



عرش الایقان
فی
شرح القویم الایقان

مکتب

سید محمد عبدالحسین بن سید احمد علوی
(دو کڈشتہ: ۱۱۲۱ ق)

تعمیل و تصحیح

علی اہبی - اکبر عثمانی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



سرشناسه	: علوی عاملی، محمد عبدالحسین بن احمد
عنوان و قلز دادی	: تقویم الایمان - شرح
عنوان و نام پدیدآور	: عرش الایقان فی شرح تقویم الایمان / تألیف سید محمد عبدالحسین بن سید احمد علوی (درگذشته ۱۱۲۱ق)، تحقیق و تصحیح علی اوجیبی، اکبر نقفیان.
مشخصات نشر	: تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۰
مشخصات ظاهری	: چهل، ۶۰۰ص
شابک	: ۱۲۰۰۰۰ ریال 7 - 074 - 220 - 600 - 978
وضعیت فهرست نویسی	: فیبا
یادداشت	: عربی.
یادداشت	: مقدمه کتاب به فارسی است.
یادداشت	: کتاب حاضر شرحی بر «تقویم الایمان» تألیف محمدباقر داماد است.
یادداشت	: کتابنامه: ص. [۴۵۷] - ۴۶۵؛ همچنین به صورت زیر نویس.
یادداشت	: نمایه.
موضوع	: میرداماد، محمدباقر بن محمد، - ۱۰۴۱ق. تقویم الایمان -- نقد و تفسیر.
موضوع	: : فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴
شناسه افزوده	: میرداماد، محمدباقر بن محمد، - ۱۰۴۱ق. تقویم الایمان. شرح
شناسه افزوده	: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
رده بندی کنگره	: ۱۳۹۰ع ۸ع ۱ / ۱۱۶۲ BBR
رده بندی دیویی	: ۱۸۹/۱
شماره کتابشناسی ملی	: ۲۵۹۵۳۹۶

عرش الايقان

فی

شرح تقویم الايمان

تألیف:

سید محمد عبدالحسیب بن سیداحمد علوی

(درگذشته ۱۲۱۱ق)



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

تحقیق و تصحیح:

علی اوجبی

اکبر ثقفیان

کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی

تهران - ۱۳۹۰



کتابخانه مجلس شورای اسلامی
تهران

عرش الایقان فی شرح تقویم الایمان

تألیف: سید محمد عبدالحسین بن سید احمد علوی

(درگذشته ۱۱۲۱ق)

تحقیق و تصحیح: علی اوجی و اکبر تقیان



صفحه آرا: محمود خانی

شماره انتشار: ۳۰۶

ناظر چاپ: نیکی آتویی زاده

چاپ اول: ۱۳۹۰

شمارگان: ۱۰۰۰

بها: ۱۲۰۰۰۰ ریال

شابک: 978-600-220-074-7



انتشارات و توزیع:

مرکز پژوهش کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
خیابان انقلاب، مابین خیابان ابوریحان و دانشگاه، ساختمان فروردین

طبقه ۷، واحد ۲۷ و ۲۸؛ تلفن: ۲۱-۶۶۹۶۴۱۲۰

نشانی سایت اینترنتی: www.Ical.ir

نشانی پست الکترونیکی: pajooheshlib@yahoo.com

تمامی حقوق چاپ و نشر این اثر در انحصار کتابخانه،
موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی است.

به نام آنکه جان را فکرت آموخت

بخش قابل توجهی از میراث فلسفی ما همچنان زیر گرد و غبار کتابخانه‌های دولتی و ملتی و شخصی، بدون تصحیح مانده و به همین دلیل ما نتوانسته‌ایم یک تاریخ فلسفه خوب برای خودمان بنویسیم. همین مقدار تلاش را هم، مع‌الاسف، مانند تصحیح و چاپ متون تاریخی ما در قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم، فرنگی‌ها آغاز کردند. در زمینه متون فلسفی ما کربن توجه خاص کرد و بعد از آن بود که شمار اندکی، بسیار اندک، به احیای آن متون پرداختند. در حال حاضر در تهران و اصفهان، چند نفر از پژوهندگان متون فلسفی به احیای متون فلسفی دوره صفوی و قاجاری مشغولند و هر از چند گاهی اثری چاپ می‌شود. در این میان، آقایان حبیبی و اوجبی و ناجی، مرحوم شیخ عبدالله نورانی و عده‌ای دیگر، پیشگام در این ماحرا هستند که باید زحماتشان را ارج نهاد که کمترین آنها مساعدت در نشر این قبیل آثار است. نگارش آثار فلسفی در دوره صفوی و سپس قاجار، حتی در اوج تسلط اخباری‌گری و شیخی‌زدگی، کمترین خاصیتش این است که چراغ عقل را در جامعه ایرانی زنده نگه داشته است. زنده ماندن این چراغ، این کمک را به ما کرده است که اجازه ندهیم ظاهرانگاری بر همه چیز سایه افکنده و سرمایه‌های فلسفی و فکری ما را دستخوش نگره‌های ساده‌انگارانه قرار دهد. ما آثار این جریان را نه تنها در حوزه تفکر، بلکه در سیاست نیز شاهد بوده و هستیم. این البته نه به معنای درستی تمامی این معارف فلسفی است که گاه بخش‌هایی از آن به نظر لفاظی و بافتنی می‌آید، و نه به معنای آن که ما درجا نزده‌ایم. به عکس، گاهی احساس می‌شود چنان غرق در آن معارف کذایی شده‌ایم که خلاقیت و نواندیشی را بکلی کنار گذاشته و به دلیل استدامت تسلط آنها، نوعی نگاه مقدّس‌انه هم به آنها داریم. به نظر می‌رسد، روی این نکته باید پافشاری کرد که اگر ما در حوزه فلسفه و کلام، و سایر زمینه‌ها، روی میراث دوره‌ای خاص انگشت می‌نهم، اهمیت آن را آشکار می‌کنیم، و بازبینی و بازچاپ می‌کنیم، نباید چنین تلقی شود که باید روی آنها برای همیشه توقف کرد. همین توقف

است که ما را از داشتن فیلسوفان جدید بی بهره کرده است. هرچند عامل دیگر آن، به طور کلی، عقب ماندگی از کاروان تفکر در جهان است که این خود معلول قطع پیوندها و ایجاد گسست در مناسبات فکری جهانی به دلایل عدیده است که بخشی از آنها به شرایط ذهنی و فکری خود ما باز می گردد. به هر حال، آنچه مهم است این که ما بدانیم در مسیر تفکر، چه مراحل را پشت سر گذاشته ایم. در این زمینه، میرداماد، یکی از پل های فکری ماست، کسی که مکتبی را پدید آورد که گرچه به دلیل ظهور ملاصدرا دوام چندانی نداشت، اما به هر حال در اطراف آن جریانی پدید آمد که عمده آنها، دامادش میر سید احمد علوی و فرزند وی عبدالحسین و شماری دیگر است. باید قدر دان جناب اوجبی بود که طی ده سال گذشته، قدمهای متعددی برای شناخت میرداماد برداشت و جامعه فلسفی ما را با متون نگاشته شده در این مکتب آشنا کرد. خداوند به ایشان خیر دهد.



رسول جعفریان

رئیس کتابخانه موزه و مرکز اسناد

مجلس شورای اسلامی

مرکز تحقیقات و پژوهش علوم اسلامی

فهرست مطالب

پیشگفتار	٦
مقدمه	١٠
١. دورنمایی از شرح حال میرداماد	١١
٢. حکمت یمانی	١٢
٣. آرا و اندیشه‌های میرداماد	١٣
٤. تقویم ایمان	١٤
٥. میر عبدالحسین و شرح عرش الایقان	١٥
٦. نسخه‌ی اساس و شیوة بازخوانی	١٦
تقویم ایمان	١٣٩ - ١
التقدمة - في الأمة المفترقة و الفرقة الناجية	٤
الرصد الأول - و فيه تقویم أن في الوجود من هو القيوم	٧
فصل - كالمدخل، فيه تصحيحات كالمبدي لما النظر سالک	٧
فصل ثانٍ - فيه تقويمات براهين ما وجه الوكد زم تحصيله	٢٩
فصل ثالث - فيه تقويمات تقدیسیة	٤٩
فصل رابع - فيه استيفاء ما بقي من التقويمات التقديسیة	٧٣
فصل خامس - فيه تصحيحات تجريدية و تقويمات تمجيدية	١٠٥

۳۷۱ - ۱۴۱	عرش الإيقان
۱۴۵	شرح خطبة تقويم الإيمان
۱۵۵	التقدمة في الأمة المشرقة و الفرقة الناجية
۱۶۷	الرصد الأول
۱۷۳	فصل أول - كالمدخل، فيه تصحيحات كالمبادي لما النظر سالك
۳۵۹	فصل ثانٍ - فيه تقويمات براهين ما وجه الوكد زمم تحصيله و...
۳۷۳	تصوير نسخه خطي
۳۷۷	نمايهما
۳۷۹	۱. آيات
۳۸۱	۲. روايات
۳۸۳	۳. اشخاص
۳۸۷	۴. گروهها
۳۹۱	۵. كتابها
۳۹۳	۶. جاياها
۳۹۵	۷. اصطلاحات و موضوعات
۴۵۷	منابع و مأخذ



مرکز تحقیقات تاریخ و فرهنگ اسلامی

پیشگفتار

به نام آن که فکرت آموخت

ده سال پیش در سال ۱۳۸۰ خورشیدی در پی تأکید پروفیسور هانری کربن در فلسفه ایرانی - فلسفه تطبیقی با کتاب شگرف تقویم الایمان و شرح کشف الحقائق آشنا شدم. وی آرزو داشت محقق جوان ویرایشی از آن را ارائه دهد. پس از دو سال تحقیق و پژوهش، بازخوانی متن و شرح به انجام رسید. هیچ باور نداشتم چنین متن فلسفی دشواری این گونه مورد استقبال اساتید و دانشجویان فلسفه قرار گیرد و در طی این چند سال سه بار تجدید چاپ شود.

خوشبختانه جدای از تشویق‌های اساتید بنام فلسفه در دومین جشنواره فارابی نیز برگزیده شد.

اینک پس از سالها این توفیق حاصل شد که با همکاری دوست دانشور و خوش‌ذوق جناب آقای اکبر ثقفیان شرح دیگری از تقویم الایمان به نام عرش الایقان به خامه نوه میرداماد، میرعبدالحسیب بن احمد علوی که بشدت متأثر از شرح پدرش کشف الحقائق می‌باشد، بازخوانی و در اختیار علاقه‌مندان متون فلسفی قرار گیرد.

برای سهولت در استفاده از این شرح متن تقویم الایمان که پیش از این بارها از سوی

مقدمه

میرداماد یکی از بزرگترین و تأثیرگذارترین فیلسوفان جهان اسلام به شمار می آید. پرورش دو شخصیت سترگی چون: ملاصدرا، شیرازی - که امروزه آثار و اندیشه هایش شهرتی جهانی یافته - و میر سید احمد علوی، داماد و وارث معنوی میرداماد - که با کمال تعجب در اثر عوامل سیاسی / اجتماعی همچنان گمنام است - برای اثبات بزرگی اش کافی است.

متأسفانه در دوران معاصر تنها چیزی که از وی در اذهان باقی است، دو نظریه ۱. حدوث دهری که به انگیزه فیصله دادن به نزاعهای پُر دامنه متکلمان و حکما ابداع کرد و ۲. نظریه اصالت ماهیت که به غلط به وی منسوب شده است، می باشد. در حالی که او صاحب یک نظام فلسفی و دستگاه فکری متمایز از گذشته و آینده خویش است. منظومه ای که خود آن را «حکمت یمانی» نامید و در تکوین حکمت متعالیه صدرایی بسیار تأثیرگذار بود. اما اگر در حال حاضر که آثار و نوشته های مهم وی به زیور طبع آراسته شده، از یکان یکان اساتید و پژوهشگران حوزه فلسفه اسلامی در باب چیستی حکمت یمانی پرسش شود، شاید به عدد انگشتان یک دست هم نتوان پاسخ درستی یافت!! شگفتا که امروزه کسانی که خود را تنها وارثان صدرای شیرازی می پندارند و سخنان وی را نقطه پایان و غایت فلسفه اسلامی می انگارند و همگان را به تقلید از

آموزه‌های صدرایی فرامی‌خوانند، از اندیشه‌های استاد وی بیگانه‌اند!! همو که صدرای شیرازی با عناوینی چون: نور عقلانی، هدایت روحانی، گوهر ملکوتی، کوکب قدسی، عقل فعّال، استاد الكلّ فی الكلّ یاد کرده و زیانش در وصف او این گونه به ترنم آمده است:

همه ثنای تو گویم چو لب فراز کنم همه دعای تو گویم چو چشم باز کنم

و ما أنا إلا كقطرة من سحابة و لو أننى ألفت ألف كتاب

امروزه ما با معلّم ثانی با فاصله زمانی نزدیک به دوازده قرن بیشتر مانوسیم تا معلّم ثالث با فاصله زمانی دو قرن!!! براستی علت این همه بی‌مهری چیست؟ برخی سبک نگارش وی را بهانه کرده‌اند. شاید هم در وهله اول چنین به ذهن متبادر شود که دشوارنویسی افراطی میرداماد باعث دوری و مهجوریت وی از جامعه فلسفی ما شده است! آری او از معدود فیلسوفانی بود که به دلیل جوّ سیاسی حاکم بر دوراننش روی به دشوارنویسی آورد، اما براستی این می‌تواند عاملی برای گسست و بی‌توجهی به اقبانوس بیکرانه معارف فلسفی او باشد؟! مگر نبوده‌اند فیلسوفان بزرگی که در قالب معما، رمز و استعاره لب به سخن گشودند، اما این هرگز مانع از انس و ألفت جامعه فلسفی با اندیشه‌های آنان نگردید! بی شک نباید به جرم دشوارنویسی چنین ستمی به او که نه بلکه به خود روا داریم. بویژه آنکه او داماد و وارث معنوی خویش - میر سید احمد علوی - را به شرح آثار و انتقال آنها به نسلهای بعدی فراخواند و خوشبختانه این شاگرد شایسته توفیق این را یافت تا با شرح دو عنوان از مهمترین آثار میر - یعنی تقویم الایمان و القبسات - زمینه غوص در معارف به یادگار مانده از وی را مهیا سازد.

نگارنده هماوا و همدل با برخی از پژوهشگران بر آن است که تنها علت بی‌مهری به این فیلسوف بزرگ را می‌بایست در شرایط سیاسی / اجتماعی دوران صفویه و تعارض اندیشه‌های وی با برخی از فقها و اصحاب فتوا همچون شیخ بهایی جست و جو کرد. در دوران معاصر نیز نبود سلف صالح اساتید نامدار فلسفه از یک سو، ایستایی و رکود

روحیه پرسشگری و نوآوری از سوی دیگر و از همه مهمتر بازار رایج ساختگی و شیفتگی و دل‌باختگی افراطی به اندیشه‌های صدرالمتألهین شیرازی است که مانع عرضه هر گونه اندیشه فلسفی دیگر از جمله آموزه‌های فلسفی استاد صدرا، میرداماد می‌باشد.

۱. دورنمایی از شرح حال میرداماد

میر محمدباقر شمس‌الدین محمد حسینی استرآبادی، مشهور به میرداماد^۱، دخترزاده محقق ثانی (علی بن عبدالعالی کرکی)، ملقب به: استادالبشر^۲، برهان‌الدین^۳، شمس‌الدین، سیدالافاضل^۴، المعلم الثالث^۵، مؤسس الحکمة الیمانیة، ... و متخلص به

۱. «گویند که محقق کرکی حسب الامر رؤیایی حضرت امیرالمؤمنین(ع) دختر خود را به عقد ازدواج شمس‌الدین محمد در آورده که به فرموده آن حضرت فرزندی از او ظاهر خواهد شد که وارث علوم انبیا و اوصیا خواهد گردید. لکن بعد از چندی پیش از آنکه فرزندی بوجود آید، آن دختر وفات یافت و محقق از بی‌نتیجه‌گی ظاهری آن رؤیای رحمانی در حیرت بود تا بار دوم باز در خواب آن حضرت فرمود که همانا مراد ما دختر دیگری بوده نه این دختر متوقفاً اینکه آن امر جهان مطاع را امتثال کرده و دختر دیگرش را به عقد شمس‌الدین در آورد و بعد از چندی همین میرداماد بوجود آمد و به مدارج عالیة علمیه ارتقا یافت و مصداق آن رؤیای رحمانی گردید. اینکه در السنة بعضی دایره و در قاموس الاعلام نیز خود محمدباقر را داماد شاه عباس ماضی دانسته و این لقب مشهوری داماد و میرداماد را نیز مستند بدان داشته، همانا ناشی از قلت تتبع و بی‌اطلاعی از حال ایرانیان است.» رحانة الأدب، ج ۵، صص ۵۶-۵۷.
۲. طبقات اعلام الشیعة، ج ۵، ص ۶۷.
۳. خلاصة الأشعار، ص ۲۸.
۴. شرح المنظومة (حکمت)، ص ۱۱۲.

۵. میر سید احمد علوی معتقد بود که میر داماد نه معلم سوم بلکه معلم اول است. در لسان حکما اصطلاح «معلم» بر کسی اطلاق می‌شود که جامع دانشهای متداول زمانه خویش و واضع و مؤلف علمی خاص باشد و یا نقشی چشمگیر در پیشبرد آن داشته باشد. در سیر تاریخ اندیشه‌ها، معمولاً اصطلاح «معلم اول» در مورد ارسطو به کار می‌رود. چه او بود که برای نخستین بار مباحث منطقی را تألیف نمود. عنوان «معلم ثانی» نیز در مورد ابونصر فارابی به کار می‌رود. چرا که او مؤسس فلسفه اسلامی بوده و اندیشه‌های حکمای یونانی را به میان مسلمانان آورده و به آنها آموخته است. اما اصطلاح «معلم ثالث» گاه در مورد مسکویه (۳۲۰-۴۲۱ هـ ق) به کار رفته است. گویند: «مسکویه را معلم سوم بدان گفته‌اند که در بازسازی شاخه عملی فلسفه یونان - یعنی فلسفه اخلاق - و استوار کردن پایه‌های آن نقشی بی‌همتا داشته است، چنانکه هیچ مصنفی که حتی تا امروز در فلسفه اخلاق کتابی نوشته، بر آنچه او آورده است، چیزی نیفزوده.» [تجارب الأمم، ج ۱، ص ۲۷]. برخی نیز این عنوان را زینبده این سینا دانسته‌اند. چه پس از فارابی او نخستین کسی بود که فلسفه اسلامی را

اشراق، به سال ۹۷۰ ق^۱ و به روایتی ۹۶۹ ق^۲ در خانواده‌ای از اهل علم، دین و تقوا دیده به جهان گشود.

او از استعداد فوق‌العاده‌ای برخوردار بود و حافظه‌ای قوی داشت،^۳ و از آنجا که در خانواده‌ای از اهل علم نیز به دنیا آمده بود، توانست از شرایط دشوار آموزشی که بر آن دوران حاکم بود بخوبی بهره برد و بتدریج در زمره اساطین حکما و اندیشمندان بزرگ عصر خویش و از نوادر و نوابغ جهان اسلام قرار گیرد.

در مرحله نخست، آموزشهای کلاسیک را از مشهد آغاز کرد، و پس از گذراندن دروس مقدماتی (صرف، نحو، معانی بیان، لغت و ...) به فراگیری علوم قرآنی، فقه، اصول، حکمت، ریاضیات، ... و انس با روایات اشتغال ورزید؛ و برخی از آثار خویش را در این دوره نگاشت.

در طی دوران تحصیل خویش از محضر علمای بزرگی کسب فیض کرد و از برخی از آنها اجازه روایت گرفت. از جمله اساتید و مشایخ اجازه وی می‌توان به این شخصیتها اشاره کرد: سید ابوالحسن موسوی عاملی، سید حسین حسینی کرکی عاملی، سید نورالدین حسینی موسوی عاملی جبعی (از تلامذه شهید ثانی)، سید علی موسوی

→ از حالت رکود نجات داد و سعی در پی ریزی فلسفه‌ای جدید داشت که افزون بر عناصر حکمت ارسطویی و اندیشه‌های افلاطونی و نوافلاطونی، صبغه‌ای دینی اسلامی نیز داشته باشد، اما متأسفانه حیات کوتاهش اجازه چنین کاری را به او نداد. آنچه که در زمینه مباحث فلسفی از او برجای مانده - بویژه دائرة المعارف گرانسنگ الشفاء - نقطه اوج حکمت مشاء به شمار می‌آید. اصطلاح رایج آن است که عنوان «معلم ثالث» را در مورد میرداماد به کار می‌برند. چه میرداماد با تأسیس حکمت یمانی که بعدها در ساختار حکمت متعالیه صدرایی به اوج خود رسید، فلسفه را دچار تحوّل شگرف نمود. میرداماد، در آثار خویش از ابن سینا با عناوین: «شریکنا فی الریاسة، الشریک الریاسی، الشریک فی الریاسة، الشریک الرئیس، شریکنا السالف، ... و از فارابی با تعبیر: الشریک فی التعلیم، شریکنا فی التعلیم، الشریک المعلم، الشریک التعلیمی، ...» یاد می‌کند، و گاه خود را «المعلم الثالث» می‌نامد و بهمینار را تلمیذ خود می‌انگارد.

۱. طبقات اعلام الشیعة، ج ۵، ص ۶۷. ۲. نخبة المقال فی أسماء الرجال، ص ۹۸.

۳. اسکندر بیگ منشی در عالم آرای عباسی (ج ۱، ص ۱۶۴) پیرامون حافظه میر چنین می‌نویسد: «حافظه میر به مرتبه‌ای است که از اول حال در مبادی نشو و نما هر نقد عیاری که به خازن طبیعت سپرده، در حفظ آن شرط امانت به جای آورده؛ فلسی از آن از خازن طبیعت و قاد فلسفه دوران فوت نشده.»

عاملی، شیخ عبدالعالی بن علی بن العالی کرکی^۱ (دایی میرداماد)، شیخ عبد علی خادم جابلقی، شیخ عزالدین حسین بن عبدالصمد^۲ (پدر شیخ بهایی)، فخرالدین محمد سماکی (محمد فخری)^۳.

نقل است که در سیزده سالگی از عبدالعالی پسر محقق کرکی و در چهارده سالگی از حسین بن عبدالصمد اجازه روایت گرفته است؛^۴ و این حاکی از آن است که او به خاطر نبوغ و استعداد کم نظیرش از همان اوان جوانی به مراتب بالای دانش و علم رسیده و به همین دلیل مورد توجه علمای عصر خویش نیز بوده است. میر خود در مثنوی مشرق الأنوار چنین می گوید:

۱. صوت اجازة شیخ عبدالعالی به میرداماد: «بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله كما هو أهله و مستحقه، و الصلاة والسلام على خير خلقه محمد و عترته الطاهرين.

و بعد: فإن الولد الأعز الحبيب النسيب، سلالة السادات الأطهار، جامع الفضائل و الكمالات، صاحب الفهم الثاقب، و الحدس الصائب، السيد محمد باقر، ولد المرحوم المبرور المغفور السيد محمد الأسترابادي قد اطلعت على حاله و أنه مع حداثة سنه قد اطلع على كثير من المباحث، و له فيها تحقيقات حسنة، و تصرفات قوية، و إنني أجزته أن ينقل ما وصل إليه و ظهر لديه أنه من أقواله و أن يعمل به و أن يروي مصنفات والدي المرحوم المغفور علي بن عبدالعالی و أن يروي جميع ما لي رواية عن مشايخي الأعلام مراعيًا لي و له طريق الاحتياط مواظبًا على محافظة الشرائط بين أهل العلم، و كتب عبدالعالی بن علي بن عبدالعالی حامدًا مصليًا مسلمًا، و الحمد لله و حده.»

۲. صورت اجازة شیخ عزالدین حسینی به میرداماد: «بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله كثيرا على نعمه و إفضاله، و صلوته و سلامه على سيدنا محمد النبي الأمي و آله.

و بعد: فإن الولد الأعز الأمجد الأفضل الأكمل الأرشد، السيد السند الأوحد، السيد محمد باقر بن السيد الجليل النبيل الأصيل شمس الدين محمد الأسترابادي - نور الله تربته - ممن قد صرف جملة من عمره على تحصيل فنون العلم، وفاق على أقرانه بجميل الفهم و تميز في سلوكه في شعب العلم و فنونه مع صغر سنه و غضاضة غصونه، و قد التمس مني الأجازة لما أرويه من الأحاديث مع ضيق المجال و تشتت الحال و أوجب ملتسمه تقربًا إلى أبائه الطاهرين، و جعلت ذلك ذخراً لي يوم الدين و أجزت له رواية ما يجوز لي روايته من أحاديث أنعمتنا المعصومين - صلوات الله عليهم أجمعين - بطريقي المقررة إذا صححت لديه، أفاض الله تعالى عليه، فليرو ذلك كما شاء لمن شاء و أحب محتاطاً.

قال ذلك بلسانه و رقمه بينانه، مفتقر رحمة ربه الأوحد، حسين بن عبدالصمد، في شهر رجب الفرد سنة

ثلاث و ثمانين و تسعمائة.»

۳. ر.ک: أمل الآمل، ج ۱ و ۲؛ رياض العلماء، ج ۳ و قصص العلماء.

۴. رياض العلماء، ج ۵، ص ۶۷.

بیست بود سال به دور قمر لیک به دانش ز خرد پیرتر

پس از سالها اقامت در مشهد مقدس، به قزوین مهاجرت کرد و مدتی نیز در اردوی معلا به درس اشتغال نمود، نقوش دقایق طبع نقاد و ذهن وقاد خود را بر صحایف ضمایر علما و فضلا ظاهر گردانید.

و در شهور سنه ثمان و ثمانین و تسعمائة (۹۸۸ هـ ق) از دارالسلطنه قزوین به قصد زیارت مشهد مقدسه رضویه به دارالمؤمنین کاشان خرامید، و روزی چند درین جانب ساکن گردید.^۱

پس از آن به اصفهان مهاجرت کرد و تا پایان عمر در آنجا سکنایزید و به نشر معارف حقه، اندیشه‌های حکمی و تربیت شاگردان پرداخت.

او در مکتب خویش شاگردان بسیار ارزشمندی را پرورش داد که هر یک از شخصیت‌های برجسته تاریخ تفکر عقلانی مسلمانان به شمار آمده و در رشد و بالندگی معارف دینی بویژه حکمت اسلامی نقش بسزایی داشته‌اند. مشهورترین ایشان که برخی از او اجازه روایت نیز گرفته‌اند، عبارتند از: میر سید احمد علوی، ملا صدرای شیرازی، ملا شمسای گیلانی، ملا عبدالغفار گیلانی، محمد اشکوری دیلمی لاهیجی، ابوالفتح گیلانی، سید احمد عربزی درب امامی، نظام‌الدین احمد دشتکی، شیخ عبدالله سمنانی، حسین بن حیدر کرکی، محمد حسن زلالی خراسانی، ملا خلیل غازی قزوینی، میر محمدتقی استرآبادی، ملا عبدالمطلب طالقانی و ...

آن گونه که در منابع تاریخی آمده است، دارای دو فرزند نیز بوده:

۱. میرزا صدرا ۲. همسر میر سید احمد علوی (پسر خاله و وارث معنوی میر) که خاندان میرداماد همگی از نوادگان اویند.

میر به خاطر صفای باطنی و قدرت فوق‌العاده علمی، در میان مردم جایگاه ویژه‌ای داشت و از مقربان شاه عباس صفوی بود.

سرانجام پس از سالها تحقیق، تألیف، تربیت شاگردان، مجاهده و حضور در

۱. خلاصه الأشعار، به نقل از مقدمه کتاب القیسات، صفحه بیست و نه.

صحنه‌های سیاسی در سال ۱۰۴۰ - ۱۰۴۱ و یا ۱۰۴۲ ق - در سفری که به همراه شاه صفوی به قصد زیارت عتبات عالیات رفته بود، در مابین کربلا و نجف، در حالی که آیه **﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾**^۱ را زمزمه می‌کرد، چشم از جهان فرو بست و پیکر مطهرش - طبق وصیتش - در نجف اشرف مدفون گشت. «فسلام علیه یوم ولد و یوم مات و یوم یبعث حیاً». ملا عبدالله کرمانی متخلص به امانی در تاریخ وفات او چنین سروده است:

کزو گردد دل هر شاد ناشاد	فغان از جور این چرخ جفاکیش
که مثلش مادر ایام کم زاد	ز اولاد نبی دانای عصری
عروس فضل و دانش بود دلشاد	محمد باقر داماد کز وی
عروس علم و دین را مرد داماد	خرد از ماتمش گریان شد و گفت:

۲. حکمت یمانی^۲

در بررسی روند تاریخی اندیشه‌های فلسفی مسلمانان با اندکی تأمل به سه گروه عمده برمی‌خوریم:

مرکز تحقیقات و پژوهش علوم اسلامی

۱. اکثریت فیلسوفان مسلمان از آن حکمایی است که استقلال در رأی نداشته، مقهور فیلسوفان برجسته پیشین یا معاصر خود بودند، و آثاری که از خود بر جای گذاشته‌اند چیزی جز شرح یا حاشیه بر آثار دیگران نیست.

۲. گروه اندکی نیز توان نقد آرای دیگر و ارائه اندیشه‌های جدید را داشتند، اما نظریات و دیدگاههای آنان در حد و قواره یک نظام منسجم فلسفی نبود.

۳. معدود اندیشمندانی نیز وجود داشتند که خود صاحب فکر بوده و آرای فلسفی شان از یک نظام منطقی برخوردار بود. حکمایی چون: فارابی، ابن سینا، شهاب‌الدین سهروردی، میرداماد و ملاصدرای شیرازی از این دسته‌اند. اتفاقاً میان

۱. فجر / ۲۷.

۲. میر در آثار دیگر خود چون جذوات و مواجیت، ص ۹۹ و ۱۷۰ و الصراط المستقیم، ص ۳ از نظام فلسفی خویش با این عنوان یاد کرده که اقتباسی از روایت «الإیمان یمانی و الحکمة یمانیة» می‌باشد.

نظامهای فلسفی برخی از آنها شباهتهای فراوانی وجود دارد. گویا حرکتی را که فارابی و ابن سینا آغازگر آن بودند، سهروردی و میرداماد ادامه دادند و صدر المتألهین آن را به انجام رسانید. بدین ترتیب هر یک، نقطه‌های عطفی را در روند اندیشه‌های فلسفی مسلمانان به وجود آوردند.

در نظام فلسفی ابن سینا - یعنی حکمت مشاء - سه عنصر: ۱. حکمت ارسطویی ۲. شیوه و اندیشه‌های افلاطونی و نو افلاطونی ۳. آموزه‌های دینی اسلامی؛ در حکمت یمانی میرداماد عناصر: ۱. حکمت مشاء ۲. حکمت اشراق ۳. آموزه‌های شیعی و در حکمت متعالیه صدر المتألهین عناصر چهارگانه: ۱. حکمت مشاء ۲. حکمت اشراق ۳. عرفان ۴. کلام نقش اساسی را داشتند.

هر یک از این حکمای متأله از اندیشه‌های پیشین خویش بخوبی بهره بردند و سعی داشتند تا آنها را بر مضامین دینی تطبیق دهند. از این رو در سیر اندیشه‌های فلسفی موجی ایجاد کردند که آثار آن تا مدت‌ها باقی ماند.

از آنجا که آنچه در این مقدمه اهمیت دارد بررسی و تحلیل نظام فلسفی میرداماد است، از این رو در این قسمت به تبیین اجمالی آن بسنده می‌کنیم. هر چند که در ضمن آن حکمت ارسطویی و نظام فلسفی مشاء نیز نمودار خواهد شد.

همان گونه که گذشت بنای رفیع حکمت یمانی بر سه رکن اساسی استوار بود:

۱. حکمت مشاء: شیخ الرئیس بوعلی سینا در تداوم حرکتی که فارابی آغاز کرد و فیلسوفان مسلمان کما بیش پی‌گیر آن بودند، با اصلاح نقاط ضعف روشی و مبنایی حکمت ارسطویی که در قالب فلسفه اسلامی به بارنشته بود، سعی در استحکام فلسفه اسلامی و پی‌ریزی دوباره حکمت مشاء اما در قالبی دینی اسلامی داشت.

اساس حکمت ارسطویی بر دو عنصر:

۱. منطق صوری

۲. عقل‌گرایی محض

استوار بود. ارسطو در نظام فلسفی خویش به کمک براهین عقلی و با قواعد منطقی به

اثبات مسائل می‌پرداخت. او این دو را برای کشف مجهولات و تفسیر ماهیت و روابط موجودات کافی می‌دانست و معتقد بود که علم یقینی تنها از طریق قضایای عقلی و از استدلالهایی که در قالبهای منطقی ارائه شوند، بدست می‌آید.

او در حوزه طبیعیات نیز از قضایای عقلی و شیوه‌هایی تعقلی بهره می‌جست و پدیده‌های طبیعی و روابط میان آنها را تفسیر عقلانی می‌کرد. ارسطو اصرار بر این داشت که مباحث طبیعی را به سرپنجه عقل محض پیش برد و به قوانین تجربی کمتر بها می‌داد. از این رو رشد اجزای دستگاه معرفتی او ناهمگون می‌نمود. چه بخش فلسفه اولی بسیار فربه و قسمت طبیعیات آن رنجور و ناتوان بود.

به طور کلی و با اغماض از تک تک قضایایی که پیکره حکمت ارسطویی را تشکیل می‌دهند، می‌توان «استناد به منطق صوری» را نقطه قوت، و «عقل‌گرایی محض» حکمت ارسطویی را به عنوان عمده‌ترین نقطه ضعف آن به شمار آورد.

ابن سینا برای ترسیم نظام فلسفی خویش، برخی از عناصر و شیوه‌های به کار رفته در حکمت ارسطویی را به عنوان نقاط مثبت و برجسته برگزید و عناصر دیگری را برای ترمیم آن بدان افزود.

۱. منطق صوری: همان‌گونه که گذشت یکی از عمده‌ترین امتیازات حکمت ارسطویی بهره‌برداری از قواعد منطق صوری بود. قواعدی که رعایت آنها تضمین‌کننده صحت و درستی استدلالها و عملیتهای ذهنی است. از این رو، ابن سینا منطق ارسطویی را به عنوان یکی از ارکان نظام فلسفی خویش و به منزله شیوه و متدی عام و حاکم بر استدلالهای فلسفی برگزید.

۲. شیوه افلاطونی: افلاطون الهی در کنار استدلال و استناد به مباحث منطقی، به شیوه‌های اشراقی تمایل داشت. در حالی که آثار ابن سینا خالی از لطافت‌های اشراقی بوده و بحثهای خشک عقلی و عقل‌زدگی بشدت در آن محسوس و مشهود است. او سعی داشت تمامی قضایا را با استدلال و برهان به قضایای ضروری بازگرداند، و همین باعث شده بود تا از شیوه‌هایی اشراقی فاصله بگیرد. البته گاه در ضمن شماری از آثار او مانند

الإشارات و التنبیحات به برخی از مباحث عرفانی و ذوقی مانند « مقامات العارفین » برمی خوریم و یا در میان نوشتارهای برجای مانده از او به رساله‌ها و کتابهای مستقلاً همچون: منطق المشرقین، رساله فی العشق و سه داستان سمبلیک حی بن یقظان، رساله الطیر و سلامان و اِسال می‌رسیم که حاکی از گرایش‌های اشراقی او دارد و این احتمال را قوت می‌بخشد که در صورتی که عمر بیشتری می‌داشت، به طور قطع از عناصر و اندیشه‌های اشراقی نیز بیشتر بهره می‌برد. کاری که حکمای پس از او همچون شیخ اشراق، میرداماد و ملاصدرا به خوبی از عهده آن برآمدند.

ابن سینا علی‌رغم کم‌توجهی به گرایش‌های اشراقی در فلسفه افلاطون، از برخی از عناصر فلسفی و متدیک آن بشدت تأثیر پذیرفت. او از میان مجموعه عناصر به کار رفته در اندیشه‌های فلسفی افلاطون، شیوه تحلیل و تقسیم^۱ را که با عقل‌گرایی او تناسب داشت برگزید و با آمیختن آن با منطق صوری و قواعد برگرفته شده از نصوص دینی و با توجه بیشتر به مباحث امور عامه بویژه مباحث مربوط به وجود، طرح جدیدی را برای فلسفه اسلامی پی‌ریزی کرد.

۳. آموزه‌های دینی اسلامی؛ گرچه ابن سینا از جمله فیلسوفان عقل‌گرا به شمار می‌آید، اما تفاوت او با فیلسوفان پیشین عقل‌گرای خود در این بود که به این شیوه خویش صبغه دینی داد. او معتقد بود که عقل در محدوده‌ای که با نصوص شرعی تعارضی نداشته باشد، حاکم علی‌الاطلاق است؛ و در موارد تعارض نیز گرچه بدو این ظواهر نصوص است که کنار گذاشته می‌شود، اما با تأویل آنها در پرتوی قوانین علم تفسیر - و نه با استناد به اجتهادهای شخصی - مضامینی که در باطنشان قرار دارد نمودار می‌شود و همان مضامین نهفته که بی‌شک با عقل هم‌نواپی دارند، ملاک عمل قرار می‌گیرند.

او عقیده داشت از آنجا که در شرع، عقل در کنار رسول ظاهری به عنوان رسول باطنی معرفی شده است؛ بنابراین، هیچ‌گاه شارع مقدس - که معصوم از خطاست -

۱. تحلیل یعنی تجزیه یک چیز به اجزای مختلف از حیثیات مختلف؛ و تقسیم عبارت است از بسط یک امر کلی از طریق انضمام خصوصیات به آن، با استناد به قواعد منطقی.

حکمی مخالف عقل نخواهد داشت. در نتیجه، در موارد تعارض بدوی، قطعاً شارع ظاهر را اراده نکرده، بلکه معنای دیگری را قصد کرده است که در باطن آن نص نهفته و منطوقی است و به کمک قوانین لفظی و ضوابط قطعی عقلی بر ما مکشوف می شود.

میرداماد سالها به فراگیری کتابهای شیخ و تدریس آنها اشتغال داشت. دو شرحی که توسط شاگردان او - یعنی میر سیداحمد علوی و ملاصدرای شیرازی - به رشته تحریر در آمد، عمیقترین و مهمترین شروحی است که بر شفای بوعلی نگاشته شده است، و این نمایانگر میزان آشنایی میر با اندیشه‌های شیخ و نقشی است که در انتقال آنها به نسل حکمای بعد داشته است. میر بر اندیشه‌های ابن سینا و نظام فلسفی او تسلط تام داشت و پس از سالها تحقیق بر روی آثار شیخ توانست بخوبی از نکات مثبت آن بهره گیرد و خللها و کاستیهای آن را در حدّ توان خود مرتفع سازد.

از جمله عمده‌ترین نقاط ضعف و کاستیهای حکمت مشاء که میر در حکمت یمانی در رفع آنها کوشید، می توان به: عقل گرایی و بی توجهی به شیوه‌های اشراقی و ذوقی، و ناکامی در تطبیق داشته‌های فلسفی بر نصوص دینی و ایجاد سازگاری و هماهنگی میان آنها اشاره کرد.

۲. حکمت اشراق: پس از ابن سینا، فلسفه او در اعماق روح و جان حکیمان و دوستانان حکمت رسوخ کرد و بر پهنه افق اندیشه‌ها سایه افکند. سیطره قطعیت و جزمیت فلسفه مشاء همچون حجابی دیدگان جویندگان حکمت را از مشاهده انوار حقایقی فراتر از آنچه که حکمت مشاء بدان دست یازیده بود، محروم ساخت.

در طی چند قرن حکومت بی چون و چرای نظام فلسفی مشاء، بحثهای اندیشمندان مسلمان منحصر در منازعات و مجادله‌های متکلمان و فلاسفه بود و بس. گویا سخنان و اندیشه‌های شیخ در حصن حصین عصمت قرار داشت و همچون علوم نازل بر انبیا و نصوص دینی از هرگونه خطا و اشتباه عاری بود!! تا اینکه بار دیگر اندیشمندی بزرگ پای به عرصه گذاشت و بساط تمامی جزمگرایان طرّاری که راه را بر جریان بالنده

اندیشه و حکمت بسته بودند، بر هم چید و فلسفه اسلامی را از رخوت و رکود رهایی بخشید.

شیخ شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹ - ۵۸۷ ق) مشهور به شیخ اشراق نخستین فیلسوفی بود که به نقادی نظام فلسفی مشاء پرداخت.^۱ نقدهای پی‌درپی و مستدل او باعث شد تا بنای مستحکم و رفیع حکمت مشاء که فتح آن به اسطوره شبیه بود تا واقعیت، در معرض تندباد ضربات اندیشه‌های مخالف قرار گیرد و اندیشمندان معاصر و متأخر از سهروردی نیز جرئت هموردی با آن را بیابند.

شیخ اشراق علی‌رغم انتقاد بر مبانی فلسفی مشاء، بسیاری از مسائل و قضایا و اصول آن را پذیرفت و با هضم آنها، صبغه مشائیت را از آنها زدود. او عقل و ادله عقلی را کافی نمی‌دانست؛ از این رو با تغییراتی در منطق ارسطویی، عنصر اشراق، سلوک، مکاشفه، و تجارب عرفانی را نیز بدان افزود. بدین ترتیب، عقل‌گرایی سرد و خشک مشایی، جای خود را به مکاشفات، سیر و سلوکها و جذبه‌های پرشور و با طراوت اشراقی داد. شیخ اشراق افزون بر آنچه گذشت، از اندیشه‌های افلاطون الهی و فلوطین نیز بشدت تأثیر پذیرفت.

سرانجام از مجموع این عناصر و شیوه‌ها، مکتب فلسفی نوینی را بنا نهاد که در عین شباهت با فلسفه‌های پیشین، از تمامی آنها متمایز بود.

میرداماد با بررسی و تحقیق بر روی حکمت اشراق به عمده‌ترین کاستیها و امتیازات آن پی برد و دانست که حکمت اشراق نیز همچون حکمت مشاء فلسفه‌ای خام و نامستوی است.^۲ علاوه بر آن، علی‌رغم تأکید شیخ اشراق بر سیر و سلوک عارفانه، و تلاشهای گرانسنگ وی در این زمینه، بهره‌تام از آن نبرده، و در تطبیق عناصر نظام فلسفی خویش بر نصوص دینی توفیق کامل نیافته است.

۱. البته، در این میان، نباید از نقش بسیار مهم بزرگانی چون غزالی و فخر رازی در نقادی حکمت مشاء چشم پوشید. در واقع، سهروردی را باید به نوعی ادامه دهنده راه آنان به شمار آورد.

۲. ر.ک: جذوات و مواقیف، ص ۱۶۰.

به هر حال آنچه مسلم است، میر در ترسیم نظام فلسفی خویش به شدت تحت تأثیر حکمت اشراق نیز بوده. این تأثیر به میزانی است که در نامگذاری آثارش از واژه‌هایی چون القیسات، الجدوات، الإیماضات و التشریقات، مشرق الأنوار...؛ و در عناوین فصلهای کتابهایش از عباراتی چون: قیاس، جدوه، ومیض... استفاده می‌کرده و در شعر واژه «اشراق» را به عنوان تخلص شعری برگزیده است.

۳. آموزه‌های شیعی: هیچ یک از فیلسوفان مسلمان پیش از میرداماد در تطبیق اندیشه‌های فلسفی خویش بر مبانی دینی توفیق نیافتند؛ و این یا به جهت عدم احاطه آنها بر نصوص و منابع دینی، و یا به دلیل دیدگاههای خاص آنها در رابطه میان عقل و شرع و نحوه ایجاد سازگاری میان این دو و یا به سبب ناتوانی نظام فلسفی آنها بود.

میرداماد با استفاده از تجربیات اندیشمندان پیشین خود و با احاطه‌ای که بر نصوص دینی داشت، در انطباق نظام فلسفی خویش بر مضامین شیعی و آشتی میان عقل و شرع - که در ظاهر گاه با هم ناسازگاری داشتند - توفیق بسیاری یافت.

سالها از محضر اعظام و اساطین و خبرگان علوم روایی کسب فیض کرده و جانش از نسیم روح بخش کلمات معصومان (ع) کثیر منت شد. از بسیاری از مشایخ اجازه، اجازه روایت داشت. در اثر انس با روایات و غواصی در اقیانوس بی‌کرانه آنچه که از پیامبر گرامی اسلام و ائمه (ع) بر جای مانده، و تسلط بر تمامی دانشهای عقلی و نقلی، بر بسیاری از منابع روایی همچون الکافی، الاستبصار، من لایحضره الفقیه شرح و حاشیه نگاشت؛ و گاه در تفسیر برخی از روایات - مانند: حدیث «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»^۱، «نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ»^۲ و حدیث تمثیل حضرت علی(ع) به سوره توحید، رساله مستقلی تحریر کرد.

در تفسیر و تأویل آیات نیز مهارت خارق العاده داشت. استشادهای مکرر به آیات و روایات، و آمیختن عبارات فلسفی با آنها، نشانه بارز انس او با آیات و روایات و اصرار وی بر اثبات توافق و همنوایی عقل و شرع است.

۱. بحارالأنوار، ج ۷۰، ص ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۴۹ و ج ۸۴ ص ۲۴۸ و ۳۷۱.

۲. همان، ج ۷، ص ۳۲۲ ج ۷۰، ص ۱۸۹، ۱۹۰ و ...

ذکر دو نکته در اینجا ضروری است:

۱. میرداماد از جمله معدود فیلسوفان صاحب فکری بود که افزون بر میانی و اندیشه‌های اندیشمندان خودی، نیم‌نگاهی نیز به آرای اندیشمندان دیگر بویژه فلاسفه یونان مانند: ارسطو، ابرقلس، اسکندر افرودیسی، پلوتن، ثامسطیوس و فرفورئوس داشت و به تناسب به نقادی آنها می‌پرداخت.

۲. او بشدت به ابن سینا و فارابی ارادت داشت و سخت تحت تأثیر آنها بود. میر در آثارش از ابن سینا با عناوینی چون: شریکنا فی الریاسة، الشریک الرئیسی، الشریک فی الریاسة، الشریک الرئیس، شریکنا السلف؛ و از فارابی با عبارتی مانند: الشریک فی التعلیم، شریکنا فی التعلیم، الشریک المعلم، الشریک التعلیمی یاد کرده است که این خود بخوبی از نقش و جایگاه آنها در نظام اندیشگی میر حکایت دارد.



۳. آرا و اندیشه‌های میرداماد

در میان مجموعه آرا و نظریات فلسفی میرداماد - جدای از آن دسته از نظریاتی که مورد اتفاق حکمای پیش از او بوده و یا به نوعی اشتها داشته - به سه دسته برمی‌خوریم:

۱. آرای ابداعی و ابتکاری، مانند: تقدّم دهری، تقدّم سرمدی و به تبع آن حدوث دهری و حدوث سرمدی.

۲. آرای که کمتر کسی بدانها قائل بوده - اقوال شاذّ و نادر و به اصطلاح خلاف مشهور - مانند انحصار مقولات در دو مقوله و کیهان شناسی بر اساس علم اعداد.

۳. راه‌حلهایی که برای حلّ برخی از معضلات و مشکلات علوم ارائه کرد، مانند: نظریه وحدت حمل برای رفع تناقض از قضایای متناقض نما.

۴. تقریر نو از مسائل و آموزه‌های فلسفی چون جبر و اختیار؛ ترتیب موجودات؛ سلسله طولی و عرضی موجودات؛ بداء و رابطه وجود و ماهیت.^۱

۱. برای آگاهی تفصیلی از آرا و اندیشه‌های میرداماد نگر: تقویم الایمان، صص ۶۰ - ۷۲؛ میرداماد بنیانگذار حکمت میانی و دانشنامه جهان اسلام، ج ۹ مدخل جذوات و مواقیب.

۴. تقویم الايمان

میرداماد جامع علوم و معارف زمان خویش بود. از این رو، آثار گونه‌گونی در زمینه منطق، کلام، فلسفه، عرفان، تفسیر، حدیث، رجال، درایه، اصول فقه، فقه، ریاضیات، ادبیات و علوم غریبه از خود بر جای گذارد که با کمال تأسف تاکنون تنها شمار اندکی از آنها به زیور طبع آراسته شده است. نگارنده پیش از این در کتاب میرداماد و نیز در مقدمه تقویم الايمان به تفصیل به معرفی آثار وی در قالب چهار گروه ۱. کتابها و رساله‌ها (۸۳ عنوان) ۲. شروح، حواشی و تعلیقات (۲۹ عنوان) ۳. نامه‌ها و مکاتبه‌ها (۱۷ عنوان) ۴. اجازه‌ها و تقریظها (۱۳ عنوان) پرداخته است.

شاید بجزرت بتوان گفت مهمترین اثر فلسفی وی کتاب تقویم الايمان است.

۱-۴. درون‌مایه، برجستگیها و جایگاه تقویم الايمان

تقویم الايمان از یک «رصد» مشتمل بر پنج «فصل»، و هر فصل متضمن بخشهایی چون: تقویم، تصحیح، توصیه، حکمة، محافقه و تقویم، ظن و تقویم، وهم و تقویم، تشکک و تثبیت می‌باشد.

مرکز تحقیقات کتب و تالیفات اسلامی

از تعبیر «الرصد الأول» چنین برداشت می‌شود که او بنا داشته تا رصدهای دیگری را نیز بدان بیافزاید، اما به دلیل نامعلومی از این مهم منصرف شده است. در هر صورت، عناوین و موضوعات پنج فصل کتاب از این قرار است:

فصل آغازین کتاب به منزله مدخل به شمار می‌آید و در آن به برخی از مبادی و مباحث مربوط به امور عامه همچون: تعریف فلسفه، موضوع فلسفه، مسائل فلسفه، انقسام موجود به واجب و ممکن، تقسیم ممکن به جوهر و عرض، ملاک نیاز ممکن به علت، و تساوق وجود و تشخص پرداخته است.

فصل دوم: بیشتر به براهین اثبات واجب و ابطال تسلسل و دور اختصاص دارد؛ براهینی چون: برهان ضرورت، برهان اولویت، برهان جزء و کل، برهان قوه و فعل، برهان شخصیت، برهان وسط و طرف، برهان تضایف، برهان حیثیات، برهان اسد و أخصر و برهان ترتب.

فصل سوم: در این فصل مصنف بیشتر به تبیین و اثبات صفات سلبی واجب پرداخته است. صفاتی چون: واجب بالذات ماهیت ندارد (ماهیت واجب عین انیت اوست)، واجب بالذات مرکب نیست، واجب بالذات جنس ندارد، واجب بالذات نوع نیست، واجب بالذات حد ندارد، واجب بالذات کثیر نیست، واجب بالذات جسم جسمانی و عرض نیست، واجب بالذات به حس درک نمی شود، واجب بالذات جهت مکان و وضع ندارد، واجب بالذات نه جنس برای جوهر است و نه در مقوله جوهر می گنجد، و وحدت واجب بالذات عددی نیست.

فصل چهارم: در این فصل نیز در دنباله فصل پیشین به تحلیل و بررسی برخی از صفات سلبی واجب بالذات چون: واجب بالذات مقابل ندارد، واجب بالذات شریک ندارد، واجب بالذات منزّه از حرکت، سکون و تغیر است، در واجب بالذات کثرت راه ندارد، امتناع علم به حقیقت واجب بالذات، استحالة تقرّر صورت علمی در ذات واجب و مباحثی مانند: تقابل و اقسام آن، چگونگی عروض اضافه بر واجب الوجود، کیفیت عروض سلوب بر ذات واجب الوجود، عینیت صفات و ذات واجب الوجود، لوازم صفات کمالی واجب الوجود، چگونگی صدور کثرات، تقدّم سرمدی واجب بالذات، حدوث و قدم دهری پرداخته است.

در این فصل مصنف برای اثبات حدوث دهری ممکنات برهانی را اقامه می کند که در کتابهای دیگرش طرح نکرده است. او خود می گوید:

فهذا برهان آخر وراء ما قومناه باذن الله في الصحيفة الملكية وفي غيرها من صحفنا
الحكمية.^۱

فصل پایانی کتاب که شاید جذباترین و خواندنی ترین فصول آن باشد، به مباحث معرفت شناسانه و دیدگاههای میر در مقوله علم بویژه علم الهی اختصاص دارد. عمده مباحث این فصل عبارتند از: تقسیم علم به حصولی و حضوری و تعریف آنها، رابطه علم حصولی و حضوری، معلوم در علوم حصولی و حضوری، علم جواهر مفارقه، ترتیب و

ترتیب علوم و ادراکات، اتحاد عقل و عاقل و معقول، علم واجب به اشیا عینیت علم و ذات واجب، علم به معلول، علم فعلی و انفعالی و نقد دیدگاه شیخ الرئیس در این باب، علم اجمالی و علم تفصیلی، و چگونگی انکشاف صور متعدد برای نفس آدمی.

و اما برجستگیهای اثر حاضر و جایگاه آن در میان آثار برجای مانده از مصنف: در بررسی بدوی تقویم الایمان سه ویژگی عمده را می‌توان برای آن برشمرد:

۱. آن گونه که از شواهد و قراین برمی‌آید، گویا تقویم الایمان نیز همانند: الأفق المبین، الإیاضات و الشریقات، التقدسات و القبسات از جمله کتابهای درسی‌ای بوده که میر خود برای شاگردانش تدریس می‌کرده. چه در حاشیه برخی از نسخه‌های آن، حواشی و تعلیقاتی با عنوان «سَمِعَ» وجود دارد که بیانگر نکاتی است که شاگردان در محفل درس از زبان استاد شنیده و یادداشت کرده‌اند. شاهد دیگری که این احتمال را قوت می‌بخشد، عبارات میر سید احمد علوی در کشف الحقائق است که می‌گوید:

و ذلك لما قد علمه المعلم في كتابه: تقویم الایمان و الأفق المبین و استفدنا منه أوان
الاستفادۃ.^۱

برجستگیهای دیگر این اثر - یعنی ارائه دوره کامل فلسفه، و ابداعات و نظریات خاص میر - را می‌توان از دیگر قراینی دانست که درسی بودن تقویم الایمان را تأیید می‌کند.

۲. همان گونه که در بخشهای پیشین کراراً گذشت تقویم الایمان حاوی برخی از مباحث، تقریرها و ادله‌های نوین و ابداعات میر است که در دیگر آثار او به چشم نمی‌خورد. مباحثی چون نظریه وحدت حمل، برهان بر حدوث دهری، ثنویت مقولات و...

۳. مصنف در تمامی آثار فلسفی خویش به بحث پیرامون موضوعات خاص پرداخته است. تنها در اثر حاضر است که تقریباً یک دوره کامل مباحث فلسفی را به صورت فشرده تبیین، و ساختار و شاکله نظام فلسفی خویش را به اختصار ترسیم کرده است.

در واقع می‌توان گفت که تقویم الایمان در کنار دو اثر گرانسنگ القیسات و الأفق المبین سه ضلع اصلی قاعده هرم اندیشه‌های فلسفی میر را تشکیل می‌دهند.

۲-۴. اسامی «تقویم الایمان» و وجه تسمیه آن

در لابلای تصریحات و اشارات مصنف در آثارش، بیانات شارحان در شروح خویش، و همچنین مطالبی که در فهارس نسخه‌های خطی در معرفی آثار میر آمده، از اثر حاضر با عناوین گوناگونی یاد شده که از آن جمله است:

۱. تقویم الایمان: مشهورترین عنوانی که مستفاد از خطبه کتاب نیز هست، تعبیر تقویم الایمان است. مصنف در سرآغاز اثر حاضر چنین می‌گوید:

إني قد ألقيت إليكم كتاباً من كتب الدين و أمليت عليكم صحيفةً من صحف اليقين لو
انكم وعيتموه و أحصيتموه لألقيتم فيه مقترحكم على و مبتغاكم مني معيار المعايير في
تصحيح العقائد و ميزان الموازين في تقويم الایمان ...^۱

۲. تقویم الایمان و تتمیم العرفان: میر سید احمد علوی در مطلع نخستین تحریر کشف الحقائق از اثر حاضر چنین یاد می‌کند:

إني لما رأيت كتاب تقويم الایمان و تتميم العرفان كأنه كوكب دري يوقد من شجرة
مباركة ...^۲

آن‌گاه در دیباچه تحریر دوم چنین می‌گوید:

قد تشرف باسمه الشريف المنيف كتابنا الموسوم بكشف الحقائق الذي علقته على
كتاب تقويم الایمان و تتميم العرفان من مصنفات من آنست بعين البصيرة من دوحه
شجرة الأخصر الطورية نوراً ...^۳

۳. تقویم الحکمة الایمانیه.^۴

۱. تقویم الایمان، ص ۲۸۳.

۱. اثر حاضر، ص ۳.

۳. همان، ص ۲۸۴.

۴. در فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشگاه الهیات و معارف اسلامی، ص ۴۹۶، به غلط کتاب التقیسات تحت

۴. التصحیحات و التقریبات: از آنجا که مصنف ابواب کتاب خویش را «تصحیح» و «تقویم» نامیده^۱ و تقویم الایمان مجموعه‌ای از تصحیح‌ها و تقویم‌هاست. از این رو، در سطور آغازین شرح تقدمه تقویم الایمان میرداماد از اثر حاضر با عنوان التصحیحات و التقریبات یاد کرده است. برخی از فهرستهای نسخه‌های خطی نیز به تبع میر، تقویم الایمان را تحت عنوان التصحیحات و التقریبات معرفی کرده‌اند.

۵. التقریبات و التصحیحات^۲

البته گاه در سایر آثار مصنف و یا در مطاوی عبارات شارحان، عنوایی به چشم می‌خورد که به مثابه نام خاص نبوده و صرفاً حاکی از اهمیت اثر حاضر در نزد ایشان است. به عنوان مثال در بخشهای پایانی کشف الحقائق از این اثر با عنوان الصحیفة القدوسية یاد شده، و یا قطب الدین اشکوری در محبوب القلوب آن را تقویم قوم الایمان لأهل الإسلام نامیده است.



۳-۴. شروح و حواشی «تقویم الایمان»

الف) حواشی و تعلیقات: حواشی و تعلیقات تقویم الایمان را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱. حواشی بر جای مانده از شاگردان بلافصل مصنف: این حواشی در واقع تقریرات درس استاد و بیانات خود میر است، و نه دیدگاههای شخصی، تفسیری و انتقادی آنها. این دسته از حواشی از حیث کمیت کمترین حجم را به خود اختصاص داده‌اند.
۲. در رتبه بعدی حواشی خود مصنف قرار دارد.
۳. عمده‌ترین، ارزشمندترین و غنی‌ترین حواشی تقویم الایمان از آن حکیم ملاً علی

→ عنوان تقویم الحکمة الایمانیه معرفی شده است. این اشتباه از آنجا ناشی شده که میر در خطبه کتاب از تقویم الحکمة الایمانیه یاد کرده است.

۱. میر در حواشی تقویم الایمان در ارتباط با وجه تسمیه «تقویم» و «تصحیح» چنین می‌گوید: «ما فی هذا الكتاب لا علی أنه من مطالب هذا الفن - وهو الشطر الربوي - بالقصد الأول بل علی سبیل المبدئية أو علی سبیل الافتراض تصحیح؛ و ما فیهِ من المطالب علی سبیل أن هذا الفن حیزه الطبيعي بالقصد الأول تقویم».

۲. رک: القیسات، ص ۷۶، ۱۹۰ و...

نوری است. او به واسطه تسلط بر مبانی تمامی مشارب فلسفی و تمهیر در تبیین آنها، در اندک حواشی و تعلیقات خود بخوبی از عهده تبیین و تفسیر کلام مصنف برآمده است.

ب) شروع: تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، تقویم الايمان، دارای چهار شرح است:

۱. شرح مقدمة تقویم الايمان / المعلقات علی تقویم الايمان: که گاه نیز به اشتباه از آن با عنوان تقویم الايمان یاد شده است، شرح مبسوطی است از خود میر بر خطبه کتاب تقویم الايمان، در بیان و اثبات فضائل حضرت امیر(ع) با استناد به روایات. این شرح در سال ۱۴۱۲ هـ. ق به زیور طبع آراسته شده است.

۲. کشف الحقائق: این شرح که توسط میر سید احمد علوی، وارث معنوی و از برجسته‌ترین شاگردان مصنف نگاشته شده، عمیق‌ترین و مهم‌ترین شرح تقویم الايمان به شمار می‌آید. شارح دوبار به فاصله زمانی نزدیک به ده سال، این شرح را تحریر کرده است. او پس از آنکه برای نخستین بار شرح را به پایان رساند، آن را به شخصی به نام امیر محمد مؤمن اهدا کرد. در برگ نخستین کتاب که به منزله صفحه تقدیم آن است، به خط خود چنین نوشته است:

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين

فيقول مصنف هذا الكتاب: اتي لما نظمت هذه اللؤلؤ العقلية والرشحات الملكية في عقد قدسي و نظم بهي جعلتها تحفة لمستخرج لوالؤ اصداق المعاني من يم قريحته الزاخرة، و مستنبط عيون اصناف الفضائل من ينابيع طبيعة الزاهرة، و ناظم دُرر الجواهر من آثار أفكار سجيته الباهرة، متقدّس عن كدورات العوائق النفسية، متجلّي بوارق التجليات القدسية، مستأنس بشروق الإشراقات العرشية، المرتضى الأمجد الرفيع، و المجتبي الأسعد المنيع، أمير محمد مؤمن، سلمه الله تعالى عن جميع الآفات والعايات.

تحریر دوم در واقع تهذیب تحریر اول و ویرایشی جدید از آن است که توسط کاتبی حرفه‌ای و با خطی خوش کتابت و به شاه صفی تقدیم شده است.

شارح در سراسر کتاب درصدد تبیین آرای میر و تحکیم مبانی اوست و بشدت به

نظریات او وفادار. سید علوی به واسطه تسلط بر اصول و جزئیات اندیشه‌های استاد خویش و با استناد به دیگر آثارش و به سرینجه بیان شیوا و قلم روان خود، بخوبی حقایق و دقایق منطوی در عبارات ماتن را کشف و در اختیار مخاطبان و خوانندگان اثر قرار داده است.

گرچه قصد اولی و بالذات او شرح عبارات کتاب تقویم الایمان بوده، اما از آنجا که حکمت یمانی میر مبتنی بر نحله‌های فلسفی و مشارب فکری پیشین خود است، جای جای کتاب مملو از نقل و طرح و تبیین آرای شیخ در الشفاء، التعليقات، ... و فیلسوفانی چون: فارابی در الجمع بین رأی الحکیمین و فلوطین در اثولوجیا و بهمنیار در التحصیل و متکلمان بزرگی نظیر محقق طوسی و فخر رازی بوده و آمیخته به لطایف اشراقی و سخنان شیخ اشراق در حکمة الاشراق و المپارحات است.

او در مباحث عرفانی نیز تمهیر و تدریب چشمگیری دارد. گاه در لابلائی مباحث و استدلالها و منازعات خشک فلسفی، خواننده را به صعود بر بلندای شهود و تجربه حقایق نورانی و ماورائی فرا می‌خواند. در واقع کشف الحقائق افزون بر شرح مبانی فلسفی میرداماد و ترویج و تشیید حکمت یمانی، دریایی از معارف فلسفی و لطایف عرفانی است.

او نقادی تیز بین و منصف نیز هست. در لابلائی مباحث کتاب، افزون بر تحلیل افکار اندیشمندان مسلمان، به نقد آرای حکمای یونان نظیر انکسیمانس^۱ و تالس^۲ و ... می‌پردازد، که این خود حاکی از قوت و میزان تسلط و دایره آگاهی وی در این زمینه است.

شارح گاه در تبیین مقاصد شیخ به دیگر آثار خود همچون العروة الوثقی (شرح الهیات شفا) ارجاع می‌دهد.

در توضیح واژگان نامانوس به کار رفته در عبارت مصنف نیز از کتاب النهایة ابن اثیر و الصحاح جوهری بهره برده است.

1. Anaximenes.

2. Thalys.

- آنچه که به اهمیت و ارزش این اثر می‌افزاید این است که:
- کشف الحقائق شرحی است بر یکی از کتابهایی که میرداماد خود عهده‌دار تدریس آن بوده.
- کشف الحقائق شرحی است بر تنها اثر فلسفی میر که مشتمل بر دوره مختصری از فلسفه اسلامی (= حکمت یمانی) و اندیشه‌های اوست.
- کشف الحقائق شرحی است که میرداماد خود بر درستی و ارزش آن صحه گذارده است.^۱

۳. عرش الایقان: نوشته میر عبدالحسیب عاملی، اثر حاضر

۴. شرح ملا شمسای گیلانی.^۲

۵. میر عبدالحسیب و شرح عرش الایقان



الف) میر عبدالحسیب:

میر عبدالحسیب، فرزند میر سید احمد علوی پسر خاله، داماد و وارث معنوی میرداماد است.

آگاهی‌های چندی از جزئیات حیات پدرش میر سید احمد نداریم جز آنکه:

- از علمای نامدار جبل عامل بوده که به نجف رفت و داماد محقق کرکی شد.^۳

- در منابع تاریخی و کتابشناسی از او با عناوینی چون «سید کمال‌الدین میر احمد بن زین العابدین حسینی عاملی اصفهانی»^۴ و «نظام‌الدین احمد جبلی بن زین العابدین علوی عاملی حسینی»^۵ یاد شده است.

۱. این شرح به همراه متن تقویم الایمان به کوشش نگارنده تاکنون بارها از سوی مؤسسه میراث مکتوب به زور طبع آراسته شده است.

۲. ر.ک: نشریه جاویدان خود، «ملا شمسای گیلانی و آثار او» به قلم زنده یاد محمدتقی دانش‌پژوه، پائیز ۱۳۶۰، شماره ۲، صص ۷۴-۶۰.

۳. ر.ک: فهرست کتب خطی کتابخانه‌های اصفهان، ج ۱، صص ۱۵۸-۱۵۹.

۴. ر.ک: اعیان الشیعة، ج ۲، ص ۵۹۳. ۵. ر.ک: طبقات أعلام الشیعة، ج ۵، ص ۲۷.

- در ایران زاده شده، زیسته، تربیت یافته، آموزش دیده و تحقیق و پژوهش کرده است.

- پس از ۱۰۵۴ ه. ق و پیش از ۱۰۶۰ ه. ق در اصفهان درگذشته،^۱ و در تکیه آقا رضی دفن شده، اما صورت قبر مشخصی ندارد.^۲

نسبش به چند واسطه به امام صادق (ع) منتهی می شود.

- خاندان او: همسرش - دختر میرداماد - پدرش سید زین العابدین - شاگرد و داماد محقق کرکی - و اکثر اجداد، فرزندان و نوادگانش - یعنی: میر عبدالحسیب بن احمد، صدرالدین محمد بن عبدالحسیب، عبدالحسین بن احمد و محمد اشرف بن عبدالحسیب - همگی اهل فضل و تقوا و علم بودند و صاحبان تراجم از آنها به نیکویی یاد کرده^۳ و وی را نیز ستوده اند.^۴

- اساتید و مشایخ اجازه: وی عمده تحصیلات و اندوخته ها و دستمایهای علمی خویش را از دو شخصیت بزرگ آن زمان فراگرفت:

الف) مدتی علوم منقول را از محضر شیخ بهاء الدین عاملی مشهور به شیخ بهایی آموخت؛ و از او اجازه روایت نیز گرفت. اما به اندیشه های استاد خویش وفادار نماند. دیری نباید که کتاب *النفحات اللاهوتية في العثرات البهائية* را نگاشت و در ضمن آن به نقد آرای شیخ بهایی پرداخت؛ و از آنجا که شیخ در میان عوام و خواص از جایگاه رفیعی برخوردار بود، نقادیهای سید علوی باعث شد تا علی رغم خدمات علمی فراوان، ارائه آثار گرانسنگ در علوم و معارف اسلامی، سهمی بودن در انتقال و رشد حکمت یمانی و تطبیق اندیشه های فلسفی بر آموزه های دینی، بتدریج از خاطره اذهان بیرون رود، و نام و یاد، نقش و جایگاه او به فراموشی سپرده شود.^۵

۱. تذکرة القبور، ص ۱۲۲ و الذریعة، ج ۸، ص ۱۹۸.

۲. تذکرة القبور، ص ۱۴۷.

۳. أعيان الشيعة، ج ۲، ص ۵۹۳.

۴. أعيان الشيعة، ج ۲، ص ۵۹۳؛ أمل الآمل ص ۳۳؛ تنمیه أمل الآمل، ص ۶۲؛ تکلمة أمل الآمل، ص ۶۹ و ریاض العلماء، ج ۱، ص ۳۹.

۵. رک: تنمیه أمل الآمل، صص ۶۲ - ۶۳؛ الذریعة، ج ۴، ص ۱۵۰.

ب) بیشترین بهره را از میر محمد باقر استرآبادی برد. افزون بر آثار شیخ همچون: الشفاء، الإشارات و التنبیها و شرح محقق طوسی، کتابهای الأفق المبین، الإسماضات و التشریقات، التقدیسات و تقویم الایمان را نیز از محضرش آموخت. در علوم منقول شرعی نیز کتاب طهارت قواعد الأحکام و بخشهایی از تفسیر الکشاف را فرا گرفت، و توفیق این را یافت که دو اجازه روایی از او کسب کند.^۱

- همچون استاد خویش جامع منقول و معقول بود. همان گونه که گذشت دو اجازه از میرداماد و اجازه‌ای هم از شیخ بهایی داشت. افزون بر آن حواشی ارزشمندی بر دو کتاب الکافی و من لایحضره الفقیه نگاشت و الاستبصار را شرح نمود.

- در تفسیر، اثری فارسی از خود بر جای گذارد که در نوع خود بی‌نظیر است. در این اثر، آیاتی را که مشتمل بر مباحث اعتقادی / کلامی است، در قالب نثری زیبا و دلاویز و آمیخته با انواع استعارات ادبی و واژگان و مفرداتی فصیح تفسیر کرد و آن را لطایف غیبیه نامید. تألیف لطایف غیبیه یکی از مظاهر تلاشهای این حکیم فرزانه در جهت اثبات هم‌آوایی، هم‌نوایی و سازگاری عقل و شرع است.

- در مباحث فلسفی نیز بر تمامی مشارب: مشاء، اشراق، عرفان و کلام احاطه تام داشت. امهات آثار شیخ را از محضر میرداماد فرا گرفت و حواشی گرانسنگی بر الهیات شفا نگاشت که در کنار حواشی صدرالمتألهین از بی‌نظیرترین حواشی و شروح آن به شمار آمده و حاکی از عمق تسلط و تمهّر او بر فلسفه مشاء است.

- همچون استاد خویش بخوبی بر نقاط قوت حکمت اشراق واقف بود و از آنها بهره‌ها برد و تأثیرها پذیرفت. این تأثیر را می‌توان در عناوین انتخابی آثار او بعینه مشاهده کرد: صواعق رحمان، شهاب المؤمنین، لوامع ربانی و مصابیح القدس.

- مباحث حکمی را از درون لطایف عرفانی بیرون می‌کشید، و شواهد عرفانی را با براهین عقلی مستند و مستدل می‌ساخت، به تعبیر میرداماد: «الناهیج نهج الحکمة من شریعة العرفان».

۱. ر.ک: أعیان الشیعة، ج ۲، صص ۵۹۳ - ۵۹۴؛ أمل الآمل، ص ۳۳؛ تنمیه أمل الآمل، ص ۶۲؛ تکملة أمل الآمل، ص ۶۹؛ بحار الأنوار، ج ۱۰۶، صص ۱۵۵ - ۱۵۶ و الذریعة، ج ۱، ص ۱۶۰ ریاض العلماء، ج ۱، ص ۳۹.

- بر مباحث و آرای کلامی تسلطی چشمگیر داشت. شروح متعددی بر مهمترین اثر کلامی شیعی یعنی تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی نگاشت. در ضمن این شروح، افزون بر آرای ماتن اندیشه‌های عمده متکلمان و شارحان پیشین و معاصر تجرید را طرح و نقد کرد. او در نقد اندیشمندان کلامی اهل سنت همچون فخر رازی از حیطة نقد علمی فراتر نرفت و برخلاف استادش که بشدت فخر را مورد طعن و ذم خود قرار می‌داد،^۱ از او با عنوان الفاضل الرازی یاد می‌کرد. چه معتقد بود در میان اندیشه‌های رازی نیز مباحث و تحقیقات ارزنده‌ای وجود دارد که انکار آن دور از انصاف می‌نماید.

- متکلمی درد آشنا و خوش ذوق بود. از این رو، بر اساس ضرورت‌های آن دوره به فراگیری زبان عبری پرداخت و پس از آن آثار گرانسنگی را در نقد تورات و انجیل و اثبات تحریف آنها نگاشت. استاد هانری کربن در این رابطه می‌نویسد:

موضوع بس جالب در این میان این است که این عالم و فیلسوف متأله مکتب الهیات اصفهان کاملاً زبان عبری را می‌دانسته است تا به جایی که عین متن کتاب عهد عتیق (تورات) را شرح می‌کند، آن متن عبری را به حروف عبری می‌نویسد و سپس کلمه به کلمه به فارسی ترجمه می‌نماید.

حتی ظرافت‌کاری به خرج داده، اقسام مختلفه و نمونه‌های گوناگون را معین می‌کند ... سید احمد علوی اصفهانی علاوه بر دانستن زبان عبری به منابع رسمی انجیلی آن روزگار دسترسی و آشنایی کامل داشته است ... سید علوی با دارا بودن یک چنین اطلاعات عمیق و دقیق و شایان تقدیر و توجه، مباحثات و مناظراتش به جای اینکه تبدیل به یک نوع محاکمه تاریخی باشد، روال و مشی یک تحقیق و تدقیق ژرفایی انجیلی را در برابر مخاطب مسیحی‌اش بخود می‌گیرد. تمام سعی و کوشش مؤلف در این است که به مخاطب مسیحی خود نشان دهد، تفسیری که مسیحیان از اناجیل کرده‌اند، محرف و غیر ممکن است.^۲

- از دیگر امتیازات شاخص میر سید احمد علوی، روانی در بیان، و تقریر و ارائه مطالب است. این ویژگی در تمامی آثارش بوضوح به چشم می‌خورد. میرداماد نیز در

۲. دائرة المعارف قرآن کریم، ج ۲، ص ۱۱.

۱. رک: نبراس الضیاء، ص ۶، ۱۵، ۱۶، و ...

تقریظی که برای کشف الحقائق نگاشته، او را بدین خاطر ستوده و در یکی از اجازہ‌های خود، وی را به عنوان: «نظام العلم و الحکمة، و الإفادة و الإفاضة» معرفی کرده است. - او توانست با شیرینی و روانی بیان خویش، تلخی پیچیده گیها، دشوارگوییها و غرابتهای نثر میر را که مانع بزرگی برای دستیابی به نظریات دقیق و عمیق اوست، از میان بردارد.

- بی شک اگر تلاشهای این حکیم الهی - که روزگاران مدیدی را به ملازمت، معاشرت و تلمذ از میر سپری کرد - نبود، امروزه دستیابی به مقاصد، شیوه‌ها و اندیشه‌های ناب فلسفی میر بسی دشوار می‌نمود. چه او عمق اندیشه‌های میر را دریافته بود و ابزارهای لازم جهت افاده و القای آنها را در اختیار داشت. هم از این رو بود که میر او را مکلف کرد تا آثارش را شرح کند، و حقاً که در این امر کامیاب نیز بود. وی برخی از آثار میر را در زمان حیات او شرح کرد و به رؤیتش رساند و مورد ستایشش قرار گرفت و برخی را پس از درگذشتش شرح نمود که قطعاً بخش اول از ارزش و حجیت خاصی برخوردار است.

- او بخوبی توانست راهی را که استادش آغازگر آن بود پی گیرد و حکمت یمانی را که مبتنی بر تطبیق نظام جهان شناختی فلسفی بر آموزه‌های دینی شیعی بود، استحکام بخشد.

- نقش برجسته دیگر او این بود که در فضای حکمت‌ستیزی و غلبه دانشهای نقلی؛ در زمانی که موانع بسیاری فرا روی مسیر رشد حکمت و دانشهای عقلی بود، و حکما و فیلسوفان را در ردیف زندیقان و دین‌ستیزان می‌انگاشتند، بار دیگر فلسفه را صدرنشین معارف قرار دهد و با ترسیم شاکله و ساختاری جدید - که میر مبدع آن بود - فلسفه اسلامی را به جایگاه و منزلت رفیع دانشهای شرعی ارتقا بخشد.

- نکته پایانی اینکه سید علوی گرچه شارح وفادار اندیشه‌های میرداماد بود و نسبت به او تعبدی خاص داشت، اما - همان‌گونه میر نیز تصریح دارد^۱ - نسبت به آرا و مبانی

۱. رک: اجازہ اول میرداماد: «و ائی قد صادفته علی آمد بعید فی سلامة الفطرة الناقد».

دیگران نقّادی منصف و صاحب رأی و اندیشه بود. این ویژگی در تمامی آثار کلامی / فلسفی او محسوس است.^۱

میر عبدالحسیب^۲ صاحب شرح عرش الایقان که گویا برجسته‌ترین فرزندان میر سید احمد بوده، از خود سه فرزند به یادگار گذاشته است:

۱. میر محمد اشرف: از شاگردان پدرش میر عبدالحسیب، آقا حسین خوانساری، ملا صالح مازندرانی، میرزا رفیعی نائینی، ملا محمد سراب و علامه محمد باقر مجلسی، و معاصر با شاه سلیمان صفوی و شاه سلطان حسین که در اثر حمله‌های پیاپی افغانه به اصفهان مهاجرت و پس از شکست آنها دوباره به اصفهان بازگشت و سرانجام در سال ۱۱۳۰ ق به دیار باقی شتافت.^۳

از او آثار متعددی در ادبیات، کلام، فقه، ادعیه، و فلسفه برجای مانده که شاید شرح فارسی او بر تجرید الاعتقاد خواجه موسوم به *علاقة التجرید*^۴ و نیز حواشی او بر قبسات میر داماد سرآمد آنها باشد. طبع شعر نیز داشته و اشعاری با تخلص «اشرف» از خود به یادگار گذاشته است.^۵

مرکز تحقیقات کتب و اسناد اسلامی

۲. سید صدر الدین

۳. سید زین العابدین^۶

در تذکرة القبور^۷ میر عبدالحسیب به عنوان عالمی فاضل و پژوهشگری با آثار متعدّد

۱. برای آشنایی با فهرست نگاشته‌های وی ر.ک: تقویم الایمان، صص ۱۲۵ - ۱۵۰. البته اطلاعات نگارنده در باره شرح حال و آثار میر سید احمد علوی مرهون پژوهشهای علامه روضاتی و در مرحله بعد جناب آقای دکتر حامد ناجی اصفهانی است.

۲. مهمترین منابع نگارنده در شرح حال مؤلف، مقدمه مبسوط دوست دانشور جناب آقای رسول جعفریان بر کتاب قواعد السلاطین و مقدمه آقای حامد ناجی اصفهانی بر کتاب *علاقة التجرید* است.

۳. ر.ک: تذکرة المعاصرین، ص ۱۵۱.

۴. این کتاب به کوشش آقای دکتر حامد ناجی اصفهانی تصحیح و در دو مجلد به سال ۱۳۸۱ از سوی انجمن مفاخر منتشر شده است.

۵. برای اطلاع بیشتر از حیات وی ر.ک: تذکرة المعاصرین حزین لاهیجی و مقدمه کتاب *علاقة التجرید*.

۶. صص ۱۲۲ - ۱۲۳.

۷. ر.ک: تکملة أمل الآمل، ص ۲۲۳.

معرفی شده است و حزین لاهیجی او را در زمرة عالمان و شاعران معاصر خود به شمار آورده است.^۱

او در دورانی می زیسته که خوشایندش نبوده و با بی مهری های معاصران مواجه بوده که به طور قطع متأثر از همان نگاه حکمت ستیزی غالب بر دوران میر داماد و میرسید احمد علوی است. او در کتاب قواعد السلاطین در این باره می گوید:

افتاده به روزگار کارم چه کنم؟! وز زندگی خویش به عارم، چه کنم؟!
با آنکه تمام عین استعدادم در چشم زمانه خوار و زارم، چه کنم؟!
و سرانجام در سال ۱۱۲۱ - و به روایتی ۱۱۳۳ ه. ق - در می گذرد و در تکیه رضی الدین در تخت فولاد دفن می شود.^۲

ار او آثار گرانبهای متعددی بر جای مانده است که عبارتند از:

۱. تبصرة المجتهدین فی استظهار حجب أئمة البقین: در باب حجیت اجماع و نماز جمعه^۳

۲. تقدیس الأئمة و تمجید الأوصیاء^۴

۳. الجواهر المتورة فی الأدعية الماثورة^۵

۴. رساله در ارث^۶

۵. مدرة المنتهى و العطفة العظمی: در علم کلام^۷

۶. شرح دعاء السیفی^۸

۷. صراط الزاهدین: در ادعیه مربوط به اعمال ماهها^۹

۱. رک: تذکرة حزین، ص ۵۷.

۲. رک: تذکرة القبور، ص ۱۲۳؛ سیری در تاریخ تخت فولاد اصفهان، ص ۱۱۸.

۳. رک: فهرست نسخه های خطی کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی، ج ۱۴، ص ۱۲۵.

۴. رک: فهرست کتابخانه اهدایی آقای سید محمد مشکوة، ج ۳، بخش ۱، ص ۱۲۵.

۵. رک: الذریعة، ج ۵، ص ۲۸۲؛ فهرست نسخه های خطی کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی، ج ۳، ص ۳۲۱.

۶. رک: فهرست کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ج ۱۶، ص ۴۴.

۷. رک: الذریعة، ج ۱۲، ص ۱۵۴. ۸. رک: الذریعة، ج ۱۳، ص ۲۵۲.

۹. رک: فهرست نسخه های خطی کتابخانه آستان قدس رضوی، ج ۱۵، ص ۳۹۷.

۸. عرش الايقان: اثر حاضر، حاشیه‌ای بر تقويم الايمان ميرداماد^۱
۹. عرش سماه التوفيق: تفسير فارسی^۲
۱۰. غوامض الصلاة: در اسرا نماز^۳
۱۱. الفطرة الملكوتية في شرح كتاب الاثنى عشرية شيخ بهايي: در فقه^۴
۱۲. قواعد السلاطين: در سياست مدن و آيين كشورداري^۵
۱۳. الكباثر اگناهان كبيره^۶
۱۴. مسلك النجاة^۷
۱۵. مناهج الشارعين^۸

ب) عرش الايقان:

- عرش الايقان، حواشی کوتاهی است بر کتاب تقويم الايمان. این حواشی همانند شرح مير سيد احمد علوی (كشف الحقایق) همدلانه و به انگیزه شرح نکات مبهم و مهم کتاب یاد شده به نگارش درآمده است.

- شارح بشدت متأثر از اندیشه‌ها و شیوه پدر می‌باشد. حتی در برخی از موارد عیناً برگرفته شده از کتاب كشف الحقایق است. چنین به نظر می‌رسد که شرح پدر را همواره پیش روی داشته و به نوعی حواشی او تلخیص و عصاره اثر یاد شده است.

- به دلیل ابتدای حکمت یمانی مير داماد بر نحله‌های فلسفی پیشین بویژه فارابی، ابن سینا و سهروردی و اندیشه‌های کلامی خواجه نصیرالدین طوسی، شارح نیز در حواشی

۱. ر.ک: فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ج ۱۶، ص ۲۹۱.

۲. ر.ک: الذریعة، ج ۱۵، ص ۲۴۴.

۳. ر.ک: فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی، ج ۲۵، ص ۳.

۴. ر.ک: فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی، ج ۲۵، ص ۱۸.

۵. این اثر به کوشش جمعیت الاسلام رسول جعفریان تصحیح و در سال ۱۳۸۴ از سوی کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی منتشر شده است.

۶. ر.ک: الذریعة، ج ۱۷، ص ۲۵۸؛ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ج ۲۵، ص ۳.

۷. ر.ک: الذریعة، ج ۲۱، ص ۲۴.

۸. ر.ک: الذریعة، ج ۲۲، ص ۱۴۹۳؛ فهرست کتب خطی کتابخانه‌های اصفهان، ص ۱۵۹.

خود از نوشته‌های اندیشمندان یاد شده بخوبی بهره برده است.

- متأسفانه تنها نسخه موجود از این شرح، ناقص است و نمی‌دانیم آیا همانند اصل تقویم الايمان ناتمام مانده و او نیز توفیق انجام آن را نیافته یا این بخشی از نگاشته اوست که شناخته شده و به دست ما رسیده است؟!

۶. نسخه اساس و شیوه بازخوانی

۱. متن تقویم الايمان که پیش از این بر اساس معتبرترین نسخه‌های موجود تصحیح و بازخوانی شده بود، بدون درج نسخه بدلها عیناً در اینجا تکرار شد تا استفاده مخاطبان از شرح به آسودگی انجام شود، و لازم نباشد تا کتاب یاد شده را نیز تهیه و همراه داشته باشند.

۲. از شرح عرش الايقان متأسفانه تنها یک دستنوشته ناقص وجود دارد که در کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۵۳۸۶/۱ نگهداری می‌شود. این نسخه حاوی ۸۶ برگ با صفحات ۱۱ سطری است که به خط نستعلیق سده ۱۱-۱۲ کتابت شده است.^۱ از این رو اساس تحقیق ما همان دست‌نوشته است. این شرح حاوی ۱۸۶ فقره می‌باشد.

۳. در پاورقیها حرف «M» نشانگر نسخه اساس عرش الايقان؛ حرف «T» بیانگر متن تقویم الايمان؛ حرف «K» نشانگر کشف الحقائق است؛ و حرف «H» به حواشی نسخه اساس اشاره دارد.

۳. شماره‌های متن تقویم الايمان اشاره به شماره این شرح دارد.

۴. در مواردی که شارح مطلب را عیناً از شرح پدرش - یعنی کتاب کشف الحقائق -

اقتباس کرده، به شماره صفحات در پاورقیها تصریح کرده‌ایم.

۵. به مأخذ روایات و نقل قولها در حدّ توان در پاورقیها اشاره کرده‌ایم.

۶. گاه برای تسهیل در خوانش متن عباراتی را داخل دو قلاب افزودیم.

۱. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس، ج ۱۶، ص ۲۹۱.

تقويم الإيمان

محمد باقر الداماد الحسيني



مركز تحقيقات كميوتور علوم رسدي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

و الاستيفاق من العزيز العليم و الثقة بالعلي العظيم. تقدّست [١] يا من الأنوار ظلالك،
[٢] و تمجّدت [٣] يا من الذوات أفعالك؛ [٤] سنت [٥] أشعة نور وجهك [٦]
الكريم، و عنت الوجوه [٧] و النواصي لمجدك العظيم. لأستطيع في حمد مجدك سبيلاً
إلى أداء حقّه [٨] و لأحصي للثناء على بهائك مبلغاً في إزاء مستحقّه.
صلواتك السامات [٩] على كلماتك التامات، [١٠] محمّدٍ صفو [١١] الأصفياء
المكرّمين، و قرم [١٢] الأنبياء المرسلين، و عترته الأوصياء الأنجبيين، قادة الأمم إلى امم
الدين، [١٣] و سادة الخلق أجمعين.

أما بعد، فإنّ أحوج المفتاقين إلى الله الفني، محمّد باقر الداماد الحسيني - ختم الله له
بالحسني - يقول: معاشر رواد الحقّ! [١٤] إني قد ألقيت إليكم كتاباً من كتب الدين، و
أملت عليكم صحيفةً من صحف اليقين، لو أنكم وعيتموه [١٥] و أحصيتموه لألقيتم فيه
مقترحكم علىّ و مبتغاكم منّي، معيار المعايير [١٦] في تصحيح العقائد، و ميزان الموازين
في تقويم الإيمان، و إن هو إلّا مخّ الشطر الربوبي من أعلى العلوم الذي هو علم الأنوار
العقلية و الجواهر القدسية؛ و قد بلغ [١٧] من تمام النضح نصاب التسواء، و استقرّ أمره
على مستقرّه، و استوى الحقّ فيه على عرشه.

و بالجملة: ما يُتلى عليكم أنوار محقّقة و أسرار مروّقة؛ [١٨] فتلك حكمتي و اعتقادي
و خبرتي [١٩] و اجتهادي؛ و ما كنت موثراً إلّا قراح الحقّ و صراح العلم؛ [٢٠] إمّا

التقاطاً ممّا يهتف به صريح البرهان و قويم الدليل، وإمّا استنباطاً ممّا تنطق به آيات القرآن الحكيم وأحاديث تراجمة الوحي و خزنة التنزيل.

فيا قوم! اتّبعون أهدكم سبيل الرشاد، و اقتاسوا [٢١] بي و اصطادوا على شاكليتي، اتقف [٢٢] بشبكة عقولكم على أسرار المبدأ و المعاد؛ فإني -بفضل الله سبحانه و رحمته - من سفرة [٢٣] عالم العقل و حملة عرش البرهان، و ما أنا من المتكلمين. [٢٤]

يا قوم! ﴿ لا أسألكم عليه أجراً، إن أجرى إلا على الذي فطرني، أفلا تعقلون ﴾، ﴿ و ما توفيقى إلا بالله، عليه توكلت و إليه أنيب ﴾.

التقدمة

[في الأمة المفترقة و الفرقة الناجية]

أليست النجاة مقصورةً في حديث افتراق الأمة [٢٥] على فرقة واحدة، و أحاديث التمسك بالثقلين، [٢٦] و التمثل بسفينة نوح [٢٧] و بباب حطة، [٢٨] و تعيين الشجرة [٢٩] و الفرع و اللقاح و الثمرة و الورق، و أن شيعة عليّ عليه السلام هم الفائزون [٣٠] يوم القيامة، و أن علياً عليه السلام باب [٣١] من دخله مؤمن و من خرج منه كافر، المتواطأ على روايتها بمتون متلوّنة و أسانيد مختلفة لدى الخاصة و العامة جميعاً، ناصّةً بمناطيقها [٣٢] و أساليبها على أن المتمسكين في الدين بأهل بيت رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و هم الذين إنما أراد الله أن يذهب عنهم الرجس و يطهرهم تطهيراً، ناجون فائزون، و أنه لا فائز و لا ناجي إلا هم.

و كأن من على جبلّة الاستقامة و غريزة الإنصاف و هو ممّن بمسالك أصحاب الأديان خبير بصير، لا يستنكر أن الشيعة -الخاصة الإمامية هم أولئك المتمسكون بهم من الفرق لا غير، و أن العامة -و أعني بهم من عداهم على الإطلاق و لا سيّما الجماهير - متخلفون عن السفينة و خارجون عن الباب و نابذون أهل البيت وراء ظهورهم؛ و أيضاً هم على وضعيات أصولهم الموضوعية، غير مستيقنين فوزاً و لا نجاةً، بل إنّما يخمنون رجماً بالغيب و يخرصون ما لا يعلمون.

ثمّ من المستبين أنّ الأُمَّة المحكيّ عن افتراقها إنّما هي أُمَّة الإجابة لا أُمَّة الدعوة. فالإجابة هي علاقة النسبة و مصحّحة الإضافة في «أمتي»، و الشيعة متفرّقة ثلاثاً و سبعين فرقة؛ فإذن إنّما هم الأُمَّة المفترقة من بعد الإجابة، و الإمامية منهم هي الناجية، و الباقية هالكة؛ و أمّا من عداهم من جماهير المنتسبين إلى الإسلام فين أُمَّة الدعوة لا الإجابة.



مركز تحقيقات و پژوهش‌ها در علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الرصد الأوّل

و فيه تقويم أنّ في الوجود من هو القيوم الواجب بالذات، [٣٣]
و أنّه جاعل عوالم الجواز و صانع نظام التقرّر [٣٤] و مبدأ
سلسلة الوجود؛ و تقويم تقديسه و تمجيده [٣٥]



فصل

كالمدخل، [٣٦] فيه تصحيحات كالمبادي لما النظر سالك
سبيله و راصد دليله

تصحيح

[في تعريف العلم الأعلى و موضوعه و مسائله]

العلم الأعلى؛ أي العلم الإلهي و هو حكمة ما فوق الطبيعة، و علم الأنوار العقلية و
المفارقات القدسية، أفضل علم بأفضل معلوم.

و إنّما موضوعه طبيعة الحقيقة المتقرّرة و الموجود في نفس الأمر مطلقاً؛ [٣٧] و
الأعراض الذاتية المتوخّاة فيه عوارض طبيعة المتقرّر الموجود بما هو متقرّر و بما هو
موجود؛ و تقاسيم التقرّر و الوجود [٣٨] بحسب العقود اللازمة لها.

و على ذمّته إثبات موضوعات العلوم الجزئية و مبادئها على الإطلاق، [٣٩] بل إثبات

الوجود لأيّ شيء كان. [٤٠] فالشغل بالهليات المركبة لدمم العلوم الجزئية، و بالهليات البسيطة لذمة هذا العلم، [٤١] ولكن على أن تؤخذ الأشياء في حيز المحمولات، و معطية [٤٢] تخصصات طبيعة الموضوع.

و عقد المسائل - على الحقيقة - إثبات خصوصيات التقرّر و أنحاء الوجود؛ فقولنا: العقل مثلاً موجود، في قوّة قولنا: «بعض الموجود عقل».

و هو شطران:

شطر كلي: و فيه الفحص عن الشئون الشاملة و الأمور المستوعبة الغير المتأصلة - و هي عوارض المتقرّر بما هو متقرّر و الموجود بما هو موجود - و عن مهيات المقولات العينية [٤٣] و طبائع الحقائق المتأصلة التقرّر بما هي واقعة في مطلق طبيعة الحقيقة المتقرّرة.

و شطر ربوبي: و يتعاطي الذوات البريئة عن مخالطة المادّة و علائقها؛ و يتولّى إثبات أن لكلّ مبدأ قيوماً واجباً بالذات يفيض عنه كلّ متقرّر معلول بما هو متقرّر و موجود؛ و يخوض فيما يجد ربّه من التنزيهيات و التمجيديات، و في عدله و حكمته، و جوده و عنايته، و قضائه و قدره؛ [٤٤] و في أنه مبدأ لقاطبة ما سواه فاعلي، و مبدأ لها كماليّ؛ و يحقق طبقات ملائكته؛ و يحصل كيف نسبه إلى الثواني [٤٥] و هي جملة الموجودات عنه؛ و ما أول أفاعيله من الذوات الفائضة عنه؛ و كيف يترتب عنه نظام الخير في سلسلتي البدو و العود، آخذاً من الجواهر الملكية [٤٦] العقلية، ثم الجواهر الملكية النفسية، ثم الجواهر الفلكية السماوية، ثم مرتبة فمرتبة إلى أقصى الوجود، أعني الإنسان إذا صار إلى مرتبة العقل المستفاد؛ و كيف بدو الأشياء منه و عودها إليه - عظم سلطانه و بهر برهانه - و يبيّن كيف شأن الإنسان في أفعاله و كيف أمر الدعاء و الإجابة؛ و يصحح إثبات النبوة و الإمامة السادة [٤٧] و السنة الإلهية و الإمام الحافظ لتلك السنة؛ و يقوم القول في الإحياء و الوحي و المعجزة؛ ثم ينصرف أخيراً إلى حقيقة النفس الإنسانية و معادها، و ينظر ما شأنها في وكرالبدن؛ و كيف أمرها عند مصيرها إلى عالمها و هو عالم القدس؛ و كيف الأمر في استرجاع الوكر باذن الله سبحانه، و ما قسطها و ما قسطها من المثوبة الإلهية و

من العقوبة الإلهية وما مبلغها من العلم و الكمال، حتى تصير عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني؛ وما سبيلها في الفوز والسعادة حتى تستتمّ عودها إلى بارئها في النشأتين؛ وعلى ذلك فالختم و عند ذلك فالتختمة.

فهذا الشطر الأخير ما نحن بسبيله، يسرنا الله لتكميله و تقويمه و ترتيبه و تميمه.

تصحيح [٤٨]

[في انقسام الموجود إلى الواجب و الممكن، و تعريف
الوجوب و الجواز الذاتيين]

الشيء المتقرّر:

إمّا أنه متعيّن التقرّر و الفعلية في مرتبة ذاته؛ فيكون متقرّراً لنفسه بنفسه، لا بعلة غير ذاته و لا بعلة من ذاته؛ [٤٩] و هو القيوم الواجب بالذات؛ و يكون لا محالة وجوده في مرتبة ذاته، [٥٠] لا بعلة و لا بعلة؛ إذ ليس مطابق الوجود و المحكي عنه به إلا نفس الذات المتقرّرة؛ و مفاد الوجود هناك تحقّق نفسه، لا تحقّق شيء مهيتته غير نفس الوجود؛ و كذلك الأمر في وجوب التقرّر و وجوب الوجود. إذ ليس إلا تأكّد الذات و تأكّد الوجود. و إمّا أنه في حدّ جوهره [٥١] و في مرتبة ذاته لا متعيّن الفعلية و لا متعيّن اللافعلية؛ فيكون بحسب ذاته لا المتقرّر و لا اللامتقرّر، و لا الموجود و لا اللاموجود؛ و هو الممكن بالذات ذو الذات الجائزة و المهية الجوازية، و يكون لا محالة ذاته و وجوده من تلقاء جاعل وراء ذاته، و لا تقرّره و لا وجوده من تلقاء لا جاعلية الجاعل؛ و مفاد وجوده لا تحقّق نفسه، بل تحقّق شيء جوهر ذاته غير نفس الوجود؛ و مفاد إمكانه السلبي البسيط لطرفي التقرّر و اللاتقرّر و طرفي الوجود و اللاوجود في مرتبة ذاته المجعولة المتقرّرة بالجعل.

فإذن الوجوب بالذات حقيقة محضة بنفس الذات من كلّ جهة، و الجواز الذاتي هالكية الشيء المتقرّر بالغير في جوهر مهيتته و باطليته في مرتبة ذاته بحسب ذاته.

تصحيح

[في تقسيم الممكن إلى الجوهر والعرض، وتعريفهما]

ما من حق ذاته الجواز:

إمّا أنه في جوهر ذاته مهيةً منعتيةً حقها - بحسب نفس طبيعتها المرسلّة - أنها في نفسها بحيث مهما تقرّرت في الأعيان كانت قائمةً الذات والوجود لا في موضوع، وإن كانت بحسب شخصيتها وبخصوصية وجودها الشخصي في محل؛ والموضوع محلّ الحال الغير المقوم إياه لا بشخصيته ولا بطبيعته المرسلّة. فذاك هو الجوهر؛ وهذا حدّ الجنس الأقصى لمقولة الجوهر.

وإمّا أنه في حدّ جوهره طبيعةً ناعتيةً تقرّرها ووجودها في نفسها هو بعينه تقرّرها ووجودها في موضوع - أي مهيةً - حقها - بحسب نفس طبيعتها - [٥٢] أنها في حدّ نفسها بحيث مهما تقرّرت كانت البتّة قائمةً التقرّر والوجود في موضوع بحسب شخصيتها و بحسب طبيعتها المرسلّة جميعاً. فذاك هو العرض؛ وهذا حدّ الجنس الأقصى لمقولات الأعراض المشهورة.

مركز تحقيقات كويتية للعلوم الشرعية

فإذن لحقائق الجائزات مقولتان قاصيتان هما الجنسان الأقصيان؛ وكما الجوهرية بحسب سنخ المهية، و من المستحيل أن لا يكون ذو المهية الوجدانية في حدّ نفس مهيةً على إحدى تينك الحيثيتين، وأن تكون المهية الجوهرية في حدّ نفسها [٥٣] لا على تلك الحيشية، بل عرواً عن ذلك الشأن وعن تلك الشاكلة. ثم يصحّ أن يعرضها أخيراً أن تكون متقرّرة القوام بالفعل لا في موضوع؛ فكذلك العرضية على تلك الجهة [٥٤] إمّا هي بحسب سنخ الطبيعة، و من الممتنع أن تكون المهية العرضية في حدّ طبيعتها لا على تلك الحيشية بل عرية عن تلك الشاكلة؛ ثم يصحّ أن يعرضها أخيراً أن تكون قائمةً القوام بالفعل في موضوع.

و أيضاً هذا المعنى طبيعة مشتركة [٥٥] بين مقولات الأعراض بتّة؛ فإذا كان هو من المعاني العرضية التي هي من لوازم المهية كان له مبدأ مشترك بينها بإزائه؛ وينتهي لا محالة إلى طباع ذاتي مشترك هو الجنس الأقصى لتلك المقولات.

ثم لو لم تكن العرضية كما الجوهرية بحسب سنخ الطبيعة [٥٦] لكان تقع الصورة الشخصية الجوهرية تحت الجوهر و العرض معاً، و الإنسان المتكّم المتكيف الأب المتحرّك تحت مقولات شتى وقوعاً بالذات من حيث و من حيث و باعتبار و باعتبار، و إن يستصحّه إلا المن حيثيون [٥٧] و باعتباريون من المتفلسفين.

تصحيح

[في عدم كون الجوهر جنساً لمقولة الجوهر، و العرض جنساً للمقولات العرضية]

إنّ ذنك المفهومين المحصلين هما عنوانا حقيقتي الجنسين الأقصىين لمقولات الجائزات، و يستحيل وقوع شيء واحد فيهما بتّة. فأما مفهوم الموجود بالفعل لا في موضوع [٥٨] فهو ليس المعنى الذي جنّسناه لمقولة الجوهر، بل هو من عرضياتها اللاحقة، و كذلك [٥٩] مفهوم الموجود بالفعل في الموضوع؛ فإنّه ليس المعنى الذي جنّسناه لمقولات الأعراض، بل إنّ من العوارض اللاحقة لها بحسب الوقوع في الأعيان و بحسب الحصول في الذهن جميعاً و لمقولة الجوهر أيضاً ولكن من جهة الوجود الذهني فقط و من حيث خصوص حصولها في الذهن [٦٠] و بحسب شخصيتها الذهنية فقط، لا بحسب جوهر المهية المرسلّة.

تصحيح

[في الأنواع الجوهرية و المقولات العرضية]

إنّ تحت كلّ من الجنسين الأقصىين أنواعاً أوليةً محصّلةً متبائنة المهيات في درجة واحدة هي أجناس الأنواع، مترتبةً في التنازل إلى السافلات الحقيقية. ففي جنس مقولة الجوهر:

الجوهر العقلي المفارق مطلقاً، [٦١] و يقع على الأنوار العقلية المتخالفة الأنواع التي هي بالفعل في الفطرة الأولى بحسب كمالاتها التي هي فرائض الحقيقة أو نوافلها [٦٢] على الإطلاق.

والجوهر النفسي المفارق في ذاته فقط، و يقع على النفوس المفارقة التي لها في فطرتها الأولى كمالات بالقوة [٦٣] يتحمّل هي بها بالفعل في الفطرة الثانية.

والهيولى الأولى فعلية جوهر ذاتها مضمّنة فيها القوة المطلقة [٦٤] و تعمّ الهيوليات المختلفة بالحقيقة النوعية.

و الصورة القائمة الوجود و التشخص [٦٥] في المادّة بضربها الجرمانية و المنوعة. و المتقوم من المادّة و الصورة الذي هو البرزخ، أي الجسم بأقسامه التي هي البرازخ الجسمانية بأنواعها.

و في جنس مقولة العرض [٦٦] الذي هو مقولة المقولات المشهورية العرضية على الحقيقة:

الكمّ: و هو العرض الذي لذاته يقبل المساواة و المفاوأة [٦٧] بالتطبيق، فإن كان لا يصحّ أن تنفرض فيه أجزاء مشتركة في حدود مشتركة [٦٨] فهو الكمّ المنفصل و هو العدد؛ و إن كان يتصحّح فيه ذلك فهو المقدار المتّصل، و غير القارّ منه الزمان و ليس بذوي وضع، و القارّ ذو الوضع المقادير الثلاثة؛ و نعني بالوضع ههنا حال المتّصل من جهة نسبة أجزائه بعضها إلى بعض في الاتصال و الترصيف بحيث تتصحّح الإشارة إلى أن كلّ واحد أين هو من صاحبه بحسب المجاورة و الترتيب و القرب و البعد في الترتيب.

و الكيف: و هو هيئة قارّة لا تستوجب في حدّ ذاتها نسبةً و لا تقبل بالذات قسمةً و لا لاقسمةً؛ و أنواعها أجناس أربعة: القوة و اللاقوة، و الانفعالات و الانفعاليات، و الكيفيات المختصّة بذوات الأنفس، و الكيفيات المختصّة بالكمّيات المتّصلة و المنفصلة.

و المضاف الحقّ: و هو ما وجوده و مهيتته أنّه في حدّ نفسه و بحسب حقيقته معقول المهية بالقياس إلى شيء آخر مغاير له و لمعروضه هو أيضاً بحسب نفسه على تلك الشاكلة بالقياس إليه؛ و ليس يصحّح و لا يعقل له وجود وراء وجود الذي هو به مضاف؛ فهو المضاف بنفس ذاته الذي يستوجب النسبة المتكرّرة في حدّ وجوده و في مرتبة مهيتته؛ و لا يتصوّر له وجود وراء ذلك؛ و هو يعرض ساير المقولات بل الموجودات بأسرها. فيقال لمعروضه بما هو معروضه «المضاف المشهوري»، لكن معروضه للقيوم الواجب

بالذات على سنة أخرى [٦٩] غير التي في الجائزات و للمفارقات المحضة على خلاف الشاكلة [٧٠] التي للهولانيات [٧١].

و الوضع: و يقال له النَّصَبَة كالانتصاب و الانتكاس [٧٢] و الاستلقاء و الانبطاح؛ و هو هيئة مستقرّة تعرض للشيء ذي الأجزاء من جهة نسبتين جميعاً: نسبة أجزائه بعضها إلى بعض لا بحسب الترصيف و الترتيب التابع للاتصال و الامتداد، بل بحسب الوقوع في جهات العالم على أن يتعيّن الحكم الإشاري [٧٣] أن كلّ واحد منها أين هو من صاحبه [٧٤] لا في الترصيف بل من حيث الوقوع في التحيز و التخصيص بالجهات.

و نسبتها إلى الخارجات عنها إمّا حاويات و إمّا محويات أيضاً كذلك؛ أي لا من حيث الترصيف و الترتيب، بل بحسب التحيز و الوقوع في الجهات على أن يتعيّن الحكم الإشاري من حيث الجهات، و لا يكاد يصحّ عرضه إلا للأجرام و الجرمانيات، و بالجملة إلا للمتحيّزات بما هي متحيّزات.

و الأين: و هو نفس نسبة الشيء المتمكّن [٧٥] إلى المكان بالكون فيه نسبة غير متكرّرة [٧٦] حقيقتها كون الشيء في مكانه، و لا يكون معروضه إلا هويّات الأشخاص الجسمانية.

و منه ثانٍ غير حقيقي [٧٧] كالإنجاد و الإتهام و الإبلاد و الإسواق، و أوّل حقيقي [٧٨] هو كون المتمكّن في مكانه الذي يخصّه؛ و أيضاً منه جنسي [٧٩] و هو الكون في المكان، و نوعي كالكون فوق [٨٠] و الكون تحت و الكون في الهواء و الكون في الماء، و شخصي ككون هذا المتمكّن بعينه في هذا المكان بعينه.

و المتى: و هو نفس نسبة الشيء [٨١] المتزمن إلى الزمان بالكون فيه نسبة غير متكرّرة حقيقتها كون الشيء في الزمان نفسه إمّا على سبيل الانطباق [٨٢] عليه أو لا على سبيله أو في طرفه؛ و لا يكاد يعرض إلا لما تحت الكون و التغيّر بما هو تحت الكون و التغيّر؛ و إمّا ما فوق الكون من الثابت الحقّ و الثابتات الصرفة أعني المفارقات الحقّة؛ فلا يتصحّ له متى؛ إذ لا يكاد يصحّ انتسابه إلى شيء من الأزمنة و الآنات بالفئضية أصلاً.

و المتى أيضاً منه غير حقيقي كالأشهار و الأعوام و العتاقة و الحدائة، و حقيقي كالولادة في وقت الزوال مثلاً و كما قولهم: «عاش فلان ثمانين سنة»؛ و أيضاً منه جنسي و هو مطلق الكون في الآن أو في الزمان على سبيل التطابق أو لا على سبيله، و نوعي ككل من تلك الأنواع، و شخصي ككون هذا المتمتى بعينه في هذا الوقت بعينه أو في هذه السنة بعينها.

و الحركة: و هي الكمال الأول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة؛ [٨٣] أعني الخروج من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً [٨٤] على سبيل اتجاه نحو شيء هو الغاية المبتغاة المتوخاة مادامت الحركة.

و تحتها أن يفعل و أن يفعل؛ و هما هيتان غير قارتين [٨٥] تعرضان المؤثر مادام مؤثراً و المتأثر مادام متأثراً على الاتصال، كالتسويد و التسود و التسخين و التسخن؛ فيتبدل الحال الحاصل للموضوع المنفعل عن سبب ما فاعل لا على سبيل القرار و الثبات، بل على سبيل التصرم و التجدد؛ له اعتبار بحسب نفس ذاته، و اعتبار آخر بحسب نسبه إلى السبب الفاعل بأنه عنه بالمباشرة، و اعتبار ثالث بحسب نسبه إلى الموضوع المنفعل بأنه له بالقبول.

فهو بالاعتبار الأول نفس الحركة؛ و بالاعتبار الثاني التحريك و هو أن يفعل، مثل ما يقال: «هؤذا هذه النار تحرق» و «هؤذا هذا السكين يقطع»؛ و بالاعتبار الثالث التحرك و هو أن يفعل، مثل ما يقال: «هؤذا هذه الخشبة تحترق» و «هؤذا هذا الحبل ينقطع»؛ و لا يقع إلا في الكم [٨٦] و الكيف و الوضع و الأين لا غير.

و الملك: و يقال له «نه» و «الجدة»؛ و شرحه المحصل: [٨٧] أنه هيئة تعرض الجسم [٨٨] من جهة نسبه إلى مشتمل ملاصق منتقل بانتقاله؛ فمنه جزئي و منه كلي؛ و منه ذاتي كحال الحيوان بحسب الإهاب، [٨٩] و منه عرضي كالتقمص و التنقل و التسلح و التختم.

تصحيح

[في اندراج جميع الحقائق الممكنة تحت المقولات]

لن يستطيع ذاكر [٩٠] أن يذكر شيئاً جائز الحقيقة هو خارج عن هذه المقولات محصل جميعاً إذا كان لحقيقته المتأصلة تأخذ نوعي محصل بعد أحدية جنسية. فأمّا ما ليس له حقيقة متأصلة محصلة نوعية تحت طبيعة واحدة جنسية فليس يدخل في شيء من المقولات أصلاً، كالفصل لأي جنس كان؛ فإنّه ليس إلا حيشية من حيشيات النوع المحصل وما به أيية الحقيقة المتأصلة، [٩١] و كالعرضي مطلقاً. [٩٢] إذ ليس له حقيقة متأصلة ولا تحصل نوعي ولا أحدية جنسية، و كنوع ليس هو في جنس - إن صح - و كذلك شخص [٩٣] ليس هو في نوع.

تصحيح

[في المعاني الثلاثة للفظي القبول و الفعل]

إنّ كلّاً من لفظي القبول و الفعل عندنا - رؤساء الحكمة الإلهية - يقع في الإصطلاح الصناعي بالاشتراك على معانٍ ثلاثة: [٩٤]

أحدها: القوّة الاستعدادية لمادّة ما بالقياس إلى كمالٍ يطرق عليها و الخروج من تلك القوّة إلى التلبس بذلك المستعدّ له بالفعل و القوّة الجوازية لنفس الذات الباطلة بحسب نفسها و فعلية الحقّية لها بحسب الواقع؛ و لا يكون القابل و الفاعل من هذا السبيل؛ أي ما له هذا القبول و ما منه هذا الفعل إلا ذاتين منفصلتين متباينتين في الوجود. فمن المنصرح أنّ الشيء لا يكون مخرج ذاته من القوّة إلى الفعل و إلا لم يكن تقع ذاته تحت ملابسة ما بالقوّة أصلاً و لا مبدأً لتغيّر ما في ذاته. إذ لو كانت ذاته مبدأً لثبوت صفةٍ ما لذاته لكان تدوم تلك الصفة لذاته [٩٥] مادامت ذاته بتيّة و لكن حيشيتا القوّة و الفعلية على الوجه الأوّل ليستا تتصحّحان لشيء واحد الذات إلا أن يكون ملتئم الحقيقة من أمور متكرّرة بالفعل متباينة بالوجود هي مبادي الحيشيات المتكرّرة فيه؛ و هما على الوجه الأخير ليستا تستوجبان تكثير الحيشية للذات إلا في لحاظ العقل لا بحسب الأعيان.

و ثانيها: الانفعال و التأثر عن فاعلٍ عالٍ، و الفعل و التأثير في منفعل سافل. فالقابل من هذا السبيل ما ينفع من جنبه عالية، و الفاعل ما يفعل في جنبه سافلة؛ و هما ليسا يستوجبان تكثر ذات الموضوع بحسب الأعيان البتة، بل ربّما يتفقان للشيء البسيط الذات في الوجود إذا كان متكثر الحثيات بحسب ذاته في لحاظ العقل، كما الجواهر المفارقة العقلية و لاسيّما روح القدس بحسب قياسها إلى جناب الجاعل الحقّ و قياسها إلى النفوس الناطقة الإنسانية؛ و كذلك النفس الإنسانية بالقياس إلى عالم الأنوار القدسية و إلى جنبه الجسدانية.

و ثالثها: الموصوفية و المنتزع منهية بالقياس إلى مفهوم ما بالذات و اقتضاء الذات بنفسها تلك الموصوفية؛ و ليس الفاعل و القابل من هذا السبيل إلا نفس الذات الملزومة لمعنى ما بما هي بنفسها ملزومة له. فهذان ليسا يستوجبان تكثر الموضوع لا نفس الذات و لا بحثيات سابقة في جوهر الذات؛ [٩٦] و على هذا السنّة شأن المهيّات بالقياس إلى لوازمها.

فإذن القبول [٩٧] بالمعنيين الأولين لا يكون إلا نسبة جوازية و الفعل [٩٨] إلا نسبة وجوبية؛ و أما القابلية بهذا المعنى الأخير فليست تأبى النسبة الوجوبية التي تستحقها الفاعلية؛ فلذلك لم يكن يمتنع أن تكونا للبسيط الحقّ الأحديّ الذات [٩٩] من كلّ جهة، و صار من المستبينات السبيل أنّ الشيء البسيط عنه و فيه فيه واحد، كما ما ذاته لذاته العاقل و المعقول فيه واحد و إنما الاختلاف في التعبير و التسمية لا غير.

تصحيح

[في أنّ علّة الفاقة إلى العلّة هو الجواز الذاتي لا الحدوث]

أما عندك من المنصرحات [١٠٠] أنّ وجوب الفعلية [١٠١] لذات ما بنفس جوهر الذات أو امتناعها موجب تامّ للاستغناء عن العلّة مطلقاً، و كلّ ما هو مقتضى تامّ لشيء فإنّ انتفائه هو العلّة [١٠٢] التامة لانتفائه بتّة؟! فإذا لا ضرورة طرفي الفعلية و اللافعلية للذات بنفس جوهر الذات تامّة العلّة للافتياق إلى العلّة في فعلية أحد الطرفين لا محالة؛ فالجواز

الذاتي علة تامة للفاقة إلى العلة، ولا حظ للحدوث [١٠٣] من المدخلية شرطية وشرطية أصلاً.

تصحيح

[في إبطال كون الحدوث علة لفاقة الممكن إلى العلة]

الذين يرون طباع الإمكان علة لفاقة إلى الجاعل هم الحكماء المتبصرون حقاً؛ وأما البشرط الحدوثيون فلا يفارقهم أن يصحبوا مسوغين خروج طباع القوة واللاضرورة إلى الفعلية والضرورة، لا من تلقاء أمر يقتضيه بل جزافاً؛ ولا بمقتضى رأساً؛ وذلك إذا فرضت الذات الجائزة [١٠٤] قديمة الوجود؛ وكذلك في بقاء الوجود بعد الحدوث. [١٠٥] إذ لا يعقل الانسلاخ عن لا ضرورة الطرفين بالنظر إلى نفس الذات بعد الحدوث؛ ﴿فَمَا لِهَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾.



تصحيح

[في العلة التي يفتاق الممكن إليه بالقصد الأول]

إنما المفتاق إليه بالقصد الأول هو العلة الجاعلة [١٠٦] التي تفعل الذات والوجود، [١٠٧] و سائر [١٠٨] العلل مصححات الاستناد إلى الجاعل و مهيتات الصلوح للمجعولية و لقبول الجعل من تلقائه [١٠٩] وإلا كانت إما للفاقة إلى العلة علة وراء طباع الجواز، [١١٠] وإما الجائزات [١١١] بأسرها سواسية في الافتياق إلى سائر العلل.

تصحيح

[في قاعدة الشيء ما لم يجب لم يوجد]

الشيء ما لم يجب لم يتجوهر و ما لم يجب لم يوجد؛ [١١٢] فما هو جائز الطرفين بالذات لا يتعين له أحدهما بالفعلية إلا بالوجوب عن العلة؛ و يجب أن يجب المجعول بجاعله التام و بالقياس إليه جميعاً، و جاعله التام لا به بل بالقياس إليه فقط. أليس إذا تم

نصابُ الوجوب بتت النسبة الجوازية إلى الفعلية واللافعلية، وماز أحد الطرفين من الآخر بالتعيين، و جَبَّ عرقُ الطلب على السائل عن سبب الترجيح؟! وكفى لتحققي وجوب الوجوب و وجوب وجوب الوجوب متمادياً إلى حيث يستطيعه لحاظُ العقل.

و أما الأولوية الغير الوجوبية [١١٣] على ما يحسبه المتكلفون الخارصون بالظن ما لا يعلمون، فإذا هي لم تبلغ نصابَ البتِّ و الجبِّ لم يكن يمتنع معها و بحسبها التقرّر و اللاتقرّر و الصدور و اللاصدور، بل إنها تبقى حاصلةً بعينها على كلِّ من الفرضين؛ فتكون هي مستمرة الانحفاظ في صورتين مشتركة الاستمرار بين الطرفين؛ فتكون لا محالة مستوية النسبة إلى الأمرين؛ فإذا ن يعود طلب سبب الترجيح جذعاً، فيفتاق من رأس: إما إلى حصول شيءٍ ثالثٍ به ينماز التقرّر من البطلان بالتعيين و يستميز الصدور من اللاصدور؛ فينخرق فرض تامية الجاعل و ينهض الفحص هناك أيضاً.

و إما إلى الأولوية طارفةً طريةً وراء تلك الأولوية التالدة.

ثم هي أيضاً غير وجوبية؛ فلا تستطيع أن تميز أحد طرفي النسبة الجوازية من الآخر و يتمادي الأمر ذاهباً إلى لانهاية، و الأولويات المتمادية إلى لانهاية بأسرها على شاكلة الأولوية الأولى في حكم عدم الإغناء و افتقار الإجداء لكون النسبة الجوازية مع ذلك كله قائمة بعد على قطبها.

و بالجملة: الفرق بين الوجوبات في صورة الأولوية الوجوبية و الأولويات في صورة الأولوية الغير الوجوبية أن الوجوبات من التوابع اللازمة في لحاظ العقل، و اللانهاية فيها لا يقفية، و النسبة الجوازية في كلِّ مرتبة مبتوتة بنفس اقتضاء المتبوع الملزوم الأصل، و الأولويات من المرجحات المتقدمة بحسب نفس الأمر، و اللانهاية فيها عددية بالفعل؛ لتوقف حصول المجعول عليها؛ و النسبة الجوازية التي هي مثار الفاقة إلى العلة و منبع الحاجة إلى الجاعل غير مبتوتة في شيء من المراتب بشيء أصلاً.

فإذا ن قد استوى الحق في المسألة على عرشه، و الحمد لله رب العالمين.

تصحيح

[في أن كل تجوهرٍ ووجودٍ جائز الذات محفوفٌ بوجوبين]

ذاك هو الوجوب السابق، وإذا وجب تجوهرُ الشيء ووجودُه عن الجاعل تجوهرَ من تلقائه ووجد؛ فوجب تجوهرُه ووجودُه وجوباً لاحقاً يقال له الضرورة بشرط المحمول وأخيرة الضرورات السبع؛ [١١٤] وهو أيضاً وجوب بالغير. فإذن كل تجوهر ووجود جائز بالذات، فإنه لا محالة محفوف بوجوبين: سابقٍ ولاحقٍ؛ وكذلك كل بطلان وعدم جائز بالذات؛ فإن ما أكسبه الوجود وجوباً [١١٥] أكسبه العدم امتناعاً.

تصحيح

[في أن الوجود والتشخص متساوقان]

الشيء ما لم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يتشخص، على أنهما متساوقان [١١٦] ليس أحدهما على الآخر متقدّم المرتبة.

لست أقول: ما لم يصر شخصياً [١١٧] يأتي بنفس ذاته الكثرة - أي الاشتراك الحملّي - و لو في التصوّر، لوجود الطبائع المرسلة في الأعيان [١١٨] بقضاء العقل وحكم البرهان، بل إنني أقول: ما لم يحتفّ بالتشخص؛ فالمحفوف بالتشخص أعمّ من المتشخص.

أليس إنما التشخص بحسب نحو وجودٍ يخصّ الشيء منمازاً، [١١٩] والطبيعة المرسلة بحسب وجودها المختصّ بها ذات و وحدة مبهمّة بالقياس إلى الأفراد [١٢٠] غير مستنكفة [١٢١] أن تحفّها خصوصيات عديدة شخصية أو تضمّن فيها فصول كثيرة [١٢٢] محصّلة؟! فهي لا محالة بحقيقتها المبهمة الذات و وحدتها المستبهمّة التحصّل عينُ الأفراد الشخصية في الوجود و مخلوطة بعوارضها المشخصّة. [١٢٣]

وأما الشخص المخلوط [١٢٤] بالطبيعة في الوجود فعلى خلاف تلك الشاكلة؛ حيث العقل يصادفه عند التحليل في لحاظ التعيّن و الإبهام منسوباً إليه الوجود، متميّزاً عن جملة ما سواه في التقرّر، غير صحيح الحمل [١٢٥] بحسب ذلك الوجود ولا بالإمكان [١٢٦] إلا على هويّة [١٢٧] واحدة هي هو بعينه لا غير.

تصحيح

[في المطالب الأصلية والفرعية]

إنَّ للمطالب [١٢٨] المتولدة في العلوم والصناعات أمهات أربعا: [١٢٩] مطلب ما و مطلب هل و مطلب لم و مطلب أي؛ فـ «ما» و «أي» في سبيل التصوّر للحقيقة التصورية، و «هل» و «لم» في سبيل التصديق و الهيئة التأليفية.

و الـ «ما» ضربان: مائية شارحة للإسم و مائية حقيقية، و كلاهما لا يصحّحان سؤالاً و جواباً [١٣٠] إلا بجوهريات الحقيقية، إمّا بحسب دلالة الإسم و إمّا بحسب الوقوع في التجوهر. فالأجوبة لا محالة حدود إسمية و حدود تجوهرية، و كلّ من الطائفتين إمّا حدود توسعية على التجوّه، كما للأجناس القصيّة و الفصول البسيطة؛ و إمّا حدود حقيقية على الحقيقة إنّما هي لأولات المهيئات النوعية.

و الإجمال و التفصيل [١٣١] المائزان اعتباراً المحدودية من اعتبار الحدّية - أعني التمازّ بالتعيّن و الإبهام في اللحاظ التحليلي - متصحّحان في التي بحسب الإسم [١٣٢] و في التي بحسب التجوهر و الوجود جميعاً.

و أمّا الرسوم، [١٣٣] فإذ هي لا تعطي إلا العوارض و لا علم بالحقيقة إلا العلم بالكُنه؛ فلا مساق لها إلى شيء من المائتين و لا مساغ لها فيهما أصلاً. و الأيّ لتمييز المهية و أئية الحقيقة؛ فإن كانت الأئية بحسب نفس جوهر الحقيقة كانت بالذاتيات و الفصول، و إن كانت بحسب المرتبة المتأخّرة عن نفس الذات كانت بالعوارض و الخواصّ.

والهل ثلاثة أضرب:

هل الشيء في نفس ذاته؛ و هي هلية بسيطة حقيقية.

و هل وجوده على الإطلاق؛ أي وجوده في نفسه؛ و هي هلية بسيطة مشهورية؛ و صيور الأمر فيها أيضاً عند التفتيش [١٣٤] هو مفاد البسيطة الحقيقية لا غير.

و هل شيء للشيء؛ أي وجود الشيء على صفة؛ و هي هلية مركبة.

و اللم لتطلب العلة و تعرّفها، إمّا لمجرد التصديق بالعقد [١٣٥] و إمّا للشيء نفسه؛ فإمّا

في الهلية البسيطة وإما في الهلية المركبة. ثم إما التطلب والتعرف للعلّة الجاعلة وإما للعلّة الكمالية الغائية التي هي العلة الفاعلية لجاعلية الجاعل. وإن أحرى المطالب باستحقاق التقديم مطلب الـ «ما» الذي بحسب الشرح، ثم بالتباعدة له مطلب الهل البسيط، ثم مطلب الـ «ما» الذي بحسب جوهر الذات في تقرّرها، ثم مطلب الأيّ بقسميه، ثم مطلب الهل المركب، ثم مطلب اللم الذي لنفس الاعتقاد، ثم مطلب اللم الذي للأمر نفسه بحسب العلة الجاعلة، ثم مطلب اللم الذي للأمر نفسه بحسب العلة الكمالية.

فهذه هي المطالب الأصول؛ وأما مطلب من الذي هو لتطلب الهوية الشخصية وتعرفها فإما أنه يعتبر بإزاء مطلب الـ «ما» [١٣٦] الذي هو لتطلب الحقيقة المرسلة وتعرفها، فيجعل من ذياته وذنابته؛ وإما أنه يدرج في ذياته مطلب الأيّ لكونه للأية الشخصية بعد الأية النوعية، كما ذاك للأية النوعية من بعد الأحذية الجنسية. فأما سائر المطالب الفروع، كمطلب كيم ومطلب كيف ومطلب أين ومطلب متى فهي إما ذنابات للأيّ وإما مدرجة في ذيلات الهل المركب.

تصحيح

[في البرهان وأقسامه]

البرهان - وهو القياس، اليقيني المقدمات، المنتج لعقد هو نسبة حدّي النتيجة [١٣٧] - لا بد وأن يكون الحد الأوسط فيه علّة للتصديق بالعقد لا محالة؛ فإن كان مع ذلك علّة لمفاد العقد [١٣٨] في نفس الأمر كان برهان لم، وإلا كان برهان إن؛ فإن كان الأوسط فيه معلولاً لمفاد العقد [١٣٩] فهو الذي يخصه إسم الدليل، وإن كان هو وإياه متلازمين من حيث هما معلولا علّة واحدة في درجة واحدة - [١٤٠] لست أقول: من حيثية واحدة؛ [١٤١] ولكني أقول: من حيثيتين متصافتين في درجة واحدة - [١٤٢] فهو برهان إن على الإطلاق.

تصحيح

[في شرائط برهاني اللّمّ و الإنّ]

إنّما المعتبر في برهان اللّمّ عليّة الأوساط لوجود الأكبر أو لا وجوده للأصغر، لا لوجوده أو لا وجوده في نفسه؛ [١٤٣] و في برهان الإنّ أيضاً معلولية الأوساط لوجود الأكبر أو لا وجوده للأصغر، لا لوجوده أو لا وجوده في نفسه؛ وكذلك المعتبر من جانب الأوساط ليس إلّا وجوده أو لا وجوده للأصغر، لا وجوده أو لا وجوده في نفسه؛ فلا سواء العليّة و المعلولية بحسب الوجود أو اللاوجود مرسلأ [١٤٤] و العليّة بحسب الوجود أو اللاوجود للأصغر، بل ربّما كان المعلول [١٤٥] بحسب الوجود في نفسه على الإرسال علّة بحسب الوجود للأصغر؛ فلذلك كان قولنا: «الجسم مؤلّف، و لكلّ مؤلّف مؤلّف؛ [١٤٦] فللجسم مؤلّف» برهاناً لمياً؛ فالمؤلّف و المؤلّف متعاكسان في العليّة و المعلولية [١٤٧] بحسب وجود كلّ منهما في نفسه و بحسب وجودهما للأصغر؛ فكون الجسم مؤلفاً علّة لكونه ذا مؤلّف و إن كان المؤلّف بحسب وجوده في نفسه معلول و جود المؤلّف.

و إنّما يعنى بالمؤلّف و المؤلّف [١٤٨] - في مثل مقامنا هذا - ما هو مؤتلف في جوهره و ما هو الصانع لجوهر الحقيقة المؤتلفة، لا هما بما هما في درجة التضايّف. فمن المنصرحات [١٤٩] أنّ توسيط المضاف طفيف الجدوي في العلوم، و العلم بإحدى المضافين بما هو مضاف مضمّن في نفس العلم بالآخر.

تصحيح

[في أولى البراهين بإعطاء اليقين و أحقّها بإطلاق إسم البرهان عليه]

أليس اليقين إنّما هو [١٥٠] العقل المضاعف للشيء؛ أي العلم التصديقي [١٥١] بكونه و بضرورة كونه و امتناع لا كونه علماً دائماً يستحيل أن ينقلب جهلاً؟! و المعلول لا ضرورة لحصوله أو لا حصوله بحسب نفسه، بل إنّما له ذلك من تلقاء تحقّق علته الموجبة التامة أو لا تحقّقها لا غير.

فإذن ريثما ليس العلم التعقلي المضاعف بتقرّر ما هو علّة الشيء الموجبة إيّاه، لا علم

بوجود ذلك الشيء على الجهة الوجوبية وإن كان قد عُلم وجود المعلول بالفعل لا من سبيل العلة؛ فإنما يكون ما نيل بالعلم وجوداً جوازياً بالفعل لا على الشاكلة المتأكدة الوجوبية بتة.

فإذن إذا جعل المعلول - المعلوم الوجود بالفعل لا من سبيل العلة - حدّاً أو وسط في البرهان لم يكن يتصحح بذلك إلا أن ينال بالعلم مجرد الوجود بالفعل لما هو علته وإن كان على سبيل الجواز لا على جهة التأكد و الشاكلة التي هي سنّة الوجوب. إذ ليس للشيء وجوب من سبيل معلوله؛ وبالجملة: من سبيل ما ليس هو علته الموجبة بتة؛ فإن غرّك أن العلة وإن لم يكن لها وجوب بالمعلول فإن لها وجوباً بالقياس إلى المعلول؛ فإذا عُلم وجود المعلول عُلم للعلة وجوبٌ بالقياس؛ فاسترح اغترارَك، [١٥٢] و اعلمن أنه لا يكون في وجوب الشيء بالقياس إلى الغير اعتبار أن للشيء وجوباً بالفعل ولكن بحسب الغير، بل إنما يكون بحسبه [١٥٣] للغير مجرد استدعاء - لا على سبيل الاقتضاء - أن يكون للشيء وجوب إمّا بنفسه وإمّا من تلقاء علته؛ وسواء على ذلك الاعتبار [١٥٤] أن كان الشيء بحسب نفسه وفي نفس الأمر واجباً أم لا بل جائزاً أو ممتنعاً.

ثم ولو عزل النظر [١٥٥] عن ذلك فإنما الوجوب بالفعل بالقياس إلى الغير فرع خروج الغير في نفسه بالفعل من الجواز إلى الوجوب، والمعلول ليس يخرج في نفسه بالفعل من الجواز إلى الوجوب إلا من تلقاء وجوب العلة؛ فلو اقتنص وجوب العلة من تلقاء المعلول لكان قد عاد الأمر دائراً؛ وكذلك سبيل القول في أحد معلولي علة واحدة بالنسبة إلى شقيقه الآخر. [١٥٦]

فإذن قد اقتتر أن أولى البراهين بإعطاء اليقين وأحقها بإطلاق إسم البرهان عليه إنما الذي هو من السبيل اللّمي.

و من سبيل آخر: [١٥٧] هل أنت مستيقن أن جوهر ذات المعلول ظل ذات علته الموجبة؛ فلا جرم مهما عُقلت العلة الموجبة التامة عقلاً تاماً [١٥٨] واكتنعت بما هي علة موجبة تامة - لسنا نقول: من حيث تلحظ حيثية العلية المضايقة [١٥٩] للمعلولية، ولكننا نقول: من كنهه حيثية التي هي بها موجبة تامة تنبعث عنها بنفسها نفس ذات المعلول انبعثاً

أولياً - فقد عُقل المعلول لا محالة بإنيته و مهيته جميعاً؛ وإذا عُقل المعلول عقلاً تاماً فإنما يكون يستوجب ذلك أن تُعقل العلة الموجبة بإنيتها؛ إذ إن العلم التام بالعلة الموجبة يستوجب العلم التام بإنية المعلول و بخصوصية مهيته؛ فاتخاذ العلة حدّاً أوسط سبيل مستبين للاقتناص إلى اليقين التام الدائم بالمعلول بتة؛ و إذ إن العلم التام بالمعلول لا يستوجب العلم التام بخصوصية مهية العلة الموجبة بل إنما العلم الناقص بخصوص إنيتها لا غير، لم يكن يهدي هو في الحد الأوسط إلى اليقين التام الدائم سبيلاً؛ نعم العلم التام بجوهر ذات المعلول علم تام لا محالة بجوهرياته التي هي علل مهيته، ولكن العلية هناك ليست [١٦٠] على هذا السبيل، بل هي على شاكلة أخرى.

تصحيح

[في البرهان على ما لا سبب له]

فإذن إذا كان مفاد العقد ممّا لا سبب له [١٦١] وإنما وقوعه في نفس الأمر بحسب ذات الموضوع لا بعلية و اقتضاء بل بنفس جوهر الذات؛ فإنه يكون إما أنه بين بنفسه وإما أنه ما يوش عن تبيانه بالنظر؛ إذ لا يستبين من سبيل قياسي استبانة يقينية. لأننا إن وسطنا ما ليس بسبب لم يكن يثمر اليقين وهو العقل المضاعف، وإن وسطنا ما هو السبب انخرق الفرض.

تصحيح

[في انقسام البرهان الإتي إلى الإن المطلق والدليل]

ما تلونا عليك إنما هو في البراهين الإئية الساذجة [١٦٢] بما هي إئية ساذجة؛ فاعلمن أنه ربّما ينعقد برهان يقيني يثمر العقل المضاعف، [١٦٣] وهو برهان إن إذا لم يكن إنياً ساذجاً بل كان في صحابة اللّم، إما من حيث إن الأكبر في صفق الأوسط من جهة اللّمية [١٦٤] من تلقاء الموضوع وهو الأصغر، و ذلك في برهان الإن على الإطلاق؛ وإما من حيث إن عقده من بعد انعقاد برهان لم هو في صحابته و في مصافقته؛ و ذلك في الدليل.

أما الأول: [١٦٥] ففي ما إذا كان شيء ليس هو بالبسيط الحق وله عوارض ذاتية تلزم ذاته لنفس مهيته: [١٦٦] أحدها فطري اللزوم له، من حيث إنه بين الاقتضاء له؛ وآخر منها خفي اللزوم له، من حيث إنه غير بين الاقتضاء بالنسبة إليه؛ فيتخذ الشيء حدّاً أصغر و الفطري اللزوم البين اللّمية حدّاً أوسط و المقتضي اللزوم الخفي اللّمية حدّاً أكبر، كما قولنا: «الجوهر المجرد وجوده لذاته لا لمادّة، وكلّ ما وجوده لذاته لا لمادّة فهو عاقل ذاته.»

وأما الثاني: فكما إذا برهن من سبيل اللّم أنّ مجعولاً ما في حدّ نفسه بحيث لا يتصحّح أن يدخل في الوجود إلا بعلة جاعلة واجبة بذاتها، ثم شوهد وجوده؛ فاستدلّ من سبيل الإنّ من وجوده المعلوم لا من سبيل العلة على وجود علة الجاعلة؛ فإنّ ذلك يثمر العلم العقلي المضاعف بوجود علة و بوجوب وجودها و امتناع لا وجودها علماً ضرورياً يمتنع أن يزول بتّة.



[في ما يتعدّد منه برهان اللّم و الإنّ]

برهان اللّم و الإنّ كما ينعقدان من الأقيسة الاقترانية من حمليتين أو من شرطيتين أو من حملي و شرطي أو شرطي و حملي، فكذلك ينعقدان من القياسات الاستثنائية، و المستثنى فيها بإزاء الأوسط في الحمليات. [١٦٨]

وإنّما يفيد من القياس الاستثنائي ما ينتج [١٦٩] ما يعلم بعد الاستثناء، كما يفيد من القياس الاقتراني ما ينتج ما لا يكون في درجة شيء من المقدمتين بل أعطف.

فأما قياس الخلف [١٧٠] فلا ينعقد منه إلا برهان إنّ إلا إذا ما رُدّ [١٧١] إلى المستقيم وكان في قوّة ما من السبيل اللّمّي؛ و كذلك القياس المقسم [١٧٢] - وهو الاستقراء التام- لا يتصحّح منه برهان لمّ بل إنّما برهان إنّ ليس هو الذي على الإطلاق، بل الذي هو الدليل.

تصحيح

[في أصناف من يُبرهن على وجود الواجب]

إن أقواماً يتأملون في المصنوعات [١٧٣] فيؤمنون بالصانع الحق - تعالى سلطانه - وليسوا يسلكون إلا و ذلك سبيلهم، و هم أصحاب: ﴿ سَتُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ .

و فريقاً من آل العقل و حزب اليقين [١٧٤] يستشهدون بالحق على الخلق لا بالخلق على الحق، و يبصرون بأبصار عقولهم من كل شيء و وجهه الكريم - تبارك اسمه و تعالى جده - فيتنازلون من جاعل التقرر و ناظم الوجود إلى مراتب المجعولات، متدرجين إلى أقصى النظام على أوثق السبل و آنق القدد، [١٧٥] ولهم: ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ .

ثم الصديقون منهم؛ و أولئك الحكماء حقاً لا ينظرون إلا في طبيعة الموجود بما هو موجود و لا يصغون إلا للسان حال الوجود بما هو وجود؛ فيسمعونه يشهد بالواجب الحق الشهادة الكبرى.

مركز تحقيقات كويتية للعلوم الإسلامية

تصحيح

[في تبين رابط يُبرهن عليه باللمية لإثبات وجود الواجب بالذات]

فإذن إنما الذي نحن في محاولة تبينه أولاً ثبوت رابط يُبرهن عليه باللمية؛ و المسألة المتحرّاة بالبرهان هي إما أن للعالم صانعاً واجباً بالذات؛ إذ تحديق النظر و تدقيق التأمل يكشف أن الجواز الذاتي علة الفاقة إلى جاعلٍ واجبٍ بالذات؛ و إما أن من لموجود قيوماً واجباً بالذات؛ إذ طباع الموجود المطلق بحسب نفسه أو بحسب حال الوجود - و هو الوجوب - يقتضي ذلك. فإن ولج في سرك [١٧٦] أنه حينئذ يكون صانعية الباري تعالى للعالم و صدق الموجود المطلق على ذاته بعلة هي وراء نفس ذاته و أنه الحق - سبحانه و تعالى عن ذلك علواً كبيراً - فاستزحه بأن لصانعيته للعالم لحاظين: [١٧٧]

لحاظاً بحسب كونه شأن ذاته القدوس و يتقدّس عن الاستناد إلى علة أصلاً.

و لحاظاً بحسب كونه حال العالم من حيث استدعائه ذلك؛ و يرجع الأمر فيه إلى أنّ العالم يقتضي - بحسب طباع الجواز - أن يكون ذا صانعٍ واجبٍ بالذات. فالجائز الوجود بالذات بما أنه جائز بالذات أدلّ على وجود الواجب الوجود بالذات [١٧٨] منه على وجود نفسه.

و كذلك لصدق الموجود المرسل عليه سبحانه لحاظان:
لحاظ بحسب ما أنه شأن ذاته الحقّ و يتعالى عن أن يكون بعلةٍ أو بعليّة.
و لحاظ بحسب ما أنّ هو حال الموجود المطلق و مستدعاه؛ و الفحص يقتضي أنه بحسب نفسه، و بحسب حال طباع الوجود - و هو الوجوب - مقتضى لذلك.



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلامي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل ثانٍ

فيه تقويمات براهين ما وجه الوكد زمم تحصيله [١٧٩] و تجاه إثباته،

و تقويم أن لا وجوب لتقرّر ما و لوجود ما إلا من تلقاء

الجاعل الحقّ و لا تشخص لطبيعة ما إلا من

جهة الاستناد إلى جنابه

مركز تحقيقات كويتية علوم إسلامية
تقويم

[في برهان الضرورة من اللا ضرورة]

ألسنا قد ثبتناك على أن الجواز الذاتي لا طباع له إلا لا ضرورة التقرّر و البطلان، و الوجود و العدم، على أن يكون سنّته سنّة السلب البسيط التحصيلي و أنه لا يتصحّح تقرّر و وجود إلا على سبيل الوجوب؛ [١٨٠] فاتفقهنّ من ذلك أنه لو كانت عوالم التقرّر و الوجود بلا وجوب بالذات و كانت الحقائق بأسرها حيثيات جوازية، فإذا لوحظت جملة الجائزات الصرفة المترتبة و اللامترتبة و المتناهية و اللامتناهية لحاظاً إجماليةً مستوعبةً صودف الوجوب قد نشأ من الجواز بالذات؛ فإذاً تكون ضرورة التقرّر قد صدرت من لا ضرورة التقرّر و البطلان، [١٨١] و ضرورة الوجود من لا ضرورة الوجود و العدم؛ فهل من يسوّغ الضرورة من اللا ضرورة إلا المنسلخ من ضريبة الفطرة العقلانية.

تقويم [في برهان الأولوية]

أليس كما وجود المعلول من وجود [١٨٢] علته فكذلك عدمه من عدمها؟! [١٨٣] فإذا كانت المتقرّرات بأسرها جائزات بالذات كانت السلسلة المترتبة من الجائزات الصرفة كلّ من أحادها، وجوده بوجودات علله المترتبة اللامتناهية كعدمه بعدماتها المترتبة؛ وكان سواء عليها بجملتها الدخول بالأسر في الوجود [١٨٤] من حيث الترتب بين وجودات الآحاد واللاوجود بالأسر رأساً من حيث الترتب بين عدماتها؛ فلا وجودها وانعدامها بالمرّة رأساً بحسب العلّية والمعلولية بين العدمات ليس هو بالأولى من انصرافها بأسرها إلى فعلية الوجود معاً والبقاء على الفعلية بحسب العلّية والمعلولية بين الوجودات.

فإذن لو لم يكن في التقرّر قيوماً واجباً بالذات يعين ترجّح الفعلية لها بالأسر على اللافعلية لكان ترجّح بلا مرجّح ووقوع بلا أولوية بتّة.

مركزية تقويم
تقويم

[في برهان الجزء والكلّ]

أما عندك من المستبين [١٨٥] أنه لا يعقل للكلّ انتفاء عند تحقّق أجزائه بالأسر وأنه لا استناد و صدور للكلّ إلى العلّة و عنها وراء استناد الأجزاء و صدورها؟! فإذا لا يضاف الكلّ إلى الجزء إلاضافة الصدورية، وإنما يدخل الجزء في الصادر لا في ما عنه الصدور، وإنما الافتقار إلى الجزء في أن يفاد للكلّ قوام بالتألف منه؛ فالجزء ليس ما عنه الصدور و لا من تتمّات ما عنه الصدور؛ إذ هو من جملة ذات الصادر. [١٨٦]

فإذاً مجموع الجائزات الصرفة ليست علته الصادر هو عنها شيئاً من أجزائه - أي جزءٍ كان - و لا هي نفسه؛ إذ لا يعقل صدور الشيء عن نفسه؛ فلا محالة إنما علته الموجود الخارج عنها، والخارج عن جملة الجائزات هو الواجب بالذات.

تقويم

[في إثبات الواجب بالفرق بين الموجود المطلق والممكن المطلق
في الحاجة إلى المبدأ]

من المنصرح أن الموجود المطلق بما هو موجود مطلق يمتنع أن يكون له مبدأ؛ إذ لو كان له مبدأ لكان قبل نفسه و لتقرّر قبل تقرّر نفسه؛ فالمتقرّر كلّه والموجود كلّه لا مبدأ له بالضرورة العقلية؛ والممكن المطلق ليس يمتنع أن يكون له مبدأ، بل إنه يجب أن يكون للممكن كلّه مبدأ؛ فإذاً الموجود المطلق ليس مساوقاً للممكن المطلق، بل إنه مفترق عنه في التقرّر بحسب نفس الأمر لا محالة؛ فما به يفترق المتقرّر المطلق والموجود المطلق عن الممكن المطلق في نفس الأمر هو القیوم الواجب بالذات بتّة.



[في إثبات الواجب بالذات عن طريق فرض جملة

الممكنات كممكن واحد]

هل أنت من المستيقنين أن جملة الممكنات الصرفة - متناهيته و لامتناهيته - كممكن واحد في حكم جواز اللاوجود بالأسر من بدو الأمر و صحّة طرء الانعدام بالأسر من بعد الوجود بالنظر إلى ذواتها - بما هي هي - على أن لا يوجد و لا يبقى شيء منها؟ فلا يتخلف معلول عن علّة أصلاً و إن امتنع انتفاؤها على التشطير، لوجوب المعلول عند وجود العلّة؛ و لا يمتري في أن انتفاء جملة السلسلة بالأسر نحو ما من أنحاء عدمها، بل إنه أقوى أنحاء عدم الجملة، و لا في أنه إنما يجب الوجود إذا ما قد امتنعت أنحاء عدم الذي هو نقيضه بحذافيرها.

فإذاً لو انحصر الموجود في الممكنات الصرفة لكان للجملة المؤتلفة منها بالأسر تقرّر و وجوداً بلا وجوب أصلاً، و قد كُنّا أدريناك أن لا تقرّر و وجود إلا بالوجوب بتّة.

تقويم

[في إثبات الواجب بواسطة كون الجائزات سواسيةً
في الانتفاء بانتفاء الكلّ]

إنّ سلسلة الجائزات الصرفة يُتصوّر لكلّ واحد من آحادها انتفاءً في ضمن انتفاء الكلّ بالأسر. فهذا نحو من أنحاء عدم لكلّ واحد من الآحاد، وقاطبة الآحاد؛ سواسية في امتناع هذا النحو من عدم بالنسبة إلى كلّ واحد منها على الإحاطة الاستغرافية. فإذا لم يكن في مئة شيء من الآحاد أن يحيل هذا النحو من عدم لشيء منها أصلاً؛ والعلة ما لم تكن تحيل أنحاء عدم المعلول جميعها لم تكن توجب وجوده، وما لم تكن توجب وجوده لم تكن تفيض ذاته بالضرورة البرهانية؛ فلو لم يكن في الوجود إلاّ الجائزات الصرفة لم يكن في وسع شيء منها أن يفيض شيئاً بتّة. فإذا لم يكن لا إيجاب ولا وجوب ولا إيجاد ولا وجود أصلاً.



تقويم

[في إثبات الواجب بالذات بإبطال التسلسل]

أليس من أنحاء عدم المعلول المتصورة له انتفاؤه بانتفاء علته، فيكون لا محالة عدم العلة من أنحاء عدم المعلول، والجاعل الموجب هو ما به يمتنع أنحاء عدم المجمعول جميعها حتى يجب به وجوده؟!

فإذا لم ينصرح أنه إذا كانت علة المعلول جائزة بذاتها واجبة بشيء آخر غيرها كان ذلك الشيء أحقّ بالجاعلية والإيجاب لذلك المعلول من تلك العلة، وتلك العلة غير صالحة للجاعلية ولا مستطبعة إلى الإيجاب سبيلاً؛ ضرورة أن عدمها الذي هو من أنحاء عدم معلولها غير متعين الامتناع من تلقاء نفسها، بل إنما من تلقاء ذلك الشيء؛ فلا يكاد يُتصوّر إيجاب المعلول إلاّ من ذلك الشيء.

وإذا فنقول: إذا فرضنا سلسلة تسلسلية من معلول بعينه وعلل متسلسلة إلى لا نهاية، فإنّ أيّ واحد من آحاد تلك السلسلة فرض جاعلاً موجباً لذلك المجمعول كانت

علته التي هي فوقه أحق لا محالة بأن توجبه و تجعله، و هو غير مطبق الإيجاب و لا من أهل الصلوح للجاعلية؛ إذ عدمه غير ممتنع بنفسه، بل إنما بالذي هو فوقه و هو من أنحاء عدم المعلول بئنه؛ و هذا الحكم يستوعب بالاستغراق الشمولي لآحاد السلسلة على الإطلاق؛ فهما انتظمت السلسلة في اللحاظ الإجمالي انصرح أنه ليس للمعلول علته موجبة في تلك السلسلة أصلاً.

فإذن يستبين بالفحص استيجاب وجود وجود ممتنع العدم في حد نفسه و في مرتبة ذاته بنفس ذاته، خارج عن السلسلة و هو المبدأ للسلسلة و الجاعل الموجب لها على الإطلاق، و هي بالأسر مستندة إليه رأساً؛ فإذاً تكون هي بحسب الاستناد بالأسر إلى الجاعل الموجب سلسلة عرضية سواسية الآحاد في الاستناد إليه بالذات من بدو الأمر و بحسب الترتب و التوقف بين الآحاد سلسلة طويلة مترتبة منتهية إليه لا جرم أخيراً.



[في جاعل الشيء و موجب]

من حيث استبان الأمر استتب أن جاعل الشيء الموجب إياه لا يكون إلا ما يستند هو و ساير علله و منتظراته قاطبةً إليه استناداً يصرف عنه و عن ساير المنتظرات جميع أنحاء العدم بالإحالة.

و بالجملة: لا وجوب إلا على سبيل الوجوب، و لا وجوب إلا بامتناع جميع أنحاء العدم، و لا امتناع لجميع أنحاء العدم إلا من تلقاء الواجب بالذات؛ فإذاً كل ما حق جوهره الجواز فإنه ليس يستطيع أن يكون جاعلاً موجباً بشيء من الاعتبارات أي اعتبار كان لشيء ما من الأشياء أصلاً، ﴿قُلِ اللّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾.

تقويم

[في أن كل ذرة من ذرات العالم في حد ذاتها عالمٌ يُعلم به الصانع]

العالم ما يُعلم به الصانع، و ما من ذرة من ذرات عوالم التقرّر إلا و أنه بلسان مهيته الجوازية و هويته المصنوعية يشهد بالصانع القيوم الواجب بالذات - جلّ ذكره - فإذا ن كلّ ذرة من الذرات فإنها في حد ذاتها عالم من العوالم.

تقويم

[في برهان القوّة و الفعل]

أما أنت من المتبصّرين أن الإمكان أفول الذات في القوّة المحضّة و الحقيقة الجائزة في حدّ جوهرها و من حيث طباع جوازيتها ﴿عَلَى شَفَا جُرْفٍ هَارٍ﴾ من اللبس الخالص و الهلاك الساذج بحسب نفس الذات و إن كانت هي في حظيرة الأيس من تلقاء الغير؟! فإذا لو انحصر الفعل في فعليات هي بالقوّة في حدّ جوهرها و هالكة بحسب أنفسها و لم يكن في التقرّر من هو الفعل المحض و الحقّ المطلق بحسب نفس الذات؛ فإذا ما حاصرتها الغريزة العقلية باللحظة الإجمالية متناهية كانت أو متمادية إلى لا نهاية انكشف أن الفعل قد انبعث عن القوّة، و الأيس عن اللبس، و التقرّر عن الهلاك، و الحقيقة عن البطلان؛ إذ ليس في الفرض إلا ذوات باطلة الجواهر هالكة المهيات و قد حقّت الفعلية؛ فإذا يلزم انبعث الشيء عما هو في قوّة نقيضه؛ و حيث قد بزغ لك أن إنما في عوالم الجواز الآفلون و الآفلات، فلا تكن ممن يحبّ الآفلين.

تقويم

[في تقرير آخر لبرهان القوّة و الفعل]

ولهذا البرهان - وهو برهان القوّة و الفعل - سبيل آخر أيضاً في ما طاطافوسيقى و في أثولوجيا و في الشفاء و في التعليقات و فيما في طبقتها من كتب شركائنا الدارجين، يتقوم به تقدّم الفعل الأبدي على القوّة الكائنة الفاسدة تقدماً مطلقاً لا في الزمان بل في

متن الواقع الذي هو وعاء الحصول - ويعبر عنه بالدهر - وهو التقدّم السرمدى.
 ومن هناك يستثبتون السرمدية للمبدأ الأوّل والأبديات التي هي العقول بالفعل من
 الجواهر المفارقة، ولكن الكلمة السواء في الحكمة السوية أنّ ذلك إنّما يقرّ مقرّ التصحّح
 في الفعل الحقّ الذي له بذاته محوضة الفعلية المطلقة من كلّ جهة، وهو المبدأ الأوّل - جلّ
 سلطانه - لا غير.

تقويم

[في أنّ الهويّات الإمكانية إنّما تجري مجرى الروابط لا غير]

و إذ قد استنام سرّك إلى أنّ الموجود الجائز الذات - أيّ ما شئت سمّيته - ليس في
 وسع استطاعتها أن تعزى عن ملابسة ما بالقوّة؛ إذ نفس ذاته بحسب جوهرها تحت مفهوم
 ما بالقوّة في الأزال والآباد؛ وليس يصحّ أن يكون جاعل التقرّر ومفيض الأيس إلاّ من
 هو مقدّس في ذاته عن ملابسة ما بالقوّة من أيّة جهة كانت وإلاّ لكان لما بالقوّة من جهة ما
 بالقوّة قسط من إخراج الشيء من القوّة إلى الفعل؛ فتحدّسن أنّ مسلك التحليل يذرحيشية
 الذات الجائزة، وهي بما هي هي تحت مفهوم ما بالقوّة صفر الكفّ من إفاضته الأيس و
 إعطاء الحقيّة مطلقاً؛ إذ هي في سنخ جوهرها بالليس مذرّوة وفي حدّ نفسها
 بالهلاك ممنوّة.

فإذن الهويّات الإمكانية - أجساماً كانت أو نفوساً أو عقولاً - إنّما تجري مجرى
 الروابط و تسير مسير الشرائط لا غير.

تقويم

[في لزوم استناد الممكن إلى جاعل وجوده عين ذاته]

إنّ ملاك فاقة الذات الجائزة إلى جاعل وراءها هو أنّ الوجود ليس هو نفس حقيقتها،
 ولا يسوغ أن يكون هو من لوازم مهية ما أصلاً، وإلاّ لزم أن يكون قبل نفسه؛ ضرورة أنّ
 المهية في مرتبة اقتضاها إياه تكون غير عريّة عنه بل محفوفةً به بتّة.

فإذن ينصرح إذا ما لوحظت الوجودات بأسرها - متناهية كانت أو ذاهبة إلى لانهاية - لحاظاً إجمالية أنه لو لم يكن في الوجود وجود قائم بالذات معناه تحقق نفسه لم يتصح وجود قائم بالمهية مفاده تحقق شيء ما غير نفسه؛ وبالجملة: من حيث يستتب افتقار الممكن إلى جاعلٍ هو غير ذاته يستتب افتقاره إلى جاعلٍ وجوده بعينه ذاته وإتيته مهيته. وأيضاً: فمن الفطريات أنه ليس يستطيع أن يهب الكمال من هو قاصر عنه، ومن ليس الكمال في مرتبة ذاته فهو قاصر عنه.

تقويم

[في برهان الشخصية]

أما قبلك من الفطريات الأوائل وجود هويات شخصية ممتنعة القول كل منها على ما خلا ذاتاً واحدة؛ فما من أحد منا يدرك ذاته إلا و ذاته عند ذاته بحيث بنفسها تتأبى الشركة القولية، وكذا ما يناله معاً عدا ذاته لا بالعقل انطباعي بل إما بالإدراك الحضورى أو بالمشاهدة الإحساسية.

وأيضاً: من المستبين أن المهية لا تدخل في الوجود إلا وهي محفوفة بالتشخص الذي هو امتناع الشركة الحملية؛ وأ ليس مستبين السبيل أن تضام الطبائع المرسله متناهية متمادية إلى لانهاية ليس يحصل الهوية الشخصية؟! فجملتها باللحاظ الإجمالي في حكم تسويغ الشركة القولية كطبيعة واحدة.

فإذن لا محيد لامتناع الاشتراك الحملية من الاستناد إلى متشخص بذاته يتأبى الشركة الحملية في مرتبة نفس ذاته؛ و ليس يتصور في عوالم الجواز ما يكون متشخصاً في مرتبة ذاته بنفس ذاته؛ إذ قد استبان لك أن وجود شيء من الجائزات لا يكون في مرتبة ذاته بذاته، و مرتبة التشخص لا يكون قبل مرتبة الوجود بالضرورة الفطرية و الضرورة الفحصية.

فإذن لا يكون المتشخص بذاته إلا من وجوده عين ذاته وإتيته نفس مهيته و ذاته وراء عوالم الجواز، وإن هو إلا القيتوم الواجب بالذات - جل مجده - فلولا وجوده - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - لم يكن وجود أصلاً. إذ لم يكن يتصح تشخص أصلاً.

تقويم

[في أنّ التشخيص لا يتحصّل إلاّ من تلقاء الجاعل
الواجب بالذات والاستناد إليه]

فإذ قد انصرح أنّه لا شيء ممّا حقّ ذاته الجواز بمتشخصّ الذات في مرتبة الذات بحسب نفس الذات؛ إذ لا شيء ممّا في عالم الجواز إنّته هي بعينها مهيتته، ومضامّة الطبايع لا تعطي التشخيص، فقد اقتّر أنّه ليس يتصحّح التشخيص إلاّ من جهة الاستناد إلى الجاعل المتشخصّ بذاته؛ إذ يتعيّن بالنظر إلى جاعل تامّ بعينه مجعول بعينه.

فإذن ينبوع الوجود والتشخيص واحد وإنما ينبع التشخيص من حيث ينبع الوجود؛ و قد لاح لك أنّ القيوم الواجب بالذات هو الموجود الحقّ المتقدّس عن مهية وراء الإنية؛ فلا محالة هو المتشخصّ في مرتبة ذاته من حيث نفس ذاته، ولا كذلك شيء من الموجودات غيره.

فإذن لا تشخيص لأية حقيقة كانت إلاّ من جهة الموجود الحقّ ومن تلقاء الاستناد إلى جنابه، عزّ مجده وجلّ ذكره.

تقويم

[في برهان الوسط والطرف]

و ممّا ينجع في الفصل و يقضي بالفصل ضروب من البراهين تحيل رقيّ العلية إلى لا نهاية:

فمنها برهان الوسط و الطرف: كلّ معلول فإنّ له في حدّ ذاته خاصية الوسط في أنّ من ورائه لا محالة سبباً هو له كالطرف للوسط.

لست أقول: له ذلك من حيث هو معلول مضايّف للعلّة. إذ سواء بحسب ذلك المعلول و العلة جميعاً، بل أقول: له تلك الخاصية بحسب ذاتها المعلولة المفتاكة في حدّ نفسها على خلاف سنّة ذات العلة. فإذا ارتقت علل لمعلول ما مترتبة إلى لا نهاية استغرقت المعلولية آحادها بالأسر؛ إذ ما من واحد منها إلاّ و هو معلول لما فوقه وإن كان هو علة لما

تحتة؛ فهما لوحظت قاطبةً لحاظاً إجماليةً بان أنها بأسرها قد استوعبتها الوسطية بتة. فليس هناك إلا أوساط بلانهاية.

فإذن ما لم يتقرر طرفٌ ليس هو بوسطٍ - أي سببٌ ليس هو بمسببٍ تنتهي إليه الأوساط و هي المسببات - لم يتصحح للأوساط وجود أصلاً.

و بالجملة: مادام للواسطة - أعني ما فوق المعلول الأخير - حال الطرف - أعني المعلول الأخير في حكم الوسطية بحسب جوهر الذات المعلولة - لم يتصور هناك حصول رأساً، إلا بطرفٍ ليس هو بوسطٍ من حيث نفس ذاته المتقدسة عن المعلولية و الفاقة.

تقويم

[في برهان التضاييف]

و منها برهان التضاييف: إذا ارتقت سلسلةً من مسببٍ ما و أسبابٍ له مترتبةً في التراقي إلى لا نهايةٍ كانت في المسبب الأخير مسببةً وحدها بلا سببية، و في كلٍ من التي فوقه سببية و مسببةً جميعاً؛ فكانت المسببات أكثر من السببيات بواحدة؛ و من الفطريات أن سببية واحدة لا تكون بإزائها إلا مسببية واحدة؛ فإذاً يلزم أن تكون في تلك السلسلة مسببيةً ما ليست هي بإزاء سببيةً ما أصلاً.

تقويم

[في برهان الحثيات]

و منها برهان الحثيات: إذا كانت الحثيات مترتبةً في التصاعد من حثيةٍ ما إلى لا نهايةٍ كان العقل يحكم في اللحاظ الإجمالي المحيط أن ما بين تلك الحثية و أية حثيةٍ كانت من الحثيات التي هي آحاد السلسلة متناهٍ بالضرورة الفطرية حكماً مستوعباً لن يستنكفه شيء من الآحاد أصلاً و إلا لكان عديم النهاية محصور الطرفين حاصري الترتيب، و إذا صح على الإحاطة الاستيعابية أن من مبدأ السلسلة إلى أي ما بلغه الوجود و حصره الترتيب فيها متناهٍ فقد صح بتة أن السلسلة بجملتها متناهية، كما إذا صح على

الاستغراق الشمولي أنّ من مبدأ سلسلةٍ ما إلى أيّ ما بلغه الترتيب فيها دون الأربعين، فقد صحّ بتّة أنّ جملة السلسلة دون الأربعين.

تقويم

[في برهان الأسدّ والأخضر]

و منها البرهان الأسدّ الأخضر: إذا كان ما من واحدٍ من آحاد الذاهبة في الترتيب إلى اللانهاية إلاّ وهو كالواحد الأخير في أنّه ليس يتقرّر ما لم يتقرّر شيء آخر وراءه من قبل كانت الآحاد اللامتناهية بأسرها لا تدخل في التقرّر ما لم يكن شيء آخر من ورائها متقرّراً من قبل.

فإذن غريزة العقل الصريح به تتبصّر في اللحاظ الإجمالي المستوعب أنّه من أين يتقرّر في تلك السلسلة شيء حتّى يتقرّر شيء ما من بعده.



[في برهان الترتيب]

و منها برهان الترتيب: كلّ سلسلة من علل و معلولات مترتبة فهي تكون لا محالة بحيث إذا فرض انتفاء واحدٍ ما من آحادها، استوجب ذلك انتفاء ما بعد ذلك الواحد من السلسلة؛ فإذا كلّ سلسلة موجودة استوعبتها المعلولية على الترتيب يجب أن تكون فيها علّة هي أولى العلل لولاها لما كانت المراتب التي هي معلولاتها و معلولات معلولاتها إلى آخر الترتيب، وإلاّ لم تكن المعلولية الترتيبية قد استوعبت آحادها بالأسر؛ فإذا فرضنا سلسلة متراقية لا إلى علّة لا تكون لها علّة لم تكن هناك علّة هي أولى العلل لولاها لبطلت السلسلة بأسرها.

و بالجملة: استغراق المعلولية على سبيل ترتب آحاد السلسلة بالأسر بحيث لا يشدّ عنها شيء منها أصلاً مع وضع أن لا تكون هناك علّة واحدة لولاها لانتفت السلسلة بأسرها متهافت؛ فمن خواصّ استيعاب الترتيب استيعاب علّة واحدة لولاها لم يكن شيء من السلسلة المترتبة رأساً.

تصحيح

[في السبيل التطبيقي و عدم كونه برهاناً]

فأما السبيل التطبيقي فلا ثقة بجدواه و لا صحة لبرهانيته، بل إنّما قصاره أن يكون دليلاً ما من الدلائل؛ فاللامتناهيات في جهة واحدة ربّما تتطرق إليها المفاوطة من الجهة التي هي جنبه التناهي لا من الجهة التي هي جنبه اللانهاية؛ و ليس يتصحّح تحريك اللامتناهي بكليته من جهة اللانهاية و إخراجة بكليته عن حدّه و حيّزه و عن الدرجات التي لاّحاده بالأسر في تلك الجهة.

فإذن إذا طبّق طرف السلسلة اللامتناهية الزائدة على طرف السلسلة اللامتناهية الناقصة تطبيقاً وهمياً أو فرضياً انتقلت الزيادة و الفضل لا محالة إلى الوسط، و لا يزال تنتقل و تتردّد في الأوساط مادام الوهم أو الفرض عاملاً للتطبيق، و لا يكاد تنتهي إلى حدّ بعينه عوض؛ فإذا ما انبتّ عمل الوهم اتفقت المفاضلة على ذلك الحدّ. و بالجملة: لا مصير للمفاوطة إلى جنبه اللانهاية أبداً، بل إنّها أبداً في جنبه التناهي، إمّا في الطرف و إمّا في شيء من الأوساط.

تصحيح

[في إثبات استحالة الدور ببراهين استحالة التسلسل]

الثلاثة من البراهين الخمسة - أعني ماعدا التضاييف و الحثثيات - ناهضة بالقضاء النافذ في السلسلة الدورية أيضاً؛ إذ في الصورة الدائرة أيضاً يلزم الوسط بلا طرف؛ لأنّ الآحاد بالأسر تكون أوساطاً؛ فيكون المجموع باللحاظ الإجمالي وسطاً بلا طرف، و يلزم أن تكون المعلولية مستوعبة الآحاد بالأسر على سبيل الترتب، و لا هناك علّة واحدة بعينها إذا ما انتفت السلسلة بأسرها، و يحكم العقل الصريح أنّ الآحاد بالأسر سواسية الذوات بحسب الفاقة، فمن أين يحصل واحد ما منها حتّى يحصل واحد آخر؟

تصحيح

[في عدم جريان براهين التسلسل في التسلسل التنازلي

في جانب المعلولات]

إنما سلطان قضاء البراهين في إحالة التسلسل على التصاعد في جانب العلل لا على التنازل في جانب المعلولات، وإنما أعني بها المعلولات الصدورية في الوجود والتقرر؛ و لست أعني المعلولات التأليفية في تحصيل نفس الحقيقة و تقوم جوهر المهية؛ فمن المقترّر مقرّر الانصراف أنه يمتنع أن تأخذ الأنواع المتنازلة في مذهب التركيب المتسافل مأخذاً سيّالاً لا على الوقوف عند نهاية سافلة بعينها لا يتعدّاها، كما يمتنع ذلك في الأجناس المترتبة في مذهب التركيب المتصاعد؛ وإلا لم يكف بتصحيح للطبيعة المبهمّة الجنسية تحصيل مستتم أصلاً. فلم يكف بتصحيح لها وجود مستتبّ أبداً.

و الفيصل: أن في التراقي لا تكون علّة يتعيّن أنّها تتقرّر أولاً ثمّ منه تدخل السلسلة بأسرها في التقرر. فذلك ميزان الحكم بالإحالة؛ والإمر في التراقي على خلاف ذلك.

فإن أد سرك أن برهاني التضييق و الحثيات ليس ميزانها ذلك بل حكمها منسحب الذيل على الجانبين، فتدبر أن مناط القضاء على السلسلة اللامتناهية بالبطلان استجماع وصفى الترتب و الاحتشاد في الوجود، و العلل و المعلولات المحتشدة في الوجود ليس لها بحسب الوجود إلا المعية الصرفة من دون ترتب و تسابق في الأعيان أصلاً، إنما الترتب و التسابق بينهما بحسب مرتبة الذات و في لحاظ العقل، و القسطاس الفارق قائم هناك بالقسط؛ إذ العقل يحكم أن العلة كما هي متقدمة المرتبة في تقرر الذات على مرتبة ذات المعلول فكذلك هي متقررة الذات في مرتبة تقرر ذات المعلول بتة؛ ضرورة أن نفس مرتبة ذات المعلول من ذات العلة فكيف تكون ذات العلة منتفية في تلك المرتبة؟

فإذن تكون العلل المترتبة متقررة في مرتبة ذات المعلول الأخير؛ فالعقل يصادف هناك الترتب و الاحتشاد؛ فينسحب عليها حكم البرهان لا محالة على خلاف شاكلة

الأمر في المعلولات المترتبة لعلّة ما بعينها؛ حيث إنّ المعلولات لا تكون متفرّدة في مرتبة تقرّر ذات العلة.

و من سبيل آخر: إنّما الترتّب الذي ينسحب عليه الحكم ما يكون طباعي نظام السلسلة إمّا في الوضع بحسب الطبع إذا ما كانت السلسلة من ذوات الأوضاع، وإمّا في الوجود بالنظر إلى ذوات الآحاد بحسب علاقة الافتقار و الافتيقاق إذا ما كانت هي من علل و معلولات لا ما يكون بمجرد اعتبار التسابق الرتبي من جهة اتّخاذ أمرٍ ما مبدأً محدوداً؛ فذاك مُنقلَبٌ بانقلاب الاعتبار و مُنبِتٌ بانبتاته.

و إذن فمن المتّضح أنّه إذا تراقت العلل إلى لا نهاية كان الترتّب و اللانهاية اللذان هما معاً مناط الحكم بالامتناع في جهة واحدة.

و أمّا إذا ترامت المعلولات إلى لا نهاية فالترتّب في جهة و اللانهاية في خلاف تلك الجهة، ضرورة أنّ المعلول متوقّف على العلة مفتاق إليها لا بالعكس.

ثمّ مهما تكن العلة مؤثّرة بالذات في كلّ معلول من معلولاتها القريبة و البعيدة، واصلّة الأثر إلى المراتب بأسرها؛ علّكون معلول معلولها بطباع جوهره مفتاقاً و مستنداً إليها بالذات لا بما أنّها علّة علته فقط - تكن في العلة عليّات لا متناهية في إزاء معلوليات معلولاتها المترتبة اللامتناهية بالقياس إليها، و ينحفظ تكافؤ العليّات و المعلوليات في السلسلة.

فإذن إنّما ينهض برهان التضاييف في ترامي المعلولات لعلّة واحدة إلى لا نهاية إذا ما لم تكن عليّتها بالذات إلّا بالقياس إلى معلولها القريب، كما كلّ واحد منها بالقياس إلى الذي في جنبه.

تصحيح

[في سبيل آخر لإثبات استحالة التسلسل]

و هناك سبيل آخر رابع: و هو أنّ سلسلة المعلولات المترتبة اللامتناهية المستندة إلى الموجود الذي ليس هو منها بل هو من وراء الكلّ و بكلّ محيط جملةً بما هي الموجود

الجمالي، و آحاداً بما هي الآحاد المتكثرة المفصلة، و طولاً و عرضاً، لكل من آحادها معلولية و عليّة و لنفسها - و هي المجموع بما هو المجموع؛ أعني معروض الهيئة المجموعية الذي هو موجود آخر وراء كل واحدٍ واحدٍ من الآحاد الموجودة - معلولية بلا عليّة، و للموجود الخارج الذي هو علّة آحاد السلسلة و نفسها الجملي جميعاً عليّة بلا معلولية؛ فأحاد السلسلة بالأسر معلولات و علل؛ و نفس السلسلة الجملية المجموعية معلول محض من غير عليّة؛ و الموجود الخارج علّة محضة على الإطلاق من غير معلولية، و له عليّة محضة واحدة في إزاء معلولية الموجود السلسلي الجملي و عليّات محضة مترتبة لا متناهية بالذات و بالقصد الأولي في إزاء معلوليات الآحاد المترتبة اللامتناهية المستندة إليه بالذات و بالقصد الأولي طولاً و عرضاً.

فإذن قد استتب أن تكافؤ عدد المتضامات من جهات شتى و استقرار الأمر من سبل

عديدة.



تقويم

[في أقسام الفيض الإلهي، السبب الحق و وحدته،

و كون الوسائط مصححات المسببية]

أما كنت قد استيقنت أن طباع الجواز مفتقر إلى القيوم الواجب بالذات بالذات؟! فإذن ﴿فَأَسْتَقِيمُ كَمَا أُمِرْتُ﴾ و اعلمن أن سلسلة الجائزات المترتبة بما أن كلاً من آحادها بحسب جوهر ذاته الجوازية مجعول الواجب بالذات بالذات سلسلة عرضية سواسية الآحاد في الفاقة و الاستناد إليه - جلّ مجده - بالذات من بدو الأمر على سنّة واحدة؛ و بما أن هي مترتبة الآحاد منوطة البعض ببعض سلسلة طويلة منتهية إليه - تعالى - بالضرورة البرهانية، مفتاقة الآحاد إلى الانتهاء إليه أخيراً من بدو الأمر و هي غير سواسية الآحاد بحسب هذه الفاقة بل آحادها متضاعفة الفاقة إليه - سبحانه - من هذا السبيل على حسب تضاعف البعد من حيث تضاعف الأسباب و الشرائط التي هي مسببات بالقياس إلى مسبب الأسباب من غير سبب و مجعولات من تلقائه؛ و نفس السلسلة بما هي الشيء

السلسلي الجملي موجود واحد شخصي مجموعي متكثّر الأجزاء متمايز الآحاد متباينها مستند إلى جناب جاعليته المحضة بنفس ذاته الحقّة مرّةً واحدةً.

فإذن الفيض الإلهي يصل إلى ذوات المعلولات بالوسائط وبدونها معاً، و التأثير الذي بالواسطة مقهور تحت التأثير الذي لا بواسطة.

على أنّنا قد كنّا تلونا عليك أنّ المفتاق إليه بالقصد الأوّل إنّما هو العلة الجاعلة الموجبة و إنّما ساير العلل مصحّحات الاستناد بالفعل و مهيّئات الصلوح لقبول الفيض، و قد تبرهن لك أنّ الذات الجائزة لن تشمّ رائحة الجاعلية؛ إذ ماشمت رائحة إيجاب الوجود و دفاع العدم.

فإذن إنّما السبب الحقّ للمسبّيات إلى لانهاية القيوم المطلق - جلّ ذكره - و الوسائط مصحّحات المسبّية بالفعل و منتظرات الصلوح للمجعولية و التكافؤ الذي هو مقتضى طباع المضايقة مستقرّ على سريره.

ثمّ مع ذلك كلّه فإنّ هناك معرفة شاهقة ربوبية أنت عن سبيلها بعد في غفلة ساذجة و هي أنّ جاعل الكلّ - جلّ سلطانه - ليس يصحّ أن تكون وحدته الحقّة وحدةً واحدٍ من أعداد الوجود، بل يجب أن يكون هي أجلّ و أعلى من أن يسعها طور الوحدة العددية و تشملها سنّة الأمر في الوحدات الأعدادية.

تصحيح

[في عدم اختصاص براهين استحالة التسلسل بالجاعلات]

براهين إحالة اللانهاية في العلل غير متخصّصة بالجاعلات بل هي نافذة الحكم في الشرائط و المصحّحات أيضاً؛ فلو تراقت المنتظرات لا إلى أوّل لم يكن يتصحّ الجعل و المجعولية في شيء من المراتب أصلاً.

تصحيح

[في المعية الوجودية المعتبرة في نهوض البرهان]

المعية في الوجود المعتبرة في نهوض البرهان أعمّ من أن يكون بحسب أفق التغيّر و

التصرّم و هو الزمان أو بحسب وعاء صريح الوجود الذي هو متن الواقع و دفتر التقرّر، و يعبر عنه بالدهر. فالعلل المتراقية لا إلى بداية ممتنعة الوجود في الدهر و إن كانت متعاقبة بحسب الوجود في الزمان؛ و المعلولات المترامية إلى لانهاية سابقة الوجود في الدهر. فإذ كانت متمادية الوجود في الزمان على التعاقب فإنما يتصور تماديبها و تعاقبها في الزمان لا إلى نهاية على شاكلة السبيل اللايقي لا غير.

تصحيح

[في إبطال القول بترتب آخر غير الترتب العلي في الأمور اللامتناهية]

لا تصفين إلى شذمة من المتقدمين فيما يحركون به ألسنتهم أن في الأمور اللامتناهية من دون الترتب بالعلية و المعلولية أيضاً ترتباً من حيث إن معروض الوحدة جزء معروض الاثنية، و معروض الاثنية جزء معروض الثلثية؛ لأنه بالضرورة الفحصية بل الفطرية موجود آخر وراء كل واحد من الإثنين و ليس هو بخارج من الموجود الذي هو وراء كل واحد من معروضات الوحدات الثلاث؛ و هكذا إلى أقصى المراتب و إن لم يكن عدد الإثنين مثلاً جزء عدد الثلاثة؛ لأن العدد متألف من الوحدات لا من الأعداد؛ فذلك الترتب صاحب ذيل البرهان القاضي بالاستحالة عليها أيضاً.

أما لك إن كنت ذا فطانة مأخوذة بيدك أن تتقف فتعرف أنه فرقان ما بين أن تلحظ الوحدة الغير المتكررة مرتين مثلاً على أن تكون الوحدة الغير المتكررة هي الملحوظ بالذات و بالقصد الأول و لكن مرتين مثلاً، و بين أن تلحظ الوحدة المتكررة مرة واحدة على أن تكون الوحدة المتكررة المثناة هي الملحوظ بالذات من أول القصد و بدو الأمر؟! ففي اللحاظ الأول وحدتان مثلاً غير متكررتين هما متقدمان بالطبع على الاثنية، يعبر عنهما بالوحدات بالأسر؛ و في اللحاظ الثاني وحدة متكررة معبر عنها بمجموع الوحدات، و ذلك هو الاثنية مثلاً المتأخرة بالطبع عن الوحدتين الغير المتكررتين. و كذلك سبيل القول في الواحد و الإثنين؛ أي معروض الوحدة و معروض الإثنينية؛ فالإثنان مجموع معروضي الوحدتين بما هو مجموع المعروضين لا معروض الوحدتين

بالأسر بما هما معروضاهما بالأسر؛ و على هذا السبيل شاكلة الفرقان بين المحدود و الحدّ.

فإذن العدد مطلقاً هو مجموع الوحدات لا يتألف أصلاً إلا من الوحدات بالأسر و ليس يدخل شيء من مجموع الوحدات بما هو مجموع الوحدات في قوام حقيقة شيء من الأعداد، بل إنّما الوحدات بالأسر بما هي الوحدات و إن كان مجموع الوحدات من لوازم ما يدخل في الحقيقة، فإنّما الداخل في قوام حقيقة الثلاثة مثلاً الوحدتان باللحاظ الأوّل لا الوحدة المتكرّرة باللحاظ الثاني التي هي حقيقة عدد الإثنين و إن كانت تلك من اللوازم لحقيقة الثلاثة؛ و كذلك إنّما الداخل في معروض الثلاثة مثلاً من الرجال مثلاً معروضاً الوحدتين كالرجلين بما هما رجلان لا معروض الإثنين؛ أعني مجموع الرجلين بما هو المجموع، بل معروض الإثنين موجود خارج عن معروض الثلاثة و إن كان لازماً له، و الضروري هو أنّه ليس الإثنين ممّا يخرج عن الثلاثة بجميع اللحاظات.

و لبعض من سبقنا من فلاسفة الإسلام طريقة أخرى في الأوسط الجرجاني هي أنّ كلّ عدد فإنّ حقيقته الوحدات التي مبلغها ذلك العدد بشرط انتفاء وحدة أخرى، و إنّما يتنوع العدد بالوحدات المتحقّقة بالأسر؛ فعنده ليس عدد الإثنين مثلاً بما هو عدد الإثنين من اللوازم أيضاً لعدد الثلاثة مثلاً بما هو عدد الثلاثة، كما ليس هو من المقومات لحقيقته، و كذلك معروضات الإثنين بالقياس إلى معروضات الثلاثة مثلاً.

تقويم

[في أنّ النظر في أيّ كمالٍ يسوق العقل إلى الموجود
الذي ذلك الكمال عين ذاته]

ما أبصرك إن كنت من المتبصّرين أنّه كما النظر في وجود ما و في ثبات ما أو في طبيعة الوجود و في طبيعة الثبات و في شخصيّة ما أو في طبيعة التشخّص يسوق العقل إلى الموجود الثابت الحقّ و إلى أنّه وجود صرف قائم بذاته و وجوب محض قائم بذاته و ثبات حقّ قائم بذاته و إلى المتشخّص الحقّ و إلى أنّه تشخّص قائم بذاته.

إذ ما لم يحقّ وجود بالذات ووجوب بالذات و ثبات بالذات و تشخّص بالذات لم يتصحّ وجود بالغير و وجوب بالغير و ثبات بالغير و تشخّص بالغير؛ و ما لم يكن من المتقرّر وجود هو وجود نفسه و قائم بنفسه، و وجوب هو وجوب نفسه و قائم بنفسه، و ثبات هو ثبات نفسه و قائم بنفسه، و تشخّص هو تشخّص نفسه و قائم بنفسه، لم يدخل في التصحّح وجود و وجوب و ثبات و تشخّص قائمة بنفسها بالمهيّة هي وجود المهيّة و وجوب المهيّة و ثبات المهيّة و تشخّص المهيّة.

فكذلك النظر في علم ما و في طبيعة العلم يسوق إلى العليم الحقّ و إلى أنّه بكنه ذاته نفس العلم المطلق القائم بالذات، و في قدرة ما و في طبيعة القدرة إلى القدير الحقّ و إلى أنّه بمرتبته حقيقته صرف القدرة المطلقة التامة القائمة بذاتها، و في ارادة ما و في طبيعة الإرادة و الاختيار إلى المرید الحقّ المختار المطلق و إلى أنّه بنفس ذاته كنه الاختيار المطلق و الإرادة التامة الحقة القائمة بنفسها، و في حيوة ما و في طبيعة الحيوة إلى الحيّ الحقّ و إلى أنّه بمرتبته ذاته محض الحيوة الحقة القائمة بذاتها، و في نور ما و في طبيعة النور إلى نور الأنوار و إلى أنّه بكنه حقيقته عين النور الحقّ القائم بذاته الذي هو نور لنفسه بنفسه و ينبوع الأنوار العقلية و الحسية.

إذ ما لم يحقّ علم مطلق و قدرة مطلقة و إرادة تامة و حيوة محضة و نور حقّ بنفس الذات و قائمة بالذات لم يكد يتصحّ علم و قدرة و إرادة و حيوة و نور بسبب الغير و قائمة بالغير؛ فعمسى يكون قد بدى الآن وجه قوله - عزّ من قال - ﴿ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾ بازغاً سرّه شارقاً نوره.

و بالجملة: فكذلك سنّة كلّ ما هو كمال مطلق للتقرّر بما هو التقرّر و للوجود بما هو الوجود؛ فقد تلونا على قلبك أنّه لا يهب الكمال من هو قاصر عنه، و كلّ من ليس الكمال عين مرتبة ذاته و كنه نفس حقيقته فهو القاصر عنه.

تكملة التقويمات

[في أنّ الوجود و الكمال منحصر في الواجب بالذات،

و ما سواه من الحقائق ظلّاله]

فإذن قد اتّلاب أنّ الاستناد إلى القيوم الحقّ الواجب بالذات - تعاضم سلطانه - بحسب

كلّ إسم من أسمائه الحُسنَى البهيّة الكمالية التي هي بأسرها لنفس كُنه حقيقته الحقّة من كلّ جهة ملاك كون المستند مظهر الإسم و مجلى الكمال الذي الإسم بإزائه؛ فكُنه ذات القيوم الحقّ هو الحقيقة الحقّة و ما سواه من الحقائق ظلال الحقيقة؛ و هو الوجوب الحقّ و الوجوبات بأسرها غيره ظلال الوجوب؛ و هو الثبات الصرف و ساير الثباتات بأسرها ظلال الثبات؛ و هو التشخّص الحقّ و ما عداه من التشخّصات ظلال التشخّص؛ و هو العلم الحقّ المطلق و ساير العلوم كلّها ظلال العلم؛ و هو القدرة الحقّة التامة و ساير القدر قاطبةً ظلال القدرة؛ و هو الإرادة المطلقة و الاختيار الحقّ و ساير الإرادات و الاختيارات على الإطلاق ظلال الإرادة و الاختيار؛ و هو الحيوة المحضة الحقّة و ما لساير الأحياء سواه بأسرها ظلال الحيوة؛ و هو النور الحقّ و ما عداه جميعاً من الأنوار العقلية إلى الأنوار الحسيّة قاطبتها ظلال النور.

فإذن لا وجود و لا وجوب و لا ثبات و لا تشخّص و لا علم و لا قدرة و لا إرادة و لا حيوة و لا نور و لا حول و لا قوّة إلاّ بالله العليّ العظيم.

مركز تحقيقات كويتية للعلوم الإسلامية

فصل ثالث

فيه تقويمات تقديسية

في أنّ الواجب بالذات مهيته إنّيته، و كلّ ذى مهية وراء

الإنية فهو معلول

القيوم الواجب بالذات لا يسوغ له وجود ووجوب وراء نفس الذات و مهية وراء نفس الإنية؛ فما أبين عندك أنّ الإنية - أعني الوجود و الوجوب - يحتذى نفس الذات المتقرّرة على سبيل التأكّد في كونها بعلة أو بعلة أو لا بعلة و لا بعلة أصلاً، بل إنّ كونها بعلة أو بعلة أو لا بعلة و لا بعلة ليس معاده و مفاده إلاّ كون نفس الذات المتقرّرة المتأكّدة كذلك. إذ الوجود إنّما مطابقه و ما يحاكيه نفس الذات المتقرّرة، و الوجوب نفس تأكّدها في نفسها لا معنى ما وراء المهية يقوم بها قياماً انضمامياً أو انتزاعياً، و الواجب بالذات بنفسه متقرّر الذات و الحقيقة لا بعلة و لا بعلة؛ إذ لا يعقل كون الشيء جاعلاً نفسه بالضرورة الغريزية لفطرة العقل؛ فيكون وجوده و وجوبه أيضاً بنفس مرتبة الحقيقة لا بعلة و علية أصلاً، و ما يكون للشيء بنفس ذاته لا بعلة غير ذاته و لا بعلة من ذاته لا يكون أمراً يزيد على مهيته.

و أيضاً لو كانت إنيته وراء مهيته لكانت مقتضاةً لنفس مهيته؛ إذ لا يصحّ هناك الاستناد إلى الغير فتكون مهيته في مرتبة الاقتضاء غير عريّة عن الإنية؛ لأنّ الإنية أول ما ينتزع من المهية الحقيقية الغير المكذوبة. فإذاً يلزم إمّا أن تكون إنية ما بعينها هي قبل

نفسها وإما أن تكون هناك إنيات ذاهبة إلى لانهاية؛ ثم الإنيات اللامتناهية بلامتناهيتها بالأسر كالإنيّة الأولى في حكم المسبوقية بإنيّة أخرى هي ورائها و خارجة عنها. و بالجملة: الأمر ذاهب إلى حيث ينتهي إلى إنيّة ليست هي وراء المهية، و اللامتناهية ليست تعنى عنها من ذلك الانتهاء شيئاً؛ وأيضاً وجوب الوجود بالذات ينبوع جملة الحقائق و المبدأ المطلق الذي منه تصحّ كل حقيقة، فكيف يسوغ أن لا يكون هو في نفسه حقيقة قائمة بذاتها، بل معنى ما قائماً بمهيته؟ فإذاً مهيته - سبحانه - هي بعينها إنيته، و كل ذي مهية وراء الإنية فهو معلول.

تقويم

[في أن القيوم الواجب بالذات بسيط الحقيقة و أحديّ الذات]

القيوم الواجب بالذات - تعالى مجده - بسيطة الحقيقة بساطة حقّة، أحديّ الذات أحديّة مطلقة من كلّ جهة لا يتصور لذاته أجزاء منها تألف القوام و تقوّم الحقيقة - سواء عليها أ كانت مبادي عينية أم أجزاء حديّة - و لا أجزاء إليها انحلال الذات و الهوية الشخصية.

أما التي منها التآلف و التقوّم، فلأنها إما أن تكون واجبات بالذات أو جائزات الذوات أو على التشابك و التشاطر:

فالواجبات بالذات كلّ منها بنفسه منفرد الوجود منفصل الهوية عن غيره غير متعلّق بالذات بآخر منها؛ إذ لا يصحّ منها بقياس بعضها إلى بعض إلا الجواز الخاصّ بالقياس إلى الغير، فكيف يتصحّح أن تتأخذ منها حقيقة محصّلة و حدانية؟ بل إذن ليس الواجب بالذات إلا كلّ واحد منها؛ فليعطف النظر إلى بساطته.

و الجائزات من أولات المهيّات باطلات الذوات، هالكات الهويّات، فاقرات الحقائق في حدّ أنفسها؛ فلا يعقل أن يتصحّح من إبتلافها الحقّ المحض و الغنيّ المطلق؛ و من المستبين أن فقر الجزء هو بعينه فقر الكلّ، و هلاكه إما نفس هلاك الكلّ و إما في قوّة هلاكه.

و الاشتباك مشاطرة بالوجوب و الجواز؛ أي بالحقية المحضة و الهلاك الصرف و الفعلية الحقّة و القوّة البحتة و الغني المطلق و الفقر الساذج؛ فهل يستصح ذو جبلّة ماعقلية تجويز ملاحمة الباطل بالحقّ و تسويغ تصحّح من هو الحقّ المحض و الغني المطلق من تلاحم الباطل و الحقّ و من ازدواج الغني و الفاجر؟ و هل الحقّ الغني إلا الذي هو من وراء الباطل الفاجر؟ فهو وحدة القيوم الواجب بالذات الذي نحن في ذكر أحدىته، و الباطل الجائر خارج عنه و فاجر إليه.

ثم لو كان للواجب بالذات أجزاء خارجية معنوية أو أجزاء حدية محمولة لكان من هو المتقرّر بنفسه متأخراً عن شيء ما تأخراً بالطبع أو تأخراً بالمهية، و لا يكاد يسعه مساع في تسويغ العقل.

و أمّا التي إليها الإنحلال و هي الأجزاء الكمية فلأنها ليست بمعدوماتٍ صرفةٍ و لا بمتفارزة و مفارزة الكلّ في الوجود، بل إنها موجودة بعين وجود الكلّ، متوسطة في الوجود بين صرافة القوّة و محوضة الفعل؛ فلو كان يتصور للواجب بالذات مثل هذه الأجزاء؛ فإن كان كلّ منها أو شيء منها واجباً بالذات كان الواجب بالذات متوسطاً الوجود بين صرافة القوّة و محوضة الفعل؛ و إن كانت هي بأسرها جائزات بالذات فكيف يصحّ أن ينحلّ الواجب بالذات إلى الجائزات الصرفة، و الموجود الحقّ إلى الهالكات بحسب سنخ جوهر المهية و الأجزاء الانحلالية تكون متشابهة و مشابهة الكلّ متفقتة و موافقة الكلّ في المهية بتة؟

ثمّ هذه الأجزاء إنما تصحّ للمهيات الامتدادية، كما المبادي العينية للذوات الهيولانية؛ و المتقدّس عن الموادّ و عن الأحياء بمقدّس عن ذلك كلّ.

تقويم

[في عدم كون حقيقة الوجود بالذات طبيعةً مرسلّةً جنسياً أو نوعياً]

نقول قولاً مرسلّاً: إنّ حقيقة الوجود بالذات كما لا يصحّ أن تندرج تحت طبيعة مرسلّة فكذلك لا يصحّ أن تكون نفسها طبيعةً مرسلّةً جنسيةً متحصّلةً بفصول ذاتيةٍ محصّلةٍ أو نوعيةً متشخصّةً بعوارض لاحقة مشخصّة.

أليس العقل في اللحاظ التحليلي الذي هو لحاظ التعيين والإيهام و ظرف التمايز و التخالط معاً يصادف طباعَ معنى الفصل و ما يقام مقامه منمازاً عن طباع معنى الجنس و ما يقام مقامه و إن كان مضمناً في وحدته المبهمة غير معطٍ إياه سنخ طبيعته و قوامَ معناه، بل إنما استتمام تحصيله و تقوّم فعليته ذاتاً خاصّة محصّلة بالفعل؛ و كذلك العوارض المشخّصة خارجة عن طباع معنى النوع غير مضمّنة فيه بوحدته و لا بمفيدة إياه قوامَ الحقيقة و تسقوّم الذات و تمام المعنى، بل إنما الحصول بالفعل و التعيين في الحصول بالفعل؟! و هذا أمر مفروغ عن استبانه في الشطر الكلّي من هذا العلم و في العلم الذي هو ميزان الأنظار و مكيال العلوم.

فإذن إنما يتصوّر شيء من ذلك كلّه إذا ما كان الحصول بالفعل ليست درجته هي بعينها درجة سنخ الطبيعة و مثابتها مثابة طباع المعنى؛ و بالجملة: ما إذا تصوّر للطبيعة حصول بالفعل بعد تمام جوهر المعنى و وجوده ثانٍ بعد قوام سنخ الحقيقة.

فأمّا إذا كان الحصول بالفعل هو بعينه نفس مرتبة الحقيقة و جوهر طباع المعنى فلا يعقل أن يبقى هناك تحصيلٌ منتظرٌ و وجودٌ مترقّبٌ مبتغى استتمامه بالفصول و المشخّصات.

فإذ قد استحصف عندك أنّ حقيقة الوجوب بالذات نفس تأكّد التقرّر و تمخّض الوجود القائم بنفسه؛ فمرتبة نفس الحقيقة هناك الحصول بالفعل القائم بذاته مع امتناع كلّ بطلان و عدم كلّ عدم و التعالي عن مخالطة مفهوم ما بالقوّة من أية جهة عقلت؛ فاشهد أنّ طباع الحقيقة الوجوبية يتقدّس عن الإيهام و الإرسال و عن الاعتلاق بالفصول و المشخّصات، و يأبى إلا أن يكون متعيّناً من حيث نفس مهيتته متشخّصاً بمرتبة كُنه ذاته. و من سبيل آخر: قد بان لك أنّ الواجب بالذات إنيته نفس مهيتته؛ فلو كانت الحقيقة الوجوبية طبيعةً مرسلّةً غير متشخّصة بكنه مرتبتها لكانت مرتبة التشخّص متخلّفةً عن مرتبة الإنيّة؛ و الأصول الملقاة إليك قد أبطلت ذلك.

و أيضاً: الطبيعة المرسلّة لا تتأبى بنفسها القول على الشركة المتصافقة بالشركة الحملية، و المعنى الوجداني يستحيل أن يتكثّر بذاته و إلا لم يكن يصحّ لواحدٍ، و حيث لا

وحدة لا كثرة؛ فمن كثره بنفسه يكون قد أبطل كثرته فيكون قد أبطل نفسه؛ فإذا
لا يتكثر الطباع الواحداني ولا يوجد كثيرون منه إلا بعلل؛ فالطبيعة المحتملة لإمكان
الكثرة بالاشتراك العملي يجب أن تحتل إمكان التعلق بعلل لا محالة والحقيقة
الوجوبية متعالية عن إمكان التعلق بالغير مطلقاً.

تقويم

[في أن الواجب كما لا يتصور له حد حقيقي لا يتصور له حد توسعي]

فإذا نصح أن تشخص الحقيقة الوجودية هو نفس ذاتها وكنه طبايعها وإلا لكانت
مرتبة التشخص بعد مرتبة الوجود؛ فوجوب التقرر والوجود بالذات معناه المحصل تقرر
بالذات هو وجود بالذات ووجوب بالذات وتشخص بالذات. فتلك ألفاظ محصلة
لمفهوم واحد يشهد البرهان أنه عنوان ذات البسيط الحق من كل جهة، وليس للعقول إلى
أن تتال ذا العنوان المشهود له وتكتنه حقيقته وتستطيع اللحظ إليه، لتعاضمه عن أن يسعه
مدرك أو مشعر أو يطيف به علم أو عقل من سبيل.

فإذا نصح كما جل ذات الأحد الحق عن أجزاء كمية، كما للهويات الامتدادية؛ وعن
مبادي معنوية، كما للمركبات الخارجية من المهيئات الجائزة؛ وعن أجزاء حد على
الحقيقة، كما للأنواع الجوازية البسيطة في الأعيان؛ فكذلك جلت أحدىته عن أجزاء قول
هو الحد على التوسع، كما للبساط العقلية من الجائزات؛ أي الأجناس القصية والفصول
البسيطة؛ إذ ليس يتصحح ذلك إلا من لوازم أولية معقولة يوصل الذهن تصورها إلى حاق
حقيقة الملزوم؛ فلا تقصر زادتها في تعريف كنه المحدود من زادة الحدود الحقيقية التي
هي بجوهريات كنه الحقيقة ومجد الحقيقة الحقّة وراء ذلك كله.

فشرح الإسم المفهوم عند العقل المثقف من واجب الوجود بالذات يجب وجوده لا
ما يجب وجوده، ومن المتشخص بالذات يجب تشخصه لا ما يجب تشخصه؛ أي شيء
متقرر موضوع فيه الوجود أو الوجوب أو التشخص؛ إذ ليس يسوغ هناك محمول وراء
نفس الموضوع.

تصحيح

[في أن المفهوم الواحد لا يكون إلا عنواناً لطبيعة واحدة،
ولا يحمل بالذات إلا في إزاء طبيعة واحدة]

لست أحسبك وإن كثر مماروك واشتد ولوعهم بأهوائهم من الممارين في أنه إذا كان مفهوم ما مأخوذاً عند العقل على أنه بعينه عنوان لتمام هويّة ما وفي إزاء جملة ما هو المعتبر في ذات تلك الهويّة من المهية والائتية والوجود والتشخص، كمفهوم السقراطية بالنسبة إلى الفيلسوف المشهور من أهل إيشية، ابن سوفرونيسكس و تلميذ فيثاغورس و استاد أفلاطن الإلهي مثلاً؛ فإنه ليس يعقل أن يكون ذلك المفهوم بعينه لذاتين و واقعاً على هويتين و إلا كانت إحدى تينك الهويتين بعينها هي الأخرى، أو تلك الهويّة بعينها هويتين متباينتين و لن يكون شيء بعينه هويتين في الوجود إلا إذا كان في حدّ نفسه طبيعة مرسلّة ذات وحدة مبهمّة غير متحصّلة، و لم يكن حينئذ ما بإزائه في إزاء المهية و التشخص جميعاً.

بل إنّ العقل الصريح يقضي أن مفهوماً واحداً - أي مفهوم كان - فإنه لا يكون بالذات إلا عنواناً لطباع واحد و لا يقع وقوعاً بالذات إلا في إزاء طبيعة واحدة؛ فإن وقع على أكثر من حقيقة واحدة، كما الإنسان على زيد و عمرو، أو على أكثر من حقيقة واحدة، كما الحيوان على الإنسان و الفرس؛ فلا يكون ما بإزائه على الحقيقة و على الصدق البحث كلّ الهويّة أو كلّ الحقيقة بتّه، بل إنّ هناك لا محالة طبيعة واحدة مشتركة بين تلك الهويّات أو بين تلك الحقائق هي ما في إزائه المفهوم و ما التعبير عنه بالحيوان الناطق أو بالجسم المتحرّك ذي القوّة النامية و النفس الحساسة المريدة مثلاً.

تصحيح

[في أنه ما من معنى واحد لهويّات عديدة إلا و هناك طبيعة مشتركة]

ما من معنى واحد ليس هو لذات واحدة فقط بل لهويّات عديدة إلا و هناك طبيعة ما مشتركة هي مطابقة بالذات و ما هو في إزائه على الحقيقة؛ فإن كان هو بحسب جوهر

الحقيقة كانت الطبيعة المشتركة من جوهريات المهية، وإن كان من العرضيات اللازمة اللاحقة في مرتبة متأخرة عن نفس المهية كان له مبدأ مشترك؛ ولا محيد عن الانتهاء إلى طبيعة ما جوهرية من الجوهريات المشتركة بته.

فإن ألم بقلبك التشكيك أنه يلزم حينئذ طباع ذاتي مشترك بين الجنسين الأقصىين للمقولات - وهما الجوهر والعرض - لوقوع معنى الجنس عليهما، و آخر مشترك بين الموجودات جميعاً، لوقوع الوجود على جملتها بمعنى واحد. فلنتل عليك لتثبيت فؤادك بإذن الله سبحانه:

أما عن الشك الأول: فإن هذا القسطاس إنما سلطانه على الطبائع المتأصلة التي هي الجوهريات الحقائق العينية والعرضيات التي لها مباد عينية قائمة بالموضوعات في الأعيان والمفاهيم الذهنية التي تعتبر في حذاء أحوال وأوضاع عينية صودفت للموضوعات بحسب أنحاء وجوداتها في الأعيان والمعاني المعقولة التي هي لوازم المهية، وهي مفاهيم قائمة بالمهية قد ناب لها عن التأصل اقتضاء جوهر المهية إياها؛ فشيء من هذه إذا كان لهويتين مثلاً لم يكن ما هو ملاك الأمر ومناطه بالذات، ومعيار الحكم ومطابقه على الحقيقة خصوصية إحدى الهويتين بخصوصها وإلا لم يكن هو لغيرها بته، بل إنما الملاك والمطابق الطباع المشترك.

فأما طبائع المعاني الغير المتأصلة من ملحوظات العقل - أعني المعقولات الثواني التي هي موضوع الحكمة الميزانية، كالجنسية والفصلية والنوعية - فدرجتها في الذهن درجة الإضافات المحضة التي ليست في إزاء مباد لها متقررة في ذات الموضوع في الخارج، كما المتيامنية والتمياسرية المتبدلة مع ثبات الموضوع بعينه على ما كان عليه في ذاته وصفاته وجهاته وأوضاعه، كما إذا انتقل ما على يمينك إلى شمالك وأنت على ثبات وضعك الأول بعينه؛ فهذه القبيلة من ثواني المعقولات هي الإضافات المحضة الذهنية، وليس بإزاء الجنسية والنوعية مبدأ في ذاتي الحيوان والإنسان مثلاً وفي صفاتها الذاتية والعرضية المتقررة في ذاتيهما، بل إنما المتقرر في عالم التأصل نفس الحيوان والإنسان والفرس وزيد وعمرو مثلاً؛ فإذا ما نسب

العقل الحيوان إلى الإنسان و الفرس، و الإنسان إلى زيد و عمرو قضى على الحيوان بالجنسية و على الإنسان بالتنوع من دون صفة متقررة فيهما هي مطابق الانتزاع و معيار تصحيح الحكم؛ و ليس يلزم من ذلك أن يكون اعتقاد الحكم جهلاً؛ إذ ليس يحاذي به أمراً ما في صقع التأصل و لا أن يكون يصح إحقاق الجنسية أو النوعية مثلاً بأية مهية اتفقت؛ إذ ليس ذلك على احتذاء مطابق في المهية بإزائه، كما تذهب إليه أو هام المتشككين على سنتهم في مذهب التشكيك.

فالجهد إنما يكون في الملحوظات المكذوبة و الملحوظات الكاذبة التعلمية، و ميزان الصدق هنالك النسبة العقلية و الإضافة الذهنية النفس الأمرية؛ و مطابق الحكم صلوح المهية بخصوصها لذلك لا بحسب نفس جوهرها - كما شاكلة الجوهريات - بل في المرتبة الأخيرة من حيث النسبة العقلية الملحوظة اللاحقة على مضاهاة الأمر في الإضافات المحضة الخارجية؛ فللمهيات خصوص لا يصدق عليه كل اعتبار الحق به، و ليس من شرط أن يكون الشيء ذهنياً خالصاً أن يكون متساوي النسبة إلى قاطبة المهيات. و أما عن الشك الثاني: فإنه فرقان ما بين المنتزع منه و مطابق الانتزاع الذي هو مبدأ تصحيح الحكم و معيار صحته؛ فالوجود مطابقه و ما هو عنوانه و في إزائه حقيقة خصوصية حقيقة القیوم الواجب بالذات - جل مجده - و ليس لشيء من خصوصيات المهيات الجائزة في ذلك من خلقي، بل إنما مصحح انتزاع الوجود منها ارتباطها بمن هو مطابق انتزاعه حقيقة ارتباطاً صدورياً؛ إذ لا يصح لها بالنسبة إليه ارتباط آخر على غير سبيل الصدور عنه و الظلية له.

فإذن و إن كان الوجود المطلق الفطري التصور منتزعاً من الجائزات المتقررة إلا أن مطابق الانتزاع إنما هو الاستناد إلى الوجود الحق، و خصوصيات المهيات ملغاة في ذلك.

و كذلك الشأن في حمل مفهومات: المتقرر و المتأصل و الحقيقة على الحقائق الجائزة؛ فإن مطابق الحمل و معياره و ملاك الحكم و مبدأ تصحيحه الاستناد إلى الحقيقة الحققة لا غير.

تصحيح

[في لزوم تشابه المهيّات في الجنس أو النوع، إذا
كانت متوافقةً في الصدق]

هل بلغك في تضاعيف العلوم أنّ التناسب بالمساواة أو المفاضلة إنّما يتصحّح
إذاما تصحّحت المناوغة؟ لست أعني بذلك المشاركة في الجنس القريب، بل إنّما أعني
لحاظ المتناسبين من حيث المشاركة في طبيعةٍ ما، و التناسب بينهما من حيث
التشارك في تلك الطبيعة و الاندراج تحتها المعبر عنه بالتجانس و التناوع، لا من حيث
هما طبيعتان؛ أي بما هما فردان من أفراد طبيعة بعينها مرتبتان من مراتبها، لا بما
هما نوعان مختلفان ذوا فصلين مختلفين.

فالخطّان المستقيم و المستدير أو السطحان المستوي و المستدير بما هما مستقيم و
مستدير أو مستوي و مستدير متخالفان بالحقيقة النوعية غير متناسبين أصلاً، لا بالمساواة
و لا بالمفاضلة، و كذلك الخطوط أو السطوح المستديرة المتخالفة الانحداب؛ فالقوسان
من دائرتين متخالفتي الانحداب لا يتصحّح التناسب بينهما لا بالمساواة و لا بالمفاوطة؛
لكنهما إذاما كانتا على مركز بعينه و على زاويةٍ بعينها عند المركز فإنّهما متشابهتان
غير متساويتين و لا متفاضلتين، إنّما نسبة كلّ واحدة منهما في دائرتها إلى الدور كلّ
كنسبة الأخرى في دائرتها إلى الدور كلّ.

فإذن كما القسي من الدوائر الغير المتناوغة بحسب إيتار زاويةٍ ما بعينها
متشابهات غير متساويات و لا متفاضلات، و ليس في ذلك استيجابٌ توافقي في
الحقيقة و تشارك في الطبيعة و تكافؤ في المقدار، بل إنّما استحقاق أن يكون كلّ واحدة
منها بحسب النسبة التي لها إلى كلّ الدور لمحيطها كالأخرى بحسب النسبة التي لها إلى
كلّ الدور لمحيطها؛ فيكون مقدار هذه في دائرتها كمقدار تلك في دائرتها.

فكذلك فاعلمن أنّ المهيّات المختلفة إذاما كانت متوافقةً بحسب النسبة العقلية التي
تلحق كلّ واحدة منها إلى المندرجات تحتها فإنّها طبائع متناسبة متشابهة بالجنسية أو
النوعية مثلاً، و ليس في ذلك استيجاب تشاركها في طباعٍ ما متأصل أصلاً، بل إنّما

استحقاق أن تكون إحداهما بخصوصية طبيعتها في قياسها إلى المهيئات أو الأشخاص التي تحتها كالأخرى بخصوصية طبيعتها في قياسها إلى المهيئات أو الأشخاص التي تحتها.

فهذا سبيل القول في المعقولات الثانية الميزانية وكذلك سنة الأمر في الهويات الخارجية من حيث ما تلحقها من الإضافات المحضة الوجودية؛ فزيد مثلاً في نسبه إلى ما على يمينه كعمرو في نسبه إلى ما على يمينه، وليس متساويين متشاركين بحسب ذلك في طباعٍ قارٍ مشتركٍ بل متناسبان متشابهان في نفس الإضافة الصرفة اللاحقة.

تصحيح

[في امتناع استناد المعلول الواحد بعينه إلى علتين متفاوتتين]

لا تظنّ أنه يصحّ لمعلولٍ ما بعينه علتان متفاضلتان، فذلك غير سائغ في مذهب العلية والمعلولية لا على سبيل التناوب التعاقبي ولا على سبيل التساؤم الاستبدالي من بدو الأمر.

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

أما تتفق أنه إذا كان لإحداهما بخصوصها قسطاً ما من المدخلية في العلية من حيث افتقار المعلول إليها بخصوصها البتة؛ فلم يكن يتصحح أن يتحقق المعلول بالأخرى وأن تتوب تلك عن هذه في إفاضته بته، وإذا لم يكن الافتقار إلى شيء منهما من حيث الخصوصية بل كانت كلّ واحدة ملغاة الخصوصية في ذلك فكانت العلة المفتاق إليها على الحقيقة هي القدر المشترك الذي هو طباع واحد وطبيعة وحدانية، وكلّ واحدة بخصوصها هي المشتملة على ما هو العلة بالحقيقة.

و بالجمله: لا يستند المعلول بالذات إلا إلى ما يتوقف عليه بخصوصه بالضرورة العقلية و سواء - على بالذاتيتين - أفسرت العلية بالمفتقر إليه أم بالأمر المصحح لتخليل الفاء؛ فليتبصر.

تقويم

[في إثبات توحيد الواجب بقاعدة صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر]

القيوم الواجب بالذات واحد في الذات والوجود، وتر في الحقيقة والهوية. أ لم تستيقن أن الإنيّة والتشخص بالنظر إلى الحقيقة الوجودية نفس مرتبة المهية؛ فمفهوم الوجوب بالذات عنوان جملة ما للحقيقة الوجودية من المهية والإنيّة والوجود والتشخص؟! فإذن تحقق أنه ليس يعقل أن يكون هو لشيئين، على ما قد تلى عليك. وبالجملة: إن صرف الوجود الواحد الحق الذي هو بعينه الوجوب المحض والتشخص القراح، ويمتنع أن ينقسم في ذاته إلى أجزاء الهوية أو أجزاء الحد أو أجزاء القول، وإن يستطرق إليه شيء من ضروب من حيث ومن حيث وباعتبار وباعتبار ليس يمكن أن يختلف بالعدد ولا في التصور؛ فكل ما يقدر ويخمن أنه ثان له فهو هو بعينه، والتقدير كذب باطل والتخمين زور ساقط والقول الفصل المفطوم من المين والشين أن شريك الباري الفاطر - تعالى عن ذلك وتقدس - ممتنع بالذات لا في الوجود فقط، بل وفي التصور أيضاً؛ فلا يتصور شيئان هما في درجة الوجوب بالذات، بل الله الواحد القهار على عرش الوجوب بالذات وما خلاه في درجة الجواز والمقهورية.

تقويم

[في إثبات توحيد الواجب بواسطة برهان الخلف]

من سبيل ثان: الحكماء المتبصرون يتحققون أن الوجود وكذلك الوجوب نفس ذات الحقيقة الوجودية؛ وغاز من المتكلمين لما لا يعينهم بحسبونه بالنسبة إلى الحقيقة الوجودية من لوازم الذات المقتضاة لنفس المهية؛ فما لا يكون الوجود وكذلك الوجوب عين حقيقته ولا من لوازم مهيته فهو ليس من الحقيقة الوجودية في نصيب بإجماع العقلاء كافة وبالغريزة العقلية الغير المؤفة.

فإذن لو تصحح واجبان بالذات لكان مفهوم الوجود والوجوب بالذات بالقياس إلى كل منهما إما عنوان نفس الحقيقة وإما من لوازم المهية على الاصطلاح الشائع؛ وعلى

التقديرين تلزم في إزائه طبيعة مرسله ذاتية مشتركة بين الواجبين بتة؛ فتضطك ركبات
ضروب الخلف من سبل معدودة.

تقويم

[في إثبات توحيد الواجب بواسطة استحالة استناد

المجعول الأول إلى الواجبين]

و من سبيل آخر ثالث: إن المجعول الأول بخصوصية ذاته ليس يفتاق إلا إلى القيوم
الواجب بالذات، و ما ليس لذاته صلوح الجاعلية لجانز ما لا بوسط أو بوسائط فهو ليس
واجباً بالذات على ما قد تحقق.

فإذن لو تعدد الواجب بالذات لكان يصح لا محالة استناد المجعول الأول بشخصيته
إلى كل واحد منهما لا بخصوصه؛ فيكون استناده على الحقيقة إلى الطباع المشتركة، و
قد كنت تعرفت أنه ليس يتصح الشخص إلا من جهة الاستناد إلى الجاعل
المتشخص بذاته؛ فلا مجعول أول لولا وجوب الوحدة للجاعل.

و كذلك القول في النظام الجسلي المتسق لعوالم الجائزات، فإنه واحد
بالشخص متكرر بالتأليف و ليس جاعله التام إلا القيوم الواجب بالذات؛ إذ لا خارج عنه
سواه.

و كذلك ما قد قيل: «أبى النظام شمسين فكيف لا يأبى إلهين»؛ فقد شاع في
الأقاويل الفلسفية من باب ضرب الأمثال لا من باب التشبيه: «نور الأنوار شمس عالم
العقل» و إن كان لا نسبة بين النسبتين على ما سيئلي عليك - إن شاء الله العزيز - و في
التنزيل الكريم: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، ﴿إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ
بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾.

تقويم

[في أن الموجودات وجودات رابطية إلا الموجود الحق]

من المنصرحات أن المجعول بما هو مجعول ليس ذاته و وجوده إلا لجاعله؛ إذ هو من

شئونه و نعوته و لا كذلك الجاعل بالقياس إلى مجعوله، و الموجود المادّي الذات ليس وجوده لذاته بل هو لمادّته، و ذو المهية وجوده لمهيته.

فالجاعل الحقّ الذي هو الوجود القائم بنفسه ليس ذاته و وجوده لشيء بل ذاته لذاته و وجوده لنفسه، و ما ما عداه ذاته لذاته و لا وجوده لنفسه بل وجود كلّ ذي مهية لمهيته و وجود كلّ هيولاني لهيولاه و ذات كلّ مجعول و وجوده لجاعله.

فإذن ليس ذاته و وجوده - سبحانه - لشيء و له ذات كلّ شيء و وجوده، ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ أي كلّ ما في عالمي الحسّ و العقل، و الظلمات و النور، و الملك و الحمد؛ فإذن الموجودات قاطبة ذوات ناعية و وجودات رابطة إلا الموجود الحقّ جلّ مجده.

تقويم

[في أن الواجب لا يكون جسمًا أو جسمانيًا أو عرضًا أو مركّبًا]

إذ ذاته و وجوده - سبحانه تعالى - لذاته لا لشيء ما غيره، و لا شيء من الأجسام و الصور و الأعراض إلا و وجوده للمادة؛ فإذن هو - جلّ ذكره - متعالى الحقيقة عن أن يكون جسمًا أو جسمانيًا أو عرضًا من الأعراض؛ و إذ هو وجود بحت متقدّس عن مخالطة الإبهام و ملاسة ما بالقوة من أية جهة كانت، و الهيولى في حدّ جوهرها حاملة القوة الاستعدادية و ذات الوحدة الشخصية المبهمّة؛ فإذن هي من صقع جنابه سبحانه على الأفق الأقصى من البعاد و الابتعاد.

و أيضًا: الجسم مؤتلف الذات من المبادي المتباينة الخارجية و منقسم الهوية إلى الأجزاء الكميّة المقدارية، و الهيولى و الصورة و العرض متقوّمه الحقائق من الأجزاء المحمولة الحديّة؛ و كذلك الجائزات البسيطة القدسية من الأنوار العقلية و النفوس النورية و الطبائع الجنسية القصيّة و الفصول البسيطة منحلّة بحسب التجوهر و التقرّر إلى المهية و الإنية و متحصّلة بحسب القوام و التحديد من الأجزاء القولية، و جلال القيوم الواجب بالذات أرفع من أن يتصوّر تقسّمه بالحقيقة أو بالهوية أو بالحدّ أو بالقول و التحديد، بل هو بسيط حقّ أحد بالذات واحد بالكلمة.

تقويم

[في تنزهه الواجب عن أن يُدرك بحسّ، و تقدّسه
عن الجهات و الأحياز و الأوضاع]

فإذ هو - تعالى ذكره - ليس بعرضٍ و لا بجسم، فليس يعقل أن ينتحى نحوه تحديقاً
ابصاريّاً أو لحظّاً بصريّاً أو أن ينتحى لئيله أو للتأدية إليه حسّاً ما من الحواسّ أصلاً لا
بالذات و لا بالعرض.

و أيضاً: هو - جلّ مجده - بسيطة الحقيقة من كلّ جهة، متقدّس الوجود عن
الجهات و الأحياز و الأوضاع مطلقاً؛ فكيف تتاله الرؤية البصرية؟ أ يستصحّ ذلك إلاّ
ذو انسلاخٍ عن الفطرة العقلية ﴿ لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ﴾.

تقويم

[في أن الواجب ليس بجنسٍ للجواهر و لا هو في مقولة الجواهر]

من حيث ما تعرّفتَ عرفتَ أنّه - عزّ شأنه - ليس بجنس الجواهر و لا هو في مقولة
الجواهر، فقد دريتَ أنّه ليس طبيعةً مرسلّةً و لا تحت طبيعةً مرسلّةً.
و أيضاً: لو كان جوهراً لكان إذا اعتبر بما هو جوهر مرسلّاً لا بشرط شيء لم يكن
يأبى أن يلحقه التغيّر؛ إذ الجوهر المرسل ليس يأبى ذلك و إن كانت الجواهر
المفارقة بخصوصيات حقائقها القدسية تأباه؛ فإن تشكّك متشكّك أنّ مفهوم «الموجود
لا في موضوع» صادق على الموجود الحقّ بتّة فتذكرنّ ما أسلفنا لك أنّ ذلك ليس
جنس الجواهر بل إنّما المعنى الذي جنّسناه لمقولة الجواهر «مهيّة حقّها بحسب نفسها
المرسلّة أنّها إذا تقرّرت كانت قائمة الذات و الوجود لا في موضوع.»

تقويم

[في أن لا وحدة و لا أحدية للجائزات،
و أنّ اتّحادها و تأخّدها ظلّ الوحدة الحقّة و الأحدية المطلقة]

القيوم الواجب بالذات هو الفرد، و كلّ جائزٍ زوجٍ تركيبيّ؛ فلا وحدة و لا أحدية

للجائزات بل الواحد الحق مستأثر بهما وإنما في عالم الجواز اتّحادٌ هو ظلّ الوحدة الحقّة
و تأخّده هو ظلّ الأحدية المطلقة، و ما من جائزٍ متوحدٍ الذات و متأخّدها في الأعيان إلا و
العقل يكثره في اللحاظ التحليلي:

إمّا بالجنس و الفصل و بالقول.

و إمّا بالمهية و الآنية.

و إمّا بمفهومي ما بالقوّة بحسب نفس جوهر الذات و ما بالفعل بحسب الفيضان من
الجاعل.

و إمّا بالجواز بالذات و الوجوب بالغير؛ إذ نفس جوهر الذات تحت ذينك

المفهومين المحمولين عليها معاً بحسب ذينك الاعتبارين.

تصحيح

[في ضروب الوحدة و الهويّة و خواصّها]

عليك باستذكار ضروب الوحدة و الهويّة و خواصّها على ما قد اقتترّ في مقرّه من
الشرط الكلّي من هذا العلم؛ فسبيل نضج القول فيه و تسواء الفحص هنالك أنّ موضوع
سلب الكثرة ما عنه تسلب الكثرة و هو الواحد و الهوهو، و جهة الوحدة ما بحسبه سلب
الكثرة عمّا يقول له الواحد:

فإن كانت جهة الوحدة خارجةً عن ذات ما عنه سلب الكثرة كانت الوحدة و
الهويّة وحدةً و هويّةً لا بالذات بل بالعرض؛ و الواحد و الهوهو واحداً و هوهواً لا
بالذات بل بالعرض، و هي وحدة و هويّة:

بالمحمول إذا كانت جهة الوحدة عرضياً محمولاً بعينه على موضوعين هما ما عنه
سلب الكثرة، كما الضاحك بالنسبة إلى إنسانين.

و بالموضوع إذا كانت هي موضوعاً بعينه لعرضيين محمولين هما موضوع سلب
الكثرة، كما إنسان واحد بالنسبة إلى الضاحك و الكاتب.

و بالعارض إذا كانت هي عارضاً غير محمولٍ على، بل موجوداً في، بالقياس إلى

موضوعين هما ما عنه سلب الكثرة، كما البياض العارض الموجود في القطن و الجصّ. وإن كانت جهة الوحدة و الهووية ليست هي أمراً خارجاً عن ذات موضوع سلب الكثرة؛ فالوحدة و الهووية وحدة و هوية لا بالعرض بل بالذات، و الواحد و الهو و واحد و هوو بالذات لا بالعرض؛ فإذا كان لم تكن جهة الوحدة هي تمام ذات ما عنه سلب الكثرة بل هي عضة من ذاته:

فإن كانت هي جنسه القريب أو جنساً ما من أجناسه كانت الوحدة و الهووية وحدة و هوية بالجنس، و الواحد و الهو و واحداً و هوواً بالجنس، كما الإنسان و الفرس بالحيوانية أو بالجسمية أو بالجهرية.

وإن كانت هي فصله أو فصلاً ما من فصول أجناسه كانت الوحدة و الهووية وحدة و هوية بالفصل، و الواحد و الهو و واحداً و هوواً بالفصل، كما زيد و عمرو بالناطقة أو بالحساسة.

وإن كانت هي قوام مهيته النوعية كانت الوحدة و الهووية وحدة و هوية بالنوع، و الواحد و الهو و واحداً و هوواً بالنوع، كما زيد و عمرو ليست هوويتها بالعدد بل بالنوع؛ أي بالإنسانية.

وإذا كانت هي ذات موضوع سلب الكثرة بتمامها لا عضة من ذاته:

فإن كان سلب الكثرة عن تمام الذات من حيث إنها حال شيئين عند شيئين و نسبة ما بعينها لهما إليهما؛ فالوحدة وحدة بالنسبة و الواحد و الهو و واحد و هوو بالمناسبة، كما حال الرّبان عند السفينة أو حال الملك عند المدينة و حال النفس عند البدن؛ فهما حالتان متفتقتان بتمام جوهرهما بما أنّ تمام جوهر كلّ واحدة منهما حالة ما بعينها هي نسبة تسخيرية تدبيرية؛ فوحدتهما بالمناسبة وحدة بالذات و من حيث تمام الذات بما أنّها بنفسها حالة بعينها نسبة لا وحدة بالعرض، بل إنّما التي بالعرض هي وحدة ما يتحد بهما؛ أعني وحدة الرّبان أو الملك و النفس بهما؛ أي بالحالة المشتركة التي هي النسبة السخيرية التدبيرية.

وإن كان سلب الكثرة عن تمام ذات موضوعه من حيث الاتّصال و بما أنّه هوية متّصلة؛ فالواحد واحد بالاتّصال، و الوحدة وحدة اتّصالية.

وإن كان سلبها عن تمام الذات بحسب أنها في حدّ نفسها مستمیزة عن غيرها غير مشارك فيها في قوام التجوهر و التقرّر؛ فالواحد واحد بالعدد و الوحدة وحدة عددية؛ فإن كان الواحد في وحدته العددية بحيث يأبى بنفسه أن تشارك فيه هويّات فوق واحدة يكون هو الطباع المشترك بينها اشتراكاً حَملياً؛ فهو الواحد بالشخص و وحدته الوحدة العددية الشخصية؛ إمّا مبهمه في شخصيتها، كما وحدة الهولي المبهمه في حدّ ذاتها الشخصية؛ إذ إنّما فعليتها فعلية استعدادية؛ و إمّا محصّلة معيّنة بالقياس إلى الأشياء مطلقاً، كما وحدة الذوات الشخصية من سائر الطبائع غير الهولي.

وإن كان هو في حدّ ذاته الواحدة بالعدد بحيث لا يتأبى الاشتراك الحَمليّ بين هويّات فوق واحدة على أن يكون هو بعينه تلك في الوجود و هو على وحدته التي لا بعينها؛ فهو الواحد بالطبيعة المبهمه بالتحصيل و الهوية، و وحدته الوحدة العددية المبهمه التي هي للطبائع المتقوّمة المتميّزة في أنفسها المبهمه بالقياس إلى ما تحتها من الحقائق و الهويّات؛ فكلّ طبيعة فإنها واحدة في حدّ نفسها بالوحدة العددية الغير المحصّلة بالقياس إلى تحصّلاتٍ هي تحتها و منتظراتها، و إن كانت وحدتها العددية تلك ليست هي من حيث نفس طبيعتها المرسله بما هي هي؛ إذ المهية من حيث هي ليست هي إلّا هي و جوهرياتها فهي بما هي هي واحدة بعين الوحدة العددية التي هي بحسب نفسها مرسله بالقياس إليها، كما شاكلة الأمر بالنسبة إلى الوجود و إلى المَجعولية.

فاعلمن أنّ الوحدة العددية التي تكون للطبيعة المرسله بالذات هي هذه الوحدة، و الكثرة العددية التي بالذات للطبائع هي مقابلتها؛ و أمّا الوحدة و التعدّد من تلقاء الأفراد فإنّما للأفراد بالذات و للطبيعة المرسله بالعرض؛ فهذا قسط الحقّ و سهم الحقيقة هنالك من الفحص.

و الذي ساهمنا في هذا العلم من قبل قد تولّى البسط في الشفاء بقولٍ مستوٍ موزون فيه المتفلسفون و المتكلّفون من بعده عن آخرهم عن خطّ استواء التحصيل على عرض تسعين درجةً من درجات الابتعاد.

تصحيح

[في أنّ مطلق الوحدة والكثرة من ثواني المعقولات الفلسفية،
و أنّ الوحدة العددية موجودة في الأعيان]

مطلق الوحدة والكثرة من ثواني المعقولات على الاصطلاح الشائع في هذه الصناعة لا من المعقولات الثانية الميزانية التي إنّما عرّضها للمعقولات في الدرجة الأولى بحسب خصوص وجودها في الذهن و من حيث حالها في تقرّرها الذهني.
فأمّا الوحدة العددية المتقوّمة من تكرّراتها الأعداد فهي موجودة في الأعيان عند كلّ من يعدّ العدد من الموجودات العينية.

تصحيح

[في أنّ تقابل الوحدة والكثرة ليس جوهرياً بل يكون عرضياً]

ليس بين الوحدة والكثرة تقابلٌ جوهرى؛ إذ المتقابلان تقابلاً جوهرياً لا يكاد يصحّ أن يدخل شيء منهما في قوام حقيقة شقيقه و يتحصّل قوام ذات شقيقه من تكرّره، بل تقابلهما بالعرض من حيث إضافتهما المكيالية و المكيالية و المؤتلفة و المؤتلف منهية، كما ساير المتقابلات لا بجوهر الذات بل بما هي مضافات مشهورية.

تصحيح

[في الوحدات التي تأبى إلا أن يكون زوالها في قوّة زوال موضوعها]

إنّ الوحدة العددية التشخصية بجوهر طباعها و نفس مفهومها تأبى إلا أن يكون زوالها في قوّة زوال موضوعها بالذات و لو في الوهم؛ فلا يكاد يتصحّ بالنظر إلى جوهر نفسها أن تعقب أو يتعقب شقيقها المقابلة لها على موضوعها و لا في الوهم. ففرض بقاء الموضوع مع زوالها و لو في التصوّر تخمين متهافت غير ميسرة له قوّة التوهم و إلا لتصحّ التوارد التعقبي و الاستعقابي بين الشخصية و الإرسال، و كذلك بين الجزئية و الكلية على شيء ما بعينه.

و كذلك حال الوحدة العددية المبهمة مع مقابلتها عند القياس إلى الموضوع، وإلا
 لكان مصير الطبيعة الواحدة إلى أن يكون هي في جوهر ذاتها بعينها طبيعتين متباينتين.
 وأمّا الوحدة الاتصالية فليس لها ذلك الحكم بالذات من حيث جوهرها بل إنّما من
 جهة ما يقضي البرهان عليها بالمساوقة للوحدة الشخصية.

و الوحدة بالمناسبة إنّما تتأباه من جهة استلزامه انسلاخ ما هو موضوعها بالذات
 عن الوحدة العددية التي له مع بقائه بعينه.

و الوحدة بالنوع أو بالفصل أو بالجنس إنّما يقضي عليها بتلك الشاكلة لا من جهة
 نفسها بالذات، بل إنّما من جهة ما أنّها مساوقة في التحقق للوحدة العددية المبهمة
 التحصل و التشخص التي هي لطبيعة النوع أو الفصل أو الجنس، بل منبعثة عنها انبعثاً
 أولياً و أنّ زوالها عن موضوعها لا يتصحح إلا عند زوال تلك عن موضوعها بتّة.

فأمّا الوحدة بالمحمول أو بالموضوع أو بالعارض فقد دريت أنّها وحدة لا بالذات بل
 بالعرض؛ فأمرها لا محالة فرع أمر الوحدة العددية للمحمول أو للموضوع أو للعارض.

مركز تحقيق التراث
 تصحيح

[في انقسام الوحدة إلى ما سلب الكثرة من لوازمها

و ما هي من لوازم سلب الكثرة]

إنّ من ضروب الوحدة ما سلب الكثرة من لوازمها، و منها ما هي من لوازم سلب
 الكثرة؛ فما عدا الوحدة العددية على السبيل الأوّل.

أمّا إذا ما كانت جهة الوحدة خارجة عن جوهر ما عنه سلب الكثرة أو عضة من
 جوهر ذاته فالأمر منصرح.

و أمّا الوحدة بالمناسبة و الوحدة بالاتصال فجهة الوحدة فيهما وإن كانت هي تمام
 ذات ما عنه سلب الكثرة إلا أنّ الذات بما هي الذات موضوع سلب الكثرة، و بما أنّها حالة
 ما نسبية لشيئين عند شيئين أو بما أنّها هوية اتصالية جهة الوحدة و إنّما سلب الكثرة
 بحسب هذه الجهة من لوازمها التابعة المتأخرة تأخراً بالذات. فسلب الكثرة ليست في

نفس الذات بما أنها غير مشارك فيها، بل في الذات بما أنها حالة لشيئين عند شيئين أو بما أنها هوية امتدادية متصلة.

و الوحدة العددية و لاسيما العددية الشخصية على السبيل الثاني. إذ هي ليست إلا سلب الكثرة عن الذات في نفس جوهر الذات، و مفادها أن الذات بما هي الذات في حدّ جوهرها غير مشارك فيها؛ فجهة الوحدة هي بعينها ما عنه سلب الكثرة، و وحدتها المحصلة و تحصلها الوحداني من لوازم سلب الكثرة.

تصحيح

[في الفرق بين الوحدة العددية و ساير الوحدات]

لا يختبئن عن فطانتك أنه و إن استوى بذلك ميزان الفرقان بين الوحدة العددية و ساير الضروب إلا أن هناك أيضاً فرقاً بين جهة الوحدة و ما عنه سلب الكثرة في اللحاظ الفحصي التحليلي من سبيل آخر؛ إذ المهية تكتنفها اللواحق و تحتفّ بها المشخصات، فيتحصّل مستتمّة الوحدة العددية الشخصية.

و أيضاً: الهوية الجوازية إنما تتبع لها الوحدة الشخصية من حيث يتبع لها الوجود لا من حيث نفس الذات التي هي وراء الوجود.

فإذن إما أن جهة الوحدة مرتبة المحفوفية باللواحق المشخّصة، و ما عنه سلب الكثرة مرتبة نفس المهية؛ وإما أن جهة الوحدة حيثية الاستناد إلى الواحد الحقّ و موضوع سلب الكثرة نفس الهوية الشخصية المستندة، و وحدتها الشخصية ظلّ وحدة جاعلها التام بالذات.

و كذلك الطبيعة الواحدة بالعدد في حدّ نفسها وحدة عددية مبهمة بالقياس إلى ما يقع تحتها، إنما لها الوحدة من حيث هي مجعولة جاعلها التام الواحد؛ إذ الواحد لا ينبعث عنه انبعثاً أولياً إلا الواحد؛ فموضوع سلب الكثرة نفسها و جهة الوحدة استنادها إلى جاعلها الواحد و وحدتها ظلّ وحدة الجاعل.

فإذن الوحدة في عوالم الجواز مطلقاً دخيلة على جوهر الذات و ممّا قد غشيتها؛ إذ جهة الوحدة دخيلة على موضوع سلب الكثرة و ممّا قد غشيته.

تقويم

[في أن وحدة الواجب بالذات لا تكون وحدةً عدديةً]

فإذن يجب أن تستيقن أن الواحد الحقّ و هو بارئ المهيّات و الإتيّات على الإطلاق - تعالى مجده - متقدّس الذات عن أن تكون وحدته الحقّة وحدةً عدديةً.

فالوحدة العددية ما من تكرّرها قوام حقيقة الكثرة و هي قائمة بالموضوع خارجة عن جوهر مهيته عارضة إياه بعد مرتبة نفس المهيّة، و معقولة الذات غير مجهولة الكنه.

و الوحدة الحقّة وحدة قائمة بذاتها هي وحدة نفسها لا وحدة شيء، و حقيقتها وجود قائم بالذات هو تشخّص نفسه و وحدة نفسه و سادةً بجلال كنهها و مجد ذاتها على

القوى العاقلة و العقول القادسة تأميلها سبيلاً إلى قرع باب التكنية و التحديد و غير سائغ إمكان تكرّرها لا في الأعيان و لا في تصوّر العقل و فرض الذهن أصلاً. إذ كل ما

يوضع بالفرض و يخمن بالظنّ أنّه ثان لها فهو هي بعينها عند التحديق و التحقيق؛ لأنّ

صرف أي شيء كان و قراح أيّة طبيعة كانت لا يحتمل ميزاً و تعدّداً و لا في فرض العقل و تصوّره؛ إنّما احتمال الميز و التعدّد و تحمّل الشركة و الكثرة من تلقاء إمكان مخالطة الزوائد و العوارض.

و الوحدة الوجوبية مجرد صرف الوجود بشرط سلب جملة الزوائد و العوارض؛ أي سلب ما عدا مرتبة ذاته مطلقاً. فإذاً ليس يحلّ أن تحسب الوحدة العددية مضاهيتها بل

عزّها و جلالها أرفع و أقدس.

و من سبيل ثانٍ: إنّ الوحدة الوجوبية ليست شيئاً من الوحدات التي يتألف منها كثرة

ما أيّة كثرة كانت؛ إذ لا تعقل كثرة من الكثرات متحصّلة القوام منها و من وحدة أخرى

غيرها؛ لما قد أدريناك أنّ الوحدة العارضة لأية هويّة جائزة و طبيعة جوازية فرضت

ليست هي وحدة حقّة بل إنّما هي اتحاد غشى و تأخذ اكتنف ما قد أظلمته الوحدة الحقّة، و

لو ترتحل عن ذاته التي هي موطن الكثرة ضروب الاثنية بإطلاق الوحدة على ما للذوات

الجائزة قول متوسّع فيه لا حمل على الحقيقة.

و من غريزيات الفطرة الصحيحة أنّ العدد لا يتحصّل إلا من وحدات متشاكله؛ إذ لا

مفهوم من الكثرة - و هي جملة الوحدات - إلا الوحدة المتكررة؛ فما لم تتكرر وحدة بأخرى مشاكلتها و مماثلتها لم تكن كثرة أصلاً.

فإذن ليست الوحدة الحقّة من جنس الوحدة العددية التي هي المبدأ التآلفي للكثرة، بل هي خارجة عن أجناس الوحدة التي يعلم كُنْهها، وإنما الوحدة الحقّة الخارج كُنْهها عن طوق العقل و عن وسع الإدراك هي المبدأ الصدوري للوحدة المعروفة و الكثرة المتقوّمة منها جميعاً.

و من سبيل ثالث: أولات المهية ليس معنى الوحدة فيها بعينه سلب الكثرة بحسب جوهر الحقيقة و لا الوحدة فيها - أية وحدة كانت - من لوازم سلب الكثرة، بل كلّ ذي مهية فإنّ الوحدة مطلقة فيه معنى وجودي غريب يلحق ذاته و يدخل على مهيته من لوازمه سلب الكثرة، كما الإتيّة فيه أمر غريب دخيل على مهيته المستفادة بنفس جوهرها من جناب الجاعل و بوحدتها من وحدته.

و أيضاً: معنى الوحدة فيما له مهية ما به تصير جملة معانٍ متعدّدة طبيعةً متأخّدة؛ ثمّ تلك الطبيعة المتأخّدة شيئاً واحداً بالشخصية غير مشارك في ذاته المتشخصّة من جهة ما يخصّه من نحو الوجود المتخصّص المستفاد من تلقاء الوجود الواحد المتشخصّ بنفس ذاته؛ فإذن كلّ ما له مهية إنّما هو واحد بوحدة وجودية دخيلة على ذاته هي جهة تأخّده و توحدّه، و تلك شاكلة الوحدة العددية.

فأمّا الوجود الحقّ الواحد وحدة حقّة فالمفهوم من وحدته أنّه لا ينقسم في ذاته، و لا يتكثّر ذاته بحيشية و حيشية، و لا تلتقط من ذاته حيشية وراء نفس ذاته أصلاً، و لا يتصوّر سهيم له في حقيقته و لا نظير له في كماله و لا وجود في رتبة وجوده؛ فهو وجودٌ بحثٌ مسلوبٌ عنه كلّ كثرة و شركة، و ازدواجٌ من مهية و إتيّة و وجودٌ و وجوبٌ؛ و رسمٌ حقيقته أنّه لا إسم له يدلّ به على كُنْه الحقيقة، و شرح إسمه أنّه يجب وجوده و تشخصّه و وحدته بلا علة، لا ما يجب وجوده و تشخصّه و وحدته.

فإذن الوحدة التي لذاته سبحانه ليست هي معنى وجودياً بحسبه تستحقّ الذات سلب الكثرة، كما للذوات الفارقة و الموجودات الجائزة؛ إذ تلحقها وحدة فتكون هي

واحدة بتلك الوحدة، بل معناها أنه غير مشارك في وجوده و في حقيقته و في كمال وجوده و مجد ذاته و رتبة بهائه؛ فهذا سلب محض إلا أنه يلزمه في العقل وجود و هو أنه واحد محض بذاته.

فإذن المبدأ الأوّل ذات الواحد بما هو نفس الواحد و صرفه، لا شيء هو الواحد و عرض له الواحد؛ و هذه السنّة الكمالية في كمال الواحدية ليست تصطادها شبكة شاكلة الوحدة العددية.

و ليس يحلّ في ملّة العقل و في مذهب الفحص البرهاني أن يقال: «القيوم الواجب بالذات واحد أوّل و ثانيه العقل الأوّل و ثالثه كذا و رابعه كذا؛ فهو موصوف بالوحدة التي هي مبدأ العدد إذا أخذ مع أعداد الوجود؛ لأنّه واحد منها» كما حرّك به لسان قلمه مؤسس كتاب حكمة الإشراف.

و حقّ ثابت ما قاله فيثاغورس و استمرّ عليها الفيثاغوريون:

تارة: إنّ الوحدة إمّا وحدة قائمة بالذات غير مستفادة من الغير و لا تقابلها و لا تأتلف منها كثرة أصلاً، و هي وحدة المبدأ الحقّ الأوّل و وحدة الإحاطة بكلّ شيء؛ فهو بوحدة ذاته ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾؛ إمّا وحدة قائمة بالغير مستفادة من الغير، و هي المبدأ لا يتلاف الكثرة و تقابلها الكثرة؛ ثمّ تتألف منها الأعداد؛ و هي وحدة المخلوقات. و تارة: إنّ الوحدة على الإطلاق تنقسم إلى وحدة قبل الدهر و وحدة مع الدهر و وحدة بعد الدهر و وحدة قبل الزمان و وحدة مع الزمان؛ فالوحدة التي هي قبل الدهر و وحدة الباري تعالى؛ و الوحدة التي مع الدهر و وحدة العقل، و الوحدة التي بعد الدهر و وحدة النفس، و الوحدة التي هي مع الزمان و وحدة الأسطقسات و المركّبات.

و بالجملة: فلم تتفكّ الوحدة عن الموجودات و الموجودات عن الوحدة قطّ، و هذه وحدة مستفادة من وحدة الباري - تعالى - لزمت الموجودات كلّها و إن كانت في ذواتها متكثرّة، و إنّما شرف كلّ موجود بغلبة الوحدة فيه، و كلّ ما هو أبعد من الكثرة فهو أشرف و أكمل.

و من ساهمنا في هذا العلم من قبل حنيف في استيقان هذه المسألة مستمرّ معهم في

الشفاء و التعليقات و المباحثات على تحصيل هذه الحقيقة، و إنما أفسد عليهم ما لهم هنالك بعد ذلك من سقيم الأقاويل، و لعلّ تلك منهم كلمات مرموزة تستقيم إذا ما استألها النظر الغائر في عمق الفحص و التحصيل.

تقويم ختامي

[في وحدة واجب بالذات في نصوص الأحاديث]

إن هذا التقديس مما قد تزوّع مسكه في نصوص الأحاديث عن مولانا و سيّدنا، كلام الله الناطق و ميزانه الفارق، و عن تراجمة الوحي و خزنة السرّ و حفظة الدين من أولاده الطاهرين - صلوات الله و تسليماته عليهم أجمعين - و ما في بعض أدعية الصحيفة المكرّمة السجّادية: « لك يا إلهي! وحدانية العدد و من سواك مختلف الحالات متنقل في الصفات » إنما يرام به توحيد الوحدانية الحقّة و إدخال و إخراج من سوى الواحد الحقّ في أتياء شوائب التكرّر و الاختلاف و عن ساحة حريم الثبات الخالص.

فأما في التنزيل الحكيم من قوله الكريم - تعالى من قائل -: ﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ ﴾ فلا تحسبنّ معناه « رابع الثلاثة و سادس الخمسة بالعدد » بل إنّما الذي يستحلّه مذهب العرفان في تفسيره أنّه - سبحانه - رابع كلّ ثلاثة و سادس كلّ خمسة بالإحاطة و بالمعيّة الإحاطية على ما هو المنصرح من صريح قوله - تعالّم سلطانه -: ﴿ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا وَهُوَ مَعَهُمْ أَيُّنَمَا كَانُوا ﴾.

فإن وقع إليك من بعض أقاويل السالفين من سلاّف مشاركيننا في تعليم الفلسفة و تقويمها أنّ الباري - سبحانه - واحد بالعدد فلا تكوننّ ممّن تظنّي فيه الواحد من أعداد الوجود، بل تيقنن أنّ المقصود نفي الكثرة العددية عن الحقيقة الوجودية؛ إذ على تقدير تعدّد الواجب بالذات - تعالى عن ذلك - يكون كلّ واجب من أعداد وجوب الوجود، و الكثرة العددية متحصّلة من تكرّر الوحدة الوجودية.

فلما استوى أمر التوحيد على عرشه استبان امتناع فرض الكثرة العددية في الحقيقة الوجودية، فإنّما الذي رامه الرائم بقوله: « إنّه - تقدّس شأنه - واحد بالعدد في حقيقته الوجودية لا أنّه أحد ما منه » ايتلاف الكثرة في أعداد الوجود.

فصل رابع

فيه استيفاء ما بقي من التقويمات التقديسية

تصحيح

[في التقابل وأقسامه الأربعة]

مما حيزُ إيفاءِ حقِّه الشرطُ الكليُّ تحقيقُ القولِ في التقابلِ. فاعلمن الآن على سبيل الافتراض والاستعارة من هناك أن الاصطدام بين شيئين بحسب «حمل على» بالنسبة إلى موضوع بعينه وراء الاصطدام بينهما بحسب «وجود في» بالنسبة إليه من جهة المفهوم؛ فأما من جهة التحقق فالأخير مستلزم للأول من دون العكس؛ إذ المصطدمان في أن يكونا في موضوع يصطدمان في أن يقالا على موضوع بتةً والمصطدمان في أن يقالا على موضوع لا يصطدمان في أن يكونا فيه، كما الرائحة واللائحة تكونان في التفاحة ولا تحمل عليها إلا اللرائحة.

فلفظ التقابل في الاصطلاح السويّ الفلسفي:

بالوضع الأول: لمفهوم التصادم بين مفهومين في الحمل الهوهويّ بالقياس إلى موضوع بعينه بالذات اجتماعاً وارتفاعاً، ويقال له تقابل الأيس والليس؛ و لن يكون أحدهما إلا سالب الآخر - وهو النقيض من طريق حمل المواطاة - والآخر إلا إيجابياً إضافياً بالقياس إليه؛ وسواء عليه أكان في نفسه مفهوماً إيجابياً على الحقيقة، كما

الإنسان و اللإنسان أم مفهوماً سلبياً بالقياس إلى شيء آخر، كما اللإنسان و اللالإنسان. و بالنقل: لمفهوم التصادم بين شيئين في الاجتماع بالحمل الهو ذو هويّ بالقياس إلى موضوع بعينه بالذات من جهة واحدة:

فإن كان المتصادمان معيّنين وجوديين ليس أحدهما معقول المهية بالقياس إلى الآخر و بينهما المرتبة القصوى من الخلاف - كما السواد و البياض - فهما المتضادان و تقابلهما تقابل التضاد.

و إن كانا معقولي المهية كلّ بالقياس إلى الآخر فهما المضافان و تقابلهما تقابل التضاييف، كالأبوّة و البنوّة.

و إن لم يكن كلاهما وجوديين بل أحدهما في قوّة رفع الآخر:

فإن كان ليس يعتبر فيه مجرد السلب بما هو السلب فقط، بل من حيث هناك زيادة و معنى ما إيجابي؛ أي من حيث هو فقد الموضوع ما في قوّته أن يكون له إمّا بحسب شخصه، كالعمى و البصر أو بحسب نوعه، كما الذكورة و الأنوثة أو بحسب جنس ما من أجناسه المترتبة، كالعجمة و النطق و الفردية و الزوجية، فهما القنية و العدم، و تقابلهما تقابل العدم و القنية.

مركز تحقيقات كويتية للعلوم الشرعية

و إن كان المعبر مجرد رفع الآخر بما هو الرفع فقط فهما المتقابلان بالإثبات و النفي، و تقابلهما تقابل السلب و الإيجاب، و السالب هو النقيض من طريق حمل الاشتقاق: إمّا بسيطاً لا صدق فيه و لا كذب، كما مفهوما السواد و رفع السواد و أسود و ليس بأسود و كذلك مفهوما رفع السواد و رفع رفع السواد و مفهوما ليس بأسود و ليس بأسود.

أو مركباً قولاً و عقداً، كما «زيد أسود» و «زيد ليس بأسود» و كذلك «زيد ليس هو بأسود» و «زيد ليس ليس هو بأسود».

و بالاصطلاح المشهوري القاطيغورياسي: لا يعتبر في الضدين وجوديتهما و لا قصوى الخلاف بينهما؛ و يعتبر في العدم و القنية كون العدم فقدان شيء من شأن فاقده من الموضوعات بحسب شخصه أن يكون له و في الوقت الذي من شأنه أن يكون له لا من قبل أو من بعد، و كون الموضوع غير صحيح الانتقال من العدم إلى القنية.

تصحيح

[في خواصّ التقابلات الأربعة و شرائطها]

إنّ من شرط مطلق الضدين أن تتشاركا في موضوع بعينه بحيث لا يأبى كلّ منهما بطباعه أن يتعقب الآخر و لا أن يستعقبه عليه؛ و ذلك ما يعنى بإمكان التوارد و التعاقب؛ فيكون لا محالة يصحّ للموضوع بالنظر إليهما و بحسب ما يقتضيه طباعهما أن ينتقل من كلّ إلى الآخر و إن كان بعض الموضوعات بخصوصية ذاته و بطباع صورته المتنوعة يكون قد لزمه أحدهما بخصوصه أو عيق عن الآخر بخصوصه لعائقي لازم.

و بالجملة: الأضداد بما هي أضداد متفاسدة بالإمكان على موضوع واحد؛ و الضدان قد يكون بينهما متوسط محصل بالحقيقة لا باللفظ فقط، كما يقال: «هذا الماء لا حارّ و لا بارد» و يعنى به الفاتر و هو داخل في الجنس؛ و قد لا يكون بينهما متوسط إلا باللفظ فقط لا بالحقيقة و بالمعنى المحصل، كما يقال: «الفلك لا خفيف و لا ثقيل» و لا يعنى إلا الخروج عن الجنس مطلقاً.

و من خواصّ التضادّ:

أنه لا يتصحح إلا في مقولة يتصحح فيها الشدة و الضعف و الاشتداد و التضغف، و لا يتصحح الشدة و الضعف و سلوك من أحدهما إلى الآخر في مقولة إلا و التضادّ فيها متصحح.

و تضادّ الطرفين الذين بينهما قُصوى الخلاف ينسحب في الأوساط و ينطلق بعينه على تقابل الأوساط، و ليس يلزم للأوساط تقابل خارج عن الأنواع الأربعة؛ فمن حيث يتصحح التخالف يتصحح الخلاف الذي هو على قُصوى المراتب؛ فإنّ السواد الحقّ مثلاً لا يقبل أشدّ و أضعف بل إنّما الشيء الذي هو سواد بالقياس عند شيء هو بياض بالقياس إلى آخر، و أىّ سواد يفرض في مرتبة ما من الشدة فإنه لا يقبل الأشدّ و الأضعف في حقّ نفسه بل بحسب القياس و الإضافة.

فإذن من هناك يستتب أنّ التضادّ الحقّ لا يكون بين أكثر من شيئين، و لا يصحّ لشيء واحد يدخل في التضادّ إلا ضدّ واحد، كما التضاييف ليس يكون إلا بين مفهومين و

لا يتصور لمضافٍ واحدٍ إلا مضافٍ واحد، وكما مطلق التناقض - سواء أخذ بحسب تقابل الأيس و الليس أو بحسب تقابل الإيجاب و السلب - لا يكون بين أكثر من مفهومين و لا يعقل لشيءٍ واحدٍ بحسب كلٍّ من الحملين إلا نقيض واحد؛ إذ لا يعقل لشيءٍ واحدٍ بعينه إلا ليس واحدٌ في حدِّ نفسه و رفعٌ واحدٌ عن شيء؛ و كذلك تقابل العدم و القنينة؛ إذ لا يكون لملكةٍ واحدةٍ إلا عدم واحد.

و من خواصّ تقابل التضاييف:

أنه لا يكون حاشيتاه متشاركتين في موضوع واحد بالعدد، بل إنما في واحد بالعموم و بالإرسال، حيث يكون موضوعاهما واحداً في الطبيعة.

وأنهما معاً بالتلازم في درجة التحقق و بالمهية في درجة التعقل؛ و ذلك من تلقاء الاستناد إلى علةٍ واحدة في عليةٍ واحدة موقعة بينهما اعتلاقاً افتقارياً متكرراً من الجنبتين لا على الوجه الدائر، كما استناد الأبوة و البنوة إلى الولادة و الجاعلية و المجعولية الإضافيتين إلى ذات الجاعل و إلى جاعليته الغير الإضافية؛ أعني كون الجاعل في ذاته بحيث ترتب عليه و تصدر عنه ذات المجعول.

و أن المتضاييفات متكافيات في العدد على الإطلاق.

و من خواصّ تقابل العدم و القنينة:

تشارُكهما في موضوع بعينه غير صالح بالنظر إلى اقتضاء طباعهما للانتقال من العدم إلى الملكة، بل إنما للانتقال من الملكة إلى العدم فقط؛ و ذلك إذا ما كانت القنينة من الملكات الغريزية.

وأنهما لا يكونان ذوي واسطة بينهما و لا يصح أن يعرَى عنهما جميعاً إلا الموضوع الغير القابل؛ فنسبتهما إلى الموضوع القابل نسبة النقيضين إلى الوجود كلّه.

و من خواصّ التناقض:

أنه كما لا يعقل بين طرفيه متوسط لا يعقل إلا تمنعهما على الإطلاق اجتماعاً و ارتفاعاً.

و لا يتصور خلوة مفهومٍ ما و مرتبةٍ ما عنهما جميعاً أصلاً؛ ففي تقابل الأيس و

الليس بحسب « حمل على » وفي تقابل الإيجاب والسلب بحسب « وجود في »؛ إذ ليس النقيض مطلقاً إلا الليس أو السلب البسيط، و التقابل في العقود على الحقيقة و بالقصد الأول بين الإيجاب والسلب؛ وأما بين العقدين الموجب والسالب فمن جهتهما و بالقصد الثاني.

تصحيح

[في أقسام المتضايقين و موضوعهما]

قد قال خاتم من شاركنا من السالفين في قاطيغورياس الشفاء: « إن من أحكام المتضادين أن وجود أحدهما مطلقاً لا يوجب وجود الآخر بوجه من الوجوه إيجاب المتضايقات؛ و المتضايقات إما مطلقات فيوجب وجود أحدهما الآخر، وإما في شيء واحد؛ فلا يمنع أن يكون ما هو أب أيضاً إبناً، ولكن ليس من المتقابلين تقابل التضايق ما في موضوع واحد؛ لأنهما ليسا من جهة واحدة و بقياس واحد بل من جهتين و بحسب قياسه إلى مختلفين.

و لعلّ منتهز الفرصة للتشكك يتشكك فيقول: إن الأبوة و البنوة اللتين في إنسان واحد بحسب قياسه إلى إنسانين مختلفين أو العلية و المعلولية المتفقى الاجتماع في شيء بعينه بالقياس إلى شيئين مختلفين لم يكن يتصحح اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة؛ فيصدق عليهما أنهما متمانعا الاجتماع الزماني تمانعاً بالذات في موضوع واحد من جهة واحدة. فإذا نهما من المتقابلين تقابلاً بالذات لا محالة؛ إذ ليست حقيقة التقابل إلا ذلك؛ و أيضاً إن لم تكونا من المتقابلين لا تنقض بهما الحد في طرده.

ثم قد تظننت جملة الفيلسوف من بعده أن التقييد من جهة واحدة إنما زيد لئلا ينتقض الحد بهما في عكسه؛ إذ هما من المتضايقات و قد اتفقا في موضوع واحد؛ فاستفسد ظنهم بأنهما ليستا من المتقابلات و ليس بينهما قياس التضايق.

فدب عنهم بأن مطلق الأبوة و البنوة أو مطلق العلية و المعلولية من المتقابلات تقابل التضايق و مما هو حاصل في الموضوع بحصول اللتين ليس بينهما تقابل التضايق؛

لتحقّق المطلق بعين تحقّق المقيّد بتّه؛ فإذاً لولا ذلك التقييد لتمّ الانتقاض بهما. ولعلّ المتشمرّ للبحث يقول: ليس شيء من مطلق الأبوة و البنوة المتضاهيتين مطلقاً بالقياس إلى الأبوة و البنوة اللتين ليس بينهما قياس التضاييف؛ إنّما المطلق بالنسبة إلى الأبوة و البنوة المقيّدتين اللتين ليس بينهما قياس المضاييفة مطلق الأبوة و البنوة اللتين ليستا على قياس المضاييفة.

فنحن نقول قولاً فصلاً بإذن الله تعالى: أمّا التشكّك فمنحلّ بأساس استنساء قانوناً ضابطاً للحثيات في الصحيفة الملكوتية تحاتت عنده شعوب من الشكوك و الإعضالات في مقامات متشتّة.

أما هنالك عرّفناك أنّ الحثيات التقييدية المتخالفة - سواء عليها أكانت متقابلة أم لا - مشاركة في أنّ شيئاً منها لا يكون للمهية من حيث الأخرى، و أنّها لا تكاد تعرض لمعروض واحد في درجة واحدة إلا من تلقاء حثيات تعليلية مختلفة؛ و أنّ التحيث بها يكثر ذات المعروض و يجعلها في لحاظ العقل أموراً متكررة. ثمّ المتقابلات منها تختصّ بأنّها لا يتصحّح لموضوع واحد إلا من بعد حثيات تقييدية سابقة تكثر أولاً ذات الموضوع و تجعلها عند العقل أشياء مختلفة؟

فإذاً الأبوة و البنوة اللتان في إنسان واحد بالقياس إلى إنسانين أو العلية و المعلولية اللتان في شيء واحد بالقياس إلى شيئين ليستا من الأمور المتقابلة؛ إذ ليس عروضهما يحوج إلى تكثر ذات الموضوع أولاً باختلاف الحثية التقييدية بل إنّما يستوجب الاستناد إلى اختلاف الحثية التعليلية. ثمّ التحيث بهما يكثر الذات من حيث اختلاف الحثية التقييدية.

و أمّا القول البحثي فمصرّوم بأن الأبوة و البنوة اللتين في إنسان واحد و إن كانتا لم يكن بينهما قياس المضاييفة فهما لا محالة على قياس المضاييفة بالنسبة إلى ما بإزائهما من البنوة و الأبوة اللتين في إنسانين.

فإذاً هما بما هما مقيستان إلى مضايفتيهما أبوة مقيّدة بعينها مقابلة لبنوة مقيّدة بعينها، و بنوة مقيّدة بعينها مقابلة لأبوة مقيّدة بعينها. فهما بما هما على هذا القياس فردان

من أفراد مطلق الأبوة و البنوة المتقابلتين لا بما إحداهما مقيسة إلى الأخرى؛ فاجتماعهما من تلك الجهة ملزوم اجتماع المطلقين المتضاهيتين لا محالة، لكن النظر الفائر يقضي بالفحص البالغ أنه كما المضاف المقيّد بخصوصه ليس يمكن انسلاخ ذاته عن القياس إلى غير لا بخصوصه يغيره و يغير معروضه، فكذلك مطلق المضاف ليس يمكن انسلاخ جوهره عن القياس إلى غير لا بخصوصه يغيره و يغير معروضه بتّة.

فإذن الأبوة المخصوصة هي أبوة إنسانٍ بعينه بالقياس إلى بنوة إنسانٍ آخر بعينه، و مطلق الأبوة هي أبوة إنسانٍ ما لا بعينه بالقياس إلى بنوة إنسانٍ ما آخر لا بعينه، و مطلق البنوة المقابلة لها هي تلك البنوة المعتبرة لذلك الإنسان الآخر لا بعينه.

و بالجملة: كما يمتنع تشارك المضافين المقيّدين المتقابلين بخصوصهما في موضوع واحد بالعدد، فكذلك يمتنع تشارك المضافين المطلقين المتضاهيين بالإطلاق في موضوع واحد بالعدد بالضرورة العقلية، و فرقانٌ ما بين بين شيئين متقابلين؛ أي كلّ منهما مقابل لمقابله الذي هو شيء آخر مباين لهما و ورائهما.

فإذن الأبوة و البنوة المطلقتان المتقابلتان ليس يتصوّر حصولهما إلا في موضوعين متباينين بالشخص؛ و أمّا المطلقتان الحاصلتان في شخص واحد فإنما هما اللتان ليس بينهما قياس المضايقة كما المقيّدتان بتّة، و إنّما التقييد في التحديد من جهة واحدة لتسديد الأمر في ما خلا التضايق.

فالمتقابلان تقابل السلب و الإيجاب مثلاً كثيراً ما يتفق احتشادهما في موضوع واحد بالعدد من حيثيتين مختلفتين، كما الإنسان الواحد بالعدد متحرّك بما هو ذو طبيعة حيوانية ليس بمتحرّكٍ بما هو ذو نفس ناطقة مجرّدة؛ فإذا لم تعتبر وحدة الجهة لم يكن الإيجاب و السلب متقابلين أو كان طرفا التناقض مجتمعين في موضوع واحد، كما التقييد بالذات للتحرز عن عين الملزوم و نقيض اللازم، كما الإنسان و اللاناطق أو اللاقابل لصنعة الكتابة.

تصحيح

[في ردّ توهم من قال برجوع التقابل مطلقاً إلى التضاييف]

هل سمعتَ حزب التشكيك يقولون: الحرارة مثلاً بما هي حرارة لا تكون ضدّاً بل حرارة فقط؛ إذ المهية من حيث هي ليست إلا هي وإنما تصير ضدّاً إذا أخذت بالقياس إلى البرودة؛ فهي بما هي مضادة مضافة أيضاً؛ فهي بما تدخل في المضادة تدخل في المضايقة؛ وكذلك ليس معقول المهية بالقياس إلى أيس هو ليسه، والسلب بالقياس إلى إيجاب هو سلبه، والعدم بالقياس إلى ملكة هو عدمها.

فإذن مصير زمام الأمر في التقابل مطلقاً إلى التضاييف لا غير؛ فلا تنسينّ ما علمناك من قبل أنّ مطلق النسبة غير مستوجبة الدخول في الإضافة، بل إنّما النسبة المتكررة فقط. وقل لزمرة المتشككين:

إنّ الحرارة بما هي هي حرارة فقط لا مضادة ولا شيء من الأشياء أصلاً؛ وبما هي ملحوظة بالنسبة إلى البرودة مضادة لها غير مضافة بالقياس إليها؛ وبما هي مأخوذة من حيث المضادة مضايقة للبرودة لا من حيث هي برودة بل من حيث هي مضادتها. و ذات العلة بما هي هي ليست إلا نفسها وجوهرياتها؛ وبما هي ملحوظة بالنسبة إلى ذات المعلول من حيث هي في نفسها بحيث تصدر عنها وترتب عليها ذات المعلول علة للمعلول علية غير إضافية بالقياس إلى ذات المعلول، بل متقدمة على ذاته تقدماً بالذات؛ وبما هي مأخوذة من حيث هي علة له مضايقة له لا من حيث ذاته، بل من حيث هو معلولها ومعرضة لعلية مضافة بجوهرها بالقياس إلى معلولية المعلول وفي درجتها ومتأخرة بالذات عن نفس ذات المعلول، كما عن نفس ذات العلة المعروضة لها. والسقف من حيث النسبة التي له إلى الحائط مستقرّ على الحائط، ومن حيث هو مستقرّ على الحائط مضاف إلى الحائط لا من حيث هو حائط بل من حيث هو مستقرّ عليه.

وكذلك ليس بما هو ليس منسوب إلى الأيس لا مضاف إليه، والسلب بما هو سلب منسوب إلى الإيجاب لا مضاف إليه، والعدم بما هو عدم منسوب إلى الملكة لا مضاف إليها.

تصحيح

[في حلّ شبهة اندراج التقابل في التضاييف وبالعكس، وأشباهها]

إنّ هنالك شكّاً معضلاً هو أنّ التقابل من حيث هو تقابل من المضاف، ثمّ المضاف تحت التقابل وأخصّ منه، وذلك محال سواء كان دخولاً كما يكون تحت الجنس أو دخولاً كما يكون تحت معانٍ ليست أجناساً ولكنها لوازم المهية أو كما يكون تحت معانٍ ليست لوازم مهية التشكيك وإتّما هي عوارض مشكّكات الأسماء. وكذلك الإعضال في الجنس والكلّي. إذ الجنس تحت الكلّي مع أنّ الكلّي أحد الأجناس؛ لكونه جنس الخمسة.

فاعلمن أنّ ملاك الفكاك في أشباه هذه المضايق ما علّمناك في ساير كتبنا أنّ للطبيعة بلا شرط شيء أصلاً اعتباراً هو بجهة ما وراء اعتبار نفس الطبيعة بما هي هي وإن كان اعتبار البلا شرط شيئية ليس إلا حكاية عن نفس جوهر الطبيعة بما هي هي. وبالجملة: للطبيعة بما هي هي شأن بحسب نفسها وإن كانت هي فيما قد لحقته من المخلوطية وشأن بحسب نفسها منجازه عن جملة ما قد خالطها؛ فاعتبار اللابشرية هو لحاظ جوهر الطبيعة بما هي هي في شأن نفسها المنحازة المنمازة عن جملة ما هي مخلوطة به في الوجود أو في العقل، واعتبار البما هي هي هو لحاظ جوهر الطبيعة بحسب نفسها بما هي هي، سواء عليها أكانت في شأن منحازيتها التي هي حال نفس جوهرها بما هي هي أم في شأن مخلوطيتها اللاحقة الغير المخرجة إياه عن حالها البما هي هي.

فإذن هي باعتبار حال نفسها البما هي هي أعمّ نحواً ما من الأعمية من نفسها باعتبار حال جوهرها اللابشرية. فاعتبار اللابشرية كأنه أزيد من اعتبار نفس الطبيعة وحدها بما هي هي، واعتبار البما هي هي كأنه أوسع وإن كانت اللابشرية شيئية اعتبار الإرسال البحث لا اعتبار الكلية أصلاً لا بالفعل ولا بالقوة؛ إذ ليست هي لحاظ إيقاع شركة في الطبيعة بالفعل أو بالقوة ولا لا شركة فيها كذلك؛ فلا هي لحاظ خصوص ولا عموم ولا لحاظ صلوح شيء منها أصلاً وإلا انقلبت إلى البشرية شيئية، لكن الطبيعة المنحازة المنمازة بجوهرها في تلك اللحاظ صالحة في أنفسها الإيقاع

الشركة فيها في الوجود بالحمل على الآحاد و الخلط بالكثرة؛ فال بشرط شيئية و البشرط لا شيئية و البلا شرط شيئية و البما هي هية اعتبارات متغايرة المفهومات متميزة الموضوعات متخالفة الأحكام في لحاظ العقل التحليلي، و البلا شرط شيء أخص من البما هي هي أخصية بنحو من الاعتبار على خلاف شاكلة الأخصية التناولية التي هي سنه البشرط شيء و البشرط لاشيء. ثم الأمر فيهما أيضاً مختلف على نحو آخر.

و لقد أحسن التأسيس على هذا الأساس خاتم من قد شاركنا من السلاف في رياسة العلم و تصحيح الفلسفة في فنون الشفاء في مواضع شتية؛ و قال في سابع تاسعة الفن الرابع في أنولوطيقا الأولى: « و هذا الفن من العموم هو الذي عمومه ليس بحسب الأشخاص بل بحسب الأحوال، و قد فهمت هذا مراراً » و في ثاني عشر أولى الفن الأول في المدخل: « و العموم قد يختلف في الأمور العامة؛ فمن العموم ما يكون بحسب الموضوعات الجزئية، كالعموم الذي الحيوان أعم به من الإنسان، و منه ما قد يكون بحسب الاعتبار اللاحقة، كالعموم الذي الحيوان أعم به من الحيوان و هو مأخوذ جنساً و من الحيوان و هو مأخوذ نوعاً و من الحيوان و هو مأخوذ شخصاً ».

إذ أدريناك فقد استبان لك أنه كما يكون يلحق الموضوع الأخص بالتناول بخصوصه ما لا يلحق الموضوع الأعم بالتناول بعمومه، فكذلك يكون قد يلحق الاعتبار الأخص بخصوصه ما لا يلحق الاعتبار الأعم بعمومه، كما النوعية الطبيعية مثلاً للإنسان لا بشرط شيء المنماز عن جزئياته و أفراده و حصصه و ليست للإنسان بما هو هو الذي يحمل على الأفراد و تخالطه الجزئيات و كذلك الجنسية الطبيعية للحيوان لا بشرط شيء و ليست للحيوان بما هو هو.

فلذلك كان:

موضوع العقود الطبيعية هو الطبيعة بحسب الاعتبار الأخص.

و موضوع الحاصرات المستوعبة هو الطبيعة بحيث تستوجب سراية الحكم إلى قاطبة ما تحتها من الأخصات التناولية و الأخصات بالاعتبار.

و موضوع الحاصرات الجزئية هو الطبيعة بحيث لا تستوجب سراية الحكم إلا إلى

الأخصّ بالاعتبار فقط أو إلى الأخصّات بالتناول فحسب عِضّة منها فقط أو جملتها. و موضوع المرسلات هو نفس الطبيعة بما هي هي و تلزمها إمّا حاصرة كَلِيّةً أو جزئيةً ما البتّة، سواء عليها أكان صدق الحكم بحسب الأخصّ بالاعتبار فقط أم بحسب الأخصّات بالتناول فقط شيء منها أو كافتها.

و أمّا الشخصيات فإنّما الموضوع فيها الهوية الشخصية بشخصيتها.

و إذن فنعود إلى حيث فارقناه فنقول: إنّ نفس مفهوم التقابل أو المقابل من حيث هو تقابل أو مقابل لا بشرط شيء؛ أي بحسب اعتباره الأخصّ و هو حال نفسه منحازاً منمازاً عن أفراده تحت مقولة المضاف ثمّ التضاييف أو المضاف تحت مفهوم التقابل أو المقابل بحسب اعتباره الأعمّ و هو شأن نفسه بما هو هو و إن كان هو في مخالطة الأفراد. فكلّ تقابل من حيث هو تقابل أو مقابل من حيث هو مقابل فإنّه مضاف و ليس كلّ تقابلي أو مقابل بمضاف.

و كذلك مفهوم الكلّي لا بشرط شيء منمازاً عن أفراده جنس ما من الأجناس الطبيعية؛ إذ هو جنس الخمسة ثمّ الجنس تحت الكلّي بما هو هو و من أفراده و أنواعه. فهذا هو القول الفصل في محرّز هذا الموضوع؛ و لقد سار شريكنا السالف هذا المسير في قاطيفورياس الشفاء، فأما الجماهيريون من المتفلسفين و المحدثون المتشبهين بأهل العلم و المقلّدون لأشباههم فقد التجّت هناك لهم أقاويل ملفّقة غير محصّلة. و الآن فلنرجع إلى تقويمات تقديسات نحن في سبيلها.

تقويم

[في استحالة دخول الواجب بالذات في جنس التقابل]

سبحان القيوم الواجب بالذات جلّ سلطانه عن أن يتصوّر له دخول في جنس التقابل و ولوج في الأشياء المتقابلة؛ فإذ تقدّس عن أن يتوهم له موضوع أو محلّ و تعالى عن أن يتصوّر له نسبة إلى شيء ما أصلاً بـ «وجود في» و لا بـ «قول على»؛ فلا يكاد يعقل أو يوهم أنّ له مضاداً أو مضافاً أو مقابلاً، كما العدم للملكة و نقيضه في نفسه ممتنع بالذات؛

إذ لا يتصور لذاته عدم أصلاً ولا يتصحح أن ينتسب ذاته ووجوده ولا شيء من كمالات ذاته و صفات وجوده التي هي بعينها نفس مرتبة ذاته إلى شيءٍ ما من الأشياء هو سواء بحملٍ هوهويٍّ أو اشتقائيٍّ أو بوضعٍ أصلاً؛ فكلُّ نورٍ سواء ظلمةٍ ممحوّةٍ في نوره، و كلُّ موجودٍ دونهُ ظلٌّ مقهورٍ في سلطانه لا يقاس بالتشبيه عزّه ولا يرام بالتكنيه مجده.

تقويم

[في تنزّه الواجب بالذات عن الضدّ والندّ]

وإذ تعاضم جلّ مجده عن أن يتصحح له مكافؤ في الوجود ودرجته ومقاوم في مرتبةٍ ما من المراتب التي هي بهاء الحقيقة وجمال الذات وزينة التقرّر و حلية الوجود؛ فلا يكاد يصح له ضدّ أو ندّ أو شبه أو نظير أو شريك أو وزير؛ تعالى الله الملك الحقّ عن الأضداد والأنداد والأمثال والأشباه علوّاً كبيراً.



مرکز تحقیقات کیهان‌شناسی و فضا
تقويم

[في تنزّه الواجب بالذات عن العوارض التي هي من باب الأضداد والملكات وأعدامها]

وإذ كلُّ ما يجدر بمجده و علائه فإنّه له - عزّ قدسه - بذاته و في مرتبة ذاته؛ فليس يصح أن يكون لذاته عارضٌ ما من العوارض التي هي من باب الأضداد و من باب الملكات وأعدامها.

وبالجملة: إذ هو متقدّس المجد من كلّ جهة عن غواشي المادّة و غواسقها و علائق الطبيعة و عوائقها و عهدة القوّة و عددها؛ فلا محالة لا تعتريه العوارض و لا تكتنفه اللواحق و لا ينبغي لحقيّة الحقّ أن يكون هو في مخالطة الباطل و لا الفعلية المطلقة أن يكون هو في ملابسة ما بالقوّة بجهةٍ من الجهات أصلاً.

تقويم

[في تنزهه الواجب بالذات عن العوارض والحركة والسكون والتغير]

تعالى من جهه الجوهر، وكمم الكم، وكيف كيف، ووضع الوضع، وأين أين، و متى متى، وفعل الفعل والانفعال، وخلق الحركة والسكون عن أن يحسب محلاً و موضوعاً لكم أو كيف أو وضع أو أين أو متى، و بحيث تجري عليه حركة أو سكون، و يعثور ثباته الحق تجدد و تصرم، و يتعاور قراره المحض زمان و مكان و تمدد و سيلان. أفيحل أن يتوهم ذلك متوهم؟ لست أظن عاقلاً يستحلّه و هو على جبلّة ما عقلية و بصيرة ما حكمية.

و كيف يسوغ أن يكون يحكم عالمي الزمان و المكان عليه سلطان بالفيثية و هو الذي صنع المكان و الزمان، و خلق الحركة و السكون، و تولّى الإبداع و التكوين، و أبداع العقل و النفس، و فطر السماوات و الأرض، و جعل الظلمات و النور، و الذي فلح اللبس، و أنبت الأيس، و سلق العدم، و ذرأ الوجود، و فلق الحبة، و برأ النسمة. في نفسي أنه ليس في مئة متجشم أن يتجشم هذا التسويغ و قد تفقه ملاوة من الأوان فيما فرض عليه في دين العقل و حرّم عليه في ملة البرهان.

تقويم

[في كيفية عروض الإضافة لذات الواجب بالذات]

فأما الإضافة فإنها تعرض ذاته الحق لا محالة، كالجاعلية و الصانعية مثلاً ولكن على سبب أخرى غير سنتها المعروفة التي لها في عروضها للجائزات من سبيلين: أحدهما بالنسبة إليها بقبايلها كافةً و الآخر بالنسبة إلى عضة من شعوبها فقط. أما الأول: فلأن كل جائر الذات فإن نفس مرتبة ذاته صنع الجاعل و فعله؛ فكل مجعول تعرض إضافة المجعولية جوهر ذاته في درجة الوجود بل و في مرتبة نفس المهية بما هي هي؛ فأما الجاعل الحق فلا تعرضه إضافة الجاعلية في مرتبة ذاته التي هي بعينها نفس الوجود المتأصل في الأعيان الخارجة؛ إنما عروض الإضافات بحسب مرتبة

صدور المجعولات عنه وهي متأخرة لا محالة عن مرتبة ذاته الفرد الحق - سبحانه - بل و إنما عروضها إياه من بعد اللاعروض بحسب متن الواقع؛ إذ ليست الإضافات تلحق ذات الجاعل إلا في درجة وجود المجعولات وهي بقضها وقضيضها لا تدخل ولا واحد منها في الوقوع في متن الأعيان الخارجة أو في شيء من الأذهان إلا من بعد صريح العدم، و سيبين لك إن شاء الله العزيز العليم.

و أما الثاني: فلأن كل زمني وكوني فإن الإضافات العارضة إياه بالقياس إلى غيره من الهيولانيات والكيانيات متعاقبة الحصول بالنسبة إليهما لا محالة؛ لكونهما في إقليمي الزمان والمكان، و متخصّصي الهوية بشيء من حدود الامتداد المكاني القارّ و بشيء من حدود الامتداد الزمني الغير القارّ، مختلفي النسبة إلى السماوات والأبعاد والأيون والأوضاع والشهور والأعوام.

فأما القدوس الحق فاذا هو من وراء الكلّ و بكلّ محيط فليس فيه مبدأ تُصحّح تعاقب الإضافات المختلفة بحسب نسبة حصولها إليه - سبحانه - أصلاً؛ سواء عليها أكانت هي من الإضافات المتكررة العارضة لذاته الحق بالقياس إلى معلولاته أم من الإضافات العارضة لذوات مصنوعات و مجعولاته. فسنة نسبه - جلّ سلطانه - إلى ما شئت لاحظته مما سواه قاطبة مستوية ثابتة متفقه غير متبدلة ﴿ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا ﴾.

تقويم

[في كيفية عروض السلوب لذات الواجب بالذات]

كما أمرُ الإضافات في العروض له و من حيث نسبتها في الحصول إليه - سبحانه - فكذلك أمرُ السلوب بالنسبة إليه - عزّ شأنه - في الحكمين و من السبيلين جميعاً؛ إذ كما الإضافة لا تتعين و لا يحكم بها إلا عند تحقق المضافين فكذلك السلوب لا يتعين و لا يحكم به إلا إذا ما دخل المسلوب عنه و المسلوب جميعاً في نحو ما من أنحاء الوجود و لو في لحاظ ما من لحاظات العقل بتة.

فإذن لا يتصحح عروض السلوب المتكثرة بالنسبة إلى ذاته - تعالى - إلا بعد مرتبة الذات بل وفي درجة وجود المسلوبات عنه؛ وكذلك لا يتصحح عروض السلوب لذاته على سبيل التعاقب والتلاحق، ولا تعاقب السلوب العارضة لذوات المعلولات من حيث النسبة إليه؛ إذ لا يعقل في جنبه مبدأ يصحح التعاقبات والتلاحقات بالقياس إلى جنبه أصلاً، استوى على كل شيء واستوى من كل شيء؛ فليس شيء أقرب إليه من شيء.

تقويم

[في أنّ صفات الواجب بالذات عين ذاته]

بالحرّي أن نذكر ذكراً مرسلأ أنه يمتنع أن يكون له - عزّ مجده - صفة حقيقية زائدة على نفس ذاته؛ فكلّ حيثية كمالية هي بهاء الحقيقة وجمال الذات وزينة التقرّر وولية الوجود؛ فإنها مضمّنة في حيثية الوجوب بالذات على وجه أنّ هي بوحدانيتها الحقيقية وأحديتها الحقّة بعينها جملة حيثيات الكمالية المطلقة جميعاً؛ أي مستحقّة زمرة الأسماء التقديسية والتمجيدية التي هي لصفات العزّ والكمال، الإبتاتية والسلبية قاطبة. ولو كان تصحّ للتقويم الواجب بالذات صفة ما كمالية زائدة على نفس ذاته؛ فإمّا أن تكون هي واجبة بذاتها، وقد تحققت أنه لا واجب بالذات إلا واحد. وإمّا أن تكون من الجائزات، وقد قرع سمعك و سيستبين لعقلك - إن شاء الله تعالى - أنّ القضاء والفصل على زمر الجائزات أنّها غير متسرمة أصلاً؛ وقد برهننا في صُحفنا على أنّ طباع الجواز يأبى الأزلية السرمدية؛ فيلزم أن يكون هو - جلّ ذكره - عرواً منها في السرمد.

ثمّ إذا هي ملبوسة أخيراً بعد ولوجها في وعاء الحصول المعبر عنه بالدهر فيكون تعالى عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً ممنوّاً بالنقص أولاً.

ثمّ إذا هو متكسّر بالكمال أخيراً وإنّ ذلك لمستحيل وإن كان بالأولوية الذاتية في لحاظ العقل بحسب مرتبة الذات والمرتبة المتأخّرة عن مرتبة نفس الذات، فكيف إذا ما كان بالأولوية السرمدية والأخيرية الدهرية؟

فإذن كلّ بهاء وكمال وجمال وجلال فإنه عين ذاته - جلّ مجده - والواجب الوجود بالذات واجب بالذات من جميع جهاته. فأما ما ليس من جهات نفس الذات ولا من الصفات الكمالية للذات بل هو ممّا لزم نفس الذات و تبع جهاتها الكمالية فإنه يزيد على نفس الذات و يتبعها لا محالة من بعد في المرتبة الأخيرة.

تقويم

[في لوازم الصفات الكمالية للواجب بالذات]

لوازم الصفات الكمالية التي هي عين الذات و تلك تزيد على نفس الذات هي كإيجادات المعلولات التي هي من المراتب المتقدمة على وجوداتها تقدماً بالذات و هي متكررة جمّاً تكثُر المعلولات، و كذلك الإضافات التابعة اللاحقة العارضة، كما الإيجادات الإضافية التي إنما عروضها مع المعلولات و في درجة وجوداتها و هي متوقفة على ذاتي الطرفين و متأخرة عنهما تأخراً بالذات.

فمن المستبينات السبيل أن المضاف الحق مع مضافه بحسب التعقل في درجة واحدة و بحسب الحصول معلول لعلّة مضافه بعينها و مفتقر إلى موضوع نفسه و إلى موضوع مضافه جميعاً، و هما الذاتان الصائرتان بما هما معروضا المضاف الحق مضافين مشهورين و لا كذلك أمر ساير الأعراض. إذ ليس شيء منها إلا المضاف الحق يستوجب بطباعه البتة أن يفتقر إلى ذات ما أخرى مباينة لذات معروضة هي معروض عرض آخر هو في إزائه و على شاكلته.

تقويم

[في تنزه الواجب بالذات عن جميع ضروب الكثرة]

فإذن قد آن لك أن تقول إذا ما اتخذت عقلك لساناً في تقديس ربك: سبحان من تقدّس عن شوائب شعوب الكثرة قبل الذات، و ضروب الكثرة مع الذات، و قطوف الكثرة بعد الذات.

فشعوب الكثرة قبل الذات هي:

الكثرة بالأجزاء المعنوية الخارجية و بالأجزاء المتباينة العقلية.

والكثرة بالأجزاء الحدّية الحملية و بالأجزاء الحدّية القولية.

والكثرة بمقوّمات الهوية الشخصية و هي الطبيعة النوعية و لواحقها المشخّصة.

و ضروب الكثرة مع الذات هي:

الكثرة بالمهيّة و الإنيّة.

و الكثرة بمفهومي ما بالقوّة و ما بالفعل، و هي مخالطة الأيس و الليس و ملابسة

الفعل بالقوّة.

و الكثرة بالوجوب و الجواز.

و الكثرة بالإضافات العارضة للذات في مرتبة جوهر المهيّة و في درجة نفس

الوجود.

و الكثرة بمشاركات الذات و لو بالإمكان في الاندراج تحت مهيّة ما مرسلية.

و كذلك كثرة الذات بالأضداد و الأنداد و بمكافئاتها في درجة الوجود و هي

معلولات علّتها الواحدة في درجة واحدة.

و قطوف الكثرة بعد الذات هي:

الكثرة بالأجزاء الكميّة المقدارية.

و الكثرة بالوقوع على ذوات متكرّرة بالعدد و قوعاً حملياً و لو بالصلوح و الإمكان.

و الكثرة بلوازم نفس الذات و بلوازم جوهر المهيّة.

و الكثرة بالصفات الحقيقية المتقرّرة القارّة اللاحقة.

و الكثرة بالأدوات الجسدية و الآلات الأدوية.

و قد تجلّت لك قدوسية السبوح الحقّ عن ضرائب ذلك كلّه؛ و بالجملّة عن

شوارب القسمة و شوائب الكثرة كلّها؛ فلن يتطرّق إلى صقع قدسه من حيث و من حيث و

باعتبارٍ و باعتبارٍ أبداً.

فأمّا الكثرة التي تلزم من بعد الذات في لوازم الصفات الحقيقية الكمالية التي هي

عين نفس الذات و في السلوب و الإضافات المحضة التابعة العارضة لا في درجة واحدة في لحاظ العقل، بل في درجات عقلية مترتبة.

فليست هي كثرة في الذات و في جهات الذات بعد الذات، بل إنما هي كثرة من بعد الذات في أمور ليست هي من جهات الذات أصلاً؛ فغير طفيف الفرقان بين الكثرة بعد الذات في جهات الذات و الكثرة من بعد الذات في أمور كالتفيليات على مجرد التباعة الخالصة خارجة عن جهات الذات ملغاة الاعتبار بالنسبة إلى الذات من كل جهة، و إن هذه غير ثالثة في وحدة الذات من جميع الجهات أبداً.

تقويم

[في كيفية صدور الكثرات عن الواحد الحق البسيط من كل الجهات]

و إذ قد تحققت أن الوحدة في الواحد الحق إنما معناها البحث محوضة سلب الكثرة عن ذاته من كل جهة و خلوص أنه غير مشارك و لا مشابه في ذاته و وجوده و رتبة وجوده و لا صفات حقيقته و جهات ذاته؛ و بالجملة في شيء من المراتب الكمالية المتصورة للجمال الحق و الجلال المطلق؛ إذ قد استأثر بها جميعاً حمى صقع مجده و علوه و حریم حزم عزه و بهائه في وتريه حقه و أحديه مطلقه؛ و تعرفت أن السلوب لا تتحصل و تتعين إلا عند تعين المسلوب عنه و المسلوبات جميعاً.

و قد تكشف لك سر قول الذين مضوا في العلم من شركائنا من قبل أن المبدأ الأول يزداد و يثيد بساطة و وحدة عند ازدياد معلولاته تركيباً و كثرةً.

و لقد توغل فيه رأس المشائية و معلّمهم في كتاب ما طاطافوسيتي؛ و قال في كتاب أتولوجيا في الميمر الثامن: «و تشتاق أيضاً إلى أن تعلم الشيء الذي قد أكثرت فيه الحكماء الأولون القول و اضطربوا فيه؛ و كيف صار الواحد المحض الذي لا كثرة فيه بنوع من الأنواع علّة إبداع الأشياء الكثيرة من غير أن يخرج من وحدانيته و لا يتكثر، بل اشتدت وحدانيته عند إبداعه الكثرة لو أضفنا الأشياء كلها إلى شيء واحد لا كثرة فيه.

ولو قلنا ذلك فنحن مطلقون هذه المسئلة و مثبتوها، غير أننا نبتدئ فنتضرع إلى الله

تعالى ونسأله العونَ والتوفيقَ لإيضاح ذلك، ولانسأله بالقول فقط ولا نرفع إليه أيدينا الدائرة فقط، لكننا نبتهل إليه بعقولنا ونبسط أنفسنا ونمدها إليه ونتضرع إليه ونطلبه طلب ملجأً ولانملُّ؛ فإننا إذا فعلنا ذلك أنار عقولنا بنوره الساطع، ونفى عنا الجهالة التي تعلقت بنا في هذه الأبدان، وقوانا على ما سأله من المعونة على ذلك. فهذا النوع فقط نقوي على إطلاق هذه المسئلة وننتهي إلى الواحد الخير الفاضل وحده مفيض الخيرات والفضائل على من طلبها حقاً.

ونحن مبتدئون وقائلون: من أراد أن يعلم كيف أبدع الواحد الحق الأشياء الكثيرة فليلقِ بصره على الواحد الحق فقط، وليخلف الأشياء كلها خارجاً منه، وليرجع إلى ذاته وليقف هناك؛ فإنه سيرى بعقله الواحد الحق ساكناً واقفاً عالياً على الأشياء كلها - العقلية منها والجسدية - ويرى ساير الأشياء كأنها أصنام منيية ومائلة إليه. فهذا النوع صارت الأشياء تتحرك إليه.»

ثم ساق النظر إلى كيفية ابتداء الإنبيات الحقيقية الشريفة الدائمة من المبدع الأول وكونها منه بغير زمان؛ وقال: «فكيف يكون كونها بزمانٍ وهي علة الزمان و الأكوان الزمانية ونظامها و شرفها؟! و علة الزمان لا تكون تحت الزمان بل تكون بنوع أعلى وأرفع، كنحو الظل من ذي الظل.»

تقويم

[في استحالة انطباع الواجب بالذات وتمثله في

أى مدرك من المدركات]

اعلمن أن القيوم الواجب بالذات - جل كبريائه - لا يسوغ أن ينطبع في ذهنٍ ما من الأذهان و يتمثل في مدركٍ ما من المدارك أصلاً حتى يكون موجوداً وجوداً ظلياً هو وراء الوجود في الأعيان على الأصالة.

أما استيقنت أن الوجود المتأصل في الأعيان و وجوده هو عين حقيقته و نفس مهيته و مرتبة ذاته؟ و من المستبين بته أن ما يكون وجوده في الذهن في قوة انسلاخه عن

ذاتيته و انخلاعه من جوهر حقيقته و من مرتبة ذاته يمتنع لا محالة أن يوجد في الذهن، ولو كان وجود الإنسان مثلاً في الذهن لا يتصور إلا بانسلاخه عن الجوهرية و انخلاعه من الإنسانية لم يكد يمكن أن يرتسم في ذهن أصلاً.

أليس من المنصرح أن الارتسام في الذهن لو كان مبطلً جوهر ذات الشيء لم يكن المرتسم ذلك الشيء بل شيئاً ما مابين المهية له؟ فلم يكن التقرّر في الذهن يلحق تلك الحقيقة بل إنما حقيقةً ما مابينها لها؛ و بذلك ينخرق الفرض.

فإذن يجب أن تكون الذات و الذاتيات و لوازم المهية منحفظةً بتةً في ظروف الوجود و أوعيته جميعاً و إن تبدلت الأوصاف و العوارض الغير اللازمة لنفس جوهر المهية.

فإذن لو ارتسم القيوم الحق في ذهن لكان بما هو موجود في الذهن وجوداً غير أصيلٍ هو ظلّ الوجود في الأعيان الخارجة هو بعينه موجود متأصل الوجود الذي هو نفس الوجود في الأعيان الخارجة على الأصالة؛ فيكون بما هو حاصل في الذهن واقعاً في الأعيان الخارجة؛ فيكون لا في الأعيان الخارجة و في الأعيان الخارجة معاً. و بالجملة: الذي يكون التقرّر على الأصالة الحقّة نفس حقيقته و به قوام جواهر الحقائق المتأصلة جملتها، كيف يرجع عن سنته حقيقةً فيصير ظللاً للعين قائماً بالذهن و هو نفس الأصالة الحقّة من كلّ جهة؟

تقويم

[في استحالة تقرّر صورة علمية في الواجب بالذات

ليست هي من أوصاف ذاته]

و من حيث انصرح ذلك انصرح أيضاً أنه ليس يحلّ أن يظنّ أن الله - سبحانه - كما الأذهان العقلية و المدارك الذهنية تتمثل فيه الأشياء بصور ظلية غير عينية حاصلة فيه حصولاً على الظلاله لا على الأصالة.

فقد استبان لك أنه - عزّ مجده - كلّ الوجود و كلّه الوجود و كلّ التأصل و كلّه

التأصل، إنما الحقائق بزمرها ظلال حقيقته، والوجودات ظلال وجوده، والأنوار ظلال نوره، والصفات ظلال صفاته، والأسماء؛ ظلال أسمائه؛ وهو نور الأنوار وينبوع الأصول. وبالجملة: إن في صقع جلاله و جناب مجده ليس إلا التأصل المحض والأصالة الحقّة والنورية المطلقة من كلّ جهة؛ فكيف يستحلّ العقل الصريح أن يقال: قد استظلّ نورٌ بظله أو أظلّ ظلُّ نوراً هو ظله و لاسيّما نور الأنوار بنوريتها ظلالاً عند ضيائه و ظلماتٍ بالقياس إلى نوره؟

فإذن لا يعقل في القيوم الواجب بالذات - جلّ ذكره - وجود ظلّي لشيءٍ كما لا يعقل له - جلّ ذكره - وجود ظلّي في شيء؛ فإذن لا تعقل صورة متقرّرة في ذاته تعالى ليست هي من أوصاف ذاته.

وبالجملة: لا يعقل فيه - سبحانه - أمر لا يوصف ذاته به و لا ينتزع هو من ذاته لو كان في وسع عقلٍ ما أن ينال ذاته؛ فأما الأذهان العقلية فإنّ شأنها بالقياس إلى صور معلوماتها الحالة فيها أنّها لا توصف بها و لا تنتزع هي منها بما هي معلومات متقرّرة فيها بل إنّما توصف بها بما هي علوم لها بتلك المعلومات؛ وكون الشيء المعلوم علماً أمرٌ عرض لمهيّته لا لأمرٍ داخلٍ في مهيّته.

و بسط القول في ذلك بسطاً وسطاً أو دون الوسط أنّه إنّما المعلوم بالحقيقة في العلوم الانطباعية الصورة المنطبعة في الجوهر العاقل؛ وأمّا الشيء العيني الموجود في الأعيان الخارجة فمعلوم بالعرض. فالصورة المنطبعة في النفس علم بالعين الخارجية.

ثمّ هي من حيث جوهر حقيقتها بما هي هي، هي المعلوم بالذات و من حيث هي موجودة منطبعة في النفس هي العلم بمعنى الصورة العلمية.

ثمّ الصورة العلمية هي المعلوم بمعنى متعلّق العلم و العلم الحقّ المتعلّق بها هو نفس وجودها و انطباعها في النفس، و هو حال النفس بالقياس إليها.

فالحقيقة المنطبعة في النفس بحسب جوهر ذاتها عينٌ من الأعيان متأصلة في ترتب لوازمها عليها و اتصافها بها و إن لم تكن هي من الأعيان الخارجية، و بحسب ما أنّها منتسبة إلى النفس بالوجود و الانطباع فيها صورة ظلّية غير متأصلة و لا مؤثّرة في

الاتّصاف أصلاً. فلذلك ما انّ شركائنا الدارجين في العلم كثيراً ما إذا عبّروا عن الأشياء الخارجية لم يهملوا تقييد الأعيان بالخارجية.

وكان الوجود الذهني على ضربين:

أحدهما: حاذ حذو شاكلة الوجود الخارجي في استيجاب اللوازم والأحكام، مثلاً للأربعة والزوجية وجود في الذهن بحسب ما هما وما بحسب قياس أحدهما إلى الآخر، وذلك على شاكلة الوجود خارج الأذهان في التأصل المترتب عليه استيجاب الخواص واللوازم؛ فالأربعة في الذهن أيضاً زوج والزوجية صحيحة الانتزاع منها.

ووجود في الذهن بحسب قياسهما إلى الذهن بالحصول الانطباعي فيه وإنما شاكلته الظلية الصرفة الغير المستوجبة للاتّصاف والانتزاع؛ فليس الذهن أربعة أذهان ولا زوجاً؛ وكذلك حال الجسم والحركة في الأذهان؛ فالحركة في الذهن أيضاً كمال الجسم وليس الذهن متجسماً ولا الحركة كماله.

وفقه المسئلة: أنّ ميزان تصحّح الاتّصاف هو أن تكون الصفة بحسب نفسها المرسله بحيث حقّ جوهرها أن يكون وجودها في نفسها في أيّ نحو كان من أنحاء الوجود في نفس الأمر هو بعينه وجودها الرابطي لموضوعها بعينه. فهذا حدّ حرّيم طباع الناعتية؛ فإذا كان شيء بالنسبة إلى شيء على هذه الشاكلة ولكن إنما بحسب تشخّص بعينه ووجوده بخصوصه فهو خارج بالقياس إليه عن حرّيم سنّة الناعتية؛ ومن الجلي أنّ الزوجية بالقياس إلى الأربعة والحركة بالقياس إلى الجسم على هذه السنّة؛ وأمّا الأربعة والزوجية والجسم والحركة بالقياس إلى الذهن فليست على هذه السنّة إنما شاكلتها بالقياس إليه تلك من حيث خصوص ارتسامها وتقرّرها في الذهن وتشخصاتها الذهنية؛ نعم بما هي هي صور علمية وعلوم؛ أعني العلم بحقائق الأربعة والزوجية والجسم والحركة بالقياس إلى الذهن على هذه السنّة؛ فلا جرم كان يتصحّح اتّصاف الذهن بالعلوم لا بالمعلومات.

تقويم

[في برهان آخر على استحالة تمثّل الواجب بالذات
في ذهن من الأذهان]

و من سبيل آخر: لو كان للتقويم الواجب بالذات تمثّل في ذهنٍ لكان ذا مهية مرسلّة غير ممتنعة الوقوع على شخصيات عديدة؛ ضرورةً انحفاظ نفس الحقيقة بجوهرياتها في ظروف الوجود و اختلاف أشخاصها الذهنية و الخارجية؛ أليس إذا ما قد اختلف الوجودان فقد اختلف الشخصيتان بتّة؟!]

تقويم

[في البرهان على تقدّم الواجب بالذات على ما سواه تقدّمًا سرمدياً]

لا تحسبنّ الذات الجائزة المعلولة ذاتاً في مُنة جوازها و في وجد استحقاقها الفيض صلوح أن يتصحّح لها تسرمد في التقرّر أبدأ؛ و لا تشركنّ ببارئك الفرد - سبحانه - في مدرجة الفعلية و في درجة الوجود أبدأ؛ و استيقن أنّ الجاعل الحقّ - تعالى سلطانه - مستأثر بالسرمدية مستبدّ بالأزلية حرّداً.

فهل أنت ممن حقّق ضروب التقدّم و التأخر و حصل أنّ المعنى الذي فيه السابقة و المسبوقية في التقدّم بالمهية هو قوام سنخ المهية و تجوهر نفسها و أنّ العلة الجاعلة متقدّمة لا محالة على مجعولها تقدّمًا بالمهية؟

على أنّ لنفس ذاتها المتجوهرة مرتبة متقدّمة في لحاظ العقل على مرتبة نفس الذات المتجوهرة التي هي مجعوليتها، سواء في ذلك أكانت الذات الجاعلة متجوهرة في الأعيان قبل الذات المجعولة أو كانتا من حيث التقرّر في الأعيان في درجة واحدة.

فإن كنت فاستشعرن أنه إذا كانت نفس مرتبة ذات الجاعل العقلية هي بعينها درجة وجودها المتأصل في الأعيان الخارجة؛ إذ حقيقة ذاته بذاته هي عين الوجود المتأصل الموجود في الأعيان بنفسه كان لا محالة تقدّم الجاعل بمرتبة مهية في العقل هو بعينه تقدّمه بدرجة وجوده في الأعيان؛ فكانت المسبوقية بمرتبة ذاته العقلية هي بعينها

المسبوقة بدرجة وجوده المتأصل العيني.
فكان التقدّم بالمهية هناك هو بعينه التقدّم السرمدى، ولا يعقل هناك للمتقدّم تقدّم
بالذات هو وراء التقدّم في درجة الحصول في الأعيان الخارجة الذي طباع معناه تخلف
المتأخر عن المتقدّم في الأعيان، إمّا من جهة الزمان أو بحسب متن الواقع وهو الدهر.
فالتقدّم بالمهية لا ينفصل عن التقدّم الذي طباعه تخلف المتأخر عن المتقدّم في
الوجود إلا فيما مرتبة ذاته وراء الحصول بالفعل في الأعيان.
فأما في من مرتبة مهيته نفس الوجود بالفعل في الأعيان، فإنما اختلاف أسماء
التقدّمات من حيث المقايسة إلى أمورٍ يتحقّق فيها ضروبٌ تقدّماتٍ مختلفة، كما سنّة
سائر أسماء الصفات الكمالية للذات الأحادية.

تقويم حدسي

[في أنّ الواجب قبل الموجودات قبلية سرمديةً

وأنّها بعده بعدية دهرية]

و بالجملة: الآن يشبه أن يكون ذو الجبلة الحدسية و الغريزة القدسية يقضي بقضاء
العقل الصريح أنّه كما يمتنع أن يكون المجمعول الجائر الذات مع الجاعل الواجب بالذات
في مرتبة الذات فكذلك يمتنع أن تكون الذات المفعولة الباطلة الهالكة بحسب نفسها مع
فاعلها القيوم الحق بنفس ذاته في درجة الوجود، وكيف تكون درجة الباطل بجوهر ذاته
في الوجود هي بعينها درجة الحق بذاته من كلّ وجه القيوم بنفسه من كلّ جهة؟ كأنّ
الضريبة العقلية لا تحمل تسويغه.

فإذن الجاعل الحق قبل زمر المجمعولات قاطبة قبلية سرمدية، و زمر
المجمعولات قاطبة بعد الجاعل الحق بعدية دهرية، و لا تقرّر و وجود في الأعيان في
درجة تقرّره و وجوده تعالى بتّه، « كان الله و لم يكن معه شيء ».

تقويم

[في كون الحدوث الدهري و الذاتي من لوازم مهية الجائزات،
والحدوث الزماني من لوازم ذوات الكائنة الفاسدة]

و إذ كنت من قبل قد تحققت أنّ من خواصّ الشيء الجائز بالذات أن يفتاق في جوهر ذاته إلى مشيءٍ واجبٍ بالذات يُدوّت ذاته و يُشئُء شئئته، تكون نفس مرتبة ذاته بعينها درجة الوجود المتأصل في الأعيان؛ و قد بزغ لك الآن أنه مهما يكن الأمر كذلك تكن المسبوقية بالذات هي بعينها المسبوقية الدهرية؛ فيأذن قد استبان أنّ طباع الجواز الذاتي هو الذي يثبّط الذات و يعجزها عن قبول السرمدية.

فيأذن الحدوث الدهري - و هو أن لا يكون دخول الذات في الوجود إلا من بعد عدمها الصريح في الدهر - من لوازم المهية بالنسبة إلى جملة الجائزات من حيث طباع الجواز الذاتي المشترك؛ كما الحدوث الذاتي - و هو مسبوقية الذات بليستيتها البسيطة بحسب نفس جوهرها حين أيسئتها بالفعل من صنع الجاعل مسبوقية بالذات في لحاظ العقل - أيضاً كذلك بالنسبة إليها جميعاً.

و كما الحدوث الزماني - و هو أن لا يكون دخول الذات الزمنية في الوجود إلا من بعد عدم الزماني المستمر في الأزمنة الخالية بعدية بالزمان - من لوازم المهية بالنسبة إلى الذوات الكائنة الفاسدة من حيث الطباع الذاتي المشترك بين قاطبتها؛ أعني الهولانية. فهذا برهان آخر وراء ما قوّمناه بإذن الله سبحانه في الصحيفة الملكوتية و في غيرها من صحفنا الحكمية.

فيا من سبقني بالزمان في هذه الصناعة ممن تتقف بالمعرفة و تمهر في الفلسفة! إنني قد جئت من العلم ما لم يأتك؛ فاتبعني أهدك صراطاً سوياً.

تقويم

[في برهان آخر على كون الحدوث من لوازم ذات الجائزات،
و عجزها عن قبول السرمدية]

و من محجة أخرى أنهجناها و أوضحناها في صحفنا من قبل: لو كان قد تشاطرت

الجائزات بالحدوث و التسرمد لكان للجاعل الحق جاعليةً أولاً في متن الواقع بالقياس إلى مجعوله السرمدى فقط و معيةً في صريح الوجود بالفعل بالقياس إليه غير مرتحلين عن ساهرة الواقع أبداً.

ثم من بعد جاعلية و معية أيضاً أخريان منمازتان عن الأوليين لا محالة بالقياس إلى المجعول الحادث؛ فكان يقع في الدهر الذي هو وعاء صريح الحصول و متن صرف الواقع امتداداً و للقدوس الأبدى الحق إلى ما سواه في الوجود نسبة متقدرة امتدادية، و لا يتوهم في الدهر امتداد؛ و نسبة الأبديات المفارقات لا يعقل أن تكون نسبة متقدرة و لا يتصور تدرج و تعاقب في إقليم الثابت الحق أصلاً؛ و لا في الإضافات المحضة.

فهذا التبيان وثيق البنيان في الجاعلية التي هي من المراتب المتقدمة على ذات المجعول و في الجاعلية الإضافية المتأخرة بالذات عن الحاشيتين، سواء عليها أكانت هي من الإضافات الموجودة في الأعيان الخارجة أم من الإضافات العقلية.

فالحق - على ما قد ذهب إليه شركائنا السالفون - أن من الإضافات ما هي موجودة في الأعيان بته، كما فوقية السماء و أبوة زيد و إضافة النبات إلى ما يطلبه من الغذاء مثلاً. لأن من المستبين أن السماء في نفسها فوق الأرض و الأرض تحتها - أدركنا أم لم تدركا - و زيد في الوجود أبو عمرو و عمرو ابنه - عقلاً أو لم يعقلا - و النبات في الوجود يطلب الغذاء - لحظاً أو لم يلحظا - و لا محالة مع الطلب إضافةً ما.

و بالجملة: هذه الأحكام صادقة بحسب الأعيان الخارجة، فلا بد أن تكون في إزائها أمور في الأعيان؛ فتلك الأمور هي الإضافات الوجودية؛ و كذلك حكم الجاعلية و المجعولية الإضافيتين المعقوليتين إذا ما كانتا بحسب الأعيان الخارجة.

و الإضافة الوجودية العينية هي العرض الموجود الذي حدّه أنه بحسب نفسه و في جوهر ذاته بحيث إذا ما عقل كان معقول المهية بالقياس إلى غيره؛ فكذلك المعنى الموجود الذي هو في حدّ نفسه بهذه الحثية هو المضاف بذاته في الوجود.

و أما القول بالقياس فإنما يحدث في العقل و يكون ذلك هو الإضافة العقلية؛ و إذن فكما الفوقية معنى موجود في السماء و الأبوة معنى موجود في الأب فكذلك الجاعلية معنى موجود في الجاعل.

فأما الذين يضاجوننا في وجود المضافات الحقّة في الخارج و يظنون أنّ وضع السماء في الخارج بالنسبة إلى الأرض هو الذي في إزاء فوقيتها الموجودة في العقل المنتزعة من وضعها الخارجي، و تلك هي الإضافة المضاف بذاتها؛ فكأنهم ليسوا يشعرون الفرقان بين مصحّحات الحكم و شرائطه و بين مطابقه و ما في إزائه، و لا يعقلون أنّ شيئاً من الأمور المتباينة المهيّئة لا يكون مطابق الحكم بآخر منها و ما في إزائه بتّة، و إن صحّ أن يكون من مصحّحاته و شرائطه، و أنّ الوضع و المضاف لمن المهيّيات المتخالفة و المقولات المتباينة.

محاqqة و تقويم

[في حلّ شبهة عدم جواز تقدّم الواجب بالذات

على جملة ما سواه تقدّمأ سرمدياً، و بيان نوع تقدّمه على معلوله]

فإن تشمّرت للمشاركة بأن الحكماء الإلهيين قد حقّقوا التقدّم بالعلّية و حصلوا أنّه تقدّم بالذات في قياس و جوب الوجود و حصوله مع معيّته بالوجود بالفعل إمّا في الزمان أو في الدهر؛ فالمتقدّم بالعلّية هو أحد المعين بالوجود في الزمان أو لا في الزمان الذي الآخر معه و به؛ إذ منه يصل إليه حصول الوجود الذي هو لهما بالفعل البتّة؛ و المتأخّر بالمعلولية هو أحدهما الذي الآخر معه لا به؛ إذ ليس منه يصل إليه حصول الوجود بالفعل، بل إنّ ذلك له إمّا من تلقاء نفسه أو من شيء ثالث.

فالشيء لا يجوز أن يكون بحيث يصحّ أن يكون متقدّمأ بالعلّية إلّا و يكون معه بالفعل الشيء الذي يصحّ أن يكون متأخراً بالمعلولية بتّة؛ و قد نطق بذلك و نهض بإثباته الشفاء و الأفق المبين و الإيماضات و التشرّيقات و غيرها من الكتب التي في مرتبتها. و التقدّم بالعلّية هو تقدّم الجاعل التام؛ و من المستبين أنّ القيوم الواجب بالذات - جلّ ذكره - هو الجاعل التام للجائز الأول و للنظام الجملي لؤمر الجائزات لا محالة؛ فكيف يتصحّ له التقدّم السرمدى على جملة ما سواه في الوجود؟ قوّمنا طريقك إلى الحقّ و ردعناك عن الزيغ عن السبيل بأن البرهان قد قضى قضاءً

فصلاً أن الإمكان من المراتب المعتبرة في جنبه المعلول المفروغ عنها عندما ينظر في استناده إلى العلة، وإنما إفاضة الجاعل التام على طباق منة طباع المجعول و ملء قوّة قبول جوهره؛ فالجاعل التام المتقدم بالعلية إنما لا بدّ وأن يكون معه المجعول المتأخّر بالمعلولية معيّة لا ياباها طباع جوهره و تسعها مقدرة منته؛ وأمّا أن يكون معه معيّة لا تتحمّلها قوّة طباعه و منة ذاته فألف بدّ منه؛ قد نطق بذلك أيضاً و نهض بإثباته الشفاء و التعليقات و الأفق المبين و خلصة الملكوت و الإيماضات و التشرقيات و ما في مرتبتها من الكتب.

فإذ قد بزغ أن من لوازم المهية للجائزات طراً - وهي جملة الحوادث الدهرية - أن لا يكون لها دخول في الوجود إلا إذا ما كان ذلك بعد العدم الصريح البتة بعدية دهرية؛ إذ منة طباع الجواز قاصرة عن قبول الأزلية السرمدية، كما الكون بعد العدم بعدية في الدهر و بعدية في الزمان من لوازم المهية للحوادث الكونية من اقتضاء جواهرها لا من صنع الفاعل؛ و كما كون الأيس بعد الليس بعدية بالذات من لوازم المهية للحوادث الذاتية من تلقاء أنفسها لا من اقتضاء الجاعل.

فقد استتبّ إذن أن التقدّم بالعلية الذي هو سنة ذات الجاعل الموجب التام، و التأخّر بالمعلولية الذي هو شاكلة ذات المجعول الواجب به ليسا يصادمان القبلية الصريحة الغير المكتمة للمتقدّم و التخلف الصريح الغير المكتم للتأخّر حيثما ذلك من قبل استحقاق ذات المتأخّر الفائض لا من تلقاء ضنانه المتقدّم المفيض أو عدم استتمام منتظرات الإفاضة.

فهذا التخلف الصريح في متن الواقع شقيقه في أنه من قبل استحقاق طباع جوهر المجعول لا من تلقاء ضنانه من الجاعل أو رهانة بشيء من منتظرات الجعل تخلف المعلول عن مرتبة ذات علته التامة؛ فإن له في تلك المرتبة العدم بمعنى السلب لا بمعنى العدول مع تمام العلة و استتمام حصول المنتظرات بأسرها؛ وإنما ذلك من قبل استحقاق طباع جوهر المعلول لا غير؛ و كذلك ليسيته و لا وجوده في مرتبة نفس ذاته الواقعة في الأيس بالفعل من تلقاء جعل الجاعل و تأييسه إياه؛ و ذلك بحسب ما له الحدوث الذاتي باستحقاق جوهره و طباع ذاته.

﴿ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾.

تشكك و تثبیت

[في حلّ شبهة تبدل تقدّم الواجب سرمداً إلى معيته دهرأ،

إذا ما صنع الحوادث في الدهر]

وإن أزعج سرّك التشكك فقلت أليس التقدّم السرمدى من صفات الجاعل و شؤونه؟ و إذا ما صنع الحوادث في الدهر و أخرجها من القوّة المطلقة إلى الفعل الدهري انقلب لا محالة تقدّمه السرمدى إلى المعية الدهرية، لوقوع وجود المتأخرات في الدهر في حيّز عدمها الدهري السابق بدلاً عنه؛ فقد لزم التبدل في صفاته سبحانه و تخلّعه سبحانه من صفة قد كانت له و لا محيص عن ذلك، سواء استوعب الحدوث عوالم الجائزات أو لم يستوعبها؟

تبتنا فوآذك للحقّ و أشغرتاك أن الصفات الإضافية و لاسيّما الإضافات المحضة لا يكون لها حصول إلا عند حصول حاشيتى الإضافة جميعاً بالفعل؛ فالمتقدّم لا يكون له اتّصاف بالتقدّم إلا إذا ما وجد هو و المتأخر معاً إمّا في الأعيان أو في العقل. فإذا دخلت الجائزات في الوجود الدهري صحّ لها أبدأ بالقياس إلى فاعلها السرمدى التأخر الدهريّ و المعية الدهرية جميعاً. أمّا التأخر فبحسب عدمها من قبل؛ و أمّا المعية فبحسب وجودها بالفعل من تلقاء إفاضته و إمساكه - سبحانه - في وعاء الحصول إياها.

تقويم

[في علو الواجب بالذات عن الدهر و الدهريات،

وجعله المبدعات و الكائنات دفعةً واحدةً دهريةً بمراتب عقلية]

كما يتعالى القيوم الواجب بالذات - عزّ علاه - عن الزمان و الزمانيات، فكذلك يتعالى

عن الدهر و الدهريات؛ فهو المستوي على عرش السرمد فوق الزمان و الدهر؛ و الدهر في أفق الزمان و محيط به، و السرمد في أفق وعاء الدهر و محيط به، و أفق الزمان كمعلول لوعاء الدهر، و وعاء الدهر كمعلول لعرش السرمد.

و مُرُّ الحَقِّ حَصْرُ المَجْعُولَاتِ طَرّاً مَبْدَعَاتِهَا وَ كَائِنَاتِهَا مَعاً بِالقِيَاسِ إِلَى إِخْرَاجِهِ - سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى - إِيَّاهَا مِنْ جَوْفِ اللّيسِ المَطْلُوقِ إِلَى صِرْحَةِ الأيسِ الصرِيحِ بِالفعلِ فِي الدَفْعَةِ الوَاحِدَةِ الدَهْرِيَّةِ بِمَرَاتِبِ مَرْتَبَةٍ عَقْلِيَّةٍ لَا بِدَرَجَاتٍ وَ جُودِيَّةٍ مَرْتَبِيَّةٍ: أَمَّا المَبْدَعَاتُ جَمِيعاً ففِي مَتْنِ الوُجُودِ مَطْلُوقاً.

و أَمَّا الكَائِنَاتُ بِأَسْرَها ففِي الأَزْمَنَةِ وَ الآنَاتِ كلاً مِنْهُمَا بَعِينَهُ فِي وَقْتِهِ بِخُصُوصِهِ؛ فَالْمَرَّةُ الوَاحِدَةُ الدَهْرِيَّةُ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الكَائِنَاتِ هِيَ بَعِينَهُ المَرَّاتُ الكَثِيرَةُ الزَّمَانِيَّةُ لَا إِلَى مَا نَهَايَةٍ.

فَأَمَّا هَؤُلاءِ المَشْرُوكَةُ ضَرْباً مِمَّا مِنَ الإِشْرَاقِ فَيَجْعَلُونَ لِلْمَبْدَعَاتِ كَافَّةً الدَفْعَةَ الوَاحِدَةَ السَّرْمَدِيَّةَ فِي مَرَاتِبِ عَقْلِيَّةٍ مَرْتَبِيَّةٍ، وَ لِلكَائِنَاتِ بِأَسْرَها الدَفْعَةَ الوَاحِدَةَ الدَهْرِيَّةَ المَضْمَنَةَ فِيهَا بَعِينِها المَرَّاتُ الزَّمَانِيَّةُ الَّتِي هِيَ إِلَى مَا لَا نَهَايَةَ أَوْ لَا إِلَى مَا نَهَايَةَ؛ وَ لِذَلِكَ كَلَّمَهُ تَبْيِاناتُ فِي مَطَاطِفِ الوَسْطِيِّ وَ أثُولُوجِيَا وَ فِي الشِّفَاءِ وَ التَّعْلِيقَاتِ وَ فِي مَكافئِها مِنْ كَتَبِهِم.

توصية

[في النهي عن الإكثار في المخاطبة والمخالطة مع أصحاب الجدل،
و بطلان قول من جَوَزَ لِلوِاجِبِ الامتداد الزماني]

إنما الحكمة سداها و لحمتها نقض غشاوة الوهم و رفض كورة الطبيعة و الاستتاضاة بأضواء عالم القدس؛ و مَنْ لَيْسَتْ تَلِكُ شَاكِلَتُهُ فَهُوَ فِي سَبِيلِ العِلْمِ كَالأَكْمَةِ فِي سِيَاحَةِ الأَرْضِ أَوْ كَالزَّيْمِ فِي أَنْ يَكُونَ فِيجاً.

و هَؤُلاءِ المَمَارُونَ أُولُوا الجِبَلاتِ المَوْفِةِ شَكِيمَتِهِمْ فِي مَذْهَبِ الجَدْلِ غَيْرِ شَكِيمَةِ آبائِهِمْ فِي فنِّ المِجادَلَةِ مِنَ الأُولِينَ وَ أسلافِهِمْ فِي صِناعَةِ المِماراةِ مِنَ الأَقْدَمِينَ؛ فَهَؤُلاءِ

يرقصون على صنج الوهم و يقضون بساذج الظن؛ فأياكم آل العقل و حزب اليقين و الإكثار من مخاطبتهم و مخالطتهم؛ فعساكم قد أعداكم منهم بعض الطباع و أنتم لا تشعرون؛ فإنّ للنفوس حرباً كما للأبدان، و للقلوب وضحاً كما للجثمان.

وإني و إن كنتُ بفضل الله و رحمته لا أوجس في نفسي خيفة أنّ حكمة استحصفتها و معرفة استتبّتها تنقلب عرضة لمخالب أوهام المفسدين و لو تجمّعت لها أمم المرآة المبطلون من كلّ فإنّ و حيّ و منظرٍ إلى يوم الدين، لكن الحجج و البراهين و إن كانت أرسى في العقول من الجبال الرواسي في الأرض إلاّ أنّها إذا ما تناوشتها النفوس بسمع الاستنكار كان الشكّ إليها أسرع ذهاباً من الماء إلى الحدور.

ثمّ - و الذي نواصي العقول بيده و في قدرته و وجوه الذوات زمم مجده و تجاه سلطانه - إنّ أولئك الأقوام الذين مبلغهم من العلم و نصيبهم من العقل أن يشركوا بالفاطر الواجب الحقّ في السرمديّة شطراً من مفطوراته الجائزة أوّلات الذوات الهالكة و المهيات الباطلة؛ و أن يستحبّوا على القدّوس الثابت الذات و الوجود ثباتاً بحتاً و قدّوسية حقّة تنفيذ حكم الامتداد الزماني الذي هو أفق عالم التغيير و التجدّد؛ فيستحلّوا أن يقال: إنّ زماناً ما من الأزمنة بما يصحبه من الحوادث أشدّ تأخراً، لتأخّر المكّم السيال بالقياس إليه من زمانٍ ما آخر قبله إنّما منقلب عقولهم و مثنوى قراحهم من النأي و السقوط عن الأفق الاستوائي للعلم و الحكمة في عرض تسعين درجةً ابتعاديةً، إمّا من درجات الضلالة و إمّا من درجات الجهالة و الاستعاذة من الشقاوة و الغواية باللّهِ ربّ العالمين.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل خامس

فيه تصحيحات تجريدية و تقويمات تمجيدية

تصحيح

[في تعريف العلم و تقسيمه إلى الحسولي و الحضورى]

إنّ العلم إنّما اختفاء مهيتته من شدّة وضوحها، و كان العقل إذا ما تفرّغ للتعنّب لکنه جوهره قضى أن ليس مطلق حقيقته المرسلّة إلّا كون الشيء الموجود وجوده بالفعل لشيء موجود بالفعل بالظهور لديه و المثل بين يديه إمّا بجوهر هوئته الموجودة بعينها و إمّا بصورة مساوية إياها في نفس المهية منطبعة في ذاته.

الأول: هو العلم الشروقي الحضورى؛ و الشيء الحاضر بهوئته بحسب ذاته في جوهرها و وجوده في نفسه المعلوم، و بحسب مضافة ذاته بالقياس و رابطة وجوده عنده الصورة العلمية.

و الثاني: هو العلم الصوري الحسولي؛ و الصورة الحاصلة بالانطباع بما هي هي في جوهر ذاتها و في حصول نفسها هي المعلوم بالذات المنكشف بالحقيقة؛ و بما هي منطبعة في جوهر ذلك الموجود بالفعل مضافة الذات و الهويّة إليه بالحصول الانطباعي فيه هي العلم بمعنى الصورة العلمية و المعلوم بمعنى المتعلّق للعلم المخروط به؛ و إنّما العلم الحقّ على الإطلاق نفس وجودها الانطباعي المتعلّق بها، و هو الذي هو حال الجوهر العالم

المنطبعة هي في ذاته و يعبر عنه بالحالة الإدراكية للنفس؛ وأما الشيء ذو الصورة فليس
المعلوم بالحقيقة وإنما له المعلوماتية بالعرض، للعلاقة المصححة للانتساب.

تصحيح

[في مقسم التقسيم إلى التصور والتصديق، و بيان حقيقتهما وتباينهما،

وامتناع اكتساب التصديق من التصور]

إنما التقسيم إلى التصور والتصديق للعلم الانطباعي؛ وأما العلم الحضورى فمقدّس
عن ذلك كله.

ثم إنما المقسم منه العلم بالمعنى الأخير؛ والصورة العلمية ليست التصور أو
التصديق بل هي المتصورة أو المصدق بها؛ وهي ما يعنى بالعلم عند ما يحكم باتّحاد
العلم والمعلوم بالذات؛ لانحفاظ جوهريات الحقيقة في أنحاء الوجود وظروفه وأوعيته
كلها بتة.

و التصور والتصديق مخالفا للحقيقة للمتصورات والمصدقات بها من المهيئات؛ و
نوعان مختلفان من التمثل الذهني؛ و حالتان إدراكيّتان للنفس العاقلة، متباينتان بالحقيقة
النوعية.

و إذا ما تصوّر كُنه التصديق فإنما يحمل التصديق على المتصوّر منه بالحمل
الأولي لا بالحمل الشايع؛ كما إذا ما تصوّر كُنه مفهوم الجزئي مثلاً.

و ليس التصور إلا لحاظ صرف نفس الشيء البسيط المنطبعة في الذهن لا بما هي
منطبعة فيه و لا بما له حقبة أو لا حقبة و حصول أو لا حصول في نفس الأمر أو في
الأعيان أو في لحاظ ما من اللحاظات بخصوصه أصلاً؛ بل إنما ببساطتها الساذجة على
الإرسال المطلق لحاظاً مرسلأ على خلاف سنّة التصديق؛ فلذلك كانت العلوم
التصورية بما هي علوم تصوّرية لا يتمشى فيها مطابقة و لا أيضاً لا مطابقة، على أن تعتبر
من أعدام الملكات؛ و لم يكد يتصحح أن يكون إدراك تصوّريّ يكسب إدراكاً
تصديقياً أصلاً؛ إنما ذلك كله لمجاورات العلوم التصورية من العلوم التصديقية والأحكام
الإذعانية.

تصحيح

[في أن لا علم بالذات إلا بالكُنه و لا معلوم على الحقيقة إلا الكُنه]

إذ قد بان أن إنما المعلوم بالحقيقة في العلوم الارتسامية الصورة التي في الذهن؛ فإذا ما علم الشيء بوجه من وجوهه كان إنما المعلوم على الحقيقة ذلك الوجه بكنهه و إلا لتمادي الأمر إلى لا نهاية و لم يحصل هناك علم على الحقيقة أبداً؛ فلم يكن يحصل علم مطلقاً؛ إذ ما لم يكن ما بالذات لم يكن ما بالعرض بتة.

فإذن ليس افتراق العلم بالشيء بالوجه عن العلم بوجه الشيء إلا بضرب من الاعتبار؛ و ليس المعلوم بالحقيقة في صورتين إلا كُنه الوجه، إلا أنه ربما كان كُنه شيء ما وجهاً لشيء آخر منطبقاً عليه؛ فإذا اعتبر بما له صلوح الانطباق عليه - كما سنه عقد الوضع في موضوعات الحاصرات من العقود - قيل: إن معلومية ذا بالذات - أي وجوده في الذهن حقيقة - معلومية ذاك بالعرض، كما وجود ذاك في الخارج بالذات موجودة ذاك في الخارج بالعرض؛ فالوجه و ذو الوجه متعاكسان في ذلك بحسب الوجودين.

مركز تحقيقات كميتر علوم سوي

فإذن قد استبان أنه لا علم بالذات إلا بالكُنه، و لا معلوم على الحقيقة إلا الكُنه؛ و العلم بالشيء بالكُنه لا يتصحح إلا بالعلم بجوهرياتها قاطبةً بالكُنه؛ و أمّا الطبائع الجوهرية فإنها و إن كانت أفرادها بالذات عرضيات بالقياس إليها و الحكم الكلي عليها على الاحاطة و الاستيعاب إنما سرايته إلى الأفراد لخصوصيتها بالعرض لا بالذات؛ لكن الأحكام و الخواص التي هي لها بالذات فإنها لا محالة للأفراد أيضاً بالذات لا بالعرض بالضرورة العقلية و إن لم يكن كونها للأفراد بالذات إلا من تلقاء تلك الطبائع و من جهة ما هي داخله في جوهر ذاتها و قوام حقيقتها لا بحسب الخصوصية و من جهتها، بل إن مطلق الخصوصية بما هي الخصوصية ملغاة الاعتبار في ذلك الحكم و في تصحيحه إلا بالعرض من جهة المجاورة.

تصحيح

[في أن لا علم بالذات إلا العلم الحضورى و لا معلوم بالحقيقة
إلا الحاضر بنفس الذات]

أما عندك من المستبينات أن الصورة العلمية المنطبعة - وهي المعلوم بالذات - معلومة
بالعلم الشروقي الحضورى لا محالة؛ إذ هي معلومة بنفس هويتها بعينها لا بصورة أخرى
ساويتها في المهية؛ وإنما المعلوم بالعلم الصوري الحصولى الشيء ذو الصورة و ليس هو
إلا معلوماً بالعرض؟!]

فإذن كما قد استبان أن لا علم بالذات إلا بالكنه و لا معلوم بالحقيقة إلا نفس الكنه؛
فقد انصرح أيضاً أن لا علم بالذات إلا العلم الحضورى و لا معلوم بالحقيقة إلا الحاضر
بنفس الذات و بجوهر الهوية.



[في كون اتحاد وجود الجوهر المفارق لذاته هو بعينه معقوليته
لذاته و عاقلية إيّاه]

عساك تكون إذن قد استثبت.

أنّ المعقولة مطلقاً - في العقل الحضورى و العقل الانطباعى - هي كون
الشيء وجوده بعينه هو للموجود المفارق الذات؛ إذ هو الموجود بالفعل الذى وجوده
بالفعل لذاته المتبرية عن القوة، بخلاف الهولى و الهولانىّ الوجود؛ إذ هناك الفعل مضئنة
فيه القوة و الوجود بالفعل لحامل طباع القوة.

وأنّ العاقلية مطلقاً هي كون الموجود المفارق الذات له وجود الشيء بعينه؛ وإنما
وجود المعقول بما هو معقول في نفسه هو بعينه وجوده لعاقله و إنما وجوده لعاقله هو
بعينه عقله إيّاه؛ و كذلك المحسوس بما هو محسوس إنما وجوده في نفسه هو بعينه
وجوده للجوهر الحاش، و وجوده للجوهر الحاش هو بعينه محسوسيته للحاش و
حاشيته للحاش إيّاه.

فإذن الجوهر المفارق الذات إذ وجوده لذاته لا للمادة؛ فوجوده لذاته هو بعينه معقوليته لذاته و عاقليته إياه.

و من سبيل آخر: مطلق العلم ليس إلا الوجود للعالم، و لا صادّ عن المعقولية إلا الهولي و علائقها؛ إذ هي المستوجبة كون ما يحلّ فيها من الصور و الأعراض أشخاصاً ذوات أوضاع؛ فإذا أخذت هي و جميع ما يحلّ فيها بما هي كذلك لم يكن شيء منها معقولاً؛ و إذا جرّدت عن اللواحق المشخّصة عادت بأسرها معقولات.

و الميزان في تصحّح العاقلية كون الشيء قائماً بالذات غير حاصل الوجود في الموضوع و لا في محلّ بعد تجرّده أيضاً في ذاته لا بعمل عاملٍ. فإذن فالذي ذاته له و هو في طباع جوهره أهل التقدّس عن ملابسة الأوضاع و مجاورة الجهات فهو عقل ذاته و معقول ذاته؛ فتكون ذاته بما هي متقرّرة موجودة لنفسها عقلاً و عاقلاً و معقولاً؛ فوجوده هو بعينه الصورة العقلية من ذاته لذاته.

فقد استبان إذن أنّ الجوهر المفارق القائم بذاته مدرك ذاته إدراكاً تعقلياً، و إدراكه ذاته ليس يزيد على وجوده وإنما يزيد على مهيته؛ إذ مهيته وراءه أنه.

تصحيح

[في ترتب الإدراكات في التجريد، و أنّه كلّما كان التجريد و التجرد أشدّ و أقوى كانت العاقلية و المعقولية أتمّ و أسبغ]

أليست مراتب الإدراكات الثلاث أو الأربع التي هي من سبيل الحواس الخمس الجسدانية الدائرة و من سبيل الحاسة السادسة العاقلة الباقية مترتبة في التجريد؟!

ففي الإحساس تجريد ما عن عين المادة الخارجية على اشتراط بحضورها بعينها من حيث علاقة و ضعية بينها و بين حامل القوة الحاسة و يغشيان غواشي غريبة من المهية إياها؛ و يكون المدرك نائلاً صورة جزئية مغمورة في تلك الغواشي الكافئة و اللواحق المشخّصة. و قد تكون النفس قدسية الجبلّة متوكّدة الاتصال بعالم الملكوت؛

فتمثل لها الصورة المحسوسة منطبعةً في قوتها الحاسّة من باطن و من تلقاء واهب الصور، بإذن الله سبحانه، لا بحضور مادّة خارجية.

و في التخيل تجريد آخر عن تلك العلاقة الوضعية بالنسبة إلى المادّة الخارجية؛ إذ تكون الصورة المكنوفة بتلك الغواشي و اللواحق بعينها متمثلةً في الخيال مع غيبوبة حاملها عن الحس.

و في التوهم تجريد آخر في المدرك؛ إذ مدركات الوهم معانٍ غير محسوسةٍ متخصصةً بالشيء الجزئي الموجود في المادّة و لكن على اشتراطٍ باقتران الصورة الجزئية المتمثلة المحسوسة؛ لأنّ الوهم لا يكون مدركاً بانفراد بل إنّما يُدرك ما يدركه بمشاركةٍ من الخيال، و بذلك يتخصّص مدركه و يصير جزئياً.

و في التعقل التجريد التامّ بنزع الغواشي و الكوائف و أخذ جوهر المهيّة المنفوضة عن شوائب اللواحق الساترة و العوارض الغامسة.

فإذن كما كان استتمام العساقلية و المعقولة باستتمام التجريد و التجرد فكذلك كلما كان التجريد و التجرد أشدّ و أقوى كانت العاقلة و المعقولة أتمّ و أسبغ.

تصحيح


[في اتحاد العقل و العاقل و المعقول]

أما عندك من اليقينيّات أنّ لنا قوّة نعقل بها الأشياء؟! فالقوّة التي بها نعقل هذه القوّة إمّا أن تكون هي هذه فتكون هي نفسها عاقلة ذاتها و معقولة ذاتها؛ أو قوّة أخرى. فتكون لنا قوتان عاقلتان: قوّة نعقل بها الأشياء؛ و قوّة بها نعقل هذه القوّة؛ ثمّ يتمادي الأمر إلى لا نهاية؛ فتكون فينا قوى بلا نهاية بالفعل عاقلات. فإذن لا محيد من أنّ القوّة العاقلة التي تعقل الأشياء هي بالنسبة إلى نفسها عقل و عاقلة و معقولة.

تصحيح

[في كون الشيء عقل نفسه و معقول نفسه على الجهة المؤكدة

إذا ما تجرّد بنفسه]

إذا كان الشيء إذا ما جرّده العقل تجريداً تاماً صار بصورته المجردة القائمة في محلها المفارقة لعلم المحلّ و معقوله؛ فما ظنك به إذا ما تجرّد بنفسه و قام بذاته؟ كيف لا تتأكّد فيه سنة المعقولة حتى يكون عقل نفسه و معقول نفسه على الجهة المؤكدة؟ بل إنّ الصورة المحسوسة لو قامت بذاتها بما هي تلك الصورة كيف يظنّ بها أنها لا تكون حاسة نفسها و محسوسة نفسها؛ فإنها ما لم تهجر نفسها لم تنسلخ عن سنة نفسها التي هي المحسوسة؟ أما تتفكّر أنّ الحرارة التي بها حارية النار ما دامت قائمة الوجود فيها إذا ما تجرّدت و قامت بنفسها لا تنسلخ عن كونها حرارةً و مبدأً لاستيجاب السخونة، بل تكون حارةً بنفسها و حرارةً لذاتها و موجبةً للسخونة في غيرها بتّة؛ و كذلك الضوء الناعت للشمس إذا ما تدوّت قائماً بنفسه لا يتخلّع من حقيقة الضوئية بل تستوي ذاته و تتمخّض حقيقته ضوءاً لذاته و مضيئاً بنفسه؟! 

مركز تحقيقات كويت للعلوم الإسلامية

تقويم

[في أنّ الواجب عقل ذاته و معقولها و عاقلها،

و أنّه ليس وراء وجوده و مهيتته]

القدّوس الحقّ - جلّ ذكره - في أقصى التقدّس و التجرّد؛ إذ هو وجودٌ بحثٌ قائمٌ بذاته متقدّسٌ عن المهية فضلاً عن الموادّ و العهّد و ساير ما يجعل المهية بحالٍ زائدة؛ فهو لا محالة ظاهر لذاته بنفس ذاته؛ إذ ذاته غير محتجبة عن ذاته؛ فهو عاقل ذاته و معقول ذاته و عقل ذاته، و إذ أنّه هو بعينه نفس مهيتته و هو على عرش أعلى مراتب التجرّد و التقدّس؛ فعلمه بذاته كما ليس هو وراء وجوده فكذلك ليس هو وراء مرتبة مهيتته، و نفس مهيتته أكمل العلوم و أتمّها نوريةً و تقدّساً و فوق الكمال و التمام مرّات بلانهاية؛ و ليس للعقول المفارقة في شيء من ذلك من خلاق.

تقويم

[في إثبات عينية علم الواجب و ذاته]

و من مسلك آخر: إن العلم كمال مطلق من كل جهةٍ للتقرّر و الوجود بما هو تقرّر و وجود غير متخلّل في كماله قد و قد، و حيث و حيث حتى يكون يوجب تجسماً أو تكثرأ بالفعل أو تركيباً في لحاظ العقل أو اثنيّة ما بجهة ما من الجهات و لو بتحلّة تحليلٍ إلى حيثية و حيثية و اعتبار و اعتبار؛ و ما كماله على الإطلاق من كل جهة فهو غير ممتنع على نفس ذات الموجود الحق بذاته، و كل ما لا يمتنع عليه فإنه يجب لذاته في مرتبة نفس الحقيقة؛ إذ لا جهة جوازية في الحقيقة الربوبية، بل الجواز العام هناك و جوبٌ صرف بالذات على الإطلاق؛ فإذن قد وجب أن يكون العلم و كذلك الكمالات التي هي مضاهيته في الكمالية على الإطلاق عين نفس الحقيقة الحقة الواجبية.



[في برهان آخر على عينية علم الواجب و ذاته]

و من سبيل آخر: مستبين فيما قد سلف أن القيوّم الحق هو واهب العلوم و صانع العلماء، و لا يهب الكمال القاصر عنه و من كمال ما من الكمالات ليس له في مرتبة ذاته فهو قاصر عنه.

و بالجملة: كما أن الوجودات ينتهي لا محالة إلى وجودٍ صرفٍ واجبٍ بذاته هو وجود نفسه لا وجود شيء موجود و لا وجود يجوز بذاته لشيءٍ لولا وجود يجب بذاته لذاته، شرح ذاته أنه يجب لا أنه ما يجب؛ فكذلك العلوم لا محالة تنتهي إلى علمٍ محضٍ واجبٍ بذاته هو علم نفسه لا علم شيء عالم؛ و لا يجوز بذاته لشيءٍ لولا علم يجب بذاته لذاته، شرح ذاته أنه يعلم لا أنه ما يعلم، ﴿ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾؛ و كذلك سبيل القول في الإرادة و القدرة و الحيوية و سائر كمالات الوجود.

وهم و تقويم

[في دفع شبهة أن العالمية والمعلومية اعتباران متغايران]

فإن اعتراض الوهم بالتشكيك فظننت أن العالمية والمعلومية اعتباران متغايران؛ ضرورة أن حصول الشيء للشيء وإضافة الشيء إلى الشيء يستوجب تغاير الشئيين ولو بالاعتبار، كما إيجاد الشيء من الشيء؛ فيلزم تكثير الحيثية التقييدية في الذات الأحادية.

فلاتنسين ما أقرناك بإذن الله سبحانه أن مطلق العالمية اعتبار الموجود المفارق بما أن له هوية شيء أعم من أن هو هو أو آخر غيره؛ ومطلق المعلومية اعتبار الشيء بما أن هويته لموجود مفارق سواء عليه أ هو هو أو آخر غيره؛ فليس نفس كون المفارق عاقلاً و معقولاً يوجب إثنائية ما، لا في الذات ولا في الاعتبار أيضاً؛ إذ ليس هناك إلا اعتبار أن نفس هوية مجردة لذاتها المجردة - وهو المعقولة - وأن هوية مجردة لذاتها المجردة نفسها وهو العاقلية، فإنما في تحصيل ذلك تقديم وتأخير في الترتيب والتعبير، والذات واحدة والاعتبار أيضاً واحد والغرض المحصل شيء واحد بلا كثرة ولا قسمة أصلاً؛ وما من الموجود المفارق الذات بإزاء إسم العاقل واعتبار العاقلية هو بعينه ما منه بإزاء إسم المعقول واعتبار المعقولة.

وبالجملة: اعتبار عاقلية الشيء لذاته هو بعينه اعتبار معقوليته لذاته؛ وإنما التعبيران عن ذات واحدة في حيثية واحدة هي أن الوجود هويته الموجودة هو لنفس ذاتها المفارقة الموجودة بالفعل لذاتها لا للهولي ولا لمحل أصلاً، وأنها إذا ما قويس بينها وبين ذوات عاقلة لمعقولات هي مغايرتها صودفت بتلك الحيثية بعينها مستحقة الهوية لإسم العاقل والمعقول معاً بل وإسم العقل أيضاً؛ لما لها بنفسها من تلك الحيثية وحدها ما للذوات العاقلة وما للحقائق المعقولة وما لنفس العاقلية وما لنفس المعقولة جميعاً.

فهي بما كون وجود هويتها لذاتها لا لمادة عقل، وبما أن ذاتها المجردة القائمة بذاتها لها هويتها الموجودة عاقلة، وبما أن هويتها الموجودة لذاتها المجردة القائمة بذاتها

معقولة؛ ومعنى القيام بالذات هو قيام الذات بالفعل لا بالغير؛ إذ لا يعقل قيام الشيء بذاته حقيقة لا مجرد سلب القيام بالغير؛ إذ ذلك لا يأبى الصدق على المعدوم بما هو معدوم؛ وليس له قيام أصلاً فضلاً عن القيام بالذات.

فإذن إنما المغايرة المستدعاة لطباع الإضافة هناك فيما إليه المقايسة المصححة لتكثر التسمية وإطلاق الإسمين؛ أعني الذاتين العاقلة والمعقولة المتغايرتين لا في الذات الواحدة المنطلق عليها الإسمان بالاستحقاق عند المقايسة. فأما إيجاد الشيء من الشيء فلا يكاد يتصور إلا بتغاير الشئين البتة؛ لاقتضاء ذلك افتياق الموجد إلى الموجد وتقدم الموجد على الموجد بالذات بته.

فإذن إنما العاقلية والمعقولية مبدأ استيجاب تكثر الحيثية في الموجود المفارق الجائز الذات من جهة التغاير بين مهيته ووجوده، وكون العاقلية والمعقولية عين الوجود المجرد القائم لا في محل من جهة أنهما اعتباران متغايران البتة؛ والجوهر المفارق الذات كما تجوهره وتأيسه - أي مهيته وذاته ووجوده - من تلقاء الجاعل فكذلك عاقلية بالفعل لذاته ولجاعله ولأي شيء كان؛ وأما القدوس الحق فإذ هو نور متقدس ووجود متمحص فهو علم محض بذاته وبكل شيء ولا تلزم فيه كثرة اعتبار من جهة العلم أصلاً، لا بحسب العالمية والمعلومية ولا بحسب الوجود والمهية.

تصحيح

[في إثبات أن العلم بالعلّة التامة علم بمعلوله]

إذ أنت صدقت أن نفس ذات المعلول ظل ذات علته التامة الموجبة إياها المنبعثة هي عنها انبعثاً أولياً؛ فما أيسر لك أن تصدق أنه مهما عقل السبب الموجب التام من كونه الحيثية التي بها السببية الإيجابية التامة فقد عقل لا محالة كونه المسبب المنبعث عنه انبعثاً أولياً بأنه ومهيته عقلاً تاماً؛ فإنه بأنه وبمهيته من لوازمه الأولية.

فكل من لا يحتجب عن علمه الجاعل التام لمجعل ما بما هو جاعله التام الموجب إياه؛ أي يكتننه ويعقله من كنهه الحيثية التي ينبعث عنها جوهر ذات المجعل ووجوده

انبعاثاً أولياً؛ فلا محالة لا يعزب عنه ذلك المجعول لا بآتيته و لا بمهيئته، بل إنه يكتننه و يعقله من جميع الجهات عقلاً تاماً؛ فلذلك كان أتمّ العلوم بذى السبب هو العلم به من تلقاء العلم بأسبابه المتأدية إليه من الحيثية التي عليها بنفسها تترتب التأدية، و كان كون الشيء مدرّكاً بعلمته أفضل من كونه مدرّكاً بمعلوله أو بما هو شقيقه في المعلولية لعلمته.

تصحيح

[في انقسام العلم إلى الفعلي و الانفعالي و غيرهما، و تعريفهما]

إنّ العلم منه فعلي يفيد وجودَ المعلوم، و منه انفعالي يستفاد من وجوده، و منه خارج عن القبيلين.

فالأوّل: كما إذا كان في العلوم الصورية الحصولية ذو الصورة المتأصل بالوجود في الأعيان المعلوم بالقصد الثاني مسبق الحصول بصورته العلمية الظلية الوجود المعلوم بالذات و بالقصد الأوّل منبعث الذات عنها مترتب الوجود عليها، كما بالنسبة إلى الصورة الصناعية السابقة أوّلاً إلى ذهن من يصنع شيئاً مصنوعه؛ وأمّا في العلوم الشروقية الحضورية فإذا ما كان العلم بالهوية العينية مثلاً بنفسها و بجوهرها بعينها من جهة العلم بسببها الوجداني التامّ أو بجملة أسبابها المترتبة المتأدية إليه.

و الثاني: ما إذا كانت الصورة العلمية المعلومه بالقصد الأوّل مستفادّة الحصول من جوهر الهوية متأصلة العينية المعلومه بالعرض، كما علمنا بالسماء مثلاً؛ أي بالموجودات التي ليست بصنعنا؛ و هو منحطّ في درجات الفضل و التمام عن العلم الفعلي لا محالة. و القبيلان مع المعلوم العيني على التطابق بحسب المهية.

و ربّما يقال: المعلوم مطلقاً هو الأصل في هيئة التطابق و المحكّي عنه؛ لكونه المتأصل بالوجود، و إن كان قد يكون من حيث وجوده المتأصل متأخراً تأخراً بالذات فقط أو بالزمان أيضاً.

و الثالث: الخارج عن القبيلين ما إذا كان جوهر المعلوم الموجود و ذاته المتقرّرة العينية هو بعينه صورته العلمية، و لا صورة له في العلم وراء هويته في العين، و ليس

العلم بنفس هوئته العينية من سبيل العلم بأسبابها المتأدية إليه، كما علم الذوات العاقلة بأنفسها الذي لا يعقل فيه فعل ولا انفعال.

والعلم يقع على الثلاثة بالاشتراك؛ ثم كلّ يختلف في الموضوعات بالتشكيك.

تصحيح

[في نقد رأي الشيخ الرئيس في انقسام العلوم الفعلية والانفعالية،

و ما أورده المحقق الطوسي في شرحه]

إنما النظر في ما في كتاب الإشارات من قسمة أخرى لكل واحد من قسمي العلوم الانطباعية الفعلية والانفعالية بهذه العبارة: «كل واحد من الوجهين قد يجوز أن يحصل من سبب عقلي مصور لموجود الصور في الأعيان أو غير موجودها بعد في جوهر قابل للصور المعقولة؛ ويجوز أن يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره، ولولا ذلك لذهبت العقول المفارقة إلى غير النهاية»

من جهة أن علوم العقل قاطبة بأسرها من تلقاء المفيض الحق - جلّ سلطانه - على ما قد بين في كتاب التعليقات؛ فالعقل الأول وإن لم يكن يتصور سبب عقلي له وعلومه إلا أن سببه التام من كل جهة مسبب الأسباب على الإطلاق من غير سبب.

وأيضاً: من جهة أنه إنما المعتبر في كون العلوم فعلية أو انفعالية القبليّة بالذات أو البعدية بالذات، وسواء في ذلك أكانت هناك قبلية أو بعدية افتراقية في الوجود بالفعل أم لم تكن.

فأما ما أورده الشارح المحصل بهذه العبارة: «واعلم أن في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظراً؛ لأنّ الفاعل لا يكون قابلاً؛ وفي وجود الانفعاليات منها أيضاً نظر آخر؛ لأنّ العقل بالقوة لا يخرج إلى الفعل من غير مُخرج خارجي، كما مرّ في النمط الثالث.» فإنه ليس ممّا مساقه إلى سبيل تحصيلي بعد تحصيل معاني الفاعل والقابل الثلاثة و بعد تحصيل الفرق بين العقل بحسب الوجود بالفعل في الأعيان وبين العقل بالقوة بحسب مرتبة نفس المهية.

تقويم استذكاري

[في وجوب كون عقل كل عقل لذاته و لما عدا ذاته

مفاضاً من واهب نفس وجوده]

ألسنا قد كنا علمناك من قبل أن كل ما هو كمال مطلق للوجود بما هو الوجود فإن سنته سنة الوجود في أنه يمتنع أن يكون من لوازم المهية لموجود ما أصلاً؛ إذ لا يهب الوجود ولا كمال الوجود من هو قاصر عنه، وكل من ليس الوجود و كمال الوجود عين مرتبة مهية فهو القاصر عنه؛ و سواء في الامتناع أكانت الهبة و الاستيهاب بين الشيء و نفس ذاته أم بين الشيء و شيء آخر مابين الذات لذاته؟

فإذن ليس يخلو في حكم العقل أي وجود كان من أنه لا محالة إما أن يكون الوجود عين مرتبة ذاته بذاته أو مفاضاً على ذاته موهوباً لها من تلقاء مفيض واهب هو غير ذاته.

و كذلك القول في أي من كان ذا كمال مطلق للوجود؛ فإن عقل كل عقل لذاته و لما عدا ذاته بالفعل ليس يتصحح أن يكون هو من لوازم المهية لذاته، بل إنه يجب بته أن يكون مفاضاً على جوهره موهوباً لذاته من تلقاء مفيض جوهر ذاته و واهب نفس وجوده.

و أيضاً من سبيل آخر: أما أدريناك أن العقل بالفعل بل العلم مطلقاً إنما حقيقته وجود شيء بالفعل لموجود بالفعل ليس ذاته لمادة و لا في محل أصلاً؛ فما وجوده بالفعل من غيره لا من ذاته، فعقله بالفعل أيضاً لا من ذاته بل من ذلك الغير بته.

و بالجملة: إنما نبوع العلوم بأسرها من منبع الوجودات بأسرها، و نبوع الكمالات بأسرها من منبع الذوات بأسرها؛ وكل ذات فإنها ظل الذات الحقة، وكل وجود فإنه ظل الوجود الحق، وكل علم فإنه ظل العلم الحق، وكل نور فإنه ظل النور الحق؛ فهو - تعالى سلطانه - ذات الذوات، و حقيقة الحقائق، و وجود الوجودات، و علم العلوم، و نور الأنوار؛ و في جعل المرء للذات الجوازية بحسب نفسها نصيباً من إفادة الوجود و إفاضة العلم آية بيته على سخافة عقله و نخانة حمقه إذا ما لم يكن السر صفر الكف من

الغريزة العقلية، فارغ الفؤاد من الجبلة القدسية.

فإذن إنما الذي من لوازم المهية للعقول الفعالة هو كونها في أنفسها بحيث إنها من حيث ما تستحق الوجود بالفعل تستحق العقل بالفعل أيضاً لبرائتها عن مخالطة طباع ما بالقوة، وليس العقل بالفعل لها من تلقاء أنفسها، كما الزوجية للأربعة؛ إذ إنما إفاضة الوجود بالفعل مطلقاً - في الأعيان وفي الأذهان - أثره الموجود الحق والمفيض المطلق، تعاظم كبريائه.

تقويم

[في علم الواجب بما عدا ذاته، وكونه علماً تاماً و فوق التمام]

أ لست قد آمنت: أن القيوم الحق هو الجاعل التام بنفس ذاته لنظام الخير في عوالم التقرّر؛ أي النظام الجملي للمتقرّرات - بقضها وقضيضها - المتعين الشخصية من تلقاء ذاته بذاته و لأتم أجزاء النظام الشخصي خيريةً و أقربها منه مرتبة المتخصص الذات الغنية المتعين الهوية الشخصية من تلقائه بذاته الأحدية البحثية؛ ثم لما يتلوه في المرتبة على الترتيب المتنازل طولاً و عرضاً؛ فنظام الخير و أجزاءه لوازم الذات الأحدية و لوازم لوازمها على الترتيب السببي و المسببي المتدرّج في التنازل إلى أقصى الوجود؟

و أيضاً: أن نظام الأيس بما تلحظ أجزاءه - وهي أعداد الوجود - من حيث طباع الجواز سلسلة عرضية سواسية الأحاد في الافتقار و الاستناد إلى الذات الأحدية الواجبة بالذات و بالقصد الأول من بدو الأمر على سنة واحدة؛ و بما تلحظ هي من حيث خصوصيات الحقائق و تعينات الهويات سلسلة طولية مترتبة عضة منها - كالكيانات - على عضة منها - كالإبداعات - منتهية الترتيب إلى الواحد الحق، مختلفة مراتب الفاقرية إليه - سبحانه - عدة و شدة و على حسب اختلاف مراتبها في الترتيب؟

و أن القدوس الحق يعلم ذاته الأحدية أتم العلوم و أقدها و الأعلى من بينها من أن

يقاس و الأجل من أن يوصف؟

فإذن من المحقوق بك أن لا تؤمن أنه - عزّ مجده - يعلم أيضاً ما بعد ذاته و هو ساير

الأشياء و هي لوازمه و لوازم لوازمه إلى أقصى الوجود من حيث وجوبها عن نفس ذاته في سلسلة الترتيب النازل - طولاً و عرضاً - علماً تاماً و فوق التمام و وراء النهاية، تقدساً و تمجداً ألا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير.

تقويم

[في إثبات علم الواجب بما عداه

عن طريق إثبات كون المجعولات حقائق رابطة بالقياس إليه]

و أ لستَ قد أمن عقلك أن تكثر المجعولات تكثر اعتبارات ذات الجاعل؛ فالمجعول بما هو مجعول من شؤون جاعله التام و من نعوت ذاته؟
ثم من فطريات الجبلة العقلانية أن حصول الشيء لقابل هويته؛ فتقرر المجعول في نفسه - بما هو مجعول - هو بعينه تقرر الرابطة لجاعله.
فإذن إنما المجعولات - بما هي مجعولات - حقائق رابطة و ذات ناعية بالقياس إلى جاعلها الذي يفعل جوهر كل ذات و وجودها و ثبات ذاتها و بقاء وجودها أبداً؛ و إن كانت غير رابطة بالقياس إلى موضوع أو محل لكونها جواهر قائمة الذات لا في موضوع و لا في محل.

و إذ قد ثبت و استثبت أن وجود الشيء بالفعل للذات المجردة عن المادة هو بعينه معقوليته لها - سواء عليه أ كانت الذات المجردة عن المادة هي هو أو غيره - فإذا كان وجود المجرد عن المادة لذاته هو بعينه عقله لذاته و معقوليته لذاته، و وجود الصورة في الجوهر العاقل المفارق الذات للهيولي هو بعينه معقوليتها له، فما حسابك إذا كان تقرر الجائزات و وجودها بالفعل إنما هو لجاعلها القدوس الذي هو الوجود المحض و الفعل المتمحض المتقدس عن ملابس الهيئة و عن مازجة ما يعترى المهيئات فضلاً عن مخالطة الهيولي و عوارضها؟ فكيف لا يكون هو بعينه معقولية ذاتها له - سبحانه - و حضور هوياتها لديه و مطالعته و مشاهدته إياه؟ و عقل الشيء لذاته المجردة هو بعينه وجوده في ذاته لذاته و عقل ذاته المجردة لغيره هو بعينه وجود هوية الغير له و عنده.

تقويم

[في برهان آخر على علم الواجب بما عداه وكونه
تاماً وعلى أتم الوجوه]

و من مسلك آخر ثالث: ليس لممارٍ أن يماري في أن القدوس الحق - جل مجده - كما
ليس يحتجب ذاته عن ذاته فكذلك ليس يحتجب عن علمه التام و فوق التمام شيء من
جهات ذاته و اعتبارات حقيقته و لوازم وجوده، بل كلُّ يؤمن أنه - عزَّ مجده - يعلم ذاته
من جميع جهاته و لوازمه علماً تاماً و فوق التمام بتةً، و أن من جهات ذاته أنه فاطر
مفطوراته و صانع مصنوعاته التي هي جملة ما عدا ذاته.

فإذن لا محالة علمه التام بذاته من جميع جهاته يتضمن علمه بجميع المجعولات و
المصنوعات قاطبةً على أتم الوجوه و أبلغها أتميةً و أبلغيةً لا تحدان و لا تكتنهان.



[في علم الواجب بجميع الأشياء علماً حضورياً شروقياً]

أما تعتبر من نفسك المجردة المدركة لبدنك بما هي قاهرة إياه بالتدبير و لقواك بما
هي والية عليها بالاستخدام و لصورها العلمية المتقررة فيها بما لها على حصولها سلطان
ما بضرب من العلية؛ و أنه إذا كانت قاهرة الذات المجردة عن المادة على الجسد قاهرة
المديرية، و سلطنته عليه سلطنة الربان على السفينة، و قاهريتها لقواها الجسدانية التي
هي ضرب من الملائكة الأبدانية و الجنود الربانية قاهرة المستعملية المستخدمة، و
تسلطنتها عليها تسلطن الولاية على الرعية، و قاهريتها للصور العلمية قاهرة العلية الغير
الاتحادية و سلطانها عليها سلطان العلة الغير الموجبة مثمرة لها العلم الشروقي بالحضور
لديها و المشول بين يديها و عدم التمكن من الاحتجاب عنها؛ فما يظن بقاهرة الوجود
الحق المتقدس عن المهية و عما يعترى المهيات بالنسبة إلى الذوات الوجودية التي هي
قاطبة - صغائرهما و كباثرهما - مفعولته و مصنوعته، قاهرة الصنع و الإبداع؛ و بسلطانه
على جواهر حقائقتها سلطان المبدع الجاعل الصانع قاهرة لا تحدد و لا تكتنه و سلطاناً

لا يقاس و لا يوصف؟ فلعلّ هذا السرّ ممّا اكتنانه في جملة: « مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ. »

تقويم

[في أنّ الواجب حكيم و بكلّ شيءٍ علم]

هل طالعت ما لفاعل الذات و صانع الوجود على الإطلاق من اصطباغات الحكمة و اصطناعات الرحمة في العالم الصغير الذي هو أنموذج الإنسان الكبير و نسخته و نخبة عالم الكون و فذلكته؟

و هل تكتهت من أفاعيل رحمته في ساير العوالم العلوية و السفلية من بدائع الصنع و عجائبه و روائع التقدير و غرائب ما الإنسان المتكته في المعرفة مبهور العقل من التولّه في تعرّفه، مع أنّ قسطه المؤتى إياه من العلم لقسط طفيف و نصيبه المكتوب له من الخبرة لنصيب خفيف؟

و هل تدبّرت ترتيب البدايات و النهايات، و توجيه المبادي شطر الغايات، و تعليق السفليات بالعلويات، و تأمير العاليات المبدعات على السافلات الكائنات، و تسخير العلوانيات السماوية للسفلانيات الأرضية ثمّ السماويات و الأرضيات جميعاً للهويات البشرية و الذوات الإنسية؟

و هل تفكرت في طرائف إفاضة المفيض الحقّ على الذوات المستفيضة و لطائف إغائته عند الشدائد للنفوس المستغيثة؟ و أنّ لعنايته سنناً غير مصروم لألسنة الاستعدادات في إجابة دعواتها لا عن تسويق و تأجيل؟ و لرأفته منناً غير محدودة على الألسن الأجسادية بإيتاء سؤالاتها من غير تخيير و تعطيل؟ لا موائد النعمة من صقعه عن المستطعمين ملفوته، و لا عوائد الرحمة من سمته على المسترحمين مبتوتة؟

فويلك أمّن أنّه هو العزيز الحكيم، و أنّه - سبحانه و تعالى - لهو الذي بكلّ شيءٍ

علم.

تقويم

[في إبطال كون علم الواجب بالأشياء من الأشياء]

لا يحلّ في ملة العقل أن يظنّ أنّ العليم الحقّ يعلم الأشياء من الأشياء؛ فذلك علمٌ انفعاليّ، و جناب القدّوس الحقّ متقدّس الساحة عن الانفعال؛ وإذا كان يعقل الأشياء من الأشياء على أن يكون ملاك الأمر في الانكشاف ذوات الأشياء و وجوداتها كان لا يكون ذاته واجبة الفعلية متأكّدة الحقيّة بنفس الذات من كلّ جهة؛ و كان يكون لولا أمور من خارج لم يكن هو بحالٍ هو بهاء ذاته و جمال وجوده، و يكون له حالٌ من الأحوال الكمالية لا يلزم ذاته من ذاته بل عن غيره؛ فكان يكون لغيره فيه تأثير، و كان يكون بحسب مرتبة الذات عرواً عن العلم بالأشياء، و هو من أجمل الجهات الكمالية للوجود و أباها.

و الأصول المعطاة إياك ناهضة بإبطال ذلك كلّ، كافلة لك بإثبات أن الواجب الوجود بالذات واجب بالذات من جميع الجهات؛ و تثبيت فؤادك عليه.

مركز تحقيقات كميّات علوم راسدي
تقويم

[في إبطال كون علم الواجب بالأشياء علماً حصولياً انطباعياً]

و كذلك لا يجوز في دين البرهان و شريعة العرفان أن يُخمن أنّ للأشياء صوراً متفرقة في ذاته و أنّ لذاته علماً ما صورياً انطباعياً، تعالى عن ذلك قدّسه.

ألسنا قد علّمناك بضوابط تلونها على قلبك أنّ الضّقع القدّوسي و الإقليم الوجوبي و العالم الربوبي معدنٌ محوطة التّأصل المطلق من كلّ جهة، و منبع حقيّة الوجود على الإطلاق من كلّ جهة، و أنّه لا سبيل لما وراء الأصالة الحقّة إلى ذلك العالم الحقّ أصلاً؛ و أنّه لا يصحّ في ذاته - سبحانه - ما لا يتصحّ اتّصافه به و انتزاعه عن ذاته بتّة؛ و الصور العلمية في العلوم الانطباعية لا يتصحّ اتّصاف الذات العالمية بها بما هي لها صور علمية؟

و من سبيل آخر ثانٍ: أما تبرهن لك في متلواتنا عليك من غير وجهٍ واحدٍ أنّ الله

- سبحانه و تعالى - يعلم الأشياء بقضها و قضيتها قاطبةً عند وجودها بالعلم الشروقي الحضورى، و لا يفوته شيء من خلقه من جهة الحضور لديه و المثول بين يديه؟ فإذا كان له بشيء ما علم صورىً حصوليً و لشيء ما صورةً حاصلةً في ذاته كان سبحانه يكون يعلم ذلك الشيء عند وجوده بعلمين: علماً صورياً و علماً حضورياً معاً؛ ضرورةً أنّ علمه الصوري به من قبل وجوده لا يسوغ أن يزول عنه - سبحانه - عند دخوله في الوجود بتّة؛ و من المستبينات المستبين سبيلها أنّ شيئاً بعينه يمتنع أن يكون معلوماً لعالم بعينه بالصورة و بالحضور و لاسيّما معاً في حالة واحدة. إذ المعلوم بالعلم الصوري ما لا يكون هو المعلوم بالحقيقة و بالقصد الأوّل، بل صورته العلمية لا غير؛ و المعلوم بالعلم الحضورى ما هو بهويّة ذاته المعلوم بالحقيقة.

و أيضاً من سبيل آخر ثالث: إمّا تلك الصور مقوّمات ذاته - سبحانه تعالى - فيكون تقوّمه - سبحانه - بالأشياء؛ إمّا هي عارضة لذاته فيكون يعرض ذاته بعد مرتبة الذات إن يعقل؛ فكان لا يكون في مرتبة ذاته عالم الذات بالأشياء و لا واجب الذات من كلّ جهة بذاته؛ و إذ هي أمور وراء نفس ذاته و هي التي بها ينكشف الأشياء لذاته؛ فكان يكون له أمور من وراء ذاته لم يكن هو بحالٍ هو كمال ذاته؛ فيكون لما وراء ذاته تأثير في تجلّ هويته و استكمال ذاته، تعالى مجده عن ذلك كله.

و أيضاً من سبيل آخر رابع: إذ على هذا التخمين يكون مناط علمه - سبحانه - بما يفيض عن ذاته تقرّر الصور في ذاته ليتصحّ فيضان الأشياء عنه منكشفةً غير محجوبة بل مسبوقه بعلم سابق، إمّا مسبوقه بالذات في لحاظ العقل فقط أو مسبوقه تخلفيةً في متن الوجود أيضاً.

ثمّ لا يصحّ أن تكون لتلك الصور صور أخرى متقرّرة في الذات حتّى يتمادي الأمر إلى لا نهاية، و لا يتصحّح في شيء من المراتب اللامتناهية معلوم بالذات و بالحقيقة أصلاً؛ فإذا وجّه اللحظ تجاه الصور لزم أن يكون فيضان الصور عن نفس الذات و تقرّرها فيها غير مسبوق بعقل الذات إيّاها مسبوقه بالذات؛ فكان يكون تفيض تلك الصور عن الذات محجوبةً غير منكشفةً و يكون الذات مبدأً اقتضائها لا عن علم، كما الأمر في الطبائع العديمة الإدراك في حدّ ذاتها بالنسبة إلى لوازمها.

وأيضاً من سبيل آخر خامس : هذا التخمين أن الأشياء قبل وجودها في الأعيان إنما هي معلومته - سبحانه - بتلك الصور؛ فإذا كان تكون الأشياء بهوياتها العينية غير معلومة له بالحقيقة بل إنما بالعرض؛ إذ تلك شاكلة العلوم الانطباعية؛ وقد كنت استيقنت بما آتيناك بإذن الله - سبحانه تعالى - من البراهين أن الله - سبحانه - هو الجاعل التام لنظام جملة الموجودات على الترتيب الآخذ منه في الاتساق إلى أقصى الوجود، وأنه - سبحانه تعالى - يعلم ذاته أتم العلوم، وأن العلم التام بالجاعل التام لا ينسلخ عن العلم التام بهويات لوازمه و ذوات مجعولاته علماً بالذات بأنفسها بالحقيقة. وأيضاً من سبيل آخر سادس: على هذا التخمين يكون الجاعل الواجب بالذات محلاً لمجعولاته الجائزة، والوجود الحق المحض ملاصق الذات للمهيات الباطلة والهويات الهالكة؛ وتكون المتكثرات منطبعة في الأحد الحق من كل جهة. وكأنك بالأصول السالفة متبصر بالأمر و متمكن من إحالة ذلك كله؛ وبالجملة: الضوابط المسلفة تضمن لك إبطال تلك التوالي واللوازم وما ضاهاها.

مرکز تحقیق و پژوهش اسلامی
ظن و تقويم

[في إبطال لزوم كون الواجب فاعلاً وقابلاً عند القول بتقرّر الصور في ذات الواجب، و بيان سبيل الحكماء في تنزيهه عن الصفات الزائدة]

من المتنطعين في غامضات المسائل الفلسفية من ظن أنه تنطع في إبطال الصور المتقرّرة فقال: «إنه يلزم من ذلك أن يكون الواحد الحق الأحدي الذات من كل جهة فاعلاً وقابلاً معاً» و ظن أيضاً أنه من هناك يتبرهن تنزيه الذات الأحدية الحقّة من كل جهة عن الصفات الحقيقية الزائدة، وأن الحكماء العظام سبيلهم هناك هذا السبيل؛ ثم استقرّ ذلك في الأسماع الجمهورية والأذهان المشهورية واستمرّ على استصحاحه أمة عاقبة ينتطعون وأمم لاحقة يتصنعون.

و لعلك بما أفدناك فيما قد أسلفنا لك تصحيحه و تقويمه غير مرابٍ في أنه إلى التصنع أقرب منه إلى التنطع، و إلى التسفسط أقرب منه إلى التفلسف.

فقد أدريناك انطلاق لفظتي الفعل والقبول بالاشتراك الصناعي على المعاني الثلاثة وأنّ الفاعل والقابل بالمعنى الثالث يقعان على الذات الأحادية من حيثية واحدة، كما لفظنا العاقل والمعقول تقعان على الذات المجردة من جهة عاقليتها ومعقوليتها لنفس ذاتها الواحدة من حيثية واحدة؛ وقد بسطنا القول في ذلك وأوفيناه حقّه وحللنا وأبطلنا شكوكاً عقدت وأقوالاً قيلت فيه في المطارحات وفي المباحث المشرقية، في الإيماضات والتشريقات وهو صحيفتنا الملكوتية.

و شريكانا السالفان قد نصّ كلّ منهما على الحقّ تنصيماً مشبعاً في تبينٍ مستوفٍ في غير موضع من تعليقاته، وصحّحاً وأوضحاً أنّ البسيط عنه وفيه فيه واحد؛ ولذلك لم يكن في الشفاء والنجاة والتعليقات وفيما في رتبها عندما قد جودل إحالة تقرّر الصور في ذات الباري - سبحانه - من سبيل البراهين سلوكٌ من هذا السبيل أصلاً.

وكذلك لم يقع إلّٰي فيما بلغني عن أكارم الحكماء أنّ أحداً منهم كان قد سلك في التنزيه عن الصفات الحقيقية الزائدة هذا السبيل؛ إنّما سبيلهم في ذلك أنّه لو لم تكن صفات الباري - تعالى - هي نفس ذاته وإنّه، بل كانت لذاته - سبحانه - صفات حقيقية زائدة على إنّه وذاته لزم استناد الكثرة إلى الوحدة الحقّة من كلّ جهة في درجة واحدة؛ ضرورة أنّ صفاته - سبحانه - لا يصحّ أن تكون مستندةً إلى غيره؛ فيكون إنّما علّتها ذاته سبحانه لا غير، وهي كالعلم والقدرة والإرادة مثلاً معانٍ مختلفةً هي في درجة واحدة لا في درجات مترتبة الترتب السببي والمسببي.

فأمّا الصورة العلمية المتقرّرة في ذاته سبحانه - لو تصحّحت - فليس يستمرّ فيها هذا البيان. إذ لا تكون هي بما هي صور علمية لأولاتها من حقائق الأشياء الموجودة في مرتبة واحدة، بل تكون لا محالة مترتبة الدرجات العقلية الترتب السببي والمسببي، كما أولات الصور مترتبة الدرجات ذلك الترتب.

و أيضاً سبيلهم: أنّ تسويغ زيادة الصفات الحقيقية تعرية نفس الذات في حدّ مرتبتها عمّا هو زينة الحقيقة وبهاء الإنّ وكمال الوجود؛ فيلزم النقصان أولاً في مرتبة الذات، ثمّ التجمل بحلية الحقيقة في مرتبة أخيرة.

وأيضاً سبيلهم: أن تجرّده التام - سبحانه - عن المادّة و علائقها، و تقدّسه عن المهية وراء الإثنية؛ و كونَ نفس حقيقته التي هي بعينها صرافة و جوب التقرّر و تأكّد الوجود و محوضة تمامية الفعلية بحسب نفسها ينبوع الخير على الإطلاق من أوثق البراهين القاضية أن نفس مرتبة ذاته - سبحانه - هي بعينها العلم التام بذاته و لوازم ذاته التي هي جملة مجعولاته و مصنوعاته على أبسط الوجوه و أبلغها في الظهور و الانكشاف، و القدرة البالغة على كلّ شيء على أشدّ المراتب و أقواها، و الحياة المحضة على أتمّ الأنحاء و أيهاها، و الإرادة المتأكّدة لنظام الخير على أجمل الضروب و أكملها.

حسبان و تقويم

[في إثبات ما يلزم و ما لا يلزم من تقرّر الصور

العلمية في ذات الواجب]

ثمّ أزيد في التنطع فحسب بما يلزم من تقرّر الصور العلمية في ذاته - سبحانه - مترتبة الترتب السببي و المسببي أن الصورة الأولى منها التي هي صورة الصادر الأوّل يكون ذات البارئ الحقّ - تعالى - باعتبارها علّة لحصول اللام المباين الذي هي صورته و هو جوهر ذات المجمعول الأوّل، و يكون مع ذلك باعتبارها أيضاً علّة لحصول صورة أخرى في ذاته - سبحانه - هي صورة ذات المجمعول الثاني؛ فيلزم أن يكون الجاعل الحقّ - سبحانه - باعتبار صورة واحدة يفعل فعلين مختلفين من جهة واحدة في درجة واحدة؛ و كذلك في كلّ صورة أخرى من ساير الصور المترتبة في المراتب التالية المتتالية.

و ليس بقويم؛ إذ الصورة الأولى هي صورة ذات الصادر الأوّل متكرّرة لا محالة في لحاظ العقل بحيثيتي الجواز بالذات و الوجوب بالعلّة الموجبة، كما جوهر ذات الصادر الأوّل متكرّر بهما و لها أيضاً تكثر آخر بالحيشية من جهة ما هي صورة علمية و حقيقة المعلوم باعتبارين.

نعم يلزم.

أن يكون لتلك الصورة - وهي أمرٌ غيرُ ذاته تعالى - تأثير في حصول ساير الصور العلمية التي هي علومه في ذاته.

و أن تكون له - سبحانه - صفات حقيقية متكررة هي علومه المنطبعة في ذاته الأحادية الحقّة من كلّ جهة ذاتية و من كلّ حيثية كمالية، و العلم رأس الجمال و عين البهاء و أجمل الحشيات الكمالية و أبهاها.

و أن لا يكون ذاته - سبحانه - هو الجاعل التامّ بنفس مرتبة ذاته الأحادية لجوهر ذات المجعول و الأوّل الذي هو أكرم الهويّات الجوازية.

و أن لا يكون الصادر الأوّل مباين الذات لذات مُبدِعه الحقّ، منفصل الهوية عن هويّته.

و أن لا يكون ما انعقد إجماع الحكماء على أنّه الصادر الأوّل هو الصادر الأوّل. و أن لا يكون الصادر الأوّل على الحقيقة فائضاً عن ذاته - سبحانه - فيضاً مبايناً لذاته سبحانه.

و أن لا يكون في الصدور صادرٌ أوّل إلا أن يستحلّ القول بصدوره لا عن علم. و لا محيص عن شيء من ذلك كلّ أصلاً.

تحكمة

[في بيان طريقة الشيخ في إثبات علم الواجب بالأشياء، و بطلان ما ظنّ به السهروردي من رجوع الشيخ عن طريقته في الإشارات]

إنّ من ساهمني في رياسة هذا العلم من قبل لم ين في كتبه في ذكر هذا التمجيد؛ ففي كتابيه الشفاء و النجاة تثبت على إثبات الحقّ و أحال الصور المبرهن على استحالتها بعضيّة ممّا تلونا عليك من البراهين؛ و قال في غير موضع بعينه: «إنّ الواجب الوجود - سبحانه - هو فاعل الكلّ؛ بمعنى أنّه الموجود الذي يفيض عنه كلّ وجود فيضاً مبايناً لذاته.»

و في كتابه التعليقات قال: «تعقل الأوّل - تعالى - عقل بسيط لذاته و للوازم عنها و

للموجودات كلها: حاصلها و ممكنها، أبديتها و كائنها و فاسدها و كليها و جزئها إلى أقصى الوجود معاً، لا بقياس و فكر و تعقل في المعقولات؛ فإنه يعقلها كلها معاً على الترتيب السببي و المسببي؛ و هو يعقلها من ذاته؛ لأنها فائضة عنه و ذاته مجردة؛ فهو عاقل ذاته و ذاته معقولة؛ فهو عاقل و معقول، و الموجودات كلها معقولة على أنها عنه، لا فيه.»

ثم قال في تعليق يليه: «نفس تعقله لذاته هو وجود هذه الأشياء عنه، و نفس وجود هذه الأشياء نفس معقولتها له، على أنها عنه.»

ثم قال في تعليق بعده: «و هو يعقل الأشياء، لا على أنها تحصل في ذاته كما نعقلها نحن، بل على أنها تصدر عن ذاته؛ فإن ذاته سبب لها.»

و قال في موضع آخر: «وجوده - تعالى - مبين لسائر الموجودات، و تعقله مبين لسائر التعقلات؛ فإن تعقله على أنه عنه؛ أي على أنه مبدأ فاعلي له؛ و تعقل غيره على أنه فيه؛ أي على أنه مبدأ قابلي له.»

ثم قال في تعليق يليه: «وجود كل موجود هو للأول؛ لأنه فائض عنه و وجوده هو له؛ فوجوده مبين لسائر الموجودات.» و «أن كل شيء هو له فإنما هو له من ذاته، لا من غيره؛ و أن صفاته التي يوصف بها هي له على وجه أعلى و أشرف من المفهوم من تلك الصفات؛ فالحيوة له على وجه أعلى و أشرف من المفهوم من معنى الحيوة، و كذا العلم فإنه له على وجه أعلى و أشرف من المفهوم من معنى العلم؛ فإن العلم فينا عرض، و هو من صفات ذاته، بل هو ذاته؛ و لذلك يوصف بأنه العلم و العالم.»

و قال في تعليق آخر من موضع آخر: «لوازم الأول تكون صادرة عنه، لا حاصله فيه؛ فلذلك لا يتكثر بها؛ لأنه مبدؤها، و ما فيه هي لازمة له على أنها صادرة عنه، لا على أنها حاصله فيه؛ فلذلك لا يتكثر بها و هو موجبها.»

و قال في تعليق آخر منه: «كما أن وجود الأول - تعالى - مبين لوجود الموجودات بأسرها فكذلك تعقله مبين لتعقل الموجودات، و كذلك جميع أحواله؛ فلا يقاس حال من أحواله إلى ما سواه؛ فهكذا يجب أن يعقل حتى يسلم من التشبيه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.»

و في المبدأ و المعاد قال: « فعقله للكلّ على الجهة التي تخصّه هي إرادته، لا شيء آخر؛ و هذه الجهة هي أن يعقل ذاته مبدأً للكلّ؛ فليعقل الكلّ بالقصد الثاني، و معقوله بالحقيقة واحدٌ منسوبٌ إلى الكلّ نسبةً المبدأ. »

و في كتابه عيون الحكمة قال: « و هو عالم لا أنّه مجتمع المهيّات، بل لأنّه مبدأها و عنه يفيض وجودها، و هو معقول وجود الذات و ليس أنّه معقول وجود الذات، غير أنّ ذاته مجردة عن الموادّ و لواحقها التي لأجلها يكون الموجود حسياً لا عقلياً. »

فأمّا عبارته في الإشارات فإنّ المحضرمين في نيل مغزاها و اللاحنين في أخذ معناها يظنون أنّ سبيلها الرجوع عن طريقته المستقيمة في ساير كتبه إلى إثبات علمٍ صوريٍّ لله - سبحانه - على أن تكون للموجودات صور علمية منطبعة في ذاته - سبحانه - غير ثالمة في وحدة ذاته الأحدية، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

و إنّما تلك الحضرمة وقعت أوّل ما وقعت لصاحب الإشراق في كتاب المطارحات حيث ظنّ به ذلك الظنّ؛ فعبّره بذلك تعبيراً مستطيراً؛ ثمّ سرّث تلك الشكيمة في أفهام المقلّدين و فسّث في أذهان المتعلّمين؛ و أنّ كلام الإشارات كأنّه لفي براءة عمّا زُمي به، و ليس مساقه إلّا إلى أنّ العليم الحقّ يعلم جملةً ما بعد ذاته من حيث يعلم نفس ذاته؛ إذ نفس ذاته هو الجاعل التامّ الموجب لما بعد ذاته؛ فذاته بذاته نفس العلم التامّ بكلّ شيءٍ هو غير ذاته، كما هو نفس العلم التامّ بنفس ذاته.

و كثرة معلوماته التي هي لوازم ذاته و صادرة عن ذاته لا تتشلم في وحدة علمه المحيط التي هي بعينها وحدة ذاته الأحدية الحقّة؛ إذ كثرة اللوازم و المعلومات إنّما تستوجب كثرة الإضافات العارضة للذات الأحدية؛ و أنّ كثرة السلوب و الإضافات العارضة للذات لا تتشلم ثلثة في وحدة الذات و في أحدّيّها أصلاً، بل إنّما غاية ما تستوجب للذات كثرة الأسماء لا غير.

تقويم

[في إثبات امتناع كون علم الواجب بالأشياء بواسطة الصور المرسمة
في عقل أو نفس، وبيان طريق صدور المجعول الأوّل
والصور المرسمة فيه، وكيفية جود الواجب]

و من حيث انصرح امتناع انطباع صور علمية في ذاته - تعالى - انصرح أيضاً أنه لا يسوغ أن يكون سبيل علمه - سبحانه - بالأشياء و مرصداً انكشاف الأشياء له - سبحانه - أن تكون للأشياء صور مرسمة في عقل أو نفس؛ فيكون أيهما كان كالموضوع لتلك الصور المرسمة و هي معقولته على أن هي فيه، و معقولة الفيض الحق على أن هي عنه، و هو يعقل من ذاته أنه مبدأ لها جاعل إياها؛ إذ لزوم أن تكون الذات عريّة الحقيقة في مرتبة نفسها عن العلم بالأشياء و أن تكون غير واجبة بالذات من كل جهة؛ و أن تكون مستكملةً غيرها؛ و أن تكون لغيرها تأثير في كمالها و فيما هو كمال لها و في تحليلتها بما هو كمال لها على هذا التقدير الّزم و أوضح.

ثم أيضاً يكون إذ ذاك من المجعولات ما المعقول منه ان الجاعل الحق مبدأ له لا بتوسط صورة علمية تسبقه سبقاً بالذات، بل إنه فائض التقرّر و الوجود عنه أولاً لا عن علم له به قبل الإفاضة قبلية بالذات، و هو ذلك العقل أو النفس؛ و ما المعقول منه أنه مبدأ له بواسطة صورة علمية سابقة بالذات؛ فهو يفيض عنه في الدرجة الثانية، و هو ما بعد المجعول الأوّل الذي هو موضوع تلك الصور؛ و تلك الصور العلمية المرسمة أيضاً تدخل في جملة ما الجاعل الحق يعقل ذاته مبدأ له، و هي لا محالة ليست مسبوقّة بصور أخرى قبلها.

فإذن يلزم أن لا يكون صدور تلك الصور و صدور المجعول الأوّل الذي هو محلّها عن الجاعل الحق على سبيل أنها عقلت فجعلت.

و من المقتررات في مقارّر حكم العقل بالبرهان أن مرصاد الجود الواجب في السنّة الإلهية أن يؤتى بجوده و رحمته كلّ ممكن الوجود الخيري و جوده الخيري الممكن، و أن سنّة الجواد الحقّ و المفيض المطلق في إفاضته لأيّ شيء كان أنه إذا عقله خيراً بعلمه

الحق جعله و أفاضه بوجوده المطلق؛ فكل ما قد علمه خيراً في نظام الوجود فقد جعله عن علمه بوجه خيريته؛ فالأشياء بأسرها عقلت من ذاته - سبحانه - خيرات في نظام التفرز؛ فجعلت و أفيضت من تلقاء صنعه الحكيم بوجوده التام و رحمته الواسعة.

تقويم

[في إبطال كون علم الواجب بالأشياء عن طريق الصور الأفلاطونية]

و من هذه السبل يستبين أيضاً إبطال تصحيح العلم بالأشياء من الصور الأفلاطونية؛ أي أن يكون علمه - تعالى - بالأشياء من حيث يكون لها وجود مفارق لذاته - سبحانه - و لسائر الذوات، كصور معلقة و مثل مفارقة على ترتيبات موضوعة في صقع الربوبية؛ على أنها في نفسها مما تجشم القول به لا معاد له إلى التحصيل و لا سبيل له إلى الصحة.



[في بيان الحق في مسألة علم الواجب بما عداه،
و ملاك العلم الحضورى الفعلي]

بل إن سبيل القول الفصل الذي به يصاب مفصل المسألة و ينال محز المعرفة إنما ممشاه و مسعاه أن تتحقق و تقول: إن العلم بالشيء بالذات - وإن هو إلا العلم الشروقي - يتصحح بأن تكون صورته العلمية البازغة الحاضرة بالذات إما هي بعينها جوهر هويته العينية و نفس ذاته الموجودة على الأصالة؛ وإما هي ما ليس هو دون نفس هويته و جوهر ذاته بل إنه أقوى منها و أبلغ في تصحيح الانكشاف البتة؛ إذ هي بعينها نفس ذات جاعلها التام من كنهه الحيثية التي منها ينبجس نفس ذات المجعل و جوهر هويته انبجاساً أولياً.

فقد تلونا عليك غير تارة أن هوية المسبب من اللوازم الأولية لمهية سببه التام، وأن ذات المجعل من ذات الجاعل التام في الارتباط التباعي كنحو الظل من ذي الظل، كأن ما هناك من التباعة و الضراعة و الالتزاق و الارتباط و الانبجاس و الانقهار لا يراز و

لا يقاس ولا يشتهى ولا يكتنه ولا يحد ولا يحزر.

و كأنكم معشر المتعلمين إلا المطبوع على قلوبهم، متبصرون بما بصّرناكم أن القيوم الحق هو الجاعل التام بنفس ذاته الأحديّة لشخص الإنسان الكبير؛ وهو نظام الخير الجملي لعوالم الجائزات بأقطارها الطولية والعرضية بأسرها قاطبة؛ فإذا حدقت فيه بالتشريع صادفت أشرف أعضائه النورية القدسية وهو أسبق أجزائه في سلسلة البدؤ الطولية أول المنبعثات والصوادر والمبدع الأوّل المنبجس عن نفس مرتبة الذات الأحديّة الحقّة السبحانية بنفس الذات؛ ثم ما يتلوه في الرتبة العقلية تالياً إياه في درجة الانبعثات والمجعولية؛ وهكذا على الترتيب السببي والمسببي المتنازل طولاً وعرضاً في كلّ من سلسلتى الوجود: البدويّة والعوديّة إلى أقصى النظام.

وقد كنا أغنياً أسماعكم وأفندتكم بما أجدناكم من القول في أنه إنما سبيل صدور الشيء الواحد المركّب عن جاعله التام صدوراً أجزائه بالأسر عنه؛ وليس لذاته الوجدانية المركّبة الموجودة صدوراً مستأنف وراء صدورات الأجزاء بالأسر.

فإذن قد آن لعقولكم أن تستيقن أن العليم الحق يعلم من نفس ذاته الأحديّة ما ذاته مبدأ له، وذاته مبدأ لكلّ تقررٍ ووجودٍ ولكلّ كمالٍ ونظامٍ؛ فهو - سبحانه - يعلم من نفس ذاته كلّ هويّة شخصيّة وكلّ طبيعةٍ مرسلّة؛ فذاته الأحديّة علم بسيط تامّ بكلّ شيء وكلّ مرسل وشخصي وكلّي وجزئي، ظاهر له، مكشوف عنده من نفس ظاهرته الأولى؛ فلذلك يعلم جملة الأشياء دفعةً واحدةً من غير أن يتكثّر ذاته بها أو تتقرّر صورها في ذاته.

فالعالم الربوبي واسع عظيم جدّاً، ليس في وسع العقول اكتناه سنّةٍ واسعيته وعظيمته أصلاً، وهو بعين ذاته الأحد الحق من كلّ جهة لجملة الأشياء، كما الصورة العلمية للمعلوم، ولكن لا على مشاكلة الصور العلمية المفقوّهة ولا على المشاكلة المكنوّهة، بل على أعلى الأطوار وأسبع السنن المتعالية عن فرجار التحديد والتكنيه في تصحيح الانكشاف، والعلم بالأشياء المتقدّم على تقرّرها بمعنى الصورة العلمية وبمعنى مناط الظهور وملاك الانكشاف وبمعنى ما به الظهور والانكشاف جميعاً هو نفس ذاته الأحديّة الحقّة سبحانه.

فذاته - سبحانه - في مرتبة ذاته هو العلم التام و فوق التمام بالأشياء كلها قبل الجعل و الإفاضة؛ ثم الأشياء تفيض عنه معلومة مكشوفة غير محجوبة و لا مزادة ظهوراً و انكشافاً لديه، بل هي تكون حين الوجود على ما كانت عليه قبل التقرّر من الظاهرية له و المكشوفية عنده من غير ازدياد في الظهور له و اشتداد في الانكشاف عنده؛ و فيضان الأشياء عنه منكشفة - حدوثاً و بقاءً - فيضاناً مابيناً لذاته هو نفس معلوميتها له أخيراً عند التقرّر؛ فالجعل و الإيجاد تفصيل العلم المتقدم.

و بالجملة: القيوم الواجب بالذات - جلّ ذكره - مبدأ كلّ فيض و هو ظاهر بذاته؛ فهو بما هو ظاهر لذاته ينال الكلّ من ذاته؛ فله الكلّ من حيث لا كثرة فيه؛ فعلمه بذاته و بالكلّ بمعانيه جميعاً إلا المعنى المصدري نفس ذاته سبحانه.

ثمّ علمه بالكلّ بمعنى معلومية الكلّ له؛ و الصور العلمية الحاضرة حين تقرّر الكلّ على التفاصيل عين الكلّ و نفس جوهر الذوات و الهويات الموجودة المتفصلة و بعد ذاته - سبحانه - فيكثر علمه بالكلّ؛ أي معلومية الكلّ، و الصور العلمية المفصلة الحاضرة التي هي نفس ذوات الأشياء بأعيانها لدى التقرّر بعد ذاته - سبحانه - و يتحد الكلّ في الصور العلمية من قبل التقرّر و في مناط الظاهرية و ملاك المكشوفية و في ما به الظهور و الانكشاف مطلقاً بالنسبة إلى ذاته سبحانه.

فذاته - سبحانه - هو الكلّ في وحدة من حيث الظهور و الانكشاف و إن كانت الكلّ من حيث الحقيقة و اللوازم في قصيا النأي و السقوط عن جناب قدسه و حريم كماله؛ و ذاته - سبحانه - أولى بأن يكون علماً بالكلّ من تلك التفاصيل الفائضة عن ذاته، و عن علمية ذاته بالنسبة إلى كلّ شيء.

و هذا بابٌ فسيحٌ الساحة، كأننا كنا قد أوفينا حقه من الاستقصاء في كتاب

التقديسات.

تقويم

[في إثبات عدم اعتبار الوجود الفعلي لمعلومات
الواجب في علمه الفعلي بها]

فإذا اقتَرَّ لديك أن مناط الظهور و ملاك الانكشاف في العقل التام - وهو العقل
الفعلي - من تلقاء عقل الأسباب ظهوراً تأدية الأسباب و ظاهرة الجاعل التام من حيث
كُنه ذاته و من كُنه حيثية التي هو بها جاعل تام، و أنه مهما يكن ذلك لم يكن لوجود
المعلوم حظاً و نصيباً من المدخلية في تصحيح أصل الانكشاف أو أشديته و اشتداده
أصلاً، بل هنالك يكون إذا ما كان المعلوم داخلاً في التقرّر بالفعل و جوده بالفعل من الأمور
الملغاة الاعتبار رأساً في أمر الانكشاف و يكون إنما هو الداخل في الشيء المعلوم
المنكشف، لا المعتبر في ما هو مناط الانكشاف و ملاك المعلولية.

و مما قد تمّ عندك نورٌ برهانه أنه لا شيء إلا القيتوم الواجب بالذات - جلّ ذكره -
يعقل شيئاً ما عقلاً فعلياً تاماً من جهة الإحاطة بجملة الأسباب المتأدية إليه، و العلم بها
بجواهر ذواتها و أكناه حقائقها، و أنه - عزّ سلطانه - هو الذي يعلم كل ما عدا ذاته علماً
فعلياً تاماً على ذلك السبيل من تلك الجهة.

فإذن عساك لم تكُ تعتريك ريبه في أنّ العليم الحقّ - جلّ مجده - ليس هو من
يكون تحقّق علمه بالفعل أمراً مرهوناً بوجود معلوماته بالفعل؛ فإنّ ذاته الحقّ الذي هو
نفس الوجود الحقّ و ينبوع الوجود كلّهُ هو العلم التام و ما به العلم التام بجملة الأشياء قبل
وجودها و مع وجودها.

فهو - جلّ سلطانه - يعلم جملة الأشياء عند وجودها بعلمها و أسبابها عند وجودها،
كما كان يعلمها قبل وجودها من غير أن يستفيد من وجودها معرفةً طريّةً و عقلاً جديداً و
علماً طارفاً أو يشتدّ عند تقرّرها علمه السابق و تزداد خبرته القديمة؛ تعالى عن ذلك
كله علواً كبيراً؛ إنما المتجدد و الطارف معلوماته لا علمه، و جميع علومه بما عدا ذاته
علومٌ فعليةٌ من سبيل الإحاطة بالعلل و الأسباب قبل وجود المعلولات و مع وجودها
على سنة واحدة غير متبدّلة و لا متحوّلة.

فهذا مُصاصُ المعرفةِ و صَرَخُ الحقِّ و صُراحُ القولِ القَراحِ في هذه المسألة مِن صلب الحكمة؛ و قد تساطعتُ بذلك نصوص الأحاديث عن ساداتنا المقدسين و لا سيّما إمام الأئمّة و سيّد الأئمّة، أمير المؤمنين - صلوات الله و تسليماته عليه و عليهم أجمعين - على أرسخ الوجوه غرقاً في البلاغة العقلية؛ و شركائنا الدارجون في الفلسفة، و هم العقلاء الثقات و الحكماء الأثبات و لا سيّما الذي ساهمنا منهم في رياسة هذا العلم مِن قبل قد بلغت أقاويلهم فيه مِن طسُقِ التحصيل النصابِ الأتمِّ و القسطِ الأوفرِّ.

تصحيح

[في العلم الإجمالي والتفصيلي]

هل تتقنَتَ في كتاب النفس مِن علم ما سيستُ عليه الطبيعة: فتحققتَ أنّ الإدراكات النفسانية إحساساتها و تخيّلاتها و تعلّقاتها المتبدّدة المبادي؛ فالمناسب إمّا أثراً و رسماً عن رُوسمِ هيولانيّ هو شاخصٌ حسّيّ أو نقشاً و رُشماً عن رُوسمِ قدسيّ هو طابَعٌ عقليّ على لونين مختلفين:

مركزية كميّة في العلوم

إجمالي بسيط بصورة وحدانية جامعة.

و تفصيلي كثراني بصور متعدّدة مختزلة.

و الصورة الواحدة الجمليّة مشروح و محدود بالتفاصيل المتكثّرة أو مبدأ و ينبوع لها؛ و الإجمال و التفصيل شأنان من شئوون الإدراك مختلفان في نحو الانكشاف؛ و الشيء ذو الصورة العلميّة المدركُ المنكشفُ بها أمرٌ مشتركٌ في صورتين منحفظٌ بعينه من غير تنقّصٍ و تزيّدٍ فيه أصلاً؛ و لذلك ما إنّ الحدّ هو بعينه المحدود بحسب الملحوظ المدرك لا بحسب نحو اللحاظ و الإدراك.

فالعقل اليقيني المضاعف البسيط الفائض بالشرح أو الانعكاس عن عالم الأنوار العقلية على النفس في المرتبة التي هي العقل بالفعل بصورة وحدانية مبدأ التفاصيل المرتبة الفكرية المتقرّرة في النفس لا دفعةً و معاً، بل صورةً فصورةً على التدرّج و الترتيب.

و من ذلك إذا ما نواظرت في مسألة فهجس في سرّك علمها اليقيني المضاعف دفعةً بصورةً بسيطةً؛ ثم إذا هي بعينها تنقش في نفسك التفاصيل المتساححة لك شيئاً فشيئاً في ترتيب الأجوبة من غير ازدياد و اشتداد منك في قنيصك و في يقينك. فتلك المرتبة البسيطة عقلٌ إجماليّ هو الراسم للمراتب الأخيرة المتتالية التي هي العلوم التفصيلية، و هو علم بتلك المفصلات لا محالة لا بالقوة بل بالفعل ولكن بصورةً واحدةً بسيطةً، كما أنه علم بالمسألة بالفعل لا بالقوة، و كيف لا و أنت في حالتك على يقينك بعينه؟! و أنه لا محالة أحقّ بالعلمية من المراتب المفصلة التي هي مرسوميته و منقوشيته، كما القوة و القدرة على حمل مرتبة و زينة بعينها من ثقل بعينه قوةً و قدرةً بالفعل على حمل كلٍّ من شخصياتها المعينة بحسب موادها المتكثّرة.

فإن لاجّ الملاجون في الاستنكار من المتكلفين و من المتفلسفين و من ممّن سبق زماننا شاخ في الفلسفة المعزّية إلى الرواقيين و الإشراقيين أن المرتبة الإجمالية عقل لا بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل؛ فقل: يا قوم! أ لستم تفقهون فتفرّقون بينها بالنسبة إلى تفاصيلها و بين العلم بالأصل، كـ «كلّ إنسان حيوان» بالنسبة إلى الفروع، كـ «زيدٌ حيوان» و «عمروٌ حيوان»؛ فهناك إنما العلم بالقوة القريبة من الفعل أشدّ القرب من جهة الافتقار إلى أن يعلم أمرٌ آخر مستيسر التعرّف هو الصغرى المستسهلة الحصول. أما المرتبة البسيطة الإجمالية فبنفسها من دون اعتناق أمرٍ آخر أو انكشافٍ آخر أصلاً تتنوع المراتب التابعة المتتابعة التنوع التي هي العلوم التفصيلية؛ فالعقل الإجمالي كأنه هو بعينه جملة تلك العلوم التفصيلية في وحدة.

تصحيح

[في كيفية انكشاف الصور العلمية المتعدّدة للنفوس البشرية]

فأما نفس تلك الصور العلمية المتتابعة التنوع فليست هي بتكثراتها التفصيلية حاصلة الانكشاف في المرتبة البسيطة انكشافها الحاصل في المراتب التفصيلية، بل إنما انكشافها بنحوٍ آخر وحدانيٍّ بسيطٍ؛ إذ ليس في مُنّة النفس البشرية بما هي نفس؛ أعني

مادام الروح البخاري يسحرها بسحر هو الغمور في الاشغال البدنية و الإدراكات الحسية يعتاقها عن صرح النور و صريح القدس بعوقه أن يتعقل المفصلات المتكثرة معاً و يتطبّع بصورها تطبّعاً ما دفعةً.

بل غاية ما يستتب لها من الاستكمال مادام مكثها في أرض الغربة و لبثها في دار الجسد و علقها بأفق التقضي و التجدد أن تستحصل الاستعداد التام للاتصال بالعقول الحقّة؛ فيختلس هنا من العقل الذي هو البسيط؛ فتنبع و تفيض منه الصور المفصلة في ذاتها بتوسط الفكرة؛ فتبصر إذا ما قد استكملت بالفعل بحيث إذا ما أقبلت على جهة النظر - و جهة النظر هي الاتصال بعالم القدس و الرجوع إلى المبدأ الواهب للعقل، جلّ مجده - اتّصلت بذلك العالم؛ فأشرق عليها نور القدوس الحق؛ ففاضت بالفعل من ضوء عالم العقل قوّة العقل المجرد الذي يتبعه فيضان التفصيل.

وإذا عرضت عن تلك الجهة العالية و استغمرتها الجهة السافلة الجسدانية عادت فصارت تلك الصورة البسيطة لها بالقوّة ولكن بقوّة قريبة جداً من الفعل الأول لا على شاكلة ما قبل الاستكمال و التعليم؛ إذ هي حينئذٍ بحيث كلما شائت كان لها أن تتصل بعالم النور اتصالاً يستوجب التطبّع بتلك الصورة، من غير تجسّم اقتناص و استيناف استكمال أصلاً.

فأما إذا ما تخلّصت عن سجن البدن و وباله، و عن سجين الهيولى و نكالتها مقدّسة طاهرة عن شوائب الطبيعة و عوارضها؛ فهناك يحق لها أن تتصل بصقع القدس تمام الاتصال و تعتنق أعناق الأضواء العقلية صراح الاعتناق؛ فتلقّى هناك الجمال العقليّ و البهجة الحقّة و اللذة السرمديّة، كما سيُتلى على قلبك من ذي قبل، إن شاء الله العزيز. فإذن النفس مادامت غير مستحقّة إسم العقل إنما تعقلاتها التفصيلية نفسانية على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول على التدرّج و الترتيب في أن كان كلما تحرّزها عن سحر الطبيعة أكثر، و قسطها من رَفَض البدن أوفر، و ايتماؤها بالأنوار القدسية أقوم و أتمّ فعقلها للمعقولات بعلوم العقول الفعالة التي هي ظلال العلم الحقّ و فيوضات نوره و إشراقات أشعته أشبه.

تقويم ختامي

[في علمه تعالى بجميع الأشياء، وأنه عين ذاته إن كان
إجمالياً وغيره إن كان تفصيلاً]

علّك إذن أهل أن ألوح لك بالصدق؛ فأقول به على الألسن الفلسفية:

إنّ في علم العليم الحقّ مكشوفية الأشياء له، غير غاربٍ عنه صغيرها ولا كبيرها،
إجمالاً و تفصيلاً.

و إنّ العلم الإجمالي بجميع الموجودات هو الجهة الكمالية؛ وهو عين ذاته
- سبحانه - والعلم التفصيلي عين الموجودات و مغاير لذاته سبحانه.

و نحو الانكشاف الذي فيه هو من تلقاء وجودات الأشياء و من اللوازم الغير
الكمالية اللاحقة لذاته - سبحانه - على سبيل صرف اللزوم و مجرد التباعة، من دون
تجمل و استكمال به.

و إنّ نفس ذاته - جلّ مجده - علمٌ تفصيليٌ بالنسبة إلى الصادر الأوّل بخصوصه، و
إجمالي بالنسبة إلى الجميع ممّا لا مساق له إلى الحكمة و لا معاد له إلى الصخّة.

فقد تحققت أنّ الإجمال و التفصيل نحوان مختلفان من الانكشاف، و العليم
الحقّ - جلّ سلطانه - لا يختلف نحو ظهور الأشياء و انكشافها له أبداً، و أنّ انكشافها له
عند وجوداتها هو بعينه انكشافها الذي هو له في نفس مرتبة ذاته من تلقاء ظهور ذاته
- سبحانه - و إنّما اللاحق الداخل في الوجود من بعد اللادخول - بعديةً بالدهر أو بالذات -
ذوات الأشياء المنكشفة و هوياتها، لا انكشافها له و لا نحو ما من أنحاء انكشافها له
أصلاً.

و هذا التفلسف ليس له أثلة في أقاويل رؤساء الفلسفة و كبرائها. إنّما الذي جرى و
استمرّ في أقاويلهم أنّ ذاته - سبحانه - هو العلم الحقّ البسيط بكلّ شيء و أنّه هو الخلاق
الفعال لتفاصيل ذوات الأشياء المعلومة الموجودة الفائضة عن خلاقته و فعاليته معلومة
منكشفةً انكشافها الذي هو بعينه حاصل بالفعل قبل وجودها و عند وجودها من غير
اختلاف و ازدياد.

و الذي شاركنا من قبل إنما قال في كتبه - الشفاء و النجاة و المباحثات و التعليقات و غيرها - : «إنه إذا قيل عقل للأول - تعالى - قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس؛ و إنه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة كما يكون في النفس على المعنى الذي مضى في كتاب النفس؛ فهو لذلك يعقل الأشياء دفعة واحدة من غير أن يتكثّر بها في جوهره أو تتصور حقيقة ذاته بصورها، بل تفيض عنه صورها معقولة هو أولى بأن يكون عقلاً من تلك الصور الفائضة عن عقليته؛ لأنّه يعقل ذاته و أنّه مبدأ لكل شيء؛ فيعقل من ذاته كل شيء.»



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلامي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

عرش الإيقان في شرح تقويم الإيمان

میر عبد الحسیب بن أحمد العلوی العاملی



مرکز تحقیقات و مطالعات اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم و هو العزيز الحكيم

الحمد لله كلّ الحمد لله ربّ العالمين ذي السلطان الساطع و البرهان اللامع و العزّ النافع و
المجد الناصع؛ و الصلوة أفضلها على الإنسان الصادع بالرسالة و الشارع بالجلالة، سيّدنا
و نبيّنا محمّد؛ صفو المكرّمين و سيّد المرسلين؛ و موالينا الأكرمين و ساداتنا الأطهرين من
عترته الأنجبيين و خاصّته الأقربين، مفاتيح الفضل و الرحمة، و مصابيح العلم و الحكمة.
أمّا بعد؛ فيقول أقلّ عباد الله الغني علماً و عملاً، و أكثرهم عصياناً و ذللاً؛ أفقر
المفتاقين و أحوج المحتاجين إلى رحمة ربّه المغني، ابن سيّد أحمد العلوي العاملي
يُدعى عبده محمّد عبد الحسيب الحسيني الفاطمي ختم الله تعالى له في نشأته بالحسنى و سقاه من
كأس المقرّبين شرباً طهوراً نملي على أذهان أرباب العرفان و نتلو على مدارك أسماع آل العقل و
أصحاب الوجدان، الذي تفجّرت بيّانهم أنهار عيون الكشف و العيان؛ و تعطّرت بأنفاسهم
أزهار فنون الأكوان، أنّه لما كان من أهمّ المطالب و أكمل المآرب تتميم نضج الصبغة
العقلية و تنقيح مسائل الربوبية و تكشيف القريحة الإيمانية البرهانية و توضيح أفضل
الصناعات الحكّمية الاقتناصية؛ و شاهق المعرفة أشمخ من أن يطير إليه كلُّ طائر و
سرادق البصيرة أحجب من أن يحوم حوله كلُّ سائر؛ فوجب على كلِّ مكلفٍ صرفُ الهمة
إلى دفع أفواج عقود الشكوك على شرعة المنهجة اليمانية و المحجّة الإيمانية متكفلاً

لضبط حدودها و سدّ ثغورها على عساكر فتن الأوهام.

ولما كان اشتقاص كتاب تقويم الإيمان في العلم الأعلى - الذي هو سيد العلوم النظرية و الطينة الإيمانية و الفطرة الحقانية - من لوازم ينكشف بها بدايع الحكمة الأعلى التي قلما يتفق نيلها لأفخم الحكماء و أعظم العلماء من جملة مصنّفات جدى القمقام، سلطان المحققين و برهان المدققين، أستاذ الحقّ و الدين، أستاذ الخلق أجمعين، فحلّ الفحول، إمام العقول، ثالث المعلمين، محمّد، باقر علوم الأولين و الآخرين سقى الله تعالى ضريحه مياه الرضوان و رفع قدره في فراديس الجنان محتجّباً عرايسه إلى الآن من عين أعيان الإنسان و مختلفياً نفايسه عن نظار مناظري الأوان، مفتاقاً إلى البيان و مفتقراً إلى التبيان؛ فبعون الله و حُسن توفيقه شمّرت عن ساق الجدّ طرّف الهمة لحلّ عقّد حجابيه و شرح أزهاره، ليكون فيه انتفاع الخواصّ و العوام، و يكون سعيه مشكوراً للأفاضل و الأعلام.

و سمّيته بعرش الإيقان في شرح تقويم الإيمان و نبهنا فيه عن مراقد الغفلة و الجهالات؛ و أخرجتْ بنور وجهه عن ظلمات ليالي الأوهام و الخيالات إلى ضوء نهار الكشف و العيان و مقرّ المعرفة و الإيقان؛ شرحتْ مفصّلاتها بمحامات قيسية و هتكتْ أستار مستصعباتها برياضاتٍ قدسية؛ و جمعتْ ما تشبّت من أمر العلم بشتات حال الحكمة؛ فبفضل ما جعله الله قسطين من رحمته قمعتْ دار الإشكال في ما أشكل عليهم، و قلعتْ باب الأعضال في ما أعضل الأمر بهم؛ و لعمرى أشرح في ذلك - بإذن الله تعالى - صدور قوم مؤمنين و قلوب كافة المسلمين.

و الحمد لله ربّ العالمين، راجين من فضل الله العظيم أن يتمّ لنا نعمته و ينشر علينا رحمته؛ فيأخذ بجناني و هممي و بناني و قلبي إلى إتمام أصل هذا الكتاب المستطاب، من الله تعالى حُسن التوفيق و إصابة الحقّ بالتحقيق.

[شرح خطبة تقويم الإيمان]

[١] قال: «تقدّست»^١

أقول: المأخوذ من القدس؛ والقدس الطهر، قاله الجوهري؛ والتقدس التطهير، الطهر اسم و مصدر؛ ومنه قيل للجنة «حظيرة القدس»؛ وروح القدس جبرئيل عليه السلام؛ لأنه مجعولٌ ومخلوقٌ من طهارة وأدناسها وعن الطبيعة وأرجاسها. و قدس - بالتسكين - جبلٌ رفيعٌ جليلٌ بأرض نجد؛ والأرض المقدّسة المطهّرة؛ لأنها التي يتقدّس فيه من الذنوب، يقال: بيت المقدس و بيت المقدّس و بيت القدس - بضمّ الدال و سكونها و تشدّد و تخفّف - وإنما اختار جدّي القمقام «تقدّست» - بصيغة اللازم - منبىء إلى أنّ التقدّس ثابت له نظراً إلى جناب سنخ ذاته المقدّسة القدسية و من الأسماء الحسنى الربوبية «القدّوس» - بالضمّ - من أبنية المبالغة و «الأقدس» أنه تجلّى الذات بلا واسطة الأسماء و لا كثرة فيه أصلاً؛ فهو الأقدس من التجلّي الشهودي الأسمائي؛ و التجلّي الأسمائي ظهور و انكشاف الحقّ في المظاهر الكونية بحسب ما تقتضيه الأعيان الثابتة القابلة؛ و هذا التجلّي لا يكون من الذات إلا بواسطة الأسماء [و] هو المراد بالتجلّي الدائم الذي لم يزل و لا يزال؛ فالأمر كلّه منه ابتداءً و انتهاءً، يعني إذا كان القابل بصورة العالم من فيضه الأقدس و الصورة من فيضه المقدّس المترتب على فيضه الأقدس، يعني

الوجود؛ فالأمر و الشأن كلّه منه ابتداءً بتجلية^١ الذات الذي هو الأقدس و هو ظهوره في صور الأعيان القابلة في الحضرة العلمية؛ و انتهاؤه بتجلية^٢ الأسمائي الذي هو فيض الوجود بحسب ما تقتضيه الأعيان.

[٢] قال: «يا من الأنوار ظلّك»

أقول: أنبأ على جميع الأنوار، أعمّ من العقلية و الحسّية، مثل نسبة الظلّ إلى ذي الظلّ؛ لأنّ ضوء الواجب سنخ ذاته و نور غيره ما بالعرض يكون نسبته إلى ما بالذات.

[٣] قال: «تمجّدت^٣ المجد»

أقول: يعني الكرم الواسع و الشرف الكامل البالغ الماجد المفضال الشريف؛ و المجيد فعيل منه للمبالغة، و إشعاراً على الشرف و الفضل؛ و هو من الأسماء^٤ المقدّسة الربوبية.

[٤] قال: «الذوات أفعالك»

أقول: أي هو جاعل جواهر الذوات و شرائير المهيئات المصنوعة جعلاً ساذجاً؛ و أنّ فاعل الذوات هو الواجب الحقيقي. المراد في الفعل المأخوذ في «أفعالك» ليس الفعل بمعنى المصدر، بل المطلوب منه الحاصل بالمصدر؛ و هذا مشعرٌ إلى ما هو الحقّ في أنّ أثر الفاعل هو سنخ الحقايق و عين الذوات، و الوجود الذي فيها انتزاعي عقلي.

[٥] قال: «سنّت»

أقول: من السنّا، إن كان بالقصر يكون بمعنى الضوء؛ و بالمدّ الرفعة و العظمة.

[٦] قال: «نور وجهك»

أقول: الوجه بمعنى الذات، كما في قولهم «كرّم الله وجهك».

٣. M: تمجّدت.

٢. M: بتجلية.

١. M: بتجلية.

٥. M: اسماء.

٤. T: - المجد.

[٧] قال: «عَنْتِ الوجوه»

أقول: بمعنى خَضَعَتْ و ذَلَّتْ؛ والوجوه هنا إشارة إلى الذوات الممكنة والمجعولات المكوّنة الباطلة في حدّ ذاتها أزلاً وأبداً، إلا وجهه الكريم الحقّ الذي هو صرف النور بالوجود الحقيقي القيوم الواجب بالذات؛ فالعارف يسمع نداء بطلان عالم الإمكان من هتاف قول القائل الحقّ: ﴿لِمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾، على الاتصال والاستمرار، وعلى الوجه A/2 الآخر استناده إلى بارئته الحقّ؛ أي كلّ شيء هالك في حدّ نفسه من كلّ وجه في الآزال والآباد إلا من وجه^٢ الذي هو وجه^٣ استناده إلى جاعله^٤.

[٨] قال: «إلى أداء حقّه»

أقول: هو الضمير المجرور يمكن أن يكون عوداً إلى «الحمد» وإلى «المجد»؛ ويكون كلّ واحد منهما عاملاً في قوله الشريف «إلى أداء حقّه» على نهج التنازع؛ وكذا القياس في الضمير المجرور في قوله «في أداء مستحقّه»؛ لأنّه يمكن أن يكون راجعاً إلى الثناء وإلى البهاء، أي مبلغاً يوازي ما يستحقّه بهاؤك؛ أو ما يستحقّه الثناء على بهائك.

[٩] قال: «صلواتك السامّات»

أقول: أي صلواتك الخاصّات وفي الدعاء «السامّة والعامّة» أي الخاصّة.

[١٠] قال: «على كلماتك التامّات»

أقول: كلمات الله مجعولاته ومصنوعاته، وقوله عزّ شأنه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُشْرِكُ بِكَلِمَتِهِ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ^٥ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾؛ وقول منار الموحّدين عليه السلام: «أنا كلامُ الله الناطق»^٦، ومحمّد وأطائب أهل بيته الطاهرين كلمات الله التامّات؛ وقد ورد من الطرق

١. M: بوجود.

٢. M: جهة.

٣. M: جهة.

٤. إشارة إلى كريمة «كلّ شيء هالك إلا وجهه» قصص / ٨٨.

٥. M: - المسيح.

٦. بحار الأنوار، ج ٣٥، ص ٥٤٦.

الخاصة و العامة عن سيد البشر صلى الله عليه وآله وسلم تفسير الكلمات في قوله عظم سلطانه: ﴿فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ بمحمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين؛ فأوحى إليه أن يستشفع بهم؛ فشفعهم فيه؛ فتاب عليه برحمته؛^١ رزقنا الله شفاعتهم و حشرنا إليه في زمرة تهم.

[١١] قال: «صفو»^٢

أقول: صفو الشيء خالصه؛ وبالمد «الصفاء»، نقيض الكدر.

[١٢] قال: «و قرم»

أقول: يقال للسيد الجليل «قرم» مُقَرَّم تشبيهاً به؛ و «المُقَرَّم» البعير المكرم، و منه المنطوق عن فاتح الأوصياء عليه السلام «أنا أبو الحسن القرم - أي السيد المقدم في العلم و الرأي - منزلتي بين الناس منزلة الفحل في الإبل».

مركز تحقيق كوفية علوم حسبي

[١٣] قال: «إلى أمم الدين»

أقول: الأمم - بالفتح - الجادة المستقيمة؛ وقيل الجادة القريبة، و المواج - بالتشديد - المقارب أخذ من الأمم هو القرب.

[١٤] قال: «رواد الحق»

أقول: قال ابن الأثير في النهاية: «الرواد جمع رائد، مثل زائد و زواد؛ و أصل الرائد^٣ الذي يتقدم القوم يبصر لهم الكلاء أي طلب»؛ و في الحديث عن سيد الأوصياء عليه السلام يصف قوماً من الصحابة يدخلون رواداً و يخرجون أدلةً، أي يدخلون عليه صلى الله عليه وآله طالبين العلم و متلمين الحلم و يخرجون أدلةً هداةً للناس.

١. انظر: تفسير فرائد كوفي، ص ٥٧؛ معاني الأخبار، ج ٢، ص ١٢٥؛ البرهان في تفسير القرآن، ج ١، ص ١٩٣.

٢. M: الزايد.

٣. M: صفو.

[١٥] قال: «لو أنكم وعيتموه»

أقول: يقال: «أوعيتُ الزاد و المتاع» إذا جعلته و أدخلته في الوعاء بمعنى الحفظ و الصيانة.

[١٦] قال: «معيار المعايير»

أقول: إمّا مفعول ثانٍ «لألفيتم» أي وجدتم معيار المعايير، أو حال عن مقترح في قوله «مقترحكم»، أو صفة له، و هكذا القياس في قوله: «ميزان الموازين»^١.

[١٧] قال: «و قد بلغ»

أقول: جملة حالية متعلّقة بـ«أعلى العلوم»؛ و لفظ «من» [في «من أعلى العلوم»] إمّا الابتدائية و المنشائية، أي بلوغه نصاب التسواء من جهة إكمال النضج؛ و إمّا التبينية قدّمت على مبيتها، و النظم نصاب التسواء من تمام النضج؛ و إمّا التبعية، أي بلغ من كمال و تمام النضج مرتبة العلياء و هي النصاب التسوائي، و إضافة النصاب إليه بيانية؛ و تسواء كلّ شيء المستوي منه؛ و التاء زائدة للتفعال.

[١٨] قال: «مروّقة»

أقول: راق الشيء يروق روقاً أصفاء، و ريقُ كلّ شيءٍ أفضله.

[١٩] قال: «خبرتي»

أقول: إمّا بالباء الموحّدة بعد الخاء المعجمة المضمومة أو المكسورة؛ بمعنى العلم و يكون الاسم الخبر - بالضم - هو العلم بالشيء؛ و الخبر يكون بمعنى العالم؛ و إمّا بالياء المثناة بمعنى الاخير و الاصطفاء.

١. M: + قال: «من أعلى العلوم» ل إمّا ابتدائية و منشائية.

[٢٠] قال: «صُراح العلم»

أقول: الصُراح - بالضم - بمعنى الصرح - بالفتح - الخالص من كل شيء هو الاسم؛ و «الصريح» اللين.

[٢١] قال: «و اقتاسوا»

أقول: أي اقتدوا بي.

[٢٢] قال: «اتَّقَف»^١

أقول: افتعالٌ من الوقوف بمعنى المعرفة و العلم؛ و الباء في «بشبكة» للتعديّة، أي أجعل عقولكم التي كالشبكة عارفين على غوامض البدؤ و روامز المعاد؛ فقال نبذ: إن البدؤ يعتبر بالقياس إلى أمر واحد و هو إما كل وجود أو كل موجود موجود أو جميع الموجودات بعينه؛ و على ذلك لا يحصل المبدأ و المعاد إلا الله سبحانه؛ فهو عزّ مجده منه البداية و إليه النهاية، محيطٌ بسلسلتي البدؤ و العود.

و يمكن أن يكون قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ مشعراً إلى ما ذكرنا.

قال البيضاوي في تفسير الآية السابقة^٢: «على سائر الموجودات من حيث إنه مُوجدها و مُحدثها ﴿وَالْآخِرُ﴾ الباقي بعد فنائها و لو بالنظر إلى ذاتها مع قطع النظر عن غيرها؛ و ﴿هُوَ الْأَوَّلُ﴾ الذي تبتدئ منه الأسباب و تنتهي إليه المسببات أو الأوّل خارجاً و الآخر ذهنياً»^٣، انتهى.

و قوله: «و الأوّل خارجاً و الآخر ذهنياً» معناه أن جميع الموجودات - سوى الواجب - يكون وجوده العلمي مقدماً على وجودها العيني، بخلاف الواجب؛ فإن وجوده العيني مقدّم على وجوده العلمي الذهني؛ لأنّ ذهن أهل الأذهان متأخّر عن وجوده جلّ سلطانه؛ لأنّ المعلول متأخّر عن العلة و أوله هو بعينه آخره هو البدؤ و العود. أمّا المبدأ فلأنّه المبدأ

١. M: اتَّقَف.

٢. M: السابق.

٣. أنوار التنزيل و أسرار التأويل، ج ٥، ص ١٨٥.

الفاعلي في بدو الأمر و بالقصد الأوّل لكلّ ذوات الوجود و لكلّ كمال الوجود و كمال الذات؛ و أمّا المعاد فلأنّ ذاته تعالى غاية الغايات و سلسلة الغايات تنتهي إليها و هي غاية أخيرة؛ فيكون هو الأوّل و الآخر بذينك الاعتبارين؛ و أمّا المقيس إليه الإنسان بعينه فبالحريّ أن يعتبر المبدأ فاعلياً و هو عظم سلطانه معاد الإنسان و ما في هذه النشأة في سفر نفسه المجرّدة في الاستكمال باعتبار قوّتها النظرية و العملية، أو في النشأة الآخرة عند الموت الطبيعي الذي هو أوّل الحياة الطبيعية الأبدية للنفوس المستكملة.

و على هذا التقدير يكون المبدأ و المعاد هو الله سبحانه، و إمّا هو حاله و شأنه عند الرجوع، و إمّا في هذه النشأة عند قُصيا منازل نفسه المجرّدة في رفضها و سفرها الاستتمامي الكمالي، و إمّا في النشأة العقبيّ عند مصيرها من دار الهلاك و الغرور إلى دار البقاء و السرور و القرار.

ثمّ أن يكون إمّا باعتبار معادها الروحانيّ و مصيرها العقلانيّ أو بحسب معادها الجسدانيّ من جهة إرجاع الوكر الجسمانيّ الظلمانيّ بإذن الله سبحانه. إنّما سمّي بذلك؛ لأنّه عود النفوس البشرية إلى عالمها و لهذا قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾.

و الحاصل: أنّ المبدأ و المعاد هو الله؛ و قيل: هو بنفس ذاته الحقّ من كلّ جهة أوّل كلّ ما في عالم الزمان و آخره؛ فإنّ لكلّ كائنٍ زمنيّ مبدأ و منتهى زمنيّين و زماناً متقدماً على وقت كونه و زماناً متأخراً عن زمان وجوده؛ هذا إنّما يستتبّ على القول بعدم تناهي الكائنات؛ لأنّه على هذا التقدير يكون لكلّ كائنٍ بدو زمنيّ؛ و أمّا طبيعتها الكلّية و مهيتها المرسلّة المنحفضة في ضمنها، فليست كائنة فاسدة، بل قديمة زمانية.

ثمّ إنّ على تقدير تناهي الكائنات، فإنّها تنتهي إلى كائن فاسد غير مسبوق بعدم زمنيّ وإن كان وجوده مسبوqاً بعدم صريح دهرى و مع أن ليس لذلك بدو زمنيّ لا يكون قديماً زماناً؛ لأنّ المعتبر فيه عدم عرو الزمان عن وجوده مع عدم مسبوقيته بعدم زمنيّ؛ فالطبيعة المرسلّة و المهية الكلّية لتلك الكائنات قديمة زماناً، لعدم عرو الزمان عن

وجودها المنحفظة في ضمنها مع عدم مسبقيتها بعدم زماني. ثم الحقّ أنّه على تقدير حدوث العالم بالدهر لا يلزم أن يكون طبائع الكائنات قديمة زماناً حتّى يلزم أن لا يكون لفردٍ منها بدؤٌ زمانيّ على أن يكون وجوده في الجزء الأوّل من الزمان حتّى لا يكون طبيعته المرسلّة غير مسبوقه بعدم زماني بحسبه؛ فيصحّ من ذلك قديمها الزماني وإن كانت حادثة بالدهر، بل القائلون بالقديم يجعلون طبائع الكائنات قديمة زمانية وكلّ كائن حادثاً زمانياً وإن لم يكن لفرد منها بدؤٌ زمانيّ حيث إنّ المعبر في القديم الزماني أمران:

أحدهما: عدم مسبقيته بعدم زماني

والآخر: عدم عرو الزمان عنه أصلاً.

وإذا انتفيا أو أحدهما عن أمرٍ ما يكون حادثاً زمانياً؛ فالكائن الفاسد الغير المسبوق بعدم زماني لا يكون قديماً زمانياً، لعرو الزمان الآتي عن وجوده، ولكن بقي أنهم قد صرّحوا بأنّ كلّ حادث فهو مسبوق بمادّةٍ ومدّةٍ؛ فلا يلزم من ذلك القول بقديم الطبائع للكائنات زماناً؛ فتدبر!

مركز تحقيقات كويتية للعلوم الشرعية

[٢٣] قال: «من سفرة»

أقول: «السفّر» بمعنى الكتابة والتبيين؛ و«السفّرة» جمع سافر؛ ويقال: سفّرت المرأة إذا كشفت وجهها؛ و«أسفر الصبح» إذا انكشف وظهر؛ و«السفّر» - بالكسر - الكتاب؛ وجه التسمية لأنّه تبيين الشيء و توضيحه؛ و«السفارة» بمعنى الرسالة، و«السفير» بمعنى الرسول و المصلح بين الناس، و جمعه السفراء و السفّرة، و منه الحديث عن متن دين الإسلام عليه السلام أنّه قال لعثمان: «إنّ الناس ورائي قد استسفروني بينك و بينهم»، و في القرآن الكريم: ﴿بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كِرَامٍ بَرَزَةٍ﴾؛ أي كتّبة من الملائكة أو الأنبياء ينتسخون الكتب من اللوح أو الوحي.

[٢٤] قال: «و ما أنا من المتكلمين»

أقول: هو اقتباس عن التنزيل الكريم، أي من المتصنّعين بما لستُ أهله باعتبار أصل الفطرة البشرية و الغريزة الروحانية العقلانية على ما هو مسلك جمهور المتكلمين و المتفلسفين.



مركز تحقيقات کتب و پژوهش‌های اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

[التقدمة في الأمة المفترقة و الفرقة الناجية]

[٢٥] قال: «في حديث افتراق الأمة»

أقول: إشارة إلى الحديث المشهور المتواتر عند الفِرَق جميعاً من الخاصّة و العامّة، رواها الترمذي من العامّة؛ أمّا القدر المشترك المتفق عليه فهو أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال: «قد افتقرتُ أُمَّةٌ موسى عليه السلام إحدى و سبعين فرقة كلّها في النار إلا واحدة؛ و افتقرتُ أُمَّةٌ عيسى عليه السلام إثنين و سبعين فرقة كلّها في النار إلا واحدة؛ و ستفترق أُمّتي ثلاثاً و سبعين فرقة كلّها في النار إلا واحدة.»^١

و أمّا الضميمة الخاصية المروية عند الشيعة فهي أنّه صلى الله عليه و آله و سلم نصّ على الفرقة الناجية من أُمَّة موسى عليه السلام بالتعيين؛ فقال: «و هي التي أتبعت وصيّة^٢ يوشع» و على الفرقة الناجية من أُمَّته عليه السلام؛ فقال: «و هي التي أتبعت وصيّة شمعون» و على الفرقة الناجية من أُمَّته صلى الله عليه و آله؛ فقال: «و هي التي تتبّع وصيّ عليّاً عليه السلام»^٣، بل أنّ هذا التنصيص و التعيين قد نقله رهطٌ من أئمة التفسير و الحديث من العامّة.

١. انظر: السنن (لابن ماجه)، ج ٢، ص ١٣٢١، ح ٣٩٩١؛ السنن (للدارمي)، ج ٢، ص ٢٤١؛ الصحيح (للترمذي)، ج ٥، ص ٢٥، ح ٢٦٤٠؛ العدة، ص ٧٤؛ المسند (لأحمد بن حنبل)، ج ٣، ص ١٤٥؛ و المناقب (للخوارزمي)، ص ٢٢٧.
٢. وصيّة.

٣. انظر: بحار الأنوار، ج ٢٨، ص ١٤؛ الاحتجاج، ص ٢٦٣؛ الأمالى (للشيخ الطوسي)، ص ٥٢٢؛ بشارة المصطفى، ص ٢١٦ و كتاب سليم بن قيس، ص ٨٠٣.

و من ذلك ما أخرجه الحافظ، محمد بن موسى الشيرازي في كتابه المستخرج من التفاسير الإثني عشر في حديث يروي أمر رجلٍ فيه نزولُ قوله عز من قائل: ﴿ثَانِي عَطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾، أن علياً عليه السلام قال: «يا رسول الله! فمن الناجية؟» فقال: «التمسك بما أنت عليه وأصحابك.»^١

و من ذلك أيضاً ما رواه أخطب خوارزم، موفق بن محمود؛ و رواه أيضاً أبو الفرج المعافا بن زكريا و هو الشيخ البخاري؛ و أيضاً الحافظ أبو بكر مردويه بسنده المتصل إلى أبان بن تغلب عن مسلم قال: سمعتُ أباذر و المقداد بن الأسود و سلمان الفارسي رضي الله تعالى عنهم قالوا جميعاً: كنا جلوساً عند رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ما معنا غيرنا إذا قيل ثلاثة رهطٍ من المهاجرين البدرين. فقال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: «تفترق^٢ أمتي بعدي ثلاث فرقةٍ: فرقة أهل حق لا يشوبونه بباطلٍ، مثلهم كمثل الذهب، كلما فتنته بالنار إزداد جودةً و طيباً، و إمامهم هذا الأحد الثلاثة و هو الذي أمر الله به في كتابه إماماً و رحمةً؛ و فرقة أهل باطلٍ لا يشوبونه بحقٍ، مثلهم كمثل خبث الحديد كلما فتنته^٣ بالنار إزداد خُبثاً و إمامهم هذا الأحد الثلاثة؛ و فرقة أهل ضلالة و مُذبذبين لا إلى هؤلاء و لا إلى هؤلاء، إمامهم هذا الأحد الثلاثة. قال: فسألتهم عن أهل الحق و إمامهم؟ فقالوا: هذا علي بن أبي طالب، إمام المتقين، و أمسك عن الإثنين؛ فجهدتُ أن يسميها؛ فلم يفعل.»^٤ فأما اللاحقة الترمذية، فما رواه في صحيحه أنه قيل: و من هم يا رسول الله؟ فقال: «هم الذين هم على ما أنا عليه و أصحابي»^٥، و إذن فليعلم أن الأمر على اللاحقة الترمذية أيضاً مستبين السبيل و الدليل، كما هو على الضميمة المروية و هما عند من ليس عمي القلب سواء على نهج واحد و منزلة واحدة؛ فإن علياً عليه السلام إلى أصحابي أفضل الآل و سيد الصحابة؛ و لذلك كان عليه السلام يقول: «واعجباها أ تكون الخلافة بالصحابة و القرابة»^٦ و لم يذهب ذو تحصيل ما قطع إلى أن التمسك بعلي عليه السلام مزيج عن سمت الهداية؛ و قد

١. انظر: تفسير الصراط المستقيم، ج ٣، ص ٧٠٥.

٢. M: تفرق.

٣. H: فتهم.

٤. H: ازدادوا.

٥. انظر: المصدر السابق، ص ٧١٩.

٦. انظر: مجمع الزوائد، ج ٧، ص ٢٥٩؛ إحقاق الحق، ج ١، ص ٣٨.

٧. انظر: عبقات الأنوار، ج ٢٢، ص ١٧٦؛ ج ٣، ص ٢٩٦.

تواتر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عند الخاصة والعامة: «القرآن مع عليّ وعليّ مع القرآن»^١ و «عليّ مع الحقّ والحقّ مع عليّ يدور معه حيث ما دار»^٢ و «التزموا عليّ بن أبي طالب؛ فإنه الفاروق بين الحقّ والباطل»^٣ و «كفّي وكفّ عليّ في العدل سواء»^٤ و «أنا مدينة العلم وعليّ بابها؛ فمن أراد العلم فليأت الباب»^٥ و «أن تقتدوا بعدي بعليّ وتولّوه هذا الأمر تجدوه هادياً مهدياً يسلك بكم الطريق المستقيم ولكنّي ما أدلكم فاعلمين»^٦ و مثل ذلك متكررة متواترة؛ فليعلم.

[٢٦] قال: «التمسك بالثقلين»

أقول: حديث الثقلين المتمسك به ممّا أطبقت الأمة على صحّته عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ولأضامير حفاظ الحديث وأئمة الرواية في روايته قدّ و طرائق:^٧
منها أنه عليه السلام قام خطيباً بماءٍ يُدعى خُماً بين مكة والمدينة؛ فحمد الله تعالى وأثنى عليه ووعظ وذكر، ثمّ قال: «ألا يا أيها الناس! إنما أنا بشرٌ يوشك أن يأتيني رسول ربي؛ فأجيب وأنّي تارك فيكم الثقلين ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا أبداً، أولهما كتاب الله، حبلٌ ممدودٌ من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي؛ ولم يفترقا^٨ حتى يردا عليّ الحوض؛ فانظروا كيف تخلفوني فيهما»^٩.

قال عالمهم الناقد التحرير مجد الدين ابن الأثير في نهايته على طباق ما قاله شيخ مشيختهم أبو عبدالله المازدي شارح صحيح مسلم في شرحه «سمّاهما ثقلين؛ لأنّ

١. انظر: عبقات الأنوار، ج ٧، ص ٢٣٢؛ إحقاق الحق، ج ٥، ص ٦٤٠.
٢. انظر: الفصول المختارة، ص ٦٥؛ نفحات الأزهار، ج ١٣، ص ١٠٣؛ دلائل الصدق، ج ١، ص ١٦٤.
٣. انظر: إحقاق الحق، ج ٤، ص ١٢٦؛ دلائل الصدق، ج ١٥، ص ٩٩ (مع تفاوت يسير)؛ المناقب (للخوارزمي)، ص ٥٧.
٤. انظر: عبقات الأنوار، ج ١٤، ص ٢٩٢؛ ج ١٧، ص ٢٦٤.
٥. انظر: عبقات الأنوار، ج ١٢، ص ٥٧١؛ إحقاق الحق، ج ٤، ص ٣٧٦.
٦. انظر: الغدير، ج ٥، ص ٥٨٠؛ إحقاق الحق، ج ٤، ص ٢٩٩.
٧. انظر: بصائر الدرجات، ص ٤٣٣؛ السنن (لترمذي)، ج ٥، ص ٦٣٣؛ ح ٣٧٨٨؛ الصحيح (للمسلم)، ج ٤، ص ١٨٧٣؛ المسند (لأحمد بن حنبل)، ج ٤، ص ٣٦٦؛ مشكاة المصابيح؛ ص ٥٦١؛ مصابيح السنة، ج ٤، ص ١٨٥، ١٨٩؛ ينابيع المودة، ص ٣٢ و...
٨. M: لم يفترقا. H: لم يفترقا.
٩. انظر: عبقات الأنوار، ج ١٨، ص ٣١١.

الأخذ بهما والعمل بهما ثقيل؛ و يقال لكلّ خطير نفيس «ثقل»؛ فسماهما ثقلين إعظاماً
لقدرهما و تفخيماً لشأنهما.^١

وقال الطيّبي في شرح المشكوة: «شبه بهما الكتاب و العترة، فإنّ الدين يستصلح بهما
و يُعمر كما عمّرت^٢ الدنيا بالثقلين؛ و سميّ الجنّ و الإنس ثقلين؛ لأنهما فضلاً بالتمييز
على ساير الحيوان، و كلّ شيء له وزن و قدرٌ يتنافس فيه فهو ثقلٌ.»

و في كتاب الاحتجاج عن الحسن عن عليّ عليهما السلام: «أنشدكم بالله أ تعلمون أنّ
رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال في^٣ حجة الوداع: أيها الناس! إنني قد تركتُ فيكم ما لم
تضلّوا بعده؛ فأحلّوا حلاله و حرّموا حرامه؛ و اعملوا بمُحكّمه و آمنوا لمتشابهه^٤؛ و قولوا
آمتاً بما أنزل الله من الكتاب؛ و أحبّوا أهل بيتي و عترتي؛ و والوا من و الا هم؛ و انصروهم
على من عاداهم^٥؛ و أنّهما لن يزالا فيكم حتّى يردا عليّ الحوض يوم القيامة. ثمّ دعا و هو
على المنبر عليّاً؛ فاجتذبه بيده؛ فقال: اللهم! وال من و الاه و عاد من عاداه. اللهم! من عاد
عليّاً فلا تجعل له في الأرض مقعداً و لا في السماء مصعداً؛ و اجعله في أسفل درك من
النار.»^٦

مركز تحقيقات كويتية للعلوم الإسلامية

[٢٧] قال: «و التمثيل^٧ بسفينة نوح»

أقول: و هو مشعرٌ بصحة إطباق الأمة من الخاصّة و العامّة [علي] أنّه صلى الله عليه و آله و
سلم قال: «ألا أنّ مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح، من ركبها نجا، و من تخلف عنها
هلك.»^٨

أيضاً رواه أحمد بن حنبل في مسنده و الحاكم في مستدرکه و أورده السيوطي في
جامعه الصغير و الطيّبي في المشكوة؛ و من طرّق عديدة جمهوريّة: «من تخلف عنها
غرق»، و من طرّق كثيرة خاصيّة و عاميّة: «من تخلف عنها زُخّ في النار»؛ و فسّره فقال

١. انظر: النهاية (لابن الأثير)؛ تفسير الصراط المستقيم، ج ١؛ ص ٢٦٩؛ لسان العرب، ج ١١، ص ٨٨

٢. M: يُعْمَرُ كما عمّرت.

٣. M: من.

٤. M: المتشابهة.

٥. M: عاداهم.

٦. انظر: الاحتجاج، ج ١، ص ٢٧٣؛ بحار الأنوار، ج ٤٤، ص ٧٤.

٧. M: التمثيل.

٨. انظر: بحار الأنوار، ج ٢٩، ص ٣٤١.

أي دُفع و رُمي.

قلتُ: على هذه الرواية «الباء» ليست للتعديّة، بل إمّا مزيدة لدعامة المعني و العائد لمن؛ وإمّا للسببية و العائد لمصدر الفعل، أي دُفع و رُمي في النار بسبب التخلف. قال في شرح المشكوة: «شبه الدنيا بما فيها من الكفر و الضلالات و البدع و الأهواء الزايفة بـ ﴿بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَخَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ﴾؛ و قد أحاطَ بأكنافه و أطرافه الأرض كلها؛ و ليس منه خلاص و لا مناص إلا بتلك السفينة.»^١

فمن طُرُق العامة عن أبي ذر قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: «مثلُ أهل بيتي مثلُ سفينة نوح، مَنْ ركبها نجا، و مَنْ تأخر عنها غرق.»
و من ذلك ما رواه الفقيه الشافعي ابن المغازلي؛ و رواه عن ابن عباس؛ و أيضاً مثل ما ذكر روي الحاكم في المستدرک على الصحيحين، و حكم بصحّته عن أبي ذر.^٢



[٢٨] قال: «و بباب حطّة»^٤

أقول: و هو إشارة إلى رواية مستنداً إلى عمر بن محمد بن سعيد بن المسيّب، عن أبيه عن جدّه عن أبي سعيد الخدري قال: صلّى بنا رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم صلوة الأولى، ثمّ أقبل بوجهه الكريم علينا فقال: «معاشر أصحابي! إنّ مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح و باب حطّة في بني إسرائيل؛ فتمسّكوا بأهل بيتي بعدي الأئمة الراشدين من ذريتي؛ فإنّكم لن تضلّوا أبداً.» فقيل: يا رسول الله! كم الأئمة بعدك؟ قال: «إثنى عشر من أهل بيتي»، أو قال: «من عترتي».^٥

١. M + بعضها. ٢. انظر: عبقات الأنوار، ج ٢٣، ص ١٠٧٢.

٣. انظر: ذخائر العقبين، ص ٢٠؛ فرائد السمطين، ج ٢، ص ٢٤٢، ح ٥١٦؛ مشكوة المصابيح، ج ٣، ص ٢٦٥؛ المناقب (لابن المغازلي)، ص ١٣٢ و ١٣٤؛ ينابيع المودّة، ص ٢٧ و ١٨٧ و...

٤. انظر: إحقاق الحقّ، ج ٥، ص ٩٦؛ ج ٩، ص ٢٧١ و ٣٨٥؛ ج ١٨، ص ٣١٧، ٣٢٢ و ٥١٤؛ فرائد السمطين، ج ٢، ص ٢٤٢، ح ٥١٦؛ المناقب (لابن شهر آشوب)، ج ١، ص ٢٩٥؛ ينابيع المودّة، ص ٢٨ و...

٥. انظر: عبقات الأنوار، ج ٢٥، ص ٢٤٦.

و من طريق آخر عن صاحب كتاب الفردوس ابن شيرويه الديلمي من عظماء أهل الحديث و قدمائهم من العامة بسنده المَعْنَن عن أبي سعيد الخدري نَوَّرَ اللهُ تعالى رسمه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي فِيكُمْ كَمَثَلِ بَابِ حِطَّةٍ، مَنْ دَخَلَ مِنْهُ^١ غُفِرَ لَهُ.»

و روى أحد صناديد أئمتهم المحدثين، علي بن عمر الدارقطني - و قد عدّه صاحب المشكوة من الذين قال فيهم «إني إذا نسبتُ الحديث إليهم كأنني أسندتُ إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم» - بسنده في الإسناد الذي صحّحه و استصحّحه أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «علي باب حطة، مَنْ دَخَلَ مِنْهُ كَانَ مُؤْمِنًا؛ وَ مَنْ خَرَجَ مِنْهُ كَانَ كَافِرًا.»^٢ و قد أورده شيخهم العصيب العنيد في طريقته، جلال الدين السيوطي في جامع الصغير، ثم قال: «قط في الأفراد عن ابن عباس»^٣ و زاد علي قط بالجمرة صحّ بالسواد، أي رواه الدارقطني بالإسناد الصحيح في الأفراد عن ابن عباس.

و روى من أشياخنا الأقدمين، عروة الإسلام، الصدوق، أبو جعفر، محمد بن علي بن موسى بن بابويه القمي في الباب التاسع و العشرين من كتاب عيون أخبار الرضا بالإسناد عن مولانا، أبي الحسن، علي بن أبي طالب عليه السلام و عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لِكُلِّ أُمَّةٍ صَدِيقٌ وَ فَارُوقٌ، وَ صَدِيقُ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَ فَارُوقُهَا عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ؛ «إِنَّ عَلِيًّا سَفِينَةُ نَجَاتِهَا وَ بَابُ حِطَّتِهَا، أَنَّهُ يَوْشَعُهَا وَ شَمَعُونَهَا وَ ذَوْقَرْنِيهَا.»^٤

[٢٩] قال: «و تعيين الشجرة»^٥

أقول: و هو إيماء إلى رواية الفقيه الشافعي ابن المغازلي في كتابه مسنداً بسنده المتصل إلى جابر بن عبد الله الأنصاري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ذات يوم بعرفات و عليّ تجاهه «أَدْنُ مِنِّي يَا عَلِيُّ! أَنَا وَ أَنْتَ مِنْ شَجَرَةٍ؛ فَأَنَا أَصْلُهَا وَ أَنْتَ فَرْعُهَا

١. H: دخله فيه. ٢. انظر: عبقات الأنوار، ج ١٤، ص ٥٤٧.

٣. انظر: الجامع الصغير، ج ٢، ص ٦٦.

٤. انظر: عيون أخبار الرضا (ع)، ج ٢، ص ١٣ و بحار الأنوار، ج ٣٨، ص ١١٢.

٥. انظر: فرائد السمطين، ج ١، ص ٥١، ح ١٦؛ الفردوس، ج ١، ص ٥٢، ح ١٣٥ و...

والحسن والحسين أغصانها؛ فَمَنْ تعلق بِغُصْنٍ منها أدخله الله الجنة.»^١
 وروى صاحب كتاب الفردوس عن ابن عباس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم: «أنا وعليّ من شجرة واحدة والناس من أشجار شتى.»^٢
 وروى الشيخ الفقيه النبيه، أبو عبدالله محمد بن الحسن الصفار قدس الله نفسه في كتاب بصائر الدرجات عن حسن^٣ بن موسى الخشاب عن عمرو بن عثمان عن محمد بن عذافر عن أبي حمزة الثمالي عن مولانا الخامس، أبي جعفر محمد بن عليّ الباقر عليها السلام قال: سأله عن قول الله تبارك وتعالى شجرة ﴿أصلها ثابتٌ وفروعها في السماء﴾؛ فقال عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «أنا أصلها وعليّ فرعها والأئمة أغصانها و علمائنا ثمرتها و شيعتنا ورقها.»^٤

و روى الحاكم في المستدرک على الصحيحين عن عبدالرحمن بن عوف أنه قال: «خذوا عني من قبل أن تشاب الأحدث بالأبطال. سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم يقول: أنا الشجرة و فاطمة فرعها و عليّ لقاحها و الحسن و الحسين ثمرتها و شيعتنا ورقها و أصل الشجرة في جنة عدن و ساير ذلك في الجنة.»^٥

[٣٥] قال: «و أنّ شيعة عليّ [عليه السلام] هم الفائزون»

أقول: روى الثعلبي أحد أئمة المفسرين منهم في تفسيره مسنداً إلى أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام قال: شكوتُ إلى رسول الله صلى الله عليه وآله حسد الناس لي. فقال: «أما ترضى أن تكون رابع أربعةٍ أوّل من يدخل الجنة: أنا و أنت و الحسن و الحسين و أزواجنا عن أيماننا و شمائلنا و ذريتنا خلف أزواجنا و شيعتنا خلف ذريتنا.»^٦
 و روى صاحب كتاب الفردوس مسنداً عن أم سلمة قدس الله تعالى نفسها عن رسول الله

١. انظر: المناقب (لابن مغازلي)، ص ٩٥، ح ١٣٣؛ ص ٢٩٧، ح ٣٤٠؛ عبقات الأنوار، ج ١٦، ص ٣٣٥.

٢. انظر: بحار الأنوار، ج ٢٨، ص ٣٠٩؛ كشف الغمّة، ج ١، ص ٥٢. ٣. M الحسن.

٤. انظر: بصائر الدرجات، ص ٥٧ و بحار الأنوار، ج ٢٤، ص ١٢٨.

٥. انظر: المستدرک (للحاكم)، ج ٣، ص ١٦٥ و شواهد التنزيل، ج ١، ص ٤٠٧.

٦. انظر: بحار الأنوار، ج ٢٣، ص ٢٣٦؛ سعد السعود، ص ١٤٥؛ كشف الغمّة، ج ١، ص ١٠٦.

صلى الله عليه وآله وسلم: «عليّ و شيعته هم الفائزون يوم القيامة»^١
 و روى عن صبح يديه بالبراعة في العلوم العربية في الكشّاف «يا عليّ! إنك^٢ و
 شيعتك هم الفائزون يوم القيامة»^٣

و روى الحافظ أبو نعيم أحمد بن عبدالله بن أحمد الإصفهاني بإسناده إلى ابن عباس
 أنه لما نزلت هذه الآية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾، قال
 رسول الله صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام: «هم أنت و شيعتك راضين مرضيين و تأتي
 خصمائك - أو أعداؤك أو عدوك - غضاباً مُقَمَّحِينَ»^٤

و في رواية ابن الأثير، قال النبي صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام: «ستقدّم أنت و شيعتك
 على الله راضين مرضيين و تقدّم عليك أعداؤك - أو عدوك - غضاباً مُقَمَّحِينَ»؛ ثم جمع
 يده إلى عنقه يراهم كيف الإقماح. قال ابن الأثير بعد ذكر الحديث: «الإقماح رفع الرأس و
 غضّ البصر؛ يقال: «أقمحه الغل» إذا ترك رأسه مرفوعاً من الضيق و منه قوله تعالى ﴿فَهُمْ
 مُقَمَّحُونَ﴾».

و روى الحافظ أبو نعيم أيضاً في قوله تعالى ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ
 نَوْمَهُمْ﴾ الآية مرفوعاً إلى ابن عباس: «أنهم عليّ و أصحابه و شيعته».
 و روى ابن المغازلي في مناقبه مسنداً عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله صلى الله
 عليه وآله وسلم: «يدخل الجنة سبعون ألفاً لا حساب عليهم» ثم التفت إلى عليّ عليه السلام
 فقال: «هم شيعتك و أنت إمامهم».

و روى الصدوق، أبو جعفر، محمّد بن عليّ بن بابويه رحمهما الله تعالى في أماليه بسنده
 عن ابن عباس أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام: «يا عليّ! شيعتك هم
 الفائزون يوم القيامة؛ فمن أهان واحداً منهم فقد هانك؛ و من أهانك فقد أهانني؛ و من
 أهانني أدخله الله نار جهنم خالداً فيها و بئس المصير. يا عليّ! أنت منّي و أنا منك؛ روحك

١. انظر: بحار الأنوار، ج ٤٥، ص ٧٦؛ بشارة المصطفى، ص ١١٦؛ الصراط المستقيم، ج ١، ص ٢٠٩؛ كشف الغمّة،

ج ١، ص ٥٣. ٢. M. إن.

٣. انظر: بحار الأنوار، ج ٦٥، ص ٧؛ إرشاد القلوب، ج ٢، ص ٤٢٣؛ الأمالي (للصدوق)، ص ١٥ مع تفاوت يسير.

٤. انظر: نهج الحق، ص ١٨٩.

من روعي و طينتك من طينتي و شيعتك خلقوا من فضل طينتنا؛ فمن أحبهم فقد أحبنا؛ و من أبغضهم فقد أبغضنا؛ و من عاداهم فقد عادانا؛ و من ودّهم فقد ودنا. يا عليّ! إن شيعتك مفقود لهم على ما كان فيهم من ذنوب و عيوب. يا عليّ! أنا الشفيح لشيعتك غداً إذا قُمتَ المقام المحمود فبشرهم بذلك. يا عليّ! شيعتك شيعة الله و أنصارك أنصار الله و أولياؤك أولياء الله و حزبك حزب الله. يا عليّ! سعيدٌ من تولاك و شقيٌّ من عاداك. يا عليّ! لك كنزٌ في الجنة و أنت ذو قرنيها.^١

[٣١] قال: «و أن عليّاً [عليه السلام] باب»

أقول: روى صاحب كتاب الفردوس مسنداً مُعنعناً بسنده عن أبي الدرداء قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: «عليّ بابٌ علمي مبينٌ لأمتي ما أرسلتُ به» من زهري «حُبّه إيمانٌ و بُغضه نفاقٌ و النظر إليه رافةٌ و مودّته عبادة.»

و روى أيضاً مسنداً عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: «عليّ بن أبي طالب بابٌ من دخل منه كان مؤمناً و من خرج منه كان كافراً.»

و روى أيضاً بسنده معنعناً عن عبد الله بن مسعود عليه الرحمة قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: «لما أُسرى بي ليلة المعراج؛ فاجتمع عليّ الأنبياء في السماء؛ فأوحى الله تعالى إليّ «سَلِّمُوا يَا مُحَمَّدُ! بِمَاذَا بُعِثْتُمْ؟» فقالوا: بُعِثْنَا عَلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ عَلَى الْإِقْرَارِ بِنَبِيِّتِكَ وَ الْوَلَايَةِ لِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ.»

[٣٢] قال: «ناصيةٌ بمناطيقها»

أقول: معاشر أولي جبالٍ إنسانية و عقول غير غسقانية! أنا نستشهد جبالاً أفهامكم و غرايز عقولكم، أليست هذه الروايات و إخوانتهنّ المتلوات على إيجاع قلوبكم من قبل و من ذي قبل منادية بأصوات عبادتهنّ و إشارتهنّ و ناطقةً بالسنة بحالاتهنّ و قالاتهنّ أنه ليس خليفاً للتأديّة عن الله و عن رسول الله و لا حقيقاً بتولية كفالة الدين و تقلد

١. انظر: الأُمالي (للصدوق)، ص ١٥.

ولاية المؤمنين إلا نفس رسول الله أو علي بن أبي طالب الذي هو عنده كنفه و منه
كرأسه من بدنه و كروحه من جسده؛ فإذا سمعتم بعض الزائفين عن الدليل الجاحدين عن
السبيل كالمفسر البيضاوي و من يحتذيه في القبل بقوله «و لعلّ قوله صلى الله عليه و آله:
«لا يؤدّي عني إلا رجل [مني]» ليس على العموم؛ فإنه صلى الله عليه و آله بُعث لأن يؤدّي عنه
كثير لم يكونوا من عترته، بل هو مخصوص باليهود»؛^١ فهلاً كنتم تقولون له و لمن ينزل
ساحته و ينقح وقاحته؛ و يقول قوله يا ذا الروية المدروسة و الغريزة المنكوسة! هيئك
قد غَضضت من بصر بصيرتك و تعاميت عن ساير النصوص و التصريحات. أما تعتبر عبرة
أن من لا يصلح لتأدية أربعين آية من القرآن كيف يخلق لتمشية أحكام الإيمان و تولية
أسرار الفرقان؟! و من لم يستأهل^٢ ليسكن مسجد رسول الله يسدّ بابه عن مسجده كيف
يحلّ أن يجلس و يقعد مقعده و يتمكّن مكانه و يتسلطن سلطانه؟! فاعتبروا بأبصار
بصائرهم يا أولي البصائر و الأبصار! ليس إذ قد استبان في ما أسلفناه من التواترات
الثابتة عند كل من في دائرة دعوى الإسلام من أرباب الرواية و الدراية أن النبي صلى الله
عليه و آله و سلم إنما جعل عترته مقدّسة شريك القرآن و شقيقه و أحد الثقلين المتمسك بهما
و قال: «إنهما لا يفترقان أبداً إلى يوم القيامة»؛^٣ وإنما سيدّ^٤ العترة علي بن أبي طالب عليه
السلام؟! فيا قوم أي سماء تضلّكم؟ و أي أرض تفلّكم؟ إذا اتخذتم هذا الثقل الناطق الذي
هو عيبة علم رسول الله و حامل أسرار شقيقه و صاحبه الذي هو القرآن؛ و إذ قد استبان
من تواتر الأحاديث السالفة و تناقل الأخبار السابقة أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه و
آله تَهَقَّرُوا و نكبوا عن السبيل من بعده و تغلبوا و استأثروا بالحقّ على أهله؛ فإذا قد
استتبّ ما استصحّوه و استثبتوه و أطبقوا على روايته في مصابيحهم و مشكاتهم و
صحيحهم و سننهم الأربعة و أصولهم الجامعة عن أبي سعيد الخدري قدس الله نفسه قال:
قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: «لتتبعن سنن من قبلكم شبراً بشبرٍ و ذراعاً بذراعٍ
حتى لو دخلوا حُجراً ضبّ تبعتموهم.» قيل: يا رسول الله! اليهود و النصارى؟ قال:
«فمن.»

٢. M: + من.

١. انظر: أنوار التنزيل و أسرار التأويل، ج ٣، ص ٧١.

٣. M: السيد.

و من طريق آخر أنه صلى الله عليه و آله و سلم قال: «سَتَحْدُو أُمَّتِي حَدْوَ بَنِي إِسْرَائِيلَ حَدْوَ النُّعْلِ بِالنُّعْلِ وَ حَدْوَ الْقِدَّةِ^١ بِالْقِدَّةِ حَتَّىٰ لَوْ دَخَلُوا حُجْرًا ضَبَّ لَدَخَلُوا فِيهَا» و إذ قد اعتلى عرش هذا المقام و بلغ بنا حقَّ الكلام ذروة^٢ هذا السنام، فليرجع إلى سدرة المنتهى بإذن الله العزيز العليم إلى ما نحن في سبيله.



مركز تحقيقات و پژوهش‌ها در علوم اسلامی

١. H: القذة القطع، و يقال إذن قدذوه كأنها برت بر يا. مجمع.

٢. M: ذروة.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

[الرصد الأوّل]

[٣٣] قال: «الرصد الأوّل و فيه تقويم أنّ في الوجود من هو القيوم الواجب بالذات»

أقول: هذا مشعرٌ بأنّ الموضوع في العلم الإلهي هو الموجود بما هو موجود؛ و ذلك على أن يكون خصوصيات أنحاء الظروف لاغية فيه؛ و ما قالوا باعتبار الظاهر أنّ الواجب موجود ليس الموضوع هو الواجب، بل هو محمول؛ لأنّه في قوّة قولنا «بعض الوجود واجب»؛ و هكذا الحال في المسائل الإلهية التي يكون الموجود محمولاً بحسب الاستبانة.

و إنّما قلنا ذلك، لأنّ الموجود المطلق موضوع للحكمة الإلهية على ما تبه عليه شيخ الصناعة في أوائل إلهيات الشفاء^١؛ و موضوع كلّ علم ما يبحث [فيه عن] عوارضه الذاتية، لا ما يجعل محمولاً في تساوي ذلك إليهم؛ و لو جعل موضوع العلم محمولاً في رهط مسائله.

و أيضاً هذا مشعرٌ إلى أنّ الوجود الذي يثبت بالبرهان هو الوجود الربطي؛ و إثبات ذلك في نهجين:

الأوّل: نظراً إلى سنخ طبيعة الوجود و الموجود بأن يقال: إنّ طبيعة الوجود و الموجود

١. انظر: الشفاء (الإلهيات)، ص ٥.

مسلوب العلة؛ وإلا استلزم تقدّمه على نفسه؛ وإذا سلب لطبيعة الوجود والوجود علة فينبغي أن يكون طبيعة الوجود والوجود مشتملة على الفرد الذي يكون الواجب الوجود جلّ سلطانه بالذات؛ فهذا الدليل استبان وجود رابطي لطبيعة الوجود والوجود علة؛ وذلك الوجود الرابطي اشتمال طبيعة الوجود والوجود على فرد واجب بالذات.

و الثاني: يلاحظ اشتمال الوجود والوجود على فرد الممكن؛ لأنه علة للاحتياج إلى اشتمال فرد الواجب بالذات؛ لأنّ الوجود والوجود على الفرد الممكن مشتمل؛ فلا استتّب ذلك إلا بالاشتمال على الفرد الواجب بالذات أولاً؛ وإلا استلزم الدور أو التسلسل، كما سنوضحه إن شاء الله في براهين إثبات الواجب عظم مجده؛ فالاشتمال على الفرد الممكن الذاتي يكون ثابتاً بالضرورة يكون علة تامّة مستكملة لثبوت الافتقار على فرد الواجب بالذات بحسب شموله.

واعلم أنّ العلم الكلّي واحد؛ وينبغي أن يكون العلم الإلهي داخلاً في هذا العلم؛ لأنّ الله تعالى و تقدّس مبدأ للموجود المطلق لا لموجود دون موجود؛ فالقسم الذي يشتمل منه على إعطاء مبدأ الوجود ينبغي أن يكون هو العلم الإلهي؛ وأنّ هذه المعاني ليست خاصّة بالطبع طبيعيات، بل هي أعلى من الطبيعيات عموماً؛ فهذا العلم أعلى من علم الطبيعة؛ فلهذا واجب أن يسمّى علم ما بعد الطبيعة و العلم التعليمي وإن كان أعلى من علم الطبيعة؛ إذ كان موضوعاته مجردة عن المادّة؛ فليس ينبغي أن يسمّى علم ما بعد الطبيعة؛ لأنّ تجرّد موضوعاته عن المادّة وهمي لا وجودي.

و من ذلك العلم يحصل زيادة إثبات المبدأ بمعنى مطابق صدق الموجود المطلق و مصداق حمله عليه و من نفي المبدأ للموجود المطلق - كما سلكه الشيخ - هو الفاعل و إثبات الأوّل لا ينافي نفي الآخر.

بيان ذلك بضرب من الإجمال: أنّ منشأ انتزاع الوجود إنّما هو الوجود الحقيقي الذي هو موجود باعتبار ذاته؛ فانتزاع مفهوم الموجود الانتزاعي الإثباتي في جميع الشئون و الهويّات إنّما هو من الوجود من حيث المجموع شخص واحد هو إنسان كبير و له ظاهر و هو عالم البرزخ؛ و لهذا الباطن باطن؛ و هو عالم النفوس المجرّدة؛ و لهذا الباطن باطن هو

عالم العقول و لهذا الباطن باطنٌ هو الوجود الحقيقي القائم بذاته؛ و نظير هذا الشخص الإنساني الذي نسبته إلى جميع الموجودات نسبة فاتحة الكتاب إلى القرآن المجيد؛ فإن هذا الشخص الإنساني له ظاهرٌ هو البدن؛ و لهذا البدن باطنٌ و هو القوى السارية فيه؛ و لهذا الباطن باطنٌ هو النفس الإنسانية المجردة؛ و لهذا الباطن باطنٌ هو روح القدس الذي هو القسم الأخير الواقع في سلسلة العقول الطولية؛ و لهذا الباطن باطنٌ إلى أن تنتهي إلى الوجود الحقيقي الذي هو الحق؛ و كما أن البدن و القوى و ما في تلك القوى من النفوس المحسوسة و الخيالية و الوهمية و النفس المجردة التي إدراكها و حياتها بالوجود الحقيقي، كذلك جميع عالم المحسوسات و القوى الجسمانية و ما فيها من النقوش و النفوس المجردة و ما فيها من الصور و العقول و ما يتركز فيها من الأمور اللائقة بها حاضرة عند الوجود الحقيقي الذي جميع تلك الأمور ظاهرة و فائضة عنه؛ و به إدراك كل مدرك؛ و حياة كل ذي حياة؛ فإنه كما كان حياة بدن الإنسان بالقوى السارية فيه و حياة القوى السارية بالنفس المجردة التي تلك القوى أنوار عرضية فائضة عنها حياة النفس المجردة بروح القدس و حياة روح القدس بالآخرة إنما هي بالوجود الحقيقي الذي هو القيوم الحي بذاته، كذلك حياة مجموع الأجسام بالقوى السارية فيها و حياة تلك القوى بالنفوس المجردة المتصرفّة في تلك القوى؛ و حياة النفوس بالعقول المتصرفّة فيها؛ و حياة العقول بالوجود الحقيقي الذي هو الحق بذاته؛ فلما كان إدراك كل مدرك بالحق و حياة كل ذي حياة منه، فلا عالم و لا حيٌّ بالحقيقة إلا هو تعالى عما يقوله الظالمون علواً كبيراً^١.

فما يتلخّص ممّا ذكر أن المعلول عند المحقّقين يكون حيثية اعتبارية لعلته التامة؛ فيكون الإيجاد عندهم عبارة عن صيرورة الوجود الحقيقي ذا ظاهر؛ فالحق هو الوجود الحقيقي و الخلق هو ظاهره؛ و الظاهر و الباطن لا تغاير بينهما بالذات في الأعيان، بل إنّما يكون التغاير بينهما في^٢ العقل.

و أخبر التنزيل عن هذا بقوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ

١. اقتباس من كريمة «تعالى عما يقولون علواً كبيراً» الإسراء / ٤٣. ٢. M: و.

شَيْءٍ عَلَيْهِمْ؛ فَإِنَّ فِي هَذِهِ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ إِشَارَةً إِلَى جَمِيعِ مَرَاتِبِ عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى، لَا سِيَّمَا الْمَرْتَبَةَ الْأُولَى الْإِجْمَالِيَّةَ وَالْخَامِسَةَ التَّفْصِيلِيَّةَ عَلَى أَتَمِّ الْبَيَانِ وَأَوْضَحِّ الْبُرْهَانِ؛ فَالْإِجَادُ عِنْدَهُمْ هُوَ صِرُورَةُ الْوُجُودِ الْحَقِيقِيِّ ذَا حَيْثِيَّاتٍ ظَهُورِيَّةٍ انْتِزَاعِيَّةٍ. وَإِنْ شِئْتَ قَلْتَ: هُوَ عِبَارَةٌ عَنِ صِرُورَةِ الْوُجُودِ الْحَقِيقِيِّ مُتَعَيَّنًا بِالتَّعَيِّنَاتِ الْمُمْكِنِيَّةِ الْإِعْتِبَارِيَّةِ.

وَإِنْ شِئْتَ قَلْتَ: هُوَ عِبَارَةٌ عَنِ انْبِسَاطِ الْوُجُودِ الْحَقِيقِيِّ فِي الْمُمْكِنَاتِ. وَإِنْ شِئْتَ قَلْتَ: هُوَ عِبَارَةٌ عَنِ صِرُورَةِ الْوُجُودِ الْحَقِيقِيِّ ذَا حَيْثِيَّةٍ انْتِزَاعِ الْمَهْيَاتِ الْمُمْكِنَةِ.

فَإِنَّ هَذِهِ الْعِبَارَاتِ وَأَمْثَالَهَا مَعْنَاهَا وَاحِدٌ:

عِبَارَاتِنَا شَتَّى وَحُسْنُكَ وَاحِدٌ وَكُلُّ إِلَى ذَاكَ الْجَمَالِ يُشِيرُ

كَذَا مَقَالَ جَدِّي الْمَعْلَمِ قَدَسَ اللَّهُ سِرَّهُ.

ثُمَّ فِي عِبَارَةٍ أُخْرَى أَنْ يَكُونَ ذَاتَهُ الْحَقَّةَ مُطَابِقَ الْوُجُودِ الْإِنْتِزَاعِيِّ الْمَطْلُوقِ لَا يَنَافِي أَنْ يَكُونَ مَا عَدَاهُ مِنَ الْمُمْكِنَاتِ بِحَيْثُ يَنْتَزِعُ عَنْهُ الْوُجُودُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَنْشَأً لانتزاعه، ضَرُورَةً أَنْ مَهْيَةَ الْمُمْكِنِ مِنْ حَيْثُ هِيَ لَوْ كَانَتْ كَذَلِكَ يَلْزَمُ كَوْنُهَا وَاجِبَةً الْوُجُودِ بِذَاتِهَا، وَ مِنْ هُنَاكَ يَتَحَدَّثُ أَنْ لِلْوُجُودِ مَعْنَى وَاحِدًا وَإِلَّا يَلْزَمُ أَنْ لَا يَكُونُ مُطَابِقَهُ أَمْرًا وَاحِدًا وَحَدَانِيًّا؛ فَصَدَقَ الْوُجُودُ عَلَى ذَاتِهِ تَعَالَى جَلَّ سُلْطَانُهُ بِذَاتِهِ لذاته و على ما عدها من الممكنات من جهة استناده إليه.

[٣٤] قال: «و أنه جاعل عوالم الجواز و صانع نظام التقرّر»

أقول: هذا مشعرٌ أيضاً إلى منهاج آخر في الدليل اللّمي^١ على الوجود الرابطي لعدم صلاحية كونه بحسب نفسه مبرهنًا عليه.

و بالجملة: أن الوجود نفسه لحقيقته الحقّة في كلّ جهة مغاير لوجوده الرابطي، ككونه صانعاً للعالم أو فرداً للموجود المطلق حقيقةً و بالذات^٢ دالٌّ على أن المجعولات منتهية

١. H: هو من العلة إلى المعلول. ٢. كشف الحقائق، ص ٣٩٣.

إلى الواجب؛ وهو أن مصنوعية العالم علة لكون العالم ذا جاعلٍ صانعٍ واجبٍ بالذات و
ذا صانعٍ واجبٍ بالذات و إلا يلزم الدور أو التسلسل أو غيرهما من المفاسد، على ما
سيأتي في دلائل إثبات الواجب، كما أن قولنا: «هذا مؤلف و كل مؤلف ذو مؤلف»؛ فإن
المؤلف و إن كان معلولاً للمؤلف بحسب وجوده في نفسه و لكن بحسب الوجود الرباطي
علة لثبوت ذي المؤلف له.

قال شيخ الصناعة: «إن الأوسط إذا كان علة لثبوت الأكبر للأصغر في نفس الأمر و
للتصديق به سواء كان علة للأكبر بحسب نفسه أو لم يكن، فهو برهان لمّ.^١»^٢

فإن قلت ذلك لكان موضوع المسئلة بعض الموجود و محموله هو مفهوم الصانع
الواجب الوجود لذاته؛ فحدّه الأوسط إن كان علة لثبوت هذا المفهوم^٣ لهذا المفهوم^٤ في
الذهن و الخارج معاً، لزم منه كونه تعالى معلولاً لغيره؛ إذ الدليل إنما يدلّ على أن وجوده^٥
لهذا المفهوم معللٌ بحدّ الأوسط، و ليس للمحمولات وجود في أنفسها إلا وجودها
لموضوعاتها.

و إذا ثبت بالبرهان اللّمّي أن العالم ذو جاعلٍ واجبٍ بالذات استبان و استظهر بصحابة
اللّمّ أن الواجب بالذات جاعل عوالم الجواز و خالق نظام الوجود و صانع عالم البوار و
فاطر دار الخلود، فالق صبح الحقيقة و فاعل نهار الوجود.

و قوله: «جاعل عوالم الجواز» اختار لفظ «الجواز» على «الإمكان» مبنيّ على وهن
حال الممكن من حيث إنه يقع صفة للفعل الغير القائم بالذات.

و قوله: «جاعل» إشارة إلى الجعل البسيط، كما صرح بذلك جدّي المصنّف قدس الله نفسه

القُدوسي.

١. H: إنما سميّ الدليل لثبوتاً لأنه يُسأل فيه «بالمّ»؛ يقال لو افتقر الممكن إلى المؤثر؟ فيجاب بتقسيم الوجود إلى الواجب و
الممكن حتى يشهد بوجود الواجب الوجود بخلاف الاستدلال بالحدوث؛ فإنه استدلال بالمعلول على العلة؛ فيقال إن
ثبت حدوث العالم فله محدث. «منه سلّمه الله تعالى»

٢. قال الشيخ في الإشارات: «الحدّ الأوسط لا بدّ و أن يكون علة لتصديق ثبوت الأكبر للأصغر؛ فإن كان مع ذلك علة
لثبوت الأكبر في نفسه فهو برهان اللّمّ.» انظر: لباب الإشارات و التنبيهات، ص ٨٣

٣. H: أي الأكبر. ٤. H: أي بعض الموجود. ٥. H: أي وجود الصانع.

واعلم أن ههنا فروع هي أصوله لغوامض مسائل حِكْمِيَّة:

منها: مطلب «هل» على أقسام ثلاثة: هل الشيء؟ وهل الشيء موجود على الإطلاق؟ وهل الشيء موجود على صفة؟ ويشبه أن أحق ما يسمّى بالهلية البسيطة هو الأوّل؛ والهلية المركّبة ضربان: بالإضافة وعلى الإطلاق؛ ولو اصطُح على جعل البسيط ضربين بسيط على الحقيقة وهي هلية الشيء من نفس ماهيته؛ وبسيطة على الإضافة وبالقياس وهي هلية الشيء بحسب الوجود في نفسه؛ والمركّبة هلية الشيء على صفة؛ فلا شطط و كان من آمن بالجعل البسيط إنما أذهل نفسه عن التثليث ثقةً بعدم انفصال الوجود عن التقرّر إلا في اعتبار العقل.

فهما^٢ تحقّق الوجود ثبت التقرّر، لكن المرتبتين المختلفتان؛ وللشيء بحسب كلّ منهما لواحق وأحكام؛ فإهمال مُغلط في المقائيس العلمية والاعتبارات التصوّرية والإذعانية والاقتناصات الحدّية والبرهانية. ومنها: الجعل البسيط إنما ينسب إلى العلة الفاعلة، بل إلى فاعل المهيئات ومفيض الوجودات على الإطلاق.

مركز تحقيقات كميّات علوم إسلاميّة

[٣٥] قال: «و تقويم تقدّيسه و تمجّيده»

أقول: المطلوب من التقديس هو الصفات الجلالية السلبية؛ والتمجيد هو الجمالية الثبوتية؛ و وجه تقدّمه على الثبوتية أنه بمنزلة رفض الموانع وهو مَطْلَعٌ ومقدّمٌ على حصول المرام.

٢. H. فمنها.

١. M. قدس الله نفسه القدوسى إلى أصل الجعل البسيط.

[فصل أوّل]

كالمدخل، فيه تصحيحات كالمباني لما النظر سالك
سبيله و راصد دليله]

[٣٦] قال: « كالمدخل »

أقول: إنّ المدخل باعتبار الاصطلاح هو الإيساغوجي، أي الكليات الخمس؛ فكما أنّ الإيساغوجي موقوفٌ عليه للمعرّف وللأحكام التصديقيه أيضاً، فكذلك ما هو المذكور في هذا الفصل موقوفٌ عليه لما بعده في المطالب.

قال في الحاشية: العلم الإلهي يتقدّم العلوم بأسرها في مذهب تعليم البرهان. أقول: فإن قيل: بالبرهان اللّمي لا يستقلّ شيء من العلوم إلاّ العلم الإلهي؛ لأنّ إثباته أيضاً كما في العلم الطبيعي و الطبّ مثلاً كإثبات الصورة النوعية؛ فإنها موضوعات ساير العلوم و بيان حقايقها على ذمّة العلم الإلهي؛ إذا أراد أحدٌ حدّ شيء، فلا بدّ أن يثبت أولاً أنّ بعض الموجود جنس و بعضه فصل و بعض الموجود ذاتي و بعضه عرضي و هكذا.

فتحديد الإنسان بالحيوان الناطق مسبق بإثبات أنّ الحيوان ذاتي و كذا الناطق ذاتي و بعد إثبات الجنس و الفصل القريبين تيسر التحديد؛ و هذا الإثبات على ذمّة العلم

الإلهي؛ وكذا القياس في المبادي التصديقية؛^١ لأن إثبات وجود الموضوع والمحمول من وظيفة العلم الإلهي؛ لأن إثبات وجود جميع الأشياء في العلم الإلهي - فلا يستقل شيء في العلوم لا في البيان التصوري ولا في البيان التصديقي - موقوف على إثبات وجود الباري؛ وإثبات وجود كل شيء إنما هو في العلم الإلهي، فلا يستقل شيء في العلوم الجزئية لا في البيان التصوري ولا التصديقي.

وقال الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء: «وأما مرتبة هذا العلم فهي أن يتعلم بعد العلوم الطبيعية والرياضية.»^٢

أنت تعلم لو صح هذا لزم تقدم الفلسفة الأولى على الطبيعيات وغيرها، لكونها متكفلة لبيان مبادي العلوم الجزئية بأسرها؛ وكون كثير من الأمور المسلّمة في هذا العلم مذكوراً في الطبيعيات لا يرجح تقدمها عليها من جهة التعليم أو التعلم؛ وذلك على ما تقرّر في البرهان أن مبادي كل علم أخص هي مسائل في العلم الأعم، مثل مبادي الطب والطبيعي والمساحي في الهندسة؛ فيعرض في هذا العلم أن يتضح مبادي العلوم الجزئية التي يبحث عن أحوال جزئيات الموجود.

و من ههنا رجح الشارح المحقق للإشارات تقديم الإلهيات على الطبيعيات من هذه الجهة حيث قال: «وله - أي ولهذا العلم - تقدم باعتبار آخر على علم الطبيعة وغيره من العلوم، لاشتماله على بيان أكثر مبادئ الموضوعات فيها؛ والعلم بالمبادي أقدم من العلم بذوي المبادي.»^٣

فجدير بنا لو تصدينا لما يلوح من كلام المعلم الأول في تقدم الطبيعيات على الإلهيات؛ وذلك بأن يقال: إن الطبيعيات أقدم الأشياء بالقياس إلينا؛ وأما الإلهيات فإنها متأخرة عنا وإن كانت متقدمة على ما هو أقرب إلينا بحسب متن الواقع؛ فيكون التعليم قد اقتضى التدرج من مبادي ومطالع المحسوسات إلى المحسوسات؛ ومنها إلى المعقولات.

١. H: واعلم أن مبادي كل علم أخص فهي دالة على أن مبادي العلوم الجزئية ليست من عوارض الذاتية والمراد من مبادي العلوم ما هي من عوارض الغير الأولية والمراد من العوارض الذاتية للموجود ما يكون من عوارض الأولية والمراد من تلك المبادي ما هو بمنزلة الأعراض الذاتية له ومن الأولى ما يكون عوارضه الذاتية. «منه»

٢. الشفاء، (الإلهيات)، ص ١٩. ٣. مع تفاوت يسير في شرح الإشارات، ج ١، ص ٧.

وقد سلك الشيخ هذا المسلك بقوله: «فإذن من حق هذا العلم أن يتقدم على العلوم كلها إلا أنه من جهتنا يتأخر.» ولعلّ الشيخ نظر إلى ذلك الوجه الذي أشار إليه في متن إلهيات الشفاء في مسائل: «المسئلة الأولى في إثبات واجب الوجود؛ والدليل عليه أنّ هذا العالم الجسماني والأسطقسات الجسداني ممكنٌ بحسب مجموعه و باعتبار كلاً واحد من أجزائه؛ وكلّ ممكن فلا بدّ له من مؤثّر؛ فكلّ جسم فله مؤثّر. ثمّ ذلك المؤثّر إن كان ممكناً كان الكلام فيه كما في الأوّل؛ فيلزم الدور أو التسلسل؛ وهما باطلان بدليل أنّ لكلّ^١ من الممكنات ترتب في الطبع؛ فدخول ما لا نهاية له^٢ محال و الانتهاء إلى الواجب الوجود و هو الذايع.»

قال في تلك الحاشية: «و أيضاً موضوعات ساير العلوم جزئيات موضوعه.» أقول: يعنى أنّ موضوع كلّ واحد من العلوم جزئي لا جزئيات موضوع العلم الإلهي؛^٣ لأنّ موضوعه هو الموجود المطلق بما هو موجود مطلق، و الموجود المطلق كلى يندرج تحته جميع الموجودات؛ فكلّ واحد من الموجودات جزئي من جزئيات الموجود المطلق بما هو موجود مطلق، و الطبيعة الكلية متقدمة على جزئياتها تقدماً بالذات.

قال في تلك الحاشية: «و الجزئيات بحسب الوقوع في التحصّل بالفعل.» أقول: يعنى أنّ الجزئيات متقدمة على الطبيعة الكلية باعتبار الوقوع في التحصّل بالفعل؛ فبالاعتبار الأوّل متقدمة و بهذا الاعتبار الثاني متأخرة.

قال في تلك الحاشية أيضاً: «هو تضمّن العلوم بأسرها إثبات مبادئها.» أقول: هذا باعتبار التوقّف من حيث المبادي لا من حيث الموضوع؛ و الحاصل أيضاً، بل بحسب المبادي فقط.

قال في تلك الحاشية: «بحسب نفس الأمر قبلية بالذات و قبلية بالشرف.» أقول: لأنّ المعلوم بالعلم الإلهي هو المجردات و المجردات ممّا يتوقّف عليه المبادي

١. M: كل. ٢. H: M: فيه.

٣. H: الفرق بين الجزء و الجزئيات: أمّا الجزء هو ما يتناول النظر جميعاً و الجزئيات ما لا يشتمل بل يشتمل الكلى؛ و الجزئي داخل في قوام الكل و الجزئيات ما لا دخل في قوام الكل. منه

في الوجود؛ ومع ذلك يكون المجرد أشرف من المادي بناء على نقصان المادي وكمال المجردات.

قال في تلك الحاشية: «وما فوق الطبيعة.»

أقول: يتضمّن الإسمين - أي إسم ما قبل الطبيعة و ما بعد الطبيعة - لأنّ الفوق الذي هو الجهة الحقيقية للشيء لا يتبدّل أصلاً لكن تلك الجهة قد كان قبلاً و قد تقع بهذا مثلاً إذا فرضنا امتداداً ذاهباً في الأرض إلى السماء؛ فلو اعتبرنا مبدأ ذلك الامتداد في الأرض يكون المبدأ قبلاً و ما بعده بعداً؛ فيكون الفوق الحقيقي قد يكون قبلاً و قد يكون بعداً باعتبارين:

- أمّا القبل، من حيث أنّه قبل لا يكون بعداً و كذا البعد.

- أمّا الفوق الحقيقي، من حيث أنّه فوق لا يابى أن يكون قبلاً باعتبارٍ و بعداً باعتبارٍ.
و قال الشيخ في إلهيات الشفاء: «وأمّا العدد فالشبهة فيه أكد و يشبه في ظاهر النظر أن يكون علم العدد و هو من علم ما بعد الطبيعة إلا أن يكون علم ما بعد الطبيعة إنما يُعنى به شيء آخر و هو علم ما هو من كلّ الوجوه مباين للطبيعة؛ فيكون قد سمي هذا العلم بأشرف ما فيه كما يسمّى هذا العلم بالعلم الإلهي أيضاً؛ لأنّ المعرفة باللّه تعالى هو غاية هذا العلم؛ وكثيراً ما يسمّى الأشياء من جهة المعنى الأشرف و الجزء الأشرف و الجزء الذي هو كالتغاية؛ فيكون كأن هذا العلم هو العلم الذي كماله و أشرف أجزائه و مقصوده الأوّل هو معرفة ما يفارق الطبيعة من كلّ وجه.»^١

ذكر غياث الحكماء: «إنّ في قوله هذا إشارة إلى جواب شبهة ربّما تورد هي هنا و هو أنّ ما بعد الطبيعة في الحقيقة هو الأمور التي لا تخالط المادّة؛ فيخرج ما يخالطها تارة و تفارقها أخرى؛ و تسمية هذا العلم بـ«ما بعد الطبيعة» تسمية للشيء باسم أشرف أجزائه؛ فحينئذٍ لا يوجد العدد في ما بعد الطبيعة؛ و لما لم يكن هذا الجواب عنده حقاً حيث لا يندفع به كون العدد من أجزاء هذا العلم كساير الأمور العامّة التي تفارق المادّة مرّة و تقارنها أخرى أعرض الشيخ عنه» انتهى.

١. بالشفاء، (الإلهيات)، ص ٢٣.

و لا مستور لو عزل النظر عن كونه جزءاً منها يصح أن يقال: إن تسمية العلم الكلي بهذا الاسم لما كانت باعتبار أشرف أجزائه من الواجب بالذات و المجزئات الصرفة التي لا يحوم حول سرادقها القوة و الاستعداد، يصح تسمية علم الحساب بهذا الاسم باعتبار اشتغال موضوعه لتلك المفارقات المقدسة عن المادة و هي التي ما بعد الطبيعة في الحقيقة.

و أيضاً يمكن أن يقال: إنه إشارة في الجواب الغير المحقق إلى الفرق بين العدد المطلق الذي فرضنا أنه موضوع للحساب و الموجود المطلق بأن أفراد هذا الواجب و العقول المقدسة؛ و ذلك بخلاف ما عليه أمر العدد؛ فإن بعض أفراده العارض للعقول التي هي المعدودات هو المفارق عن الطبيعة باعتبار معدوده لا مطلقاً؛ فلا تكون المفارقات من أجزائه، بل من معدود أجزائه.

و ذلك بخلاف ذلك على ما قال إنما يُعنى به شيء آخر و هو علم ما هو مبين من كل الوجوه للطبيعة؛ فيكون قد سمي هذا العلم بأشرف أجزائه؛ و ذلك بخلاف ما عليه أمر العدد؛ فإنه أشرف باعتبار معدوده؛ و لما لم يكن العدد المطلق موضوع الحساب، بل العدد المادي موضوعه، حكم بأنه بيان غير محقق و جعل البيان المحقق هو باعتبار كون موضوعه العدد المقارن للطبيعة؛ و بهذه الوجوه أعرض الشيخ عنه.

[تصحيح

في تعريف العلم الأعلى و موضوعه و مسأله]

[٣٧] قال: «في نفس الأمر مطلقاً»

أقول: يشير بذلك إلى أن خصوصيات أنحاء الظروف لاغية في طبيعة موضوع هذه الصناعة؛ فيكون البحث عن المعقولات الثانية بما هي موجودة من مسائل الفلسفة الأولى و أن موضوع صناعة المنطق باعتبار كونها مستندة إلى المعقولات الأولى من حيث يتوصل بها من معلوم إلى مجهول.

و بسط ذلك: أن للشيء معقولات أولى كالجسم و الحيوان؛ و معقولات ثانية تستند

إلى هذه وهي كون هذه الأشياء كلية أو جزئية و شخصية؛ والنظر في إثبات هذه المعقولات الثانية يتعلّق بعلم ما بعد الطبيعة؛ فهي موضوعة لعلم المنطق لا على نحو وجودها مطلقاً؛ فإنّ نحو وجودها مطلقاً يثبت هناك وهو أنّها هل لهذا وجود في الأعيان أو في متن الأمر، بل بشرط آخر؛ وهو أن يتوصّل بها من معلوم إلى مجهول؛ وإثبات هذه الشرطية^١ يتعلّق بعلم ما بعد الطبيعة، وهو أن يُعلم أنّ الكلي قد يكون جنساً وقد يكون فصلاً وقد يكون نوعاً وقد يكون عرضاً عاماً وقد يكون خاصّة.

فإذا ثبت في علم بعد الطبيعة الكلي الجنسي و الكلي النوعي صار الكلي حينئذٍ بهذا الشرط موضوعاً لعلم المنطق.^٢

[٣٨] قال: «و^٣ تقاسيم التقرّر و الوجود»

أقول: إنّ الشيخ جعل أحوال الموجود بما هو متقرّر موجود قسمان: أحدهما: الأمور العامّة؛ وهي المراد من قول جدّي.. المعلم القمقام قدس الله تعالى لطيفه: «و الأعراض الذاتية المتوخّاة فيه عوارض طبيعة المتقرّر الموجود بما هو موجود متقرّر.» و ثانيهما: تقاسيم الوجود: بعض الموجود عقل و بعض الموجود نفس. و الحاصل أنّ التقاسيم إنّما اعتبره الشيخ المقتول لم يفصل، بل جعل أحوال الموجود بما هو موجود راجعة إلى تقاسيم الوجود مطلقاً أعمّ من أنّ التقاسيم تقاسيم الأنواع المحصّلة أو غيرها مثل الأمور العامّة.^٤

و قوله رفع الله تعالى قدره في نسخة أخرى: «في تقسيم عالم التقرّر» المتقرّر: إمّا متقرّر الحقيقة بنفس ذاته؛ فلامحالة هو بذاته مبدأ انتزاع الوجود عنه و مصداق حمل الموجود عليه و هو القيوم الواجب بالذات جلّ ذكره؛ و إمّا غير متقرّر الحقيقة بذاته، بل مجعول الحقيقة عن غيره؛ فلامحالة ليس هو في حيّز ذاته مبدأ انتزاع الوجود و مصداق حمل

٢. كشف الحقائق، صص ٤٠٦ - ٤٠٢.

١. M: الشريطة.

٣. M: في.

٤. H: وجهه عند الشيخ أن التقاسيم تحسن في الأنواع المحصّلة لا الامور غير المحصّلة مثل الامور العامّة.

الموجود، بل إنما من جهة الاستناد إلي الجاعل وهو الذات الجائزة بالفارقة والجائز الفاجر
 إما حقيقة منعتية ذاتها ووجودها لنفسها - أعني مهية إذا تقررت في الأعيان كانت لا في
 موضوع؛ وإن كانت بحسب شخصيتها ووجودها الشخصي في محل - وذلك جنس
 مقولة الجوهر و تحتها الجوهر المفارق مطلقاً - أعني الأنوار العقلية التي هي بالفعل في
 الفطرة الأولى على الإطلاق و المفارق في ذاته فقط، كالنفوس المفارقة التي لها في
 فطرتها الأولى كمالات بالقوة تتحمل بها الفطرة الثانية و المادة الأولى التي فعليتها مضمّنة
 فيها القوة المطلقة و الصورة القائمة الوجود و التشخص في المادة بضرئها الجرمانية و
 المنوعة - و المتقوم من المادة و الصورة - أعني البرازخ الجسمانية بأنواعها - و إما
 طبيعية ناعتيته تقررها و وجودها في نفسها هو بعينه تقررها و وجودها في غيرها - أعني
 مهية إذا تقررت في الأعيان كانت البتة في موضوع بحسب شخصيتها و بحسب طبيعتها
 المرسلة جميعاً - وهذا طباع مشترك بين مقولات الأعراض التسع المشهورة.



[٣٩] قال: «على الإطلاق»

أقول: يمكن أن يكون قيماً للعلوم الجزئية، أي أي علم من العلوم الجزئية كالطبيعي و
 الرياضي و الطب و غيرها إنما يكون إثبات موضوعها في العلم الإلهي؛ و العلوم الجزئية
 هي موضوعها بعض الموجودات أو بعض الموهومات؛ و يختصّ نظرنا بأعراضها الخاصة
 بها مثل:

- علم الطبيعة؛ فإنه ينظر في بعض الموجودات و هو الجسم من جهة ما يتحرك و يتغير
 و يسكن عن الحركة و من جهة ما هي مبادي ذلك و لواحقه.
 - و علم الهندسة؛ فإنه ينظر في المقادير من جهة ما يقبل الكيفيات الخاصة بها و
 الإضافات الواقعة فيها و في مباديه و لواحقه و غير ذلك من العلوم الجزئية، و ليس لشيء
 منها النظر في ما يعمّ الموجودات.

و يمكن أن يكون قيماً للمبدي، أي المبادي مطلقاً؛ و المراد بالمبدي المطلقة^١ هي

المبادي للشيء لا تخصيص لها بعلمٍ دون علمٍ، مثل قولنا «النقيضان لا يجتمعان و لا يرتفعان»، و المبادي التي لها تخصّص مثل «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» في العلم الطبيعي لإثبات كُروية الشكل الطبيعي مثلاً؛ وأنّ الواجب تعالى مجده يستدلّ بوحداًنية ذاته الحقّة عظم كبرياؤه على إثبات العقل من سبيل أنّ الصادر عن الواحد لا يكون إلاّ واحداً و ليس ذلك إلاّ العقل، كما سنوضحه في موضعه.

ثمّ إنّهُ يلزمه أمور ثلاثة يصدر عنه العقل و الجسم و النفس بجهات كثيرة الأشرف بتبع الأشرف؛ فالعقل الثاني يصدر عنه تعالى بسبب الوجوب بالغير للعقل الأوّل و النفس بوجوده و الفلك بإمكانه؛ فلذلك استبان أنّ للعقل الأوّل في حدّه استحيات تلزم ذاته المتقرّرة بالفعل المهيّبة و الإتيّة و الجواز الذاتي و الوجوب بالغير و تعقل ذاته عقلاً حضورياً و تعقل ذات الجاعل بقدر الإمكان.

فمنهم من أرجعها إلى حيثيات ثلاث؛ و منهم من أرجعها إلى حيثيتين.

و التحقيق: أنّ الحيثيات اللازمة لذاته الصادرة بالفعل اثنتا عشرة حيثية مضمّنة في تلك الحيثيات.

ثمّ إنّهُ لما كان مبدأ له يكون الاستدلال به عليه لماً.

[٤٠] قال: «بل إثبات الوجود لأيّ شيء كان»

أقول: أي بالفعل لا مطلقاً، و في هيناريب و هو أنّ قولكم: «إثبات الوجود لأيّ شيء كان إنّما كان هو في العلم الإلهي» كاذب؛ لأنّه قد يحصل العلم بوجود الشيء في غير العلم الإلهي أيضاً، مثلاً مطلب ما الشارحة متقدّم على جميع المطالب؛ و مطلب ما الشارحة مسلوب الخصوصية له بالعلم الإلهي؛ فإذا حصل لنا ما الشارحة مثل تصوّر المثلث السواسي الأضلاع في علم الهندسة. ثمّ فرضنا ما الشارحة انقلب الما بالحقيقة في علم الهندسة بجزم وجود المثلث في علم الهندسة.

فبالحريّ قد حصل التيقن بوجود شيء في سوى العلم الإلهي أيضاً.

قلت: علم الهندسة مسلوب الاستقلال في إفادة وجود المثلث؛ لأن في الهندسة يستعمل أن كل من النقطتين فصل بينهما بالخط، وهذا القول مفتقر إلى إبطال الجزء الذي لا يتجزئ؛ لأن بدون إبطال الجزء لا يثبت الخط ولا يمكن الاتصال بين النقطتين بخط؛ لأنه لو كان الجزء حقاً لكانت النقطتان متتاليتين؛ فلا يمكن الوصل بينها بخط وحصل بإبطال الجزء الذي لا يتجزئ في الإلهي.

ومن ههنا وقع عن الشيخ أن ما شرح عن تمام ذاتيات جوهر الشيء يفيد تصور ذلك الشيء ويعبر عنه بمطلب ما الشارحة للإسم. ثم ينقلب هي بعينها إلى مطلب ما الحقيقية في عدم إفادة زيادة أمر في التصور وإن كان هذا المطلب متأخراً عن مطلب الهلية البسيطة الطالبة لوجود ذلك الشيء.

و يمكن مع ذلك ليس له مدخل في زيادة تصوّره أو إفادة أمر زائد على جوهر حقيقته في نفسه، بل إنما يكون هذا بعد الوجود؛ والأول قبله وهو خارج عن تصوّره في ذاته. قال الشيخ في رسالته الموضوعية في باب معرفة التصور والتصديق بهذه العبارة: «الحدّ التام يقال بالتشكيك على خمسة أشياء؛ فمن ذلك الحدّ الشارح بمعنى الإسم؛ ولا يعتبر به وجود الشيء؛ فإن كان وجود الشيء مشككاً أخذ الحدّ على أنه شارح للإسم كتحديد المثلث المتساوي الأضلاع في افتتاح كتاب أقليدس؛ فإذا صحّ للشيء وجود علم حينئذ أن الحدّ لم يكن بحسب الإسم فقط ويقال حاملاً كان بحسب الذات» انتهى. وبالجملة: أن المقصود إذا كان نفس جوهر الشيء بحسب التصور يصحّ اكتسابه بمبادئه التصورية التي يعبر عنها بمطلب ما الشارحة الإسمية، سواء كان ذلك الشيء المطلوب تصوّره موجوداً أو لم يكن؛ فكما أن ليس لوجوده مدخل في تصوّره في نفسه؛ كذلك ليس له مدخل في تصوّر مبادئه.

[٤١] قال: «و بالهليات البسيطة لذمة هذا العلم»

أقول: ههنا شكّ وريب؛ وهو أن المسئلة التي تصلح أن يكون مسئلة العلم هي أن

تكون محمولها عرضاً ذاتياً لموضوعها؛ لأنَّ كلَّ علمٍ يبحث عن الأعراض الذاتية^١ لموضوعها؛ و الهليات البسيطة: إمّا أن لا تصلح أن تكون مسألة لعلم^٢ من العلوم؛ لأنَّ المحمول في الهليات البسيطة إمّا الوجود في نفسه أو الذاتيات لموضوع المسئلة، نحو الإنسان موجودٌ و حيوانٌ و ناطقٌ و أمثالها، و شيء من الوجود و الذاتي للموضوع مسلوب المدخلية للموضوع في ثبوته له؛ إمّا الوجود فإنّه من تلقاء الجاعل فلا يكون للموضوع مدخلية في عروضة له.

و أمّا الذاتي فليس للموضوع أيضاً مدخل^٣ في ثبوت الذاتي له؛ لأنَّ ثبوت الذاتي بما هو ذاتي له واجبٌ و لا يفتقر إلى علة أصلاً.

فأشار جدّي المعلم إلى رفض هذا الشكّ بقوله: «ولكن على أن تؤخذ الأشياء في حيّز المحمولات»، مثل قولنا «العقل موجود» و «النفس موجودة» و إن كان باعتبار الظاهر من قبيل إهليات البسيطة لكن تؤخذ الأشياء مثل العقل و النفس في حيّز المحمولات و تجعل تلك الأشياء لا من قبيل خصوصيات الموضوع أي طبيعة الموجود المطلق، فقولنا «العقل موجود» في قوّة قولنا «بعض الموجود عقل»؛ فيكون العقل مثلاً في خصوصيات الموجود المطلق و يكون من عوارض الذاتية؛ لأنَّ الفرد بالنسبة إلى الطبيعة موقوف على الطبيعة بحسب الوجود؛ فيكون العقل و النفس و غيرها من الأشياء من مصحّحات عروض التخصّص لطبيعة الموجود المطلق التي هي موضوعه العلم الأعلى و المتقرّر المطلق الذي موضوعه؛ فالعقود التي بحسب الظاهر من الهليات البسيطة بالحقيقة من العقود التي هي من الهليات المركّبة.

و أشار إلى ذلك بقوله الشريف: «و عقد المسائل على الحقيقة إثبات خصوصيات التقرّر و أنحاء الوجود.»

فالعلم الكلّي فهو الذي ينظر في الشيء العامّ لجميع الموجودات، مثل الوجود و الوحدة و في أنواعه و لواحقه و في الأشياء التي لا يعرض المتخصّص بشيءٍ من

١. H: أي الأعراض التي تكون الذات مدخل و عليّة في العروض. «منه سلّمه الله»

٢. M: مدخلا.

٣. M: بعلم.

موضوعات و بجميع الموجودات و هو الشيء الذي ينبغي أن يسمّى باسم الله عظم مجده؛ و ينبغي أن يكون العلم الكلّي واحداً؛ فإنه لو كان علما ن كليان لكل واحد منهما موضوع خاصّ و العلم الذي له موضوع خاصّ و ليس يشتمل على موضوع علم آخر جزئي؛ فكلا العِلْمَيْنِ جزئيان؛ هذا خلف كما أوضحناه قبل.

[٤٢] قال: «و معطية»

أقول: - بالنصب - إما بالإضافة إلى تخصّصات طبيعة الموضوع أو بالمنونة؛ و على أيّ تقدير يكون عطفاً على المفعول الثاني لقوله «يوجد» أي يُجعل؛ فالأخذ بمعنى «الجعل» و ذلك المفعول الثاني هو قوله «في حيّز المحمولات»؛ لأنه محلّ النصب ليكون مفعولاً ثانياً ليؤخذ؛ و يكون تقدير الكلام هكذا «على أن يؤخذ الأشياء معطية تخصّصات طبيعة الموضوع».

بقي أن الأشياء كالعقل و النفس و غيرهما ليس موضوع المسئلة حقيقة، بل موضوعها موضوع العلم الإلهي و هو الموجود المطلق؛ فقولنا «العقل موجود» في قوّة قولنا «بعض الموجود عقل»؛ بمعنى أن الموجود المطلق يخصّص بالعقل لموضوع تلك المسئلة حقيقة هو الموضوع للعلم الإلهي؛ و هكذا حكم ساير العقول التي هي مذكورة في العلم الإلهي و تكون في الهليات البسيطة بحسب الظاهر؛ فإنها راجعة إلى الهليات المركبة كما ذكرنا في مسئلة قولنا «العقل موجود».

[٤٣] قال: «و عن مهيات المقولات العينية»

أقول: هذا إنباء إلى المهية المجعولة المتقدّمة على وجودها الانتزاعي الإثباتي؛ فالمخاطب بقول «كن» و الأمور بأمر الصدور نفس جوهر المهية باعتبار درجة المائية الإسمية الشارحة للإسم و أنها صدرت عن قياضيته و فعاليته؛ فتقرّرها و حقيقتها من تلقاء قدسه لا من حيث سنخ نفسها و باعتبار نفس جوهرها.

و بالجمله: إنَّ مهَيَّاتِ الجائزاتِ مجعولةٌ بالجعلِ البسيطِ؛ فكلُّ ما هو جائزُ الذاتِ فإنَّه بنفسِ درجةِ ذاته و سنخِ جوهرِ حقيقتهِ مجعولُ الجاعلِ الحقِّ و فعله و صنعه و فيضه؛ و وجودها منتزَعٌ عنها في مرتبةٍ متأخِّرةٍ.

[٤٤] قال: «و قضائه و قدره»

أقول: إنَّ القضاءَ و القدرَ إمَّا علمي أو عيني:

فعلى الأوَّلِ يرجعُ الفرقُ بينهما إلى التفصيلِ و الإجمالِ.

و على الثاني إلى القرارِ و الإقرارِ و الثباتِ و اللاتباتِ نظراً إلى الكياناتِ الزمانيةِ و الموجوداتِ الآنيةِ و نفسِ الزمانياتِ بالقياسِ إلى الثابتاتِ الصرفةِ و الجواهرِ المقدَّسةِ و بقياسِ بعضها إلى بعضٍ؛ و أمَّا في ما عداها من المفارقاتِ يكونُ باعتبارينِ آخرينِ.

و تفصيلُ ذلكِ بضربٍ من الإجمالِ: أنَّ القضاءَ عبارةٌ عن الصورِ الثابتةِ في العالمِ العقليِّ على الوجهِ الكلِّيِّ الإجماليِّ مجتمعةً على سبيلِ الإبداعِ؛ و القدرُ عبارةٌ عن حصولِ صورِ الموجوداتِ في العالمِ النفسيِّ على الوجهِ الجزئيِّ التفصيليِّ مطابقةً لما في الموادِّ الخارجيةِ من الصورِ و الأعراضِ التابعةِ للطبائعِ على حسبِ اختلافِ استعدادِ الموادِّ القابلةِ المرتبطةِ بالمباديِّ الفاعلةِ من العقولِ و النفوسِ الملكيةِ و الأجرامِ الفلكيةِ بما لحقها من الأوضاعِ و الحركاتِ و العوارضِ و الهيئاتِ تبعاً لمحرِّكاتِها و عللها الفانيةِ القريبةِ و البعيدةِ و العنايةِ الأزليةِ المرسومةِ بالإحاطةِ لجميعِ الموجوداتِ. فلعلَّ نسبتها إلى القضاءِ و القدرِ من حيثِ الشمولِ نسبةً الأولى إلى الثواني.

و بالجمله: أنَّ المعتبرِ في القضاءِ العلميِّ أن يكونَ في حيزِ الإبداعِ؛ فيكونُ صورِ الموجوداتِ الجزئيةِ المتغيِّرةِ الفاسدةِ هنالكِ متميِّزةً بوجودِ كَلِيَّةٍ ينضمُّ بعضها إلى بعضٍ حتَّى انحصرتِ جملةٌ منها في الجزئيِّ من جزئياتِ تلكِ الصورِ.

و الحاصلُ: أنَّ مراتبِ العلومِ التفصيليةِ أربعٌ: اللوحُ و القلمُ و كتابُ المحوِ و الإثباتِ و نظامُ الوجودِ على الإطلاقِ.

ثمَّ إنَّ المرتبةَ التي في حدِّ الإبداعِ العقليِّ قضاءً و في حيزِ التكوينِ النفسيِّ قدرٌ؛ و ذلكِ

بما له من الانطباق على الموجودات الخارجية.

ثم إن تلك الموجودات العينية باعتبار وجوداتها الرابطة له تعالى يكون قضاءً وباعتبار وجوداتها في حدّ أنفسها قدرًا؛ وهو يستوعب الموجودات المجردة والمادية.

وأما الثبات واللاثبات، فقد يجريان في الثانية بالقياس إلى الثابت الذي يعبر عنه بالدهر؛ وبقياس بعضها إلى بعض ويعبر عنها بالزمان؛ وذلك حيث إن نسبة المتغير إلى الثابت دهرٌ وإلى المتغير زمانٌ؛ فعلى الأول قضاءً وعلى الثاني قدرٌ.

ثم لا يخفى أنه يصح أن يكون لنظام الوجود اعتباران:

أحدهما: بما هو شخص واحد ويعبر عن ذلك بالسلسلة العرضية.

وثانيهما: بما هو مفصل ويعبر عنه بالسلسلة الطولية.

ولعل الإشارة إليهما بقوله تعالى ﴿ كِتَابٌ أُخْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ وذلك على أن يكون المراد من ذلك الكتاب هو نظام الوجود الذي بمنزلة شخص واحد ومن قوله ﴿ ثُمَّ فُصِّلَتْ ﴾ هو هذا أيضاً لكن بشرط ملاحظة آياته على التفصيل؛ فيصح أن يكون بالاعتبار الأول قضاءً وبالاعتبار الآخر قدرًا، كما أنه يصح بذلك أن يكون مبدعاً، كما أنه بهذا الاعتبار غير مبدع إلا الصادر الأول؛ وذلك حيث إنه لا يتوقف وجوده على غيره تعالى مطلقاً؛ لأنه لا يغادر بوجوده صغيرة من الموجودات ولا كبيرة إلا أحصاها؛ فلا يصح أن يكون ممكناً ما خارجاً عنه ليتمكن توقفه عليه؛ فيشبه أن يكون نسبه تعالى إليه كنسبته إلى معلوله الأول في السلسلة الطولية؛ فيكون كلاهما في حدّ الإبداع الذي عليه خواص الحكماء من أنه عبارة عن إيجاد لا يتوقف على غير جاعله تعالى، سواء كان مادة أو غيرها.

وأما الإبداع - على ما عليه عوام الحكماء - فهو المشهور بين المتأخرين من أنه إيجاد لا يتوقف على المادة والمدة وإن كان متوقفاً على غيرها من الشرائط؛ فيشمل ما عدا الصادر الأول من المفارقات مطلقاً؛ فالإبداع عند خواص هؤلاء الأعلام أخص من الإبداع عند عوام أولئك الأقوام.

فقد بان أنّ نظام الوجود قضاء و قدر بثلاث اعتبارات.

وبالجملة: أنّ الحقّ الأوّل يدرك الأمور المبدعة عن قدرته لا من جهة تلك الأمور، أي لا يجوز أن يكون علمه تعالى مستفاداً من الأمور الصادرة عن حقيقته، كما تُدرك الأشياء من وجودها عندنا؛ إذ لو كان كذلك لكان علمه مستفاداً من خارج و هو باطل، بل يجب أن يُعلم أنّه مُدرك الأشياء من ذاته لا من خارج.

ثمّ نقول: إنّ هذه المراتب الأربع ليست مناطة للانكشاف العلمي، بل مصحوبة لها. ثمّ إنّها لما كانت متفاوتة بالتكوين و الإبداع العقلي و العيني تكون الصور العقلية الإبداعية قضاء بالقياس إلي ما سواه، إذا اعتبرت الاجتماع في العالم العقلي و إلا ما عرفت أمره. و أمّا القضاء العلمي للجوهر الصرف الذي هو العقل الأوّل أو القلم أو الحقيقة المحمّدية - على اختلاف التعبيرات - فذات مبدعة لقربه إليه بحسب السلسلة الطولية، بل إنّها لما كان بذاته وجوداً علمياً للجميع يكون الكلّ في وحدة؛ فكان بذاته قضاء و ذلك قدراً، إذ لم يعتبر فيه الوجود العقلي في حدّ الإبداع.

و أمّا العناية الأزلية، فهو أن يوجد كل شيء على أبلغ ما يمكن فيه من النظام. و قد وقع من الفيلسوف الأوّل أنّ العناية مشتملة على الجميع لكن بالأمور الأبدية تكون عنايته فيها متعلّقة بالنوع و العدد و بالأمور الفاسدة بالنوع. و لعلّ التوفيق بين هذين المقالين بأنّ الأوّل مبني على أنّ النظام الجملي متعلّق القدرة الأزلية؛ و من البين أنّه نوعٌ منحصرٌ في فردٍ ثابتٍ لا شريّة فيه إلاّ بالعرض؛ و الثاني مبني على أخذ ذلك النظام بالسلسلة الطولية؛ فتدبراً

و قد أشار إليه الشيخ في إلهيات كتابه الشفاء إلى ما سلكه الفيلسوف بقوله: «فالمأخوذ بهوارضه هو الشيء الطبيعي و المأخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال إنّ وجودها أقدم من الوجود الطبيعي تقدّم^٢ البسيط على المركّب و هو الذي يخصّ وجوده بأنّه الوجود الإلهي؛ لأنّ سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى»^٣ انتهى.

١. الشفاء: فالحيوان مأخوذاً. ٢. الشفاء: بقدّم.

٣. الشفاء، (الإلهيات)، صص ٢٠٥ - ٢٠٤.

وقد وقع عن المعلم الثاني أن الأشخاص متقدمة على الأمور الكلية؛ فيكون ما يقرب منها أقدم بالقياس إلى ما هو أبعد.

هذا كلامه إما على أن يكون تقدمها على الأمور الكلية بحسب تحصيلاتها وتمامية ذواتها؛ فيكون هو متعلق العناية أولاً وبالذات؛ وأما أجزاءه فبالعرض من حيث كونها مضمّنة؛ وإما على أن يكون تقدمها بالقياس إلينا؛ ولكل وجه؛ فليتدبر!

ومن تضاعيف البيان لاح سرّ قوله تعالى ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ وذلك حيث إن تنزيل الشيء فرع وجوده وإن كان ذلك وجوده العلمي؛ وقد علمت.

واعلم أن تلك المراتب القدسية مقتبسة من أنوار ذلك الكتاب.^٢

[٤٥] قال: «و يحقّ طبقات ملائكته؛ و يحصل كيف نسبته إلى الثواني»

أقول: واعلم أن الملائكة شعوب و ضروب و قبائل، و طبقات روحانية و هيولانية مجسّمة و مقدّسة، و علوية و سفلية، و سماوية و أرضية؛ فالأعلى طبقة الذين طعامهم التسبيح و شرايهم التقديس الروحانيون الكروبيون من الجواهر العقلية بطبقات أنواعها و أنوارها؛ و منهم روح القدس النازل بأنوار الوحي و الثاقب في أرواح القوّة القدسية بإذن ربهم الكريم يدلّ عليه آيات منزلة:

- منها كريمة واردة في شأن نبينا و رسولنا محمد صلى الله عليه و آله و سلم ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ أي ملك شديد قواه، يشير إليه و هو الذي أيده الله تعالى بالقوّة الغير المتناهية و من قدرته أنه قلع قري قوم لوط من الماء الأسود و حملها على جناحه و رفعها إلى السماء ثم قلبها و صاح صيحة بتمود؛ فأصبحوا جاثمين؛ و كان هبوطه على الأنبياء عليهم السلام و صعوده أسرع من رجعه الطرف و رأي إبليس يكلم عيسى على عقاب بعض الأرض المقدّسة؛ فنفحه بجناحه؛ فألقاه إلى أقصى جبل بالهند.

- و منها كريمة ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ﴾؛ فإنه صريح في أن علمه صلى الله عليه و آله و سلم يكون منه بإذن ربه.

١. M: قوله تعالى و كل شيء. ٢. كشف الحقائق، صص ٤٠٨ - ٤١٣.

- وقوله تعالى ﴿ذُو مِرَّةٍ﴾ أي ذو رأيٍ و متانةٍ في دينه و إحكامٍ في علمه بوجهٍ لا يمكن تغيّره و نسيانه؛ فاستوى و استقام على صورته ﴿وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى﴾؛ لأنه حين كان النبيّ بالأفق المبين لأنزل على صورته؛ إذ هو حينئذٍ لو لم ينزل بصورةٍ مثاليةٍ لم يفهم القلب كلامه.

- و منها كريمة ﴿ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ﴾ غير متزلزل الأحوال ﴿مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾ بالوحي و غيره من الأمور المتعلقة به.

و في التنزيل روح القدس من ربك بالحقّ الثابت الدائم قوله تعالى ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ أي ليس من شأنه أن يعلمه إلا بالتعليم إشارة إلى خروجه من القوّة إلى الفعل؛ إذ التعليم مسبق بعدم العلم.

و قال شيخ الصناعة في رسالة الحدود: «الملك جوهر بسيط ذو حياةٍ و نظقي عقلي غير مائي هو واسطة بين الباري جلّ و عزّ و الأجسام الأرضية؛ فمنه عقلي و منه نفساني و منه جسماني.»

و قال في أوّل عشرة إلهيات الشفاء: «فالوجود إذا ابتداءً من عند الأوّل تعالى لم يزل كلّ تالٍ منه أدون مرتبةً من الأوّل و لا يزال ينحط درجات: فأوّل ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمّى عقولاً و مراتب الملائكة التي تسمّى نفوساً و هي الملائكة العملية. ثمّ مراتب الأجرام السماوية و بعضها أشرف من بعض إلى أن يبلغ آخرها. ثمّ بعدها يبتدئ وجود المادّة القابلة للصور الكائنة الفاسدة؛ فتلبس أوّل شيء صور العناصر. ثمّ يتدرّج يسيراً يسيراً؛ فيكون أوّل الوجود فيها أخسّ و أزدل مرتبةً من الذي يتلوه؛ فتكون أخسّ ما فيه المادّة يعني في هذا التدرّج؛ و المادّة منصوب على أن يكون خبر؛ فيكون العناصر ثمّ المركّبات الجمادية ثمّ الناميات و أفضلها الإنسان، و بعده الحيوانات ثمّ النبات؛ و أفضل الناس من استكملت نفسه عقلاً بالفعل و محصلاً للأخلاق التي تكون فضائل عملية.»^١

و اعلم أنّ مبدأ الأمور في الإدراك و العلم؛ لأنّ كلّاً منهما أعرف عند العقل من جميع

١. الشفاء، (الإلهيات)، ص ٤٣٥.

الأشياء؛ وهو من مبدأ الأشياء الأصلية من الفلسفة الإلهية لكونها على خمسة أشياء على ما سلكه برخ من أعظم الحكماء.

«الأول منها: النظر في معرفة المعاني العامة لجميع الموجودات مثل الهوية والوحدة والكثرّة والوفاق والخلاف والقوّة والفعل والعلة والمعلول.

والقسم الثاني: هو النظر في الأصول والمبادي كمثّل علم الطبيعيين والرياضيين والمنطق؛ ومناقضة الآراء الفاسدة الدائرة فيها.

والقسم الثالث: هو النظر في إثبات وجود الحقّ عظم سلطانه وأعلى برهانه وتوحيده والدلالة على تقرّره وتربيته وامتناع مشاركة موجود آخر له في مرتبة وجوده وأنه تعالى مجده واجب بذاته؛ وسنخ حقيقته ووجود ما سواه يجب به. ثمّ النظر في صفاته وأنها كيف تكون صفاته؛ وأنّ المفهوم من لفظ كلّ صفة [هو المفهوم من] الألفاظ المستعملة في صفاته، مثل الواحد والموجود والقديم والعالم والقادر يدلّ كلّ واحد منها على معنى آخرى؛ ولا يسوّغ أن يكون الشيء الواحد البحت الذي لا كثرة في سنخ ذاته بوجه له معانٍ متكرّرة كلّ واحد منها مباين الآخر؛ ونعرف أنه كيف يجب أن يفهم هذه الصفات له حتّى لا يوجب في حدّ ذاته غيرية وكثرة ولا يقدر في وحدانية الحقيقة الذاتية.

والقسم الرابع: هو النظر في إثبات الجواهر الروحانية التي هي مبدأ غايته وأقرب مخلوقاته منزلةً عنده والدلالة على كثرتها واختلاف مراتبها وطبقاتها والعنصر الذي يتعلّق بكلّ واحد منها في إكمال الكلّ وهذه الملائكة المقدّسون الكروبيون، ثمّ في إثبات الجواهر الروحانية التي هي بالجملة دون تلك الجملة الأولى وتعريف طبقاتها ودرجاتها وأفعالها وهذه الملائكة الموكّلة بالسموات السبع وحملة العرش ومدبّرات الطبيعة ومتعمّدات ما يتولّد ويتوالد في عالم الناسوت هو الكون والفساد.

والقسم الخامس: في معرفة سنخ الجواهر السماوية والأرضية لتلك الجواهر الروحانية العقلانية التي بعضها عاملة محرّكة وبعضها أمرّة مؤدّية عن جناب مبدأ المبادي وغاية الغايات ووحية وأمره والدلالة على ارتباط كرة الأرضيات بالسماويات و

السماويات بالملائكة العاملة بالملائكة الممثلة وارتباط الكلّ بالأمر الذي ما هو إلا واحد كلمح بالبصر؛ وبيان أن كلّ المبدع تامّ استكمالي لا تفاوت فيه ولا فطور وأنه مجريه الحقيقي على مقتضى الخير البحت وأن الشرّ فيه ليس بمحضٍ، بل هو بمصلحته و حكمته؛ فهو من جهة خير.

فهذه أقسام الفلسفة الأولى أعني العلم الإلهي و مشتمل عليه كتاب ماطاطافوسيقا أي بعد الطبيعة و يعرف جميع هذا البرهان اليقيني» انتهى.

و لا محجوب على أصحاب العقل أن المراد من الأمر الواقع في قوله «و ارتباط الكلّ بالأمر» هو الأمر التكويني و في التعبير عنه بقوله «ما هو إلا واحد كلمح بالبصر» مشعرٌ بأن استناد نظام الوجود إليه جلّ سلطانه مرّة واحدة دهرية و إن كانت الموجودات الزمانية متعاقبات عالم الهولوى قياس بعضها ببعض؛ و أمّا بالقياس إلى من استأثر عرش السرمد فلا؛ و لما كان المبدع على اصطلاح برخ من الحكماء هو الذى لا يكون مسبوقاً بغير ذات الأحدية المحضة من الشرائط و الآلات كالصادر الأول في السلسلة الطولية و نظام وجود العالم في السلسلة العرضية، أنبأ إليه بقوله: «أنّ الكلّ مُبدع» و لا يلزم من ذلك أن يكون مجرداً صرفاً لا يشتمل على المادّة و المادّيات من الأجرام العاليات و السافلات؛ و قد اشتبه أمر المبدع بهذا المعنى على المبدع بالمعنى الآخر ما لا يكون مسبوقاً بمادّة و لا مدّة عند برخ من الأعلام؛ و استعضل عليه هذا المقام ضرورة أنه وقع عند الحكماء أن نظام الوجود مُبدع مع اشتماله على المادّة و المادّيات بأسرها؛ لأنه كتاب مبين لا يغادر صغيرة من الموجودات و لا كبيرة من الكائنات إلا أحصياها؛ و هي مراتب تقدسية و درجات تعمّيقية؛ فلتعرف بما تلونا عليك.

[٤٦] قال: «أخذاً من الجواهر الملكية»

أقول: لما كان الكمال المطلق حيث الوجود بلا إمكان و الوجود بلا عدم و الفعل بلا قوّة و الحقّ بلا باطل يكون الخير هو وجوده تعالى؛ و أمّا ما عداه فهو مندرج الوجود

بأن كلّ تالٍ أنقص من المقدم. ثمّ الاختلاف بينها في الأشخاص و الأنواع يكون بحسب الاستعداد و الإمكان؛ فكلّ من العقول الفعّالة أشرف من النفوس و النفوس أشرف من الأمور المادّية، ثمّ السماويات من جملة المادّيات أشرف من ساير عالم الطبيعة؛ و نريد بالأشرف في سلسلة البدو ما هو أقدم في ذاته؛ و لا يصحّ وجود تاليه إلا بعد وجود مقدّمه على عكس الأمر في الأشرف بحسب سلسلة العود؛ فقد لاحت حقيقة قاعدة الإمكان الأشرف للممكنات - عواليها و سوافلها - بما لها من السلسلة الطولية و إن كانت مستندة إليه تعالى دفعة واحدة دهرية.

[٤٧] قال: «و السان»^١

أقول: السان هو الشارع الذي هو النبيّ صلى الله عليه و آله و سلّم.



في انقسام الموجود إلى الواجب و الممكن و تعريف الوجوب
و الجواز الذاتيين

[٤٨] قال: «تصحيح»

أقول: اعلم أنّ أسلوب جدّي الفاخور نور الله تعالى رسمه في هذا الكتاب هو أنّ كلّ موضع يُعْتَوَّن بـ«التصحيح» فالمراد به إثبات المبادي؛ و كلّ مقام يعنون بـ«التقويم» فالمقصود منه إثبات المطالب و المآرب.

[٤٩] قال: «و لا بعليّة من ذاته»

أقول: اعلم أنّ هذا المجموع تفسير لقوله «بنفسه».

[٥٠] قال: «في مرتبة ذاته»

أقول: إشارة إلى أنه وقع التقسيم بحيث يعلم في سنخ التقسيم إبطال القول وإهباط المقال الأشعري من زيادة وجود الواجب تعالى شأنه على ذاته الحقّة منزّهة ومقدّس عن ذلك علواً كبيراً.

فإن قيل: يسلم الأشعري أنّ هذا التقسيم صحيحٌ بحسب المفهوم لكن مسلوب الاتّصاف لهذا المفهوم^١ أي شيء الذي يكون التقرّر والوجود في مرتبة ذاته و سنخ حقيقته.

قلت: إنّ المطلوب في هذا المقام هو التقسيم وأما أنّ ما صدق عليه هذه الأقسام له تحقّق في الخارج أم لا فهو مطلبٌ آخر؛ وستعلم البرهان على أنّ ما صدق عليه محلّ النزاع موجود في الخارج؛ فانتظر في التعريف والتفهم.

[٥١] قال: «في حدّ جوهره»

أقول: واعلم أنّ ما قرّر جدّي الفاخور على وفاق ما حققه شريكه الرئيس من أنّ الجوهر في الذهن جوهرٌ و خصوصية الظروف لاغية في جوهريته، سواء كان ذلك في الذهن أو في الخارج؛ ولكن بقي أنه بظاهره يخالف ما عليه الرئيس في الإلهيات من «أنّ العلم بالجوهر كيف يكون عرضاً؟ فإنّ الجوهر لذاته جوهر؛ لأنّ مهيته مصنونة سواء نُسبت إلى إدراك العقل أو نُسبت إلى الوجود الخارجي».

وأجاب بـ«أنّ الجوهر مهية إذا وجدت في الخارج لا افتقار إلى الموضوع؛ ولا ينافي ذلك الاحتياج إلى الموضوع في الوجود الذهني؛ فلا منافاة بين كون الشيء جوهرًا في ذاته أو عرضاً بحسب وجوده في الذهن. نعم لا يجوز أن يكون الشيء جوهرًا وعرضاً بالنظر إلى وجوده حتى يكون شيء واحد لا يحتاج إلى الموضوع بحسب الوجود الخارجي مثلاً وهو بعينه محتاج إليه في ذلك الوجود»^٢ انتهى.

قلت: إنّ كلامه المنقول مساعدة لشركائه في الصناعة على ما ذكره في أوّل كتاب

٢. شرح القيسات، ص ١٨٧.

١. م + أي المفهوم.

الشفاء؛ وأما هذا الكتاب فأكثر بسطاً وأشدّ مع الشركاء من المشائين مساعدةً. ثمّ قال في القيسات: «وَمَنْ أَرَادَ الْحَقَّ عَلَى طَرِيقٍ فِيهِ تَرْضِي مَا إِلَى الشَّرْكَاءِ وَبَسْطَ كَثِيرٌ وَتَلْوِيحٌ إِلَى مَا لَوْ فَطَنَ بِهِ لاسْتَفْنَى عَنِ الْكِتَابِ الْآخِرِ أَيِ الْحِكْمَةِ الْمَشْرِقِيَّةِ فَعَلِيهِ بِهَذَا الْكِتَابِ» انتهى؛ وهو يدلّ على المدعى.

ثمّ إنّه قد صرّح بما يتفطن به أذهان الحكماء على ما تبه عليه جدّي العيلم إنّما اللازم من ذلك أن يكون العلم بها وهو وجودها الارتسامي على وفاق ما عليه شريكه الرئيس في قاطيفورياس الشفاء حيث قال: «فالإنسان إمّا جوهر؛ لأنّه إنسان لا لأنّه موجودٌ من الأعيان نحواً من الوجود وإذا كان جوهرًا لأنّه إنسان فما لحقه من اللواحق أعني الشخصية والعموم؛ وأيضاً مثل الحصول في الأعيان أو التصوّر في الذهن فهي تلحق جوهرًا ولواحق الجوهر لوازم وأعراض لا تبطل معها جوهريته؛ فتبطل ذاته؛ فيكون قد لحقت غير الجوهر؛ إذ الجوهر قد بطلت ذاته؛ فإذن الأشخاص في الأعيان جواهر و المعقول الكلّي أيضاً جوهرٌ صحيحٌ عليه أنّه مهيةٌ حقّها في الوجود في الأعيان أن لا يكون في الموضوع ليس لأنّه معقول الجوهر؛ فإنّ معقول الجوهر ربّما شكّ في أمره؛ فظنّ أنّه علمٌ و عرضٌ، بل كونه علماً أمر عرض لمهيته وهو العرض؛ وأما مهيته فمهية الجوهر و المشارك للجوهر أيضاً» انتهى.

وهو ناصّ على أنّ الجوهر في الذهن جوهر وإنّ عرض له عرضٌ؛ وبالجملة أنّه لا منافاة بين كون الشيء جوهرًا في ذاته و عرضاً بحسب وجوده في الذهن؛ وهذا توجيه مع قطع النظر عمّا ذكرنا من مساعدته لشركائه في الصناعة؛ ويؤيده ما وقع عنه في كتاب القيسات؛ والأمور التي لها إلى الكيف نسبة ما كانت هذه الأمور جواهر و كمّيات عرض لها نسبة إلى الكيفيات؛ فتكون الجواهر والكمّيات تدخلان في مقولة غير مقولتهما بسبب عارضٍ يعرض لهما؛ فيكون دخولهما في تلك المقولة بالعرض؛ و ما دخل في مقولة فليست المقولة جنساً له و لا هو نوع من المقولة؛ وإنّما نأخذ المقولات في هذا الموضوع على أنّها أجناس وإنّما نبحت عن دخول الأشياء على أنّها أنواع لها و أمّا على سبيل أمر

ذلك فلا يمنع في القبسات أن يدخل بعض أنواع مقولة في مقولة أخرى من مقالة؛ فينبغي أن نعلم أولاً أن ظنون هؤلاء المتخلفين بأن الشيء يدخل في مقولات شتى ظنون فاسدة؛ وذلك لأن لكل شيء مهيةً و ذاتاً واحدةً وإن كان له أعراض شتى؛ ويستحيل أن تكون المهية والذات الواحدة من حيث هي تلك الذات والمهية تدخل في مقولة ما وفي مقولة أخرى ليست هي؛ لأنها إن تقومت في ذاتها بأنها جوهر امتنع أن تتقوم بأنها ليست بجوهر؛ فإن دخلت في مقولة بذاتها ودخلت في أخرى بالعرض فلم يدخل في الأخرى دخول النوع في الجنس؛ لأن الأمر الذي بالعرض لا يتقوم به جوهر الشيء وما لا يتقوم به جوهر الشيء لا يكون جنساً له وما لا يكون جنساً للشيء لا يكون مقولة مشتملة.

واعلم أن الجوهر في إطلاقات الصناعة يقال على نفس ذات الشيء و سنخ حقيقته و على مقولة مهيات المنعوتية القائمة بأنفسها؛ والتجوهر يعتبر في مفهومه الصيرورة المعتمدة في جملة الصيغ والمصادر المستعملة في هذا الباب؛ والصيرورة والتصير على ضربين بسيطٍ ومؤلفٍ؛ فالبسيط صيرورة الشيء وتصيره في نفسه؛ والمؤلف صيرورة الشيء شيئاً وتصيره إياه؛ ويستدعي لا محالة صائراً ومصيراً إليه؛ ولا يكون شيئاً منها بنفسه أثر الجاعل، بل التأثير هناك هو جعله إياه؛ وأثر الجاعل مفاد الهيئة التركيبية بخلاف الأول؛ إذ لا يستدعي إلا نفس الصائر المجعل والتأثير فيه جعل نفسه وأثر الجاعل المترتب عليه نفس ذاته.

فإذن التجوهر المأخوذ من الجوهر بمعنى ذات الشيء و حقيقته:

- على ضرب البسيط هو صيرورة نفس ذاته و تقويم قوام حقيقته؛ وذلك يكون صدورياً بحسب الصدور عن الجاعل و تأليفاً بحسب الإيتلاف من أجزاء المهية؛ فالتجويز الصدوري للشيء الهلية البسيطة الحقيقية؛ أعني مرتبة تقرّر ذاته و فعليتها المستندة إلى جاعل نفس الذات و هي المستتبعة للهلية البسيطة المشهورية و هما من باب مطلب هل؛ فالحقيقي هل الشيء و المشهوري هل الشيء موجود على الإطلاق؛ فالتجويز التألفي له المائبة الحقيقية.

- فأما على الضرب المؤلف فمعناه صيرورة المفهوم حقيقةً على شاكلة مطلب هل

المركب و سنة عقود الهليات المركبة؛ و يصحّ اعتباره في الشيء بحسب مرتبتي المائية الشارحة للاسم و المائية الحقيقية على أن يكون الصائر المائية الشارحة و المصير إليه الحقيقية، لما قد اقتتر مفرّه أنّ مطلب الماء الشارحة التي لشرح الإسم و بيان الذاتيات بحسب الوضع و التقدير بعينه مطلب الماء الحقيقية سؤالاً و جواباً بحسب نفس الأمر من بعد تحقّق الهلية البسيطة.

و أما الجوهرية و هي كون الشيء جوهرًا؛ و ربّما يطلق بنحو من المجاز على إثبات كونه جوهرًا و ليس ذلك الأمر من حيّز الهليات المركبة سواء عليه أكان مأخوذاً من الجوهر بمعنى نفس الذات و قوام الحقيقة أم بمعنى المقولة و هي المهية المنعوتية التي حقّها بحسب نفسها أن يكون في الأعيان لا في موضع.

و اعلم أنّ أقسام الجوهر خمسة: العقل و النفوس و الهولئ و الصورة و الجسم. و أمّا كون الجسم مركباً من هولئ و صورة أو من أجزاء لا تتجزئ فلا يصلح أن يكون من أقسام الجوهر، كما ستعرف إن شاء الله العزيز.

مركز تحقيقات كليات علوم الشريعة
التصحيح

في تقسيم الممكن إلى الجوهر والعرض وتعريفهما]

[٥٢] قال: «أي مهية حقّها بحسب نفس^١ طبيعتها»

أقول: يشير بذلك إلى بطلان ما استدلّ به شيخ الصناعة على عدم جنسية العرض بعد ما ذكر [من] أنّ العرض ليس بجنسٍ للتسعة حيث قال: «و أمّا العرض فقد قيل في منع جنسيته لهذه التسعة أقوال مشهورة:

منها قولهم أنّ حدّ العرض لا يتناول التسعة تناولاً حقيقياً و يحاولون تصحيحه بأسئلة من ذلك قولهم أنّ حدّ أمس و عام أوّل كلّ واحد منهما أمر واحد و موضوعاته كثيرة و مستحيل أن يكون هو موجوداً في جميعها؛ فإنّ العرض الواحد بالعدد لن يكون في

موضوعات كثيرة على أنه موجود في كل واحد منها. فإذن ليس شيء من ذلك في موضوع وهو عرض وهذه جزافة؛ فإنه إن عني بأمس و عام أول معنى متى وهو الكون في الزمان؛ فإن كل واحد من الموضوعات له نسبة خاصة هو بها دون غيره في زمانه؛ فإنه ليس كون زيد في زمانه هو بعينه كون عمرو في ذلك الزمان. على أن الكونين واحد بالعدد؛ وإن عني به الزمان نفسه؛ فإن الزمان في الموضوع الذي فيه الحركة التي زمان عددها وهو موضوع واحد عند قوم ويكون عندهم زمان من الأزمنة متقدماً؛ وهو الذي يعتبر به الأشياء؛ فيقال إنها في أزمان.^١ ثم قال: «فلا معونة لأمثال هذه الهذيانا في أن يقال إن العرض ليس بجنس.»^٢ ثم قال: «لكنهم قالوا شيئاً آخر وهو أن العرض لا يدل على طبيعة البياض والسواد وعلى طباع ساير الأعراض، بل على أن له نسبة إلى ما هو فيه وعلى أن ذاته تقتضي هذه النسبة والجنس يدل على طبيعة الأشياء ومهيته في نفسها من النسبة.»^٣ ثم قال: «وهذا قول شديد والدليل على ذلك أن لفظ العرضية إما أن تدل على أن الشيء موجود في موضوع؛ فتكون دلالة على هذه النسبة أو تدل على أنه في ذاته بحيث لا بد له من موضوع؛ فهذا أيضاً معنى عرضي؛ وذلك لأن نسبة هذا المعنى إلى أكثر الأعراض مثل الكيفية والكمية والوضع نسبة أمر غير مقوم لمهياتها؛ لأنها تتمثل مدركة مفهومة ثم يشك في كثير منها؛ فلا يدري أنها مفتاقة إلى موضوع حتى يبرهن عليه في صناعة الفلسفة الأولى وحتى أن قوماً جعلوا هذه الأمور جواهر؛ فنسبة العرض إلى هذه نسبة الوجود إلى مهيات العشرة من حيث ليس داخل في المهية وكما أن الوجود ليس مقوماً لمهية هذه العشرة كذلك العرضية ليست مقومة لمهية هذه التسعة؛ فلذلك لا يؤخذ في حد شيء منها أنه عرض.»^٤

فإذا تمهد هذا فجدير بنا لو أشرنا إلى الخلاف الواقع في حقيقة الجوهر والعرض. ثم نشير إلى ما عليه جددي المعلم قدس الله روحه من الاستدلال؛ فنقول: «إن المذاهب منهما لا يخلو من ثلاثة وذلك حيث إن المعبر فيهما إما الوجود العيني أو لا؛ وعلى الثاني إما أن

٣. المصدر السابق.

٢. المصدر السابق، ص ٦٥.

١. الشفاء، (المنطق)، ص ٦٤.

٤. المصدر السابق، ص ٦٦.

لا يعتبر فيهما ذلك مطلقاً وإما أن لا يعتبر في العرض؛ فالمتأخرون كالعلامة الدواني و
الفاضل القوشجي على الأول والسيد على الثالث و الشيخ في الشفاء على الثاني و هو
مما اختاره جدى القدوة.

و بالجملة: الوجود لَمَّا كان من عوارض المهية؛ فلا يصح أن يكون له مدخل في
حقيقتها، بل الحق أن مطلق الوجود أيضاً لا دخل له فيها، بل إن نسبته إلى مهية الجوهر و
العرض كنسبته إلى غيرهما؛ فنقول: إن العرض حقيقة ناعية بحسب جوهر ذاتها و قوام
مهيته لا من العرضيات اللاحقة للبياض و السواد على ما لا يخفى.

فإن قلت: إنها لَمَّا كانت مهية ناعية لا يصح كونها جنساً؛ لأنّ المعتبر فيه أن لا يقاس
على غيره و لا يأخذ الأمر الأجنبي في حقيقته؛ و من الظاهر أن الموضوع أمر خارج عنها؛
فكيف يصح أن تكون حقيقة جنسية و مع ذلك تكون حقيقتها مأخوذة بالقياس إليه.

قلت: إن المراد بها كونها حقيقة في ذاتها بحيث يلحقها أن تكون موجودة في موضوع
و الذي هو حقيقته هو أنه مهية في حد نفسها ولكن بحيث يلحقها أن يكون موجودة في
موضوع على أنه لو صح ما ذكر في جنسية العرض لصح نفي جنسيته للمقولات النسبية
التي جعلوها أجناساً عالية مع كونها في ناعتها أقوى منها؛ و ذلك كالإضافة و الأين و
الوضع و المتى و الفعل و الانفعال و الجدة؛ فلو صح ذلك الدليل على نفي جنسية العرض
لصح نفي جنسية هذه المقولات بأسرها.

فإن قلت: إن هذه المقولات لَمَّا كانت أجناساً عالية تكون لا محالة بسائط خارجية و
ذهنية؛ فلا يصح تحديدها ليتأتى الإشكال فيها من جهة أخذ الأمور الخارجة عنها في
حدودها.

قلت: فحينئذ لا يصح التشكيك في نفي جنسية العرض بأخذ الأمر الخارج من حقيقته
فيها؛ فقد انصرح أن العرض كسائر الأعراض النسبية؛ و ما أجيب عن الإشكال الوارد فيها
فهو بعينه ما أجيب عن هذا.

ثم إن البسيط على قسمين:

أحدهما: ما يؤدي تصوّر لوازمها إلى حاقّ تصوّره؛ فيكون إطلاق الحدّ عليه على

التوسع.

و ثانيهما: ما لا يؤدي تصوّره إلى حاقّ تصوّره؛ فيكون إطلاق الحدّ عليه توسّعاً على توسّع؛ فلذا قال الشيخ في الحكمة المشرقيّة: «إنّ الأشياء المركّبة قد توجد لها حدود غير مركّبة من الأجناس و الفصول؛ و بعض البسائط لها لوازم يوصل الذهن تصوّرها إلى حاقّ الملزومات؛ و تعريفها بها لا يقصر عن التعريف بالحدّ.»

ثمّ قال: «فهذا ما ذكرته في المنطق و واجب الوجود ليس بمركّب؛ فلا حدّ له و إذ هو منفصل الحقيقة عمّا عداه فليس له لازم يوصل تصوّره العقل إلى حقيقته، بل لا وصول للعقول إلى حقيقته. فإذن لا تعريف يقوم مقام الحدّ» انتهى؛ و هو صريح في المدعى.

ثمّ نعود إلى الرأس، فنقول: إنّ ما اختار جدّي الفاخور في جنسية العرض لا ينافي ما وقع عن الشيخ في الشفاء و إن كان بظاهره ينافي بعض مقالاته الصادرة عنه مساعدة مع شركائه حيث قال في أوّل هذا الكتاب أي الشفاء بهذه العبارة: «و أمّا هذا الكتاب فأكثر بسطاً و أشدّ مع الشركاء من المشائين مساعدة» ثمّ قال: «و من أراد الحقّ على طريق فيه رضى ما إلى الشركاء و بسط كثير و تلويح إلى ما لو فطن به لاستغنى عن الكتاب الآخر فعليه بهذا الكتاب» انتهى.

ثمّ إنّ ما يدلّ على تلك المساعدة ما وقع عنه بقوله «لكنّهم قالوا» - إلى آخره - و أمّا إشارات الشافية إلى رحيق الختام ما قاله في فصل آخر من هذا الكتاب جواباً عن الشبه الموردة في أمر الجوهر للفئة المهوشة حيث قال: «و أمّا نحن فنقول: إنّ هذا مستحيل فاسد؛ فإنّ هذه المقائيس كلّها فاسدة و نقول: أوّلاً إنّنا نعني بالجواهر الشياء الذي حقيقة ذاته توجد من غير أن تكون في موضوع البتّة؛ أي حقيقة ذاته لا توجد في شيء البتّة كجزء منه و جوداً يكون مع ذلك بحيث لا يمكن مفارقتها إيّاه و هو قائم وحده؛ و أنّ العرض هو الأمر الذي لا بدّ لوجوده من أن يكون في شيء من الأشياء بهذه الصفة حتّى أنّ مهيتّه لا تحصل موجودة إلّا أن يكون لها شيء يكون هو في ذلك الشيء بهذه الصفة؛ فإنّ هذه الأشياء على قسمين شيء ذاته و حقيقته مستغنية عن أن يكون في شيء من الأشياء بهذه الصفة؛ فكلّ شيء إمّا جوهر و إمّا عرض.»

ثم نصّ على المقصود نصّاً جميلاً حيث قال: «و نقول من رأس: إنّا لو كنّا قلنا إنّ الشيء إذا قيس إلى الشيء الذي هو فيه لم يخلُ إمّا أن يكون فيه على أنه في موضوع أي على أنه موضوعه أو لا يكون؛ فإن كان كذلك فهو عرض وإن لم يكن كذلك وهو فيه فهو جوهر؛ و كان هذا المذهب صحيحاً لكننا لسنا نقول هكذا بل نقول: إنّ الشيء إذا كان في نفسه غير مفتقر إلى موضوع البتّة وهذا الذي هو فيه إن كان في شيء أو في غيره فهو جوهر وإن كان في نفسه محتاجاً إلى موضوع يكون فيه - أي شيء - كان هذا الموضوع كان هذا أو غيره - فهو عرض.»

ثم قال: «وأظنّ من سمع هذا ثم ثبت على الأشياء واحداً يكون جوهرًا و عرضاً فقد خلع الإنصاف» انتهى؛ وهو صريح في أنّ خصوصية أنحاء الظروف والأوعية لاغية في حقيقة الشيء في نفسها غير مُبدلة لها عن حقيقتها وإلا لكانت عرضياتها الخارجة عنها مُبدلة لها؛ وهو باطل بضرورة العقل.

ثم إنّ المحققين من المشائين عن آخرهم على أنّ العلم من مقولة المعلوم إن جوهرًا فجوهر وإن عرضاً فعرض؛ وأمّا ما يترأى من ظاهر عبارة الإلهيات من كتاب الشفاء فهو إنّ مناط الجوهرية هو الوجود العيني فيتأفیه ما وقع عنه في هذا الفنّ من ذلك الكتاب لكن المنافاة مندفة بما أشار إليه في هذا الكتاب من المساعدة مع الشركاء في الصناعة و الإشارة إلى الحقّ.

فقد انصرح أنّ ما سلكه المصنّف ههنا بصراحته هو ما ذكره الشيخ في متفرقات شفاءه و الناظر المتمهّر المتبصّر في أطرافه يحيط بمرامه سيّما أنه قال: «وأظنّ أنّ من سمع هذا ثمّ ثبت على أنّ شيئاً واحداً يكون جوهرًا و عرضاً فقد خلع الإنصاف» و لعلّ هذا «التبّاء العظیم الذی همّ فیہ مُخْتَلِفُونَ»^١ ما قرع صماخ العلامة الدوّاني حيث ذهب إلى أنّ مناط الجوهرية و العرضية هو الوجود الخارجي؛ و لا السیّد أيضاً حيث ذهب إلى أنّ مناط الجوهرية هو ذلك الوجود؛ و أمّا مناط العرضية فهو الوجود المطلق؛ و من ههنا قال: «إنّ العلم من مقولة کیف بالحقیقة» من دون أن يكون من قبيل تشبيه الأمور الذهنية بالأمور

العينية كما سلكه العلامة الدواني؛ وأما الظاهر من مسير الشيخ - على ما قرّرناه - فهو أنّ مناط الجوهرية و العرضية هو نفس الوجود المطلق، بل نفس المهية بما هي هي؛ و خصوصية أنحاء الوجود لاغية فيه؛ و هو بعينه ما سلكه المصنّف العليم ههنا.

ثمّ لا يخفى أنّه لا يصحّ كون حقيقة وحدانية تحت مقولات متباينة على أن يكون هي أجناساً وهي نوع مندرج تحتها؛ وأما أنّه لا يصحّ أن يكون تحت مقولات متباينة على أن تكون هي عرضيات لها صادقة عليها بالذات و إن لم يكن ذلك في مرتبة ذاته فلا ضرورة أنّه يصحّ أن يكون أمرٌ ما شخصي كزيد مثلاً جوهرأ و مضافاً. أما الأوّل فبالنظر إلى ذاته بذاته؛ وأما الثاني فلكونه أبأ و ابنأ، كما صرح به الفيلسوف و غيره؛ فيصحّ أن يكون العلم من مقولة المعلوم بالذات و يكون مع ذلك تحت الكيفية أو الإضافة أو الفعل و الانفعال؛ فلا تنافي بينهما؛ و قد غفل المتأخرون عن آخرهم من هذا حيث حكموا بالمنافاة بين كون العلم من مقولة المعلوم و بين كونه من مقولة الإضافة و غيرها ذهولاً عمّا قرّرنا على وفاق ما قاله الفيلسوف الأوّل و الشيخ و غيرهما كما ﴿سَنُقَرِّبُكَ فَلَا تَنْسَى﴾^١.

[٥٣] قال: «و أن تكون المهية الجوهرية في حدّ نفسها»

أقول: إنّ جدّي المعلم قدس الله سره استدلّ على كون الجوهر و العرض جنسيتين عاليتين بأربعة دلائل:

الأوّل ما أشار إليه أوّلاً إلى قوله «و أن لا يكون»؛ و قوله «ثمّ يصحّ» إلى قوله «و أيضاً هذا المعنى» إشارة إلى الدليل الثاني؛ و قوله «أيضاً» مشعر إلى الدليل الثالث. و حاصل الدليل الثاني أنّ المهية الجوهرية لو لم تكن في حدّ ذاتها بحيث تكون متقرّرة القوام بالفعل في حدّ ذاتها لا في موضوع ثمّ يلحقها أخيراً بدل الحيشية يلزم انقلاب المهية.

[٥٤] قال: «فكذلك العرضية على تلك الجهة»

أقول: يعنى أنّ الدليل من اللذين ذكرناهما في جنسية الجوهر يجري بعينها في جنسة

العرض أيضاً وإلى الدليل الأول مشعر بقوله «إنما هي بسبب سنخ الطبيعة» وإلى الثاني أيضاً بقوله «ثم يصح أن يعرضها» إلى قوله «و أيضاً هذا المعنى طبيعة مشتركة بين مقولات الاعراض.»

[٥٥] قال: «و أيضاً هذا المعنى طبيعة مشتركة»

أقول: إيماء إلي الدليل الثالث على أن الجوهر و العرض لو فرضنا أنهما ليسا بجنس عالٍ لتلك المقولات لكان أمراً عارضاً لها قائماً بها وأن خصوصية كلٍ منها لما كانت لاغية في عروضه لها و صدقه عليها فتعين من ذلك أمر مشترك بينهما يكون صدقه على تلك المقولات من تلقائهما؛ فيرجع الأمر - بالآخرة - إلى أمر ذاتي مشترك بينهما لئلا يلزم تناهي السلسلة إلى ما لا يتناهي.

فإن قلت: إنه لو صح هذا لزم أن يكون الجنس العالي منحصراً في واحد، لصدق الممكن على هذه المقولات التسع و غيرها من مقولة الجوهر؛ و من الظاهر أن خصوصية كلٍ منها لاغية فيه؛ فينتهي الأمر إلى ذاتي مشترك دفعاً للدور و التسلسل.

قلت: إن الإمكان - لما كان عبارة عن لا ضرورة الطرفين - يكون مطابقه عدم اقتضاء الضرورة لا اقتضاء عدمها؛ فيكون مطابق صدقه و مصداق حمله هو عدم ذلك الاقتضاء لا اقتضاء العدم و لا تساوي الطرفين؛ فلذا ترى الحكماء أنهم يستدلون على بطلان كفاية الأولوية الذاتية للممكن في وجوده؛ فلو كان الإمكان حقيقته هو التساوي لما احتجج إلى ذلك ضرورة أن تساوي الوجود و العدم للممكن ينافي أولوية أحدهما على ما لا يخفى.

فإن قلت: إن الوجود لما كان صادقاً على تلك المقولات و من البين أنه ليس أمراً عدمياً فيلزم من ذلك وجود أمر مشترك ذاتي بينها.

قلت: إنه لما كان معنى مصدرياً ينتزع من الذات من جهة استنادها إلى الجاعل؛ فيكون هذا الاستناد ما بازائه في جميع المقولات.

و بالجملة: أن الممكنات في ذواتها مستندة إليه تعالى؛ فيكون مبدأ صدقه عليها هو ذاته الحقّة من كل جهة و إن كانت تلك الذوات ممّا ينتزع هو منها؛ و من ههنا قيل: إن

معية ذات الحق سبحانه بالممكنات ليس إلا قَيُومِيته تعالى؛ وقد يعبر عن ذلك الارتباط بالانتساب المجهول الكُنه على كل ما قيل أو يقال في تقريب تلك النسبة الشريفة القدسية؛ فهو تبعيد بوجه.

فإن قلت: إن الفصل لما كان مقولاً على الفصول البسيطة و الجنس على الأجناس العاليات؛ فيلزم من ذلك أن لا تكون تلك الأجناس عاليات و لا تلك الفصول بسيطات، لاندراجها تحت ذاتي مشترك منها.

قلت: إن الجنسية و الفصلية و النوعية لما كانت اعتبارات ذاتية لذات واحدة كانت معقولات ثانية؛ فيرجع اعتبار الأمر المشترك فيها إلى النسبة الاعتبارية العقلية. ثم نقول:

[١] إن أريد بلزوم ذلك القدر المشترك الذي بإزاء الجنس و الفصل المقولين على الأجناس و الفصول لزومه مع قطع النظر عن الاعتبارات الذهنية؛ فهو ممنوع و السند ظاهر.

[٢] و إن أريد بلزومه [لزومه] له في الذهن بحسب خصوصيته؛ أي النسبة العقلية المشتركة بين تلك الخصوصيات فهو مسلم من غير فساد. و لصعوبة ذلك الإشكال ذهب بعض الأعلام إلى أن اللازم المشترك جنس و المختص فصل و تلك البسائط متباينة الذوات بالضرورة.

و أنت تعلم أنه لا يفي بدفع الإشكال، بل يوجب إيراداً آخر و هو أن ذلك المشترك لما كان من عوارضها و من الظاهر أن خصوصية كل منها لاغية فيه؛ فيلزم هنالك ذاتي مشترك بينهما، لاستحالة الدور و التسلسل؛ فليتمثل^١.

و اعلم أن العرض لو لم يكن جنساً عالياً لتلك المقولات يلزم أن ينتهي إلى الجنس؛ لأن الجوهر مهية حقها أن يكون لا في موضوع؛ فهذه الحيثية ثابتة للجوهر و العرض باعتبار ذاتها مع عزل النظر عن خصوصية الوجود الذهني و الخارجي كالزوجية نسبة إلى الأربعة؛ فلو لم تكن تلك الحيثية ذاتية و لا بد أن يكون لازماً من لوازم المهية؛ فيلزم أن

١. M + ثم إن ما لوحناه.

يكون الجوهر و العرض لازماً لأفراد الجواهر و أفراد العرض؛ فكان له مبدأ مشترك بينها و ينتهي لا محالة إلى طباع ذاتي مشترك هو الجنس؛ فثبت الجنس و هو المقصود.

[٥٦] قال: «ثم لو لم تكن العرضية كما الجوهرية بحسب سنخ الطبيعة»

أقول: اعلم أن هذا الدليل مختص بإثبات جنسية العرض دون الجوهر؛ و هذا التخصيص باعتبار أن الجوهر لما كان جنساً اتفاقاً لا نزاع فيه؛ فتعرض لإثبات كون العرض جنساً لأنه هو مختلف فيه لكن فيه أن الدلائل السابقة عامة لإثبات جنسية الجوهر و العرض؛ فالأول عدم التخصيص كما في البراهين السابقة و لأن المقام مقام البرهان؛ فلا وجه للاكتفاء بأن الجوهر الجنس بالاتفاق إلا أن يأول العبارة و لفظ الطبيعة في اصطلاح الحكماء الراسخين في التألة بالطبيعة الفعالة الكلية المطلقة و هي المبدأ المفيض و الممسك الحافظ و المقيم المدبّر لنظام الكل بقضة و قضيضه؛ و من باب ضرب الأمثال يعبرون النظام الجملي الذي هو الإنسان الكبير بمنزلة البدن و الجسد، و العناية الأولى بمثابة النفس و الروح؛ و من باب إيراد الفعلية في قالب الحسيات و القدسيات في طبي الهولانيات نظام الكل بمنزلة مادة الجسم و العناية الأولى بمثابة جوهر الطبيعة؛ و يقولون: إن كل ما يقع في أقاليم الوجود و عوالم الموجودات من القسريات و الطبيعيات و التسخيريات و الإراديات بالنظر إلى النظامات الجزئية من صغير و كبير و جزئي و كلي فهو طبيعي النظام الجملي الوجودي و طباعي الإنسان الكبير الكلي و الطبيعة الفعالة في النظام الجملي بالإرادة الحقّة و الاختيار الحقيقي هي العناية.

و العناية هي كون الأول عالماً لذاته من ذاته بما عليه الوجود في النظام الخير و علة لذاته للخير و الكمال على حسب استحقاق طباع الإمكان و راضياً به على النحو المذكور؛ فيعلم نظام الخير على الوجه الأكمل الأبلغ في الإمكان؛ فيفيض عنه ما يعلمه نظاماً و خيراً على الوجه الأبلغ الذي يعلمه فيضاً على أتم تأدية إلى أقصى النظام بحسب الإمكان؛ فهذا معنى العناية عندهم.

و لقد تكرر في تضاعيف أبواب الشفاء و فنونه إطلاق الطبيعة الكلية الممسكة لنظام العالم على العناية؛ و هذا النمط من التوسع باب أوسع موسوم في علم البلاغة بصنعة

المشاكله و صنعة الازدواج؛ و منه إطلاق الطبيعة الخامسة على الطباع الفلكي في الشفاء والإشارات و إطلاق الحاسة السادسة على القوة العاقلة في أثولوجيا.

و بالجملة: لفظ الطبيعة تطلق في الاصطلاحات الصناعية على عدّة معاني مختلفة:

الأول: الطبايع الجسمانية و الصور النوعية الجوهرية المنطبعة؛ و هذا المعنى هو المدلول عليه بحسب اعتبارين مختلفين؛ و الطبيعة و الصور النوعية في البسائط متحدتان بالذات مختلفتان بالاعتبار و في المركبات مختلفتان بالذات.

الثاني: الطبايع المجردة الجزئية التي هي النفوس المدبرة؛ و إنّما تدبيرها بالقياس إلى أبدان جزئية على سبيل التعلق و التسلطن.

الثالث: الطبايع الكلية المقتدة؛ و هي العقول النورية القدسية المفارقة التي هي مدبرات عوامل الجسمانيات [و] أرباب أنواعها؛ و إنّما طبايع الأجسام و صورها النوعية المنطبعة في مبدئية آثار النوع طلسمات و أظلال لها؛ فكلّ منها في عنايته و تدبيره بالقياس إلى عالم من العوالم بجملته و نوع من الأنواع بكلّيته ثابتة مثابة النفس المجردة في عنايتها و تدبيرها بالقياس إلى هويّة شخصية بخصوصها و بدن جزئي بعينه.

الرابع: الطبيعة الكلية المطلقة التي هي المدبر الحافظ لنظام الكلّ و مبدأ تدبير الخير في النظام الجملي و هي العناية الأولى و الرحمة السابقة.

الخامس: سنخ المهية لكلّ حقيقة؛ فكلّ مهية بما هي هي يقال لها الطبيعة المرسله و يقال للهوية الشخصية التي هي فردها الشيء الطبيعي؛ فهذا مخزّ القول الفصل في هذا الموضوع.

و بالجملة: لفظ الطبيعة مطلق في الاصطلاحات الصناعية في عدّة معاني مختلفة؛ فلذلك قيّد الطبايع ههنا؛ المعقولة الاولى ما قلنا؛ الثاني العناية الأولى السابقة و الرحمة الواسعة السابقة على الإطلاق؛ و ههنا التعبير في اصطلاح الحكماء الراسخين بالطبيعة الفعالة الكلية المطلقة و هي المبدأ المفيض و الممسك الحافظ و المقيم المدبر لنظام الكلّ بجملته؛ و قد يعبر عنها بالإرادة الحقّة و الاختيار الحقيقي هي العناية و العناية هي كون الأول تعالى عالماً بذاته بما عليه الوجود في نظام الخير و علّة لذاته الخير و الكمال على حسب استحقاق طبايع الإمكان و راضياً به على النحو المذكور؛ فيعلم نظام الخير على

الوجه الأكمل الأبلغ في الإمكان؛ فيفيض عنه ما يعلمه نظاماً و خيراً على الوجه الأبلغ الذي يعلمه فيضاً على أتم تأدية إلى أقصى النظام و قصوى الانتظام بحسب الإمكان؛ فهذا معنى العناية عندهم.^١

[٥٧] قال: «و إن يستصحّه إلا المنّ^٢ حيثون»

أقول: المراد به فرفور يوس و أصحابه حيث زعموا أنّ الشيء الواحد يجوز أن يكون جوهرًا و عرضاً باعتبارين بالذات لا بالعرض.

[تصحيح

في عدم كون الجوهر جنساً لمقولة الجوهر و العرض

جنساً للمقولات العرضية]

[٥٨] قال: «فأما مفهوم الموجود بالفعل لا في موضوع»

أقول: هذا إنباء إلى ردّ ما ذكر المحقق الدواني في تصحيح كون العرض ليس بجنس، بل هو عرض للمقولات العشر و الجوهر جنس في أنّ المراد بالعرض هو الوجود بالفعل في الموضوع و هذا المعنى عرض لا محالة؛ لأنّ هذا المعنى باعتبار الوجود و الوجود عرض؛ و ذلك المعنى شمول العرض بجميع مقولات الأعراض و لمقولة الجوهر أيضاً؛ لأنّ الجوهر إذا فصل في العقل يصدق عليه أنّه موجود بالفعل في الموضوع و هو الذهن؛ فأشار إلى ردّ هذا بأنّ^٣ مناط جوهرية الجوهر المهية المستغنية عن الموضوع على أن يكون خصوصيات أنحاء الوجود و الأوعية لاغية في ذلك. قال الرئيس في المقالة الثالثة في فصل الجوهر الأولى و الثانية و الثالثة بهذه الألفاظ «و أما حديث الموجود المأخوذ في رسم الجوهر و أنّه لا محالة واقع على بعضها قبل بعض؛ فهو شكّ و حقه أن نحلّ؛

٢. M: لمن.

١. عبارات هذه الفقرة تكرر بينها في السطور السابقة!

٣. M: + و اعلم أنّ.

فنقول: إن قولنا «أنّ الجوهر الموجود لا في موضوع» لسنا نعني بالموجود حال الموجود من حيث هو موجود؛ ولو كان كذلك لاستحال أن يجعل الكلّيات جواهر و ذلك أنّها لا وجود لها في الأعيان البتّة» انتهى.

و لكن بقي في ما وقع عنه بقوله «لاستحال أن يجعل الكلّيات جواهر» حكاية ما حيث إنّه يقول بوجود الكلّي الطبيعي في الأعيان؛ وإن جاز دفعها بأنّ المراد من استحالة وجوده فيه وجوده الامتيازي الانميازي لا الخلطي الاتحادي أو وجوده الاتحادي مع تقييده بالكلّي المنطقي و هو قريب من الكلّي العقلي.

ثمّ بما قرّره الشيخ على ما نقله جدّي طاب ثراه حان^١ أن نحاكم بين ما حقّقه الرئيس من حقيقة الجوهر و بين ما أورد عليه شيخ أتباع الرواقيين و محيي مراسم الإشراقين في كتاب حكمة الإشراق بهذه العبارة «إنّ الجوهرية أيضاً ليست في الأعيان أمراً زائداً على الجسمية، بل جعل الشيء جسماً بعينه هو جعله جوهراً؛ إذ الجوهرية عندنا ليست إلاّ كمال مهية الشيء على وجه تستغني في قوامه عن المحلّ؛ والمشأؤون عرفوه بأنّ الجوهر هو الموجود لا في موضوع؛ فنفي الموضوع سلبي و الموجودية عرضية»^٢

ثمّ قال: «فإذا قال الذابّ عنهم أنّ الجوهرية أمرٌ آخر يصعب عليه شرحه وإثباته على المنازع. ثمّ إذا كانت أمراً آخر موجود في الجسم فلها وجود لا في موضوع؛ فيكون لا محالة موصوفة بالجوهريّة و يعود الكلام إلى جواهر الجوهر؛ فيتسلسل إلى غير النهاية»^٣ انتهى.

و ذلك بأن يقول لهذا الشيخ الإشراقي: إنّ بين حدّ الجوهر و بين رسمه بوناً بعيداً بالعرض، بل يجري في الجوهر أيضاً؛ لأنّ الموجود بالفعل لا في موضوع عرضي للجواهر ليس بجنس؛ فالتفرقة تحكّم.

[٥٩] قال: «بل هو من عرضياتها اللاحقة و كذلك»

أقول: يشعر ببطلان ما قيل [من] إنّ للجوهر تعريفين أحدهما المهية التي من شأنها أن

٢. مجموعه مصنفات شيخ اشراق، (حكمة الإشراق)، ج ٢، ص ٧٠.

١. M: طاب ثراه فان حين.

٣. المصدر السابق، ص ٧٠.

توجد في الأعيان لا في موضوع و ثانيهما الموجود بالفعل لا في موضوع؛ وأنّ للعرض تعريفاً واحداً أي الموجود بالفعل في الموضوع؛ وبنى على ذلك أنه لا منافاة بين الجوهر و العرض؛ إنما المنافاة بين المقولات الجوهرية و العرضية إلا أنّ الجوهر لا يصدق عليه مفهوم العرض إلا بحسب خصوص الوجود الذهني؛ ووجه البطلان أنّ حدّ كلّ حقيقة إنّما يكون واحداً سواء كان حدّاً حقيقياً أو توسعياً؛ و من ههنا قال الشيخ في رابعة البرهان «إنّ الحدّ الحقيقي للشيء الواحد لا يكون إلا واحداً؛ فذلك يظهر إذا عرفنا ما الحدّ الحقيقي و عرفنا أنه مساوٍ لذات الشيء من وجهين أحدهما: من جهة الحمل و الانعكاس و الثاني من جهة استيفاء كلّ معنى ذاتي له داخل في مهيته حتى يساويه؛ فتكون صورة معقولة مساوية لصورته الموجودة؛ و معلوم أنّ مثل هذا الحدّ لا يكون للذات الواحدة إلا واحدة و كذلك البسيط الذي لا يمكن تحليله إلى معانٍ متكررة هي ذاتياته كالجنس العالي للمقولة و فصول الأنواع و الأجناس كلّها لا يكون له بحسب جوهره إلا حدّ توسعي واحد.

و من ههنا ظهر حال ما قيل من أنّ للأجزاء الخارجية للمركّب حدّ حقيقي أيضاً بناءً على أنّ الأجزاء الخارجية إنّما هي أجزاء للمهية المركّبة الخارجية بحسب خصوص وجودها في الخارج و خصوصيات أنحاء الوجود لاغية في نفس حقيقة الشيء و ذاتياته»^١

فإذا تقرّر هذا فنقول: إن أريد بصحة أن يكون للجوهر تعريفان مطلقاً، فهو مسلم لكنّ الأمر في العرض أيضاً على هذه الشاكلة؛ و من ههنا قال الرئيس: «إنّ الوجود بالفعل في الأعيان لا في موضوع ليس مقوماً لمهية زيد و لا لشيء من الجواهر، بل هو يلحق لحوق الموجود الذي هو لاحق لمهية الأشياء على ما علمت. فليس هذا جنساً، بل الأوّل؛ و لذلك إذا كان شيء مهية هي الوجود كان منزهاً عن الموضوع لم يكن جنساً؛ فلا يشارك الجواهر بمعنى أنها أشياء و معانٍ إنّما يلحقها الوجود إذا ألحق بهذه الصفة، بل لا يوجد أمر مقوم لذلك و لنوعيات الجواهر بالشركة؛ فإنّ ما هو ذاتي لذلك فنظيره عرضي لنوعيات

الجواهر كالوجود الحاصل كيف كان؛ و ما هو ذاتي لهذه النوعيات من مفهوم معنى الجوهرية غير مقول على ذلك؛ فإنه ليس هناك مهية غير الوجود.^١

ثم إن جدي المعلم رفع الله تعالى قدره أشار حيث قال: «إن هذا المعنى عرضي للجوهر» إلى توجيه ما عليه المحقق الدواني من أن الجوهر في الأعيان عرض في الأذهان لصدق مفهوم العرض عليه و هو الموجود بالفعل في الموضوع مع عدم لزوم انقلاب الجوهر من حقيقته حيث إن ذلك المفهوم ليس حقيقة جوهرية، بل هو من اللاحقة له بحسب خصوص وجوده في الذهن؛ و أما حقيقته فغير متبدلة بحسب أنحاء الظروف و الأوعية.

قال الشيخ في الشفاء في جواب التشكيك الذي ذكره فيه: «إن قولنا الجوهر هو الموجود لا في موضوع، لسنا نعني بالموجود فيه حال الموجود من حيث هو موجود، لما نوضحه عن قريب؛ و لو كان كذلك لاستحال أن تجعل الكليات جواهر؛ و ذلك لأنها لا وجود لها في الأعيان البتة و إنما وجودها في النفس كوجود شيء في موضوع»^٢ انتهى.

و لا يخفى أن في ما وقع عنه بقوله «لاستحال أن يجعل الكليات جواهر» و ما استدلل عليه بذلك الاستدلال نظراً؛ لأن الطبايع الكلية موجودة في الأعيان؛ و لعل المراد به وجودها الانميازي الانفرادي لا الخلطي الاتحادي.

ثم قال متصلاً بما نقلنا «و لو عني بالموجود ذلك - و هو الموجود في الأعيان - لكان الأمر بالحقيقة على ما يذهب إليه المشككون و ليس الأمر كذلك، بل المراد بالموجود لا في موضوع المعنى و المهية التي تلزمها في الأعيان إذا وجدت أن يكون وجودها لا في موضوع. مثال ذلك ما يقال «ذلك ضاحك» أي من شأنه أن يضحك عند التعجب؛ و إذا شئت أن يظهر لك الفرق بين الأمرين و أن أحدهما بمعنى الجوهر و الآخر ليس كذلك فتأمل شخصاً ما كزيد إذا غاب عنك أو نوعاً ما من الجواهر مع إمكان انصرافه عن العالم ممكناً أو نوعاً ما يشك في وجوده؛ فإنك تعلم أن مهية إذا كانت موجودة في الأعيان كانت لا في موضوع؛ و تعلم أن هذا إذا كانت موجودة في الأعيان كانت لا في موضوع؛ و تعلم أن هذا المقوم الأول لحقيقته، كما تعلم أنه جوهر و لا تعلم أنه هل هو موجود بالفعل

١. المصدر السابق، ص ٩٣.

٢. المصدر السابق، ص ٩٢.

في الأعيان لا في موضوع، بل ربّما كان عندك معدوماً»^١
ثمّ إنّ بهمنيار قد حصل ذلك في كتابه التحصيل ثمّ قال: «و هذا الرسم هو بحسب قاطيغورياس و على الوجه المشهور؛ و التحقيق ما ذكرناه متقدّماً»^٢ انتهى؛ و مراده ممّا يقدم هو أنّ حقيقته مهية إذا كانت موجودة كانت لا في موضوع.
ثمّ إنّ المصنّف و إن أشار في هذا الكتاب إلى توجيه ما عليه الفاضل الدوّاني لكنّ الحقّ أنّ كلامه عنده لا يخلو عن شائبة و ذلك حيث إنّ الجوهر المعقول ليس هو بحسب نفس جوهره قائماً بالذهن، بل إنّما قيامه به بحسب خصوصيته المتمثلة في الذهن من حيث هي متمثلة فيه؛ و ذلك بالحقيقة علم بالجوهر لا جوهر و هو عرض بحسب تلك الخصوصية في جميع أنحاء الوجود؛ فالحكم بـ«أنّ الوجود بالفعل في الذهن كما نحن بصده إذا وجد في الخارج كان لا في موضوع» باطل؛ لأنّ ما هو عرض بحسب خصوصيته المتمثلة القائمة بالذهن لو وجد في الخارج كان عرضاً بحاله، لصدق حقيقته عليه و تبدّل الحقايق بأنحاء الظروف غير مستقيم.
فإن قلت: إنّه يحكم بجوهرية تلك الحقيقة المقولة بحسب نفسها لا بما أنّها هذا المتمثل الذهني بخصوصه و هو الأمر العرضي و العلم بالحقيقة الجوهرية.
قلت: إنّ ذلك في الخارج و في نفس الأمر و في العقل أيضاً جوهر؛ و خصوصية الافتقار إليه بتشخصه العقلي لا ينافيه استغناؤه بحسب سنخ حقيقته عن الموضوع.
و بالجملة: أنّ ما هو عرض حقيقة فهو عرض في أيّ ظرف كان و إن كان جوهرأ كذلك فهو جوهر مطلقاً؛ فالحكم بكون الشيء عرضاً في الذهن و جوهرأ في العين تحكّم صرف لا يوافق سلطان العقل و لا حكم البرهان.
و لعلّ الشيخ أشار إلى ذلك في التعليقات حيث قال: «الجوهر من حيث هو معنى إذا وجد كان وجوده لا في موضوع و المعقول منه في النفس هو عرض منها و هو أنّه إذا وجد كان وجوده لا في موضوع و يكون ذلك لازماً من لوازمه لا حدّه»^٣

١. المصدر السابق، ص ٩٣. ٢. التحصيل، ص ٢٩٤.

٣. مع تفاوت يسير في التعليقات، ص ٧٢.

و قال أيضاً فيها: «إذا عقلت مهيةً و حصلت في العقل لم يتغير عن حقيقتها و هذا المعقول منه هو من لوازمه لا مهيته.»^١
و الحاصل: أن فاقه الشيء إلى المحل إذا كانت ناشئة عن خصوصية فلا يكون ذلك مناطاً لعرضيته.^٢

[٦٠] قال: «و لكن من جهة الوجود الذهني فقط و هي حيث خصوص حصولها هي في الذهن»

أقول: هذا إيماء إلى أن المعتبر في مهية العرض أمران:

أحدهما: افتقارها في سنخ طبيعتها إلى الموضوع بعدم اعتبار الوجود بالفعل و بعدم اعتبار شيء في خصوص أنحاء الوجود.

و ثانيهما: افتقار سنخ طبيعته إلى موضوع ما لا خصوص موضوع.

فبالقيد الأول يندفع ما ذكره المحقق الدواني في أن العرض هو الموجود بالفعل في الموضوع و هو ليس بجنس؛ و وجه الدفع أن جنسية العرض ليس باعتبار الوجود بالفعل، بل باعتبار سنخ طبيعته.

و بهذا التحقيق يندفع النقص أيضاً بالجواهر الحاصلة في الذهن من وجهين:

الأول: أن الجواهر الحاصلة في الذهن ليست مفتقرة إلى الموضوع باعتبار سنخ طبيعتها المرسله، بل باعتبار شخصيتها فقط.

و الثاني: أن المعتبر في طبيعة العرض هو الاحتياج إلى موضوع ما لا إلى موضوع معين؛ و الجواهر الحاصلة في العقل إنما احتياجهما إلى هذا الموضوع المعين، أعني الذهن؛ لأنها باعتبار معلوميتها مفتقرة إلى هذا الموضوع.

و يمكن الجواب بوجه آخر أيضاً و هو أن العرض هو أن يكون مفتاقاً في سنخ وجوده مع عزل النظر عن خصوص أنحاء الوجود إلى الموضوع؛ و الجواهر الحاصلة في الذهن

١. المصدر السابق، ص ٧٣. ٢. كشف الحقائق، صص ٤٢٥ - ٤٣١.

٣. M في. ٤. T: من.

إنما افتقارها إلى الموضوع باعتبار خصوص الوجود الذهني لا مطلقاً. وإلى هذا أشار جدّي المصنّف طاب تراه و جعل الجنّة مأواه بقوله الشريف و نطقه اللطيف «ولكن من جهة الوجود الذهني فقط»؛ فلا يكون لشيء من الجواهر موضوع؛ لأنّ الموضوع إنّما هو المحلّ الذي يكون مقوّمًا لطبيعة الحال و تشخصه جميعاً لا مقوّمًا لتشخصه فقط.

و اعلم أنّ العلم قد يُطلق و يُراد به الصورة الحاصلة و قد يُطلق و يُراد به ارتسام الصورة. فعلى الأول يكون من مقولة المعلوم و على الثاني من مقولة العرض؛ وأمّا ما أسلفناه فهو الحقّ القراح.

ثمّ نقول: إنّ ما وقع عن الشيخ بقوله «و لو عنى بالوجود ذلك و هو الموجود في الأعيان على ما يذهب المشكّكون إليه فكان بعضها قبل بعض» - إلى آخره - إشارة إلى أنّ حقيقة الجوهر لو كانت هو الموجود بالفعل لا في الموضوع لكان بعضها قبل بعض؛ لأنّه يصدق على الأنواع الجوهرية بالتقدّم و التأخّر، لكون بعضها علّة بعض؛ و هو على خلاف ما عليه أمره إذا كانت حقيقته مهية في حدّ ذاتها و قوام حقيقتها بحيث لو وجدت كانت لا في موضوع؛ و ذلك لأنّها ذاتية لأنواعها المندرجة تحتها؛ فيكون صدقها عليها لا بعلة و لا علّة مطلقاً؛ فلا يصحّ أن يكون بعضها قبل بعض.

فإن قلت: إنّ مطابق صدق الذاتي على الذات لما كان نفس تلك الذات، فإذا كانت الأنواع الجوهرية بعضها قبل بعض - كالمفارقات و الهولانيات - يكون صدقها على بعض أفرادها أولاً و على الآخر منها ثانياً و إلّا لزم أن لا يكون مطابق صدقها - أي صدق ما هو ذاتي لشيء على ذلك الشيء - نفس ذاته، مثلاً أنّ العقل المفارق علّة للهولاني؛ فيكون بذاته متقدّماً عليها؛ فلو لم يصدق الجوهر عليه أو لآلزم تخلف ما هو ذاتي له عنه، هذا خلف.

و من البيّن أنّ الهولاني لما لم يكن في مرتبة العقل المفارق فلا محالة يكون صدق الجوهر عليها متأخراً عن صدقه عليه؛ فيلزم جريان التشكيك في الذاتي.

قلت: إن ذلك التقدّم ليس من وجوه التشكيك التي من جملتها التقدّم و التأخر المعبر فيه كون المتقدم علّة لا تصاف المتأخر بما يقال عليه من التشكيك؛ و من الظاهر أنّ ثبوت ذاتي الشيء له لا يحتاج إلى علّة أصلاً؛ فلا يصحّ كون المفارق علّة لا تصاف الهيولى بالجوهرية و إلا لما كان ذلك ذاتياً له؛ و ذلك بخلاف ما عليه أمر الموجود بالفعل لا في موضوع؛ لأنّه من العرضيات؛ فيصحّ أن يجري ذلك فيه، كما أشار إليه الشيخ بقوله «إنّ من المعاني المقولة بالتشكيك هو الوجود؛ فإنّه ليس موجوداً فيها على صورة واحدة من كلّ وجه؛ فإنّه موجود لبعضها قبل و لبعضها بعد؛ فإنّ الوجود للجوهر قبل الوجود لسائر ما يتبعه.

و أيضاً؛ فإنّ الوجود لبعض الجواهر قبله لبعض و كذلك الوجود لبعض الأعراض قبله لبعض؛ فهذا طريق التقدّم و التأخر.

و كذلك يختلف من طريق الأحرى و الأولى [فإنّ الوجود لبعض الأشياء من ذاته و لبعضها من غيره؛ و الموجود بذاته أولى بالوجود من الوجود بغيره؛ و كلّ ما هو متقدّم بمعنى فهو أولى] به من غير عكس؛ فقد يكون شيئان يشتركان في معنى من المعاني و ليس هو لأحدهما قبل، بل هما فيه معاً لكن أحدهما أولى به لكونه أتمّ فيه و أثبت. و لا يخفى على أولى النهى أنّه يشير به إلى أنّ للأولية معنى آخر و هو أنّ المتقدّم بذاته مصداق صدقه؛ و ذلك ينحصر في القیوم الواجب الوجود؛ فيجتمع فيه الأوليّة و الأوليّة معاً.

[تصحیح

في الأنواع الجوهرية و المعقولات العرضية]

[٦١] قال: «الجوهر العقلي المفارق مطلقاً و يقع^٢»

أقول: أي ذاتاً و فعلاً؛ و قوله «و يقع» راجع إلى الجوهر.

[٦٢] قال: «هي فرائض الحقيقة أو نوافلها»

أقول: المراد بـ«الفرائض» الكمالات بحسب الفطرة الأولى من العلم والقدرة والحياة؛ والمراد بـ«النوافل» الكمالات بحسب الفطرة الثانية من صفاتها بحسب الإضافة إلى الجنبية السافلة بالتأثير فيها والإشراق عليها بإذن الله سبحانه من تلقاء الفعلية المستفادة من معاشه والشعاع المقتبس من نوره؛ ومن هنالك ظهر سرُّ ما حكم به جدِّي المعلم من وجودها في الدهر لا في السرمذ نظراً إلى الإضافة إلى الجنبية السافلة، لتغيّرها؛ فيكون نسبتها إليها نسبةً ثابتةً إلى تغيّرها.

ثم إن في هذه الجنبية النفس القدسية الناطقة البشرية؛ وعند استشمام مرتبة العقل المستفاد واستكمال نصاب التأله والتقديس ومهاجرة إقليم الحس ومرافضة عالم الهيولى التي هي بالحقيقة «الْقَرْيَةُ الظَّالِمِ أَهْلِهَا»^١ تنسلخ من عوارض النفسية ويستحق اسم العقل الباصع وتتخرط في سلك الملكوت الأعلى وتكون مثابتها في آخر السلسلة العودية مثابة العقل في أول السلسلة البدوية. فإذا كان العقل أولى المراتب في سلسلة البدو يعود؛ فيصير في سلسلة العود الأخيرة المراتب؛ فيتكرّر الملكوت الأعلى في دائرة الوجود في النظام الجملي أولاً وآخرًا.

[٦٣] قال: «كمالات بالقوة»

أقول: يشمل النفوس السماوية والإنسانية وإن كانت القوة في إحداهما قوة التخيلات والأوضاع والحركات دون التعقل؛ وفي الأخرى قوة كليهما معاً. وأيضاً: إن التعقل في إحداهما مبدأ التخيل؛ وفي الأخرى التخيل مبدأ التعقل، كما يشعر به ما قاله المعلم الثاني من «أنّ الفلك يعقل هذه الأشياء ثم يتخيلها؛ ونحن نتخيل الشيء أولاً ونعقله ثانياً»^٢

ومن ههنا لاح الفرق بين فصل النفوس السماوية وبين فصل الأنفس الإنسانية. وبالجملة: أنّ النفس إسم مشترك يقع على معنى يشترك فيه الإنسان والملائكة

الساوية؛ فحدّ المعنى الأوّل أنّه كمالٌ أوّلٌ لجسم طبيعي إلى ذي حياة بالقوّة؛ و حدّ النفس بالمعنى الثاني أنّه جوهر غير جسم كمال لجسم محرّك له بالاختيار عن مبدأ نظقي - أي عقلي - بالفعل أو بالقوّة؛ و الذي بالقوّة فصل هو النفس الإنسانيّة و الذي بالفعل هو فصل أو خاصّة للنفس الفلكيّة.

ثمّ إنّ كون المعقولات بالقوّة نظراً إلى النفوس الإنسانيّة ما عليه الحكماء المشاؤون حيث ذهب الإشراقيون إلى أنّ معقولاتها ثابتة لها بالفعل دائماً، لكن الأبدان الظلمانية الغسقانيّة^١ حجاب جوهر نفسها عن إدراكها؛ فإذا ارتاضت بالمجاهدات النفسانيّة فقد أشرقت بنور ربّها؛ فيرى في ذاتها ما فيها من السناء الأبهى و البهاء الأقدس الأسنى ﴿وَ الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ الَّذِي خَبُثَ لَأُخْرَجُ إِلَّا نَكِدًا﴾.

ثمّ قال جدّي المعلم: «في فطرتها الأولى» لو كان عبارة عن مرتبة ذات الشيء بما هي هي تشمل الجواهر المفارقة حيث إنّها قابلة لها قبولاً ذاتياً لا زمانياً و لا دهرياً و إلاّ لانحصر في النفوس.

ثمّ إنّ تلك الجواهر المجردة القابلة للصفات بالذات تكون هذه الصفات فيها لا عنها، بل فيها عن غيرها.

ثمّ إنّ قوله «في فطرتها الأولى» يناسب الإمكان الذاتي لتلك الجواهر؛ كما أنّ قوله «في الفطرة الثانية» يناسب استنادها إلى بارئها تعالى؛ لأنّ الإمكان الذاتي و إن كان من مراتب المجهول لكنّه سابق على تأثير الجاعل فيها و علّة لتعلّق تأثيره بها.^٢

[٦٤] قال: «مضمّنة فيها القوّة المطلقة»

أقول: أي القوّة المحضّة الاستعداديّة؛ و ذلك على أن يكون فصلها المقوم لها، لا أنّها شيء و استعدادها شيء آخر، بل على أن يكون ذلك من اعتبارات ذاتها.

و بالجملة: أنّ الهيولي حقيقة مستعدّة لما هو صالح له، لا على أن تكون هي من حيث هي هيولي شيئاً و من حيث هي مستعدّة شيئاً آخر، بل ليست هي إلاّ مستعدّة؛ حيث إنّ

النوع و الفصل ليس^١ إلا حقيقة واحدة وإنما المغايرة بينهما في الملاحظة العقلية باعتبار. و من ههنا قيل: إن الاستعداد هو نفس الهولوى؛ و هذا التحديد الذي حُدَّت به - و هو أنه أمر مستعدّ - لا يكثرها بحسب الخارج، بل إنّما في الذهن.

ثمّ إنّ في قوله «مضمّنة فيها» بطلان التشكيك بأنّ الهولوى من حيث ذاتها جوهرٌ بالفعل؛ و أيضاً جوهر ذاتها مستعدّة لكلّ شيء؛ فيلزم أن تكون الهولوى أيضاً مركّبة في ذاتها من أمرين بإزاء الحيشيتين في الخارج، كما يلزم ذلك في الجسم؛ و تفصيل القول هناك في كتاب الإيماضات و التشریقات و في الشفاء.

و من هنالك لاح سرٌّ ما تسمعونهم يقولون في الفرق بين الهولوى و المعدوم بأنّ الهولوى معدومٌ بالعرض موجودٌ بالذات؛ و المعدوم معدومٌ بالذات موجودٌ بالعرض؛ أي يكون وجوده في العقل على الوجه الذي يقال إنه متصوّر بالعقل.

فإن قلت: ما الفرق بين الهولوى العنصرية و بين الهولوى الفلكية في ذلك؟ قلت: إنّ الهولوى عنصر لكون الصور لا لقوامها؛ و الثانية عنصر لقوامها لا لكونها؛ كما يلوح عمّا ذكره الشيخ في الشفاء بقوله «في قوامه مثل موضوع السماء». و تلخيص ذلك: أنّ المعبر في الأوّل كونه حاملاً لقوّة وجود الصورة و استعدادها أولاً، ثمّ يصير حاملاً لوجودها ثانياً؛ فينتقل ذلك المحلّ بحسبه عن كونه عنصراً للكون إلى كونه عنصراً للقوام؛ و المعبر في الثاني كونه عنصراً للصورة و حاملاً لوجودها أولاً و بالذات لا لقوّة وجودها؛ فلا يكون عنصراً للكون بالذات و للقوام بالعرض؛ و ذلك كما عليه أمر الأوّل.^٢

ثمّ إنّ المعلّم الأوّل لما لم يستقصّ ههنا حقّ الاستقصاء حيث تصدّى للأوّل دون الثاني، أشار الشيخ إلى ذلك في الشفاء حيث قال: «و يكون أيضاً إنّما نتكلّم على الموضوعات التي بالعرض».^٣

فإذا تقرّر هذا فنقول: إنّ كون الهولوى^٤ معدومةً بالعرض على الأوّل فمن تلقاء كون

٣. الشفاء، (الإلهيات)، ص ٣٣٤.

١. K: أنه ليس النوع و الفصل. ٢. K: + فليتأمل.

٤. M: ان الهولوى تكون.

حقيقتها حقيقة الاستعداد لمطلق الصورة؛ فتكون خصوصياتها معدومة لها وكذا غيرها من العوارض اللاحقة لها؛ وأما كون الهيولى معدومة بالعرض فمن تلقاء قوّة أوضاعها وحركاتها التي بها تستخرج ما في قوّة الهيولى العنصرية من النبات والمعادن والحيوان. ثم إن ما وقع عن الرئيس من «أن الهيولى لا يحصل لها كل ما هي مستعدة له معاً؛ لأن بعض ذلك يعوقها عن بعض وبعضها سبب له في أن يستعدّ لبعض» يشمل العنصر للقوام أيضاً نظراً إلى ما له من اللواحق والأعراض.^١

وحاصل عبارة جدي المعلم أن الهيولى بالقوّة من جميع الوجوه حتى أن القوّة مضمّنة حيث فعلية الهيولى المطلقة بالقياس إلى مراتب الاتصال والانفصال وبالقياس إلى مراتب الصور.

وقوله: «العرض الجرمانية» أي الصورة الجسمية.

وقوله: «المنوعة» أي الصورة النوعية.

وقوله: «هي البرازخ الجسمانية» أي ليس له كمال العقل ونقص الهيولى، بل واسطة بينهما؛ فإنه في الكمال أكمل من الهيولى وأنقص من العقل.

وقال الحكيم الكامل، المعلم الثاني، أبو نصر^٢ الفارابي في مفاتيح كتابه السياسة المدنية «و الصورة و المادّة الأولى أنقص هذه المبادي وجوداً و ذلك أن كل واحد منهما مفتقر في وجوده و قوامه إلى الآخر؛ فإن الصورة لا يمكن أن يكون لها قوام إلا في المادّة و المادّة هي بجوهرها و طبيعتها موجودة لأجل الصورة و إتيانها هي أن تحمل الصور؛ فمتى لم تكن الصور موجودة لم تكن المادّة موجودة إذا كانت هذه المادّة على الحقيقة لا صورة لها في ذاتها أصلاً و لذلك يكون وجودها خلواً من الصورة وجوداً باطلاً؛ و لا يمكن أن يوجد في الأمور الطبيعية شيء باطل أصلاً و لذلك متى لم تكن المادّة موجودة لم تكن الصورة موجودة من جهة أن الصورة تحتاج في قوامها إلى موضوع.

ثم لكل واحد منهما نقص يخصه و كمال يخصه ليس هو للآخر؛ من ذلك أن الصورة تكون بها أكمل وجودي الجسم و هو وجوده بالفعل؛ فالمادّة يكون بها أنقص وجودي

١. كشف الحقائق، صص ٤٤٠ - ٤٤٣.

٢. M. ابانصر.

الجسم و هو وجوده بالقوّة؛ و الصورة توجد لا لأن توجد بها المادّة و لا لأنّها فطرت لأجل المادّة؛ و المادّة موجودة لأجل الصورة؛ أعني ليكون قوام الصورة بها؛ فهذا تفضل الصورة المادّة؛ و المادّة تفضل الصورة بأنّها لا افتقار في وجودها إلى أن يكون في موضوع و الصورة يحتاج إلى ذلك؛ و المادّة لا ضدّها و لا عدم مقابلها و الصورة لها عدم أو ضدّها؛ و ما له عدم أو ضدّها فليس يمكن أن يكون دائم الوجود.

و الصورة تشبه الأعراض إذا كان قوام الصورة في موضوع و قوام الأعراض أيضاً في موضوع؛ و يفارق الصور الأعراض بأنّ موضوعات الأعراض تجعل لأجل وجود الأعراض لا لتحمل الأعراض؛ و أمّا موضوعات الصور و هي المادّة؛ فإنّها جعلت لتحمل الصور و المادّة موضوعة للصور متضادّة؛ فهي قابلة للصورة.»^١

[٦٥] قال: «القائمة^٢ الوجود والتشخص»

أقول: يشير بذلك إلى دفع شكّ تشبّث به فرفور يوس في كون شيء واحد جواهرأ و عرضاً من وجهين؛ و ربّما يعتري ذلك العلامة الدوّاني أيضاً حيث إنه يصدّق حدّ العرض على الصورة الشخصية الجسمية و النوعية القائمة بالمادّة أعراضاً، لافتقارها إليها بهويّتها الشخصية؛ و وجه الدفع ما علمت سابقاً؛ فتذكّر.

ثمّ إنّ من تقديم الصورة الجسمية على النوعية في العبارة إشارة إلى ما قال الشيخ من أنّ الصورة الجسمية في كلّ شيء متقدّمة على الصورة التي للطبيعيات و أنواعها كجسمية النار مثلاً؛ فإنّها متقدّمة على صورتها النوعية و هي النارية التي بها صارت النار ناراً و هي مقارنة لها.

ثمّ بقي ههنا أنّ المراد من الصورة الجسمية في كلام الرئيس هو الجسمية المطلقة المركّبة من المادّة و الصورة؛ و الحكم بتقدّمها عليها مع كون الصورة النوعية محصّلة لها مبنيّ على رعاية الترتيب في سلسلة العود.

و جدّي القدوة قد أخذ الصورة الشخصية و النوعية الحالة في الهيولى؛ فلا يمكن حملها على الطبيعة الجنسية بوجهين؛ و تحقيق المقام في تقديم الصورة الجسمية مبناه

١. السياسة المدنية، صص ٣٤ - ٣٣.

٢. M قائمة.

قد تحقّق في كتاب الإيماضات و التشریقات: «أنّ الصورة النوعية إمّا أنّ محلّها أولاً وبالذات الصورة الجسمية؛ وإمّا أنّ الصورة الجسمية مصحّحة كون الهيولى محلاً لها أولاً وبالذات؛ و الصورة الجسمية متقدّمة بحسب ذاتها المحلّ أو المصحّح لمحليّة المحلّ، كما أنّ الهيولى متقدّمة على الصورة الجسمية من حيث المحليّة وإن كانت الصورة النوعية متقدّمة على الصورة الجسمية تقدّماً بالذات وبالمرتبة العقلية، كما أنّ الصورة الجسمية متقدّمة على الهيولى تقدّماً بالذات وبالمرتبة العقلية؛ فأحسن التذكّر والتدبّر.»^١

[٦٦] قال: «و في جنس مقولة العرض»

أقول: أي إنّ في تحت جنس مقولة العرض أنواعاً؛ ففي جنس مقولة العرض الكمّ و الكيف؛ فيكون قوله «و في جنس مقولة العرض» عطفاً على قوله «و في جنس مقولة الجوهر».^٢

ثمّ من قال إنّ المقولات أربع: الجوهر و الكمّ و الكيف و النسبة؛ و جعل النسبة جنساً للنسب الباقية؛ و ردّ بأنّ النسبة إن كانت جنساً عالياً لكلّ نسبة مركّبة من جنس و فصل و هو باطل، لاستلزامه التسلسل؛ و هو ليس بصواب؛ إذ كون شيء جنساً لشيء لا يوجب كونه جنساً لفصوله؛ إذ لو كان الأمر كذلك لكان كلّ فصلٍ نوعاً لتحتّه^٣؛ فيكون له فصل حكمه حكمه و هكذا إلى غير النهاية.

و منهم من جعل الإضافة شاملةً للمقولات النسبية و قال: إنّ المقولات الجوهر و الكمّ و الكيف و الإضافة؛ و لو كان الأمر كذلك لوجب أن يتكرّر النسبة في المقولات النسبية كلّها و ليس كذلك.

و منها أن لا مقولة خارجة عنها؛ و ليس لنا حجّة على ذلك.

[٦٧] قال: «الكمّ و هو العرض الذي لذاته يقبل المساواة و المفاوطة»

أقول: لمّا فرغ جدّي المعلم أعلى الله تعالى قدره عن ذكر الجنسین العالیین شرع في

٢. M: + فان.

١. كشف الحقائق، صص ٤٤٣ - ٤٤٤.

٣. M: تحته.

بيان الأنواع الأوليّة للعرض بعد ما فرغ من الأقسام الأوليّة للجوهر.
ثم إن الكمّ لما كان أعمّ وجوداً من الكيف وأصحّ وجوداً من البواقي قدّمه عليها.
أما الأول فلو وجوده في المفارقات الصرفة حيث إن علومها علوم انطباعية لا من جهة
إحاطتها بأسبابها المؤدّية إلى شخصياتها، كما في المبدأ الأول. إذ هي غير محيطة بعلة
العلل و مسبب الأسباب جلّ سلطانه، بل على سبيل علم بها فعليّ على وجوهها الكلّية التي
في حيّز الإبداع علماً حصولياً ارتسامياً فعلياً لا انفعالياً.

وبالجملة: أن علومها ليست من قبيل العلوم الانفعالية المستفادة من وجود ذاتها، بل
من جهة أنها من مبادئها وبالنسبة إليها كأنها خلاق لصورها، كما يلوح عمّا ذكره الشيخ
في كتاب النفس بقوله: «واعلم أنه ليس في العقل المحض تكثّر ولا ترتيب صورة
فصورة، بل هو مبدأ لكل صورة تفيض منها على النفس؛ [و] على هذا ينبغي أن يعتقد
الحال في المفارقات المحضة في عقلها للأشياء؛ فإنّ عقلها هو العقل الفعّال للصور و
الخلاق لها لا الذي تكون للصور أو في صورة النفس التي للعالم من حيث هي نفس؛ فإنّ
تصوّرها هو تصوّر المرتّب المفصل؛ فلذلك ليست بسيطة من كلّ وجه؛ وكلّ إدراك
عقلي فإنّه نسبة ما إلى صورة مفارقة للمادة ولأعراضها المادّية على النحو المذكور؛
فللنفس ذلك بأنّها جوهر قابل منطبع به؛ وللعقل بأنّه جوهر مبدأ فاعلي خلاق. فما
يخصّ ذاته من مبدئية لها هو عقلية؛ وما يخصّ النفس من تصوّرها بها وقبولها له هو
عقليتها بالفعل؛ والذي ينبغي أن يُعلم من حال الصور التي في النفس هو ما أقوله.»^١

اعلم أنّ هذا البحث من معظّمات أصول المسائل الحكمة الإلهية؛ فإذا تقرّر هذا فنقول:
إنّ تلك الأنوار المقدّسة والشواهد المرتفعة معروضة للكمّ - أي المنفصل - وغير
معروضة للكيفية لتقدّسها عن أن يكون علومها بالكيفيات والكمّيات وغيرهما من أفراد
حقائق معلوماتها وإن كانت هي علوماً ارتسامية حصولية البتّة؛ وذلك لما قد علّمه جدّي
المعلّم في كتابيه تقويم الإيمان والأفق المبين أنّ حصول صورة حقيقة المعقول في
الجوهر العاقل إنّما يستوجب حمل تلك الحقيقة على تلك الصورة حملاً أولياً لا بالحمل

الشايح؛ وإنما مناط الفردية هو الأخير دون الأول.
 وأيضاً: فلا يلزم من اتصافها بأفراد مقولة تلك المعلومات اتصافها بالكيفيات.
 فإن قلت: إن في صدق المقولة عليها بحسب الحمل الأولي الذاتي دون الشايح
 المتعارف نظراً، بناء على أنها بحسب وجودها العقلي تكون صورة شخصية في نفس
 شخصية؛ فيكون فرداً ذهنياً لها؛ فيصدق هي عليها حملاً شايحاً.
 قلت: إن من الموجود ما يكون احتفاهه بالتشخص من تلقاء حصوله في ظرفٍ ما؛ و
 من الموجود ما لا يكون كذلك، بل يكون متشخصاً مع قطع النظر عن حصوله فيه. أما
 الثاني فظاهر؛ و أما الأول فلأن الطبيعة بما هي هي إذا تصوّرت تكون محفوفةً بعوارض
 كثيرة من تلقاء محلّها؛ و مع ذلك تكون بما هي هي؛ فتصدق على نفسها بذلك الحمل
 الأولي الذاتي دون الشايح المتعارف.

و إن أردت أن تتضح لك حقيقة الحال و الفرق بين ما هو أمر شخصي في الذهن لا
 بحسبه و بين ما هو فيه بحسبه فتش من أحوال تصوّرك الأمر الشخصي تارةً و الكلّي
 أخرى؛ فتجد أن الأول شخصية فيك لا بحسبك؛ و الثاني شخصية فيك و بحسبك معاً؛
 فليتدبّر.

و من هنالك لا يلزم اتصافها بأفراد مقولة من مقولات تلك المعلومات ليلزم اتصافها
 بالكيفيات.^١

و اعلم أن الكمّ الذي هو ما يقبل القسمة لذاته إما أن يُمكن أن يُفرض فيه أجزاء
 مشترك فهو المتصل.

ثم اعلم أن من الواجب أن لا يكون هذا الجزء المشترك بين أجزاء الكمّ المتصل من
 نوعها و إلا لكان التقسيم إلى القسمين تقسيماً إلى ثلاثة أقسام و إلى الثلاثة تقسيماً إلى
 الخمسة و أن العدد كالعشرة إذا قسّم إلى قسمين هما الستة و الأربعة كان السادس جزءاً
 من الستة داخلاً فيها خارجاً عن الأربعة؛ و هكذا الحال في أنواعها كلّها و ما في الشفاء
 على أسلوبيين:

الأول: أن يراد بالكمّ ما هو كمّ بالذات أو مبدأ الكمّ، مثل النقطة في المتصل القارّ والآن في المتصل الغير القارّ كالزمان؛ وعلى هذا يكون هذا الإطلاق من قبيل المجاز أو عموم الاشتراك والوحدة في الكمّ المنفصل.

والثاني: على ما في أواخر قاطيغورياس الشفاء أن يعرف الكمّ بحيث يشمل النقطة والآن والوحدة؛ وجدّي المصنّف اختار هذا المسلك؛ وذلك ما ذكره بقوله الشريف: «هو العرض الذي لذاته وأصل حقيقته يقبل المساواة والمفاوتة بالتطبيق»؛ فيصدق على النقطة أنه مساوٍ لنقطةٍ أخرى بالتطبيق؛ فإنه قيل النقطة وإن كانت تقبل المساواة بالتطبيق لكن لا تقبل المفاوتة؛ لأنّ معنى المفاوتة هو أن يُمكن نقصانُ شيءٍ منه والنقطة ليست كذلك وكذا الحال في الوحدة والآن.

قلتُ: النقطة وإن لم تقبل المفاوتة باعتبار جنسها الذي هو العرض وحينئذٍ لا افتقار إلى قوله بالتطبيق وهذا القدر كافٍ كما يقال في الجدار أنه أعمى والحال أنه ليس في شأنه البصر، بل شأن جنسه.

ويحتمل أن يكون التعريف الذي ذكره المصنّف مخصوصاً بما هو كمّ بالذات ويكون كلّ من النقطة والآن والوحدة خارجاً عن التعريف؛ ولا يحتاج حينئذٍ إلى التكلف الذي ذكرنا.

[٦٨] قال: «فإن كان لا يصحّ أن تنفرض فيه أجزاء مشتركة في حدود مشتركة» أقول: من الذايعات بالحدود المشتركة هو الأشياء التي لو ضُمَّت إلى أحد الطرفين لم يكن باعثة لزيادته، كالنقطة في الخط؛ فإنّ النقطة...^١ في حيشية واحدة، بل لا بدّ في الحيشية التقييدية؛ فحينئذٍ تتعدّد العلة؛ فعلة أحد المعلولين بعينها غير علة الآخر؛ فلم يتكرّر الوسط؛ لأنّ العلة التي هي الوسط بعينها لا يصدر عنها معلولان حتّى يتحد الوسط؛ فالعلة في قوله «وكلّما تحقّق العلة تحقّق المعلول الآخر» غير العلة التي في قوله «كلّما تحقّق أحد المعلولين تحقّق العلة» لأنّ علّتها متعدّدة.^٢

١. عبارات الشرح محذوفة في نسخة الأساس.

٢. ترتيب عبارات الشرح يتفاوت عن متن تفويم الإيمان؛ فلذا غيرناها على أساس متن تفويم الإيمان.

[٦٩] قال: لكن عروضه للقيوم الواجب بالذات على سنة أخرى

أقول: وهي أن المضاف الحق لا يعرض الواجب تعالى جلّ سلطانه في مرتبة ذاته؛ لأنه تعالى لما كان مبدأ الكلّ وجاعله يعرض له الجاعلية و الرازقية و غيرهما لكن عروض تلك الإضافات ليس في مرتبة ذاته تعالى؛ لأنّ المعلول ليس في مرتبة ذات العلة بخلاف العلة؛ فإنها مرتبة واحدة قبل ذات المعلول.

و بما ذكرنا اندفع اعتراض الثاني للخيام على الشيخ حيث قال شيخ الصناعة في الكلمة الإلهية: «و الواجب القيوم ليس بجوهرٍ حتى يفتقر و لا بمضافٍ حتى يحاذي أو يوازي»؛ و اعتراض الخيام في شرح الكلمة الإلهية «أنّ الجوهرية لا يستلزم التغير؛ فإنّ الثابتات جواهر كالعقول و لا تتغير فيها و الواجب مضاف؛ لأنه تعرض له الجاعلية.»

و وجه الدفع هو أنّ عروض الإضافة له تعالى على سنة أخرى و هي أنّها تلحق له تعالى في مرتبة متأخرة عن ذاتها بخلاف الممكن المجمعول؛ فإنّ الإضافة في مرتبة ذاتها؛ لأنّ الممكن لا يكون إلاّ في تلقاء الغير؛ فيكون الممكن في ذاته شيء في شيء؛ فتعرض الإضافة للممكن في مرتبة ذاته بخلاف الواجب جلّ سلطانه؛ فإنّ لا تعرض له الإضافة في مرتبة ذاته؛ لأنّ الجاعلية تعرض له بعد مرتبة الذات؛ لأنّ المعلول ليس في مرتبة ذات العلة بخلاف العكس كما ذكرنا، و هذا هو مراد الشيخ.

و أمّا الجواب عن الاعتراض الأوّل هو أنّ مراد الشيخ هو أنّ كلّ فرد من أفراد الجوهر باعتبار الطبيعة المرسلة القابلة للتغير؛ لأنّ الطبيعة المرسلة للجوهر لو كانت آبية عن التغير باعتبار الصفات؛ لأنّ الذات و الذاتي لا يتغير أصلاً بشيءٍ آخر؛ و إلاّ يلزم الانقلاب. و بهذا يندفع ما يتوهم أنّ الهولانيات أيضاً من حيث إنه جوهر لا يتغير أصلاً؛ فلا يكون الجوهرية موجبة للتغير و الحال أنّ كثيراً من الجواهر متغيرة كالهولانيات؛ فثبت أنّ كلّ جوهر من حيث إنه جوهر لا يأبي عن التغير؛ و عدم التغير ناشئ من خصوصية الفرد، كما في العقل؛ فلو كان الواجب عزّ مجده و جلّ برهانه جوهرراً لما كان آبياً باعتبار الطبيعة المرسلة عن التغير؛ و هو باطل؛ و هذا هو مراد الشيخ بقوله «و ليس بجوهرٍ حتى يتغير.» و قال شيخ الصناعة في إلهيات الشفاء: «إنّ الواجب الوجود لا يمكن أن يكون وجوده

مكافياً أي مشاركاً معه في وجوب وجوده ملازماً له باعتباره^١ والمقصود من التكافؤ في العبارة هي التلازم في الوجود، كما تبّه فيه بقوله «و يتلازمان».

ثم إنَّ التكافؤ بهذا الاعتبار أخصّ من التماثل وهو أخصّ من الشركة؛ وذلك لأنَّ التماثل هو السواسي له في كمال حقيقته ومهيته، مثل زيد وعمرو؛ فإنها تساوي في الحقيقه بينهما؛ وأمّا إذا لم يعتبر ذلك فيه وإن اعتبر التلازم الوجودي فيه يكون بينهما عموم من وجه؛ وأمّا الضدّ والندّ والنظير فيرادفان التماثل؛ وأمّا الضدّ فهو موجود مساوٍ له في القوّة تمانع له في التأثير على التقادير لا يستلزم نفي الكفو عنه تعالى بذلك المعنى نفي الشركة مطلقاً عنه أعمّ بينهما التلازم الوجودي أو لم يكن.

ثم إنَّ نفي الشركة عنه بذلك المعنى أجلى عند أرباب العقل ضرورة أنه منافي الوجوب الذاتي لها أو لأحدهما؛ وذلك لعدم^٢ افتياقهما في التكافؤ حينئذٍ إلى مبدأ خارج عنهما أو احتياج كلّ منهما إلى الآخر، لامتناع الترجيح بلا مرجح؛ فيستلزم أن لا يكون شيء منهما واجباً لذاته والمفروض خلافه؛ وأمّا إذا كان التكافؤ عبارة عن الإضافة الحقيقية تكون بينهما معية بافتقارهما جميعاً إلى علة واحدة خارجة عنهما كما عليه أمر الإضافات المتشابهة الأطراف.

ثم لا محجوب بتسوّغ تقرّره على نهج آخر وهو أشمل من هذا؛ وذلك بأن يقال: إنَّ المحال أن يكون التكافؤ لما عداه واجباً أو ممكناً وإلا لا يصحّ الحكم بوجوده ولا تصوّره مع عزل النظر عن وجود ذلك الغير و تصوّره لكن المستبين تسوّغ الحكم مع تجوّز وجود غيره كذلك؛ وأمّا إذا كان ذلك الغير هو الواجب فظاهر حيث إنه عدم العلاقة بينهما بحسب كون أحدهما علة للآخر أو كليهما معلولي علة ثالثة؛ وأمّا إذا كان هو الممكن فلتأخّره عنه على فرض وجوده فضلاً عن عدمه.

ثم نبين^٣ القصد على نهج بسط في الكلام فنقول: إنَّ شيخ الصناعة قد سلك في التعليم مسلك الأخذ عن الأخصّ بالأعمّ؛ لأنَّ ما هو بصدد نفيه هو شريكه بهذا المعنى على ما

١. مع تفاوت يسير في الشفاء، (الإلهيات)، ص ٣٧.

٢. M: عدم.

٣. M: تبين.

استبان من ظهور مقالة حتى استلزم من تصحيحنا ذلك أن يكون الواجب الوجود غير مضافٍ و ذلك لأن المقصود بقوله «غير مضاف» غير مكافٍ حيث إن المتضايقان هما المتكافيان في الوجود.

و من ههنا حق ما قيل أو يقال إنه تعالى إذا لم يكافيه غيره في وجوده ذلك التكافؤ وإن شاركه في وجوبه الذاتي لا يكون مضافاً؛ وإلا لكان بينهما علاقة عليّة أو معلولية لثالث؛ فلا يكون شيء منهما واجباً لذاته.

ثم إنه لما كان المنفي عنه هو المضاف بهذا المعنى فلا ينافي أن يكون مضافاً بغير هذا المعنى؛ فلذا ظهر عن الشيخ وغيره من الحكماء أن الإضافة تعرض لجميع الموجودات حتى القيوم الواجب الوجود بالذات؛ ولعل ذلك اشتباه غير محصل كعمر الخيام حيث اعترض على الشيخ في ما وقع عنه ههنا بقوله «غير مضاف» ولم يعلم أن المقصود به ما لا يكافيه وجوده وجود غيره على أن يتلازما في الوجود و يتساويا في الوجود.

و بما قرّرنا وضع أنه تعالى لا تكافؤ غيره مطلقاً - واجباً كان أو ممكناً - و مع ذلك لا ينافي عروض الإضافة كالمخالفة والرازقية و مع ذلك لا يستلزم منه نفي الشريك عنه مطلقاً ليسوع مشاركة لغيره في الوجوب الذاتي مع عدم تكافؤه له.

و من ههنا تصدئ لنفيه في فصلٍ بلا فصلٍ من هذا الفصل.

و من تضاعيف البيان قد ظهر حال ما نسب إلى الخيام من الإيراد على هذا المطلب بأنه لو أريد من المضاف المضاف الحقيقي، فليس يوجد إلا في الإضافة الحقيقية لا في شيء غيرها، سواء قلنا بوجودها في الخارج أم لا؛ وإن أريد المضاف المشهور فإنه يوجد في الواجب أيضاً؛ فما وجه التخصيص.

و ذلك بأن يقال: إن مراده بما وقع عنه بقوله «غير مضاف» أنه غير مكافٍ بحسب الوجود لغيره أو بحسب التصور لشريكه في وجوب وجوده؛ و يعبر عن الأول بالإضافة بوجود التناسب والعلاقة التي لها معها؛ و عن الثاني بنوع خاص من الإضافة الحقيقية؛ و على التقديرين لا منافاة بين هذا النفي و ذلك الإثبات.

[٧٠] قال: «و للمفارقات المحضة على خلاف الشاكلة»^١

أقول: يعنى أن عروض المضاف الحق للمجرّدات الصرفة لا يكون على سبيل التدرّيج بخلاف الهولانيات؛ فإنّ عروضه لها على سبيل التدرّيج؛ وأيضاً الإضافات التي بينها إضافات إشراقية كالمرايا المتعاكسة الأنوار بعضها إلى بعض وكذلك الارتباطات الملكوتية والعلاقات الشرطية والمشروطية وغيرها.

[٧١] قال: «للهيولانيات»

أقول: أمّا للجوهر فكالأب والإبن؛ وللکم المتصل كالكبير والصغير؛ وللمنفصل منه كالقليل والكثير؛ وللكيف كالأسخن والأبرد؛ وللمضاف كالأقرب والأبعد؛ وللأين كالأعلى والأسفل؛ وللمتنى كالأقدم والأحدث؛ وللوضع كالأشدّ انتصاباً وانحناءً؛ وللملك كالأعزى والأكسى؛ وللفعل كالأقطع والأحرق؛ وللانفعال كالأشدّ تقطعاً وتحرقاً.

و بالجملة: أنّ الإضافة تعرض لجميع المقولات؛ فإذا عرضت في الکم كانت قلة و كثرة؛ وإذا عرضت في الكيف كانت شدة و ضعفاً؛ وإذا عرضت في الأين والوضع كانت قُرباً و بُعداً؛ فإن لم تعتبر الإضافة لم تكن قلة و لا كثرة في الکم و لا شدة و لا ضعفاً في الكيف.

[٧٢] قال: «كالانتصاب و الانتكاس»

أقول: لما كان الوضع مركباً من النسبتين المذكورتين يصحّ^٢ تنوعه و تصنّفه؛ وذلك على أن يكون أنواع أو أصناف كثيرة مندرجة تحته؛ مثال الأول الانتصاب و الانتكاس؛ و مثال الثاني أصناف كلّ منهما.

و بالجملة: أنّ الأوضاع قد تكون غير متخالفة المعنى كالأوضاع العارضة للجسم حين انقلاب سطوح ما يحيط به من الأجسام مع ثبوته في حاله و كما للجسم المستدير و إن تحرك على الاستدارة؛ و قد يكون متخالفة الأنواع كالأوضاع الحاصلة للجسم حالة

١. M + التي للهولانيات. ٢. K: فيصح.

انتصابه و انتكاسه؛ و ذلك لأنّ نسبة بعض أجزائه إلى بعض و إن بقيت على حالها إلا أنّ نسبته نظراً إلى أجزاء العالم و جهاته متغيّرة متبدّلة حينئذٍ و إن كان بعضها طبيعياً و بعضها قسرياً.

ثمّ إنّ التخالّف النوعي المعتبر فيه من حيث نسبة أجزائه بعضها إلى بعض من حيث الوقوع في جهات العالم لا من حيث نسبة تلك الأجزاء بعضها إلى بعض من حيث قربها و بعدها، لكونها محفوظة في حالتها الانتصاب و الانتكاس.

ثمّ إنّ المعتبر في الاختلاف الوضعي النوعي لما كان الأمر الثاني ظاهراً^١ فإمّا أن يكون ذلك من الفصول المتنوّعة أو العوارض المصنّفة.^٢

[٧٣] قال: «على أن يتعيّن الحكم الإشاري»
أقول: لفظ «على» نهجية.



[٧٤] قال: «أين هو من صاحبه»^٣

أقول: الحاصل أنّ الوضع الذي هو المقولة هو هيئة تعرض للشيء بحسب اعتبار نسبتين:

إحديهما: نسبة بعض أجزائه إلى بعض آخر باعتبار وقوعه و تحقّقه في جهات العالم - أي الجهات الستّ - بمعنى أنّ الجزء الآخر فوقه أو تحته أو يمينه أو شماله أو قدّامه أو خلفه.

و ثانيهما: نسبة أجزاء الشيء إلى الخارج أعمّ من أن يكون ذلك الخارج حاوياً أو محوياً لكن يعتبر في تلك النسبة أيضاً أن يكون باعتبار الوقوع في الجهات؛ و على نهج ما عليه شيخ الصناعة في الشفاء^٤ لا يتمّ الأينية إلاّ بنسبة المتمكّن إلى المكان الذي هو فيه؛ فليس له حقيقة سوى كون الشيء في مكانه على ما يشعر عنه قول صاحب التجريد و هو النسبة إلى المكان؛ و التصريح من مقالٍ برّخ أنّه سيّارة حاصلة للشيء بسبب نسبته إلى

٢. كشف الحقائق، صص ٤٦٩ - ٤٧٠.

١. M: الامر الظاهر.

٤. انظر: الشفاء، (المنطق)، ص ٢٢٨.

٣. T: صاحبه.

المكان الذي هو فيه على ما نصّ عليه خاتم المحصلين في أساس الإقتباس.
 واستبان عندي أنّ الصواب هو الأول؛ إذ لا يحصل للجسم بحصوله فيه بيتاً سوى كونه
 فيه، بل التصريح أنّ الأمر في المقولات النسبية كلّها كذلك.
 وقال المتكلمون: إنه هو الكون في الحيز؛ وقائلون بوجوده وإن كانوا منكرين ساير
 الأعراض النسبية و يحصرونه في أربعة أنواع: الحركة و السكون و الاجتماع و الافتراق؛
 لأنّ حصول الجواهر في الحيز إما أن يعتبر بالنسبة إلى أمر آخر أو لا. فإمّا أن يكون
 حصوله هذا مسبق بحصول آخر في هذا المكان أم لا؛ و الأول هو الحركة؛ و الثاني هو
 السكون؛ و إن كان الأول و جاز أن يتحقّق بينهما ثالث فهو الاجتماع و الافتراق.
 فإن قيل: الجواهر المحفوف بستّة جواهر على الجهات الستّ قد اجتمع فيه أكوان هي
 مما ساته لنا.

قلنا: المعترفون بتضادّ الأكوان لا يجعلون التماسّ منها، بل أمراً اعتبارياً؛ كذا قال
 شارح المقاصد؛ ولكن فيه نظر هو ثبت أنّ التماسّ اعتبارية لكنّ للجواهر المفروض
 اجتماعات مع كلّ واحد من الأمور النسبية المذكورة و هي متماثلة.
 و الصواب عندي أنّ الأكوان الأربعة من الأمور النسبية الداخل فيها الإضافة و التعلّق
 إلى الأمور الخارجة؛ فتكون مختلفة متكرّرة متنوّعة حسب تعدّدها و تكرّرها؛ فتكون
 أنواعاً.

[٧٥] قال: «و هو نفس نسبة الشيء المتمكّن»

أقول: هو مشعرٌ إلى بطلان ما قد ظنّ أنّ مقولتي «أين» و «متى» تركيباً، أعني تركيب
 الموضوع مع نسبه و أنّ حقيقته حاصلة للشيء بسبب نسبه إلى المكان الذي هو فيه؛
 لأنّ الحاصل في المكان لا يحصل إلاّ نسبه إليه.

[٧٦] قال: «نسبة غير متكرّرة»

أقول: هذا القيد لإخراج الإضافة؛ لأنّ الإضافة و إن كانت نسبة أيضاً لكنّها نسبة
 متكرّرة، كما مرّ سابقاً؛ فالنسبة أعمّ من الإضافة.

و بالجملته: الأمر الذي لا يكون مضافاً حقاً و المضاف هو الذي يكون الإضافة في مرتبة ذاته، كما بيّنا سابقاً.

[٧٧] قال: «و منه ثانٍ غير حقيقي»

أقول: مثلاً الإنجاد بمعنى الدخول في النجد و الدخول في النجد يكون بجزءٍ منه؛ فهذا الجزء ليس عين النجد الذي ينسب الدخول إلى النجد؛ فالدخول في النجد لا يكون إلا بجزءٍ منه. ثم بتوسط ذلك الجزء ثبت الدخول في النجد ثانياً؛ فيكون الدخول في النجد ثانياً بالنسبة إلى جزئه و غير حقيقي؛ لأنّ الأين الحقيقي هو أن لا يكون المكان زائداً على المتمكّن و دخول النجد ليس حقيقياً؛ لأنّ النجد زائد على المتمكّن و دخول النجد ليس حقيقياً؛ لأنّ النجد زائد على الداخل في النجد؛ و هكذا الحال في الإيهام و الإبلاذ و الإسواق.



[٧٨] قال: «و أوّل حقيقي»

أقول: المطلوب بالأوّل الحقيقي هو أن لا يكون المكان زائداً على المتمكّن؛ و يكون ذلك المكان مختصاً به.

[٧٩] قال: «و أيضاً منه جنسي»

أقول: هذا تقسيم آخر للأين؛ و الأين الجنسي هو أن لا يتعيّن الموضوع، مثل كون الشيء في مكان؛ فلا يتعيّن الشيء و لا المكان النوعي، مثل كون الشيء فوق أو تحت؛ و الكون الشخصي هو أن يعتبر الشخص في الموضوع و الأين كلاهما مثل كون هذا الشخص في هذا المكان؛ [و] كون الشيء واقعاً في جهة الفوق أو التحت يكون مقولاً بالتشكيك؛ لأنّ مراتب الفوق متفاوتة بالشدة و الضعف؛ و قد تقرّر في موضعه أن مراتب الشدة و الضعف و مراتب القلة و الكثرة أنواع متباينة.

[٨٠] قال: «كالكون فوق»

أقول: يعني بذلك جريان التضاد في الأيون حيث يصدق عليها أنها وجودية يستحيل اجتماعها في موضوع واحد من جهة واحدة مع صحة تعاقبها واستعقابها نظراً إليها و تجري فيها الأقسام الحقيقية والمشهورية من التضاد والطبيعية والقسرية الحقيقية و المجازية.

فلذا قال الشيخ: «إن المكان إما أن يكون طبيعياً مثل كون الهواء فوق الماء تحت النار؛ وإما أن يكون غير طبيعي مثل كون الحجر في الهواء»؛ و الحقيقة و المجاز في كل منهما يظهر بانطباق المكان على المتمكن و عدم انطباقه عليه؛ و ذلك على أن يكون أوسع منه ككون قطعة من النار في مكانها.

و في قوله «كون الحجر في الهواء» إشارة إلى ما قلنا من كون الأين هو الكون في المكان لا هيئة قائمة به؛ و من الظاهر أنه لا يصح اشتراك جسمين في كون واحد زمانين، ضرورة أن تغاير النسبة فرع تغاير أحد المنتسبين؛ و قس عليه أمر متى حيث إنه عبارة عن الكون في الزمان.

و من الظاهر أنه يستحيل اشتراك أشخاص عديدة في كون واحد نظراً إلى الزمان وإن كان ذلك واحداً.

و أمّا ما وقع عن الشيخ الرئيس في بعض رسائله بقوله: «و من خاصية الأين أنه لا يشترك فيه حتى يكون مكان مكاناً واحداً لشيئين أو أكثر بخلاف متى» ففيه مسامحة ظاهرة؛ و لما كان وجود الأين بعد الوضع كما قاله الشيخ في الشفاء أشار إليه جدي المصنّف بتقدّم مباحث الوضع عليه.

[٨١] قال: «و المتى و هو نفس نسبة»

أقول: لا هيئة تابعة لها معه و لا نسبة مع المنتسب إليه من الموضوع؛ و قوله «إلى الزمان» احتراز عن الأين و غيره من المقولات النسبية، كما أن قوله «غير متكررة» - إلى آخره - احتراز عن الإضافة.

ثم لا يصح أن يكون متى واحد لأمر كثيرة وإن كان الزمان واحداً.
والحاصل: أن الزمان الواحد يصح أن يكون زماناً لعدة كثيرة بالتحقيق؛ فإن متى كل واحد منها فهو خلاف متى الآخر؛ فإن كون كل واحد منها في ذلك هو غير كون الآخر، كما قلناه.

[٨٢] قال: «إمّا على سبيل الانطباق»

أقول: كالحركة القطعية لانطباقها على الزمان.

و بالجمله: أن الموجود إمّا أن يكون مفارق الذات عن المادة؛ وإمّا أن لا يكون؛ و الأول قسمان: عقل و نفس؛ و الثاني على أقسام ثلاثة: زماني و آني و نفس زماني؛ لأنه لا يخلو إمّا أن ينطبق وجوده على الزمان على أن يكون كل جزء منه في جزء منه أم لا. فالأول و الثاني إمّا أن يستدعي الزمان على أن يكون وجوده في كل آن منه بتمامه أم لا؛ فالأول هو الثالث و الثاني هو الثاني؛ و قس عليه أقسام الحدوث^١.

[٨٣] قال: «و الحركة و هي الكمال الأول لما هو بالقوة» إلى آخره

أقول: الحركة من حيث إنها تنسب إلى الفاعل فعل و من حيث إنها تنسب إلى القابل فهي «انفعال»؛ و الفعل و^٢ الانفعال ليستا مقولتين بالذات كما عدّوا، بل الحركة مقولة و مع عزل النظر عن النسبة إلى الفاعل و القابل تكون حركة من حيث إنها خروج المراد بالكمال هو الحاصل و إمّا سمّي الحاصل بالفعل كمالاً، لأن في القوة نقصاناً و الفعل تامّ بالقياس إلى القوة.

إذا تمهد هذا فافهم أن الجسم إذا كان في مكان فيكون له بالنظر إلى مكان آخر كمالات:

الأول: الوصول و اللحق إلى ذلك المكان و هو المقصود بالحركة.

و الثاني: طي المسافة التي بين المكانين؛ فالكمال الآخر و هو طي المسافة التي بين

المكانين تكون كمالاً أولاً بحسب الوجود الخارجي؛^١ لأن بعد مقاطع الحركة يتحقق اللحوق.

فالحركة كمالاً أولاً للجسم المتحرك مادام ذلك الجسم المتحرك يكون بالقوة بالقياس إلى الكمال الثاني؛ لأنه إذا صار الجسم المتحرك بالفعل بالقياس إلى الكمال الثاني منقطع الحركة؛ لأنه إذا وصل إلى الحد الذي كان المرام بالحركة الوصول إليه انقطعت الحركة ولو بالعرض؛ وإنما قلنا «بالعرض» لتدخل الحركة القديمة أعمهم الغير المنقطعة؛ لأنه لا ساكن في الأفلاك بالفعل؛ نعم إذا فرض نقطة في دائرة وفرض أن مراد المتحرك بالحركة الدورية الوصول إليها يصدق تعريف الحركة أيضاً بحسب ذلك الفرض وهكذا نقطة أخرى.

فإذا دريت هذا فاعلم أن جدّي المصنّف المعلم نور الله تعالى مضجه جعل مقولة الفعل و الانفعال حقيقة الحركة و جعل الفعل و الانفعال اعتباراً في اعتبارات الحركة؛ و الباعث على ذلك هو أنه:

- إن أخذ الفعل بمعنى التأثير و العلية فهو مرادف العلية؛ و لا يكون داخلاً تحت مقولة؛ لأن الداخل تحت مقولة هو الأمر المتأصل في الخارج و الأمور العامة ليست من المتأصلات؛ و كذلك الأمر في «الانفعال».

- و إن أخذ الفعل و الانفعال بمعنى أنهما هيئتان غير قارّتين تعرضان المؤثر مسادام مؤثراً و المتأثر مادام متأثراً على الاتصال فحقيقة تلك الهيئة المذكورة ليست إلا الحركة؛ فالمقولة حقيقة هي الحركة؛ و الفعل و الانفعال اعتبارات لها.

و كلام خاتم المحصلين في أساس الاقتباس مشعر بذلك حيث قال فيه بألفاظه: «و أن تبدل حال را که در موضوع افتد از مؤثر به نفس خود، اعتباری بود؛ به نسبت با فاعل اعتباری بود و به نسبت با منفعل اعتباری. آن اعتبار که او را در نفس خود از آن روی که متجدد و متصرّم بود، آن را حرکت خوانند؛ و آن اعتبار که به نسبت با فاعل بود از آن روی که فاعل موجد آن حال بود، آن را فعل خوانند؛ و آن اعتبار که به نسبت با منفعل بود از آن روی که قابل آن حال بود، آن را انفعال خوانند.»^٢

فظهر أنّ الموجود في الخارج أمر وحداني هو الحركة؛ والفعل و الانفعال اعتبار من اعتباراته؛ وقد صرح شيخ الصناعة في قاطيغورياس الشفاء بذلك.

فإن قيل: كلام خاتم المحققين في تحريره الاقتباس لا يدلّ على ما ذكرت؛ لأنّه ذكر أولاً ترقيماً^١ بهذه العبارة: «ديگر مقوله «أن يفعل» و «أن ينفعل» و اين دو مقوله است»^٢ و ألفاظه موضح في أنّهما مقولتان، لا أنّهما مندرجتان تحت مقولة واحدة على ما ذكرت. قلت: كلامه أولاً بناؤه على المشهور؛ و ثانياً إيماء على التحقيق.

قال شيخ الصناعة: «إنما أوتر لفظ «أن ينفعل» على الانفعال و «أن يفعل» على الفعل؛ لأنّهما يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة و إنّما المقولة ما كان متوجّهاً^٣ إلى «أين» أو «وضع» أو «كيف» أو غير ذلك مستقرّ من حيث كذلك و لفظ «أن ينفعل» و «أن يفعل» مخصوص بذلك.»

و بالجملة: لفظ «أن يفعل» و «أن ينفعل» يدلّان على الاستمرار التجديدي كما هو المقصود من القولين بخلاف لفظ «الفعل» و «الانفعال»؛ فإنّهما لا يدلّان على الاستمرار التجديدي.

مرکز تحقیقات کتب و تفسیر علوم اسلامی

و أيقن^٤ أنّ لفظ الحركة تطلق على معنيين:

أحدهما: أمر متصل قارّ مضبوط لمّطّلع و مقطّع و هو أمر معقول من المتحرّك حال حركته؛ و الصواب أنّ المحقق الموجود من التحرك الخارجي مسلوب إلاّ المعنى الأوّل الذي هو كون الجسم واسطة بين المطّلع و المقطّع على سبيل الاستمرار.

و المعنى الآخر أعني مجموع الأمور المذكورة و الأكوان القارّة الأجزاء الوهمية عزو الوجود الخارجي؛ إذ المتحرّك ما لم يصل إلى المقاطع لم توجد الحركة بكمالها و إذا انقطعت^٥ الحركة بطل وجودها؛ فوجودها إنّما يحصل في الأذهان؛ إذ للمتحرّك نسبة إلى المكان الذي رفضه و إلى المكان الذي أدركه؛ فإذا ارتسمت صورة كونه في المكان المبدأ في الذهن و ارتسمت قبل زوالها عنه صورة كونه في المكان الثاني اجتمعت الصورة فيه.

٣. M: توجّها.

٢. المصدر السابق، ص ٥١.

١. M: ترقيم.

٥. M: انقطع.

٤. M: اتقن.

و اعلم أن في متن الواقع أمراً امتدادياً بتواصل الصورتين أو بعدم إدراك تناهيه لصفرها؛ وأما وجود الحركة بالمعنى الأول فهو ضروري يشهد به الحس؛ واعتراض عليه بأن التوسط المطلق لأنه أمر كلي مسلوب الوجودية في الخارج و التوسط الجزئي هو الحصول في جزء معين و هو أمر وحداني عديم الانقسام في تعادي المسافة ما لم يتعدّد و يتجدّد لا يمكن أن يكون حركة؛ و إذا تكرر بحيث انفك بعضها عن بعض لا يمكن الوجود الخارجي، لاستلزام الزمان و الحركة و تركب المسافة من الأجزاء الغير المتجزئية و إن لم يتصل لزم سكون الجسم المستلزم لانتفاء كونه في الوسط المفروض ضده؛ و استبان الأين الحاصل للجسم من مطلع المسافة إلى انتهائها إن كانت واحدة فلا حركة؛ و إن كانت متكررة بعدم الانفصال لزم تتالي الآتات؛ و هو ممنوع لما دريت [من أن] رفضه مستلزم لانقطاع الحركة الأينية؛ فمبناهما على أن التوسط المذكور إنما هو عدم الانقسام؛ و ليس كذلك؛ إذ التوسط لا يكون إلا آنياً غير قارّ متوسطاً بين الابتداء و الانتهاء، تطبيقاً على المسافة، منقسماً بانقسامها؛ و لذا قيل: «الحركة زمانية الحصول» و لا تؤخر حركة غير منقسمة و لا منقسمة إلى ما لا ينقسم؛ و كما أن المسافة غير منقسمة إلى جزء عديم الانقسام كذلك «الأين» لا ينقسم إلى «أين».

و أيضاً؛ كما أن الأجزاء المفروضة في المسافة بالقوة كذلك الأجزاء فيه بالقوة؛ و كما أنه لا يمكن أن يفرض في المسافة حدان لا تكون بينهما مسافة، كذلك لا يمكن أن يفرض في ذلك الأين المستمر أينان متصلان، بل كل من الأيتين المفروضين فيه يمكن أن يفرض بينهما أيون غير متناهية؛ فلا يلزم تتالي الآتات و لا انقطاع الحركة.

و ثانيهما: حالة مستمرة غير مستقرّة تؤخر للمتحرّك ما دام متحرّكاً بحيث عدم اجتماع تقدّم هذه الحالة مع تأخرها بها يحصل الجسم في جزء أو مقدار أو كيفية أو وضع بعد أن كان في ما هو مثله بوجه لا يمكن انفراض الجسم حين اتصافه بهذه الحالة جزء مثلاً إلا و له قبله أو بعده مثله و حقيقته كون في الوسط ينقسم إلى أكوان فرضية و هو في ذاته قارّ لا جزء له بالفعل، كما أن لا جزء كذلك في مسافة و الزمان الذي هو مقداره و له أن ينقسم بانقسامها، كما حقّقه برحّ من الفضلاء؛ فافهم.

[٨٤] قال: «يسيراً يسيراً»

أقول: الحركة التوسّطية لا تنفك عن التدرّج؛ فإنها تكون في الزمان بحسب الموافاة و هي صفة شخصية قائمة بالمتحرك باقية من مُفْتَتِحِ المسافة إلى مَقْطَعِهَا مستدعية للزمان لا على نهج الانطباق عليه؛ لأنّه معدوم الجزئية، بل على أيّ حدٍّ من حدوده فرض تكون هي موجودة فيه بكمالها؛ وكذلك الأمر في اللاوصول و اللامحاذاة لتوقفهما على الحركة القطعية؛ فهي منطبقة على المسافة و الزمان؛ فأجزاؤها بإزاء أجزاءهما.

قال جدّي المعلم رضوان الله تعالى عليه في القيسات: «الحركة التوسّطية الدورية التي هي ملزومة الآن السيّال و بالآن السيّال تكال الحركات التوسّطية الدورية و الاستقامية جميعاً، كما بالزمان يقدر جميع الحركات القطعية المستديرة و غير المستديرة؛ و لم يقل مقدار جميع الحركات تنبيهاً بليغاً على أنّ له تعلقاً ما بها أعمّ من أن يكون باعتبار عروضه لها أم لا.

و بالجملة: أنّه يشمل ما يكون الزمان في الحركة أو بالعكس؛ و الأوّل هو حركة الجرم الأقصى؛ و الثاني حركة ما سواها سواء كانت مستقيمة أو مستديرة. قال رئيس الصناعة في الطبيعيات: «فرق بين أن يقال إنّ ذات الحركة يتعلّق بها الزمان على نهج أنّ الزمان يعرض لها؛ لأنّ الأوّل معناه أنّ شيئاً يعرض لشيء؛ و معنى الثاني أنّ شيئاً يستتبع شيئاً؛ و الاستتباع لا يستلزم العروض؛ إذ ربّما قدر المباين بالموافاة و الموازاة لما هو مباين له؛ إذ معنى الاستتباع أنّ كلّ جزء من الحركة يفرض يكون وجوده مقارناً لوجود جزء مفروض في الزمان بأن يحدثا معاً؛ و الكلّ للكلّ. و لهذا يمكن أن يكون للمختلفات من الحركة زماناً واحداً و إذ ذاك كذلك جاز أن يقدر الشيء بالمباين عنه العارض لأمر آخر.»^١

فيما قرّرنا من المراد اندفع كثير من الإيرادات:

منها: أنّ الحركة لو كانت متقدّرة بالزمان لزم تقدّر أمرٍ واحدٍ بمقدارين متخالفين؛ لأنّ الحركة متقدّرة بالمسافة الواقعة هي فيها و بالزمان أيضاً؛ و الثاني أزيد من الأوّل؛ إذ الزمان

١. نقلًا عن شرح القيسات، ص ١٠٨.

مقدار حركة هي أسرع من ساير الحركات.

و منها: أن الزمان لو كان مقداراً للحركة لكان لكل حركة زمان هو مقداره؛ إذ لكل حركة مقدار؛ وذلك لما علمت [من] أن الحركة لا توجد بدون أن يقارن وجودها وجود أجزاء الزمان مثلاً لا بدون عروض الزمان لها؛ والمتخالفان في المقدار جاز أن يقارن بعض منهما البعض الآخر من غير أن يعرض أحدهما للآخر. فلا يلزم من كون الزمان مقدار الحركة أن يكون لكل حركة مقدار يقوم به.

و بعبارة أخرى: أن الزمان عبارة عن مقدار الحركة للفلك الأعظم و عرض قائم بتلك الحركة فقط إلا أن ذلك كما يقدر تلك الحركة بالذات فكذلك يقدر ساير الحركات بالمطابقة لتلك الحركة، كما أن المقدار الموجود في خشبة الذراع يقدر تلك الخشبة أولاً و بالذات؛ و ساير الأشياء بواسطة كونه مقداراً لتلك الخشبة؛ و نظير ذلك أن التقدم الزمني و تأخره للزمان بالذات و لغيره بحسبه؛ فيكون بالعرض.

و بما أوضحنا هذا المرام من تضاعيف الكلام ظهر بطلان ما عليه إمامهم الرازي من الإيراد عليه بوجهين غير وجهين:

الأول: إنا قد دللنا على أن الحركة من حيث هي حركة مستدعية للزمان و إذا كانت هذه المهية موجبة لحصول الزمان كان جميع الحركات متساوية في استلزام حصول الزمان؛ و الحكم الثالث بالذات يمتنع أن يكون ثابتاً بالعرض لما ثبت [من] أن الواجب لذاته يمتنع أن يكون واجباً لغيره و إذا كان كذلك امتنع أن يقال الزمان عارض لبعض الحركات بالذات و الباقي بالتبعية.

و أيضاً: قد بينا أنه لا معنى لمقدار الحركة إلا كمية دوامها و استمرارها؛ و قد ذكرنا أن العلم الضروري حاصل في أن كمية دوام الشيء يمتنع أن تكون صفة قائمة لشيء آخر مبايناً عنه بالكلية.

الثاني: أن يقال إنكم نسبتكم تقدير الحركات الكثيرة بالزمان على تقدير الأجسام الكثيرة بمقدار الخشبة؛ فنقول: إنه لا نزاع في أن المقدار القائم بالخشبة التي هي الذراع مغاير للمقدار القائم بهذا الجسم عين المقدار [القائم] بالجسم الآخر؛ فإذا كان كذلك

فنقول: إن مقدار هذه الحركة مغاير لمقدار تلك الحركة وأن لكل حركة مقداراً على حدة؛ وإذا كان الزمان عبارة عن مقدار الحركة ثم ثبت أن لكل حركة مقداراً على حدة لزم القطع بأن لكل حركة زماناً على حدة» انتهى.

وقد اشتبه عليه أمرُ المقدّر بالعرض بما بالذات كما دريت؛ فافهم.

[٨٥] قال: «و هما هيئتان غير قارّتين»

أقول: حاصل الكلام أن تبدّل الحال الحاصل للموضوع عن المؤثر إذا كان تدريجياً له اعتباراً بالنسبة إلى ذاته و اعتباراً آخر بالنسبة إلى فاعله و اعتباراً ثالثاً بالنسبة إلى متعلّقه؛ و يقال له باعتبار ما له في ذاته إذا كان متجدّداً متصرّماً غير قارّ الذات «الحركة»؛ و باعتبار ما له بالنسبة إلى منفعله «الانفعال»؛ و باعتبار ما له «الفعل»^١.

و بالجملة: أن^٢ مقولة «أن يفعل» و «أن ينفع»^٣ كالتسوّد مادام الشيء يتسوّد و التبييض ما دام الشيء يتبييض؛ فالذي^٤ فيه هذه الهيئة هو منفعل و ينفع؛ و الشيء الذي منه هذه الهيئة على اتصالها فهو من حيث هو منسوب إليها هو أن يفعل.

و لا يصح أن يقال: «انفعال» و «فعل»؛ لأنهما قد يقالان أيضاً للحاصل الذي انتهت الحركة إليه، كما يقال: «في هذا^٥ الثوب احتراق»، إذا كان قد حصل و استقرّ.

و أمّا لفظة «أن ينفع» و «أن يفعل» فمخصوصة بالحالة التي فيها التوجّه إلى الغاية.

و القيام الذي هو بمعنى النهوض - أي بمعنى أن يقوم - فهو من هذه المقولة؛ و أمّا هيئة

القيام المستقرّة فمن الوضع^٦.

فإذا تمهد هذا فنقول: إن قوله الشريف «يفعل» و «ينفع» بدلاً عن الفعل و الانفعال.

ثمّ إنه لما وقع في عبارات الحكماء المشائين أن الحركة و التحريك و التحرك ذات

واحدة؛ فإذا أخذت باعتبار نفسها فحسب كانت حركة؛ و إن أخذت بالقياس إلى ما فيه

سمّيت تحرّكاً؛ و إن أخذت بالقياس إلى ما عنه سمّيت تحريكاً.

١. K + قال صاحب التحصيل.

٢. K: أمّا.

٣. K: + فهي.

٥. K: هذه.

٦. التحصيل، صص ٤١٧ - ٤١٨.

٤. K: فالشيء الذي.

قال الرئيس في الشفاء: ^١ «و يجب أن نحقق هذا الموضع و نتأمله تأملاً أدق من المشهور.» ^٢ و لعل المراد ممّا يظهر بدقيق النظر هو أنّ هينها حالتين: إحديهما: نسبة الحركة إلى ما عنه أو فيه. و ثانيتهما: نسبة ما عنه أو فيه إليها.

و من البيّن استحالة كون الأولى تحريكاً أو تحرّكاً، لكونهما من صفات الفاعل و القابل لا من شئون ^٣ الحركة و حالاتها؛ و ذلك بخلاف الثانية؛ لأنّها قول إلى كون نسبة الشيء إلى الحركة بأنّه عنه الحركة أو فيه الحركة، كما أنّ الإيجاد و الإيجاب نسبة الشيء إلى الوجود و الوجوب بأنّه عنه الوجود و الوجود، و الواجبية و الموجودية نسبة الشيء إلى الوجود و الوجود بأنّهما فيه.

فقد انصرح أنّ الفعل و الانفعال بما لهما من النسبة الغير القارّة إلى الحركة لا باعتبارها في نفسها و إلاّ لكانت حركة.

و من هينها لاح أنّ اندراج كلّ هاتين النسبتين تحت النسبة المطلقة و اندراجهما فيها بالذات؛ لأنّ العقل إذا حلّل الفعل و الانفعال، فإنّما يحلّله إلى نسبة و خصوصية إضافة؛ أي نسبة الشيء إلى الحركة بما له عنه الحركة أو فيه؛ فلا يكونان من الأجناس العالية. و لصعوبة ^٤ هذا الإيراد ذهب بعضهم إلى أنّ المقولات العرضية ثلاث: الكمّ و الكيف و النسبة؛ زعماً منه أنّ الفعل و الانفعال مع بواقي الأعراض مشتركة في النسبة اشتراك الأنواع الأولى فيها.

ثمّ إنّ جدّي العيلم نور الله تعالى مرّده ^٥ قد اختار ما هو المشهور حيث إنّه يرجع إلى محصلٍ و إن لم يرجع إلي ما حصله صاحب الشفاء بقوله: «إنّ كون الحركة في المتحرّك يلحظ:

تارة بما هو حال الحركة، فيعبّر عنه بنسبة الحركة إلى المتحرّك بأنّها فيه؛ و لا يقال له

١. K: قال الرئيس في الشفاء. ٢. الشفاء، (الطبيعات)، ص ٩٢.

٣. M: شئون. ٤. K: فلصعوبة. ٥. K: إنّ المصنّف دام ظلّه.

بهذا الاعتبار تحرّك^١، بل وجوداً للحركة في الموضوع.

و تارةً بما هو أصل الحركة؛ فيعبّر عنه بنسبة المتحرّك إلى الحركة بأنّه فيه الحركة؛ و بهذا الاعتبار يسمّى تحرّكاً^٢ انتهى.

و هو اعتراض منه على الحكماء حيث ذهبوا إلى أنّ التحرّك هو نسبة الشيء إلى الحركة بأنّه فيه الحركة لا نسبة الحركة^٣ إلى الشيء بأنّها فيه؛ لأنّها ترجع إلى وجود الحركة للجسم و هو وصف للحركة لا المتحرّك. فما هو المشهور مشهوري لا تحقيقي غفولاً عن أنّ نسبة وجود الحركة إلى الجسم يتصوّر على وجهين:

أحدهما: كونه وصفاً لها.

و ثانيهما: كونه وصفاً له.

و الحاصل: أنّ الشيخ^٤ قد حصل مقولتي الفعل و الانفعال بأنهما نسبة المحرّك و المتحرّك إلى الحركة تلك النسبة على أن يكونا من اعتباراتهما لا من اعتبارات الحركة مع أنّهما وصفان لهما، كما صرّح به جدّي القدوة في برخ رسائله بقوله الشريف: «و بالجملة أنّ كون العلة المحرّكة في ذاتها بحسب نفسها يستتبع الحركة و يفيدها و يصدر عنها حصولها البتّة غير قارّة لذات المحرّك»؛ و ليست هي المعناة المسماة تحريكاً؛ و لا هي من الهيئة الفعلية الغير القارّة المعبّر عنها بقوله: «أن يفعل في شيء» أصلاً هذا.

و القول بأنّه يصحّ أن يكون بهمنيار تبعاعاً لشريكه عبّر عمّا حصله جدّي المعلم بقوله الشريف: «و الشيء منه هذه» إلى آخره، كما عبّر عن نظيره بمقاله الشريف: «بنسبة المحرّك إلى الحركة» إلى آخره، للجزم^٥ بأنّ ذلك يرجع إلى كون ما ذكره الرؤوساء المشاؤون هو المحصل؛ فكيف يصحّ بلزوم تأمل أدقّ منه؟!

ثمّ إنّ في قول جدّي «غير قارّتين» - إلى آخره - نوع إشعار بخروج تأثير المفارقات في المكوّنات و تأثرها عنها. ثمّ صرّح بذلك حيث قال: «و تحتها أن يفعل» تارةً و «على الاتصال» و «لا على سبيل القرار» أخرى. ثمّ أضرب عنه بقوله: «بل على سبيل التصرّم و التجدد» و من ههنا أنّ التأثيرات الآنية خارجة عنهما.^٦

١. M: بمحرّك.

٢. K: + كلامه.

٣. M: - لا نسبة الحركة.

٤. M: الشيخ.

٥. M: لجزم.

٦. كشف الحقائق، صص ٤٧٦ - ٤٨٠.

[٨٦] قال: «و لا يقع إلا في الكم»

أقول: لما فرغ عن تحقيق الحركة أشار إلى ما يتبعها من الخواص التي من جملتها أنها لا تقع إلا في أربع مقولات لا غيرها من المقولات.

أما في الفعل و الانفعال فلأن الحركة هي الخروج عن هيئة و الدخول في الأخرى، و لا يتصور ذلك في هيئة لا قرار لها و إلا لما كان الخروج عنها و الترك لها؛ مثلاً إن كانت الحركة من التسخن إلى التبرّد و كان الجسم في حال تسخينه يتبرّد؛ فإنه لم يخرج عن التسخن حتى يكون قد تحرك في مقولة «أن ينفع»، هذا خلف. على أنه يلزم منه اجتماع السخونة و البرودة؛ لأنه ليس الانتقال في التسخن إلا الأخذ من طبيعة التسخن حتى تكون قد تحرك في مقولة^١ و إذا كان الجسم يتبرّد يكون له البرودة و إذا كان المتسخن متبرّداً يلزم اجتماع السخونة و البرودة في موضوع واحد، هذا خلف. فإذا كان قد ترك التسخن فالحركة في غير مقولة «أن ينفع». و أما عدم وقوع الحركة في مقولة المضاف فلأنه إما أن يعرض ما هو الخارج عن المقولات أو لا.

فالأمر على الأول ظاهر؛ و على الثاني إن كان عارضاً لمقولة تقبل التزيد و الاشتداد أو^٢ لم يكن، فأمره على الثاني من هذا الشق كما مرّ من الشق الأول من التقسيم الأول؛ و على الأول يكون تابعاً لتلك المقولة في الحركة بما هو مضاف؛ و بعبارة أخرى أن الإضافة لما كانت حقيقتها و تحصلها نفس شئيتها التي هي النسبة المتكررة لم يصح أن تقع الحركة فيها أولاً و بالذات.

فلذا^٣ قال شريكه في النجاة: «و أما في المضاف فإن المضاف أبداً عارضٌ لمقولة من البواقي و تابع لها في قبول التنقص و التزيد. فإذا أضيفت إليه حركة فذلك بالحقيقة لتلك المقولة»^٤

و أما عدم وقوع الحركة في «المتى» فبأن يقال: إنه يجب أن يكون للحركة متى؛ فلو

١. K: إلا الأخذ من طبيعة التسخن و في طبيعة التسخن أخذ من طبيعة السخونة.

٢. K: قال رئيس الصناعة.

٣. K: - فلذا.

٤. M: و.

٥. النجاة، ص ٢٠٦.

وقعت الحركة فيه لكان للمتى متى آخر.

وأشار إليه شريكه^١ حيث قال: «إنه يشبه أن يكون الانتقال من متى إلى متى آخر دافعياً كالانتقال من سنة إلى سنة و من شهر إلى شهر.»^٢

وما أورد عليه السيّد^٣ من النقص والحل لا يخلو ما فيه بعد ما قرّرناه.

ثم إن شريكه^٤ قد ذكر أدلة على عدم وقوع الحركة في الفعل و الانفعال مع ما يرد عليها حيث قال: «أما مقولة أن يفعل و أن ينفعل فرّما ظنّ أنّ فيهما حركة من وجوه:

منها: أنّ الشيء قد لا يكون يفعل أو ينفعل ثم يتدرّج يسيراً يسيراً مبتدأ إلى أن يصير يفعل أو ينفعل غاية لهذا التدرّج كما أنّ السواد غاية التّسود.

منها: أنّ الشيء قد لا ينفعل^٥ عن الحرّ أو لا يفعل، ثم ينفعل عنه أو يفعله و يكون ذلك قليلاً قليلاً^٦؛ فيظنّ أنّ ذلك حركة.

و أيضاً؛ فإنّ الانفعال قد يكون بطيئاً؛ فيتدرّج يسيراً يسيراً إلى أن يسرع و يشتدّ و بالعكس؛ فيظنّ أنّ ذلك حركة.»^٧

ثم تصدّى للجواب عنها فقال: «أما الوجه الأوّل، فهو إنّما يدلّ على وقوع الحركة في اكتساب هيئة لها يصحّ أن يصدر عنه الفعل و الانفعال و نحن لا نمنعه؛ وكذلك الأمر في الوجه الثالث؛ لأنّه إنّما يدلّ على وقوع الحركة في السرعة و البطؤ؛ و هما من الكيفيات لا من الفعل و الانفعال لتكون الحركة فيها حركةً في الفعل و الانفعال؛ و أمّا الوجه الثاني فقد عرفت بطلانه من استحالة وقوع الحركة فيهما بما حاصله أنّها لو وقعت فيهما فلا يخلو إمّا أن يكون ذلك في حالة كان التبرّد تبرّداً أو عند ما ينتهي التبرّد؛ فإن كان الأوّل لزم اجتماع التبرّد و التسخّن و قصد الطبيعة و التوجّه إليهما معاً في حالة واحدة؛ و التالي ظاهر الاستحالة فكذا المقدم. أمّا الملازمة فبأن يقال: إنّ التسخّن لا معنى له إلاّ الأخذ من طبيعة التسخّن و في طبيعة التسخّن أخذ من طبيعة السخونة؛ فلو كان التسخّن في حال

١. K: الشيخ. ٢. الشفاء، (الطبيعات)، ص ١٠٣.

٣. K: و ما أورد عليخ الشريف المحقق.

٤. K: الشيخ. ٥. M: غاية لهذا التدرّج ... قد لا ينفعل.

٦. M: قليلاً. ٧. المصدر السابق، ص ١٠٦.

التبرّد لزم اجتماعهما و اجتماع مبدئهما؛ وإن كان الثاني لزم وجود التسخّن حال الوقوف على التبرّد وهو أيضاً باطل؛ ومع ذلك لا يخلو إماماً أن يكون ذلك الانتقال نفس التسخّن أو انتقاله إلى التسخّن؛ فإن كان الثاني كان بين التسخّن و التبرّد زمان «سكون» أو «آن» لا حركة فيه و لا سكون؛ وإن كان الأوّل فإمّا أن يكون هناك أخذ من طبيعة السخونة أم لا؛ فإن كان الثاني لا يكون ذلك استحالة و إن كان الأوّل كان هناك تسخّن؛ و المفروض أنّ ذلك لا يكون إلا بعده؛ هذا خلف.

و القول بـ«جواز فرض التسخّن الذي هو منتهى الحركة على الغاية القصوى^١ و يكون الانتقال إليه ممّا هو أضعف منه» مدفوعٌ بلزوم كون التسخّن أنياً مع أنّ المعتبر فيه عدم القرار؛ و اطلاق التسخّن على السخونة الشديدة ممّا لا ينفع؛ لأنّه من مقولة الكيف. و أيضاً من البين أنّ ما فرض غاية في التسخّن ليس بغاية له؛ إذ كلّ تسخّن لعدم قراره يتفاوت أجزاءه؛ فيكون أحد منها أشدّ تسخّناً؛ فلا يكون المفروض تسخّنه في الغاية غايةً؛ هذا خلف.

ثمّ إنّ بقي الإشكال بأنّ مراتب الشدّة و الضعف متخالفة بالأصناف، كما عليه المشاؤون؛ أو بالأصناف، كما ذهب إليه الرواقيون؛ فيكون بينهما التباين على الأوّل سيّما ملاحظة حيثيّتي التشابه و التخالف و في الجملة على الثاني.

فإذا تقرّر هذا فنقول: إنّ لو صحّ ذلك الدليل على عدم وقوع الحركة في مقولة الانفعال لصحّ أيضاً على عدم وقوعها في هذه المقولة بأنّه لو وقعت فيها فلا يخلو: إمّا أن يكون الانتقال من كلّ منها إلى الأخرى إمّا في حال التلبّس بها أو لا؛ ففي الأوّل اجتماع السخونة و اللاسخونة؛ و في الثاني لزوم أن يكون الانتقال نفس السخونة أو انتقالاً إلى السخونة. فعلى الأوّل تقدّم السخونة على نفسها؛ و على الثاني لزوم أن يكون هناك زماناً أو أنّ لا حركة فيه و لا سكون.

و القول بـ«جواز أن يكون المراد من الانتقال انتقال المتحرّك من مرتبة ضعيفة إلى مرتبة شديدة لا أشدّ منها؛ و من البين أنّهما إن كانتا متباينتين في الغاية متضادّتين على

١. م. منتهى الحركة غايته.

النهاية تكون بينهما أوساط وإن لم يكن الانتقال في ما بينهما حركة» مدفوعاً:
أما أولاً: فلما يقتضيه النظر الإلهي.

وأما ثانياً: فلأنه يلزم أن يكون المتحرك في أثناء حركته لا متحركاً ولا ساكناً لوجود تلك الانتقالات بين تلك الأوساط.

وأما ثالثاً: فلأنه يجري مثل ذلك في التسخّن. نعم لو جاز أن يكون ما فيه الحركة في هذه المقولة فرداً شخصياً ينحلّ إلى أجزاء فرضية غير متفاوتة شدةً وضعفاً يكون كلّ منها فرداً لها لا نوعاً مندرجاً تحتها؛ وإلا لكانت الهوية الفردية متألّفة من الأنواع المتباينة لا الهويّات المتخالفة الفرضية، كما عليه أمر ما فيه الحركة الأينية من الهوية الشخصية المنطبقة على المسافة المنحلّة إلى أجزاء فرضية انتزاعية متخالفة بحسب المحاذاة لحدودها لصحّ أن يقال: إنه لما كان معنى وقوع الحركة في كلّ مقولة أن يكون المتحرك في كلّ آن يتلبس بفردٍ ما منها يكون انتقاله منه إلى فردٍ آخر كذلك في زمانٍ وقع فيه فردٌ منطبقٌ ينحلّ إلى أفراد آنية انتزاعية لئلا يلزم تنالي الآتات.

والحاصل: أن كلّ فرد آني فرض منه لا يكون متصلاً بفردٍ آخر منه؛ فيكون الانتقال إليه حركة والأمر على هذه النسبة متماداً.

وإنما قلنا ذلك لأنه لا يصحّ وقوع الحركة في مقولة الكيفية إلا بتوارد أفرادها المتفاوتة بالشدة والضعف على المتحرك فيها وإلا لزم أن لا يكون المتحرك فيها متحركاً؛ وذلك كما عليه أمر التسخّن والانتقال فيه؛ وذلك على خلاف ما عليه أمر الحركة الأينية والوضعية، لعدم لزوم كون أفراد ما فيهما متباينة بالنوع ليعود ذلك التريد في الانتقال. وأما ما يقال: «إن الانتقال من فرد إلى فرد لا يكون حركةً ولا سكوناً» مدفوعاً بأن امتناع تنالي أفرادها الآنية يجعل الانتقال من كلّ فرد منها إلى الآخر بوساطة فردٍ زمني بينهما؛ فيكون حركة.

ثم إنه لو صحّ فردٌ شخصي من التسخّن بحيث يصحّ انحلاله إلى أجزاء فرضية غير متفاوتة بالشدة والضعف، لصحّ أن يفرّق بينه وبين السخونة على ذلك التقدير بعدم صحّة

تتالي أفراد الثاني لكونها آليات؛ فيكون الانتقال من كل فرد إلى فرد بواسطة فرد زماني؛ و ذلك على خلاف ما عليه أمر الأول لاستحالة كون الشيء من أفراد الانتزاعية آتياً؛ فيصحّ تتاليها؛ فيكون الانتقال فيها لا حركةً ولا سكوناً.

وإن اشتبهت التفصّي عن هذه الشبهات فاستمع لما نتلو عليك ذكراً من التحقيقات: منها: أنّ الحركة لما كانت حقيقتها الخروج عن هيئة و الدخول في الأخرى^١ و ذلك على أن يرجع إلى أن يكون للمتحرّك في كلّ آن يجوّزه العقل فرداً انتزاعياً ممّا فيه الحركة لم يصحّ أن تقع الحركة في مقولة لا قرار له بالذات و إلّا لزم قراره؛ و من ههنا يصحّ أن يقع في السخونة لا في التسخن و التسخين؛ و كذلك الأمر في كلّ ما لا قرار له.

و منها: أنّ حقيقته النسبة المخصوصة؛ فيشارك الإضافة و الملك في أن لا يكون التبدّل و الانتقال فيها بالذات، بل إنّما ذلك في ما يجاورها من الحركة في مقولة الكيف.

و منها: ما عليه جدّي المعلم قدس الله نفسه القدوسي^٢ من كونها متّحدة مع الحركة بالذات مغايرة لها بالاعتبار؛ فلو جاز أن تقع الحركة فيها لجاز أن يكون للحركة حركة على محاذاة لا وقوعها في المتى للزوم أن يكون له متى.

و أمّا استحالة وقوع الحركة في الملك، فلأنّ تبدّل الحال فيه تبدّل في الأين؛ فإنّ لا حركة فيه بالذات، بل بالعرض.^٣

ثمّ بما ظهر استحالة وقوع الحركة في هذه المقولات و جواز وقوعها في أربع مقولات. فإن قلت: يُشكل وقوعها في مقولة الكمّ بأنّ الجسم التعليمي لما كان من مراتب تعيّن الجسم الطبيعي، فلا يصحّ وقوعها فيه؛ و إلّا لزم عدم بقاء المتحرّك في أثناء الحركة بشخصه؛ لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون المتحرّك في هذه المقولة صورة جسمية أو هيولى عنصرية.

١. M: - في الأخرى. ٢. K: ما عليه المصنف دام معاليه.

٣. K: + ولكن بقي الكلام في بيان امتناع وقوع الحركة في الجوهر و نحن لم نتعرض ههنا لذكره حيث إن سطر شمس الاشراق على سماء العقول بالاستحقاق من الافق المبين رافعة لغشاء الخفاء عن هذا المقصد المتين كما لا يخفى على الاذكياء. فلنرجع إلى ما كنّا فيه فنقول إنّ لما استبان استحالة وقوع الحركة في غير هذه المقولات فلنشرع إلى بيان وقوعها فيها؛ فنقول: إنّ في وقوعها في ما سوى الكمّ من المستبينات و أمّا وقوعها فيه ففيه الإشكال.

فعلى الأوّل يلزم عدمها بتبدّل جسميتها التعليمية؛ وبقاء القدر المشترك بين أفراد ما فيه الحركة لا يفيد، لعدم صلاحية أن يكون ذلك ممّا تعيّنها.

و على الثاني يلزم كون الحصة الشخصية من الهيولى المعروضة للمقدار الصغير من الجسم التعليمي هي بعينها معروضة لجسمية أكبر منها أو أصغر؛ وكون الهيولى ذات وحدة مبهمة نظراً إلى الصور إنّما يكون نظراً إلى مراتب الاتصال و الانفصال التي يكون لمساحة معيّنة من الصورة الجسمية لا إلى الصور المتفاوتة بالصغر والكبر.

و أمّا كون الجسم التعليمي مرتبة التعيّن للصورة الجسمية، فقد أشار إليه صاحب التحصيل حيث قال: «فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لفرض الأبعاد الثلاثة فيه و هو غير المقدار و غير الجسمية التعليمية؛ و الجسم الذي يستعمل في التعاليم - و هو المعروف^١ بالجسم التعليمي - هو الصورة مأخوذة مع مقدار من غير التفات إلى المادّة؛ فإنّ الجسم المطلق من حيث الجسمية لا يخالف جسماً آخر بأنّه أصغر أو أكبر؛ و لا يناسبه المساواة و اللامساواة؛ فإنّما له ذلك من حيث هو مقدّر؛ و هذا الاعتبار غير اعتبار الجسمية»^٢ انتهى.

و هي هنا نظر دقيق و هو أنّ شاكلة الجسم التعليمي المطلق و غيره من السطح و الخطّ المطلقين كذلك لعدم كون جسم زائداً على جسم بما هو جسمٌ و لا خطٌّ على خطٍّ و لا سطح على سطح كذلك.

و يمكن أن يقال: إنّه يجوز أن يكون صالحاً بما يعرضه من العوارض المشخّصة لكونه^٣ معيّناً للصورة الجسمية.

ثمّ لا يخفى أنّ الظاهر ممّا نقلنا كون الجسمية التعليمية إمّا الصورة الجسمية المتعيّنة أو مرتبة تعيّنها؛ و على الحالين يستلزم انتفاؤها انتفاء الصورة الجسمية المتعيّنة.

و من هي هنا يرد الإشكال على التخلخل و التكاثر الحقيقيين و الاستدلال بذلك على وقوع الحركة في مقولة^٤ الكمّ.

١. M. لكونها.

٢. التحصيل، ص ٣١١.

٣. M. المعروض.

٤. M. - مقولة.

و العجب كل العجب^١ من صاحب التحصيل قال متصلاً بما نقلنا عنه: «و لهذا كثيراً ما^٢ أن يكون الجسم الواحد يتخلخل و يتكاثف بالتبريد و التسخين؛ فيختلف مقدار جسميته و جسميته التي ذكرنا لا يختلف و لا يتغير؛ فيكون بعض الأجسام - كالفلك - على مقدار واحد ليس يوجب أن يكون مقوماً، بل قد يكون عارضاً لازماً كالسواد في الحبشي»^٣ هذا.^٤

فإن قلت: إن مقصوده من بقاء الجسم الواحد بقاءه بسطبيعته المطلقة لا هويته الشخصية؛ فلا تدافع بينهما^٥.

قلت: فحينئذ لا يصح أن تقع الحركة في مقولة الكم من حيث التشبث بذيل التخلخل و التكاثف، كما سبق عنه آنفاً؛ و ذلك حيث إنّ المعتبر فيها بقاء الفرد الشخصي للمتحرك في أفراد ما فيه الحركة؛ و ليس الأمر كذلك، لانتفائها بانتفاء ما به تعيينها من الجسم التعليمي؛ و سيأتي وجه آخر لدفع التدافع بينها.

ثم نقول: إنّ الجواب عن الإشكال الوارد على وقوع الحركة الكمية بأن الحركة في كل مقولة يوجب أن يكون هناك فرد منها متوسط بين المبدأ و المنتهى^٦ غير قارّ الأجزاء بوجوده العيني، منطبق على الزمان الذي هو عرش التغير و التجدد؛ و ذلك الفرد بحيث ينحلّ إلى أفراد يكون كل منها بتمامه في زمان هو بعض ذلك الزمان الشخصي؛ و تلك الأفراد أيضاً زمانية و بحيث ينتزع منه أفراد آنية يكون كل منها بتمامه في آن لقرار ذاته.

و بالجملة: أنّ بين المبدأ و المنتهى أفراداً متوسطة بين صرافة القوة و محوضة الفعلية مع كونها من الأجزاء التحليلية و الأفراد الانتزاعية بالقياس إلى تلك الهوية الشخصية المحاذية لتلك الحركة التي وقعت فيها؛ و قد يعبر عنها بالكون الذي لا قرار له و إن كان الغالب الأكثرى التعبير عن الحركة به.

قال بهمنيار في التحصيل: «إنّ الحركة ليست^٧ من الأمور التي تحصل بالفعل حصولاً

٣. التحصيل، ص ٣١١.

٤. المقطع.

١. K. و لهذا ما.

٢. M. - بينهما.

٣. K. - كل العجب.

٤. K. و هذا كلامه.

٥. M. - ليست.

قاراً مستكماً، بل هي كونٌ في الوسط بين المبدأ و المنتهى^١ بحيث لم يكن قبله و لا يكون بعده فيه؛ و يعرض لهذا الكون إمكانُ فرضِ حدود بلا نهاية فيه بالقوة لا بالفعل؛ أما في الحركة المكانية فتوجد حدود في المسافة بالقوة تعرضها الموافاة؛ و أما في الكيف فتوجد أنواع بلا نهاية بالقوة بين الطرفين.

و من علمك بما ذكرته يتحقق^٢ لك أن الكون في الوسط ليس يراد به أمر جنسي، بل أمر شخصي؛ إذ هذا الكون في المكان يكون واحداً متصلاً لا جزء له إلا بالفرض؛ فكما أن المسافة التي لها اتصال واحد مسافةً واحدة لها أجزاء بالقوة؛ فكذلك هذا الكون الذي بين المبدأ^٣ و المنتهى؛ و إن كان لهذا الكون حدود بالقوة؛ فإنه لا يخرج عن أن يكون كوناً واحداً.^٤

و الظاهر من هذا جواز وقوع الحركة في الكيفية على أن يكون ما فيه الحركة فرداً شخصياً و إن انحل إلى أنواع متباينة.

ثم إن الحركة القطعية لما كانت موجودة في الأعيان عند المحققين سيما جدي المعلم و والدي العيلم طاب نراهما؛^٥ فيصح أن يكون منطبقاً عليها فرد ما فيه الحركة.

فإن قلت: إن صاحب التحصيل قال فيه إنه لا وجود للحركة بمعنى القطع إلا في النفس.

قلت: مراده من ذلك وجودها القار لا مطلقاً و له تأييدات من كتاب^٦ الشفاء؛ و أما العلامة الدواني فقد غفل عن هذا و حكّم بعدم وجودها في الأعيان عند الحكماء. ثم أمر بالتدافع بين كلماتهم؛ و ليس الأمر كذلك على ما لا يخفى.

و نعود إلى الرأس فنقول: إنه يشبه أن يكون المتحرك في مقولة الكم هو الجسم و إن كانت الحصص المتعينة من المقولات الأربع متبدلة متواردة عليه؛ ولكن القدر المشترك بين أفراد كل واحد منها مميّز لذلك الجسم معيّن له؛ و ذلك على أن يكون المعين هو

٣. M المبتدا.

٢. M + ما.

١. M - ليست.

٥. K: سيما المصنف طاب نراه.

٤. M المبتدا.

٧. M كتابه الشريك.

٦. K: لا.

المشترك بين تلك الأفراد التحليلية من الجسم التعليمي المنطبق على الحركة القطعية و بين تلك الجسمية الشخصية.

و بالجملة: أنّ تلك الهوية الشخصية التعليمية و الهويات الفرضية التحليلية منها مشخّصة لذلك المتحرّك بحسب ما هو مشترك بينها من حيث هو كذلك؛ فيكون ذلك المتحرّك بشخصه^١ باقياً في كلّ ذلك الزمان و في كلّ من أبعاضه المنحلّة إلى الأزمنة و الآتات لوجود ذلك المعين المشترك بين تلك الجسمية الشخصية و بين أجزائها الفرضية التحليلية؛ ولما كان المراد من التعيّن ههنا هو التميّز التام لا التشخّص، اندفع الإشكال؛ و نظير ذلك بوجه ما بقاء الهيولى بعينها مع تبدّل أفراد الصورة و مراتبها من الاتّصالات و الانفصالات عليها؛ و ذلك لأنّ نسبة الصورة المطلقة إليها نسبة القدر المشترك بين أجزاء ما فيه الحركة - أي المقدار المعين المنطبق على الحركة - إلى الجسم المتحرّك فيه؛ و نسبة تلك الأفراد الشخصية الخارجية المتبدّلة المتواردة على الهيولى إليها نسبة الأفراد الشخصية الوهمية الانتزاعية الزمانية و الأتية التي بين^٢ صرافة القوّة و محوضة الفعل إلى الصورة الشخصية التي هي جزء من المتحرّك فيها^٣.

فقد انصرح أنّ المتحرّك في مقولة الكمّ هو الجسم الطبيعي المركّب من الهيولى و الصورة الجسمية^٤ المتعيّنة بالجسم التعليمي المنطبق على الحركة القطعية؛ فتكون^٥ أفراد ما فيه الحركة هويات شخصية تحليلية انتزاعية آتية كانت أو زمانية.

و لقائل أن يقول: إنّه لو صحّ هذا لزم جواز وقوع الحركة في الصورة الجسمية مع أنّها جوهر؛ و ذلك لأنّ الهيولى لما كانت متحصّلة بالطبيعة المطلقة للصورة الجسمية؛ فيلزم أن لا يكون خالية عن صورة شخصية؛ و من الظاهر أنّه لا يلزم من توسط أفراد ما فيه الحركة بين صرافة القوّة و محوضة الفعل أن لا يكون ذلك الفرد الذي لا قرار له متحصّلاً بالفعل، كما عليه الجسم التعليمي المنطبق على الحركة القطعية مع كونها من الأمور المعيّنة للصورة الجسمية الشخصية التي هي جزء من المتحرّك؛ و عدم تحصيل أفرادها الفرضية

٣. M. بعينها.

٢. M. من.

١. M. بشخصيته.

٥. K. و تكون.

٤. K. الشخصية.

الانتزاعية الآنية و الزمانية لا يقدح في تحصلها بذلك الفرد الشخصي؛ فكذا الأمر في ما نحن بصدده.

وأنت تعلم أنّ الصورة الجسمية غير قابلة للتزيد و الانتقاص بجوهرها في ذاتها؛ فلذا قيل: إنّ الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسماً آخر بأنه أصغر أو أكبر و لا يناسبه بأنه مساوٍ أو معدود به أو عادّ له أو مشارك أو مباين؛ وإتّما ذلك له من حيث هو مقدّر و من حيث إنّ جزئاً منه يعدّه؛ و هذا الاعتبار غير اعتبار الجسمية.

فإذا توهم وقوع الحركة فيها لكانت في مجاورها من الجسم التعليمي، بل إنّما فيها كون و فساد.

و الحاصل: أنّ كون الجوهر و فساده ليس بحركة، بل هو أمر يكون دفعة و ممّا يكون؛ فلا يكون بين قوتها الصرفة و فعلها الصرف كمال متوسّط؛ و ذلك لأنّ الجوهر إن كان يقبل الاشتداد و التنقّص فإمّا أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد و التنقّص أو لا يبقى. فإن كان يبقى نوعه فما تغيّرت صورته الجوهرية في ذاتها، بل إنّما تغيّرت في عارض؛ فيكون استحالة لا كوناً؛ و إن كان الجوهر لا يبقى مع اشتداد؛ فكان الاشتداد قد حلّ جوهرًا آخر؛ و كذلك في كلّ آني يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر و يكون بين جوهر وجود إمكان جواهر غير متناهية بالفعل؛ و هذا محال في الجوهر؛ و إنّما جاز مثلاً في السواد حدوث أنواع غير متناهية بالقوة حيث كان أمر موجود بالفعل أعني الجسم.

و من ههنا ظهر وجهٌ لدفع شكّ أورده الشيخ في الشفاء بقوله: «و هذه الحركة - أي في مقولة الكمّ - تتسبب إلى المتحرّك بها من الحيوان و النبات من جهة الجزء؛ فإنّ الحيوان و النبات قوامهما من نفس و بدن؛ و هذا النماء إنّما يعرض أولاً للبدن و يعرض له من جهة مقداره لكن في انضيافهما بها إشكال؛ لأنّ هيولى الجسم النامي و المقدار الذي لتلك الهيولى و الصورة الشكلية و الخلقية المحيطة بذلك المقدار و الهيولى لتبدلها دائماً عسى أن يظنّ عدم بقائها في بعض الأوقات؛ فلا يكون النموّ و الزيادة منسوباً إليها؛ و لو سلّم بقاؤها بقاء الدهر فإنّها لا تصير بسبب النموّ أعظم، بل الأعظم هو المركّب منها و من

الزيادة؛ وهذا المجموع من حيث هو مجموع إنما حدث في^١ الآن؛ فلا المادة ثابتة ولا الزيادة ولا المجموع المركب منها؛ وأما المقدار الموجود في المادة فحكمه حكمها وكذلك^٢ الصورة الشكلية والخلقية؛ لأنها لعدم بقاء المادة غير صالحة لأن تكون الحركة منسوبة إليها»^{٣، ٤}.

[٨٧] قال: «و شرحه المحصّل»

أقول: يشير بذلك إلى أن مقولة «الجدة» إنما يصحّ ما يقال إنه ليس لها حقيقة محصلة جنسية؛ إذ اعتبرت^٥ بالقياس إلى عامة ما ينسب إليها بأنواعها؛ وأما إذا خصت بالنسبة إلى ملاصق منتقل بانتقال ما هو منسوب إليها؛ فيصحّ أنّها جنس متواطىء بالقياس إلى أنواع محصلة؛ ولذلك قال الرئيس في قاطيغورياس الشفاء أولاً: «وأما مقولة الجدة فلم يتفق لي إلى هذه الغاية فهمها ولا أحد الأمور التي يجعل كالأنواع لها أنواعاً، بل يقال عليها باشتراك من الاسم أو تشابه^٦؛ وكما يقال: الشيء من الشيء؛ و الشيء على الشيء؛ و الشيء مع الشيء؛ ولا أعلم شيئاً يوجب أن يكون مقولة الجدة جنساً لتلك الجزئيات لا يوجب مثله في هذه المذكورة؛ ويشبه أن يكون غيري يعلم ذلك؛ فليتأمل ذلك من كتبهم»^٧ هذا كلامه.

ثم إنه قال من بعد ذلك بهذه العبارة: «ثم إن زيف بعضها عن أن يكون أنواعاً و جعل تواطؤ هذه المقولة بالقياس إلى بعضها دون بعض و جعل الاشتراك في إسمها بالقياس إلى الجملة أو الآخرين و عنى به أنه نسبة إلى ملاصق ينتقل بانتقال ما هو منسوب إليه؛ فليكن كالتسلح و التنقل و التزيين و التقمص؛ وليكن منه جزئي و منه كلي؛ و منه ذاتي كحال الهرة عند إهابها و منه عرضي كحال الإنسان عند قميصه»^٨ انتهى قوله.

و هذه دقيقة قد أفاد والدي عن جدّي نور الله تعالى مضجعهما و أنّ جمهور المتأخرين عنها غافلون.^٩

١. K. - في.

٢. K. و كذا.

٣. K. و كذا.

٤. كشف الحقائق، صص ٤٨٠ - ٤٩٦.

٥. M. التبرّد.

٦. M. تشابهه.

٧. الشفاء، (المنطق)، ص ٢٣٥.

٨. المصدر السابق.

٩. K. و هذه دقيقة قد أفادها المصنف دام ظلّه حين اشتغالنا بقراءة قاطيغورياس الشفاء عليه و أوان قرأنا كتاب تقويم الإيمان و أنّ جمهور المتأخرين عنها غافلون.

و على هذا ظهر سرُّ ما قاله بهمنيار في التحصيل: «و أمّا قوله الجِدَّة فقد امتنع من أن يعدَّ في جملة المقولات و هذه المقولة كالتسلُّح و التزيُّن و التنعُّل؛ فمنه ذاتي طبيعي كحال الهرة عند إهابها؛ و منه عرضي كحال الإنسان عند قميصه؛ و مقولة الجِدَّة يعبر عنها بأنَّها «مقولة له» و «مقولة الملك»؛ و قد يكون ذاتياً و عرضياً؛ و مثال الذاتي و الطبيعي أيضاً كما يقال: إنَّ القوَّة البصرية هي خادمة للوهم و الخيال؛ أو أنَّ القوَّة الوهمية هي رئيسة القوى و ساير القوى البدنية مرؤوس لها؛ و كذلك حال جميع القوى البدنية بالقياس إلى النفس بأنَّها لها و متَّصلة بها اتِّصال هذه المقولة لا اتِّصال جسمٍ بجسمٍ»^١

ثمَّ لا يخفى عليك بما تحقَّقه آنفاً بطلانُ وقوع الحركة فيها؛ فتذكَّر.

ثمَّ قال الشيخ في شفاة^٢: «إنَّ منه كلياً و منه جزئياً^٣ كالنختم و التلبس و كالتلبس بلباس الخز و النختم بخاتم الفضة»^٤



[٨٨] قال: «إنَّه هيئة تعرض الجسم»
أقول: هذا كلبس الثوب المشتمل على البدن.

[٨٩] قال: «الإهاب»

أقول: هو الجلد ما لم يُدبغ؛ و الجمع أهب.

[تصحيح

في اندراج جميع الحقايق الممكنة تحت المقولات]

[٩٠] قال: «لن يستطيع ذاكر»

أقول: هذا عبارة المعلم الأوَّل في التعليم؛ و حاصل ذلك هو أنَّه لا يتحقَّق أمر في

١. التحصيل، ص ٤١٦. ٢. M. - ثم قال الشيخ في شفاة.

٣. M: منه كلي و منه جزئي.

٤. كشف الحقائق، صص ٤٩٧ - ٤٩٨.

الخارج يكون متأصلاً خارجياً إلا و أن يكون داخلاً تحت المقولات؛ و المشهور عند المتأخرين هو أن حصر المقولات استقرائي.

و اعلم أن كلّ ممكن إذا لوحظ باعتبار ذاته؛ فلا بدّ أن يكون داخلاً إمّا تحت طبيعة منعوّية أو تحت طبيعة ناعّية على ما دريت سابقاً؛ و أيضاً مرفوض التسوّغ أن يكون ممكنٌ ما في الممكنات يكون التشخص عين ذاته؛ لأنّ سنخية التشخص في خواصّ الواجب جلّ سلطانه كما أنّ عينية الوجود في خواصّ الواجب عظم شأنه بعدم الفرق بينهما؛ فكما أنّ وجود الممكن زايد على ذاته بمعنى أن يفتاق في ثبوت الوجود الممكن إلي منهاج تعليلية، فكذلك ثبوت التشخص للممكن يفتاق إلى حيثية تعليلية.

إذا علمت تلك المقدمات فنقول: إذا لم يكن التشخص سنخ ذاته الممكن، بل يكون ثبوته لذات الممكن مفتاقاً إلى تعليلية ليكون التشخص عرضاً لذات الممكن كالوجود له و خارجاً عن ذاته؛ و إذا قطع النظر عن التشخص فلم يبق إلا المهية الكلية؛ فلا بدّ أن يكون لكلّ ممكن متحصّل غير اعتباري كلي طبيعي الذي معه، إمّا طبيعة منعوّية أو طبيعة ناعّية. فإن كانت منعوّية يكون جوهرها و إن كانت ناعّية يكون عرضاً. و بما حقّقنا استبان أنّه لا يسوغ أن يكون أمر ممكن موجوداً في الخارج و لا يكون له مهية كلية على ما توهمه برخ.

[٩١] قال: «و ما به أيّية^١ المهية^٢ المتأصلة»

أقول: هذا من الجنس و النوع.

[٩٢] قال: «و كالعرضي مطلقاً»

أقول: قال جدّي المعلم قدّس الله روحه: «سواء كان من ثواني المعقولات كالجنس و

النوع أو لا كالأبيض و الأسود.»

قال شيخ أتباع الرواقيين في كتاب المطارحات: «إنّ من المعقولات أولاً مفهوم

الإنسانية و الفرسية؛ و ثواني المعقولات كالكلية و الجزئية و النوعية و الموضوعية و نحوها؛ و موضوع المنطق المعقولات الثواني من حيث هي صالحة للتأدي إلى مطلوبٍ ما أو غير صالحة؛ و إن شئت قلت: موضوعه التصوّر و التصديق من حيث إنهما صالحان لهيئة يتأدى بها إلي تصوّر أو تصديق مجهول أو لا تتأدى؛ و إن أردت أخذت من هذا رسماً له، فقلت: إن المنطق صناعة نظرية باحثة عن التصوّر و التصديق و هيئات لهما من حيث هما كذا و كذا أو باحثة عن المعقولات الثواني من حيث هي كيت و كيت على ما قلناه» انتهى بألفاظه الشريف و مقالاته المتيف.

قال الشيخ: «أما الجنس الطبيعي فهو الحيوان بما هو حيوان الذي يصلح أن يجعل للمعقول منه النسبة التي للجنسية؛ فإنه إذا حصل في الذهن معقول صلح أن يعقل و الجنسية لا يصلح لما يفرض متصوراً من زيد هذا و لا للمتصوّر من الإنسان؛ فيكون طبيعة الحيوانية الموجودة في الأعيان يفارق بهذا العارض طبيعة الإنسانية و طبيعة زيد.»^١

فلإن قلت: إذا اعتبرتم العارض في الكلّي الطبيعي لم يبق فرق بينه و بين العقلي. فنقول: اعتبار القيد مع شيء يحتمل وجهين: أحدهما: من حيث عروضة له. و ثانيهما: جزئيته منه.

و الأوّل معتبر في الكلّي الطبيعي؛ و الثاني في الكلّي العقلي. و بالجملة: أنّ هذا العارض يعتبر في العقلي و الطبيعي على وجهين. و التحقيق يقتضي أنه إذا قلنا «الحيوان كلّي» أن يكون هناك أربعة مفهومات:

- [١.] طبيعة الحيوان من حيث هي هي.
- [٢.] و مفهوم الكلّي من غير إشارة إلي مادة من المواد.
- [٣.] و الحيوان من حيث تعرضه الكلية.
- [٤.] و المجموع المركّب منهما.

والحيوان من حيث هو ليس الإنسان من حيث هو إنسان، بل المعروف هو مع شرط آخر وهو اعتبار لا بشرط.

والحاصل: أنّ هذا الاعتبار معتبر في معروض الكلّية المنطقية؛ فيلزم أن يكون الوجود الذهني داخلاً في معروضها، كما عليه أمر المعقولات الثانية المنطقية؛ وهو على خلاف ما عليه أمر المعقولات الثانية الإلهية؛ وذلك حيث إنّ الوجود الذهني ظرف عروضها لها لا جزء معروضاتها؛ فيكون معروضاتها المهيّات من حيث هي هي وإن كان ذلك في الذهن. فقد انصرح أنّ الكلّية و الجزئية من عوارض الوجود الذهني و من لواحقه الخاصّة؛ فلا يصحّ أن يكون من عوارض الأسباب بما هي أسباب؛ وأمّا الوجوب و الإمكان فهما من عوارض المهيّة بما هي هي و إن كان ذلك في الذهن؛ فيكون من ثواني المعقولات الإلهية كالوجود المطلق مثلاً؛ فلا يصحّ أن يكونا من عوارض الأسباب بما هي أسباب و من لواحقها المختصّة بها.

ثمّ إنّ الظاهر من مسير الشيخ في إلهيات الشفاء أن يكون معروض الكلّية و الجزئية هو المهيّة من حيث هي، كما أنّ معروض الوجود الذهني تلك بعينها و إن كان ظرف عروضها هو الذهن.

[٩٣] قال: «و كنوع ليس هو في جنسٍ إن صحّ و كذلك الشخص»
أقول: «و كنوع» كالنقطة «و كذلك» أي إن صحّ شخص المجهول الكُنه فسي كلّ شخص.

[تصحيح

في المعاني الثلاثة للفظي القبول و الفعل]

[٩٤] قال: «بالاشتراك على معانٍ ثلاثة أحدها»

أقول: هذا هو الحقّ الصرف و إن كان المتأخرون عنها ذاهلين؛ و العجب من الشارح

المحقق للإشارات لم يتصدّ لها مع أنها مذكورة في كلام أرباب هذه الصناعة؛ و يتفرّع عليها كثيرٌ من الشبهات الآتية في بحث الهيولى و الصورة و في بحث العقل و النفس و اتصافهما بالصفات و تأثيرهما في ما عدهما؛ فتوجد فيها جهتا الفعل و الانفعال حتّى أنّ بهمنيار قد سأل الشيخ عن الشبهة الواردة في انفعال العقل الفعّال و قد أجاب عنه بالفرق بين مراتب الانفعال حيث أشار إلى السؤال و الجواب بأنّه: «هل يخلو العقل الفعّال من أن يفعل عن ذاته حتّى يدرك المعقولات؛ فيكون من يفعل يفعل حينئذٍ؟»

فقال: «إنّ الانفعال يقال على وجهٍ مرسلٍ على كلّ خروج من القوّة إلى الفعل و يقال على وجهٍ أخصّ من ذلك مثل أن يكون خروجاً زمانياً و مثل أن يكون على سبيل الانتقاص ليس على سبيل الاستكمال.

و كلّ ذلك يشترك في أنه خروجٌ ما من قوّة إلى فعل؛ و حيث لا يوجد معنى ما بالقوّة فلا وجه للانفعال بوجه؛ و لو كانت نفوسنا متصوّرةً للمعقولات لا على سبيل استيناف تصوّر بعد عدمه لما كانت يقال إنها منفعلة، على أنها الآن أيضاً ينفي عنها الإسم على سبيل المعنى الخاصّ دون العامّ»، هذا قوله.

ثمّ إنّ ما وقع عنه «مثل أن يكون خروجاً زمانياً» يشير به إلى ما وقع عن جدّي المصنّف^١ من القسم الأوّل؛ أي الكيفية الاستعدادية؛ لأنها للموجودات الزمانية.

ثمّ إنّ في ما اختاره الشيخ: «مثل أن يكون» بدلاً عن قوله: «على أن يكون» نوع إشعارٍ بأنّ المراد به القوّة الإمكانية التي تعبّر عنها تارةً بمعنى ما بالقوّة على سبيل الإضافة لا التوصيف و هو ما يشمل جميع المعلولات^٢ من العاليات و السافلات المعبّر عنه بالهلاك في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^٣.

ثمّ أشار جدّي^٤ إلى المعنى الثاني بهوله: «و ثانيها الانفعال و التأثير» و لمّا كان جارياً في المفارقات و الماديات و إن كان ذلك باعتبارين - تأثرها عن شيء و تأثيرها في شيء - تبّه على عدم^٥ فساده بقوله: «و هما ليستا يستوجبان».

٢. K: المعلومات.

٥. M: عدم.

١. M: إشارة إلى ما وقع عن المصنّف دام ظلّه.

٤. K: ثمّ أشار دام ظلّه.

٣. القصص / ٨٨

وأما القوّة بمعنى الانفعال والاستعداد لا يصحّ أن يكون القابل بحسبه فاعلاً وهذا هو المشهور عند الجمهور؛ والمتأخرون قد اشتبه عليهم الأمر.

ثمّ إنّ الانفعال لما استلزم المادّة ولكن سواء كانت في القابل نفسه أو ما^١ يتعلّق هو به من البدن كالنفس؛ وأما العقل الصرف فلبرائته عن المادّة من كلّ جهة لا يصحّ أن يكون قابلاً للانفعال بهذا المعنى.

وبالجملة: أنّ ما بحسبه الانفعال يلزم أن يكون ذا مادّة سواء كان ذلك نفساً أو جسماً وإن كان ذلك في الأوّل هو^٢ ما يتعلّق به وفي الثاني نفسه.^٣

[٩٥] قال: «تدوم تلك الصفة لذاته»

أقول: تستبين من ذلك أنّ تكرر الذاتين المتباينتين إنّما استلزم إذا كانت^٤ الصفة مسلوبة الدوام؛ فلو كانت الدوام مستمرة - كزوجية الأربعة - فهو مستلزم لتعدد الذات.

وبالجملة: البرهان إنّما يجري في صورة كون القبول و الفعل متغايرين و يكون أحدهما منفكاً عن الآخر، كما في صورة كون الفعل متأخراً عن استعداد القبول زماناً، مثل حلاوة العنب بعد ما كان حامضاً؛ والآ و مثل انفعال الجسم الواحد المتصل إلى جسمين بعد ما كان الاتّصال أولاً. ففي هذا القسم في القوّة و الفعل لا بدّ من تكرر الذات؛ وأما إذا كان القبول و الفعل مسلوب التغاير فلا استلزام لتعدد^٥ الذات، بل يكفي التعدّد الاعتباري فقط؛ كما في زوجية الأربعة. فإنّ الأربعة من حيث ملاحظة اقتضائها الزوجية معها فاعلة و بدون تلك الملاحظة قابلة.

[٩٦] قال: «في جوهر الذات»

أقول: أي التركيب في جوهر الذات إمّا تركيباً ذهنياً أو خارجياً؛ فإنّه لا يلزم شيء منهما بالقياس إلى لوازمها؛ فإنّه يكفي ملاحظة الاقتضاء الذي يكون خارجاً عن المهية.

٣. كشف الحقائق، صص ٥٠٠ - ٥٠٢.

٢. M. - هو.

١. M. نفسه اما.

٥. M. تعدد.

٤. M. كان.

[٩٧] قال: «فإذن القبول»

أقول: هو لا حصول؛ فيمكن في حق الشيء ولا يحصل بعد.

[٩٨] قال: «جوازية و^١ الفعل»

أقول: فإنه حصول الشيء ما لم يحب لم يوجد

[٩٩] قال: «لم يكن يمتنع أن يكونا للبيسط^٢ الحقّ الأحدي الذات»

أقول: من الذايعات عن الأحد هينها هو سلب كون الوجود زائداً على ذاته وحقيقته الحقّة المحضة البحتة؛ لأنّ كلّ ما تكون مهيته مغايرة لوجوده كان وجوده من غيره؛ فلا تكون هويته مهية لنفسها؛ فلا يكون هو لذاته، لكنّ المبدأ الأوّل هو هو لذاته؛ فإذن وجوده نفس مهيته و سنخ حقيقته.

وقد يعبر عن هذا المعنى بـ«الصمدية» ويناسبه ما في اللغة من أنّ معناه ما لا جوف له؛ وهو معنى سلبي إيماناً إلى نفي المهية الكلية؛ فإنّ كلّ ما له مهية فله جوف وهو تلك المهية وما لا بطن له وهو موجود بذاته، بل وجوده ذاته و مهيته و هويته هو؛ وهذا المعنى يناسب سياق مراده هينها.

ثمّ إنّ جدّي المعلّم نور الله تعالى رسمه [قال:] الأحدي ما يشمل الصمدية والأحادية بمعنى أنّه تعالى مجده لا يقبل القسمة إلى الأجزاء، وقد يعبر عنه بالأحادية و يعبر عن عدم قبول القسمة بالحمل على كثيرين بالعدد بالواحدية.

قال المعلّم الثاني أبو نصر الفارابي في الفصوص: «وجوب الوجود لا يقبل القسمة إلى أجزاء القوام مقدارياً كان أو معنوياً؛ وإلاّ لكان كلّ جزء من أجزائه إمّا واجب الوجود؛ فيتكثّر واجب الوجود؛ وإمّا غير واجب الوجود وهي أقدم بالذات من الجملة. فتكون الجملة أبعد من الوجود»^٣؛ هذا كلامه؛ و شرحه و توضيحه على نظمه الطبيعي تفسير قوله

٢. M: يكون البسيط.

١. M: -و.

٣. شرح فصوص الحكمة، فص ٨ صص .

جلّ سلطانه «أحد» بقوله أحد مبالغة في الوحدة و المبالغة التامة من جميع الوجوه لا يتحقّق إلا إذا كانت الوحدة بحيث لا يمكن أن يكون أشدّ و لا أكمل منها؛ فإنّ الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك و الذي لا ينقسم بوجه أصلاً أولى بالواحدية؛ فما ينقسم بالحسّ هو بالقوّة أولى من الواحد بالفعل و له واحد بالفعل و له وحدة جامعة، بل وحدتها سبب من الأسباب التي هي مبدأ.

و إذا ثبت أنّ الوحدة قابلة للأشدّ و الأضعف أو أنّ الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك و الأكمل في الواحد هو الذي لا يمكن أن يكون شيء آخر أقوى منه في الوحدة و إلا لما يمكن في غاية المبالغة في الوحدة؛ فلا يكون أحد مطلقاً، بل يكون أحداً بالقياس إلى شيء دون شيء.

فقوله تعالى «أحد» دالّ على كونه واحداً من جميع الوجوه و لأنّه لا كثرة هناك أصلاً لا كثرة معنوية - أعني كثرة المقوّمات من الأجناس و الفصول أو كثرة الأجزاء العقلية كالصورة و المادّة في الجسم - أو كثرة حسّية بالقوّة و بالفعل كما في الجسم؛ و ذلك يتضمّن البيان لكونه منزهاً من الجنس و الفصل و المادّة و الصورة و الأعراض و الأبعاض و الأعضاء و الأشكال و الألوان و ساير وجوه التشبيه التي تتلمّ الوحدة الكاملة و البساطة الحقّة اللائقة بكرم وجهه و عزّ جلاله.

و مقال جدّي المعلم قدس الله سرّه القدوسي في المتن على منهاج المماشاة مع القائلين بأنّ علم الواجب تعالى بار تسام صور الأشياء فيه مجد كبرياؤه عمّا يقول المبطلون، كما قال خاتم المحصلين نور الله تعالى لطيفه في شرحه للإشارات: «إنّ الشيخ قائل بالعلم الحسولي في علم الواجب عظم شأنه مع كونه تعالى أحدي الذات؛ و لا يقدر العلم الحسولي في كونه أحدي الذات؛ لأنّ مثل هذه القابلية و الفاعلية لا يوجب التكرّر في الذات.

و قوله: «عنه» أي نسبة فاعلية.

و قوله: «فيه» نسبة قابلية.

و اعلم أنّ مراد جدّي الفاخور نور الله تعالى مررده في أنّ العلم مطلقاً كمال للموجود المطلق؛ فلو كان علمه تعالى حصولياً انطباعياً يستلزم إكماله به مع تأخّره عن مرتبة ذاته

على تقدير قدمه و استكماله مع تأخره عن ذاته بحسب وعاء الدهر و الواقع على تقدير حدوثه على ما سلكه أعلى الله تعالى درجته و زاد في سماء القدس فتوحه من الدلائل و البراهين على حدوث ما سواه.

و ما ذكره في القبسات بقوله الشريف و نطقه اللطيف: «فسبيل برهانه ما نحن سلكنا في التقويمات و التصحيحات من مسالك عميقة يدور رحاه على كونه كمالاً للموجود المطلق؛ فجدير بنا لو ذكرنا ما قاله حيث قال: «تقويم و كذلك لا يسوغ^١ في دين البرهان و شريعة العرفان أن يخمن أن للأشياء صوراً متقررةً في ذاته و أن لذاته علماً ما صورياً انطباعياً تعالى عن ذلك قدسه.

ألسنا قد علمناك^٢ أن الصقع القدوسي و الإقليم الوجوبي و العالم الربوبي^٣ معدن محوطة التأصل المطلق من كل جهة^٤ و منبع حقية الوجود على الإطلاق من كل جهة؛ و أنه لا سبيل لما وراء الأصالة الحققة إلى ذلك العلم^٥ الحق أصلاً و أنه لا يصح في ذاته سبحانه ما لا يتصحح اتصافه به و انتزاعه عن ذاته بتة؛ و الصور العلمية في العلوم الانطباعية لا يصح^٦ اتصاف الذات القائمة^٧ بما هي لها صور علمية؟

و من سبيل آخر ثانٍ: أما نبرهن لك في متلواتنا عليك من غير وجه واحد أن الله سبحانه يعلم الأشياء بقضها و قضيضها قاطبةً عند وجودها بالعلم الشروقي الحضورى؛ و لا يفوته شيء من خلقه من جهة الحضور لديه و المثل بين يديه؟

فإذا كان له بشيء ما علم صوري حصولي و بشيء ما^٨ صورة حاصلة في ذاته كان سبحانه^٩ يكون يعلم ذلك الشيء عند وجوده بعلمين^{١٠} علماً صورياً و علماً حضورياً معاً؛ ضرورة أن علمه الصوري به من قبل وجوده لا يسوغ أن يزول عنه سبحانه عند دخوله في الوجود بتة.

٢. T: + بضوابط تلونا على قلبك.

١. T: لا يجوز.

٤. T: + بضوابط تلونا على قلبك.

٣. M: الرباني.

٧. T: الذات العالمية بها.

٦. T: لا يتصحح.

٥. T: العالم.

١٠. M: علمين.

٩. M: ذاته سبحانه كان.

٨. M: ما.

و من المستبينات المستبين^١ سبيلها أن شيئاً بعينه يمتنع أن يكون معلوماً لعالم بعينه بالصورة وبالحضور ولا سيما معاً في حالة واحدة؛ إذ المعلوم بالعلم الصوري ما لا يكون هو المعلوم بالحقيقة و بالقصد الأول، بل إنما يكون المعلوم بالحقيقة و بالقصد الأول صورته العلمية لا غير؛ و المعلوم بالعلم الحضورى ما هو بهويّة ذاته المعلوم بالحقيقة. و أيضاً من سبيل آخر ثالث: إمّا تلك الصور مقومات ذاته سبحانه^٢؛ فيكون تقوّمه سبحانه بالأشياء؛ و إمّا هي عارضة لذاته فيكون يعرض ذاته بعد مرتبة الذات إن يعقل؛ فكان لا يكون في مرتبة ذاته عالم الذات بالأشياء و لا واجب الذات من كلّ جهة بذاته؛ و^٣ إذ هي أمور وراء نفس ذاته و هي التي بها ينكشف الأشياء لذاته؛ فكان يكون لو لا أمور من وراء ذاته لم يكن هو بحالٍ هو كان ذاته؛ فيكون لما وراء ذاته تأثير في تحمّل هويّته و استكمال ذاته تعالى مجد ذاته عن ذلك كلّ.

و أيضاً من سبيل آخر رابع: إذ على هذا التخمين يكون مناط علمه سبحانه بما يفيض عن ذاته تقرّر الصور في ذاته ليتصحّح^٤ فيضان الأشياء عنه منكشفةً غيرَ محجوبةٍ، بل مسبوقهً بعلم سابقٍ إمّا مسبوقهً بالذات في لحاظ العقل^٥ فقط أو مسبوقهً تخلفيةً في متن الوجود أيضاً.

ثمّ لا يصحّ أن تكون لتلك الصور صور أخرى متقرّرة في الذات حتّى يتمادي الأمر إلى لا نهاية؛ و لا يتصحّح في شيء من المراتب اللامتناهية معلومٌ بالذات و بالحقيقة أصلاً؛^٦ فإذن إذا وجّه اللحاظ تجاه الصور لزم أن يكون فيضان الصور عن نفس الذات و تقرّرها فيها غير مسبوق بعقل الذات^٧ إيّاها مسبوقهً بالذات؛ فكان^٨ تفيض تلك الصور عن الذات محجوبة غير منكشفة و يكون نفس^٩ الذات مبدأ اقتضاها لا عن علم، كما الأمر في الطبايع العديمة الإدراك في حدّ ذاتها بالنسبة إلى لوازمها.

و أيضاً من سبيل آخر خامس: سبيل هذا التخمين أن الأشياء قبل وجودها في

١. M - المستبين. + تعالى.

٢. M - يتصحّح. ٥. M - يتصحّح.

٣. M - و تقرّرها فيها غير مسبوق بعقل الذات.

٤. T - نفس.

٥. M - و.

٦. M - أصلاً.

٧. T - يكون.

الأعيان إنما هي معلومته سبحانه^١ بتلك الصور؛ فإذا كان تكون الأشياء بهويّاتها العينية غير معلومة له^٢ بالحقيقة، بل إنما بالعرض؛ إذ تلك شاكلة العلوم الانطباعية؛ وقد كنت استيقنت بما آتيناك بإذن الله سبحانه^٣ من البراهين أن الله سبحانه هو الجاعل التام لنظام جملة الموجودات على الترتيب الآخذ منه في الاتساق^٤ إلى أقصى الوجود والله سبحانه^٥ يعلم ذاته أتم العلوم وأن العلم التام بالجاعل التام لا ينسلخ عن العلم التام بهويّات لوازمه و ذوات مجعولاته علماً بالذات بأنفسها بالحقيقة.

وأيضاً من سبيل آخر سادس: على هذا التخمين يكون الجاعل الواجب بالذات محلاً لمجعولاته الجائزة؛ والوجود الحقّ المحض ملاصقّ الذات للمهيّات الباطلة والهويّات الهالكة؛ وتكون المتكثرات منطبعة في الأحد الحقّ من كلّ جهة.

و كأنك بالأصول السالفة متبصّر بالأمر و متمكّن من إحالة ذلك كلّها؛ وبالجملة الضوابط المسلفة تضمّن لك إبطال تلك التوالي واللوازم وما ضاهاها. «^٦ انتهى.

والحاصل: أن العلم لما كان كمالاً للموجود المطلق فلا يصحّ أن يكون علمه تعالى حصولياً منطوقاً لانكشاف الأشياء و معياراً له؛ و مبني هذه^٧ البراهين عليه بخلاف ما إذا لم يكن علماً كمالياً، بل علمه الكمال هو ذاته الحقّة من كلّ جهة و يكون ما عداه مصحوباً لانكشاف لا منطوقاً له، سواء كان صوراً علميةً أو ذوات عينية.

ولعلّ القائلين به يقولون ذلك و قيام الكثرة و استنادها^٨ إليه في مرتبة واحدة إنما إذا كانت لا على ترتيب و تقدّم و تأخّر ذاتي، كما يظهر من الإشارات؛ و كون ذاته ملاصقة الممكن حكم في الشفاء بأنك لا تبالي بأن يكون ذاته مأخوذة مع إضافتها ممكنة الوجود كخلق زيد مثلاً؛ و أمّا إذا كان العلم كمالاً للموجود المطلق على ما حكم به جدّي القدوة حسب ما أتى بالبراهين المعطاة فما أورده من البراهين فهي مُنتدّح عن هذه المباحث و المناقشات.

١. M: هي معلومة.

٢. M: لها.

٣. T: + تعالى.

٤. M: الآخذ في الإنسان.

٥. T: و أنه سبحانه تعالى.

٦. الأثر العاشر، ١٢٩ - ١٢٧.

٧. M: هذا.

٨. M: استفادها.

وبالجملة: أن سرادقات مجده العزيز متعالية عن أن يكون علمه بالأشياء حصولياً، بل علمه بذاته الحقّة و هوّيته المطلقة،^١ كما سلك بذلك والذي الماجد العيلم رفع الله تعالى قدره. قال أنبا ذقلس: إنّ الباري تعالى هو العلم المحض و هو الحياة المحضة و هو العزّ و الوجود و القدرة و الخير و الحقّ لا أنّ هناك قوى مسماة بهذه الأسماء؛ و هو مبدع فقط لا أنّه أبداع من شيء^٢ و لا أنّ شيئاً كان معه؛ انتهى مقاله.

و هو مستبين في المطلوب سيّما قوله: «هو العلم المحض». ثمّ قال: «فالمعلول الأوّل هو العنصر و المعلول الثاني بتوسّط العقل و المعلول الثالث بتوسّطهما النفس و هذه بسائط و مبسوطات و ما بعدها مركّبات.»

قوله: «بسائط» أي في نفسها و سنخ ذاتها و «مبسوطات» أي مفصّلات و منكشفات بحسب اتّصال تكررّها و تكثرّها إلى أزيد من خمسين من العقول و إن كان ذكرّها هيّنا على الإجمال حيث عبّر عنها بـ«العقل الثاني» و استبان من مقاله إلى مراتب العلم التفصيلي؛ و لذا نطق بعد ذكر ما سبق «لما صور العنصر الأوّل في العقل ما عنده من الصور المعقولة الروحانية و صور العقل في النفس ما استفاد من العنصر و صورة النفس الكلّية في الطبيعة الكلّية ما استفادت من العقل» انتهى كلامه.

قوله: «صورة النفس الكلّية» أي النفوس المجرّدة المتعلّقة بجميع الأجرام الفلكية أنّ الطبيعة الكلّية الصور النوعية و القائمة بها.

و حاصله: أنّ الواجب تعالى يعلم من ذاته جميع الموجودات الكائنة؛ لأنّه مسبّب الأسباب؛ فعلم من ذاته جميع الموجودات و المصنوعات؛ لأنّه أسباب الموجودات من العقول و النفوس و الأفلاك و الكواكب و خواصّها و حركاتها و أوضاعها التابعة للحركات؛ و لزم من ذلك أن يُعلم جميع الحوادث التابعة للأوضاع و الحركات دفعةً واحدة؛ إذ ليس مناط وضوح المعلولات و ظهورها في علمه الفعلي الحقّ بجميع الأشياء و المصنوعات من كلّ جهة ظهور سنخ ذاته و أصل حقيقته المحضة البحتة القيومية بسنخ مرتبة ذاته

المفيض كلّ ذوات و المَجْعُول^١ جميع كمال وجود و وجود؛ و ظاهر مناطيق أرباب العصمة صلوات الله عليهم ناصّة على انتفاء ما عليه خاتم المحصّلين و غيره من إثبات علم الله سبحانه الإجمالي و التفصيلي على أقسام أربعة، بل الصواب أنّهما صائران في معلولاته؛ و الفرق بينهما واضح، كما سنوضحه إن شاء الله العزيز، فلينتظر.

[تصحيح

في أنّ علة الفاقة إلى العلة هو الجواز الذاتي لا الحدوث]

[١٠٠] قال: «أما عندك من المنصرحات»

أقول: الغرض من هذا التصحيح إقامة البرهان على أنّ الإمكان علة تامّة للاستغناء عن العلة؛ و فائدة تقييد العلة بالتامة هي الإشارة إلى بطلان القول بأنّ الإمكان لا يكون كافياً في الافتقار إلى العلة، بل لابدّ من الحدوث أيضاً شرطاً أو شرطاً.

مركز تحقيقات كويتية علوم إسلامية

[١٠١] قال: «إنّ وجوب الفعلية»

أقول: أي ضرورة الفعلية و الوجود؛ و الأصوب تغيير الوجوب بالضرورة. يفصل التناسب التامة بين هذا و بين قوله الشريف «فإذن لا ضرورة طرفي الفعلية و اللافعلية للذات»؛ و الأوضح سبيلاً و الأقوى دليلاً أن يقال: أما عندك في المنصرحات أنّ ضرورة الفعلية أو ضرورة اللافعلية بالنظر إلى الذات علة تامّة للاستثناء عن العلة؛ فالاستغناء به عن العلة معلوم الضرورة؛ و لا شكّ في أنّ سلب الاستغناء الذي هو عين الافتقار أو يلزم الاحتياج معلوم لعدم ما هو علة الاستغناء؛ لأنّ عدم المعلول مستند إلى عدم الضرورة، أي سلب الضرورة؛ و سلب الضرورة رجع إلى المعنى الأوّل؛ فيكون الإمكان علة تامّة للافتقار إلى العلة هو المطلوب.

و قال الشيخ في شفاائه بقوله: «إنّ للمعلول في نفسه أن يكون ليس و له عن علته أن

١. ذاته مفيض كل ذوات و مجعول.

يكون أيس، أي موجوداً؛ و الذي يكون للشيء في نفسه أقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره؛ فيكون كل معلول أيساً بعد ليسٍ بعديةً بالذات^١ انتهى بما حاصله أن حقيقة الإمكان لما كان سلباً بسيطاً ثابتاً للذات بما هي غير مقتضية لضرورة شيء من الطرفين لا بما هي مقتضية لذلك السلب، بل بما هي غير مقتضية لتلك الضرورة؛ والفرق بين عدم اقتضائه الضرورة وبين اقتضائه اللاضرورة من المستبينات؛ فلا يلزم من ذلك أن يكون للمنفي الصرف اقتضاء كما لا يخفى.

فقد استبان أنه لا يلزم من أن يكون للمعلول في نفسه العدم الذي يقابل الوجود ليتوجه إليه الإشكال و الإعضال بأن المعلول ليس له أن يكون معدوماً كما ليس له في نفسه أن يكون موجوداً ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود و العدم إلى العلة حسب ما سلكه بعض الأجلاء زعماً منه أن ليس الواقع في عبارة رئيسه هو العدم المقابل^٢ للوجود و ليس الأمر كذلك، بل الحق أنه عبارة عن الإمكان، حيث إن حقيقته سلب ضروري الطرفين؛ فيكون سلباً مطلقاً؛ فلا يلزم منه أن يكون للمعلول في نفسه أن يكون ليساً مقابلاً للأيس و إن كان بحسب الظاهر أنه يجعل كل منهما مقابلاً للآخر ذهولاً من ذلك؛ و المسبوقية بالذات هي الحدوث الذاتي لا المسبوقية بالعدم، كما ظنه الشارح الفاضل في شرحه للإشارات و غيره من المتأخرين. ثم حققوا الأمر على نمط آخر؛ و هو أن حقيقته عبارة عن مسبوقية الوجود بلا استحقاقية الذات له و لمقابله من غير لزوم شيء من الإشكال.

و أنت تعلم أن المعنى من اللااستحقاقية الذاتية لشيءٍ منهما إما ثبوتها للمهية الممكنة بحسب نفسها على سبيل العدول أو الموجب السالب المحمول؛ فإنه من الأمور المستحيلة حيث إنه لا ثبوت شيء من العوارض للمهية بحسب نفسها و إلا لما كانت المهية من حيث هي من حيث هي؛ و أمّا صدقها عليها على سبيل السلب البسيط فإنه يرجع بالحقيقة إلى ما أشار جدي الفاخور في حل كلام شريكه إذا حصلته كما هو و إلا لرجع إلى ما لا جدوى له.

[١٠٢] قال: «فإن انتفائه هو العلة»

أقول: وذلك لأن عدم العلة التامة للشيء علة تامة لعدمه؛ ولما كان الوجوب و
الامتناع علتين مستقلتين للوجود و العدم كان الإمكان الذي حقيقته سلب
ضرورتهما علة للحاجة إلى الجاعل فيهما.

فإن قلت: إنهما لما كانا علتين للاستغناء وجوداً و عدماً عن العلة مطلقاً يلزم أن يكون
الإمكان علة للحاجة إليها؛ و أما كون ذلك هو الفاعل لخصوصه فلا.
قلت: إن العلة بالحقيقة هو الفاعل و أما غيره من العلل فإنما يرجع إلى كونها من
شرايط تأثيره.

و أيضاً: إن الإمكان و إن كان علة للحاجة إلى العلة مطلقاً لكن البرهان دال على أنه
لا يصح أن يكون ذلك إلا الفاعل لوجوده في الصادر الأول مع انتفاء غير الفاعل فيه قطعاً
و إلا لم يكن صادراً أولاً أو كان الإمكان على غير علة مستقلة؛ فليتدبر فيه.

و الحاصل: أن الإمكان علة فاعلة للحاجة إلى الفاعل بما هو إمكان؛ و أما افتقاره إلى
غيره من العلل فإنما هو من حيث كونه مادياً أو كونه غير صادر أول.
ثم إن الممكن بما هو هو نفي صرف. فلو أنصف بما هو هو بالأولية الذاتية لكان
متميزاً بحسبها؛ فيكون موجوداً قبل وجوده؛ هذا خلف.

و قد أشار إليه شريكه^٢ في الشفاء بما حاصله: «إن مهية الممكن و إن كانت كافية في
كونه موجوداً كان واجباً موجوداً دائماً و إن لم يكف^٣ احتاج إلى غيره من العلة؛ و بعبارة
أخرى أن الممكن إذا لم تكن ذاته كافية في وجودها يجوز أن يعدم تارةً و يوجد أخرى؛
فيكون هنالك ترجح بلا مرجح؛ فتعيّن من ذلك كونه موجوداً دائماً بذاته.

و القول بـ«لزوم وجوب وجوده بتلك الأولوية الذاتية لو لم يحتج إلى انتفاء علة
خارجية لما يقابله من العدم؛ فلا يلزم وجوبه الذاتي» مدفوع؛ بلزوم أن لا تكون تلك
الأولية كافية في وجوده.

٣. M: لم يكن.

٢. K: الشيخ.

١. K: ضرورتهما.

٤. M: لا.

و بالجملة: أنّ الممكن بما هو ممكن إذا أخذ بذاته لم يكن موجوداً، بل إنّما يكون كذلك من تلقاء أمر خارج. فلو وجد بما له الأولوية من ذاته لكان موجوداً دائماً^١ بذاته؛ فلا يكون ممكناً ما فرض ممكناً؛ هذا خلف.

ثمّ إنّ هذا الوجه إنّما يبطل كون الأولوية الذاتية كافية في وجوده وأمّا الاستدلال^٢ على بطلانها^٣ مطلقاً، سواء كان ذلك كافياً في وجوده أو لم يكن، فبأنّ الممكن بما له من الأولوية الذاتية جاز عدمه؛ فإذا انعدم لزم رجحان المرجوح.

و يمكن المناقشة عليه بجواز عدمه نظراً إلى ذاته مع قطع النظر عن أخذه بشرط الأولوية؛ فلا يلزم من ذلك رجحان المرجوح؛ وإن أخذ بحسبها امتنع عدمه بحسبه؛ فلا يلزم من ذلك وجوبه الذاتي. اللهم! إلا أن يقال: إنّه إذا امتنع عدمه بما له من تلك الأولوية؛ فترجع تلك الأولوية إلى الوجوب؛ وذلك لأنّ في فرض عدمه معها تارةً ووجوده أخرى ترجحاً^٤ من غير مرجح.

و أيضاً: إذا وجدت علّة مرجحة لما يقابله فيلزم اجتماع أولوية كلّ من المتقابلين على الآخر نظراً إلى الحيثيتين التعليليتين في ذات واحدة إلا أن يقال إنّ الأولوية الذاتية لوجود الشيء يتوقف على انتفاء علّة ما يقابله من العدم.

ثمّ إنّ الإمكان لما كان عبارة عن سلب ضرورة الطرفين لا على معنى أنّه يقتضيه الممكن في ذاته، بل بمعنى أنّه لا يقتضي ضرورتهما؛ فيصدق ذلك السلب عليه بحسبه؛ و من الظاهر أنّه فرق بين صدقه عليه باقتضائه له و بين صدقه عليه من حيث عدم اقتضائه^٥ ضرورة شيء من الطرفين.

و من ههنا اندفع ما قيل من اجتماع المتقابلين فيه على تقدير انتفاء الأولوية الذاتية أيضاً؛ وذلك لأنّ الممكن لما كان بذاته مقتضياً لعدم ضرورة شيء من الطرفين؛ و بعلمته يكون أحد طرفيه ضرورياً؛ فيلزم اجتماع الضرورة و اللا ضرورة في محلّ واحد و لو بحسب حيثيتين تعليليتين؛ و وجه الدفع ظاهر.

١. K: دائماً.

٢. K: وقد يستدلّ.

٣. K: بطلانه.

٤. M: ترجح.

٥. M: له و بين صدقه عليه من حيث عدم اقتضائه.

و بعد اللتيا و التي ظهر بطلان الأولوية الذاتية للممكن مطلقاً سواء كانت كافية أو لم يكن.

و قد تصدّئ العلامة الدوّاني لبطلانها^١ بقوله: «أقول في إثبات هذا المطلب ما يقتضي رجحانَ طرفٍ؛ فهو بعينه يقتضي مرجوحيةَ الطرف المقابل للتضاييف بين الراجحية و المرجوحية؛ و مرجوحيته يستلزم امتناعه، لامتناع ترجيح المرجوح؛ و امتناعه يستلزم وجوبَ الطرف الراجح لما عرف في الطبقات، فتدبر» هذا كلامه.

و أنت تعلم أنه إن أريد بامتناع وقوع الطرف المرجوح و امتناعه بما هو مرجوح فهو مسلم من غير أن يلزم منه امتناعه نظراً إلى ذاته؛ و إن أريد به امتناعه نظراً إلى ذاته فهو ممنوع^٢ و السند ظاهر.

و يمكن أن يقال في دفعه: إن الممكن إذا كان ذا أولوية ذاتية لوجوده بذاته يكون بذاته^٣ مقتضياً لمرجوحية ما يقابله، ضرورة أن المتضاييفين يستندان إلى علة واحدة كالأبوة و البنوة بالقياس إلى الولادة. فإذا تقرّر هذا فنقول: إن مرجوحية ذلك المقابل لما استندت إلى ذاته يكون لا محالة ممتنعة نظراً إليها؛ فيلزم وجوب ما يقابلها؛ هذا خلف^٤. و إن هينها مقامين:

أحدهما: إبطال الأولوية الذاتية للممكن نظراً إلى شيء من طرفيه مع عدم كفايتها له. و ثانيهما: إبطال كفايتها في اقتضاها لشيء^٥ منهما. ثم إن هذا العلامة:

إن سلك بهذا المسلك^٥ إبطال الأولوية على التقدير الأول فيتوجه أن مرجوحية الطرف المقابل إنما كانت إذا لم يكن له سبب من خارج؛ فيكون لعدمه مدخل فيه ممّا انتهى الأولوية إلى الوجوب، هذا خلف.

و إن سلك بذلك إبطال الأولوية على التقدير الثاني فيتوجه أنه مأخوذ من كلام الرئيس

١. M: بعد اللتيا و اللتي ظهر بطلانها.

٢. M: - و إن أريد به امتناعه نظراً إلى ذاته فهو ممنوع.

٣. M: - يكون بذاته.

٤. M: + في.

٥. K: شيئاً.

- كما قلنا -^١ ولكن أخذ الوجوب المطلق بدلاً عن الوجوب بالذات و هل هذا إلا استحالة^٢ أخرى و أتى بعون الله سبحانه لست مقلداً لموهومات الأهواء و لا مصدقاً لمخيلات التعليقة القديمة لبعض الأجلاء و ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾^٣.

و غاية ما يمكن أن يقال من قبله إنه أخذ الوجوب المطلق؛ لأنه لا يلزم من ذلك كون الممكن واجباً بالذات، بل إنما يلزم الوجوب المطلق؛ و هو ينافي الأولوية الذاتية.

و^٤ أيضاً: إن^٥ المعتبر فيها عدم انتهائها إلى حدّ الوجوب، هذا خلف. و من الظاهر أنه سخيّف جداً، لكونه من قبيل الترقّي من الأعلى إلى الأدنى؛ و هذا كما ترى، لما علمت أن الوجود^٦ إذا اقتضته ذاتٌ ما - ولو كان بما لها من الأولوية - يكون ذلك وجوباً بالذات. اللهم! إلا أن يقال: إن ذلك إنما يلزم إذا اقتضته الذات بما هي هي لا بما لها من الأولوية؛ و أنت تعلم أن الأولوية لما كانت مقتضاة لتلك الذات فيكون الوجود الذي لها بما لها من ذاتها على سبيل الوجوب، فليتدبّر^٧

[١٠٣] قال: «و لا حظّ للحدوث» كالتحقيق كقولهم رسول

أقول: هو خلاف لما عليه المتكلمون من كون الحدوث شرطاً أو شرطاً أو علة للحاجة إلى الجاعل.

[تصحيح

في إبطال كون الحدوث علة لفاقة الممكن إلى العلة]

[١٠٤] قال: «و ذلك إذا فرضت الذات الجائزة»

أقول: لفظ «ذلك» إيحاء إلى عدم المفارقة عن تسويغ خروج الممكن من القوة إلى

١. K: حسب ما حققناه لك. ٢. في بعض نسخ T: سخافة. ٣. الحديد / ٢١.

٤. K: و. ٥. K: لأن. ٦. K: + ذاته.

٧. كشف الحقائق، صص ٥٠٣ - ٥٠٧.

الفعل يلزوم مقتضى.

والحاصل: أن مَنْ قال بأنَّ علةَ الافتياق الحدوثُ أو الإمكانُ بشرط الحدوث يلزم عليهم القولُ بتسوّغ أن يوجد الممكن بلا علة.

بيان اللزوم هو أنه إذا كان الممكن قديماً يلزم أن يوجد بلا علة؛ لأنَّ الحدوث إمّا علة تامّة للاحتياج أو الإمكان بشرط الحدوث يكون علة؛ وكلا التقديرين لا يتحقّق الحدوث في الممكن القديم؛ فلا يتحقّق الاحتياج؛ فيلزم وجود الممكن القديم بلا علة؛ وهذا الفساد راجع على المتكلمين القائلين بأنَّ الصفات الكمالية في الواجب زائدة على ذاته تعالى وقديمة وكذا يلزم التقرّر المذكور في صورة بقاء المعلول؛ لأنَّ الحدوث هو أوّل الوجود في الزمان الأوّل؛ وأمّا الوجود الثاني في الزمان فليس حادثاً، بل يكون باقياً فيلزم تحقّقه بلا علة؛ لأنَّ الحدوث علة الاحتياج ولم يتحقّق الحدوث؛ فلم يتحقّق الاحتياج.

فإن قيل مَنْ قال بأنَّ الإمكان مع الحدوث شرطاً أو شرطاً علة للاحتياج إلى العلة يجوز أن يكون مراده في الحدوث المعنى المقابل للأزلي؛ فيكون كلّ ما هو غير أزلي حادثاً؛ فيصدق على الموجود في الزمان الثاني أنه حادث.

قلتُ: إذا كان معنى الحدوث هذا يلزم أن يكون الموجود في الزمان الثاني محتاجاً إلى العلة؛ وهو باطل؛ لأنَّ العدميات الأزلية للحوادث عدمات ممكنة ولهذا جاز زوالها؛ فلو كانت واجبة لما جاز رفعها، كعدم الممتنعات؛ فيلزم عليهم القول بالممكن بلا علة.

فظهر أنَّ علة الاحتياج إلى العلة هو الإمكان مع الحدوث شرطاً أو شرطاً.

واعلم أنه قد استدلّ على عدم كون حقيقته هي السواسي وإلا لكان ذلك مقتضى الذات؛ فلا يصحّ أن يقع شيء من طرفيه بعلة خارجية وإلا استلزم تخلف ما بالذات عنها بحسب ما بالغير وأنه مستحيل بالضرورة؛ ودريت أنه لا منافاة بين تساويهما نظراً إلى ذاته ولا تساويهما مقيساً إلى متن الواقع.

وبالجملة: أنَّ الواقع أوسع من تلك المرتبة النفس الأمرية وعدم الشيء بحسب مرتبة كالاتساوي لا ينافي وقوعه في الواقع؛ فإذا وجد المعلول بالاستناد إلى الجاعل باعتبار

اقتضائه إياه لا يستلزم أن يكون طرفاه متساويين نظراً إلى ذاته.

و من ههنا قد استبان أنه لا يلزم منه كونهما منمازين باعتبار الخارج ليتوجه أنه لا منحاز للعدم فيه؛ وذلك حيث ما علمت أنه ليس الذايغ بالسواسي التساوي بحسبه، بل إنما ذلك بحسب العقل و ملاحظته^١؛ و لا شبهة في ممتازيته و إن لم يكن بما هو هو انميازاً.

و أيضاً: أنه امتياز^٢ بحسب الإضافة. نعم إنه يتوجه إلى احتمال ما سوى السلب البسيط أن تكون المهية بحسب نفسها خالية عن المواد الثلاث؛ و على هذه التقادير أن الممكن مفتاق في عدمه أيضاً إلى العلة على معنى أن لا يتعلّق تأثيرها بما يقابله من الوجود لا أنها ترجّح عدمه حيث إنّ المعدوم لا يتميّز و لا يقع عدمه، بل لم يقع و لم يترجّح وجوده و فرق بين تميّز عدم و ترجّحه و عدم تميّز الوجود و ترجّحه؛ فالمعدوم لم يوجد حيث لم يترجّح وجوده، لا أنه يترجّح عدمه؛ و المعدوم لعدم تميّزه لا افتقار له إلى مرجّح، ضرورة أن الممتاز يفتاق إلى مرجّح و اللاشيء البحت الغير المنحاز لا افتقار إلى مرجّح.

ثمّ اعلم أنّ جدّي القدوة رفع الله تعالى مقامه قد حقق أنّ الإمكان مع الذات حيث إنه بالقوة أشبه منه بالعدم؛ فيكون انتفاء الذات حين تقرّرها؛ و أمّا القوة فإنها انتفاء الصفة عن الذات الموجودة مادامت موجودة؛ و ذلك على خلاف ما عليه سنّة العدم و الانتفاء كما لا محجوب؛ و لعلّ من هذا السنخ يمكنك أن تدفع شبهة ما يتوجه إلى القول بالحدوث؛ و ذلك على ما قرّرها الرئيس في رسالته بقوله: «إنّ كلّ حادث فله مادّة متقدّمة لوجوده» و لبرهن على هذا فنقول: إنّ كلّ كائن فيحتاج أن يكون قبل كونه ممكن الوجود في نفسه؛ فإنّه إن كان ممتنع الوجود في نفسه لم يكن البتّة و ليس إمكان وجوده هو أنّ الفاعل قادر عليه، بل الفاعل لا يقدر عليه إذا لم يكن هو نفسه ممكناً إلا ما عرفت أنّا نقول إنّ المحال لا قدرة عليه و لكن القدرة هي على ما يمكن أن يكون؛ فلو كان إمكان كون الشيء هو نفس القدرة عليه كان هذا القول كأنّا نقول: إنّ القدرة إنّما يكون على ما عليه القدرة و

المحال ليس عليه قدرة؛ لأنه ليس عليه قدرة و ما كُنّا نعرف أنّ هذا الشيء مقدور عليه أو غير مقدور عليه؛ فنظرنا في نفس الشيء، بل نظرنا في حال القدرة القادر عليه قدرة أم لا. فإن أشكل علينا أنه مقدور عليه أو غير مقدور عليه لم يمكننا أن نعرف ذلك بتّة؛ لأننا إن عرفنا ذلك من جهة أنّ الشيء محال أو ممكن و كان معنى المحال أنه غير مقدور عليه و معنى الممكن أنه مقدور عليه؛ فبيّن واضح أنّ معنى كون الشيء ممكناً في نفسه هو غير معنى كونه مقدوراً عليه و إن كانا بالذات واحداً؛ فكونه مقدوراً عليه التزم لكونه ممكناً في نفسه و كونه ممكناً في نفسه هو باعتبار ذاته و كونه مقدوراً عليه باعتبار اضافته موجود.

فإذا تقرّر هذا فنقول: إنّ كلّ حادث فإنّه قبل حدوثه إمّا أن يكون في نفسه ممكناً أن يوجد أو محالاً أن يوجد و المحال أن يوجد لا يوجد و الممكن أن يوجد فقد سبقه إمكان وجوده؛ فلا يخلو إمكان وجوده من أن يكون معنى معدوماً أو معنى موجوداً و محال أن يكون معدوماً و إلّا فلم يسبقه إمكان وجوده؛ فهو إذن معنى موجود و كلّ معنى موجود فإمّا قائم لا في موضوع و إمّا قائم في موضوع و كلّ ما هو قائم لا في موضوع فله وجود خاص لا يجب أن يكون به مضافاً و إمكان الوجود إنما هو ما هو بالإضافة إلى ما هو إمكان وجوده؛ فليس إمكان الوجود جوهرًا لا في موضوع؛ فهو إذن معنى في موضوع و عارض لموضوع و نحن نسمي إمكان الوجود قوّة الوجود و سمي حامل قوّة الوجود الذي فيه لا قوّة وجود الشيء موضوعاً و هيولى و مادّة و غير ذلك؛ فإذن كلّ حادث فقد تقدّمه المادّة هذا.

و أنت تعلم أنّ الإمكان على قسمين:

أحدهما: الذاتي.

و ثانيهما: الاستعدادي.

فالأول عبارة عن السلب البسيط التحصيلي.

و الثاني عبارة عن الكيفية الاستعدادية التي تستوعب جميع الهيولانيات من الجواهر

و الأعراض.

فإذا تقرّر هذا فنقول: إنّه أراد بقوله «إنّ كلّ حادث» - إلى آخره - أنّ كل حادث زمني فلا نزاع فيه أصلاً حيث إنّ جميع الحوادث المادّية متعلّقة الوجود بالهيولي ذاتاً أو فعلاً أو بالموضوع مسبوقه بالكيفيات الاستعدادية من الأعراض القائمة بها وإذا أراد بقوله المذكور أنّ كلّ حادث مطلقاً فإنّه قبل حدوثه كذلك سواء كان مجرداً أو مادياً فهو ممنوع. قوله «فإنّه قبل حدوثه إمّا أن يكون في نفسه ممكناً إن يوجد أو محالاً إن يوجد».

قلنا: إنّه إن أراد منه الاستعدادي على ما هو الظاهر منه فمن المستبين براءة العقول المفارقة عنه وإلا لكانت مادّية والمفروض خلافه؛ هذا خلف؛ فلا يلزم من استحالته بالقياس إليها أن لا يكون ممكنة الذوات، بل لو كان لها ذلك لكانت مستحيلة الإثبات والمهيّات؛ وإن أراد منه الإمكان الذاتي فنقول: إنّه لما كان بالقوّة أشبه منه بالعدم؛ فلا يكون قبل الذات قوله «إنّه لو لم يكن كذلك لكان من المحال أن يوجد» فممنوع حيث إنّه يلزم منه استحالة وجوده قبل ما فرض وجوده وامتناع نحو من الوجود لا يستلزم امتناعه مطلقاً. أما علمت أنّ الإمكان والوجوب والامتناع كيفيات لنسبة مطلق الوجود والعدم إلى المهيّات.

فإن لجّ لاجّ أنّه يلزم عند انتقال الذوات من الاستحالة إلى الإمكان وفساده من الأوّليات؛ فأزيع بأنّ إمكان وجودها يجوز أن يكون لها بعد أن لم يكن والانتقال من الامتناع السابق عليها بحسب خصوصه إليه بقوله «كن» ليس انتقالاً من الامتناع الذاتي إلى إمكانه.

ألا ترى أنّه يمتنع أن يطرد العدم على الموجودات الواقعة وإلّا لزم الامتداد في وعاء الدهر أو الاجتماع للمتقابلين مع إمكان عدمها بالأسر من بدو الفطرة؛ وقد مرّت التنبّهات على المرام غير مرّة.

فإن قلت: إنّا نعلم بديهياً أنّ الشيء قبل وجوده يمكن أن يوجد وإن كان المستقبل ظرفاً للوجود لكن يكون ما سبقه ظرفاً لإمكانه؛ فتعود المفاسد بحذاقيرها.

قلت: إنّ البديهة قد نشأت من الوهم لمقابلتها ما عليه البرهان في المتن. نعم أنّه يصح أن يعقد قضية غير بثّية وذلك على أن يكون الغرض من متمّات ذات الموضوع؛ فيكون

ذلك في قوّة قولنا «إنّ هذه الحوادث بحيث لو فرضت موجودة لكانت متّصفة بإمكان أن يوجد» فقد رجع مفاده إلى الحكم عليها بحسب وجودها العقلي بإمكان وجودها الاستقبالي؛ فيكون الذهن ظرفاً لثبوت الحكم وإمكانه لا مطلقاً لو كان هناك ذهن وإلا يرجع إلى معلوميتها لبارئها التي هي عين ذاته حيث إنّه جلّ وعلا صورة علمية لجميع الموجودات من العاليات والسافلات، كما قد استبان في هذا الكتاب الشريف.

و بالجمله: أنّ وجود العوالم برمتها يجوز أن لا يكون قابلاً للفيض الأزلي وإن كان بعضها متعلّق الوجود بالهيولى وبعضها متقدّساً عن ﴿هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾؛ فلا يلزم حينئذٍ أن يكون لبارئها جهة إمكانية حيث إنّ ذلك النقصان يرجع إليه لا إلى الفاعل من دون أن يحدث فيه جهة لم تكن من الحثثيات الكمالية أو المنتظرات من جهة العلية، بل إنّه بذاته لما كان عالماً بنظام الأعلى في الأزل مع العلم بعدم قبوله الفيض فأوجده بعد ما لم يكن لذلك.

ألا ترى أنّه لا يلزم من إيجاد الحوادث الكونية أن يكون له تعالى جهة إمكانية حسب ما نصّ عليه القائلون بالقدم ظناً منهم أنّ ذلك من نقصان القابل لا الفاعل المتعال؛ فلا ينتلم منه أنّ الواجب الوجود بالذات وأجب الوجود من جميع الجهات.

قال المعلّم الثاني أبو نصر الفارابي في تعليقاته «إنّ الأوّل تامّ القدرة والحكمة والعلم لا يدخل في جميع أفعاله علل البتّة ولا يلحقه عجز ولا قصور والآفات والعاهات التي تدخل على الأشياء الطبيعية»^١ ولعجز المادّة من قبول النظام القائم قوله «تامّ القدرة» وكذا قوله «و الآفات والعاهات» شواهد صدق على ما ذكرنا؛ وإذا تقرّر هذا فنقول مثل هذا الكلام بالقياس إلى جميع العالم حيث إنّ الإمكان مطلقاً ذاتياً أو استعدادياً من المصحّحات القابلة ومن ههنا تسمع برخ من الأجلاء أنّ الإمكان الذاتي للصادر الأوّل لا ينافي بساطة مبدئه التامّ، كما لا يخفى على الأعلام.

وإذا قد تقرّر هذا فنقول: إنّه يمكن دفاع شبهة تابعة لتلك الشبهة السالفة التي قد تصدّى لذكره شيخ الصناعة أيضاً بقوله «إنّه لا يجوز أن يكون حدوث الحوادث لعدم الفاعل وأما

إن وضع أنّ القابل موجود و الفاعل ليس بموجود؛ فالفاعل يحدث و يلزم أن يكون حدوثه بعلة ذات حركة على ما وصفناه.»

و أيضاً: مبدأ الكل ذات واجبة الوجود و واجب الوجود واجب ما يوجد عنه و إلا فله حال لم يكن؛ فليس واجب الوجود من جميع جهاته؛ فإن وضعت الحال الحادثة لا في ذاته، بل خارجة عن ذاته، كما يضع بعضهم الإرادة؛ فالكلام على حدوث الإرادة عنها ثابت هل هو بإرادة أو طبعاً أو لأمر آخر أي أمر كان؟ و مهما وضع أمر حدث لم يكن فيما أن يوضع حادثاً في ذاته و إما غير حادث في ذاته كان ذاته متغيراً و قد وضع هي واجب الوجود من جميع جهاته.

و أيضاً: إذا كان هو عند حدوث المباينات عنه كما كان قبل حدوثها و لم يعرض البتة شيء لم يكن و كان الأمر على ما كان؛ فلا بد من تمييز لوجوب الوجود عنه أو ترجيح للوجود عنه لحادث متوسط لم يكن حين كان الترجيح للعدم عنه و كان التعطل عن الفعل حاله و ليس هذا أمراً خارجاً عنه؛ فإننا نتكلم في حدوث الحادث عنه نفسه و العقل بأول فطرة يشهد بأن الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها كما كانت و كان لا يوجد عنها قبل شيء و هي الآن كذلك؛ فالآن أيضاً لا يوجد عنها شيء؛ فإذا صار الآن يوجد عنها شيء فقد حدث للذات قصد و إرادة أو طبع أو قدر لم يكن؛ و من أنكر هذا فليس بمخاطب؛ فإن الممكن أن يوجد و أن لا يوجد لا يخرج الفعل و لا يترجح له أن يوجد إلا بسبب؛ فأما هذه الذات فقد كانت و لا يرجح و لا يجب عنها هذا الترجح الآن. فلا بد من حادث للترجيح في هذه الذات إن كانت هي الفاعلة و إلا فإن كانت نسبتها إلى ذلك الممكن على ما كان قبل و لم يحدث لها نسبة أخرى فالأمر بما له و كان الإمكان إمكاناً صرفاً بحاله؛ و إذا حدثت لها نسبة فقد حدث أمر و لا بد من أن يحدث لذاته و في ذاته فإنها إن كانت خارجة عن ذاته كان السؤال ثابتاً و لم يكن هي النسبة المطلوبة الذائعة؛ فإننا نطلب النسبة الواقعة لوجود كل ما هو خارج عن ذاته بعد ما لم يكن؛ فإن كان مبدأ النسبة مباناً له فليست هي النسبة المطلوبة. ثم كيف يمكن أن يحدث في ذاته شيء و عمن يحدث و قد بان أنّ الواجب الوجود بذاته واحد.»

ثم قال: «على أنه إن كان عن آخر فهو العلة الأولى والسؤال فيه ثابت هذا. ثم بما علمت أن الإمكان من مراتب المعلول لا يصح أن يكون تأثير الجاعل فيه بعد أن لم يكن لحدوث حالة له من طبع أو قدرة لم يكن، بل إن ارادته الأزلية و عنايته السرمدية متعلقة بوجود المعلولات المتفرعة عليه في ما لا يزال من غير أن ينتقل من العجز إلى القدرة و من غير أن يحدث في ذاته ما لم يكن لنقصان فيه تعالى ليلزم أن لا يكون واجب الوجود من جميع الجهات؛ و أما حدوث تعلقها بما يترتب عليها من المعلولات لم يكن منافياً للوجوب بالذات إلا إذا كان ذلك ناشياً من نقصانه الذاتي؛ و أما إذا كان ذلك من تلقاء نقصان تلك المعلولات عن قبول ذلك الفيضان فلا يستلزم أن يكون له جهة إمكانية و قوة ذاتية.

فإن قلت: إن حدوث تلك الإفاضة القدوسية لا بد له من سبب حادث لم يكن قبل ذلك و ننقل الكلام إليه حتى تتمادى تلك الأسباب إلى ما لا نهاية و لا يكون ذلك إلا من تلقاء ما لا قرار له بالذات من الحركة. فإما أن يلتزم قيام تلك الأسباب بذاته تعالى؛ فيلزم تغييره و الانتقال من بعض منها إلى الأخرى؛ و ذلك ينافي وجوبه الذاتي أو بغيره من الأجرام العلوية؛ فيلزم قدمها و فيه المطلوب.

قلت: إن حدوث تعلق تلك الإرادة المتعلقة بتلك الموجودات يجوز أن يكون من تلقاء أنها لم تكن قابلة لذلك الفيض الأقدس قبله حيث إن الإمكان من مراتبها.

فإن قلت: كيف يجوز أن تميز في العدم وقت ترك و وقت شروع و بماذا يخالف الوقت و الوقت ثم لا يخلو إما أن يكون حدوث ما يحدث عن الأول بالطبع أو لغرض أو بالإرادة؛ فإن كان بالطبع قد تغير الطبع أو بالغرض فتغير الغرض و إن كان بالإرادة فإما أن يكون المراد نفس الإيجاد أو غرضاً و منفعة بعده؛ فإن كان المرام نفس الإيجاد لذاته فليم لم يوجد قبل فيكون ذلك لحدوث وقت أو غرض أو قدرة لم يكن. فعلى الأول لزم التسلسل و على الأخيرين الاستكمال.

قلت: إنه تعالى قدس لهما كان صورة علمية لجميع الممكنات بما لها من القبول و الاستعدادات يكون متميزة بحسبها و إن لم تكن في الأعيان كذلك و مع ذلك يكون

إيجاده لها لا لغرضٍ زائدٍ على ذاته؛ وعدم كون ذلك الفيض أزلياً من تلقاء نقصان ذاته لا مطلقاً لا ينافي ذلك.

فقد بان بعين الأعيان أنه لا يلزم من حدوث تعلق الإيجاد بالعالم استكمال أو تسلسل أو تعاقبٍ بالقياس إليه تعالى عن جملة ذلك. فقد استقرَّ أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات ﴿وَاشْتَقِمَّ كَمَا أَمَرَتْ﴾ ولا تكن من الخاطئين والغافلين.

[١٥٥] قال: «و كذلك في بقاء الوجود بعد الحدوث»

أقول: يعنى لما كان الإمكان علةً للحاجة إلى الجاعل فمتى كان يكون الحاجة بحالها ضرورةً أنه علةً مستقلةً لها سواء كان في آن الحدوث أو البقاء؛ ومن ههنا اندفع ما قاله بعض المتكلمين من استغنائه في البقاء عن العلة حيث قالوا إن الموجد هو الذي يوجد شيئاً؛ فإذا حصل وجوده استغنى عن الموجد؛ ويحتجون بأن ما حصل وجوده استغنى عن الموجد؛ فإن الموجد لا يوجد ثانياً ويمثلون لذلك مثلاً وهو أن الباني إذا ابتنى بيتاً لم يحتج البيت إلى الباني ثانياً.

وقد أجاب الرئيس عن ذلك بأنه لا يقول أحد بأن الموجد يحتاج إلى موجدٍ يوجده ثانياً لكن يحتاج إلى مستبقيه و أما مثال البيت ففيه غلط؛ فإن البناء ليس هو علة لوجود البيت، بل هو سبب لتحريك أجزاء البيت إلى أوضاع مختلفة يحصل منها صورة البيت؛ فإن تلك الحركة علة لاجتماع تلك الأجزاء و الاجتماع علة لشكل ما و حافظ تلك الأجزاء على ذلك الشكل هو طبائعها التي يحفظ بها تلك الأجسام أمكنتها؛ وأيضاً الموانع التي تمنع بعض الأجزاء عن الحركة إلى أماكنها الطبيعية كالأعمدة والأساطين و الحيطان الممكنة للسقوط؛ فإذا كل علة مع معلولها كان البناء علة للحركة. فإذا فقد البناء من حيث هو محرّك فقدت الحركة و فقدان الحركة نفس انتهائها علة لاجتماع الأجزاء و اجتماعها على وضع ما علة لأن يحفظ بعض تلك الأجزاء أماكنها الطبيعية و بعضها يمنع عن زوال بعضها عن أماكنها. فإذا البناء علة بالعرض للبيت و كذلك الأب علة بالعرض

للابن؛ فإنه علة لتحريك المنى إلى القرار ثم يحفظ المنى في القرار بطبيعة أو بمانع آخر يمنع عن السيلان و هي انضمام فم الرحم ثم قبوله للصورة الإنسانية لذاته و أما مفيد الصورة فهو واهب الصور. فهذا نقض حجّتهم؛ فلذا أشار جدّي القدوة أعلى الله مقامه بقوله: ﴿فَمَا لَهُمْ بِالْقَوْمِ لِأَيْكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾.

ثم إن الإمكان لما كان علة للحاجة إلى الفاعل فيلزم من ذلك استيعابه لجميع الممكنات مع تخلف ذلك في الزمان حيث يستحيل عدمه الطاري؛ فلا يكون مفتقراً في البقاء إلى علة و إلا يلزم كونه ممكناً و المفروض خلافه؛ هذا خُلف.

و أنت تعلم أن ما يقابل عدمه الطاري هو رفعه و هو أعمّ من وجوده المستمر إلى الأبد أو من عدمه رأساً؛ فلا يلزم من وجوب ذلك وجوب كل ما هو أخصّ منه؛ فالنقيض غير ممتنع و الممتنع غير نقيض.

تفصيل المقام: أن ههنا سبيلين في التشكيك في أمر الزمان:

أحدهما: لزوم كونه واجباً بالذات.

و ثانيهما: كونه مفتقراً في بقاءه إلى العلة بما تقريره على نظمه الطبيعي أنّ عدم الطاري للزمان لا متناعه بذاته لاستلزامه وجوده على فرض عدمه يوجب وجوده البقائي بالذات على هذا التقدير و وجوده في نفسه على ذلك التقدير.

تقرير الجواب أنه لا يلزم من استحالته بالذات إلا وجوب مقابله؛ أي رفع عدمه الطاري و هو أعمّ من وجوده البقائي المستمر أو الوجود في نفسه؛ فلا يلزم من وجوبه وجوبه.

و ههنا نظراً دقيقاً حكماً لا ينبغي للعاقل أن يذهل عنه و أنّ الموجودات التي لا قرار لها في ذاتها يكون حدوثها جملة هو وجودها الابتدائي كالحركة القطعية مثلاً؛ لأنّ لها حدوثاً في جملة زمان لا قرار له؛ فلا يكون لبقائها حصول زمني و كذلك الزمان حيث إنّ وجوده من أزل إلى أبده وجوداً أمر في نفسه و كذلك لكلّ بعض منه وجود في حدّ نفسه هو حدوثه الابتدائي و لا بقاء له في زمان بعده و هكذا؛ و ذلك بخلاف ما عليه أمر الموجود الآني أو نفس الزماني؛ لأنّه لا انطباق له على الزمان؛ فلذا يكون قارّ الوجود.

ثم لو كان المراد من بقاء الزمان عدم انقطاعه و انقضاء منه فمن الظاهر أنه ليس هو المقصود من البقاء ههنا؛ فلا يلزم من امتناع طرد عدمه الطاري وجوب وجوده البقائي. نعم يصح أن يكون له بقاء آخر في وعاء الواقع المعبر عنه بالدهر و من الظاهر أنه يشمل جميع الموجودات من العاليات و السافلات الآنية و الزمانية و نفس الزمانية؛ و ذلك لئلا يلزم الامتداد في وعاء الدهر؛ فلذا قيل إن المطلقتين المتخالفتين بالإيجاب و السلب لم يصدق مطلقاً و أمّا صدق وجود الشيء بالاطلاق العام بعد عدمه السابق فعلى خلاف شاكلة ما هناك لبطلان الأول بتحقيق الثاني. و أيضاً؛ أنه ليس كل ما يلزم من فرض عدمه محال كونه واجباً كأمر الصادر الأول و من ههنا لاح بطلان ما عليه بعض الأوائل من أن الزمان واجب بالذات.



تصحیح في العلة التي يفتاق الممكن إليه بالقصد الأول

[١٠٦] قال: «إنما المفتاق إليه بالقصد الأول هو العلة الجاعلة»

أقول: يعني أن طباع الإمكان إنما يقتضي الاحتياج إلى العلة الجاعلة و أمّا الافتقار إلى العلة المادية و غيرها فمن خصوصيات المعلول لتصحح الاستناد إلى الجاعل. البرهان على ذلك هو أنه لو كان طباع الإمكان يقتضي الاحتياج إلى العلة الجاعلة و المادية و غيرها يلزم أن يكون كل ممكن كذلك و ليس كذلك؛ لأن المجردات غنية عن العلة المادية.

قال جدي القدوة رفع الله قدره، لما كان طباع الإمكان الذاتي هو العلة المحوجة إلى العلة الجاعلة و رأس ماله و عرق شجرته الفاقة الصرفة الساذجة المفقرة إلى الاستناد إلى القيوم الواجب بالذات فيجب في مذهب العرفان أن يستيقن أن كل ذات و كل كمال ذات و كل كمال ما لذات و كل وجود و كل كمال وجود و كل كمال ما لموجود فهو مجعول الباري الخلاق و مفضول الفعال الفاطر على الإطلاق؛ فما في عالم الإمكان جميعاً صنع

جوده و هبة رحمته.

و من المستبين المتصرّح أنّه لا يهب الكمال القاصر عنه. فإذن ليس لنا مجال من وصفه سبحانه بصفات الكمال جملة و إطلاق الأسماء المتعالية المجدية و الألفاظ المتواطية الكمالية عليه جميعاً و ذلك هو الخروج من حدّ الإبطال و التعطيل و إذ من المعلوم بتّة أنّه جلّ سلطانه بحقيقته و إنّيته و ذاته و صفاته متمجّد عن جميع ما عداه متقدّس عن ساير ما سواه و كلّ ما في مُنّة العقول إدراكه؛ فإنّه في الهبوط عن حريم جناب الربوبية بمراحل لا يتناهي؛ فمن الواجب المحتوم أن نعلم مع ذلك أن كلّ إسم نتعاطاه من تلك الأسماء القدسية و كلّ لفظة يستعملها من تلك الألفاظ الكمالية في شيء من شئونه و صفاته و جهاته و اعتباراته لا يصحّ أن يكون هناك إلاّ على سبيل آخر متقدّس متمجّد متعال عن سبيل المعنى الذي نعقله و نتصوّره من ذلك الاسم و من تلك اللفظة و من أيّ لفظة استعملناها مكانها؛ فكلّ لفظة كمالية فهي في صُقع الربوبية بمعنى أقدس و أرفع ممّا في وسع إدراك العقول و الأوهام و كلّ إسم قدسيّ لكمالٍ حقيقيّ فهو له سبحانه بمعنى أعلى و أمجد من أن يُعقل و يُوصف؛ و الباري الحقّ بحيث لا يناسبه و لا يشاكله و لا يضاهيه و لا يدانيه شيء من الأشياء في إنّيته و ذاته و لا في شيء من أوصافه و حيثياته حتّى:

إذا قلنا إنّّه موجود علمنا مع ذلك أنّ وجوده لا كوجود ساير ما دونه

و إذا قلنا أنّه حي علمنا أنّه بمعنى أقدس و أعلى ممّا نعقله من الحيّ الذي هو دونه

و إذا قلنا أنّه عالم علمنا أنّه بمعنى أمجد و أسنى ممّا نعلمه من العالم الذي هو غيره

و كذلك في ساير الأسماء العزّية الجلالية و الألفاظ القدسية الكمالية؛ فيجب أن

نفرض على ذمّة^١ عقولنا فرضاً حاتماً أن تكون على أقصى العقل المستفاد في هذه

المعرفة لا يعزب عن بالنا أنّ المعاني الإلهية التي نعبر عنها بهذه الألفاظ العليا التمجيدية و

الأسماء الحسنی الإلهية ليست هي إلاّ بنوع أرفع و أعلى من كلّ ما في متنا و وسعنا أن

نتصوّره و في قوتنا و وجدنا أن نتعقله؛ فهذا هو الخروج من حدّ التشبيه الآخر أن كلّ ما

هو من الكمال المطلق للموجود بما هو موجود من الأسماء و الصفات يجب إثباته

للموجود الحق الذي هو باري الوجود و فاطر الذوات و جاعل الموجودات على الإطلاق؛ و ذلك هو الخروج من حدّ الإبطال و التعطيل و يجب مع ذلك أن يعقل عقلاً مستفاداً أنّ كلّ إسم و صفة يثبت له سبحانه فإنّه بحسب نفس مرتبة الذات و مصداقه و مطابقه بحت نفس الحقيقة و لا كذلك الأمر في ما سواه أصلاً؛ فكلّ موجود دونه فإنّ آية صفة أثبتت له و أيّ إسم أجرى عليه وراء إسم ذاته إنّما يتصحّح له ذلك لا بحسب نفس الذات، بل بحسب مرتبة متأخرة عن مرتبة نفس الحقيقة و باعتبار آخر وراء سنخ جوهر الذات زائد على صرف أصل الحقيقة؛ فهذا هو الخروج من حدّ التشبيه أيضاً.

قال في بعض مصنّفاته الشريف: رؤساء المشائبة و معلّموهم أيضاً مطبقون على إثبات التقدّم بالمهيّة و كأنه ليس يسع العقل الصريح و الذهن الصراح استنكاره في مبدع جوهر المهيّة و جاعل ذاتها بالقياس إلى مجعوله و في جوهريات المهيّة بالقياس إليها و في مرتبة فعلية المهيّة بالقياس إلى مرتبة الوجود و في نفس المهيّة بالقياس إلى لوازمها و في ما يلحق المهيّة بذاتها في مرتبة جوهرها بالقياس إلى ما يلحقها بغيرها.

وقوله «في ما يلحق المهيّة كالإمكان» لكونه لا ضروريّ التقرّر و اللاتقرّر و الوجود و اللاوجود؛ فإنّه ثابت لذات المهيّة في مرتبة ذاتها بحسبها لا بمعنى أنّها لا تقتضي لا ضرورتهما، بل بمعنى أنّها لا يقتضي ضرورتهما؛ فهو في حيّز التقدّم بالمهيّة نظراً إلى ما لها بالقياس إلى الغير كالوجوب بالغير.

قال صاحب الشجرة الإلهية فيها: «إنّ الإمكان سابق على الوجوب بالغير الذي هو بالحقيقة أثر الجاعل؛ و بالجملة أنّ الإمكان الذاتي من المراتب السابقة؛ فهو قبل مرتبة الوجود قبليةً بالذات في لحاظ العقل بحسب المهيّة و لكنّه غير منسلخ عن مقارنة الوجود و الوجوب بحسب نفس الأمر؛ لأنّه وإن كان سلباً بسيطاً لطرفي الذات إلاّ أنّه ليسية الذات المتقرّرة من حيث نفس الذات حين ما هي متقرّرة من تلقاء الجاعل و لذلك كان بالقوّة أشبه منه بالعدم و كان له تعلق ما بالجاعل من تلك الحيثية بالعرض.»^١

[١٠٧] قال: «التي تفعل الذات و الوجود»

أقول: ١ إشارة كلكية إلى أمرين:

أحدهما: كون متعلق الجعل هو الذات.

والثاني: أن الحدوث من لوازم ذواتها.^٢

والحاصل أنه يجب أن يُعلم أن كل معلولٍ فله صفتان: أمّا للمعلول فأحدهما أن وجوده مستفاد من العلة و الثاني أن العدم يسبق ذلك الوجود؛ فيكون تعلق المعلول بالعلة إذن من جهة وجوده أو من جهة سبق العدم؛ و محال أن تكون العلة تسبق العدم؛ فإن عدم الشيء لا علة له إلا عدم علة الوجود؛ فليس للعلة تأثير في سبق العدم.

ثم إن لم يكن للمعلول تعلق بالعلة من جهة الوجود لم يكن له تعلق بالعلة أصلاً؛ فإذاً يجب أن يكون تعلق المعلول بالعلة من جهة الوجود لا غير؛ و أمّا كون ذلك الوجود بعد العدم فإنه لم يصر بعلة؛ فإنه لا يمكن أن يكون وجود ذلك المعلول بالعلة إلا بعد عدم و ما لا يمكن فلا علة له؛ فإن الممتنع لا علة له؛ فليس لوجوده من بعد عدم سبب من حيث هو وجود بعد عدم؛ فإن هذا الوجود لا يمكن أن يكون إلا بعد عدم؛ فإن الوجود الذي سبقه العدم بذاته فلا علة له؛ فلا إمكان لوجوده بعد عدم من حيث هو بعد العدم و إنما الإمكان لوجوده من حيث هو وجود فحسب. فأما كونه بعد العدم فهو ضروري لا ممكن.

و بالجملة: أنه إذا وجد شيء عن إرادة حاصلة فحق أن يقال إن ذلك الشيء موجود؛ فعلة ذلك الشيء المراد من جهة حصول إرادته و حصول مراده فأما حصول الإرادة و المراد بعد أن لم يكن فلا تأثير للعلة فيه؛ فإن مثل هذا الحصول واجب على ما ذكرنا. فإذاً حصول الوجود هو متعلق لحصول العلة و كون العلة علة و وجود الشيء من علة و كون العلة علة غير معيّن للعلة من حيث هي علة؛ فكون العلة علة هو أن يصير علة و العلية غير ذلك؛ و هو أنه علة كما أن كون الوجود هو غير نفس الوجود؛ فكون العلة علة هو مقابل لكون المعلول موجوداً لا ليصير المعلول موجوداً؛ فوجود العلة مقابل لوجود المعلول و صيرورة العلة علة مقابلة لصيرورة المعلول موجوداً.

١. M + و إن كان الحدوث من لوازمها.

٢. M - إشارة...ذواتها.

فقد استبان أنّ كون الشيء فاعلاً بالفعل بإزاء كون المفعول كذلك و بالقوة بإزاء كون المفعول بالقوة. فإن أردت بالفاعل ما يصير به الشيء موجوداً لا ما يتعلّق به وجود الشيء كان الفاعل هو ما يصير فاعلاً؛ فيكون العلة هو ما يصير علة بعد أن لم يكن علة لا ما هو علة؛ فإنّ معنى قولهم «العلة ما يصير به الشيء موجوداً» هو ما يصير علة بعد أن لم يكن لا ما يتعلّق به وجود المفعول و وجود المفعول متعيّن بعلة مطلقاً و أمّا صيرورة وجود المفعول فتعيّن بصيرورة العلة علة.^١

[١٠٨] قال: «و ساير العلل»

أقول: أي العلل الثلاثة هي المادّية و الصورية و الغائية مصحّحات الاستناد و ثانياً إلى الجاعل.



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلامي

[١٠٩] قال: «و لقبول الجعل من تلقائه»

أقول: أي من تلقاء الجاعل.

[١١٠] قال: «علة وراء طباع الجواز»

أقول: يعني لا يجوز أن يكون الافتقار إلى العلة المادّية و الصورية الإمكان الذاتي - كما مرّ - فلا بدّ أن يكون علة الافتياق إلى المادّة و الصورة أمر آخر وراء الإمكان الذاتي؛ و هذا أيضاً باطل؛ لأنّ المركّب باعتبار ذاته محتاج إلى أجزائه و لا يصحّ أن يجعله العلة بحيث يكون محتاجاً إلى أجزائه، بل الاحتياج إلى الأجزاء ثابت له بالنظر إلى الذات؛ فيكون ثبوت الاحتياج إلى الأجزاء أمر آخر؛ فلا يحتاج إلى علة أصلاً.

و قوله «و أمّا الجايزات الممكنات سواسية الافتياق إلى الجاعل.»^٢

و اعلم أنّ الوجوب بالقياس إلى الغير أمر و الوجوب بالغير أمر آخر. ألا ترى أنّ العلة

١. كشف الحقائق، صص ٥١٢ - ٥١٤.

٢. T؛ و إمّا الجايزات بأسرها سواسية في الافتياق إلى ساير العلل.

بالقياس إلى معلولها وجوباً بالقياس إليه بعد وجوبية الغير؛ أمّا الأوّل فلأنّ وجوده يأبى أن يكون هو و لا يكون علته؛ و أمّا الثاني فلاستحالة أن يكون وجودها ناشياً من وجود معلولها.

ثمّ إنه كما يكون لها وجوب وجود بالقياس إلى معلولها^١ وإن لم يكن ممتنعاً بغيره. وبالجملة: أنّ الوجوب بالقياس إلى الغير لا يكون للشيء إلاّ بالقياس إلى ما هو علة أو معلول له، أو ما هو معه في معلولية علة واحدة جمعها بعلة واحدة، و ههنا ليس إمكان بالقياس إلى الغير وإن كان كلّ منهما ممكناً نظراً إلى ذاته؛ و هذا ثابت له دون الأوّل حيث إنّ المعتبر فيه أن لا يأبى ذلك الغير عن وجوده و عدمه إذا كان إمكاناً خاصاً بالقياس إلى الغير أو عن أحدهما إذا كان عاماً؛ فالوجوب بالقياس إلى الغير لا يجمع إمكانه بالقياس إلى ذلك الغير؛ فعلة الزمان الممكنة واجبة بالقياس إليه على أن يمتنع عليها العدم السابق أو اللاحق الزماني بالقياس إلى الزمان؛ و هذا امتناع لها بالقياس إلى الغير لا امتناع نظراً إلى ذاتها، بل إنه يمكن لها ذلك.

فقد اشتبه عليه الأمر على ما يتّبعه عليه في القيسات بقوله: «إنّ فيه مغالطة من جهة عدم الفرق بين الإمكان بالذات و الإمكان بالقياس إلى الغير»^٢ فلا خفاء في أن ليس لعلة الزمان امتناع ذلك العدم الزماني نظراً إلى ذاتها، بل يمكن لها ذلك و لكنّه يمتنع لها بالقياس إلى معلولها و هو الزمان، كما أنّ وجودها واجب بالقياس إليه بأنّ الممكن بالذات ما يمكن وجوده و عدمه بالنظر إلى ذاته لا بالقياس إلى غيره؛ فليس يأبى ذلك أن يكون وجوده و عدمه واجباً أو ممتنعاً بالقياس إلى غيره؛ و لذلك أنّ الممكن الذي فرض أنّه علة للزمان الممتنع عليه عدمه السابق و اللاحق الزماني وإن لم يكن لها امتناع نظراً إلى ذاتها و لكن يمتنع لها ذلك بالقياس إلى معلوله؛ فيجب وجودها بالقياس إلى معلوله و هو الزمان و إن لم يكن ذلك بسببه؛ فلا يكون لها وجوب بالقياس الذي هو معلولها.

و الحاصل: أنّ الزمان يأبى عن أن يكون و لا يكون علته؛ فيمتنع عليها ذلك العدمان الزمانيان امتناعاً بالقياس إلى معلوله؛ فهو امتناع بالقياس إلى الغير فهو ثابت لتلك العلة و

١. M + ثمّ أنّه كما يكون لها وجوب وجود بالقياس إلى معلولها.

٢. القيسات، ص ٢٤٣.

إن لم يثبت له نظراً إلى ذاتها.
 و اعلم أنّ الإمكان على أربعة أقسام: الإمكان الذاتي و النفس الأمري و الوقوعي و الاستعدادي.
 و أمّا إمكان ذاتي الشيء عبارة عن ممكن الشيء بالنظر إلى ذاته مع عزل النظر عن استلزام المحالية أم لا؟ و هو أعمّ من الإمكان النفس الأمرية؛ لأنّه بحسب نفس الأمر من فرض وقوعه لا يستلزم المحال؛ و إمكان متن الأمر أعمّ من الإمكان الوقوعي؛ لأنّه عبارة عن الإمكان النفس الأمري مع وقوع ذلك الممكن في أحد الأزمنة.
 أمّا الإمكان الاستعدادي للشيء فهو عبارة عن العرض القائم بمادّة الشيء كان هذا الشيء موجوداً و هذا الاستعداد زائلة كالنطفة نظراً إلى الإنسان.

[١١١] قال: «و إمّا الجائزات»

أقول: أي الممكنات مساوية الاحتياج إلى الجاعل.

مركزية كونه منسوبة
 [تصحيح]

في قاعدة الشيء ما لم يجب لم يوجد

[١١٢] قال: «لم يتجوهر و ما لم يجب لم يوجد»

أقول: لم يتجوهر، أي لم يتشخص أنّه مبنيّ على أنّه متعلّق الجعل هو الذات لا الوجود، و ما لم يجب لم يوجد بالعرض نظراً إلى أنّ ما لم يجب لم يتجوهر.
 تقريره: أنّه لو لم يجب لكان إمّا ممتنع التجوهر بالقياس إليه أو ممكن التجوهر و لو بحسب الأوليّة؛ و الأول باطل و إلّا لامتنع إن رجح إلّا به و كذا الثاني؛ و إلّا لما كان المفروض علّة تامّة له علّة تامّة لافتقار هذا الإمكان إلى علّة أخرى بها رجح أحد طرفيه لافتياق كلّ ممكن إلى العلّة.
 و أيضاً: أنّه لو لم يجب به لجاز حصوله منه تارةً و عدم حصوله منه أخرى؛ فهو ترجيح

من غير مرجح؛ إذ الترجيح الحاصل من العلة مشترك بين زمانٍ يوجد المعلول بها وبين زمانٍ لا يوجد بها.

فإن قلت: لِمَ لا يجوز أن يكون هذا ترجيحاً من المختار بإرادته واختياره؟ قلت: نفرض أن الإرادة وتعلقها أيضاً موجودان في كلتا الوقتين على أن من الجائز فرضُ عدمه بدلاً عن وجوده؛ فيجزي ذلك في ذلك في أن الأمور الأينية ونفس الزمان والأمر المقدسة الوجود عن كليهما جميعاً.

وأيضاً: أحد طرفيه الذي وجد علة إن لم يجب؛ فلا يجوز إتما أن يكون بحيث لا يقع به قطّ لزم أن يقع عدمه بلا علة، وهو باطل، لاحتياج كل واحد من طرفي الممكن إلى علة وإن كان يقع به دائماً من غير وجوب لوقوع الممكن بلا علة؛ وهو أيضاً باطل وإن يقع به تارة الوجود والأخرى العدم أو العدم بدلاً عن الوجود لزم الترجيح بلا مرجح؛ فالعلة التامة إذا وجدت امتنع أن يتخلف عنها معلولها وبالعكس؛ فإنه إذا وجد المعلول يجب أن يوجد فاعله بجميع جهات التأثير والإلزام ترجح أحد طرفي الممكن بلا مرجح؛ وإذا كان الأمر كذلك لم يجز أن يتقدم أحدهما على الآخر في الأعيان وإلا لزم وجود أحد المتلازمين بدون الآخر.

واعلم أيضاً أن عبارة «الشيء ما لم يتشخص لم يوجد» وعكسها أن يجعل بين التشخص والوجود تلازم بمعنى سلب انفكاك أحدهما عن الآخر في الهوية الشخصية أعم من أن يكوناً أمراً وحدانياً - على ما تبّه عليه حزب الحكماء - كما الشخصين وغيرهما أولاً، كما المستبين عن المتأخرين والسيد في حواشيه على المحاكمات جعل هذا القول برهاناً على رفع الوجود الطبيعي في الأعيان، زعماً^٢ منه أنه شيء؛ فلو كان موجوداً لكان متشخصاً؛ فلا يكون كلياً.

و جدّي القمقام قدس الله سره تصدّى الإيراد عليه في مقام الإيراد بأنه مسلوب المجامعية وما تبّه عليه المتألهون من وجوده في الأعيان. ثم أجاب عنه بأن الذايغ من التشخص ما يكون متشخصاً أو متحداً معه والكلي الطبيعي الموجود في الأعيان متشخص بالمعنى

الثاني عدم الأول؛ فلا يلزم أن يكون شخصاً.

والحاصل: أن للمهية النوعية أو الجنسية وجودين:

أحدهما: منمازي منحاوي

وثانيهما: خلطي اتحادي لا يمكن أن يتوارد عليها استعداد حصول أفرادها الموجودة في الخارج فضلاً عن كونها متحدة معها؛ فلا يكون متشخصات مطلقاً؛ وثانيهما وجود خارجي هي بحسبه عين أفرادها متحد معها إن كان لها أفراد.

[١١٣] قال: «و كفي لتحقق وجوب الوجوب و وجوب وجوب^١ الوجوب متمادياً إلى حيث يستطيعه لحاظ^٢ العقل و أما الأولوية الغير الوجودية»

أقول: قال جدّي المعلم نور الله تعالى ضربه أن حيثية وجوب الذات و وجوب الوجود بالذات هي بعينها حيثية الوجوب الحق من كل وجه؛ و الفعلية المحضة من كل جهة، فجميع حيثيات الكمالات المطلقة و قاطبة جهات الصفات الحقيقية مضمّنة في هذه حيثية الحقّة القيومية الوجودية و هي بوحدتها الحقّة الحقيقية مستحقة أسماء جهات المجد و الكمال و اعتبارات حيثيات العزّ و الجلال بأسرها.

و هذا ما قد اقتترّ في مقرّه في علم ما فوق الطبيعة أن الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و ذلك هو الخروج من حدّ الإبطال و التعطيل و أن ذلك بالفحص البالغ و النظر الفائز مستوجب أن يكون جملة الأسماء المختلفة التقديسية و التمجيدية و العقود الكمالية الإيجابية و السلبية مطابقها و مصداقها و ما بإزائها جميعاً نفس حيثية الواحدة الحقّة القيومية الوجودية بمرتبة ذاتها و أسماء الصفات الحقيقية الكمالية مرجعها بأسرها هنالك إلى إسم الذات الواجبة الحقّة القيومية بنفس مرتبتها؛^٣ إذ هي بنفسها تستحقّ جملة تلك الأسماء و العقود بالذات حقيقة لا بالعرض و لا بالمجاز، فالقيوم الواجب بالذات عزّ مجده له جملة الأسماء الحسنی و الأمثال العليا من حيث نفس

١. M - وجوب.

٢. M - لحاظ.

٣. هامش M: فيه ردة على صاحب المطارحات.

مرتبة ذاته الأحادية من كل وجهٍ وبحسب صرف حيثية حقيقته الصمدانية من كل جهةٍ لا من تلقاء حيثية ماوراء بحث الذات و صرف الحقيقة أصلاً لا تقييدية و لا تعليلية؛ إذ حيثية الوجوب الذاتي بصرافة وحدثها الحقّة مثابتها جملة حيثيات الكمالية التمجيدية و التقديسية الإيجابية و السلبية؛ و ليس الأمر كذلك في شيء من ساير الحقايق.

فكلّ ذات من الذوات الجائزة و كلّ موجود من الموجودات الممكنة إنّما يستحقّ كلّ إسم من الأسماء المختلفة المفهومات من حيث حيثية خاصّة لا يصحّ بحسبها إلا ذلك الإسم بخصوصه؛ ففي حقايق عالم الإمكان لا يتصحّ إسمان مختلفان بالمعنى بحسب جهة واحدة بخصوصها و لمرتبةٍ متعيّنة بعينها و من تلقاء حيثية أحادية بصرافتها؛ فهذا هو الخروج من حدّ التشبيه.

و يُعلم أنّ وجوب اعتبار الخروج من الجذّين هنالك ليس يتخصّص بالصفات الحقيقية، بل إنه يعمّ إسم الذات و إسم الوجود و أسماء الصفات الحقيقية و أسماء الصفات الإضافية و الإضافات المحضة و أسماء الأفعال جميعاً؛ فيجب في شريعة البرهان و دين العرفان إثبات ذات الله سبحانه خروجا من حدّ الإبطال و التعطيل؛ و معرفة أنّ ذاته سبحانه أقدس و أعلى من مضاهاة الحقايق و مشابهة الذوات؛ فإنّه جلّ سلطانه ينبوع الذوات و جاعل الحقايق و فعّال المهيّات خروجا من حدّ التشبيه.

و كذلك القول في الوجود و الشئئية، فهو «موجود» لا كساير الموجودات؛ و «شيء» لا كساير الأشياء من تلقائه شئئية كلّ شيء و وجود كلّ موجود؛ و كذلك في الصفات الحقيقية على ما قد تعرّفت و الإضافات أيضاً خارجة هنالك من حدّ الإبطال و التعطيل و لكن سنّها في عالم الربوبية على خلاف شاكلتها في عوالم الإمكان.

ألم يستبن في العلم الذي فوق الطبيعة أنّ مهيّات الجائزات مجعولة بالجعل البسيط؟! فكلّ ما هو جائز الذات فإنّه بنفس مرتبة ذاته و سنخ جوهر حقيقته مجعول الجاعل الحقّ و فعله و صنعه و فيضه و أثره الصادر عنه و أنّ جاعل الذات و الوجود يجب أن يكون ثابت الذات و الوجود في مرتبة ذات مجعوله و متقدّماً عليه تقدّماً بالمهيّة و تقدّماً بالذات

بحسب مرتبة الوجود.

فإذن كلّ من الجائزات تعرضه إضافة المجعولية بالفعل بحسب مرتبة نفس الذات و القيوم الواجب بالذات جلّ ذكره. إنّما تعرضه إضافة الجاعلية بالفعل لا بحسب مرتبة ذاته المتقدّمة على مرتبة ذات مجعوله، بل بحسب مرتبته المتأخّرة التي هي مع مرتبة ذات المجعول.

وأيضاً: أنّ الإضافات العارضة لذاته الحقّة الأحديّة عزّ سلطانه لا تكون متعاقبة الحصول شيئاً بعد شيء بالنسبة إلى ذات المعروض؛ إذ ليس هناك من جهة ذاته الحقّة إلا الفعلية المحضّة من كلّ جهة، بل إنّها التعاقب و التدرّج بحسب النسبة إلى ما إليه الإضافة؛ و أمّا الإضافات العارضة لما في عالم الإمكان، فعلى غير ذلك السبيل.

فإذن في إثبات الإضافات أيضاً خروجاً من حدّ التشبيه من سبيلين؛ و كذلك الأمر في أسماء الأفعال؛ فكما ذاته القيومية لا تقاس بالحقائق و الذوات، و لا شئونه و صفاته بالعوارض و الصفات و لا إضافات ذاته بالنسب و الإضافات؛ فكذلك أفعاله و إفاضاته لا تقاس بالأفعال و التأثيرات سبيل فعله سبحانه خارج عن حدّ التعطيل و عن حدّ التشبيه إبداع ثابت و إيجاد صريح و تكوين باتّ لا دفعي و لا تدريجي و لا زماني؛ إذ لا تتوره الأزمنة و لا تعتريه الحدود و الآباد و الآجال و الأوقات و لا هو كتأثيرات الطبايع و لا كأفعال المختارين من ذوي الإلهامات و الإرادات و مشيئته جلّ سلطانه لأفعال العباد أيضاً أمرٌ بين الأمرين خارج عن حدّ الجبر و عن حدّ التفويض؛ و هو قديرٌ على ما يشاء، فعالٌ لما يريد.

و اعلم أنّ المنتزع منه و مطابق الانتزاع للوجود الشامل الفطري التصوّر نفس ذات القيوم الحقّ الواجب بالذات من دون حيثية ما أصلاً لا تقييدية و لا تعليلية؛ إذ الوجود هو شرح الذات المتقرّرة و حكاية حقّية الحقيقة لا وصف عيني أو ذهني وراء نفس الذات المتقرّرة يقوم بها؛ فيصحّ انتزاع الموجودية؛ فإذا كانت الذات متقرّرة بنفسها كانت الموجودية منتزعة لا محالة من كنه نفسها من غير حيثية وراء بحث الذات أصلاً. فالوجود هناك عين الذات و المهية نفس الإنية؛ و أمّا الذات الجائزة فإنّ تقرّرها و حقّيتها من تلقاء

الجاعل لا من حيث نفسها و بحسب جوهرها؛ فمطابق انتزاع الموجودية من الجايزات
حيثية ارتباطها بالقيوم الحق الواجب بالذات جل ذكره بالصدور عنه و استنادها إليه
بالمجولية لا حيثية جوهر الذات؛ و ليس سبيل الإيجاد و الإفاضة أن ينفصل من ذات
المفيض الموجد شيء أو يتصل بذات المجمعول الفاض أمر، بل سبيله أنه إذا أحاط علم
الجاعل الفيّاض بأن شيئاً ما من الجايزات بحسب ذاته من خيرات نظام الوجود و
منتظرات وجوده و مصححات مجعوليته حاصلة بالفعل ترتب على علمه و انبعث عن
إرادته في متن الواقع جوهر ذات ذلك الشيء و صدرت عن فيّاضيته و فعاليته نفس
حقيقته و سنخ هويته و مهيته، كما من باب ضرب الأمثال و إن لم يكن عن مضاهاة و
مداناة و مشابهة و مناسبة إذا تأكد شوق النفس المجردة التي لا سلطان لها على البدن و
قواه الجسمانية إلا بالتدبير و الاستخدام؛ و بلغ تأكده مرتبة الإجماع انبعث عنه اهتزاز
الأعضاء و ترتب عليه حركة الأعضاء الأدوية و كما إذا ما دنت زجاجة زيت السراج من
بيدر النار اشتعلت عنها الفتيلة.

و الصدور - و أعني به الجعل و الإيجاد و الإفاضة - يطلق في اصطلاح العلم و لغة
الحكمة على معان ثلاثة:

أولها: الجاعلية الإضافية المضايقة للمجولية و المتضايقتان حاصلتان معاً في مرتبة
واحدة و متأخرتان معاً بحسب المرتبة عن مرتبتي ذات الجاعل و ذات المجمعولة؛ فحقيقة
الإضافة ليست إلا بالنسبة المتكررة في خلاف مطلق النسبة؛ إذ لا يعتبر فيها التكرّر، بل
إنها أعمّ و أوسع.

و ثانيها: حيثية الجاعلية الحقيقية التي هي مستتبعة ذات المجمعول و منها ينبعث جوهر
ذاته؛ و ذلك كون الجاعل بحيث من تلقائه يجب و عنه يصدر هذا المجمعول بخصوصه؛ و
هذه الجاعلية الحقيقية مبدأ الجاعلية الإضافية و متقدمة عليها بمرتبتين؛ إذ هي ينبوع
وجوب المجمعول و فعليته و منبع تقرّره و وجوده؛ و هي من المراتب السابقة على جوهر
ذاته؛ و الجاعلية الإضافية فرع تحقّق المضافين؛ و المراتب السابقة مفصلة معدودة في
كتبنا و هي مضاهاة الجاعلية الإضافية في كونها واحدة إذا كان المجمعول واحداً و متكررة

بحسب تكثر المجعولات و في أنها أيضاً ليست عين ذات الجاعل الحقّ على الإطلاق، بل إنها أمر زائدٌ على نفس ذاته جلّ كبرياؤه؛ و كما الجاعلية الإضافية؛ إذ ليست هي من الكمال المطلق للوجود بما هو وجود و من الصفات الحقيقية للوجود الحقّ من حيث هو موجود حتى يجب أن تكون هي عين حقيقة القيوم الحقّ الواجب ولكنها من لوازم ذات الحقيقة الحقّة القيومية و عوارضها بالذات بحسب خصوصية ذات هذا المجعول و خيريته لنظام الوجود و تمام مناسبته و قرب جوهره بنصاب كمال الحقيقة و قسط بهاء الإنية من حريم الجناح القدوسي القيومي.

و ما قاله حامل عرش العلم و التحصيل في شرح الإشارات حيث قال: «الصدور يطلق على معنيين:

أحدهما: أمر إضافي يعرض للعلّة و المعلول من حيث يكونان معاً؛ و كلامنا ليس فيه. و الثاني: كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول؛ و هو بهذا المعنى متقدّم على المعلول، ثمّ على الإضافة العارضة لها و كلامنا فيه؛ و هو أمر واحد إن كان المعلول واحداً و ذلك الأمر قد يكون هو ذات العلة بعينها إن كانت العلة علّة لذاتها و قد يكون حالة يعرض لها إن كانت علّة لا لذاتها، بل بحسب حالة أخرى *صريح*

أما إذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الأمر مختلفاً و يلزم منه التكثر في ذات العلة؛^١ فليس بوزين في ميزان التفتيش الغايص و لا بمعانين بمعيار الفحص البالغ. أ ليس إمكان ذات المعلول من المراتب المتقدّمة على هذه العلّية الحقيقة الغير الإضافية؛ و ليس هو بمتقدّم على مرتبة ذات العلة بما هي هي بتّة و كون العلة علّة لذاتها إنّما يستلزم أن يكون إيجاد هذا المعلول بخصوصه لازم نفس ذات العلة بحسب خصوصية ذات المعلول، لا أن يكون هو نفس مرتبة ذات العلة بعينها بما هي؛ و إفاضة المعلول الأوّل بخصوصه ليست هي الكمال المطلق حتى يكون عين مرتبة ذات الجاعل على الإطلاق؛ و كيف يصحّ أن يكون هي عين ذات الجاعل الحقّ و القيوم الواجب بالذات متعالي الذات بوحدته الحقّة عن الوحدة العددية على ما هو المنصرح لأولى العقل الصراح.

و وحدة إفاضة المعلول الأوّل عديدة كما وحدة المعلول الأوّل عديدة و على وفقها؛ فالجاعلية بهذا المعنى هي التي عبّر عنها القرآن الحكيم بـ«الأمر» و قول «كن»: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ و عالم المفارقات إنّما سمي عالم الأمر لمكانة وجوده بمحوضة الأمر الإلهي و قول «كن» من دون مادّة هي الحامل لجوهر الذات و إمكانه الاستعدادي و استعداد هو المستدعي لجريان الإفاضة و فعلية التقرّر.

و ثالثها: الجاعلية الحقّة التي هي كمال مطلق للوجود بما هو وجود و هي عين مرتبة ذات الموجود الحقّ عزّ مجده؛ و ذلك كونه سبحانه في مرتبة ذاته بحيث تصدر عنه خيرات نظام الوجود على الإطلاق و يفيض عنه كلّ وجود و كلّ كمال وجودي. فالجاعلية بهذا المعنى مبدأ للجاعلية بالمعنى الثاني، كما تلك مبدأ لجوهر ذات المعلول ثمّ للجاعلية الإضافية و ليست بمتأخّرة في المرتبة عن إمكان ذات المجمعول تأخّراً بالذات كما تلك متأخّرة عنه؛ و وجوب ذات المجمعول بعينه من تلقاء الجاعلية الحقيقية و جوب سابق؛ فالشيء ما لم يجب لم يتقرّر و ما لم يجب لم يوجد.

ثمّ إذا ما وقع في دائرة الفعلية لزمه وجوب لاحق يعرضه و يقال له الضرورة بشرط المحمول؛ و لا يكون عقد فعليّ منسلخاً عنه أصلاً. فكلّ ممكن محفوفٌ بوجوبين سابق و لاحق؛ و الجاعليات الحقيقية المتكثّرة التي هي بإزاء خ

صوصيات المجمعولات المختلفة تنزّلات و تجلّيات للجاعلية الواحدة الحقّة التي هي عين ذات الجاعل الحقّ على الإطلاق و بالإضافة إلى جميع المجمعولات و المعلولات على قياس واحد و نسبة واحدة.

و مقالة المتن ردّ على المحقّق الدوّاني في الحاشية القديمة و فهم أنّ المحقّق الدوّاني ذكر في الحاشية القديمة دليل نفي الأولوية الخارجية. ثمّ أورد على ذلك الدليل ثلاثة أبحاث:

أحدها: أنّه يجوز أن يكون وقوعه في بعض وقت و عدم وقوعه في بعض آخر ممتنعاً بالنظر إلى الرجحان الناشئ في العلة و إن كان جازياً بالنظر إلى ذات الممكن؛ لأنّ ذلك الرجحان لمّا كان حاصلًا في جميع الأوقات امتنع تخصّص بعض في ذلك الوقت بالوجود

و بعض الآخر بالعدم غير مرجح؛ فالمحال إنما يلزم في وقوعه في برخ الوقت دون بعض؛ فيكون محالاً و لا يلزم من استحالته انقطاع الرجحان إلى حدّ الوجوب؛ لأنّ نقيض أحد الطرفين أعمّ من ارتفاعه بالكلية و من ارتفاعه تارةً و عدمه أخرى و لا استلزام من امتناع الأخصّ امتناع الأعمّ حين يستلزم وجوب الطرف المقابل.

و ثانيها: أنّ البرهان لم يجر في العلل الآتية نسبة إلى معلولاتها.

و ثالثها: نقض الوجوبي؛ لأنّه إذا كان وجود الشيء على سبيل الوجوب لا الأولوية يلزم أن يكون الوجوب أيضاً على وجه الوجوب و كذا وجوب الوجوب و وجوب وجوب الوجوب و هكذا؛ فكما أنّ انقطاع تسلسل الوجوبات بانقطاع الاعتبار فكذلك يتسوّغ في الأولوية و أولوية الأولوية و هكذا.

و الجواب عن الأوّل و الثاني أنّ مرام المستدلّ من فرض وقوعه تارةً و عدم وقوعه أخرى على سبيل البدلية بمعنى أنّ جميع الزمان الذي اقتضى الجاعل أولويته في جميع أنحاء ذلك الوقت بدلاً عن وقوعه؛ لأنّ المفروض عدم بلوغ الأولوية إلى حدّ الوجوب؛ و كذلك نقول في العلل الآتية، لأنّنا نفرض وقوعه في ذلك الآن تارةً و عدمه أخرى في ذلك الآن بدلاً عنه.

و الجواب عن الثالث، أيّ النقض بالوجوب بالفرق بين الأولوية و الوجوب؛ لأنّ التسلسل في الأولويات تسلسل في جانب العلة؛ لأنّ المفروض هو أنّ الشيء يترجّح أحد طرفيه بالأولوية؛ فيكون الأولوية سبباً لترجيح أحد الطرفين؛ لأنّ الطرفين لما كانا مستويين؛ فوقع أحدهما مفتقر إلى الترجيح و المرجّح هو الأولوية على ما هو المفروض؛ فوجود الشيء مفتاق إلى الأولوية الخارجية و الأولوية الخارجية مفتقرة إلى أولوية أخرى و هكذا؛ فيلزم التسلسل في جانب العلة؛ فيلزم الغير التناهي العددي لا اللايقفي بخلاف التسلسل في الوجوبات؛ فإنّه من جانب المعلول؛ لأنّ الوجوب في المراتب الصادرة؛ لأنّ معنى قولهم «الشيء ما لم يجب لم يوجد» هو أنّ الشيء يكسب الوجود؛ فيكون الوجوب داخلاً في الصادر؛ لأنّ العلة يفيض أولاً الوجوب.

و الحاصل: أنّ الجاعل يجعل جميع أنحاء عدم المعلول ممتنعاً و إذا حصل امتناع

العدم يتحقق الوجوب و وجوب وجود الحاصل يعتبره العقل؛ لأنه يقدم امتناع العدم ووجوب الوجود هكذا إلى حيث يعتبره العقل؛ لأن حصول الوجوب لا يتوقف إلا على امتناع العدم؛ وكذا وجوب الوجود وهكذا إلى حيث يعتبره العقل.

وبنائاً على هذا يندفع ما يتوهم أن الوجوب لا بد له من وجوب آخر سابق عليه بنائاً على ما تقرّر في أن الشيء ما لم يجب لم يوجد؛ فلا بد للوجوب الذي في مراتب الصادر أن يكون له وجوب سابق؛ وكذا إلى غير النهاية؛ فيلزم أن يتحقق الغير المتناهي العددي في الوجوب أيضاً كالأولية؛ والتفرقة تحكّم.

و وجه الدفع هو أنه لم يجتمع جميع أنحاء العدم في صورة الأولية؛ فلا بد من كلّ أولوية في أولوية طريقة سابقة على الأولوية الأولى وهكذا إلى غير النهاية بخلاف صورة الوجوب؛ فإنه قد يمتنع جميع أنحاء العدم بالعلّة و لا منتظر لحصول الوجوب لامتناع العدم و هو حاصل بالعلّة و هو كافٍ في حصول الوجوب الأوّل و وجوب وجوبه أيضاً و هذا إلى حيث يعتبر العقل و ينقطع باعتباره؛ وهذا مثل اللزوم و لزوم لزوم اللزوم و هكذا. فالوجوب داخل في المعلول دون العلة بخلاف الأولية؛ فإنها داخلية في العلة.

و بالجملة: الوجوب ليس في الأمور الموجودة في الخارج لنفسها، بل في الأمور الاعتبارية النفس الأمرية التي تنتزعها العقل في الأمور الموجودة في الخارج بنفسه؛ فيكون أمراً اعتبارياً؛ فما دام المعتبر يعتبره يكون متحققاً و ينقطع بانقطاع الاعتبار؛ فيكون التسلسل فيه من التسلسل اللاتقفي.

فإن قيل: الكلام في نفي الأولوية الخارجية أيضاً في المراتب الصادرة عن الجاعل كالوجوب بالغير؛ فكما أن الوجوب كافٍ لانتزاع سائر الوجوبات، فلم لا يجوز أن تكون الأولوية أيضاً كافٍ لانتزاع سائر الأولويات بلا لزوم محذور أصلاً؟

قلت: قد ذكرنا أن المفروض هو أن الشيء يحصل بسبب الأولية و تلك الأولوية محتاجة إلى أولوية أخرى و هكذا إلى غير النهاية؛ فيكون التسلسل في جانب العلة؛ وأما حديث الانتزاع إنما يتصور إذا كان التسلسل في جانب المعلول لا في جانب العلة أيضاً؛ لأن المنتزع منه يقدم على المنتزع؛ فيكون قياس الأولية على الوجوب قياساً مع الفارق.

و اعلم أن الوجوب قسمان:

صفة المجمعول

و قسم آخر صفة الجاعل.

فالوجوب الذي صفة المجمعول قد مرّ سالفاً.

و أمّا الوجوب الذي صفة الجاعل هو وجوب الجاعل؛ لأنّ كلّ صفة نعمت للموصوف و معلولة له؛ و هذا الوجوب الذي صفة الجاعل يكفي في انتزاع وجوب الوجوب و هكذا إلى غير النهاية يعنى اللايقي - كما ذكرنا - فيكفي الوجوب الأوّل لانتزاع الوجوب منه و هكذا إلى حيث ينقطع الاعتبار؛ فالوجوب الذي صفة الجاعل لا يتوقف على وجوب آخر حتّى يلزم التسلسل، بل الوجوب الذي صفة الجاعل يكفي في انتزاع الوجوبات منه؛ فيكون التسلسل في جانب المعلول و يكون لا يقفياً؛ فليس يكون من قبيل التسلسل في الأولويات عديدة؛ يلزم أن لا يوجد شيء أصلاً؛ لأنّ وجود الشيء متوقف على الأولوية على ما فرض و الأولوية غير متناهية عدداً؛ فلا ينتهي إلى حدّ يتحقق معه المعلول.

و إلى جميع ما ذكرنا مفضلاً أشار جدّي القمقام المحقق مجملًا بقوله: «و بالجمله الفرق بين الوجوبات في صورة الأولوية.»

و اعلم أنّ الإمكان لما كان عبارة عن لا اقتضاء الذات ضرورة شيءٍ منها لا اقتضائه لعدمها؛ فلا يلزم من ضرورة شيءٍ منها أو أولويته بالقياس إلى أمر خارج اجتماع المتقابلين الأولوية و اللا أولوية في ذات واحدة؛ و من المستبينات الواضحة استحالة اجتماعهما؛ ولو كانا بعلتين مختلفتين؛ و ذلك على أن يكون وجود ممكن واحد في حالة واحدة راجحاً و غير راجح بحسب الذات و بحسب غيرها؛ و وجه الدفع بما قد ظهر مستغن عن التبيان.

ثمّ لو كان حقيقة الإمكان السواسي لكان إهباط الأولوية الذاتية من الضروريات الفطرية؛ و أمّا إذا لم يكن كذلك، بل يكون عبارة عن سلب اقتضاء ضرورة شيءٍ من الطرفين؛ فلا، لتسوّغ كون شيءٍ منهما نظراً إليه أولى من عدم اقتضائه ضرورة؛ فلذا صار بطلان الأولوية الذاتية من معارك الحكماء و مداحض مزلقة أقدام العقلاء.

ثم إن ما وقع عن خاتم المحصلين في التجريد بألفاظه^١: «و لا يتصور الأولوية الذاتية»^٢ واضح الانطباق على مسير القدماء سيما إذا كان الإمكان حقيقته هو المساواة و إن صح تطبيقه على مسير المتأخرين بحمل مقالة لا يتصور على معنى لا يجوز. ثم إنه بما أنبأ إليه رئيس الصناعة - على ما قرّرناه - قد وضع بطلان الأولوية الذاتية للممكن بما هو ممكن؛ لأنه انتفاء صرف سواء كفت في وجوده أو لم يكف؛ ولكن القائلين المشككين بما زعموا إلى كفايتها في وجوده فقد أشار إلى استحالتها بصيرورة الممكن بحسبها واجبا بالذات؛ وذلك حيث قال: «إمّا أن يكفي فيه مهية الأمر المجرور في «فيه» يعود إلى التخصيص و قوله «مهية الأمر» عبارة عن ذلك الشيء الذي فرض إمكانه و اختصاصه.

و قال خاتم المحصلين في الإشارات: «إنهم لا يعنون بالموجب إلا الذي نسميه مرجحاً؛ لأنّ المرجح إن جاز معه وجود الطرف المرجوح لا يكون مرجحاً؛ فإنّ طريان المرجوح على الراجح الذي هو من لوازم إمكان وقوعه يقتضي رجحان المرجوح على الراجح؛ و هو متناقض و إن لم يجز معه تحقق الطرف المرجوح و وقوعه كان المرجح موجبا؛ لأننا لا نريد بالإيجاب إلا هذا»^٣ انتهى. و هو بصراحته يدلّ دلالة على أنّ هذا الترجيح إن كان ذاتياً كانت الذات موجبة للوجود.

ثم إن بعض الأجلّاء قرّر هذا المرام بأنّ الممكن إذا كان وجوده مثلاً راجحاً على عدمه نظراً إلى ذاته ممتنعاً لذاته؛ لأنّ رجحان أحد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف الآخر و مرجوحيته يستلزم امتناعه؛ لأنّ امتناع ترجيح المرجوح بديهي؛ فرجحان الوجود هذا نظراً إلى الذات يستلزم امتناع العدم بالنظر إليها و هو يستلزم وجوب الوجود.

هذا مقاله و لا محجوب عليك ما في مرامه من أنّه إن أراد المرجوح مادام مرجوحاً ممتنع تحقّقه لا لمرجّح؛ فهو مسلم؛ و لا يلزم من ذلك أن يكون الطرف الآخر واجبا لذاته، كما أنّه لا يلزم من امتناع وقوع أحد الطرفين لا لمرجّح عند السواسي وجوب الطرف

١. M: بالفاظه.

٢. كشف المراد، ص ٥٤.

٣. مصارع المصارع، ص ١٧١.

الآخر؛ وإن أراد به أن المرجوح مادام مرجوحاً يمتنع تحققه بمرجح يرجحه فهو ممنوع؛ إذ لكل ممكن علة بها وبعدها يجب و يمتنع تحققه؛ فجاز أن يرتفع امتناعه.
فإن قلت: إن امتناع أحد طرفي الممكن المرجوح لو لم يوجب وجوب الطرف الآخر الراجح لجاز عدمه؛ وحينئذ أن هذا الممكن لم يقع مع أن مقابله لم يقع أيضاً لزم ارتفاع النقيضين.

قلت: إننا لا نسلم أن ارتفاع أحد طرفي الراجح يستلزم جواز ارتفاع النقيضين وإنما يكون كذلك لو كان إمكان وقوع كل واحد من الطرفين يستلزم إمكان تحقق كلا الطرفين معاً وليس كذلك؛ إذ كل واحد من الوجود والعدم ممكن التحقق الطرف المرجوح وعدم تحققه و تسوغ انتفاء الطرف الراجح تسوغ ارتفاع النقيضين.

[تصحيح]

في أن كل تجوهر وجود جاز الذات محفوف بوجودين]

[١١٤] قال: «و أخيرة الضرورات السبع»

أقول: يعني أن الوجوب اللاحق هو أخيرة ضرورات السبع؛ وهو أيضاً وجوب بالغير، يعني أن الوجوب بشرط المحمول وجوب بالغير، كما أن الوجوب السابق وجوب بالغير. و اعلم أن أحد أنواع السبعة هو السبق السرمدي والدهري، حيث إن الأول نسبة ثابتة إلى ثابت ونسبة ثابتة إلى متغير بالتقدم الانفكاكي الغير الزماني، بل العدم الصريح العيني؛ ولما كان المنسوب إليه السابق هو الثابت الصرف فقد جعلهما جدّي القدوة قسماً واحداً و ثانيها التقدم الزماني.

ثم إن الشيخ قد عبّر عن هذه الأقسام الثلاثة بـ«التقدم الزماني»؛ نطق في الشفاء ما حاصله: «أن لفظ التقدم قد يطلق على المتقدم بالزمان والمكان. ثم نقل عنه إلى المتقدم بالرتبة، ثم إلى المتقدم بالشرف، ثم إلى المتقدم بالطبع، ثم إلى المتقدم بالعلية» انتهى.

والمستبين من ذلك أن يعبره عنها بالمتقدم بالزمان التعبير عن عدّة الأقسام بأشهرها و إن كان أخسّها.

ثمّ إنّ المنصرح ما ذكره عرش الحكمة هو الاشتراك اللفظي؛ فيكون قوله بالتشكيك قول كلّ نوع منها نظراً إلى أفرادها.

ثمّ إنّ جدّي العيلم قد جعل التقدّم بالمكان من أقسام التقدّم بالرتبة لا قسماً آخر، كما سلكه شريكه الرئيس في الصناعة؛ فالأقسام الباقية خمسة: التقدّم بالعلية وبالطبع وبالمهية وبالشرف والرتبة.

ثمّ إنّ هذا القدر المشترك كما يكون مقولاً بالتشكيك ملاحظة إلى أقسامه، مثل إنّ المتقدم بالسرمد أولى بإسم السبق و التقدّم من المتقدم بالزمان، كما أنّ المتقدم بالزمان أولى به من المتقدم بالرتبة، كما أنّ المتقدم بالرتبة أولى به من السبق بالشرف أو بالعكس؛ وأنّ التقدّم بالعلية أولى بمعنى السبق من المتقدم بالطبع، كما أنّ السبق بالطبع أولى به من السبق بالمهية.

ثمّ المنصرح في أنّ السبق بالشرف يقال بالتشكيك على أفرادها بالزيادة و النقصان و الشدّة و الضعف؛ وقس عليه أمر التقدّم بالطبع و الزمان؛ وذلك أنّ العلل الناقصة لمعلولٍ ما أولى في التقدّم بالطبع من علّة ناقصة واحدة لذلك المعلول؛ وأمّا المتقدم بالزمان فكتقدم الأب على ابنه؛ فإنّ كلّ واحد منهما مشترك في أمرٍ هو وجوده المقارن لعدم أمر موجود في ما أخذ بالقياس إليه هو «أنّ» معيّن أو زمان كذلك؛ وهو بالأب أولى من ابنه؛ إذ ليس له هذا إلا إذا كان لأبيه ذلك من غير عكس.

قال مركز الحكمة و رئيس الصناعة في الشفاء: «إنّ التقدّم الزماني نسبة إلى عدم مقارن لأمر آخر إذا قارنه كان تقدماً و إن كان قارن غيره كان تأخراً؛ و العدم في الحالين عدمٌ و ذلك الأمر هو زمان أو نسبة إلى زمان؛ فإن كان زماناً فذلك ما نقوله؛ و إن كان نسبة إلى الزمان؛ فيكون قبليتها لأجل الزمان.»^١

و الحاصل: أنّ المتقدم و المتأخّر في الزمان إنّما يكون بحسب ملاحظة الذهن الآن

الدفعي الوهمي و ما حوالية من الزمان؛ فما قُرِبَ منه من أجزاء الماضي يسمّى بعداً و ما بُعدَ عنه يسمّى قبلاً و المستقبل بالعكس؛ و قد يأخذ الذهن مبدئاً واحداً؛ فكلّ ما قرب منه يأخذه أقدم و ما بُعد عنه يأخذه أبعد. فعلم أنّ التقدّم و التأخّر في الزمان بحسب قُرب و بُعد من أنّ الحركة من حيث هي حركة.

فإذا تقرّر هذا فعلم أنّه مختلف الحصول في أفرادهِ بحسب التشكيك؛ إذ من البين أنّ ما تقدّم على اليوم بيومين أو أكثر أولئ بالسبق و التقدّم الزماني على ما تقدّم عليه بيوم واحدٍ و كذا ما تقدّم على الآخر بمراتب أولئ بالتقدّم الرتبي على ما تقدّم على الآخر؛ و قس على ذلك.

و اعلم أنّ الوجوب السابق على التقرّر هو امتناع جميع أنحاء بطلانه؛ و هو إن كان سابقاً بالذات لكنّه مقارنٌ مع التقرّر.

و بالجملة: أنّ الصفات السابقة على التقرّر على هذه الشاكلة حيث إنّها مع التقرّر الذي هو فعلية المهية لا به.

ثمّ إنّ هذه الصفات و إن كانت بالذات للتقرّر لكنها مستتبعة لمثلها للوجود يكون تابعاً للتقرّر مثل أنّ الوجود السابق على الوجود هو امتناع جميع أنحاء عدمه؛ فكما أنّ الوجود تابعٌ للتقرّر فكذلك إمكانه و افتقاره و إيجابه و وجوبه و جعله توابع لمثلها نظراً إلى التقرّر. و السرّ في ذلك أنّ أثر الجاعل هو هذا بالذات و الوجود أمر انتزاعي يتبعه و كذلك صفاته السابقة عليه يتبع صفاته كذلك.

ثمّ إنّ الوجوب اللاحق للوجود هو ضرورة بشرط؛ ولكنّه بالتقرّر و الوجود لا معها فقط؛ و أمّا الهليات المركبة و مطالبها كقولنا: «الفلك متحرك» فهناك صفات سابقة عليه بالذات و إن كانت لها معية به؛ و الوجوب اللاحق له هو أنّ الفلك متحرك بالضرورة بشرط كونه متحركاً؛ و قس عليه أمر البطلان أو العدم المقابلين للتقرّر و الوجود في اتّصافهما بالإمكان و الاحتياج؛ و الوجوب بامتناع ما يقابلهما و السبب، حيث إنّ عدم العلة للشيء سبب لعدمه؛ فعلة البطلان عدم علة التقرّر و علة العدم عدم علة الوجود و الضرورة اللاحقة هو ضرورة بطلان الذات بشرط بطلانها و ضرورة العدم بشرط العدم كما استبان.

[١١٥] قال: «فإن ما أكسبه الوجود وجوباً»

أقول: لفظ «ما» عبارة عن معروض الوجوب اللاحق، يعنى أن الوجوب اللاحق لما كان بشرط المحمول الذي هو الوجود؛ فيكون الوجود أكسب للمهية وجوباً؛ أي أعطى المهية وجوباً لاحقاً أو أعان الوجود المهية على كسب الوجود.

[تصحيح

في أن الوجود والتشخص متساوقان]

[١١٦] قال: «متساوقان»

أقول: المراد بـ«التساوق» هو أنهما متساويان و يكونان في مرتبة واحدة لا عليّة بينهما ولا ترتب.



[١١٧] قال: «ما لم يصر شخصياً»

أقول: حاصل المقام أنه ليس العرام في قولنا «الشيء ما لم يتشخص لم يوجد» أنه ما لم يكن الشيء بحيث يأبى بنفس ذاته الحمل على الكثيرين لم يوجد؛ لأن الكلي الطبيعي موجود في الخارج بقضاء العقل و لا يكون بهذه الحيثية؛ لأنه لا يأبى الحمل على الكثيرين.

واعلم أن للطبيعة الكلية وجودين خلطي اتحادي في الأعيان و انميازي في الأذهان؛ فعلى الأول متحدة مع الشخص محفوفة بالتشخص و مخلوطة به؛ و ما صدر من أئمة هذا العلم من أن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد ما يشمل هذا؛ فلا يلزم من ذلك نفي الكلي الطبيعي في الأعيان بهذا الطريق على ما زعم السيد في مناطيقه على المحاكمات توهماً منه أنه لو وجد في الخارج لكان شخصاً و لم يعلم أنه لو صح هذا يلزم أن لا يكون في الذهن أيضاً.

و الجواب ما علمته؛ ولكن بقي أن ما حكم به جدّي المصنّف من وجوده الاتحادي مع

أفراده في الأعيان كما عليه إمام الحكمة و عرش الصناعة في إلهيات الشفاء في فصل اختصاص مذاق القدماء الأقدمين

مع خلاف ما صدر عن الرئيس في مطالع النمط الرابع من الإشارات. وكذلك ما وقع عنه في مفاتيح منطق الشفاء في فصل «في الطبيعي و العقلي و المنطقي» من قوله «في بحث الجنس الطبيعي» هذه العبارة: «لم يحصل بهذه المعاني الوجود الذي في الكثرة؛ فيحصل في الكثرة و لا يتحد فيها بوجه من الوجوه؛ إذ ليس في خارج الأعيان شيء واحد عام، بل تفريق فقط. ثم يحصل مرة أخرى بعد الحصول في الكثرة معقولة عندنا»^١ ثم ذكر «و اعلم أن ما قلناه في الجنس هو مثالك في النوع و الفصل و الخاص و العرض العام.»^٢ انتهى.

و من المنصرح أنه مسلوب التجامع [مع] القول بالاتحاد؛ لأن قوله «لا يتحد» كيف يجامع و يتحد.

ثم أقول في منهج التوفيق بصراح العقل الدقيق بينهما: إن المنفي هو وجوده من حيث كونه معروضاً للكلي المنطقي على ما قال؛ إذ ليس في خارج الأعيان شيء واحد عام، بل تفريق فقط.

و الحاصل: أن الكلي الطبيعي باعتبار كونه معروضاً للكلي المنطقي لا يتحد في الكثرة بوجه من الوجوه، لعدم وجوده في الخارج على صفة العموم و الكلية؛ و القرينة عليه ما وقع عنه بقوله «لم يحصل لهذه المعاني الوجود الزماني في الكثرة»؛ و ذلك حيث إن الذابح من هذه المعاني هو الكليات الطبيعية من الجنس و النوع و العرض العام و الخاصة، و من الوجود الذي يحصل لها في الكثرة هو نحو وجودها العمومي الإطلاقي، أي كونه معروضاً للكلي المنطقي الذي يناسب العقل عدم الخيال، كما أن الكثرة بالعكس.

فالمراد بقولنا «الشيء ما لم يتشخص لم يوجد» المحفوفية بالتشخص، أعم من أن يكون الشيء متشخصاً مانعاً في الحمل على الكثيرين أو مخلوطاً بالمانع في الحمل على الكثيرين كالكلي الطبيعي، كما عرفت.

واعلم أن قوله «أي الاشتراك الحملّي» إيماء إلى تفسير الكلية بالاشتراك الحملّي، إشارة بالمطابقة على الكثيرين، كما قال برخُ بمعنى أن بعد حذف المشخصات في كلّ شخص لا يبقى إلا معنى واحد مطابق لما في كلّ واحد واحد يرجع إلى أمر واحد؛ ولا فرق بين التفسيرين إلا بالتعبير والألفاظ لا بحسب المعنى.

[١١٨] قال: «لوجود الطبايع المرسلة في الأعيان»

أقول: وذلك حيث إنها لما كانت تمام مهية الأفراد الخارجية أو بعضها نظراً إلى جوهر ذاتها يلزم بوجودها في الأعيان وجودها أيضاً وإلا لوجد الشيء في ظرفٍ ما بلا حقيقة؛ هذا خلف.

ثم أشار إلى الجواب عن الشكّ المورد في وجودها بأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد؛ فلو وجدت في الخارج يلزم كونها أشخاصاً والمفروض خلافه؛ هذا خلف. وقد سلك هذا المسلك المحقق^٢ الشريف وغيره الذاهبون إلى نفيها فيه بأن المراد من أن كون الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، كونه كذلك سواء كان ذلك بوجوده الامتيازي أو الاتحادي الخلطي؛ ومن الظاهر أنها على تقدير وجودها فيه تكون متشخصة بالاعتبار الأخير وإن لم يكن كذلك بالاعتبار الأوّل؛ ولعلّ هذا الأمر قد اشتبه عليه.

على أنه لو صحّ ذلك يلزم أن لا يكون موجودة أيضاً في الأذهان وإلا لكانت أشخاصاً لا طبايع كلية، إلا أن يقال بأن المراد من ذلك أعمّ من وجودها الاتحادي أم لا. ومن ههنا لاح جواز أن تكون محسوسة بوجودها الاتحادي وإن لم يكن كذلك بوجودها الامتيازي.

وقس عليه أمر لزوم كون الزيادة التي كانت للهوية الفردية زيادةً لطبيعتها المرسلة الكلية، حيث يلزم أن تكون تلك الطبيعة بوجودها الاتحادي زيادةً وإن لم تكن كذلك بوجودها الامتيازي^٣.

و من ههنا اندفع الإشكال بأن الطبيعة لما كانت متحدة بالذات مع الهوية الفردية،

٣. م - زيادة وإن... الامتيازي.

٢. م - المحقق.

١. م - في ظرف ما.

فيلزم زيادتها من زيادة الهوية؛^١ ووجه الدفع ظاهر.^٢

[١١٩] قال: «إنّما التشخيص بحسب نحو وجودٍ يخصّ منمازاً»
أقول: هذا بيان [أن] الكلّي الطبيعي مسلوب التشخيص؛ لأنّ تشخيص الشيء إنّما يكون بحسب نحو وجوده المنحازي والكلّي الطبيعي باعتبار نحو وجوده المنحازي ذات مبهمة لا يأبى الاشتراك الحملي؛ فلا تشخص له.

[١٢٠] قال: «بالقياس إلى الأفراد»

أقول: يعنى إبهامه إنّما يكون بالقياس إلى الأفراد المندرجة تحته لا مطلقاً.
و بالجملّة: كلّ كلّي بالقياس إلى ما فوقه و بالقياس إلى الأنواع التي معها في درجة واحدة ليس له إبهام، بل إبهامه بالقياس إلى الأفراد التي تحتها.

[١٢١] قال: «غير مستنكر»^٣
أقول: أي غير آبية.

[١٢٢] قال: «أو تضمّن فيها فصول كثيرة»

أقول: هذا إذا كان الكلّي الطبيعي طبيعة جنسية؛ فإنّ الكلّي الطبيعي إذا كانت طبيعة جنسية فله إبهامان:

أحدهما: بالقياس إلى الفصول.

والثاني: بالقياس إلى الأشخاص.

و إذا كانت طبيعة نوعية، فله إبهام واحد بالقياس إلى الأفراد التي تحته.

١. M - فيلزم زيادتها من زيادة الهوية.

٢. كشف الحقائق، صص ٥٣٩ - ٥٤٠.

٣. T: غير مستنكرة.

[١٢٣] قال: «و مخلوطة بعوارضها المشخصة»

أقول: يعنى أن الطبيعة باعتبار الوجود المخلوطي آبية عن الاشتراك الحملّي و لا يلزم أن تكون متشخصة؛ لأنّ التشخص - على ما مرّ - هو أن يكون الشيء بحسب الوجود المنحازي مانعاً عن الاشتراك الحملّي لا بحسب الوجود المخلوطي؛ و الطبيعة بحسب الوجود المنحازي غير آبية عن الاشتراك الحملّي؛ و ذلك الوجود المنحازي إنّما يحصل عند تحليل العقل الشخص إلى مهية و تشخص؛ أي إلى طبيعة كلية و تشخص؛ ففي ذلك اللحاظ منحاز الطبيعة عن الشخص و الطبيعة باعتبار الوجود المنحازي، لا يابى عن الاشتراك الحملّي كما عرفت.

و اعلم أنّ ما وقع عن مدرّس الحكمة و شيخ الصناعة في قاطيغورياس كتابه بقوله: «بل الذي تحمل عليه الجنسية هو طبيعة الحيوان عند إيقاع اعتبار فيها بالفعل؛ و ذلك الاعتبار تجريدها في الذهن بحيث يصلح لإيقاع الشركة فيها» انتهى مقاله.

و المستبين أنّ الذايغ من تجريدها في الذهن مسلوب الاعتبارية بشرط اللائية، بل رفضها عن جزئياتها و أفرادها. و بالجملة: أنّ المقصود من التجريد المعتبر في الجنس سلب خلطه مع أفراده في الذهن، بل مع الفصول؛ و لعلّ جدّي الفاخور قدّس الله تعالى نفسه الزكية قد أشار إلى الأوّل بقوله الشريف في القيسات من حيث نفسها و إلى الثاني لا بشرط المخلوطية الاتحادية بالفعل - أي اشتراط المخلوطية بالقوة - فهو اعتبار أخصّ من اعتبار الحيوان بما هو فقط بعدم شرط تجريد أو غيره؛ فهو أعمّ اعتباراً كالمأخوذ بشرط لا و بشرط شيء من الحيوان باعتبار شرط سلب التجريد أو غير التجريد الخلط بالفعل مع الخلط بالقوة، كما في الجنس.

و الحاصل: أنّ المعتبر في المهية اللابشرط الشئية التجريد في الذهن بمعنى عدم الخلط بالفعل فيه على قوة الخلط و هو غير اعتبار التجريد في المهية بشرط لا على ما بيّن رئيس الصناعة هنالك بقوله: «و إنّما يقال عليه الجنسية إذا اعتبر في الذهن بشرط لا

خلط بالفعل و قبول خلط بالقوة لعدم مقارن عائق عن ذلك مثل فصل منوع و عوارض جزئية لشخص. ثم إن الحيوان بلا شرط تجريد و لا بشرط خلط أعم من الحيوان الذي هو الجنس حيث إن المعتبر فيه التجريد الذهني بذلك - يعني بالفعل - بخلاف ما عليه أمر الحيوان بما هو حيوان فقط الذي هو طبيعة الحيوانية؛ فإن الحيوان بما هو حيوان فقط بلا شرط التجريد أو غير تجريد؛ فهو أعم اعتباراً من الحيوان باعتبار شرط التجريد أي عدم الخلط في الذهن بالفعل و الخلط بالقوة و هو الجنس أو بشرط التجريد بمعنى أن يفرض حيواناً قد نزع عن الخواص المنوعة و المشخصة؛ و هذا تجريد يعتبر في المهية البشرط اللاتية و كلاهما أخص من الحيوان بما هو حيوان فقط؛ و إن كان المعتبر في الجنس في المحكي عنه التجريد و الانميّاز الذهني.

قال ينبوع الحكمة و رئيس الأمة: «و لطبيعة الحيوان بشرط التجريد اعتبار أخص و إنما يقال عليه الجنسية إذا اعتبر في الذهن بشرط لا خلط»^١ إلى آخر ما نقلنا. ثم قال متصلاً بهذا: «و إنما يكون طبيعة حيوان إذا اعتبر لا بشرط خلط و لا بشرط لا خلط؛ فلما كان الموضوع للجنسية حيواناً بشرط لا خلط و بشرط التجريد و لم يكن الحيوان بشرط لا خلط و بشرط التجريد مقولاً على الإنسان، بل بلا شرط خلط لم يوجد الجنس مقولاً على الشيء الذي هو مقول على الإنسان»^٢ انتهى كلامه.

فقد استبان أن الحيوان المأخوذ بشرط عدم الخلط أخص من الحيوان المأخوذ لا بشرط الخلط و عدم الخلط و هو الحيوان بما هو حيوان؛ فيكون هذا أعم من الحيوان الذي هو الجنس؛ فتكون له أقسام ثلاثة:

- لا بشرط شيء.

- و بشرط لا شيء.

- و بشرط شيء.

و إن كان التجريد معتبراً في القسمين الأولين ممكن بمعنيين مختلفين.

ثم نرجع إلى الرأس فنقول: حاصل ما في الشفاء أن للحيوان معنى سواء كان في

الأعيان أو في الأذهان وهو في ذاته ليس عاماً ولا خاصاً ولا كلياً ولا جزئياً؛ إذ لو كان له في ذاته واحد منها لما كان له شخص أو لا يكون له إلا شخص واحد؛ فهو في ذاته ليس إلا الحيوان؛ وأما كونه عاماً أو خاصاً مثلاً؛ فهو له من خارج عارض له العموم و خاص إذا عرض له الخصوص؛^١ وإذ هذا المعنى صحيح النسبة إلى أمور كثيرة بالحمل والصدق عليها و جاز أن يعرض له هذا المعنى الذي هو صالح لأن يقال على كثيرين كان هو في ذاته معنى و عارضه كالشكل العارض له و مجموعهما كالخشب و الشكل معاً؛ فيكون هو في ذاته معنى و عارضه مع قطع النظر عن أن معروضه أي شيء هو معنى و المركب منهما معنى آخر.

ثم قال: «و أما الحيوان الجنسي الذي هو في العقل فهو المعقول من الجنس الطبيعي المجرد عن عوارضه المعيّنة المخصصة له بواحد من أنواعه أو أشخاصه؛ و الجنس العقلي بما هو معنى مركب من هذا المعنى الطبيعي و عارضه و ليس المعنى بكونه مركباً منهما أن الحيوان مع هذا العارض هو الجنس و إلا لكان معنى العموم داخلاً في الأجناس، بل بمعنى أنه إذا جرد عن العوارض و حصل من هذه الحيشية في الذهن اتحد بهذا المعنى و صدق هو عليه و صار جنساً؛ فالجنس هو صورة الحيوان المعقولة الغير المقترنة بفصولها في العقل مع قوة اقترانها بها؛ فيكون بهذا الاعتبار أعم من الحيوان بشرط الناطق و عدمه؛^٢ و عُلِمَ منه أن الجنس الطبيعي هو الحيوان الصالح لأن يحمل على كثيرين مختلفين بالحقيقة لا الحيوان من حيث هو هو؛ إذ قد يكون جنساً و قد يكون شخصاً على ما علمته و هو بهذا المعنى أعم من الجنس المعتبر فيه عدم مقارنته للفصل في العقل بالفعل مع أن يكون في قوته ذلك؛ فهو بالفعل لا يصدق على النوع و لا على الشخص باعتبار هذا التجريد فيه؛ فهذا الاعتبار يصير موضوع القضية الطبيعية؛ فلا يصدق على النوع و لا النوع على هذا الشخص.

و من ههنا لاح سرُّ ما ذكره جدِّي المصنّف قدس الله سرّه العزيز في الجواب عن الشبهة المسطورة بعدم تكرّر الأوسط حيث إنَّ محمول الصغرى هو الحيوان بما هو و موضوع

٢. نقلاً من شرح القيسات، ص ٣٤٥.

١. M: + ثم ذكرنا.

الكبرى هو الحيوان الجنسي و هذا أخص من ذاك أخصية اعتبارية؛ وقد يعبر عنه بالشخص الذهني و بالطبيعة المجردة عن الفصول بالفعل مع صلاحيته للاقتران بها؛ و من المنصرح أن هذا التجريد في المحكي عنه أيضاً.

فقد بان أن الذايغ من تجردها عدم اقترانها بالفصول في التصور لا في الخارج؛ فلا يلزم من اقترانها بها فيه انتفاء ما لها في ذاتها في التصور.

قال الرئيس في كتاب النفس من الشفاء: «إنا إذا قلنا أن الطبيعة كلية موجودة في الأعيان فلسنا نعني به من حيث هي كلية، بل نعني به أن الطبيعة التي تعرض لها الكلية موجودة في الخارج؛ فهي من حيث هي طبيعة شيء و من حيث هي محتملة لأن يعقل عنها صورة كلية شيء؛ و أيضاً من حيث عقلت بالفعل كذلك شيء و من حسب هي صادق عليها أنها لو قارنت بعينها لا في هذه المادة و الأعراض، بل تلك المادة و الأعراض لكان ذلك الشخص الآخر شيء؛ و هي موجودة في الأعيان بالاعتبار الأول و ليس كليته موجودة و كذا موجودة فيها بالثاني و الرابع من الاعتبارين؛ فإن جعل هذا الاعتبار أو ذاك معنى الكلية كانت هذه الطبيعة مع الكلية في الخارج و إن لم يجعل معناها هذا لم يكن مع كليتها موجودة فيه؛ و أما الكلية التي نحن في ذكرها فليست إلا في النفس»^١ انقطع كلامه.

و أزيح من ذلك أن الكلي برخ من هذه التفاسير قد يعرض للأشياء في الخارج و قد لا يعرض لها ببعض آخر منها فيه و كأنه نظراً إليه قال في موضع آخر: «فالأمر العامة من جهة موجودة في الخارج و من جهة ليست موجودة فيه»^٢

[١٢٤] قال: «الشخص المخلوط»

أقول: يعنى كما أن الطبيعة مخلوطة بالتشخص كذلك الشخص مخلوط بها؛ فلا يمتاز^٣ أحدهما عن الآخر؛ فلا يكون الشخص أيضاً متشخصاً؛ لأن التشخص إنما يكون بحسب الوجود المنحازي كما سبق ذكره؛ فأشار إلي دفعه بأن التشخص على خلاف شاكلة

١. راجع: التحصيل، ص ٥٠٤. ٢. شرح القيسات، ص ٣٤٦. ٣. M. منماز.

الطبيعة بمعنى أنّ العقل إذا حلّل الشخص الخارجي إلى طبيعته و تشخّص؛ فيجد العقل الطبيعة غير آبية عن الاشتراك الحملّي و الشخص آبياً عنه و الشخص باعتبار الوجود المنحازي آبي عن الاشتراك الحملّي.

و بالجملة: الوجود في الخارج ليس بكلي و لا جزئي؛ لأنّهما مخلوطان في الخارج ليس أحدهما منمازاً عن الآخر، بل تميّز أحدهما عن الآخر إنّما هو عند التحليل؛ و التحليل شأن العقل؛ فثبت أنّ امتيازهما لا يكون إلا عند العقل.

[١٢٥] قال: ^١ «غير صحيح الحمل»

أقول: غير - بالنصب - على أن يكون مفعول ثانٍ لقوله «بصادفه».



[١٢٦] قال: «و لا بالإمكان»

أقول: أي و لا يحمل بالإمكان.

مركز تحقيقات كويتية للعلوم الإسلامية

[١٢٧] قال: ^٢ «إلا على هويّة»

أقول: متعلّق بقوله «غير صحيح الحمل»؛ و قوله «و لا بالإمكان» يعني لا يصحّ الحمل

إلا على هويّة معيّنة و لا يمكن الحمل على هويّة معيّنة. ^٢

اتصحيح

في المطالب الأصلية و الفرعية

[١٢٨] قال: «إنّ للمطالب»

أقول: اعلم أنّ البرهان ^٤ قد يلحظ من حيث الملحوظية بالحدّ؛ و حينئذٍ يكون المطلب

٣. كذا في نسخة الأساس.

٢. M؛ قوله.

١. M ما قال.

٤. H : هذا ما ذكره الشيخ في برهان الشفاء.

منحصرأ في القسمين؛ لا أربعة أقسام؛ و هما مطلب ما بقسميها.

و وجه ذلك أنّ مطلب لِمَ حينئذٍ يكون داخلاً في مطلب ما؛ لأنّه إذا قال مثلاً «لِمَ وقع الخسوف؟» ف قيل في جوابه «لحيلولة الأرض»؛ فكان السائل ب«لِمَ» حينئذٍ؛ أي حين إذا كان مراد السائل ب«لم» البرهان الملحوظ سأل عن حقيقة ما هو علّة النتيجة؛ فالسؤال بمائية العلّة؛ فيكون مطلب لِمَ داخلاً في مطلب ما؛ وأمّا مطلب أيّ فهو داخل حينئذٍ أيضاً في مطلب ما؛ وأمّا إذا لم يكن المرام في الدليل ملحوظاً برهاناً صرفاً يكون مطلب لِمَ حينئذٍ مطلباً على حدة و تصير أمّهات المطالب أربعة؛ لأنّ مطلب أيّ أيضاً لا يلحظ إرجاعه كما في مطلب لِمَ.

قال أرسطاطاليس في كتاب طوييقا^١: «إنّ الحدّ هو القول الدالّ على مهية المحدود؛ أي كمال وجوده الذاتي و هو ما يحصل من جنسه القريب و فصله؛ فلا يستبعد أن يكون علّة الشيء بالحقيقة ما يكون سبباً لظهوره.»

قال الشيخ في فنّ البرهان من الشفاء: «إنّ لقائل أن يقول إنّ الحدّ يعرف جوهر الشيء ذاته؛ فكيف تؤخذ فيه الأسباب الخارجة عنه؟» ثمّ أجاب عنه بقوله «فالجواب أنّه إنّما يؤخذ في هذا الشيء؛ لأنّ جوهره متعلّق بتلك الأسباب و إضافته إليها ذاتية له في جوهره إنّ كان من الأسباب الخارجة عن الشيء ما هو كذلك؛ و لا يمكن أن يعرف ما هذا حال جوهره إلّا بذكر أسبابه، بل يجب أن يقول الحقّ و يعلم أنّ حدّ الشيء من جهة مهيته يتمّ بأجزاء قوامه و ما ليس خارجاً عنه و يتمّ من جهة إنيته بسائر العلل حتّى يتصوّر مهيته كما هو موجود؛ و يتحقّق بذلك ما يقوم مهيته في الوجود؛ فتمّ به وجوده؛ فتقع لتلك المهية حصول به» انتهى.

و من ههنا ظهر سرُّ ما ذكره بقوله «إنّ ما هو» إلى آخره؛ و ذلك لبساطة الأنوار المقدّسة؛ فما يذكر من الأجزاء يفرضها العقل؛ فتكون أجزاء لحدودها لا لقوامها. فإذا ن تحديدها بمائيتها معرفة أسبابها و كذا معرفة لميتها الغائية و شرافة بعضها و أجليته مثل الصادر الأوّل حيث لا يتقدّم عليه إلّا ذات مبدعه القيوم جلّ ذكره؛ فهو الذي قد أيّسه و

أخرجه من الليس المطلق دون ما بعده من العقول في السلسلة الطولية لسبق المتوسط عليه وإن لم تكن المادّة؛ فيكون ذلك أجمل مبدعاته و أول مجعولاته لترتبه على محوضة أمره و صرافة إبداعه.

و بالجملة: إضافة الباري القيوم إليه بخصوصه بالفاعلية و الغائية و المبدئية و المعادية و إلى ما عداه؛ أعني مجموع عالم الأمر و جميع مراتب الأموريات و هويّات الإبداعات الشواهد و العوالي من العقول، بل النفوس بأسرها في وجودها و تماميتها و عودها؛ و ذاتها و فعلها بما هي ملحوظة الاستناد في تلك الجهات و الاعتبارات إلى بارئها الحق سبحانه؛ فيلاحظ أنّ أفاعيل العقول الفعّالة و تأثيرات النفوس المدبّرة بأمر فعّاليتها و صنع تدبيره.

ثمّ يُعلم من ذلك لميّة كون مثابة النفس القدسية الناطقة البشرية عند استتمام مرتبة العقل المستفاد و استكمال نصاب النالّ و التقدّس و مهاجرة إقليم الحسّ و مرافضة عالم الهيولى التي هي بالحقيقة ﴿الْقَرْيَةِ الظّالِمِ أهلُهَا﴾ تنسلخ عن عوارض النفسية و تستحقّ إسم العقل الناصع و تنخرط في سلك الملكوت الأعلى و يكون آخر السلسلة العودية مثابة العقل في أول السلسلة البدوية.

فإذن كما كان العقل أولى المراتب في سلسلة البدو هذه أخيرة المراتب في سلسلة العود؛ فيتكرّر الملكوت الأعلى في دائرة الوجود في نظام الجملي أولاً و آخرأً. فقد وضح محجوبية كلامه في أنّ مطلب ما فيه مطلب لم على أبين بيانٍ و أظهر تبيانٍ.

[١٢٩] قال: «أمّهات أربعاً»

أقول: فإن قلت: إنه كيف يصحّ أن يكون مطلب الأيّ مطلقاً من مطالب أصولية مع أنّها معدودة من المطالب الفروعية؟

قلت: إنه لما كان عبارة عن إثنية الشيء و حقيقته بجوهر ذاته إذا كان سؤالاً عن الفصل أو صفاته اللاحقة به إن كان سؤالاً عن الخاصّة ولكنّه بالقوّة يدخل في مطلب الهل المركّب.

والحاصل: أن «مطلب الأيِّ فهو بالقوّة داخل في الهل المركّب المقيد و إنما يطلب به التميّز إمّا بالصفات الذاتية و إمّا بالخواصّ» كما نصّ عليه شريكه^١ في النجاة مع أنّه جعله هناك من المطالب الأصولية.^٢

وإنّ من لم يجعله منها نظراً إلى أنّه يرجع إلى مطلب الهل المركّب المقيد؛ و أمّا جدّي المعلم^٣ فذهب إلى خلافه على وفاق ما عليه شريكه^٤ و ذلك لكون رجوعه إلى مطلب الهل على سبيل القوّة و الإمكان و أمّا بالفعل فهو أيّية الشيء بحسب حقيقته أو عوارضه المختصة به، كما يلوح ممّا ذكره جدّي القدوة بقوله:^٥ «و الأيِّ لتمييز المهية و أيّية الحقيقة» إلى آخره.^٦

والحاصل: أنّه بالحقيقة من مطالب أصولية^٧؛ و جواز جعله من مطالب الهل المركّب لا يستلزم كونه بالفعل منها؛ و إلاّ لكانت ساير الفروع داخلّة في الهل المركّب المقيد.

مثلاً يصحّ:



مركز تحقيقات كويتية للعلوم الإسلامية

في الكيف أن يقال «هل هو أسود؟»

و في الكمّ هل هو عشرة؟

و في الأين «هل هو في الدار؟»

و في المتى «هل هو في ذلك الزمان أو الآن؟»

و في من «هل هو زيد؟»

على أنّه يجوز أن يرجع كلّ ذلك إلى مطلب أيّ و ذلك كأن يقال:

- «أيّ مقدار له»

- «في أيّ موضع هو؟»

- «في أيّ زمان هو؟»

- «أيّ شخص هو؟».

٣. K: أنا المصنّف دام ظلّه.

٢. M: مطالب اصولية.

١. K: الشيخ.

٥. K: ذكره المعلم بقوله الشريف.

٤. K: الشيخ.

٧. M: + بالفعل.

٦. K: - إلى آخره.

و أيضاً: يمكن أن يرجع مطلب لم بكلي مطلبى هل؛ لأنه إما أن يطلب علّة التصديق فقط و إما أن يطلب علّة التصديق و الوجود معاً؛ و على التقديرين إما أن يطلب علّة الوجود أو العدم لموضوع أو علّة وجود شيء أو عدمه له.
على أنه يصحّ أيضاً إرجاع ذلك إلى مطلب «ما العلّة؟»؛ فيكون داخلاً في مطلب «ما العلّة؟» بكلا قسميه.

و كذا يصحّ إرجاع هذا المطلب إلى ذلك المطلب؛ أي ما إلى لم.
قال المعلم الأول: «إذا علمت ما العالم؟ علمت لم هو؟ و ذلك لأنّ كلّ جزء منه مضاف إلي الكل؛ فلا تراه كأنه جزء لكنك تراه كالكل؛ و ذلك أنك لا تأخذ حينئذٍ أجزاء العالم كان بعضها من بعض لكنك تتوهمها كلها كأنها شيء واحد لم يكن أحدها قبل الآخر. فإذا توهمت العالم و أجزائه على هذه الصفة كنت قد توهمته توهماً عقلياً؛ فيكون إذا عرفت ما العالم؟ عرفت أيضاً لم هو؟ معاً؛ فإنّ كلية هذا العالم على ما وصفناه؛ فبالحري أن يكون العالم الأعلى على هذه الصفة.»

ثمّ قال: «كما^١ يجب تحرك بعض أجزاء الإنسان بحركات بعض ذلك بمنزلة وتر واحدٍ ممتدٍ متى حرك آخره بحركة تحرك أوله و ربما حرك بعض الأوتار فيتتحرك الوتر^٢ الآخر كأنه أحسّ بحركة ذلك الوتر؛ كذلك أجزاء العالم منظومة كلها بنظام واحد و ربما حرك الضارب العود^٣ فتتحرك أوتار العود الآخر بتلك الحركة؛ كذلك العالم الأعلى ربّما حرك جزء من أجزائه مبايناً لصاحبه مفارقاً؛ فيتتحرك بحركته جزء آخر؛ و هذا ممّا يدلّ على أنّ بعض أجزاء العالم يحسّ بالآثار الواقعة على بعض؛ لأنّ العالم - كما قلنا مراراً - كالحَيوان هذا.»

ثمّ لا يخفى أنّه لا ينافي ما ادّعينا من السؤال عن الشيء «لم» سؤال عن علته بما هي؛ فلا ينافي إرجاعه إليه.

و بالجملة: أنّه لا ينافي مغايرة مطلب «ما الشيء؟» لمطلب «لم الشيء؟» أن يكون «لم الشيء؟» هو مطلب «ما علّة ذلك الشيء؟»^٤

١. ك. - كما. ٢. ك. فيتتحرك أوتار العود.

٣. ك. - فيتتحرك الوتر الآخر ... العود.

٤. كشف الحقائق، صص ٥٤٠ - ٥٤٢.

[١٣٠] قال: «و كلاهما لا يصلحان سؤالاً و جواباً»

أقول: يعني أن السؤال بالماء الشارحة لا يكون المطلب منه إلا الحقيقة و المهية التي قد وضع الإسم لها، كما أن السؤال بالماء الحقيقية عن حقيقة الشيء و مهيته لكن الفرق بينهما بأن الحقيقة في مرتبة ماء الشارحة تخمينية لا تلحظ تقررها في مرتبة المائية الحقيقية؛ لأن السؤال بالماء الحقيقية سؤال عن حقيقة المهية المتقررة لا التخمينية؛ لأن ترتيب المطالب هكذا: الأول ماء الشارحة ثم هل البسيط ثم ماء الحقيقية ثم هل المركب.

[١٣١] قال: «و الإجمال و التفصيل»

أقول: ١ و اعلم أن الحد الحقيقي يكون للأنواع مطلقاً سواء كانت بسائط كالعقول أو المركبات كالأجسام المركبة في الخارج؛ و الحد التوسعي إنما يكون للأجناس و الفصول؛ و أما المطالب بحسب ما يحتاج إليه ههنا فإنها بالقسمة الأولى ثلاثة أقسام و بالقسمة الثانية ستة أقسام.

أما بالقسمة الأولى ف:

- مطلب ما

- و مطلب هل

- و مطلب لم؛

و مطلب ما على قسمين:

أحدهما: ما الذي يطلب به معنى الإسم و شرحه، كقولنا «ما الخلاء؟» و «ما العناء؟»؛

و الثاني: ما الذي يطلب به حقيقة الذات، مثل قولنا «ما الحركة؟» و «ما المكان؟»

و مطلب هل قسمين:

أحدهما: مطلب هل الشيء موجود على الإطلاق أو ليس موجوداً على الإطلاق؛

و الثاني: مركب و هو مطلب هل الشيء موجود كذا أو ليس موجوداً كذا؛ فيكون

الموجود رابطة لا محمولاً، كقولنا «هل الإنسان موجود حيواناً؟ أو ليس موجوداً حيواناً؟»

و مطلب لم قسمين؛ فإنه:

إمّا بحسب القول و هو الذي يطلب الحد الأوسط و هو علة لاعتقاد القول و التصديق في قياس مطلوب.

[و] إمّا بحسب الأمر نفسه و هو مطلب علة وجود الشيء في نفسه على ما هو عليه من وجوده مطلقاً أو وجوده بحال.

و أمّا مطلب الأي و الكيف و الكم و الأين و متى و غير ذلك فهي راجعة بوجه ما إلى الهل المركب.

فإن أراد أحد أن يكثر المطالب بتعديده هذه فليفعل إلا أن المطالب العلمية الذاتية هي تلك و مع ذلك فإن مطلب أي أبسط من هذه البواقي و أشد دلالة على المطلوب به و إنما يطلب تميز الشيء بما يخصه؛ و تلك أوسع مذهباً و أعرض محالاً؛ و إن أحب أحد أن يجعل مطلب أي مشتملاً بوجه على مطالب كيف و كم و غير ذلك، فحينئذٍ مطلب «هل» و «لم» يطلبان التصديق و مطلب «ما» و «أي» يطلبان التصور؛ فمطلب ما الذي بحسب الإسم مقدّم على كل مطلب؛ و أمّا مطلب ما الذي يحقق الأمر في نفسه فمتأخر عن مطلب هل البسيط.

و اعلم أن كلام جدّي المحقق القمقام قدس الله تعالى نفسه القدوسي إيماء إلى دفع شبهة و هي أن الفرق بين الحد و المحدود بالإجمال و التفصيل لا يتمشى مطلقاً؛ لأن الحدود الإسمية لا إجمال فيها أصلاً؛ لأن الحدود الإسمية إنما يكون باعتبار وضعنا الألفاظ لمعانيها و لا إجمال في وضعنا بخلاف الحدود الحقيقية؛ فإن المحدود لما كان موجوداً في الخارج فله إجمال في الخارج و التفصيل باعتبار يظن العقل تفصيلاً و هو مرتبة المحدودية بخلاف المحدود في الحدود الإسمية؛ فإنه في مرتبة التخمين و لا وجود له في الخارج؛ فأشار إلى رفع تلك الشبهة بأن معنى الإجمال و التفصيل في الحد و المحدود ليس كما علم ذو الشبهة و لا مدخل للوجود الخارجي و التقرّر الخارجي في معنى الإجمالي و التفصيلي المراد في الحد و المحدود، بل الإجمال و التفصيل إنما هو باعتبار لحاظ التعيين و الإيهام في اللحاظ التحليلي؛ فالمهية بشرط شيء - أي المهية المخلوطة - مجمل محدود و بعد

التحليل - أي انمياز لا بشرط شيء و هو الجنس و الفصل - المعبر عنه بشرط شيء و هو النوع مثلاً حدّ و تفصيل؛ فالإجمال و التفصيل باعتبار لحاظ التعيين و الإبهام لا باعتبار التقرّر و الوجود في الخارج و لحاظ التعيين و الإبهام لا خصوصية له بالمهية الحقيقية و التخمينية؛ فالإجمال و التفصيل جاريان في الحدود الإسمية و الحدود الحقيقية؛ فلا تفاوت.

و صاحب الشبهة توهم أنّ اعتبار الجنس و الفصل في العقل و التفصيل بينهما عند ملاحظة العقل تفصيل حقيقي صرف و يكون الجنس منفصلاً عن الفصل و بالعكس حقيقة؛ و هو باطل؛ لأنّ تمايزية الجنس عن الفصل و بالعكس إنّما هو في لحاظ التعيين و الإبهام؛ ففي هذا اللحاظ ليس التعيين تعيناً صرفاً و لا الإبهام إبهاماً صرفاً، بل أمر برزخي بينهما و نظير ذلك عروض الوجود للمهية في الخلط و التعرية.

[١٣٢] قال: «متصحّحان في التي بحسب الإسم»

أقول: يشير بذلك إلى بطلان ما قيل من أنّ الفرق بالإجمال و التفصيل في الماء الحقيقية لا الشارحة الإسمية؛ و ذلك حيث أنّ ليس الفرق بين هذين المطلبين [إلا] بتقرّر المهية و وجودها في إحداهما دون الأخرى، كما نصّ عليه شريكه بقوله: ^١ «وإمّا بحسب الذات كقولك «ما الإنسان في وجوده؟» و هذا يتعرّف حقيقة الذات و يتقدّمه الهل المطلق.»^٢

[١٣٣] قال: «و أمّا الرسوم»

أقول: المراد بالرسوم هنا الرسم الاصطلاحي؛ أي الرسم باصطلاح أهل المنطق، لا الرسم الذي هو الحدّ التوسّعي باصطلاح أهل الحكمة. و افهم أنّ قول المصنّف «و أمّا الرسوم» - إلى آخره - ردّ على المتأخّرين القائلين بأنّ الشيء إذا تصوّر بالرسم يكون العلم بالشيء حقيقة و بالرسم بالعرض؛ و هو باطل؛ لأنّ

١. ك على ما إليه الإشارة بقول الرئيس.

٢. كشف الحقائق، ص ٥٤٣.

المعلوم حقيقيةً هو رسم الشيء و الشيء معلوم بالعرض؛ لأنّ المعلوم لا يكون إلاّ الحاصل عند العقل و الحاصل عند العقل هو رسم الشيء لا الشيء؛ فالمعلوم و هو كنه الرسم؛ لأنّ المعلوم لا يكون إلاّ بالكُنه عند المحقّقين.

وردّ على المحقّق الدوّاني أيضاً؛ لأنّه فهم أنّ العلم لا يكون إلاّ بالكُنه و علم أنّ العلم برسم الشيء لا يكون علماً بالشيء حقيقةً، بل هو علم بكُنه الرسم و مع هذا قال بأنّه يجوز أن يُعلم الشيء بالرسم أولاً، ثمّ يطلب بهليّة البسيطة؛ فإذا لم يكن العلم بالشيء إلاّ بالكُنه لم يصحّ العلم بالشيء سواء كان بالمائية الشارحة أو الحقيقية إلاّ بالكُنه؛ فما يقع في جواب ما الشارحة و ما الحقيقية يجب أن لا يكون إلاّ ذاتيات الشيء و لا يقع الرسم المذكور في جواب ما الشارحة، كما توهمه المحقّق الدوّاني.

و بالجملة: لا خفاء في أنّه فرق ما بين شرح معنى الإنسان و بين شرح وجه معنى الإنسان؛ و فرق ما بين معلومية معنى الإنسان حقيقةً و بين معلومية ما هو وجه الإنسان حقيقةً؛ فإذا وقع شرح الإنسان بشرح وجهه يكون الشارح حقيقةً شارح الوجه و لا يحصل حقيقةً شرح ما هو معنى الإنسان حقيقةً؛ فحينئذٍ لا يكون لمعنى الإنسان حقيقةً ما شارحة حقيقةً، بل وقع الاكتفاء بالماء الشارحة بمعنى الإنسان حقيقةً لا أنّ الماء الشارحة لوجه الإنسان يكون ما شارحة بما هو معنى الإنسان حقيقةً؛ فعلى هذا التقدير لا يكون لمعنى الإنسان ما شارحة حقيقةً.

و اعلم أنّ من المستبينات الفاحصة الغائرة ممّا سلكه المحقّق لا هذا و لا ذاك و ذلك حيث قال: «الحقّ أنّ الصدق و الكذب من الأعراض الذاتية للخبر؛ فتعريفه بهما تعريف رسمي»، إلى آخره.

قال والدي العيلم المدقّق رضوان الله تعالى عليه مياه الرضوان: «و من البين أنّ التعريف الرسمي ما يكون تعريفاً معنوياً لا تعريفاً لفظياً، سواء قلنا إنّهُ رسم إسمي أو رسم حقيقي باعتبار وجوده و لا وجوده، كما أنّ الحدّ حدّان حدّ إسمي و حدّ حقيقي.»

ثمّ إنّ ما ذكره المحقّق بقوله: «أورد تفسيراً للإسم و تعييناً لمعناه من بين ساير» - إلى آخره - منطبق على ما ذكره المحاكم؛ ولكن كونه تعريفاً رسمياً ينافيه إلاّ أن يقال إنّهُ

بمنزلة التصوّر ابتدائاً؛ لأنّه من حيث كونه مسبوqاً بلفظ «لِمَ» يفهم معناه بخصوصه و لهذا انماز عن مطلب ما؛ و إن أطنب المحقق ههنا إشارة إلى هذه الأمور الدقيقة الرشيقة من كونه في قوّة التعريف الرسمي من حيث كونه مدلولاً عليه بهذا اللفظ و من رجوعه إلى المطلب التصديقي، لكنّ الحقّ أنّ ما يفهم من باقي كلام المحقق سيّما ما ذكره بقوله «لأنّ الشيء الواضح بحسب مهيتته ربّما يكون ملتبساً» إلى قوله «و يكون ما يشتمل من أعراضه» - إلى آخره - مساعد^١ لذلك القائل المنصور؛ و لعلّ سعيه كان فيه مشكوراً حيث قال، بل في كلامه عبارات صريحة و من ههنا يتأيد الإشكال الذي أورده عليه بقوله «منها أنّ المعرّف يجب أن يكون قبل التعريف» - إلى آخره - و ذلك لأنّه لو جاز توجيه كلامه بالتعريف اللفظي لاندفع هذا عنه أيضاً، ضرورة أنّ تميّزه عن جميع ما عداه لا ينافي كونه ملتبساً بغيره بحسب كونه مدلولاً عليه للفظ ما بخصوصه لكنّ الظاهر، بل الصريح من كلام المحقق كونه تعريفاً حقيقياً لا لفظياً؛ و ما ذكره بقوله «كونه تفسيراً للإسم» لا ينافي ذلك؛ لأنّه بمنزلة التعريف الإسمي الشامل للحدّ الاسمي و الرسم الاسمي.

فإن قلت: إنّ التعريف الإسمي يغيّر تفسير الإسم الذي قد يعبر عنه بمفهوم الإسم مغايرةً بالذات.

قلنا: كلامنا ليس في ذلك، بل في التعريف الإسمي الذي غير مفهوم الإسم.

[١٣٤] قال: «و صيّر الأمر فيها عند التفتيش»^٢

أقول: يعني إذا فتشنا الحال في «هل وجود الشيء في نفسه»؛ لأنّ الوجود ليس مثل ساير العوارض؛ لأنّ الوجود ليس مطابقه إلاّ الذات؛ و كلام جدّي^٣ مشعرٌ بذلك؛ و كذا ما نصّ عليه شريكه في الشفاء حيث قال: «إنّ المطالب ترجع إلى هل الشيء و ما الشيء» و على هذا السبيل أيضاً قوله في النجاة «إنّ مطلب هل يتعرّف به الإيجاب أو السلب؛ و بالجملة التصديق به و هو:

٢. K: قال و صيّر الأمر فيها أيضاً.

١. M: مساعد.

٤. K: يشير بذلك إلى ما نصّ عليه الرئيس في شفاؤه بقوله.

٣. K: - يعني... جدّي.

إمّا مطلب هل مطلقاً، كقولنا «هل الله موجود؟» و «هل الخلاء موجود؟» و إمّا يتعرّف حال الشيء في الوجود المطلق أو العدم المطلق.

و إمّا مطلب هل مقيداً، كقولنا «هل الله خالق البشر؟» و «هل الجسم محدث؟» و إمّا يتعرّف به^١ هل الشيء موجود على حالٍ ما أو ليس على حالٍ ما^٢ انتهى كلامه.

و إمّا قلنا ذلك؛ لأنّ الوجود لما كان منتزِعاً عن الذوات المتجوّهرة من دون حيثية تقييدية، فلعّل السؤال عنه هو السؤال عنها؛ فيكون مطلب هل على قسمين: مطلب الهل البسيط و مطلب الهل المركّب.^٣

ثمّ إنه^٤ لما ذهب إلى جعل البسيط فبالحرّي أن يكون هناك سؤالاً^٥ عن الهل البسيط الحقيقي و إن كان التكرّر في حيّز التعبير؛ فلا يلزم أن لا يكون لتقضيّه جزء.^٦

[١٣٥] قال: «إمّا لمجرّد التصديق بالعقد»

أقول: الذايغ أنّه إن سأل سائل و طلب علّة التصديق مثلاً إذا اعتقد شخص بأنّ زيداً متحرّك و يجيب ذلك الشخص بأنّه رآه متحرّكاً؛ فهذا اعتقد بكونه متحرّكاً؛ فهذا القسم من الدليل و إن كان الوسط علّة لوجود التصديق لكن لم يجعله القوم داخلاً في البرهان اللّمي، بل جعلوه داخلاً في البرهان الإثبي؛ لأنّ البرهان اللّمي هو ما يفيد العلم بوجود شيء على سبيل الوجوب؛ و مشاهدة حركة زيد في المثال المذكور لا يفيد العلم بوجود الحركة على سبيل الوجوب. نعم يفيد العلم بوجود الحركة؛ لأنّ مفيد العلم بوجود الشيء لا يكون إلا في جنبه العلم بالعلّة؛ و سيجييء هذا التحقيق إن شاء الله تعالى.

[١٣٦] قال: «بإزاء مطلب الما»

أقول: يعني يعتبر مطلب «مَنْ» بإزاء مطلب «الما» بمعنى أنّ «الما» لتطلب الحقيقة

١. K - به.

٢. K - على حال ما.

٣. M - مطلب هل البسيط و مطلب هل المركّب.

٤. K + دام ظلّه.

٥. K + دام ظلّه.

٥. K: سؤال.

الكليّة و «مَنْ» لتطلب الحقيقة الشخصية؛ فهما شريكان لتطلب الحقيقة المتقرّرة لكنّ «الما» لتطلب الحقيقة الكليّة و من تطلب الحقيقة الشخصية؛ فيمكن أن يجعل مطلب «مَنْ» في دنات مطلب «الما» و يمكن أن تجعل مطلب «مَنْ» في دنات مطلب «الأيّ» أيضاً بنائاً على أنّ أيّ للآئية^١ النوعية؛ فهما متشاركان في مطلب الآئية.

و اعلم أنّ المطلوب بـ«مَنْ» هو تعيين الشخص من بين الأشخاص؛ فيلزم أن يجاب في السؤال بـ«من» الذاتيات و التشخصات جميعاً، بخلاف جواب السؤال بـ«ما»؛ فإنّ الواجب في الجواب هو الذاتيات فقط لا العوارض المشخّصة.

و اعلم أنّ صدر المدقّقين مذهبه أنّ التفاوت بين الكليّ و الجزئي بنحو الإدراك؛ و المدرك واحد فيهما؛ فليس في الجزئي أمرٌ زائد على الكليّ؛ و من بعض دلائله على هذا المطلب هو أنّ القوم لم يذكروا للجزئي مطلباً على حدة، بل ذكروا مطلب «الما» للكليّ و الجزئي؛ فلو كان في الجزئي أمرٌ زائد على الكليّ لكانوا يذكرون مطلباً على حدة، و هذا غلطٌ نشأ من قلة التتبع؛ لأنّ مطلب «مَنْ» مذكور في كتب الحكماء من شرح الإشارات و غيره.

مركز تحقيقات كويتية للعلوم الإنسانية

[تصحيح

في البرهان وأقسامه]

[١٣٧] قال: «نسبة حدّي النتيجة»

أقول: المراد بحدّي [النتيجة] الأصغر و الأكبر.

و اعلم أنّ في العبارة مسامحة؛ لأنّ العقد عند جدّي المحقق الفاخور نور الله تعالى مضجعه هو الموضوع المتلبّس بالمحمول و تكون النسبة بينهما ملحوظة بالعرض و لا يتعلّق التصديق بالنسبة التي بين عند المصنّف، بل يتعلّق التصديق بالموضوع المتلبّس بالمحمول و تكون النسبة بينهما ملحوظة بالعرض.

واعلم أيضاً أن في قوله: «نسبة حدّي النتيجة» فإدتين:
 إحداهما: التعميم؛ وهو أن حدّي النتيجة أعمّ من أن يكونا في الهليات البسيطة أو في
 الهليات المركّبة.
 وثانيتها: أنّ مفاد البرهان بقسميه هو الوجود الرباطي؛ أي وجود الأكبر أو لا وجوده
 للأصغر، لا وجود الأكبر في نفسه؛ ووجود الأكبر للأصغر كما في الموجبات ولا وجود
 الأكبر للأصغر كما في السوالب.
 وبالجملة: أنّ الثابت بالبرهان بكلا قسميه هو الوجود الرباطي؛ أي وجود الأكبر
 للأصغر، لا وجود الأكبر في نفسه، بل وجوده للأصغر.
 والمراد بالأصغر موضوع النتيجة و بالأكبر محمول النتيجة.
 وقد توهم بعضهم أنّ وجود الشيء في نفسه وإن لم يحصل في القياس الاقتراني لكنّه
 يحصل في القياس الشرطي كقولنا: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لكنّ الشمس
 طالعة فالنهار موجود»، وهذا توهم كاسد فاسد؛ لأنّ الجزم بوجود النهار في تلك الصورة
 ليس مطلقاً، بل هو على تقدير طلوع الشمس؛ فالجزم بوجود النهار يكون بالوجود
 الرباطي وهو وجوده على تقدير طلوع الشمس.

[١٣٨] قال: «فإن كان مع ذلك علّة لمفاد العقد»

أقول: يعني بذلك أنه لا يكفي في كون الدليل برهاناً لمياً كون الوسط علّة للتصديق
 بالعقد فقط، بل لا بدّ أن يكون مع ذلك علّة لمفاد العقد أيضاً كقولنا: «زيد متعفن الأخلاط و
 كلّ متعفن الأخلاط محموم؛ فزيد محموم»؛ فإنّ تعفن الأخلاط كما أنه علّة للتصديق
 بكون زيد محموماً كذلك علّة لمفاد العقد أيضاً؛ أي لا يكون زيد محموماً^١.

وقد تصدّى الرئيس لبيان هذا المدعى في فنّ البرهان من الشفاء والنجاة وغيرهما
 بـ«أنّ البرهان المطلق هو برهان اللّم وهو الذي ليس إنّما يعطيك علّة اجتماع طرفي
 النتيجة عند الذهن و التصديق بها فقط حتّى يكون فإدته أن يعتقد القول لم يجب

١. ك - يعني بذلك...محموماً.

التصديق به، بل يعطيك أيضاً مع ذلك علّة اجتماع طرفي النتيجة في الوجود؛ فيعلم أنّ الأمر لم هو في نفسه كذا؛ فيكون الحدّ الأوسط فيه علّة لتصديقك بالنتيجة وعلّة لوجود النتيجة؛ لأنّه علّة للحدّ الأكبر:

- إمّا على الإطلاق كقولك: «هذه الخشبة مثلاً أحالها شيء قوي الحرارة وكل شيء أحاله شيء قوي الحرارة فهو محترق؛ فهذه الخشبة محترقة»؛

- وإمّا لا على الإطلاق، بل هو علّة لوجوده للأصغر، مثل أن يكون الحدّ الأوسط نوعاً وله جنس أو فصل أو خاصّة؛ فيحمل ذلك عليه أولاً و يحمل بسببه على ما وضع تحته، مثل قولنا «كلّ متساوي الساقين فهو مثلث وكلّ مثلث فإنّ زواياه مساوية لقائمين».

و أمّا برهان الإنّ فهو الذي إنّما يعطيك علّة اجتماع طرفي النتيجة عند الذهن و التصديق؛ فيفيد أنّ القول يجب التصديق به و لا يعطيك أنّ الأمر في نفسه لم هو كذلك؛ لأنّ الحدّ الأوسط فيه ليس هو علّة الأكبر في ذاته بوجهٍ ولكنه علّة لوجود الحدّ الأكبر في الأصغر؛ وربّما كان معلولاً له، كقولنا «هذه الخشبة محترقة؛ فإذا أحالها شيء حارٌّ؛ فالاحتراق معلولٌ «أحاله الشيء الحارٌّ» ولكنه علّة للتصديق بوجود الحدّ الأكبر في الأصغر و ما كان هكذا فليسمّ دليلاً^١ ينتهي علوم رسول

و لا يخفى أنّ هذا ممّا عليه الإشراقيون أيضاً؛ فلذا قال شيخ أتباع الرواقيين و محيي مراسم الإشراقيين في كتابه حكمة الإشراق: «إنّ الحدّ الأوسط قد يكون علّة نسبة الطرفين ذهنياً و عينياً؛ و يسمّى ذلك برهان لم»، لإعطائه اللّميّة بالوجهين؛ «و قد يكون علّة نسبة الطرفين في الذهن فقط و يسمّى برهان الإنّ، لاقتصار دلّالته على إثبات الحكم؛ أي على ثبوته دون لّميته في نفسه؛ و قد يكون هذا الأوسط معلول النسبة إلاّ أنّه أظهر عندنا؛ فلهذا يجوز أن يُستدلّ به عليها؛ لأنّها علّته»^٢

و بعد اللّتيا و التي ظهر ما هو المدعى في هذه البراهين و إن غفل عنه كثيرٌ من المتأخّرين.^٣

١. النجاة، صص ١٢٦ - ١٢٨.

٢. مع تفاوت في مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، (حكمة الإشراق)، صص ٤٥ - ٤٦.

٣. كشف الحقائق، صص ٥٤٤ - ٥٤٦.

[١٣٩] قال: «فإن كان الأوسط فيه معلولاً لمفاد العقد»

أقول: و اعلم أن هذا إشارة إلى دفع شبهة عظيمة أوردت على القول بأن المتلازمين يجب أن يكون أحدهما علّة للآخر أو يكونا معلولَي علّة واحدة؛ و تقرير الشبهة هو أنه لا يصحّ التلازم بين معلولَي علّة واحدة؛ لأنّ العلّة الواحدة مادامت واحدة لا يصدر عنها إلا واحد بنائاً على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. فإذاً يجب أن يصدر كلّ واحد من المتلازمين من حيثية غير الحيشية التي يصدر عنها المتلازم الآخر؛ فالحيثيتان تقيديتان و الحيشية التقييدية مكثرة لذات الموضوع؛ فالعلّة للمتلازمين تصير متعدّدة؛ لأنّ ذات الفاعل مع حيثية أخرى متعدّدة العلّة التامة؛ لأنّ العلّة التامة لأحدهما غير العلّة التامة للآخر؛ فإذا كان أحد الشئيين معلولاً لعلّة و الآخر معلولاً لعلّة أخرى لا يكون بينهما تلازم أصلاً؛ لأنّه لا ربط بينهما أصلاً، بل بينهما صحابة اتّفاقية في الوجود و الصحابة الاتفاقية لا تكفي في التلازم، بل لابدّ من الربط بينهما.

قال إمام المشكّكين في شرحه للإشارات: «إنّ الحكماء قد ادّعوا مقدّمين: إحداهما أنّ ما مع المتأخّر متأخّر و ما مع المتقدّم لا يجب تقدّمه، كما أنّ الفلك الأوّل مع العقل الثاني و هو متقدّم على الفلك الثاني مع عدم تقدّم الفلك عليه؛ و الفرق بينهما مشكل» انتهى.

قال والذي القمقام رفع الله تعالى قدره: «وجه الإشكال هو أن يقال إنّ ما يفيد تأخّر ما مع المتأخّر عن الشيء عن ذلك الشيء يفيد تقدّم ما مع المتقدّم على الشيء على ذلك الشيء».

بيان الأوّل: أنّه إذا كان بين أمرين معية، فإذا وجدت العلّة التامة لأحد المتأخّرين يجب أن يوجد ما معه أيضاً تحقيقاً للمعية.

ثمّ إنّ ذلك المعلول مهما لم يوجد في مرتبة ذات علّته لم يوجد ما معه في تلك المرتبة و إلا لتقدّم عليه؛ فلا يكون بينهما معية.

بيان الملازمة أنّ ما مع المتقدّم يجب أن يكون متقدّماً على ما يتأخّر عن ذلك المتقدّم؛

لأنه لو لم يوجد ما مع المتقدم في مرتبة وجوده لا يكون معه في تلك المرتبة لوجب أن يتقدم على ذلك المعلول.

والجواب عن هذا بأنه قد نشأ من اشتباه الوجود في مرتبة العقلية بالوجود في الزمان؛ فهو مشترك؛ ومن ههنا حكم الفاضل الرازي بأن الفرق بينهما مشكل.

ثم إن خاتم المحصلين في شرحه للإشارات حكم بأنه لا إشكال في الفرق بينهما بعد العلم بأن المعية قد يطلق على المصاحبة الواقعة بين شيئين، أي عدم انفكاك أحدهما عن الآخر، كما الفلك الأول والعقل الثاني؛ وقد يطلق على التلازم الواقع بين شيئين إما في الوجود متعلق أحدهما بالآخر كما بين الجسمية المتناهية والتشكّل؛ وإما بالتصوّر كما بين الملاء ونفي الخلأ.

فإذا تقرّر هذا فنقول: إن الحكماء حيث حكموا بأن ما مع المتأخّر متأخر أرادوا بالمعية التلازم...^١



[١٤٠] قال: «معلولا علّة واحدة في درجة واحدة»^٢

[أقول:] «...^٣ المصاحبة الواقعة بين شيئين» انتهى محصل ما أفاد جدّي الفاخور.

وإنما حمل المعية في التقدّم على المصاحبة الاتفاقية بناء على أنه لا يصح أن يكون علّتان موجبتان لمعلول واحد؛ وذلك بخلاف ما عليه أمر المعلولين لجواز أن يكون معلولي علّة موجبة واحدة وإن كان ذلك من جهتين مختلفتين؛ ومن الظاهر أنه يجب أن يتأخّر ما مع المتأخّر دون أن يتقدم ما مع المتقدم؛ وأمّا الفاضل الرازي فلمّا حمل المعية في صورتين على التلازم فقد حكم بالإشكال.

والحقّ أنّ المعية في صورتين لو كانت محمولة على التلازم فهي لا تستلزم الإشكال في الفرق بين عدم تقدّم ما مع المتقدم على الشيء على ذلك الشيء؛ وذلك حيث يجوز

١. نثت المخطوطة هناك. لعلّ الله يحدث بعد ذلك أمراً فنجد نسخة أخرى كاملة بعونه تعالى.

٢. M: - قال معلولا علّة واحدة في درجة واحدة.

٣. في نسخة الأساس من هنا إلى انتهاء هذه الفقرة أي «لأنّ العلّة الواحدة بعينها لا يصدر عنه شيان» توجد في انتهاء مطالب رقم ١٢٧ السالفة.

أن يكون أحد المتلازمين علّة لأمر دون الآخر؛ و لا يلزم من ذلك انفكاك أحدهما عن الآخر في الوجود، بل إنّما في العلّية؛ و ذلك بخلاف ما عليه أمر ما مع المتأخّر معية على التلازم حيث يستدعي ذلك أن يكون كلاهما معلوليّ علّة^١ واحدة.

ألا ترى أن الفلك الأوّل و العقل الثاني لَمّا كانا متلازمين يكونان معلوليّ علّة واحدة هو العقل الأوّل؛ فيصحّ أن يكون ما مع المتأخّر بالذات متأخراً عمّا هو متقدّم عليه و مع ذلك لا يلزم من علّية أحدهما لشيءٍ علّية الآخر لذلك الشيء، مثل ما يكون العقل الثاني علّة للفلك الثاني و لا يكون الفلك الأوّل علّة له؛ و مع ذلك لا يلزم انفكاك أحدهما عن الآخر.

و من ههنا لاح أنه لا يلزم حمل المعية تارةً على المصاحبة الاتّفاقية و تارةً على التلازم، بل يصحّ حملها في الموضوعين على الثاني؛ و الحُكم بالفرق بين ما مع المتقدّم و بين ما مع المتأخّر.

فإن قيل: العلة الجاعلة واحدة غايّة ما في الباب أن يكون جاعلاً لكلٍ منهما حيثية تقييدية.

قلت: لو كان هذا القدر كافياً في التلازم، لكان بين جميع الموجودات تلازم؛ لأنّ كلّ واحد من الموجودات مستند إلى الواجب تعالى على ما هو الحقّ بحيثية استناد الآخر. و الجواب عن سنخ الشبهة هو أنّ ضابط التلازم هو أن يكون أحد المتلازمين علّة للآخر أو يكون المتلازمان معلوليّ علّة لكن لا مطلقاً، بل يكون كلّ واحد من المعلولين بالنظر إلى طباعه بحيث يكون مستوجباً استناده إلى العلة التي هي جاعلة للآخر بعينه، لكن من حيثية تكون الحيشية في درجة الحيشية التي يصدر الآخر عنها^٢؛ فالحيشية في صور المتلازمين و إن كانت إثنين لكن لا تنفك إحداهما عن الأخرى. مثلاً إذا صدر العقل الأوّل عن الواجب تعالى يحكم العقل بأنّ فيه حيثيات ثلاثة:

إحداهما: الإمكان الذاتي لتلك الذات؛ أي العقل الأوّل؛

و ثانيهما: الوجوب بالغير لتلك الذات؛

و ثالثها: الوجود.

و تفارق الحثيات لا يمكن بحسب نفس الأمر؛ لأنّ الإمكان الذاتي للعقل الأوّل لا يمكن انفكاكه عن الوجوب بالغير والوجود للعقل الأوّل.

إذا تمهد هذا فنقول: العقل الثاني و النفس للفلك الأوّل. بيان ذلك أنّ الصادر الأوّل بالنظر إلى طباعه يستدعي و يستوجب أن يستند إليه تعالى بلا واسطة؛ و العقل الثاني و النفس للفلك الأوّل يستوجب كلّ واحد منهما بالنظر إلى طباعه إستناداً^١ إلى الواجب بالذات؛ لأنّهما يتوقّفان سوى تينك الحثيّتين لصدورهما عن الواجب تعالى، كما أنّ العقل الأوّل لا يحتاج في وجوده سوى ذات الواجب تعالى و الفلك الأوّل. كلّ واحد من الأمور الثلاثة [يصدر] عن الواجب تعالى من^٢ تلك الحثيات؛ من^٣ حيثية الوجوب بالغير للعقل الأوّل يصدر العقل الثاني عنه تعالى و من حيثية الوجوب يصدر نفس الفلك الأوّل و من حيثية الإمكان يصدر الفلك الأوّل؛ لأنّ العقل أشرف من النفس و الوجوب أشرف من الوجود؛ لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد؛ و كذا النفس تستدعي إستناداً إلى العلة التي تكون تلك العلة علة للآخر لكن من حيثية تلك الحثية في درجة الحثية التي تصدر عنها الآخر منها؛^٤ فذلك الاستدعاء و الاستيجاب ناشئ من خصوصية ذات العقل الثاني و ذات النفس التي للفلك الأوّل. فإذا ثبت ذلك الاستدعاء و الاستيجاب يمتنع وجود أحدهما بدون الآخر بالنظر إلى مقتضى طباعهما لا بالصحابة الاتفاقية؛ فمعنى قولهم أن يكون شيئين معلولين لعلة واحدة لا يكفي في التلازم، بل لابدّ في اتّحاد الربط بينهما^٥ أن يكون الربط بينهما بالنظر إلى طباعهما، كما ذكرنا في العقل الثاني و نفس فلك الأوّل حتّى يتصوّر التلازم بينهما.

و بالجملة: لا يكفي في التلازم بين الشيئين كونهما معلولين لعلة واحدة مطلقاً، بل لابدّ في المعلولين الكذائيين أن يكون كلّ واحد منهما بالنظر إلى طباعه موجباً لاستناده إلى العلة التي تصدر عنها الآخر لكن من حيثية تكون تلك الحثية في درجة الحثية التي تصدر عنها الآخر منها.^٦

١. M: استاده.

٢. M: في.

٣. M: في.

٤. M: + هو أنه لابدّ في اتّحاد المعلولين.

٥. M: تصدر الآخر عنها منها.

٦. M: تصدر الآخر عنها منها.

فإن قلت: حيثية الإمكان الذاتي للعقل الأوّل وإن كان متقدّماً على وجوبه بناء على ما تقرّر من أنه أمكن^١ فاحتاج فأوجب - إلى آخره - لكن تقدّمه بحسب نحو من أنحاء متن نفس الأمر؛ أعني من لحاظ العقل؛ لأنّ في سنخ نفس الأمر لا ينفك أحدهما عن الآخر؛ و الوجوب و الإمكان للعقل الأوّل لا يمكن تفارقهما في أصل نفس الأمر؛ فالمراد بكونهما في درجة واحدة ليس بحسب المرتبة العقلية، بل المراد كونها في درجة واحدة بحسب نفس الأمر؛ و التلازم ليس بين تينك الحيثيتين، بل التلازم بين الصادرين في تلك الحيثية؛ و أيضاً التلازم بين الشئيين ليس باعتبار المرتبة العقلية، بل باعتبار نفس الأمر كما بين العلة و المعلول و الحال من المعلول ليس في مرتبة ذات العلة.

فإن قلت: إذا لم يكن بين الحيثيتين تلازم، بل صحابة اتفافية، بل الصحيح قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»؛ و أمّا تصحيح التلازم إنّما هو باعتبار كون كلّ واحد من المعلولين بالنظر إلي طباعه بحيث يستدعي و يستوجب استناده إلى العلة التي تصدر عنها الآخر لكن من حيثية تكون تلك الحيثية في درجة الحيثية التي تصدر عنها الآخر منها.

هذا ما ذكروا في المتضايقين مثل الأبوة و البنوة، فإنهما متلازمان مستندان إلى علة واحدة هي الولادة لكن من حيثيتين أحدهما تحقّق الهضم الرابع للمنيّ في صلب الأب و ثانيهما تحقّق الهضم للمنيّ في رحم الأمّ و يكون كلّ واحد من الأبوة و البنوة بالنظر إلى طباعه بحيث يستدعي و يستوجب استناده إلى العلة التي تصدر عنها الآخر لا مطلقاً، بل من الحيثية التي تكون في درجة الحيثية التي يصدر الآخر عنها منها لكن في المتضايقين أمر آخر أيضاً و هو أنّ كلّ واحد من المتلازمين يحتاج إلى معروض آخر من حيث هو معروض آخر و هذا المعنى نشأ من خصوص طباع المتضايقين.

واعلم أنّ خاتم المحصلين قدس الله سره ذكر في رسالة وجوب الموت أنّ الموت واجب بالدليل العقلي.

بيان ذلك: من أجزاء البدن - سواء كانت متولدة من المنّي أو غيره في التحصيل و

الغذاء الذي يصير جزء بدن - إنما يحصل له الهضم الرابع لا الخامس؛ فلا يكون الشيء الذي له الهضم المنوي.

فإن قيل: بعد تولده تزيد الأجزاء الأصلية و مثل الأجزاء المتولدة من المنوي، كما في سنّ النمو.

قلت: يصير الغذاء شبيهاً بالعصر لا أنه يحصل لها الهضم الخامس، ثمّ تصير جزئاً للأجزاء الأصلية لها الهضم الخامس؛ فالذي له الهضم الخامس مزاجه قوى؛ والذي له الهضم الرابع لا يكون مزاجه بمثابة مزاج الأمر الذي له الهضم الخامس؛ فلا جرم إذا وقع التحليل في الأجزاء الأصلية على قدر لا يمكن معه الحياة يلزم إزالة الحياة. وفيه نظر بجواز أن ينتهي قدرٌ ورد معه الحياة.

واعلم أن الإمام و صاحب المحاكمات في شرح الإشارات اتفقا بأن الشيتين المتضايين كافٍ في تحقق التلازم و لا يفتر إلى الاستناد إلى علّة واحدة.

فإن قيل: مضى في مقام شيء واحد وهو أن التلازم لا يتحقق بين شيئين ما لم يكن بينهما افتقار كما برح^١ شيخ الصناعة في الإشارات؛ فالشيئان المتلازمان إذا كان أحدهما علّة و الآخر معلولاً لا يتحقق الاحتياج بينهما؛ وإذا لم يكن أحدهما علّة و الآخر معلولاً، كما في معلولي علّة واحدة كما في المتضايين فلا يتصور الاحتياج.

قلت: المراد بالافتقار أعم من أن يكون على سبيل «وجد فوجد» كما في المتلازمين اللذين أحدهما علّة و الآخر معلول، أو على سبيل الارتباط مطلقاً، أي برزخ بين الافتقار بمعنى «وجد فوجد» و بين الصحابة الاتفاقية؛ وهذا كما في معلولي علّة واحدة بمعنى أن يكون كلّ واحد من المعلولين بطباعه يستوجب أن يستند إلى علّة الآخر لكن من حيثية تكون تلك الحيثية في درجة الحيثية التي تصدر عنها الآخر منها؛^٢ و هذا نوع من الربط العقلي بينهما؛ فافهم.

إن صاحب المحاكمات ذكر الشبهة حيث قالوا في إثبات التلازم بين معلولي علّة واحدة: كلما تحقق أحد المعلولين تحققت العلّة؛ و كلما تحققت العلّة تحقق المعلول

٢. M: تصدر الآخر عنها منها.

١. H: أي ظهر.

الآخر؛ فكلّما تحقّق أحد المعلولين تحقّق المعلول الآخر. فاعترض صاحب المحاكمات وغيره أيضاً على هذا القياس بأنّ قولكم «كلّما تحقّقت العلة تحقّق المعلول الآخر» إن أريد أنّ علة أحد المعلولين بعينها علة للآخر فهو كاذب؛ لأنّ العلة الواحدة بعينها لا يصدر عنها شيان.

[١٤١] قال: ^٢ «لست أقول من حيثية واحدة»

أقول: وذلك لأنّ تعيّن المعلول و تخصّصه تابع تعيّن العلة و تخصّصها؛ فلو استند أمران إلى علة واحدة من حيثية واحدة لكانا شيئاً واحداً لا شيئين متغايرين وإلا لكان إصدارهما لا إصدارهما؛ فوجودهما لا وجودهما؛ لأنّ وجود كلّ منهما وكذا صدوره مغايرٌ لوجود الآخر و صدوره؛ فلو كان ذلك بحيثية واحدة لكان إصداره لا إصداره وكذا وجوده لا وجوده، بل كان إصدارهما لا إصدارهما و وجودهما لا وجودهما.

مثلاً: إنّ صدور «أ» غير صدور لا «أ» - أعني صدور «ب» - فإذا صدر عن ذلك الواحد ^٣ «أ» و «ب» يلزم أن لا يتعلّق بهما إيجاد وإصدار؛ وإلا لكان صدور غير «أ» - أعني «ب» - صدور «أ».

و من البين أنّهما لتغايرهما لا يصحّ كونهما أمراً واحداً؛ فلو صدر «أ» عن أمر واحد من جهة واحدة لكانا شيئاً واحداً لا شيئين.

و إذا تمهّد هذا فنقول: إنه يشكل الأمر في التلازم بين معلولي علة واحدة بأنّهما إذا استندا إليها من جهة واحدة لم يكونا شيئين، بل شيئاً واحداً؛ وإذا استند إليها بجهتين متغايرتين يستند كلّ واحد من المعلولين إلى علة مغايرة لا يستند إليه الآخر؛ لأنّ تكثرّ الحثية التقييدية يستلزم تكثرّ العلة الفاعلة؛ فلا يكون العلم بوجود كلّ من المعلولين علماً بالآخر و اشتراك الهوية الفردية للعلة بينهما لا يفي بذلك.

على أنّنا ننقل الكلام إلى تلازم تينك الحثيتين بأنّ إحداهما إمّا أن تكون علة للأخرى أو كلاهما معلول علة واحدة من حيثية واحدة أو كثيرة. فعلى الأوّل لا تكون تلك الحثية

العديدة إلا حيثية واحدة؛ و على الثاني لا يكونان^١ معلولي علة واحدة؛ فلا يكونان متلازمين.

و تحقيق المقام: أن المتلازمين إذا كان أحدهما علة موجبة للآخر يكون الاستدلال من ذلك عليه لئياً و بالعكس إتياء؛ و أما إذا كانا معلولي علة واحدة، فلا يخلو إما أن لا يكونا في مرتبة واحدة من الوجود و التعقل؛ و إما أن يكونا.

فعلى الأول يكون المتقدم شرطاً لوجود المتأخر مقدماً عليه و ذلك على ما عليه الهيولى و الصورة؛ لأنهما و إن كانتا معلولتين لعلة واحدة لكن بشرط أن يكون إحداهما شرطاً لوجود الأخرى؛ فإذا كان أحدهما أظهر عند العقل يكون استدلاله عليه لئياً على الإطلاق أو إناءً^٢ على صحابة ليم، كما قاله الشيخ في الشفاء.

و على الثاني يلزم استنادهما إليها بجهتين تقيديتين في درجة واحدة بحسب نفس الأمر متصافتين في الواقع و إن كان لأحدهما تقدم ذاتي على الآخر كالوجوب و الإمكان.

و الحاصل: أن المراد من التصافق ههنا كون الشئيين بحيث يستغني أحدهما عن العلة و إن كان الآخر مفتقراً إليها؛ فيتصحح منه التلازم بين أمرين من دون أن يتوجه لزوم التسلسل في استناد تينك الحيثيتين إلى آخرين و هكذا لانتهاهما إليها مع^٣ استغناء إحداهما عن العلة مطلقاً كالإمكان.

و كونه من مراتب المعلول لا ينافي كون ما به التلازم بين أمرين؛ و ذلك كما عليه سنة الصانعية و المصنوعية الإضافيتين؛ فيكون الاستدلال من كل منهما على الآخر برهان إن على الإطلاق.^٤

و إن تأملت في هذا المقام تارةً لعرفت أن المتلازمين اللذين يكونان معلولي علة واحدة شاكلتهما مطلقاً كذلك سواء كانا متصافتين أو غيرهما، كما أشار إليه بقوله الشريف:^٥

٣. M: على.

٢. M: إن.

١. K: يكونا.

٥. كشف الحقائق، صص ٥٤٦ - ٥٤٨.

٤. K: + و ههنا كلام تصدينا لذكره في كتابنا الموسوم برياض القدس.

[١٤٢] «ولكنني أقول من حيثيتين متصافقتين في درجة واحدة» إلى آخره
 [أقول:] بما حاصله: أن التلازم بين معلولي علة موجبة واحدة مستصحح بحيثيتين
 تقييدتين متصافقتين في درجة واحدة خارجية وإن كان لأحدهما تقدّم ذاتي كالإمكان
 والوجوب ولو بالآخرة، لانقطاع ذهاب السلسلة إلى غير النهاية؛ لأنه ليس الكلام في
 التلازم بين شيئين في كلّ مرتبة من المراتب العقلية حيث لا يصحّ بين علة موجبة و
 معلولها المترتب عليها فضلاً عما عداها.

فقد بان أن التلازم بين أمرين لما كان عبارة عن امتناع انفكاك أحدهما عن الآخر
 بحسب الواقع يكون لكلّ منهما وجوب بالقياس إلى الآخر سواء كان أحدهما علة للآخر
 فيكون للآخر وجوب بالغير نظراً إلى ذلك الغير أو كان وجوبهما معاً بالغير نظراً إلى علتها
 الخارجة عنهما بجهتين متغايرتين مجتمعيتين في الواقع.

وأما خصوصية افتقار كلّ منهما إلى معروض الآخر من حيث هو معروض الآخر،
 كالأبوة والبنوة فلا تكون ناشية إلا عن خصوصيتهما بما هما لا بما هما متلازمان
 بناءً على أن التلازم بين أمرين بما هو تلازم لا يستلزم إلا ذلك؛ وأما اعتبار خصوصية
 زائدة على ذلك فإنما ينشأ من اعتبار خصوصية التلازم؛ ونظير ذلك^١ بوجه ما اعتبار
 مطلق القيد في حصول الفرد بما هو فرد و اعتبار خصوصيتها فلخصوصها.

وأما^٢ قوله «متصافقين»^٣ من «صفقت له بالبيع صفقا» أي ضربت يدي على يده و
 «صفقت الباب» رددته و «أصفقوا على كذا» أي أطبقوا عليه^٤ كذا قال الجوهري في
 الصحاح^٥.

٣. K: + أقول.

٢. M: أنا.

١. M: فانظر.

٥. الصحاح، ج ٣، صص ١٥٠٧ - ١٥٠٨.

٤. K: أي.

٧. كشف الحقائق، صص ٥٤٨ - ٥٤٩.

٦. K: كذا قال الجوهري في الصحاح.

[تصحيح

في شرائط برهاني اللّمّ و الإنّ]

[١٤٣] قال: «لا وجوده في نفسه»

أقول: هذا بيان مفاد برهان اللّمّ و هو وجود الأكبر للأصغر، كما في الموجبات لا وجود الأكبر في سنخ نفسه أو لا وجود الأكبر للأصغر، كما في السوالب أو لا وجود الأكبر في نفسه.

[١٤٤] قال: «فلا سواء العلية و المعلولية بحسب الوجود أو اللاوجود مرسلًا»

أقول: المطلوب بالوجود المرسل الوجود في نفسه؛ و المراد من العبارة أنها لا يستوي العلية و المعلولية باعتبار الوجود في نفسه مع العلية و المعلولية بحسب الوجود الرباطي؛ لأنه ربّما يكون الشيء باعتبار الوجود الرباطي علة و باعتبار الوجود في نفسه معلولاً كما في قولنا «الجسم مؤلف و لكل مؤلف مؤلف» و النتيجة هي «للجسم مؤلف».

[١٤٥] قال: «ربّما كان المعلول»

أقول: المراد من ذلك أنّ الوجود أو اللاوجود على الإطلاق هو الوجود أو اللاوجود في نفسه.

[١٤٦] قال: «و لكل مؤلف مؤلف»

أقول: من здаيعات المشهورية بين المتأخرين ترتيب القياس هكذا «الجسم مؤلف و كلّ مؤلف فله مؤلف»؛ و جدّي المحقق المعلم نور الله رسمه عدل عنه بتقديم اللام التي في قولهم «فله مؤلف» حيث قال: «الجسم مؤلف و لكل مؤلف مؤلف».

و وجه العدول أنّ الأكبر - بناءً أعلى مقالهم - هو مجموع تحريرهم «فله مؤلف» و هذا المجموع ليس علة للوجود في نفسه للمؤلف، بل شرطه ذلك المجموع و هو «مؤلف»

بدون لفظ علة للوجود في نفسه للمؤلف بخلاف ما رسمه جدي المعلم؛ فإن الأكبر على ما قرره المصنّف هو مؤلّف و هو علة للوجود في نفسه للمؤلّف.

[١٤٧] قال: «متعاكسان في العلية و المعلولية»

أقول: المراد منه أنّ علية المؤلّف و علية المؤلّف متعاكس؛ لأنّ علية المؤلّف باعتبار أنّه علة للوجود في نفسه للمؤلّف و علية المؤلّف بحسب العلية للوجود الرابطي للمؤلّف.

[١٤٨] قال: «إنّما يعني بالمؤلّف و المؤلّف»

أقول: هذا إيماؤ إلى دفع ما يتوهم و يقال إنّ المؤلّف و المؤلّف مفهومان متضايقان؛ فلا يكون بينهما علية و معلولية؛ لأنّ المتضايقين يكونان معاً لا يتقدّم أحدهما على الآخر؛ و إشعارٌ إليّ دفع هذا التوهم بأنّه مسلوب المرام في المؤلّف و المؤلّف مفهوماً هما المتضايقان، بل المقصود من «المؤلّف» كون الشيء ذا أجزاء و من «المؤلّف» الموجد لجوهر الحقيقة المركبة؛ و من الظاهر أنّ كون الشيء ذا أجزاء علة للاحتياج إلى المؤلّف؛ إذ لو لم يكن ذا أجزاء و كان بسيطاً لم يكن مفتقراً إلى المؤلّف، بل كان مفتقراً إلى الموجد لا إلى الموجد الخاصّ و هو مؤلّف أي موجد المركب.

[١٤٩] قال: «فمن المنصرحات»

أقول: هذا مشعرٌ بأنّ الاستدلال بأحد المتضايقين على الآخر.

[تصحيح

في أولى البراهين بإعطاء اليقين و أحقّها بإطلاق إسم

البرهان عليه]

[١٥٠] قال: «أليس اليقين إنّما هو»

أقول: يعنى أنّ المعتبر في اليقين بالشيء أمور أربعة إثنان منها يتعلّقان بالمعلوم؛ و

آخران يتعلقان بالعلم.

أما الأولان: فوجود المعلوم ووجوبه؛ وأما الآخران: فدوام العلم به واستحالة أن لا يكون؛ وأشار إليه بـ«العقل^١ المضاعف» وفي قوله «علماً دائماً» إشارة^٢ إلى أن دوام العلم لا يستلزم دوام معلومه.

والحاصل: أنّ المعترف في المعلوم وجوده ووجوب وجوده معاً - سواء كان ذلك دائماً أو مؤقتاً^٣ - و توقيته لا يستلزم توقيت العلم اليقيني به و عدم دوامه. كيف لا^٤ وأنّ العلم التام بمبدأ الشيء هو العلم التام بذلك الشيء وإن لم يكن ذلك موجوداً في ذلك الحد. فلذا قيل إنّ حضور علّة الشيء أولى في العلم بذلك الشيء من حضوره.

قال شريكه^٥: «هو يعقل الأشياء دفعةً من غير أن يتكثّر منها في جوهره أو تستصوّر حقيقة ذاته تعالى بصورها، بل تفيض عنها صورها معقولة وهو أولى بأن يكون عقلاً من تلك الصور الفائضة عن عقليته ولأنه يعقل ذاته وأنه مبدأ لكل شيء؛ فيعقل^٦ من ذاته كل شيء»^٧ انتهى كلامه^٨ على وفاق ما عليه المعلم الثاني من أنّ الأول يعقل ذاته؛ فإن كان ذاته بوجه ما هو الموجودات كلها؛ لأنه^٩ إذا عقل ذاته عقل بوجه ما الموجودات كلها؛ لأنّ ساير الموجودات إنما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده وقد وقع منه في خصوصه «أنّ واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر فيقال الكل من ذاته حيث لا كثرة فيه».

وقوله «وهو ظاهر» أي غير غائب عن ذاته؛^{١٠} وما في عبارات برخ^{١١} القدماء من أنّ وحدة الكل حقيقية وكثرته اعتبارية؛ وذلك حيث إنّ جميع تلك الأشياء بوجودها العلمي هو هو لا غيره؛ فتكون لها وحدة حقيقية وجوبية قیومية.

١. M: عقل. ٢. K: + لطيفة.

٣. K: + على ما نصّ عليه الرئيس في البرهان من الشفاء. ٤. M: - لا.

٥. يوجد في بعض نسخ M «الشيخ» بدل «شريكه» وفي بعض أخرى «الرئيس».

٦. M: يعقل.

٧. الشفاء، (المنطق)، ص ٣٦٣.

٨. M: - انتهى كلامه. ٩. K: فإنه.

١٠. K: - وقوله و... ذاته.

١١. K: بعض.

و بالجمله: أنها بتلك الحيشية مقدّسة عن غمام كثرة الذات و الصفات صافية عن كدر الاعترارات و الحشيات.

و أمّا وجودات تلك الأشياء المتكثّرة فهي اعتبارات و هويّات جوازية. فقد بان أنه يصحّ باعتبار وجودها العلمي كونها أزلية أبدية لا يعترها شوبٌ تغيّر و لا يدانيها شائبةٌ تبدّل.

و ما وقع عن جدّي الفاخور و والدي العيلم أعلى الله مقامهما^١ من أن اعتبار وجود المعلول و وجوبه في العلم اليقيني ليس إلا إظهار الصّحة المجعولية؛ لأنّ^٢ وجوده و وجوبه بالفعل في العلم اليقيني به من حيث العلم بعلمته.

و قد وقع في كلام فاتح الأوصياء و إمام الأولياء صلوات الله عليه في خطبة له بقوله: «كان ربّاً إذ لا مربوبٌ و إلهاً إذ لا مألوه و عالماً إذ لا معلومٌ و سمياً إذ لا مسموعٌ»^٣؛ و نظائره كثيرة و في كلام الناطق بالحقّ^٤ جعفر محمّد الصادق عليه السلام «إنّه لم يزل الله عزّ و جلّ ربّاً و العلم ذاته و لا معلومٌ و السمع ذاته و لا مسموعٌ و البصر ذاته و لا مبصرٌ و القدرة ذاته و لا مقدورٌ؛ فلما أحدث الأشياء و كان المعلومٌ وقع العلمُ منه على المعلوم و السمعُ على المسموع و البصرُ على المبصر و القدرة على المقدور»^٥.

فقد بان أن الشريعة الحقّة و الطريقة الحكّمية سواسيان في ذلك المدّعى.

قال شريكه في إلهيات الشفاء:^٦ «إنّ ذاته تعالي لو لم يعقل الأشياء إلى أن يوجد يكون لا يعقل من نفسه أنه مبدأ لذلك الشيء على الترتيب إلا عندها؛ فلا يصير مبدأ؛ فلا يعقل ذاته؛ لأنّ ذاته من شأنها أن يفيض عنها كلّ وجود».

فإن قلت: إنّ الشيخ ذكر في كتابه النجاة «أنّه ليس على الفاسدات برهان» مع أنّ المعبر في العلم اليقيني بالشيء وجوده مطلقاً و إن كان في وقتٍ ما و هل هو إلا فاسد

١. K: و ما وقع عن المصنّف دام ظلّه.

٢. K: و ما وقع عن المصنّف دام ظلّه.

٣. انظر: البرهان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ١٦٨؛ كثر الدقائق، ج ٧، ص ٣٥١.

٤. K: بالحقّ الناطق.

٥. انظر: الكافي، ج ١، ص ١٠٧؛ بحار الأنوار، ج ٤، ص ١٧١؛ ج ٥٤، ص ١٦٦؛ التوحيد، ص ١٣٩.

٦. K: قال الشيخ في إلهيات كتابه الشفاء.

متغيّر. فكيف يجامع ما قاله الشيخ^١ هنالك من «أنه ليس على الفاسدات برهان، لكون المعبر فيه اليقين الدائم وليس في شيء من الفاسدات عقد دائم؛ لأنّ المقدمات الصغرى في القياسات على الفاسدات لا تكون دائمة الصدق؛ فلا تكون برهانية. فبيّن أنه لا برهان عليها ولا حدّ. فإنّنا سنوضح أنّ البرهان والحدّ متشاركان في الأجزاء؛ فما لا برهان عليه فلا حدّ له.»^٢ هذا كلامه.

و غاية ما يمكن أن يقال في وجه التوفيق هو أنّ للفاسدات اعتبارين: أحدهما: كونها بما هي فاسدة؛

و ثانيهما: بما هي موجودات غير زمانية.

و استحالة كون البرهان عليها بالاعتبار الأوّل لا ينافي كونه عليها بالاعتبار الثاني؛ و من ههنا قال «الفاسدات بما هي فاسدة غير معقولة» مع أنه لا يعزب عن علمه تعالى متقال ذرّة في الأرض ولا في السماء^٣.



[١٥١] قال: «أي العلم التصديقي»
أقول: هذا إنباء إلى العقل المضاعف للشيء بمعنى أن الاعتبار في الإيقان أربعة أشياء
إثنان من طرف العلم:

الأوّل: التصديق بكون المعلوم و تحقّقه؛

و الثاني: استمرار العلم.

و الإثنان الثاني بأن يكون:

ذلك الاستمرار ضرورياً بمعنى استحالة الانقلاب جهلاً؛

و التصديق بوجود ذلك الكون ضرورية.

فإن قلت: إنّ الاعتبار في التيقن التصديق بوجود المعلول.

١. M. - الشيخ. ٢. النجاة، ص ١١٠ و ١٤٣.

٣. اقتباس من كريمة يونس / ٦١ و سبأ / ٣.

٤. كشف الحقائق، صص ٥٥٢ - ٥٥٦. K. + و تفصيل ذلك في ما علّفته على فنّ إلهيات كتاب الشفاء.

قلتُ: التيقّن الحاصل في الممتنعات هو امتناع الممتنعات لا أصل الممتنعات، بل المعلوم في الممتنعات هو عنوانه في الذهن و يحكم على ذلك العنوان بحيث يسري إلى ذي عنوانه؛ فالمعلوم اليقيني و هو وجوب امتناع الممتنع وجود ذهني و يحكم الدليل بأنّ امتناع الممتنع واجب في ذات وجوب الممتنع، كما أنّ الوجود واجب في ذات الحقّ المبدأ المبادي.

و أمّا الإثتان من جانب العلم الأوّل لا بدّ من أن يكون ذلك كلياً دائماً في الثابتات أو غير كلي، بل يكون مؤقتاً غير استمرار كالجزئيات المتغيرة، كما صرح به الشيخ في الشفاء سواء كان المتيقّن أيضاً كلياً استمراراً أو غير دائم، بل يكون مؤقتاً كالجزئيات.

و بالجملة: الشيخ صرح في الشفاء «العلم اليقيني بذى السبب لا يحصل إلا في السبب أعمّ من أن يكون ذو السبب كلياً أو جزئياً، ثابتاً أو جزئياً مؤقتاً؛ فإنّ الجزئي الموقت وإن لم يكن دائماً لكنّ العلم بذلك الجزئي الموقت دائم؛ لأنّ العلم اليقيني الذي يحصل في السبب في ذلك الوقت كلياً دائماً و إن لم يمكن إلا يقين مستمراً.»

و بالجملة: أنّ اليقين هو العلم الذي يحصل من جانب العلة أعمّ من أن يكون كلّ المعلول و دوامه أو غير الدوام و يكون مؤقتاً؛ و وضح ذلك من كلام شيخ الصناعة في الشفاء.

فما يتوهمه المتأخرون كالشارح الجديد للتجريد في مبحث الأمور العامّة و أيضاً مرقوم في أعراض التجريد حيث قال خاتم المحصلين نور الله تعالى مضجعه: «و ذو السبب إنما يعلم به كلياً» و من تبعه من أنّ ذابح الشيخ هو أنّ العلم اليقيني الدائم إنما يحصل من السبب إذا كان المعلوم المتيقّن كلياً أو جزئياً ثابتاً غير متغير؛ لأنّه لو كان المعلوم المتيقّن جزئياً محسوساً لا يستتمّ البرهان في أنّه مسلوب التحصّل العلم اليقيني بالجزئيات المحسوسة في جانب الإحساس لا في العلم بسببها؛ لأنّه يحصل العلم بالجزئيات المحسوسة من مناهج الإحساس بدون سبيل العلم بالعلّة.

و قد دريت أنّ شيخ الصناعة وضح في الشفاء بأنّ اليقين لا يحصل إلا في السبب أعمّ

من أن يكون المتيقن كلياً مستمراً أو مؤقتاً؛ وهذا التوجيه في طفيف^١ التتبع. وما ذكره من «أن الجزئيات المحسوسة يعلم وجودها احساساً»؛ فهي ليست محل النزاع؛ لأنه مسلوب النزاع في أنه يعلم وجودها بالحس، لكن هذا القدر مرفوع الاكتفاء في حصول اليقين؛ لأنه لا بد في اليقين من أربعة أمور: إثنان في طريق العلم والتنوية الآخر في سبيل المعلوم؛ ففي طرف المعلوم يجب وجود المعلوم ويجب أن يكون وجوده واجباً وجوب وجود المعلول لا يحصل إلا في العلة؛ لأن نسبة الوجود واللزوم إلى ذات المعلول لا يكون إلا بالإمكان. نعم بالنسبة إلى علته بالوجوب لا يحصل في الحواس؛ فمفاد الحواس لا يكون إلا متن الوجود لا وجوب الوجود؛ لأننا إذا رأينا شيئاً فما هو معلوم لنا هو وجود ذلك الشيء؛ أما أن وجوده في ذلك الوقت يجب فلا؛ لأنه يجوز بدل وجوده في ذلك الوقت العدم في ذلك الوقت أو طرؤ العدم بدل الوجود في ذلك الوقت برفع الوجود؛ لأن الوجود والعدم بالنظر إلى ذاته بعدم تلاحظ العلة يكون على السواء بالنسبة^٢ إلى ذات المعلول؛ فما لم تلاحظ العلة وجب انقطاع تمادي العدم الأزلي في ذلك الوقت؛ لأنه في ذلك ممتنع على المعلول في ذلك الوقت ويجب وجوده في ذلك الوقت وهذا إذا أخذ المعلول مع تلاحظ علته لا باعتبار ذاته؛ لأنه حينئذ يكون سواسي الطرفين.

واعلم أن الشارح الجديد للتجريد اعترض على قول الشيخ حيث قال الشيخ: «إن الجزئي المتغير لا يوقع العلم اليقيني ولا يفيد؛ لأنه إذا زال الجزئي يزول^٣ العلم»؛ فاعترض عليه بأنه لا يلزم زوال؛ [لأن] العلم بالعلم متحقق؛ لأننا إذا رأينا صورة في بيت مثلاً ثم زالت تلك الصورة؛ فإن العلم الأول لا يزول^٤. نعم لا يحصل العلم بعد زمان الزوال. والجواب: مراد الشيخ القدوة أن التغير لا يفيد العلم اليقيني؛ لأن المتغير إذا زال فزالت العلة ويزوال العلة يزول المعلول بالبديهة؛ ويظهر من^٥ هذا أن المفيد لليقين ليس إلا الثابت لا المتغير.

٣. M. يزوال.

٢. M. بالعله.

١. H. أي قليل.

٥. M. هي.

٤. M. لا يزال.

[١٥٢] قال: «فاستزح اغترارك»

أقول: إنَّ حاصل الجواب أنَّ الوجوب بالقياس إلى العلة ليس على سبيل أنَّ الغير يقتضي وجوبَ العلة، بل يستدعي وجوبها و يلتمس وجوبها؛ فهذا الوجوب بتّي بالقياس إلى الغير لا اقتضائي.

[١٥٣] قال: «إنّما يكون بحسبه»

أقول: أي بحسب الوجوب بالقياس.

[١٥٤] قال: «و سواء على ذلك الاعتبار»

أقول: يعني بذلك أنَّ اعتبار الوجوب بالقياس إلى الغير لا يعتبر أن يكون المستدعي له الوجوب واجباً أو ممكناً، بل يجوز أن يكون ممتنعاً أيضاً كما في عدم العقل الأوّل؛ لأنّه يستدعي وجوبَ عدم الواجب بالذات مع أنَّ عدمه الحقّ الواجب تعالى ممتنع بالذات.

مرکز تحقیقات فقهیه و حقوقی اسلامی

[١٥٥] قال: ^٢ «و لو عزل النظر عن ذلك»

أقول: هذا جواب آخر، حاصله أنَّ العلة لو استفيد الوجوب في المعلوم لزم الدور؛ لأنّ المعلول إنّما يستفيد الوجوب في العلة؛ فلو استفيدت العلة أيضاً الوجوب في المعلول بلزوم الدور.

[١٥٦] قال: «و كذلك السبيل ^٢ في أحد معلولي علةٍ واحدةٍ بالنسبة إلى شقيقه ^٤ الآخر»

أقول: تفسيره أنَّ أحد معلولي علةٍ واحدةٍ لا يفيد وجوب الآخر، بل يفيد وجوبهما عليهما.

٢. K: و كذلك سبيل القول.

٢. M: قوله.

١. H: بصيغة المجهول.

٤. M: شقيقه.

و أيضاً لو أفاد أحدهما وجوب الآخر يلزم الدور؛ أي تقدّم الشيء على نفسه. بيان ذلك: أنه إذا علم وجوب أحد معلولي علّة واحدة يعلم وجوب الآخر أيضاً في تلك الدرجة؛ لأنّ العلم بوجوب أحدهما مضمّن فيه العلم بوجوب الآخر لا يتقدّم أحدهما على الآخر؛ فلو أفاد أحدهما العلم بوجوب الآخر يلزم أن يكون متقدّماً عليه؛ لأنّ المفيد يتقدّم على المفاد وقد ثبت أنّهما لا يكونان إلاّ معيّنين؛ فيلزم تقدّم الشيء على نفسه وهو المعنى بالدور.

واعلم أنّ مقالهم «أنّ العلم بالعلّة المعيّنة يستلزم العلم بالمعلول^١ المعيّن والعلم بالمعلول المعيّن لا يستلزم العلم إلاّ بعلّة ما» منظورٌ فيه؛ لأنّ العلم بالمعلول المعيّن يستلزم العلم بعلّة معيّنة في نفس الأمر و متن الواقع. غاية ما في الباب أن لا يكون معيّنة في نظرٍ يستبان ذلك بأن استلزم؛ أي يكون بين العلة والمعلول ارتباط خاص لا يكون ذلك الربط نسبة إلى شيء آخر قطعاً وإلا استلزم الترجيح من غير مرجح.



[١٥٧] قال: «و من سبيل آخر»

أقول: فيه تسامح؛ لأنّ هذا بأبرجها مشعر بأن هذا السبيل دليل على أنّ العقل بالمضاعف بالمعنى المضبوط يحصل في العلة والحال أنّ البرهان المسطور في هذا المسلك هو أنّ استتمام العلم بالعلّة يفيد العلم بوجود المعلول و كنهه؛ والعلم الاستكمالي بالمعلول لا يفيد إلاّ العلم بوجود العلة. قصوى الغاية ما يلزم من هذا كون أحد العلمين استتماماً و الآخر انتقاصاً إلاّ أن يقال الاستكمال و الانتقاص موجودان في البرهان الأوّل؛ فكان مقصوداً في المسلك الآخر إفادة ثبوت التناقض و التكامل كما في السبيل الأوّل.

و بيان ذلك: أنّ المعلول ظلّ جوهر العلة و إذا علم ذو الظلّ علم الظلّ أيضاً بخلاف العلة؛ فإنّها مسلوبة للظلّ للمعلول حتّى استلزم من العلم بالمعلول العلم به.

١. M. ٣. في.

٢. M. فالمعلول.

١. M. وجود.

٤. H. أي ظاهراً.

[١٥٨] قال: «عقلاً تاماً»

أقول: المقصود من العلم التام هو أن يحيط العلم بجميع الأسباب؛ لأنه لو أحاط العلم ببعض الأسباب عدا بعض يكون ذلك العلم غير تام. مثلاً إذا علمنا أن «أ» علّة موجبة لـ«ب»؛ فيلزم أن يُعلم علّة «أ» وكذا علّة علّة «أ» وهذا إلى أن ينقطع إلى الفاعل الواجب؛ فحينئذ يكون عقلاً تاماً؛ فلو علم بعضها علّة البعض لا يكون استقامية العقل. هذا إذا لم يكن «ب» لازم المهية لألف؛ لأنه لو كان لازماً لمهية «أ» فحينئذ لا يستلزم العلم بعلّة «أ»؛ لأن المهية كافية ومقتضية استقلالاً في لازمها كزوجية الأربعة لازمة لمهيتها ولا افتقار في اقتضاها إلى العلة؛ لأننا لو فرضنا أن الأربعة لم تكن مفتاقة إلى العلة لكانت زوجاً أيضاً والمقصود بلازم المهية التأليفية.

قال والدى العيلم روح الله تعالى لطيفه: «إن لكلّ علّة نظراً إلى معلولها خصوصية لا تكون تلك الخصوصية لها نظراً إلى معلول آخر؛ فيصدق على تلك العلة باعتبار تلك الخصوصية أنها مصدر لذلك المعلول وليس مصدراً لغيره؛ فلو كان ذلك الواحد مصدراً لـ«أ» و لغير «أ» باعتبار ما له من الخصوصية يلزم أن يصدق عليه بحسبها أنه ليس مصدراً لغير «أ» على ما هو المفروض؛ فلو كان ذلك المصدر واحداً حقيقياً يكون مصدراً لغير «أ» ولا يكون مصدراً لغير «أ» من حيثية واحدة.

و بالجملة: أن النقيضين هو صدور لا «أ» ولا صدور لا «أ»؛ وهذا هو تقرير ما في الشفاء والإشارات وغيرهما من الرسالة التي طالب بهمنيار الشيخ البرهان على هذا المدعى؛ فكتب إليه أن الواحد الحقيقي لو كان مصدراً لأمرين كـ«أ» و «ب» كان مصدراً لـ«أ» ولما ليس «أ»؛ لأن «ب» ليس «أ»؛ فيلزم اجتماع النقيضين «انتهى»؛ وذا بعينه هو ما قرّرناه.

فإن قلت: إن لا صدور «أ» ليس مناقضاً لصدور «أ»؛ لأن نقيض الشيء رفعه وهذا غيره.

و بالجملة: إن أريد أن لا صدور «أ» هو بمعنى غير صدور «أ» فهو مسلم لكنه غير

نقيض له؛ وإن أريد أنه رفع لصدور «أ» فهو ممنوع.

قلت: لو صدر عن الواحد الحقيقي أمران لزم أن لا يصدر عنه «أ»، مثلاً إذا صدر عنه «أ» و «ب» و من الظاهر أن صدور «أ» غير صدور لا «أ» أعني صدور «ب»؛ فإذا صدر عن ذلك الواحد «أ» و «ب» يلزم أن لا يصدر «أ» عنه وإلا لكان صدور غير «أ» أعني «ب» صدور «أ»؛ فيلزم أن يكوناً أمراً واحداً و هو «ب» أو «أ»؛ فلا يكونان إثنين و المطلوب بلازم المهية التأليفية قولنا «الأربعة زوج» لا الحقيقة التصورية؛ لأن الحقيقة التصورية للزوجية مفتاقة أيضاً إلى العلة الجاعلة في التقرّر و الوجود و تكون هي لا محالة خارجة عن قوام مهية المعلول؛ إذ جزء المهية مأخوذة من جانب المعلول؛ فالمهية التأليفية واجبة في قولنا «الأربعة زوج» و معنى قولنا «إن مهية الأربعة مقتضية لها» هو أن قولنا «الأربعة زوج» لا افتقار إلى شيء عدا مهية الأربعة و اقتضاها الزوجية؛ لأن المهية التأليفية مفتاقة إلى جاعل المهية الأربعة بالواسطة لقوام مهية المعلول من أجزائها التي هي جوهرياتها المتقوم جوهرها منها و كذلك العلية أيضاً بإزاء المعلولية على ضربين عليّة من طريق الصدور و الآخر عليّة من طرف الصدور و داخله فيه و هو من حيث التآلف معلولها و معلول علّتها من جانب الصدور و علّته من طرف الصدور مباينة لسنخ ذاته و خارجة عن جوهر مهيته و منبع الفاقة إلى العلة من سبيل الصدور و طباع الإمكان الذاتي و إلى العلة من جهة التآلف من جهة الذات مزدوجة الحقيقة؛ و على ذلك أن تكون العلة الصدورية و التأليفية نظراً إلى المركّب صدوراً و تآلفاً؛ و ذلك على أن يكون مبدأ تآلفاً للمركّب بعدم الواسطة و مبدأ صدورياً بتوسط إصداره لجزئية الآخر و إيجاد له على أن يكون من شرايط تأثير الفاعل مثل المادة تلحظ إلى المركّب الصناعي كالسرير المركّب منها و من الهيئة التأليفية القائمة بها من حيث إنها علة تآلفية له و صدورية نظراً إلى كونها مقومة للمهية القائمة بها؛ و أمّا الأمر في المركّب الحقيقي؛ فعلى العكس حيث إن الصورة الجرمية علة تآلفية للمركّب بعدم الواسطة و علة صدورية له من تلقاء صدور المادة منها لكونها شريكة العلة الجاعلة في إيجادها المادة التي هي علة تآلفية له.

فإن قلت: إذا كان ملزوم اللازم على أتباعه و هو لزوم الزوجية للأربعة ملزومية الأربعة

للزوجية لا نفس الأربعة؛ فإنّ هذه ملزومة لنفس الزوجية لا للزومها لها؛ فالملزوم بالذات للزوم الزوجية للأربعة هو ملزومة الأربعة لها لا نفسها لها بخلاف الأمر في الملزوم بالذات للزوجية؛ فإنّ الأربعة نفسها لا ملزوميتها لها. فإذا ن كيف يتصحّح عدم انفكاك الزوجية عن الأربعة إذا لم يكن لها ملزومية نظراً إليها.

قلتُ: إنّ الفرق بين عدم اعتبار ملزوميتها لها و اعتبار عدمها بيّن؛ فلا تكون الأربعة بلا زوجية و إن كان بلا لزوم الزوجية لعدم اعتبار ملزوميتها لها التي هي الملازمة له بالذات، بل نقول: على تقدير انتفاء لزوم الزوجية للأربعة ينبغي ملزومية الأربعة له و هي وصف من أوصافها و من انتفائها لا يلزم انتفاء الأربعة نفسها و لا زوجيتها كذلك، بل الأربعة زوج و إن لم يكن هنالك لزوم لها لانتهاء ملزومه بالذات و هو ملزومية الأربعة لها؛ فانتفاء وصف لزوم الزوجية للأربعة تابع لانتهاء وصف ملزومية الأربعة لها و ينتفي الموصوفان مع انتفاء وصفها إلى ملزومية الأربعة لها و لزوم الزوجية لها؛ و لا ينافي انتفاؤهما بقاء الأربعة زوجاً و قس عليه لزوم رفع عدم الدهري بالوجود الحدوثي حيث إنّه لازم لملزوميته له لا نفسه، بل نفس ذلك الرفع لازم لنفس الحادث بالذات و لمّا لم يكن ذلك العدم شيئاً، بل عدماً صرفاً لا قساده في رفعه، كما ظنّ.

[١٥٩] قال: «لسنا نقول من حيث تلاحظ حيثية العلية المضايقة»

أقول: هذا منبئ إلى قمع شبهة مشهورة مستصعبة و ترقيمها أنّ قولكم «إنّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول» إن أردت أنّ العلة من حيث هي علة - أي من اعتبار التضايق للمعلول - يستلزم العلم بالمعلول بعدم العكس؛ فهو ضابط؛ لأنّه رافضية الفرق في ذلك العلة و المعلول؛ لأنّ العلم بأحد المتضايقين مضتمّ العلم بالآخر؛ و إن دريت أنّ العلم بالعلّة باعتبار متن ذاتها بسلب اعتبار العلية معها مستلزم للعلم بالمعلول فهو ساقط أيضاً؛ لأنّ العلم باعتبار سلب تلاحظ العلية بهذه الحيثية يكون مبيناً للمعلول و العلم بأحد المتباينين لا يوجب و لا يستلزم العلم بالمباين الآخر بديهياً و اتفاقاً.

و إن علمت أنّ العلم بالعلّة - بجميع لوازمها و آثارها - مستلزم للعلم بالمعلول؛ ففيه بحثان:

الأول: أنه يلزم المصادرة؛ لأن المفروض هو أن المعلول مجهولٌ يحصل علمه من العلم بالعلّة وإذا فرض علمها بجميع لوازمه يلزم فرض علم المعلول أيضاً وهو مصادرة على المطلوب؛ لأنه في حكم أن يقال إن المعلول معلوم.
و الثاني: أنه لا يكون بين العلة والمعلول حينئذٍ فرق.
و جدّي المحقق الفاضل المولود المولود قدس الله نفسه القدوسي ينبئ إلى تحرير البرهان بحيث ترتفع عنه تلك الشبهة.

و حاصل القمع أنا نختار شيئاً ما سوى هذه الشقوق وهو أن العلم بالعلّة في كنهه الحيثية التي هي بها موجبة تامّة ينبعث عنها بنفسها سنخ ذات المعلول انبعثاً أولياً يوجب العلم بالمعلول؛ فهذا الاعتبار عدم اعتبار المضايقة والمباينة؛ والاعتبار الذي يلزمه المصادرة؛ فتبصر في هذا المقام؛ فإنه من مزلق أقدام الأقدام.

فإن قيل: هذا البرهان - أي الدليل بأن مفيد اليقين لا يكون إلا من اعتبار العلة - دليل آخر غير الأول وهو أن في اليقين اعتبار أربعة أمور خفية في البرهان الأول اعتبار الوجود والوجوب وفي الثاني اعتبار الوجود.
فنقول: إن العلم بالمعلول أيضاً يفيد العلم بالعلّة والوجوب عدم الاعتبار ليست بينهما فرق.

قلت: إنما يعلم وجود الشيء حقيقة بعد معرفة كنه ذلك الشيء؛ لأنه لو لم يعلم بالكنه و علم بوجهه؛ فالمعلوم حقيقة وجه الشيء لا يكون معلوماً إلا بالعرض؛ فالعلم بالعلّة لا يفيد العلم بكنه المعلول؛ فمن العلم بالعلّة يعلم المعلول حقيقة بخلاف العلم بالمعلول؛ فإنه لا يفيد العلم بكنه العلة؛ فلا يعلم العلة حقيقة في العلم بالمعلول و لهذا ترتبت المطالب بالنظر إلى شيء واحد متدرج الأول ماء الشارحة و الماء الشارحة يجب أن يكون بالذاتيات و لهذا ينقلب بعد الهل البسيط حدّاً، ثم هل البسيط؛ فلو كان في الماء الشارحة العرضيات و الهل البسيط يفيد وجود الحقيقة لم يكن المطلوبان بالنسبة إلى شيء واحد؛ لأنّ المعلوم بالعرضيات لا يكون المعلوم بالذات حقيقة إلا العرضيات لا صاحب العرضيات؛ فالهل البسيط يفيد وجود شيء و الماء الشارحة يفيد شرح شيء آخر؛ فلا

يكونان مقيسين إلى شيء له حدّ وهكذا ساير المطالب.

فإن قيل: إذا شاهدنا أبداً فيعلم وجوده والحال أننا لا نعلم كُنْهه.

قلتُ: إذا شاهدت زيداً علمت وجودَ شخصٍ معيّنٍ جزئيّ؛ أمّا ما لم نعلم أنّ ما حقيقة ذلك الجزئي لم نعلم وجود حقيقته، بل علمت وجود الحقيقة بالعرض وكذا في الحسّ المشترك والخيال وغيرهما من القوى ما لم يجزّد العقل عن العوارض ويميّز الذاتي عن العرضي؛ فعند هذا يعلم الحقيقة حقيقةً؛ فالمعلوم بالحسّ هو المخلوط.

قال والدي الفاخور القدوة أعلى الله تعالى مقامه في كتابه حظيرة الأنس: «العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول وذلك لأنّ للمعلول بالنظر إلى علّته الوجوب والقياس إلى نفسه الإمكان؛ فيكون بين أن يكون وأن لا يكون؛ ومن الظاهر أنّ تأكّد الشيء فوق الشيء؛ فإنّه الشيء وتزيد؛ وإن كان فهم هذا بتلطيفٍ شديدٍ إذا كان ثبوت نفس الشيء عند العالم حضوراً؛ فثبوت ما هو أولى به من نفسه أولى».

وإلى هذا أشار الشيخ في الشفاء بقوله: «بل تفيض عنها صورها معقولة وهو أولى بأن يكون عقلاً من تلك الصور القائصة من عقلية».

وبالجملة: أنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول سواء كان على مذاق أهل الذوق من كونه من شئونها أو اعتباراتها أو على مذاق ذوق المتألهين من كون المعلول هو المنسوب إلى حضرة الوجود أو على طرف الحكماء من كونه ما ينتزع عنه الوجود.

أمّا على الأوّل فظاهر حيث إنّ المعلولات من شئون ذات علّتها واعتبارات مبدئها؛ فإذا علم ذاته فقد علمها؛ لأنّه لا وجود لها أصلاً حتّى يكون العلم بأحد المتباينين علماً بالآخر.

وأمّا على الثاني فلأنّ موجوديتها ليست إلّا انتسابها إلى حضرة؛ فلا يكون أيضاً إلّا من اعتباراته وإن صحّ إطلاق الموجود عليها حقيقةً.

وأمّا على الثالث فلأنّ وجوده وإن كان مابيناً لوجودها لكنّه منشأ لانتزاعه عنها و مطابق حمله عليها؛ فيكون وجوده في علمه بها أولى من وجودها عنده.

و من تضاعيف البيان أنه قد لاح أيضاً حال ما أورده الفاضل الرومي في التهافت بقوله «لو كان العلم إضافة محضة أو صفة حقيقية ذات إضافة بدون الصورة لزم أن لا يكون الأول عالماً بالحوادث قبل وجودها في الخارج و هو ظاهر؛ و لا في العقل؛ إذ المفروض أن لا صورة حينئذٍ و لا تحقق للإضافة سواء كانت إضافة الذات أو الصفة قبل تحقق المضاف إليه» انتهى و هذا كما ترى.

[١٦٠] قال: «ولكن العلية هناك ليست» إلى آخره

أقول: و اعلم أن العلة اعتبر نوعين:

الأول: علة تألف الشيء و ذاتياته؛ فالعلم بتمام ذات المعلول علم بتمام جوهرياته و هو كونها هو و كونه هي؛ و كون العلم بالمعلول هو العلم بعلة التأليفية لا يستلزم أن يستلزم العلم به العلم بعلة الصدورية، لكونه من شئونها.

فإن قلت: إن خصوصية المعلول و تميزه ليس إلا لخصوصية مبدئه الصدوري و تميزه السببي؛ فيصح أن يحصل العلم به من تلقائه.

قلت: إن الفرق بين ما يترتب المعلول عليه و بين دلالة عليه بين؛ فلا يلزم من عدم ترتبه إلا على خصوصية علة الصدورية الفاعلة عدم دلالة إلا عليها بخصوصها.

و الثاني: علة الصدور و جوهريات الشيء و سنخياته إنما يكون لها العلية بمعنى علة تأليفية لذلك الشيء لا أنها علة صدورية؛ فالعلة التأليفية على خلاف شاكلة العلة الصدورية، كما عرفت سابقاً.

[تصحيح

في البرهان على ما لا سبب له]

[١٦١] قال: «فإذن إذا كان مفاد العقد ممّا لا سبب له» إلى آخره

أقول: ملخص كلامه الشريف أنه إذا فرضنا أنه يكون شيء متحققاً بلا علة كالواجب

تعالى والهيئات التأليفية كـ«الإنسان حيوان» و«الأربعة زوج»؛ فإن مفاد العقد في القسمين لا سبب له سوى ذات موضوع العقد؛ فنقول: في أمثال ذلك لا يمكن الاستدلال المفيد لليقين؛ لأن في الاستدلال لا بد من الوسط إما علة أو معلول والمفروض أنه لا علة لمفاد العقد؛ فلا يتصور أن يجعل العلة حداً أوسط؛ والمعلول لا يفيد الإيقان؛ ونفي أمثال تلك الصور يلزم أحد الأمرين إما أن يكون مستبيناً بسنخه و لا افتقار إلى البرهان أو يكون مأيوساً عن بيانه بالنظر.

إتصحيح

في انقسام البرهان الإتي إلى الإن المطلق والدليل

[١٦٢] قال: «ما تلونا عليك إنما هو في البراهين الإئية الساذجة»
أقول: و اعلم أن المرام من لفظ ما تلونا عليك هو أن المفيد لليقين لا يكون البرهان الإتي، بل إفادة الإيقان هو البرهان اللمي يعني أن قولنا «إن البراهين الإئية سلب عنها إفادة التيقن» إنما هو إذا كانت الدلائل الإئية ساذجة؛ أي لا تكون مصاحبة للبراهين اللمية؛ أما إذا كانت مصاحبة للبرهان اللمي فإنه يفيد الإيقان بصحابة اللم.
و اعلم أن بهذا التحقيق قمع التدافع عن كلام شيخ الصناعة في برهان الشفاء «أن مفيد اليقين لا يكون البرهان الإتي، بل المفيد لليقين هو البرهان اللمي» و في نهد من الفصول الآخر «أن مفيد اليقين قد يكون البرهان الإتي أيضاً» و وجه رفع التدافع هو أن المقصود سلب إفادة الدليل الإتي في الساذج و حيث أثبت يكون المرام البرهان اللمي.
و [في] نهد من الفصول أن صحابة اللم يتصور في صورتين:
الأولى: أن يكون الشيثان معلولي علة و يكون أحدهما أجلى في ثبوته للعلة و الآخر أخفى في ثبوته لها و هذا القسم يعبر عنه ببرهان الإن على الإطلاق و الثانية أن ينعقد بالبرهان اللم من يدعي.

ثمّ ينعقد برهان إنّ أن يكون مصاحباً لذلك اللّمّ و كلا البرهانان الآتيان المفيدان لليقين تصوّرهما و توضيحهما في ضمن المثال الآتي، إن شاء الله العزيز العليم.

[١٦٣] قال: «فاعلمن أنّه ربّما ينعقد برهان يقيني يثمر العقل المضاعف»

أقول: يعنى بذلك بيان أنّه لا تدافع بين ما يترأى من كلامي الرئيس في فنّ البرهان من كتابه الشفاء حيث حكم تارة بامتناع حصول العلم اليقيني إلّا من سبيل اللّمّ و تارة بحصوله من الإنّ على الإطلاق مع أنّ الأوسط فيه أحد المعلولين نظراً إلى الأكبر و وجه التوفيق: أنّ الأوسط وإن كان معلولاً لكن العقل ربّما ينتقل من ذلك إلى علته و منها إلى ذلك المعلول الآخر و ثبوته للأصغر؛ فيكون إنّما على صحابة لمّ.

و لكن بقي ههنا شيءٌ و هو أنّه ذكر في هذا الفنّ أيضاً بقوله «و كفى سقوطاً بقول من يقول إنّ ما لا يعرف له علّة لا يكون به يقين؛ فإنّه يوجب أن لا يكون له يقين بالباري؛ إذ لا سبب لوجوده؛ فليعرف أنّه ضائع السعي في طلب العلم؛ إذ هو فاقد للشيء الذي يطلب له العلم و هو اليقين بالباري تعالى جدّه».

مركز بحوث و تطوير علوم إسلامي

[١٦٤] قال: «إمّا من حيث إنّ الأكبر^٢ في صفق الأوسط من جهة اللّمّة»

أقول: يعنى أنّ الأكبر و الأوسط يكونان في درجة واحدة و هذا يتصوّر في ما إذا كان شيئان معلولين لعلّة واحدة و يكونان متلازمين و فرضنا أنّ ثبوت أحد المعلولين لذات العلّة أجليّ و الآخر أخفى.

و ضرب الشيخ في برهان الشفاء لهذا مثلاً و هو أنّ الضاحك و الكاتب معلولان لذات الإنسان في حيثيتين متضابفتين و فرضنا أنّ ثبوت الضاحك للإنسان أجليّ من ثبوت الكاتب له؛ فحينئذ إذا علمنا الإنسان فننتقل منه إلى الضاحك؛ لأنّ الضاحك للإنسان بين الثبوت لا يحتاج إلى الاستدلال أصلاً؛ و أمّا ثبوت الكاتب للإنسان فيحتاج إلى الوسط؛ فيجعل الضاحك وسطاً بأن يقال «الإنسان ضاحك و الضاحك كاتب؛ فالإنسان كاتب»؛

فالمضحك والكاتب متصافقان في معلوليتهما^١ للأصغر الذي هو الإنسان؛ فهذا القياس ليس إثباتاً ساذجاً؛ لأنّ معلولية الضاحك من العلة و معلولية الكاتب ليس من علته، بل في أحد المعلولين إلى المعلول الآخر.

بقي ههنا شيء وهو أنّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد؛ فالإنسان ما لم يقيد بحيثيتين تقيديتين لا يصحّ أن يكون علة للضحك والكاتب وإذا قيد بهما يكون علتهما متعدّدة؛ لأنّ الإنسان المقيّد بحيثية غير الإنسان المقيّد بحيثية أخرى؛ فعلة الضاحك غير علة الكاتب؛ فحينئذ لا ينتقل من الضاحك إلا إلى علته و علته غير علة الكاتب؛ فلا يصحّ أن يقال «إنّ من الضاحك ينتقل إلى علته و من علة الضاحك ينتقل إلى علة الكاتب».

والجواب: أنّ المراد في قولنا «إنّ علة الضاحك والكاتب واحد» هو أنّ علتهما ذات واحدة في الخارج لا واحدة بحسب المرتبة العقلية أيضاً؛ لأنّه يصحّ صدور الكثرة من الذات الواحدة في الخارج المحفوفة بالحيثيات. نعم العقل لتصحيح صدور الكثرة من الواحد يفتقر إلى التحليل و إلى ضمّ الحيثيات بالذات الواحدة في الخارج إلى لازمها البين الثبوت إلى الانحفاظ^٢ قاعدة الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

و بالجملة: أنّ المراد إنّنا ننقل في العلة الواحدة في الخارج إلى لازمها البين الثبوت لها إلى لازم آخر غير بين الثبوت على ما ذكرنا من مثال الضاحك والكاتب؛ و مرادنا بالتلازم بين الضاحك والكاتب هو التلازم بحسب نفس الأمر لا باعتبار المرتبة العقلية أيضاً.

[١٦٥] قال: «أمّا الأوّل»

أقول: المراد منه هو أن يكون لعلّة واحدة معلولان و يكون أحدهما ثابتاً للعلّة على وجه أجليّ من الآخر^٣ و يكون اقتضاء العلة له بيّناً و لا يكون الآخر كذلك؛ فيستدلّ من ذلك الأجليّ على الأخفى، كما ذكرنا في مثال الضاحك والكاتب بالنسبة إلى الإنسان. و جدّي المعلم رضوان الله عليه ضرب لهذا القسم مثلاً آخر و هو أنّ المجرد له صفتان:

١. M: معلوليتها. ٢. كذا في الأساس.

٣. M: + و يكون أحدهما ثابتاً للعلّة على وجه أجليّ من الآخر.

الأولى: أن المجرد وجوده لذاته لا لمادة؛

والثاني: أنه عاقل لذاته.

والأولى بين الثبوت له؛ فيستدل من هذه الصفة إلى الأخرى بأن يقال «الجوهر المجرد وجوده لذاته وكلما هو وجوده لذاته فهو عاقل ذاته؛ فالجوهر المجرد عاقل ذاته» والبقية المذكورة في مثال الضاحك والكاتب آتية منها أيضاً والجواب الجواب.

[١٦٦] قال: ^١ «تلتزم ذاته لنفس مهيته»

أقول: يشير بذلك إلى ما سبق من كون الحيشيات في درجة واحدة بحسب الواقع وإن لم يكن كذلك بالذات وذلك على ما عليه شاكلة المتلازمات التي هي المعلولات.^٢

[١٦٧] قال: «اللزوم الخفي اللمي حدًّا»^٣

أقول: بما بينته^٤ سابقاً من الأصول يمكنك أن تعلم أن ههنا مسلماً لَمياً؛ وذلك أن المادة لما كانت سبباً لعدم تعقل ما يشتمل عليها؛ فيكون عدمها سبباً لعدم علّة تعقله بحسب وجوده الرباطي؛ فقولنا «وجوده لذاته يجوز أن ينتقل منه إلى ما هو سببه الواقعي»^٥ اليقين بوجود الواجب تعالى.

واعلم أن هنا شكاً يندفع بذلك التحقيق وقد أورده شيخ الصناعة في الشفاء أيضاً مع ذلك الدفع^٦ و تقرير الشك هو أن الغرض من تحصيل العلوم والغاية الأخيرة عنه معرفة جناب الباري تعالى سبحانه؛ فإذا كان وجود الواجب تعالى نظرياً لا يحصل لنا اليقين بوجوده تعالى؛ لأن اليقين لا يحصل إلا في البرهان اللمي والواجب لا علّة له حتى يمكن الاستدلال من العلّة على المعلول؛ ومنهج رفع الشك المذكور هو أن البرهان الإتي قد يكون مفيداً لليقين الإتي؛ فإننا إذا علمنا بالبرهان اللمي أن مفيد الوجود لا يكون إلا

٢. كشف الحقائق، صص ٥٥٨ - ٥٥٩.

١. M + أما الثاني.

٥. كشف الحقائق، ص ٥٥٩.

٤. K: بما علمته.

٣. M: جدًا.

٦. M: الرفع.

الواجب بالذات و شاهدنا وجود مجعولٍ علمنا يقيناً أنّ الواجب تعالى موجود؛ فالمحسوسات يكون في مبادي البرهان لكن لا يكون مفيداً لليقين.

واعلم أنّ في دفع ذلك الشكّ طريقين:

أحدهما: أن يقول إنّ الواجب تعالى لا علة له باعتبار وجوده في نفسه و أمّا باعتبار وجوده الرابطي يكون معلولاً؛ فالبراهين في إثبات الواجب تعالى يكون مسجلة الوجود الرابطي للواجب تعالى كما في المؤلف و ذي المؤلف. ثمّ نتحدّس بالوجود في نفسه. و ثانيهما: إنّنا نقول إنّ الثابت بالبرهان هو الوجود و البرهان اللّمي أنّ مفيد الوجود لا يكون إلاّ الواجب. ثمّ شوهد وجود و موجود؛ فإنّه يحصل اليقين بالوجود في نفسه للواجب تعالى.

فإن قيل: قد تقرّر في موضعه و جدّي المصنّف قدس الله سره، اصطلاح في الأفق المبين في مبحث الموادّ بالتعبير عن الوجود الرابطي البحث و بالوجود في نفسه الذي تلحقه إضافة ما بالوجود الرابطي لئلا يقع الغلط باشتراك اللفظ؛ و المراد بالوجود في نفسه هو الوجود المحمول نحو قولنا «الإنسان موجود» و المراد بالوجود الرابطي نحو قولنا «الإنسان متحرك» أي موجود متحركاً و يعتبر عن هذا الوجود بالوجود الرابطي أيضاً مثل قولنا «النهار موجود» على تقدير طلوع الشمس، كما في ما سبق مراراً أنّ مفاد القياسات الاستثنائية أيضاً؛ فكيف يفيد البرهان في نفسه شيء.

قلت: المراد بالوجود في نفسه على تقدير - كما في القياسات الاستثنائية - يعني أنّ الواجب موجود في نفسه على تقدير وجود مجعول؛ فهذا وجود في نفسه لكن تحقّقه إضافة ما يخالف الأوّل؛ فإنّ المراد منه الوجود الرابطي الصرف المصطلح؛ فالوجود في نفسه في ما نحن بسبيله؛ فإن لم يكن وجوداً في نفسه صرفاً لكن لا يكون رابطياً صرفاً أيضاً؛ فبرح الفرق بين الطريقين؛ فتبصّر و لا تكن من الغافلين.

فإن قيل: ذكر شيخ الصناعة في برهان الشفاء أنّ ما لا حدّ له لا برهان له و لا حدّ للواجب تعالى؛ فلا برهان له بناء على ما ثبت في أنّ مطلب الهل البسيط متقدّم على مطلب

الماء الحقيقية؛ فمطلب الهل البسيط هو البرهان على وجود الشيء في نفسه و مطلب الماء الحقيقية هو حدّ الشيء؛ وقد فهمت أنّ الحدّ الحقيقي إنّما هو بعد إقامة الدليل على وجود الشيء في نفسه.

قلتُ: الواجب باعتبار ذاته و باعتبار وجوده في نفسه من عدم ارتباطه بشيءٍ آخر لا حدّ له و لا برهان أيضاً. غاية ما في الباب أن يكون الوجود الرابطي على ضربين، كما ذكرنا؛ فاعرف.

تصحيح

في ما ينعقد منه برهان اللّمّ و الإنّ

[١٦٨] قال: «و المستثنى فيها بإزاء الأوسط في الحملات»
أقول: يعنى كما أنّ الأوسط في الحملات إن كان علّة يكون برهاناً لمياً و إن كان معلولاً يكون برهاناً إنياً؛ فكذلك المستثنى في القياسات الاستثنائية و إن كان علّة يكون البرهان برهاناً لمياً و إن كان معلولاً يكون برهاناً إنياً.

[١٦٩] قال: «و إنّما يفيد من القياس الاستثنائي ما ينتج»
أقول: حاصل العبارة و ملخّص الإشارة أنّ القياس الاستثنائي المعتبر في العلوم هو أنّ يُعلم نتيجة بعد استثناء المقدّمة الاستثنائية لا أنّ العلم بالنتيجة يكون في مرتبة العلم بالمقدّمة الاستثنائية؛ لأنّه يجب أن يكون النتيجة أعرف في المقدّمات؛ أي يكون خفيّة إلى المقدّمات، مثلاً إذا قلنا «إن كان هذا العدد زوجاً فليس بفرد، لكنّه زوج فليس بفرد» فقولنا «ليس بفرد» معرفته في مرتبة معرفة المقدّمة الاستثنائية لا أنّ العلم به بعد معرفة المقدّمة الاستثنائية؛ لأنّ العلم «ليس بفرد» في مرتبة العلم «لكنّه زوج»؛ فهذا القسم من القياس و إن كان صحيحاً طفيف الجدوى.

[١٧٠] قال: «فأما قياس الخلف»

أقول: المقصود من ذلك أن قياس الخلف مادام قياساً خلفاً لا يكون إلا في البرهان اللتمي؛ لأنّ القياس الخلفي هو إثبات الشيء بإبطال نقيضه و من إبطال نقيض الشيء يحصل العلم بوجود الشيء لا بمفيد وجوده؛ لأنّ مفيد الوجوب لا يكون إلا العلة؛ فلا يعلم الوجوب إلا في البرهان اللتمي أو الإنّ المصاحب للتمّ. نعم لو تحقّق القياس الخلف المصاحب للتمّ يفيد اليقين.

و في مقال أستاذ الحكماء و مقدّم الإشراقيين جدّي نور ضريحه مسامحة؛ لأنّه بظاهره يدلّ على أنّ قياس الخلف داخل في البرهان الإنّي و الحال أنّ الأمر ليس مطلوب المصنّف [على] ما هو الظاهر، بل مرّ أمر أنّ قياس الخلفي نسبته للبرهان الإنّي في إفادة العلم بوجوده شيء؛ فكما أنّ البرهان الإنّي يفيد العلم بوجود شيء معيّن هو النقيض ليكون في مقال المعلم المصنّف مسامحة.



[١٧١] قال: «إلا إذا ما ردّ»

أقول: يعني إذا ردّ القياس الخلفي إلى القياس الاستقامي و يكون بعض الردّ بصورة البرهان التّم يكون مفيداً لليقين و إلا فلا.

[١٧٢] قال: «و كذلك القياس المقسم»

أقول: من الذايغ بالقياس المقسم؛ لأنّ الأوسط فيه جزئيات أمر كلي بأسرها لإثباته لكلي آخر - على ما حرّره جدّي المعلم - هو الاستقراء^٢ و هو قسمان تامّ و طفيف. و الطفيف لا يفيد إلا الظن؛ فهو خارج عمّا نحن بسبيله.

و أمّا التامّ فهو يفيد العلم بعدم الايقان، مثلاً إذا قلنا «كلّ جسم متحيّز لأنّ أفراده انحصر في الحيوان و النبات و المعدن و كلّ واحد واحد منها متحيّز؛ فالجسم الكلي الذي هو القدر المشترك بين الثلاثة.» و هذا الاستدلال برهان إنّي؛ غاية ما في الباب هو إثبات

حكم الكلّي بتصفّح جميع الجزئيات لا يكون علّة للكلّي على ما تقرّر في أنّ الفرد عرض للطبيعة، بل الكلّي علّة للجزئيات؛ لأنّ الكلّي ذاتي للجزئي وعلّة له؛ فبالاستقراء لا يعلم إلاّ وجود الحكم الكلّي أمّا أنّ ذلك الوجود بنهج الوجوب فلا يفيد الاستقراء؛ لأنّ مفيد الوجوب هو العلة.

و اعلم أنّه لو استدلّ في الاستقراء على ثبوت الحكم لجزئيّ بأنّه ثابت لجزئيّ آخر لا يثمر العلم، مثلاً إذا استدلّ على أنّ الحيوان متحيّز بأنّ الجماد متحيّز؛ لا يتمّ هذا الاستدلال علماً ولا ظناً، بل الذي يحصل في الاستقراء التام هو أن يثبت الحكم للكلّي بتصفّح جميع الجزئيات.

[تصحيح

في أصناف من يبرهن على وجود الواجب]

[١٧٣] قال: «إنّ أقواماً يتأمّلون في المصنوعات»^١

أقول: والحاصل أنّ مراتب النفوس متفاوتة في العرفان حيث يقولون تارة «ما رأينا شيئاً إلاّ رأينا الله بعده» ثمّ ربّما يترقّون عن هذه المرتبة إلى «ما رأينا شيئاً إلاّ رأينا الله فيه» أو «معهُ»، (شعر):

تجلّى لي المحبوب من كلّ وجهة فشاهدته في كلّ معنى و صورة

ثمّ عن هذه المرتبة إلى «ما رأينا شيئاً إلاّ رأينا الله قبله»^٢ ثمّ عن هذه المرتبة إلى «ما رأينا شيئاً سوى الله».

وقد أشار إليّ المقام الأوّل جدّي^٣ بقوله^٤: «وهم أصحاب ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ﴾^٥».

١. K: قال بأنّ أقواماً يتأمّلون الموضوعات.

٢. M: - ثمّ عن هذه المرتبة إلى ما رأينا شيئاً إلاّ رأينا الله قبله. K: ٣ - جدّي.

٤. M: - بقوله. ٥. فضلت / ٥٣. راجع: الأثر الحاضر، ص.

وإلى المقام الثالث بقوله^١: «يستشهدون بالحق على الخلق»^٢.
وإلى المقام الرابع بقوله^٣: «و يبصرون بأبصار عقولهم من كل شيء وجهه الكريم»^٤.
ثم إنه لم يشر إلى المقام الثاني^٥ وهو مقام الحدس.
فحاصل الكلام^٦ أن أولى^٧ هذه المراتب إشارة إلى الاستدلال بما عده تعالى عليه و
ثانيها إلى التحدس به و ثالثها^٨ إلى الاستدلال منه تعالى على غيره و رابعها إلى الفناء في
ساحة الكبرياء؛ ولعل هذا هو الابتداء بأحسن البلاء و قد ورد «أن البلاء الحسن هو أن
يفني العبيد في نفوسهم و تبقيتهم بعد فنائهم من نفوسهم»
و الحاصل: أن هذا مقام المقرّبين و مشرب عبادة المخلصين الذين غرقوا في ديار^٩
الوحدة فانيين مجردين و عن إنياتهم و تعيّناتهم منسلخين و في الحق منغمسين
منظمسين^{١٠} و بذاته قائمين و ببقائه بعد فنائهم باقين و بصفات جماله و جلاله متّصفين و
بمحبّته إياه محبّين محبوبين؛ يسكنون تحت قبابه و يشربون من صفو شرابه قال الله تعالى
﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجَّرُونَهَا
تَفْجِيرًا﴾^{١١}.

ثم لا يبعد أن يكون المرام^{١٢} من الظلمات في قوله عز من قال ﴿ظلمات ثلاث﴾^{١٣}:
- ظلمة عالم الجسمانيات المظلمة الكثيفة؛
- و ظلمة عالم الروحانيات التي^{١٤} هي نور نظراً إلى الجسمانيات و ظلمة بالنسبة إلى
العالم الربّاني؛
- و ظلمة ثالثة هي ظلمة نشأت من أنانية السائر^{١٥} و هي أعظم الظلمات «وجودك ذنب
لا يقاس به ذنب».

١. M: قال. ٢. راجع: الأثر الحاضر، ص. ٣. M: قال.
٤. راجع: الأثر الحاضر، ص. ٥. M: - الثاني.
٦. K: و تفصيل المرام بضرب آخر من الكلام.
٨. K: ثالثها.
٩. K: تيار.
١١. الإنسان / ٥ - ٦.
١٢. K: المراد.
١٣. الزمر / ٦.
١٤. M: - التي.
١٥. M: السائر.

وإذا خلص العارف من هذه الظلمات الثلاث، فقد وصل إلى الماء الصافي السرمدي الذي هو ماء الحياة الحقيقية الطيبة قال الله ^١ تعالى: ﴿لَأَشْقِينَاهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾ ^٢.

وإلى هذا المقام قد أشار بعض الأعلام حيث قال: «نظرتُ إلى ربِّي بعين اليقين بعد ما صرفني عن غيره وأضائي بنور رباني» ^٣ فزال نوري بنوره و عزِّي بعزته و قدرتي بقدرته» و من الظاهر أنه لا حلول و لا اتحاد مع القيوم الواجب بالذات.

قال الشيخ السهروردي بعد ما أقام ^٤ الدليل على استحالة ذلك الاتحاد: «إنه لا مانع عن أمر أقوله و هو أن النفس و إن لم يكن في البدن لكن لما كان بينها و بين البدن علاقة شديدة أشارت بـ«أنا» ^٥ إلى البدن حتى أن أكثر ^٦ النفوس نسيت أنفسها و ظنت أن هوياتها هي البدن ^٧؛ كذلك لا مانع من أن يحصل لنفسٍ مع الباري علاقة شوقية نورية لاهوتية يحكم عليها شعاعٌ قَيُومِيٌّ طامسٌ يمحو عنها الالتفات إلى شيءٍ بحيث يشير إلى مبدئها بـ«أنا» إشارة روحانية؛ فتستغرق الإنيات.

و ما قيل «سبحاني سبحاني» ^٨ ما أعظم شأنه ^٩ محمول على هذا المعنى.

ثم من تضاعيف البيان قد لاح أن توحيد خواص الخواص هو أن لا هو إلا هو؛ وأشار القرآن بقوله ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ ^{١٠} حيث وقع بعد قوله ^{١١} ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾ ^{١٢}.

ففيه تنبيه على أنه أولى ^{١٣} مراتب التوحيد؛ فإذا انقطع الموحد ^{١٤} عما عداه فقد طلعت شمس واحدته المطلقة بشعاع «لا هو إلا هو» و أن توحيد أرباب التجريد هو هذا و إلا فهو على أقسام أربعة: قشر و قشر القشر و لبّ و لبّ اللبّ:

الأول: الإيمان بالقول المحض.

١. K: - الله.

٢. الجن / ١٦.

٣. K: + فأراني عجائب من سرّه و أراني هويته؛ فنظرت بهويته إلى أنانيتي.

٤. M: أكبر.

٥. M: أشارت بابا.

٦. K: بعد اتمام.

٧. M: - البدن.

٨. M: سبحان.

٩. قائله ابوسعيد ابو الخير.

١٠. K: + عزّ من قائل.

١١. القصص / ٨٨.

١٢. القصص / ٨٨.

١٣. M: الموجد.

١٤. K: أول.

و الثاني: التصديق بمعنى الكلمة.

و الثالث: أن يشاهد ذلك بطريق الكشف.

و الرابع: ما قلناه.

و في هذا المقام تفصيلاً لا يسعه المقام^١.

و بالجملة: أن مسلك جدّي المعلم قدس الله تعالى لطفه هو مسلك المتكلمين المستدلّين باللمّ بعدم النظر إلي الموجود و انقسامه إلى الواجب و الممكن، بل يستدلّون من المخلوق إلى الخالق تعالى أولاً ثمّ يستدلّون من أحوال الخلق على أحوال الخالق من صفاته و آثاره و إن كان هذا برهاناً على وجوده و ساير صفاته و آثاره أيضاً على ما قال شريكه ثمّ حكم بأنّه أشير إليه في الكتاب الإلهي بقوله ﴿سُنُرِيهِمْ﴾ إلى قوله ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾^٢ و من المستبين عن هذا المقال أن بعد ثبوت ثبوته تعالى و ساير صفاته بالاستدلال يبرهنون به على أفعاله و آثاره.

[١٧٤] قال: «و فريقاً من آل العقل و حزب اليقين»

أقول: إن لآل العقل ثلاث مناهج لإثبات الصانع الواجب جلّ سلطانه بحيث يفيد اليقين: الأول: المعلول بصحابة العلة - كما عرفت سابقاً - من أنّه إذا أقمنا برهاناً لَمياً على أنّ مجعولاً ما يفتاق في وجوده إلى علةٍ واجبةٍ بالذات ثمّ شاهدنا وجود موجودٍ ما؛ فيحصل لنا العلم بوجود الواجب بالذات. أمّا الإن الذي بصحابة اللّم لا يفيد اليقين على ما هو مسلك المتكلمين.

و الثاني: البرهان اللّمّي على الوجود الربطي للواجب بالذات مثل أن يستدلّ بإمكان العالم على أنّ للعالم صناعاً واجباً بالذات؛ فإمكان العالم علةٌ للافتقار الذي علةٌ ما في بادي الرأي لكنّ الفحص يكشف [عن] أنّ الإمكان علةٌ للافتقار إلى علةٍ واجب بالذات؛ فيكون للعالم صناع جاعل واجب بالذات؛ فيجعل الإمكان وسطاً لإثبات أنّ العالم له صناع فاعل واجب بالذات، كما يستدلّ بالبرهان اللّمّي بالمؤلفية على ذي المؤلفية، كما مرّ سابقاً.

و ثالثها: الاستدلال من طبيعة الوجود المطلق بأن يقال: إنَّ لطبيعة الوجود المطلق صفتان إحداهما علّة للأخرى؛ لأنَّ الوجود المطلق مشتمل على الفرد الممكن وهو ظاهر؛ و اشتماله على الفرد الممكن علّة لاشتماله على الفرد الواجب بالذات بناءً على أنَّ الإمكان علّة الافتقار إلى الواجب بالذات؛^١ فيكون بالحقيقة الاشتمال على الفرد الممكن علّة للافتقار إلى الاشتمال على الفرد الواجب بالذات أو يقال: إنَّ طبيعة الوجود لا علّة لها وإلا يلزم تقدّم الشيء على نفسه؛ و سيجيء تفصيل هذا إن شاء الله العزيز.

فيلزم أن يكون لطبيعة الوجود فرداً واجباً بالذات؛ فطبيعة الوجود علّة لاشتمالها على فرد الواجب بالذات أو يستدلّ من طبيعة الوجوب؛ لأنَّ الوجوب كيفية الوجود.

واعلم أنَّ المسلك الأوّل والثالث أقوى دليلاً وأوضح برهاناً من الثاني ولهذا وصف جدّي المعلم قدس الله نفسه القدوسي المنهج الثالث بمنهج الصديقين كما عرفت مذاقهم لا منهج المتكلمين حيث يستشهدون بحدوث الأجسام والأعراض على وجه الخالق وبالنسبة في أحوال الخليقة على صفاته و وحدته وأحديته و طيّ الدور و التسلسل حتّى انقطع الوجوب إلى محدثٍ قديم لا محدث له.

ثمّ بعده يستدلّون بأحوال الخليقة على صفاته كما يوضحك إليه قوله عزّ من قائل: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا﴾ حيث أن يتأمل في أوضاع الآفاق والأنفس و يبصر التيام العلويات بالسفليات و تلاحظ في حركات الأفلاك و مناطقها و منافع و مضارّ الكواكب و ترتيبها و تأمل في الحيوانات و ما هديت إليه من مصالحها و ما أعطيت إليه من الآيات المناسبة لها و منافع مصنوعية الإنسان و أعضائه التي قد اشتملت عليها المجلّدات التي نسبة ما سطر فيها إلى ما يسطر كنسبة القطرة إلى البحر، علم أنّ له تعالى كمال العلم و الإرادة و القدرة و الحكمة و ساير الصفات التمجيدية و التحميدية.

١. M: + فيكون بالحقيقة الاشتمال على الفرد الممكن علّة لاشتماله على الفرد الواجب بالذات بناءً على أنَّ الإمكان علّة الافتقار إلى الواجب بالذات.

[١٧٥] قال: «أنق' القدد»

أقول: قال الجوهرى في الصحاح: «القددة^٢، الطريقة و الفرقة من الناس إذا كان هوى كل واحد على حدة؛ يقال: ^٣«كنا طرائق قدداً»^٤.

[تصحيح

في تبیین رابطٍ يبرهن عليه باللمية لإثبات وجود الواجب بالذات]

[١٧٦] قال: «فإن ولج في سرّك»

أقول: هذا إنباء إلى الشبهة التي أوردها صاحب المحاكمات و تبعه صدر المدققين و غيات المحققين.

و تحرير الشبهة: أنّ البرهان اللّمى على أنّ للعالم صانعاً واجباً بالذات يستلزم مفسدةً. بيان ذلك: أنّ الإمكان إذ كان علة للافتقار إلى صانع واجب بالذات فصانعية الواجب تعالى للعالم يكون بعلة؛ فلا يكون الواجب تعالى بذاته صانعاً؛ والحال أنّ الواجب تعالى صانع للعالم بذاته؛ و كذلك إذا استدلّ بالبرهان اللّمى من طبيعة الوجود على وجود الواجب؛ لأنّ حاصل البرهان هو أنّ طبيعة الموجود أو الوجود علة للاشتمال على فرد واجب بالذات؛ فكون الواجب فرداً لطبيعة الموجود أو الوجود يلزم أن يكون بعلة؛ فلا يكون الواجب تعالى بالنظر إلى ذاته فرداً لطبيعة الموجود المطلق أو الوجود المطلق؛ والحال أنّ الواجب تعالى بذاته فرداً لطبيعة الموجود المطلق أو الوجود المطلق.

[١٧٧] قال: «فاستزحه بأنّ لصانعيته للعالم لحاظين»

أقول: حاصل دفع الشبهة أنّ صانعيته تعالى للعالم يمكن أخذها بوجهين: أحدهما: بحيث يكون وصفاً للعالم بأن يكون معناها حينئذ كون العالم بحيث يكون له

٢. M: القدو.

١. H: أنق من شيء أنيق، أي حسن مُعجِب، و الأنق أفضل تفضيل.

٤. الصحاح، ج ٢، ص ٥٥٢.

٣. M: على حدة لو.

صانع جاعلٌ واجبٌ بالذات و هذا وصف للعالم معلول لإمكان العالم؛ و مفاد البرهان اللّمي الذي جعل الإمكان فيه حدّاً لوسطٍ هو ثبوت هذا الوصف، أي كون العالم ذا صانعٍ واجبٍ بالذات.

و ثانيهما: بحيث يكون وصفاً للواجب تعالى بأن يكون معناها حينئذٍ كون الواجب تعالى بذاته بحيث يكون جاعلاً و صانعاً للعالم و هذا يكون ثابت للواجب تعالى بذاته؛ و مفاد البرهان اللّمي الذي جعل الإمكان الذاتي فيه حدّاً أوسط ليس بثبوت هذا الوصف له تعالى؛ لأنّ الإمكان ليس علّة بالنسبة إلى هذا الوصف، بل هو علّة بالنسبة إلى وصف العالم؛ و كذلك الجواب في طبيعة الموجود أو الوجود و كون الواجب فرداً للموجود المطلق بأن يقال كون الواجب فرداً لطبيعة الموجود المطلق يمكن أخذه باعتبارين:

أحدهما: أن يؤخذ بحيث يكون وصفاً للموجود المطلق بأن يكون معناه كون الموجود المطلق بحيث يشتمل على فرد واجب بالذات؛ و بعبارةٍ أخرى كون الموجود المطلق بحيث يكون الواجب فرداً منه؛ و بهذا الاعتبار وصف للموجود المطلق؛ و مفاد البرهان اللّمي هو هذا.

و ثانيهما: أن يؤخذ بحيث يكون وصفاً للواجب بأن يكون معناه حينئذٍ كون الواجب بحيث يكون فرداً للموجود المطلق و بهذا الاعتبار وصف للواجب تعالى؛ و ليس هذا مفاد البرهان.

[١٧٨] قال: «أو ا على وجود الواجب الوجود بالذات»

أقول: يعنى أن الممكن لما كان معلولاً للواجب تعالى؛ فيكون ظللاً له؛ فدلالة الظلّ على ذي الظلّ أدلّ من دلالة الظلّ على نفسه.

و أيضاً: الممكن من حيث الإمكان يدلّ على وجود الواجب تعالى بصحابة اللّميّة و لا يدلّ على وجوده بطريق اللّميّة و لا شك أنّ الدلالة اللّميّة أدلّ و أقوى دلالةً و أحسن مقالةً؛ لأنّ دلالة اللّمّ بشهادة كبرى بالنسبة إلى الدلالة الإتيّة.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

[فصلُ ثانٍ]

فيه تقويمات براهين ما وجه الوكد زمم تحصيله و تجاه إثباته، و تقويم
أن لا وجوب لتقرّر ما و لوجود ما إلا من تلقاء الجاعل الحقّ و لا
تشخص لطبيعة ما إلا من جهة الاستناد إلى جنابه [



[١٧٩] قال: «الوكد زمم تحصيله»

أقول: «وَكَدَهُ وَكَدَهُ» أي «قَصَدَ قَصْدَهُ»^١، يقال: «و الذي وجهي زمم بيته ما كان كذا و
كذا» أي تجاهه و تلقاه^{٢،٣}.

[تقويم]

في برهان الضرورة من اللا ضرورة

[١٨٠] قال: «و أنه لا يتصحّ تقرّر و وجود إلا على سبيل الوجوب»
أقول: علمت سابقاً أن الإمكان علّة الحاجة إلى العلّة لكونه سلب ضروريّ التقرّر و
اللاتقرّر؛ و أنه ما لم يجب لم يتقرّر؛ فما يكون في ساهرة عالم الإمكان و بقعة البطلان لا
ينبت عنه الضرورة و إلا لكانت الضرورة^٤ من اللا ضرورة و هو مستحيل بالفطرة الأصلية

١. الصحاح، ج ٢، ص ٥٥٣. ٢. الصحاح، ج ٤، ص ١٩٤٥. ٣. كشف الحقائق، ص ٥٦٩.
٤. M: - الضرورة.

والغريزة العقلية؛ وهذا الحكم سواسي النسبة إليها سواء كانت متناهية أو لا متناهية؛
فلذلك سمّي جدّي ذلك^١ ببرهان الضرورة من اللاضرورة.

قال المعلم الثاني: «إنّ الشيء بالقوة لا يكون شيئاً بالفعل إلا أن يكون بالفعل شيء
آخر يخرج إلى الفعل وإلا لم يخرج من القوة إلى الفعل؛ لأنّ القوة لا يقدر أن يصير إلى
الفعل من ذاتها؛ لأنّه إذا لم يكن شيئاً بالفعل فأمرٌ يلقي القوة بصرها وأين يأتي؛ فأما
الشيء الكائن بالفعل فلاّنه إذا أراد أن يخرج شيئاً من القوة إلى الفعل فإنّه إنّما ينظر إلى
نفسه لا إلى خارج؛ فيخرج تلك القوة إلى الفعل ولم يحتج إلى أن ينظر من ذاته إلى
خارج، بل إنّما ينظر ذاته؛ فيخرج الشيء من القوة إلى الفعل» انتهى.
ولا يخفى أنّه يشير بذلك إلى أمور ثلاثة:

أحدها: أنّه يلزم أن يكون مُخرج الشيء من القوة إلى الفعل بالفعل، كما يلوح من قوله
«أولاً».

وثانيها: أنّه يكون مبدئاً غائباً لذلك الشيء الخارج إلى الفعل، كما يشعر به قوله «فإنّه
إنّما ينظر إلى نفسه لا إلى خارج».
وثالثها: أنّ وجوده وجود علمي له؛ فيكون صدوره عنه في كونه فعلاً اختيارياً له غير
محتاج إلى أمر خارج عنه من العلم الزايد، كما يظهر من قوله «ولم يحتج إلى أن ينظر من
ذاته» إلى آخره.^٢

[١٨١] قال: «فإذن تكون ضرورة التقرّر^٣ وقد صدرت من لا ضرورة التقرّر و
البطلان»

أقول: ^٤يلزم من هذا صدور الشيء من الأخص من نقيض ذلك الشيء.
بيان ذلك: أنّ نقيض الشيء هو سلب ذلك الشيء؛ فنقيض ضرورة التقرّر هو لا ضرورة
التقرّر و لا ضرورة التقرّر أعمّ من لا ضرورة التقرّر و لا ضرورة البطلان معاً؛ لأنّ لا

٢. كشف الحقائق، صص ٥٦٩ - ٥٧٠.

١. K. ستاه دام تعليمه.

٤. M. - أقول.

٣. K. - و.

ضرورة التقرّر و لا ضرورة البطلان معاً يمتنع أن ينفك عن لا ضرورة التقرّر، بخلاف لا ضرورة التقرّر؛ فإنه قد يوجد في موضع لا يكون فيه لا ضرورة التقرّر و لا ضرورة البطلان معاً وهكذا القياس في صدور ضرورة الوجود من لا ضرورة الوجود و لا ضرورة العدم.

[تقويم في برهان الأولوية]

[١٨٢] قال: «أليس كما وجود المعلول من وجود»

أقول: يعنى أن الممكنات^٢ - سواء كانت متناهية أو غير متناهية - متساوية النسبة إلى الوجود و العدم نظراً إلى جواهر ذاتها؛ فلو وجدت^٣ بلا مبدأ خارج لزم ترجّح بلا مرجّح. ثم لا يخفى أن الظاهر من برهان الوسط و الطرف الذي سلك شريكه في الشفاء و الإشارات هو هذا و لا نسبة له في استحالة التسلسل كما ظنّه بعض الأجلّاء على ما لا يخفى.

قال الشيخ: «إن لم يكن لهذه الجملة طرف لم يصلح واحد من آحاد الجملة للعلية و لا المعلولية؛ لأنها جميعها ممكنة و لا مزية لأحد الممكنات على الآخر من حيث هي ممكنة؛ و ذلك بخلاف ما إذا كان لها طرف؛ فيكون ما هو أقرب من الطرف مستحقاً لفضيلة التقدّم على ما هو أبعد منه؛ فيكون علّة له، و إذا لم يكن لها طرف خارج من الممكنات واجب الوجود بذاته متقدّم بذاته؛ فلا يكون للممكنات نسبة قُرب و لا بُعْد؛ و لم يتميّز من تلك الجملة شيء هو علّة و شيء هو معلول» على وفاق ما عليه المعلّم الثاني بقوله «إنّه لا يجوز أن تكون علل ممكنة لا نهاية لها؛ لأنّ لكلّ منها خاصية الوسط؛ فله بالضرورة طرف و الطرف نهاية» و لهذا نظائر عديدة تصدّينا لذكرها في ساير كتبنا.

٣. M: وجد.

٢. M: الجائزات.

١. M: + تقويم.

٤. M: ذلك.

ثم لا يخفى أنه يلوح من ذلك وجه آخر على هذا المدعى وهو أنه لو انحصر الموجود في الممكنات - وإن كانت غير متناهية - يصح وقوع سلسلة أخرى بدلاً عنها لمناسبتها لها بوجه ما؛ وذلك على أن تكون أجزاء هذه السلسلة مشابهة لأجزاء تلك السلسلة و آحادها من العقول والنفوس والأفلاك والعناصر، سواء قلنا بمساواتها لآحاد تلك السلسلة أم لا.

والحاصل: أنه يصح أن يقع بدلاً عن تلك السلسلة المشتملة على العلل والمعلولات سلسلة أخرى؛ فإذا وقعت إحداهما مع إمكان الأخرى يلزم ترجح من غير مرجح؛ ولعل شاكلة هاتين السلسلتين في هذا الحكم شاكلة شخصين في أن وقوع أحدهما بدلاً من الآخر مع اشتراكهما في الإمكان وعدم المبدأ المرجح لأحدهما على الآخر؛ فتبصر^٢.

[١٨٣] قال: «فكذلك عدمه في عدمها»

أقول: المطلوب بالعدم هنا العدم بمعنى السلب البسيط الذي لا يجمع الوجود أصلاً؛ وإنما قيّدنا بهذا الإمكان الذاتي أيضاً سلب بسيط لكن ذلك السلب البسيط يجمع الوجود؛ لأن الإمكان الذاتي سلب ضرورة التقرّر واللاتقرّر حين التقرّر؛ وبهذا السلب لا علة له؛ فإن الإمكان الذاتي في لوازم المهية ولهذا الإمكان أشبه منه بالقوة إلى العدم؛ فالمراد بالعدم هو السلب البسيط الذي لا يجمع الوجود ويكون مستنداً إلى عدم العلة.

[١٨٤] قال: «وإن كانت سواء عليها بجملتها الدخول بالأسر في الوجود»

أقول: واعلم أن هذا البرهان يمكن تحريره في الأوّل في جانب الوجود الابتدائي و العدم الابتدائي. أشار^٥ إلى الوجود الابتدائي بقوله «الدخول بالأسر في الوجود» وإلى العدم بقوله «واللاوجود» وإلى العدم الثانوي بقوله «وانعدامها رأساً» وإلى الوجود الثانوي بقوله «والبقاء على الفعلية»؛ والثاني في طرف الوجود الثانوي أي الوجود والبقاء

٣. كشف الحقائق، صص ٥٧٠ - ٥٧٢.

٢. K: فليتدبر.

١. T: لها.

٦. M: إشارة.

٥. M: + والوجود الابتدائي.

٤. K: و كان سواء.

و العدم الثانوي أي العدم الطاري.

و حاصل البرهان: أنه لو كانت الموجودات منحصرة في الممكنات يلزم ترجيح بلا مرجح.

بيان ذلك: أن الممكن كما أن وجوده بعلة كذلك عدمه بعلة. إذا تمهد هذا فنقول: وجودات الممكنات يكون في سلسلة مترتبة في جانب وجود العلة المترتبة سواء كانت السلسلة متناهية أو غير متناهية؛ و لا يكون البرهان متناهياً على إبطال التسلسل؛ لأنه تام على تقدير التسلسل و السلسلة المتناهية و غير المتناهية جميعاً؛ وكذلك عدم كل واحد بعدمات علة مترتبة؛ ففي جانب وجود كل واحد من المعلولات علة مترتبة؛ فكذلك في جانب عدم كل واحد من المعلولات علة مترتبة؛ فنقول: فحينئذ لم يتحقق سلسلة العلة المترتبة في جانب الوجود و لم يتحقق سلسلة العلة المترتبة في جانب العدم.

و لو قلت: لأنه يتحقق علة الوجود دون العدم.

قلت: قد أخذنا جميع السلسلة المترتبة بحيث لا يشذ عنها علة في جانب الوجود و كذلك في جانب العدم؛ فلا معنى لتحقق علة جانب الوجود؛ لأننا قد أخذنا تمام السلسلة المترتبة في جانب الوجود و كذلك تمام السلسلة المترتبة في جانب العدم.

فبعد ذلك التقدير نسأل و نقول لم يتحقق هذه السلسلة أي سلسلة جانب الوجود دون سلسلة جانب العدم؛ فيلزم ترجيح بلا مرجح؛ و لو فرض تحقق سلسلة جانب العدم نسأل هذا السؤال أيضاً فيلزم أن لا يتحقق وجود الممكنات و لا عدمها و إلا يلزم الترجيح بلا مرجح، لكن في^٢ هذا التقرير شيء و هو أنه إذا فرضنا تحقق سلسلة العدم فلسائل إذا سئل و قال: لم يتحقق هذه السلسلة [أي سلسلة العدم دون سلسلة الوجود؟

فلقائل أن يقول: لأن سلسلة العدم قد انتهت إلى عدم ليس له علة أصلاً، كعدم الممتنع؛ فإن عدم الممتنع بلا علة كوجود الواجب و إذا كان عدم الممتنع علة لعدم ممكن يكون وجود ذلك الممكن لو تحقق معلولاً لوجود الممتنع المذكور أيضاً، كما أن وجود الصادر الأول مستند إلي وجود الواجب و عدمه إلى عدمه؛ فكما أن عدم^٣ الواجب

٣. M: عدمه.

٢. M: - في.

١. M: فلا معنى لان معانته.

ممتنع فكذا وجود الممتنع ممتنع. غاية ما في الباب أن لا يوجد الممكن الذي عدمه مستند إلى عدم الممتنع لأنه يلزم أن لا يكون لوجوده علة.

وقد ذكرنا دفع هذا البحث في متعلقاته بخلاف جانب الوجود؛ لأنه لما لم تنته سلسلة طرف الوجود إلى وجود واجب بالذات لم تتحقق سلسلة جانب الوجود؛ فحينئذ الأولى الاقتصار في البرهان بأن يقال: «لما فرض على ما هو الواقع تحقق سلسلة الوجود فللسائل أن يسأل لم تتحقق سلسلة جانب الوجود دون سلسلة جانب العدم؛ فيلزم الترجيح بلا مرجح» ولا افتقار في ذلك الدليل إلى التردد في جانب العدم أيضاً حتى يرد البحث المذكور.

و هذا التقرير في جانب الوجود الابتدائي بلا بحث و في جانب العدم الابتدائي مع البحث المذكور.

وأما التقرير في جانب الوجود الثانوي أي البقاء و العدم الثانوي أي العدم الطاري فبأن يقال أما في جانب الوجود الثاني فهو إنما نقول قد أثبتنا أن الشيء في البقاء مفتقر إلى العلة؛ فعلى تقدير عدم الواجب تعالى عن ذلك علة البقاء محتاجة إلى علة وكذلك علة علة وهكذا إلى أن يترتب السلسلة سواء كانت متناهية أو لا؛ وكذلك عدمه الطاري أيضاً محتاج إلى علة [و] علة أيضاً محتاج إلى علة وهكذا فيترتب السلسلة في جانب العدم الطاري أيضاً؛ فللسائل أن يقول لم تتحقق هذه السلسلة دون أخرى؛ فيلزم ترجيح بلا مرجح؟ و البحث المذكور سابقاً آت هنا أيضاً.

وقال الشيخ الرئيس في رسالة إثبات الصانع بعد تحرير برهان الوسط و الطرف: «طريق آخر: إن لم يكن لهذه الجملة طرف لم يصلح واحد في آحاد الجملة للعلية و لا المعلولية؛ لأنها جميعاً ممكنة و لا مزية لأحد الممكنات على الآخر من حيث هي ممكنة بخلاف ما إذا كان لها طرف؛ فيكون ما هو أقرب في الطرف مستحقاً لفضيلة التقدم على ما هو أبعد منه؛ فيكون علة له؛ و إذا لم يكن لها طرف خارج عن الممكنات واجب الوجود بذاته متقدم بذاته؛ فلا يكون للممكنات قرب و لا بعد و لم يتميز في تلك الجملة شيء هو علة و شيء هو معلول.

و لا يخفى أنّ هذا الدليل غير الدليل الذي ذكره جدّي؛ لأنّ مفاد هذا الدليل إثبات الطرف و انتهاء سلسلة الوجودات بخلاف ما ذكره جدّي المصنّف هو إثبات الترجيح بلا مرجّح للأمر؛ فحينئذٍ على تقدير عدم الواجب تعالى شأنه سواء كانت سلسلة الموجودات متناهية أو غير متناهية و سواء كان وجود الشيء بالوجوب أو بالأولوية؛ لأنّ الأولوية الحاصلة في العلل في جانب الوجود يكون حاصلة في العلل في جانب العدم؛ فوقع إحدى السلسلتين دون الآخر ترجّح بلا مرجّح.

واعلم أنّ برهان الوسط و الطرف كما يحيل التسلسل كذلك يبطل الدور؛ إذ في صورة الدور أيضاً يلزم الوسط بلا طرف؛ لأنّ الآحاد بالأسر يكون أوساطاً؛ فيكون المجموع باللحاظ الاجمالي وسطاً بلا طرف.

تقويم
في برهان الجزء و الكل

مرکز تحقیقات و پژوهش‌های فلسفی

[١٨٥] قال: «أما عندك من المستبين»

أقول: إنّ هذا تقرير البرهان على وجه يندفع به شبهة ما فوق المعلول الأخير؛ و حاصل البرهان أنّه فرق بين العلة التآلفية و العلة الصدورية؛ و نظير هذا ما ذكره المتأخرون في أنّ الإمكان معتبر في طرف المعلول لا العلة؛ فإذا كان الإمكان من اللواحق معتبراً في جانب المعلول فبالطريق الأولى اعتبار الذاتيات للمعلول في جانب المعلول و العلة في جانب المعلول؛ و العلة التآلفية هي ما يدخل في الصادر و العلة الصدورية هي ما يدخل في ما يصدر عنه؛ و تحقّق الكلّ ليس إلّا تحقّق الأجزاء بالأسر و المطلوب بالأجزاء بالأسر هو تمام الأجزاء منفصلة و مجموع الأجزاء بالأسر لكن بعنوان الإجمال. و بالجملة: الفرق بين الأجزاء بالأسر و مجموع الأجزاء مثل الفرق بين الحدّ و المحدود؛ فكما أنّه لا فرق بين الحدّ و المحدود إلّا بالإجمال و التفصيل و الحال أنّ الحدّ كاسب و المحدود مكتسب كذلك الأجزاء بالأسر علة تآلفية لمجموع الأجزاء؛ و التأثير

في المجموع ليس إلا التأثير في الأجزاء بالأسر؛ فلا منتظر حينئذٍ لوجود مجموع الأجزاء؛ لأنه يمتنع أن يتحقق جميع أجزاء الشيء و لا يكون الشيء متحققاً.

فإن قيل: لو تمّ هذا يلزم أن لا يتصور كلاً يكون جزؤه علّة له و الحال أن المركّب من الواجب و جميع الممكنات الصرفة علته الفاعلية هو جزؤه الذي يكون داخلاً فيه.

قلت: افتقار الكلّ إلى الفاعل إنما يكون بقدر احتياج الأجزاء و ما فرضتم من المركّب من الواجب و الممكنات الصرفة لا يكون باعتبار الجزء الذي هو الواجب محتاجاً إلى علّة صدورية، بل محتاج إليه باعتبار التآلف فقط و لا يكون باعتبار هذا الجزء الذي هو الواجب بالذات محتاجاً إلى الفاعل باعتبار باقي الأجزاء؛ فيجوز أن يكون هذا الجزء لا لجميع الأجزاء محتاجاً إلى العلّة بنائاً على أن احتياج المركّب إلى الفاعل ليس إلا بمقدار احتياج الأجزاء و لما كان أحد الجزئين واجباً و الآخر ممكناً فيجوز أن يكون للأجزاء الواجبي علّة فاعلية للجزء الممكن و غاية ما يلزم في هذا أن يكون الجزئان^١ خارجاً عن الآخر لا عن الكلّ للتآلف منها.

و إذا تمهد فنقول: إن مجموع الممكنات الموجودة المتألّفة من الأجزاء بالأسر يجب أن تكون لها علّة و علتها يجب أن يكون خارجاً عنها؛ لأنه لا يجوز أن يكون شيء من أجزائها علّة لها؛ لأنها يجب أن تكون علتها خارجة عنها.

و بذلك التقرير اندفع شبهة ما فوق المعلول الأخير؛ فلا بأس بأن نذكر الدليل الذي أوردت عليه شبهة ما فوق المعلول الأخير مع تحرير الشبهة ثم نذكر دفع الشبهة.

أمّا تقرير الدليل فهو أنه على تقدير عدم الواجب المباد باله نقول: مجموع الممكنات الصرفة بحيث لا يشدّ لا يخلو من أن تكون علتها - عينها أو جزئها - علّة لها فيلزم^٢ أن يكون الشيء علّة لنفسه و لعلله و هو باطل أيضاً؛ فبقي أن يكون علّة الممكنات الصرفة أمراً خارجاً عنها و الأمر الموجود الخارج عن الممكنات الصرفة ليس إلا الواجب بالذات؛ لأنّ الموجود منحصر في الواجب و الممكن. هذا تقرير الدليل.

وأما تقرير الشبهة^١ الموردة عليه هو أننا نختار أن مجموع الممكنات الصرفة علتها هي جزؤها ولا يلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلله.

فإن قيل: مراد المستدل هو أنه لو كان جزء واحد علة لجميع الأجزاء يلزم المفسدة المذكورة والذي اختاره صاحب^٢ الشبهة ليس اختياراً للاحتمال الذي ذكره المستدل.

قلت: غرض صاحب الشبهة هو أن ههنا احتمالاً لا يلزم المفسدة؛ فإن لم يذكر المستدل هذا الاحتمال فلا يكون تردده حاصراً وإن ذكره فلصاحب الشبهة اختيار هذا الشق ولا يلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلله كما ذكره المستدل.

وهذه الشبهة مندفة بما ذكره المصنف من الفرق بين العلة التأليفية والصدورية وكون مفرد عنها.

وذكر العلامة الخفري في الحاشية على مبحث إلهيات الشرح الجديد للتجريد مقدمةً لدفع تلك الشبهة وهي أن جميع الممكنات الصرفة بحيث لا يشد عنها شيء في حكم ممكن واحد في إمكان طريان الانعدام عليها؛ فجميع الممكنات في حكم ممكن واحد من طريان الانعدام؛ فإذا جاز الانعدام فلا بد أن يكون غير الممكن علة الممكن؛ لأن الشيء ما لم يرتفع عنه جميع أنحاء الانعدام لم يصر واجباً وما لم يصر واجباً لم يوجد؛ لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد وليس في منته الممكن أن يجب جميع أنحاء العدم؛ لأن بعض أنحاء العدم المعلول عدمه مع عدم علته والعلة إذا كانت ممكنة يجوز الانعدام عليها ابتدئاً وطارياً بنائاً على المقدمة الممهدة في أنه لا شك في أن جميع الممكنات في حكم ممكن واحد من جواز طريان الانعدام عليها وأيضاً الممكن حقيقته ما سلب عنه ضرورة الطرفين؛ فإذا كان الإمكان سلب الضرورة واللاضرورة فكيف يصير الممكن منشأ لضرورة التقرّر والوجود.

١. الشبهة المذكورة في إثبات الواجب الجديد للمحقق الدواني وغيره من المتأخرين في تصانيفهم لكن ليست المذكورة

في تصانيف الشيخ وغيره من القدماء. «منه سلمه الله»

٢. الشبهة المذكورة في إثبات الواجب الجديد للمحقق الدواني وغيره من الكناخريين في تصانيفهم، لكن ليست

مذكورة في تصانيف الشيخ وغيره من القدماء.

[١٨٦] قال: «إذ هو من جملة ذات الصادر»

أقول: مبنى هذا الدليل على إثبات الصانع على الفرق بين العلة التأليفية للشيء وبين علته الصدورية من كون الأولى مضمّنة في ذاته مفروغاً عنها في السؤال عن علته الصدورية؛ فإذا كان الوجود منحصراً في الممكنات وإن كانت غير متناهية يلزم أن تقوم العلة التأليفية مقام العلة الصدورية وقد استبان الفرق بينهما.

فإن قلت: إن العلة الصدورية لأجزاء تلك السلسلة علة صدورية لها؛ لأنها نفس تلك الأجزاء أنفسها.

و أيضاً: قد ذهب بعض الأجلّاء إلى أنه يصحّ أن يكون ما قبل المعلول الأخير من السلسلة علة صدورية له؛ وكذا ما قبل قبله علة صدورية له؛ والأمر على هذه النسبة متماد إلى لا نهاية؛ فلا يلزم أن تكون العلة التأليفية للشيء علة صدورية له، لخروج كلّ سلسلة عما هي علة له صدوراً.

قلت: إننا لو سلّمنا ذلك فنقول: إن العلة الصدورية لتلك الأجزاء الغير المتناهية إنما تكون بعلى كلّ واحدة منها لأختها إلى ما لا يتناهى؛ فيلزم الدور بمراتب^٢ لا يتناهى. بيان ذلك: أن شأن العلة الصدورية للشيء إفادة نسخ حقيقته المحفوفة بالتشخص و لما لم تكن تلك الأجزاء - سواء أخذت بأسرها أو جملة ما قبل المعلول الأخير وهكذا - خارجة عن الأنواع المتأصلة الجوهرية والعرضية وغير المتأصلة من العرضيات و الفصول البسيطة؛ فإذا افتقر شخص ما جوهرى مثلاً في هذه السلسلة فإنه لا يخلو؛ إما أن يفتقر إلى فرد آخر جوهرى أو فرد عرضى.

فعلى الأوّل: تقدّم الطبيعة الجوهرية على نفسها؛ لأن المعطى المفيد لفرد ما مفيد لحقيقته أيضاً وإلا لما كان مفيداً له بالحقيقة، وإذا أعطى تلك الحقيقة يكون لا محالة متأخراً عنه مع تقدّمها عليه تقدّم البسيط على المركّب.

و القول بـ «جواز استناد حصّة منه إلى ذلك الفرد دون طبيعته المرسله» مدفوع بأنّ الحصّة ليست إلا تلك الطبيعة المضافة إلى قيد ما وإن كان ذلك القيد خارجاً عنها، كما لا يخفى.

و على الثاني: إنَّ ذلك العرض إمَّا أن يفتقر إلى فرد آخر عرضي افتقاراً صدورياً أو إلى الجوهر.

فعلى الأوَّل: تقدّم الطبيعة العرضية على نفسها على القول بأنَّ العرض نفسه من الأجناس العالية؛ فيكون اشتراكه بينهما اشتراكاً ذاتياً.

و على الثاني: تقدّم طبيعة الجوهر على طبيعته بمرتين؛ وإذا لم يفتقر إلى شيء منهما، بل إلى أمرٍ غير متأصلٍ من الحقايق العرضية مع استحالته بالضرورة الفطرية لنقل الكلام إليه بأنه إمَّا أن يفتقر إلى الجوهر أو العرض؛ ففيه تقدّم الشيء على نفسه بمراتب شتى؛ و الأمر واضح في كلِّ من الشقوق والاحتمالات.

و من ههنا لاح حال ما عليه بعض الأجلاء من عليّة كلِّ جملة لما هو متأخر عنها و هكذا إلى ما لا يتناهى؛ و ذلك حيث إنَّ ذلك المتأخر إن كان جوهرًا مثلاً و تلك الجملة السابقة عليه إمَّا متأصلات و إمَّا غير متأصلات.

فعلى الأوَّل: إمَّا أن يكون جواهر أو أعراضاً أو مؤلفةً منهما. فعلى الأوَّل و الثالث تقدّم الشيء على نفسه بين؛ و على الثاني فيأخذ ما هو المتأخر عن جملة تلك الأعراض معلولاً لما سبقه منها.

و على الثاني: افتقار المتأصل إلى غير المتأصل مع لزوم تقدّم الشيء على نفسه أيضاً، حيث إنَّ تلك الأمور إمَّا عرضيات أو فصول بسيطة. فعلى الأوَّل يلزم وجود الجواهر و الأعراض؛ لأنَّ حقيقتها إمَّا تتصحَّح بكلِّ منهما؛ و كذلك الأمر في الثاني؛ لأنَّ الفصول متّحدة مع الأنواع في الواقع، كما بين في موضعه؛ فحينئذٍ إمَّا أن تكون جواهر أو أعراضاً؛ فلزوم تقدّم الشيء على نفسه بين سيّما على ما عليه جدّي المعلم قدس الله نفسه القدوسي^١ من انحصار الجنس العالي في الجوهر و العرض؛ و أمّا على ما عليه المتأخرون من أنَّ المقولات عشر على طورهم؛ فيمكن بيان ذلك بأن يقال: أمّا افتقار فرد من الجوهر إلى فرد آخر منه فهو ظاهر؛ و أمّا افتقاره إلى العرض كالكيف مثلاً فإنه لا محالة إمَّا أن يفتقر إلى فرد آخر من مقولة ما كالكمّ مثلاً؛ فننقل الكلام إليه: فإمّا أن يفتقر إلى فرد آخر منه و إمّا

إلى فرد آخر من مقوله أخرى. فعلى الأول الأمر ظاهر؛ وعلى الثاني ننقل الكلام إليه حتى ينتهي إلى آخر المقولات. ثم إما أن يفتقر إلى فرد آخر منه ففيه تقدّم الشيء على نفسه؛ وإما أن يفتقر إلى فرد من الجوهر الذي كان كلامنا فيه أولاً؛ فيلزم تقدّم الشيء على نفسه بمراتب عديدة؛ ولو عزلنا النظر عن لزوم الدور فيلزم التسلسل المحذور، لوجوب اجتماع العلل الصدورية الفاعلية و معلولاتها المترتبة عليها في الوجود.

قال الشيخ: «شخص من الماء إذا كان علّة لشخص من الماء أو الهواء لا يصح أن يكون علّة ذاتية - أي علّة لوجوده - وإلا وجب أن تكون أشخاص لا نهاية لها موجودة معاً؛ لأنّ العلل الذاتية تكون مع المعلولات. فإذاً هو علّة بالعرض؛ أعني أنّها معدّة محيطّة للعائق لا علّة لوجود ذلك الشخص، والحال فيه كالحال في الحركة في أنّها معدّة و في كونها غير متناهية و أنّها إذا بطلت حركة و حصلت حركة أخرى أو جب ذلك شيئاً يكون علّة لشيء معلول آخر.»

و قال أيضاً: «إنّ العلل الحقيقية يجب أن تكون متناهية و إلا وجب وجود أشياء غير متناهية في زمان واحد و هو محال؛ و العلل المعدّة - و هي التي تعدّ المعلول لقبول الصورة أو الهيئة - يجوز أن لا تكون متناهية و كذلك العلل المعيّنة و يكون بعضها قبل بعض و يتعلّق بالحركة. ١» ٢

كونه المهية بالقياس إلى غيره تغايراً في الوجود و التحقق الخارجي فهو من المضاف المشهوري و إن يخرج من عبارته الشريف بأنّه لا يكون له مهية سيوى ذلك مهية مغايرة للإضافة بالذات و الوجود باعتبار المفهوم.

و بالجملة: كلّ معنى إضافي يكون معقول المهية بالقياس إليه أيضاً لكن يخرج بقوله الشريف «و ليس يصحّ و لا يعقل» و وجه الخروج هو أنّ المضاف المشهوري و إن كان كذلك لكنّه له وجود آخر؛ لأنّ الأب مثلاً إذا أخذ من حيث أنّه إنسان له وجود غير الوجود الذي أخذ من حيث أنّه أب بخلاف الأبوة؛ فإنّها ليس لها وجود آخر باعتبار من الاعتبار و كذلك يخرج صفات ذات الإضافة.

و بالجمله: تخرج الأشياء التي يعرض لها النسبة بالقياس إلى أشياء آخر و يكون لها وجود وراء الوجود الذي صارت به مضافة و الحاصل يخرج النسبة الغير المتكررة^١.



مركز تحقيقات كميپوز علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

تصویر نسخه خطی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم وهو خير بسم

الحمد لله رب العالمين ذي الشان الساطع والبيان اللامع
 والعز الناقع والمجد الناصح والفضل الفضل على الانسان الصانع بالبر
 والشان بالجلالة سيدنا ومبتينا محمد صفي المكرمين وسيد المرسلين ومولانا
 الاكبرين وسادتنا الاطهرين من عترته الانجيين وجانته الصالحين
 الفضل والرحمة ومصاح العلم والحكمة اما بعد فيقول اقل عباد الله الغنى
 علو علمه واكثرهم عسبانا وقد افقر المفايق واخرج المحتاجين الى رحمة
 ربه المعنى ابن سيد احمد اعرجى العالمى يدعى به بديع بحرينه وكسب كسب
 ختم الله تعالى له في كتابه بالحسن وسقاء من كامن المقربين شوا باطلون انما
 اذعان ارباب العزبان وتلوع على مدارك اساع الالعقل واصحاب الرصدان الذي
 تغيرت بيابانهم ارباب عيون الكشف والبيان وتعتد بانفسهم اذ هارفتون الا ان
 انه لما كان منهم الطالب واكرا لما رب تميم نفع الصبغة العقلية وتبع مسائل
 الربوبية وكشف الرقية الايمان بها البرهانية وتوضيح افضل التساعات الحكيمة
 الانسانية وشاهد المعرفة اشبح من ان يطرايه كل طائر وسرادق البصيرة التي
 وان يحوم حول كل سائر فوجب على كل مكلف صرفنا الهمة الى دفع انواع عقوبة
 على شريعة المنجية اليها نيلوا المحمدا اباية شكفوا لضبط حدودها وسد ثغورها
 على عكس كرفتن الاوهام ولما كان استغنيته كتاب تقويم الايمان في العلم الا ان
 هو سيد العلوم النظرية والفنية الاياية والقطرة الحفانية من لوازم يتكف بها
 بدائع الحكمة الا على التوقلما يتفق بلها لا تاخم كذا واعاظم العلماء من حيلة مستفاد
 في... المتنب... هان الى تقين اسناد كحق والدين اسناد كلقون

أكثر لقوان الموضوع فالعلة للقدوم وبين نصير شديدة لأن ذات القوان هي حيازة
 مستعدة العلة الثانية لأن العلة الثانية لأصدها غير العلة الثالثة لقوانها إذا كانت
 أحوالا شين معلولا لعلة والآخرة مولد لعلة أخرى (كقوان بينها وبينها) فإذ كان
 لا يربط بينها عمل بل بينها صحابة اتفاقية في الوجود والاعتقاد والافاقية المنفرد في القوان
 بل لا يقد من الربط بينها قال امام المشككين في شرعية اللواتيات إن القوان قد أراد معنى
 مقوتين أحدهما التام مع المتأخر متأخر في المقدم ويجب تقديمه كما أن القوان
 الأول مع العقل الثاني وعينه مقدم على القوان الثاني مع عدم تقدم القوان عليه
 الفرضية منها اشكال انتهى قالوا في القوان شرح الله تعالى قوله وجوبه كما قال هو
 يقال إن ما يقد من تأخر ما مع المتأخر عن القوان من ذكره القوان وقدر تقدمه أربع المتأخر
 الشيء على ذلك الشيء بيان الأول العاقل إن كان بينه وبين غيره ما إذا وجد العلة
 لا أحد المتأخرين يجب أن يوجد ما يقد من القوان في القوان ثم إن القوان القوان
 لم يوجد مرتبة ذات معلوم ثم القوان القوان القوان القوان القوان القوان القوان
 معية بيان الملازمة أن ما مع المتقدم يجب أن يكون متقدما على ما آخر من ذلك القوان
 لأنه لو لم يوجد ما مع المتقدم لا مرتبة وجوده لا يكون معه في تلك المرتبة لوجبات
 تقدم على ذلك المعلول ولجواب عن هذا بأنه قد يتأخر عن غيره في مرتبة العقيدة
 بالوجود فالقوان فهو مشترك وفرصنا حكم القوان القوان القوان القوان القوان القوان
 إن ظاهرا القوان القوان القوان القوان القوان القوان القوان القوان القوان القوان القوان
 بأن القوان القوان القوان القوان القوان القوان القوان القوان القوان القوان القوان القوان
 الآخر كما القوان الأول والعقل الثاني وقد يطلق على قوله ثم الواضع بين شين اما في
 الوجود متعلق أحدهما بالآخر كما بينا في المناهضة والتشكل وما بالصور القوان القوان
 وفيه اختلافا إذا نفررنا نقول إن الحكم حيث حكم بان ما مع المتأخر متأخر أرادوا بال

نمایه‌های متن عرش الایقان

۱. آیات
۲. روایات
۳. اشخاص
۴. اصطلاحات و موضوعات
۵. گروهها
۶. کتابها
۷. جایها



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

١. آيات

- ١٩٩ النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون.
- ٣٥٢ ان الأبرار يشربون من كأس
- ١٦٢ ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات
- ١٤٧ ان الله يبشرك بكلمة منه
- ٢٩٠ إنما أمره إذا أراد شيئاً
- ١٦١ أصلها ثابت و فرعها فى السماء
- ١٥٢ بأيدى سفرة كرام بررة.
- ١٥٩ بحر لجى يغشاه موج
- ١٥٦ ثانى عطفه ليضلّ عن سبيل الله
- ٣٥٤ حتى يتبين لهم أنه الحق
- ٢٦٧ ذلك فضل الله يؤتية من يشاء
- ١٨٨ ذو مرة
- ١٨٨ ذى قوة عند ذى العرش مكين
- ٣٥٤، ٣٥١ سنريهم آياتنا فى الآفاق
- ٢٠٠ سنقرئك فلا تنسى
- ٣٥٢ ظلمات ثلاث
- ١٨٨ علم الإنسان ما لم يعلم
- ١٨٧ علمه شديد القوى

- ١٤٨ فتلقى آدم من ربه كلمات
- ٢٧٦ فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً
- ١٦٢ فهم مقمحون
- ١٨٥ كتاب احكمت آياته ثم فصلت
- ٣٥٣، ٢٥٤ كل شىء هالك إلا وجهه
- ٣٥٣ لأسقيناهم ماء غدقاً
- ١٤٧ لمن الملك اليوم لله الواحد القهار
- ١٨٨ مطاع ثم أمين
- ١٨٧ نزل به الروح الأمين
- ٢٧٥ واستقم كما أمرت
- ٢١٤ والبلد الطيب يخرج
- ١٨٧ وإن من شىء إلا عندنا
- ٣٥٣ ولا تدع مع الله إلهاً
- ١٨٨ وهو بالأفق الأعلى
- ٣٠٨، ٢٧٢، ٢١٣ هذه القرية الظالم أهلها
- ١٦٩، ١٥٠ هو الأول والآخر
- ١٥١ يا أيتها النفس المطمئنة
- ١٦٢ يوم لا يخزي الله النبي



مركز تحقيقات كويتى لدراسات القرآن

٢. روايات

- ١٦٠ أدن متى يا عليّ
- ١٥٧ التزموا عليّ بن ابي طالب
- ١٥٧ القرآن مع عليّ و عليّ مع القرآن
- ١٥٢ إنّ الناس ورائي قد استسفروني
- ١٥٨ أنشدكم بالله أتعلمون
- ١٦٤ أنّهما لا يفترقان أبداً إلى يوم القيامة
- ١٦٢ أنّهم عليّ وأصحابه و شيعته
- ١٥٨ أنّها الناس إنّي قد تركت فيكم
- ١٥٨ ألا أنّ مثل أهل بيتي فيكم
- ١٥٧ ألا يا أيّها الناس إنّما أنا بشر يوشك
- ١٦١ أما ترضى أن تكون رابع رابعة
- ١٦١ أنا الشجرة و فاطمة فرعها
- ١٤٨ أنا أبو الحسن القرم
- ١٦١ أنا أصلها و عليّ فرعها
- ٣٥٢ أنّ البلاء الحسن هو أن يفنى
- ١٥٧ أنا مدينة العلم و عليّ بابها
- ١٦١ أنا و عليّ من شجرة واحدة
- ١٥٧ أن تقتدوا بعدي بعليّ
- ١٥٦ تفترق أمتي بعدي ثلاث فرق

- ١٦٥ ستحذوا أمتى حذو بنى إسرائيل
- ١٦٢ ستقدم أنت و شيعتك
- ١٦٠ على باب حطة من دخل منه
- ١٦٣ على باب علمى مبين
- ١٦٣ على بن أبى طالب باب من دخل منه
- ١٥٧ على مع الحق و الحق مع على
- ١٦٢ على وشيعته هم الفائزون
- ١٥٥ قد افتقرت أمة موسى
- ١٦٤ لا يؤذى عنى إلا رجل منى
- ١٦٤ لتبعن سنن من قبلكم
- ١٦٠ لكل أمة صديق و فاروق
- ١٦٣ لما أسرى بي ليلة المعراج
- ١٦٠ مثل أهل بيتى فيكم كمثل باب حطة
- ١٥٩ مثل أهل بيتى مثل سفينة نوح
- ١٥٩ معاشر أصحابى إن مثل أهل بيتى فيكم
- ١٥٨ من تخلف عنها زخ فى النار
- ١٥٨ من تخلف عنها غرق
- ١٥٦ و اعجابه أن تكون الخلافة بالصحابة و القرابة
- ١٦٤ وإنما سيد العترة على بن أبى طالب
- ٣٥٢ وجودك ذنب لا يقاس به ذنب
- ١٥٥ و هى التى أتبع و صيئة شمعون
- ١٥٥ و هى التى أتبع و صيئة يوشع
- ١٥٥ و هى التى تتبع و صيئة علياً
- ١٥٦ هم الذين هم على ما أنا سايه و أصحابى
- ١٦٢ هم أنت و شيعتك راضين
- ١٥٦ يا رسول الله فمن الناجية
- ١٦٢ يا على! إنك و شيعتك
- ١٦٢ يا على! شيعتك هم الفائزون
- ١٦٢ يدخل الجنة سبعون
- ١٤٨ يدخلون رواداً و يخرجون أدلة (معناى حديث)

٣. اشخاص

٣١٠، ٣٠٧، ٢٥٠	آدم، ١٤٨
استاد الحكماء و مقدم الإشرافيين ← محمد	ابان بن تغلب، ١٥٦
ياقر الداماد	ابليس، ١٨٧
اشعري، ١٩٢	ابن الأثير، ١٤٨، ١٦٢
إمام الأولياء ← علي (ع)	ابن المغازلي، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٢
امام الحكمة و عرش الصناعة ← الشيخ	ابن شيرويه الديلمي، ١٦٠، ١٦١، ١٦٣
الرئيس	ابن عباس، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣
امام المشككين ← الامام الفخر الرازي	ابو الدرداء، ١٦٣
الامام الفخر الرازي، ٢٣٥، ٣٢٠، ٣٢١	ابوالفرج المعافا بن زكريا، ١٥٦
٣٢٥	ابو حمزة الثمالي، ١٦١
أم سلمة، ١٦١	ابوذر، ١٥٦، ١٥٩
انباذقلس، ٢٦١	ابو سعيد الخدري، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٤
انس بن مالك، ١٦٢	ابو عبدالله المازدي، ١٥٧
البخاري، ١٥٦	ابو نصر الفارابي، ١٨٧، ٢١٣، ٢١٦، ٢٥٦
البهمنيار، ٢٠٩، ٢٣٨، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٥٠	٢٧٢، ٣٣١، ٣٦٠، ٣٦١
٣٣٨، ٢٥٤	احمد بن حنبل، ١٥٨
البيضاوي، ١٥٠، ١٦٤	اخطب خوارزم (موفق بن محمود)، ١٥٦
الترمذي، ١٥٥	ارسطاطاليس، ١٧٤، ١٨٦، ٢٠٠، ٢١٥

- ثالث المعلمين ← محمد باقر (الداماد) ١٦١
 الثعلبي، ١٦١
 جابر بن عبد الله الأنصاري، ١٦٠
 الجبرئيل، ١٤٥، ١٨٧، ١٨٨
 جدّي ← محمد باقر (الداماد)
 جعفر بن محمد الصادق (ع)، ٣٣٢
 جلال الدين السيوطي، ١٥٨، ١٦٠
 الجوهرى، ١٤٥، ٣٢٨، ٣٥٦
 الحافظ أبوبكر مردويه، ١٥٦
 الحافظ أبونعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد
 الإصفهاني، ١٦٢
 الحافظ محمد بن موسى الشيرازي، ١٥٦
 الحاكم، ١٥٨، ١٥٩، ١٦١
 حامل عرش العلم و التحصيل في شرح
 الإشارات ← خاتم المحققين
 حسن بن موسى الخشاب، ١٦١
 الحسن (ع)، ١٤٨، ١٥٨، ١٦١
 الحسين (ع)، ١٤٨، ١٦١
 خاتم المحصلين ← خاتم المحققين
 خاتم المحققين، ١٧٤، ٢٢٧، ٢٣١، ٢٥٧
 ٢٦٢، ٢٨٩، ٢٩٤، ٣٢١، ٣٣٢، ٣٢٤
 ٢٥٣، ٣٣٤
 الخفري، ٣٦٧
 الخيام، ٢٢٢، ٢٢٤
 الدارقطني، ١٦٠
 الدوانسي، ١٩٧، ١٩٩، ٢٠٥، ٢٠٨، ٢٠٩
 ٢١٠، ٢١٧، ٢٤٦، ٢٦٦، ٢٩٠، ٣١٤
 ٣١٥
- رئيس الصناعة ← الشيخ الرئيس
 رسول الله ← محمد (ص)
 روح القدس ← جبرئيل
 الزهري، ١٦٣
 السلطان الفارسي، ١٥٦
 السهروردي، ١٧٨، ٢٠٦، ٢٥١، ٣١٩
 ٣٥٣
 سيّد الأوصياء ← عليّ (ع)
 سيّد البشر ← محمد (ص)
 السيد الشريف، ١٩٧، ١٩٩، ٢٤٠، ٢٨٤
 ٢٩٨، ٣٠٠، ٣٤٣
 سيّد العترة ← عليّ (ع)
 السيّد أحمد العلوي العاملي، ١٤٣، ٢٤٦
 ٢٤٩، ٢٦١، ٣١٤، ٣٢٠، ٣٣٢، ٣٣٨
 ٣٤٣
 الشارح الجديد للتجريد، ٣٣٤، ٣٣٥
 الشارح الفاضل، ٢٦٣
 الشارح المحقق (= خواجه نصير) ← خاتم
 المحققين
 شارح المقاصد، ٢٢٧
 شريكه الرئيس في الصناعة ← الشيخ
 الرئيس
 الشمعون، ١٥٥، ١٦٠
 الشيخ الإشراقي ← السهروردي
 الشيخ الرئيس، ١٦٧، ١٦٨، ١٧١، ١٧٥
 ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٨١، ١٨٦، ١٨٨
 ١٩٢، ١٩٣، ١٩٥، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩
 ٢٠٠، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩

العثمان، ١٥٢	٢١١، ٢١٢، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٩
عرش الحكمة ← الشيخ الرئيس	٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٢٩، ٢٣٢
علی بن عمر الدارقطني، ١٦٠	٢٣٤، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤٨
علی (ع)، ١٤٧، ١٤٨، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧	٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٧
١٥٨، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤	٢٦٢، ٢٦٤، ٢٦٦، ٢٦٩، ٢٧٢، ٢٧٥
٣٣٢	٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٩، ٣٠٢، ٣٠٣
عمر بن محمد بن سعيد بن المسيب، ١٥٩	٣٠٥، ٣٠٧، ٣٠٩، ٣١٥، ٣١٨، ٣٢٥
عمرو بن عثمان، ١٦١	٣٢٧، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥
العيسى، ١٤٧، ١٥٥، ١٨٧	٣٣٨، ٣٤٢، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٧، ٣٤٨
غياث الحكماء (= الدشتكي)، ١٧٦	٣٥٤، ٣٦١، ٣٦٤، ٣٧٠
فاتح الأوصياء ← علي (ع)	شيخ الصناعة ← الشيخ الرئيس
فاروق ← علي (ع)	شيخ القدوة ← الشيخ الرئيس
الفاضل الرومي، ٣٤٣	الشيخ المقتول ← السهروردي
الفاطمة (ع)، ١٤٨، ١٦١	شيخ أتباع الرواقيين ← السهروردي
الفرفور يوس، ٢٠٥، ٢١٧	صاحب التحصيل ← بهمنيار
الفيلسوف الأول ← ارسطاطاليس	صاحب الشجرة الإلهية (= الشهرزوري)،
القوشجي، ١٩٧	٢٧٩
مجد الدين ابن الأثير، ١٥٧	صاحب الشفاء ← الشيخ الرئيس
المحاكم، ٣١٤	صاحب المحاكمات، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٥٦
المحقق الشريف ← السيد الشريف	صاحب المشكوة، ١٦٠
محمد باقر (الداماد)، ١٤٤، ١٤٥، ١٧٠	صاحب كتاب الفردوس (= ابن شيرويه
١٧٨، ١٨٢، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٦	الدلمي)، ١٦٠
١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٨، ٢٠٩	صدرُ المصدقين و
٢١١، ٢٠٦، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٦، ٢١٨	غياثُ المحققين، ٣٥٦
٢١٩، ٢٢١، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٤، ٢٣٧	الصدّيق ← علي (ع)
٢٣٨، ٢٤٣، ٢٤٦، ٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٤	الطّيبی، ١٥٨
٢٥٦، ٢٥٧، ٢٦٠، ٢٦٣، ٢٦٩، ٢٧٦	عبدالرحمن بن عوف، ١٦١
٢٧٧، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٩٣، ٢٩٥، ٢٩٦	عبدالله بن مسعود، ١٦٣

الشيخ الرئيس	٢٩٨، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٠٩، ٣١٢، ٣١٣
مدينة العلم ← علي (ع)	٣١٥، ٣١٧، ٣٢١، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣٢
مركز الحكمة و رئيس الصناعة ← الشيخ الرئيس	٣٤١، ٣٤٦، ٣٤٨، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٤
المسلم، ١٥٦	٣٥٥، ٣٦٠، ٣٦٥، ٣٦٧، ٣٦٩
المصنّف ← محمد باقر الداماد	محمد بن الحسن الصفّار، ١٦١
المعلّم الأوّل ← ارسطاطاليس	محمد بن عذافر، ١٦١
المعلّم الثاني ← ابو نصر الفارابي	محمد بن عليّ الباقر (ع)، ١٦١
مقداد بن الأسود، ١٥٦	محمد بن عليّ بن بابويه، ١٦٢
منار الموحّدين ← علي (ع)	محمد بن عليّ بن موسى بن بابويه القميّ (الصدوق)، ١٦٠
موسى، ١٥٥	محمد (ص)، ١٤٣، ١٤٧، ١٤٨، ١٥٥
النبيّ ← محمد (ص)	١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١
النوح، ١٥٨، ١٥٩	١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٨٧، ١٩١
والديّ ← سيّد أحمد العلوي العاملي	محمد عبد الحسين الحسيني الفاطمي، ١٤٣
نبوغ الحكمة و رئيس الأئمة ← الشيخ الرئيس	١٤٣
يوشع، ١٥٥، ١٦٠	محيي مراسم الإشراقيين ← السهروردي، مدرّس الحكمة و شيخ الصناعة ←

٤. گروهها

اصحاب، ١٤٨، ١٥٦، ١٥٩، ١٦٤، ٢٠٥	آل، ١٥٦
صحابة ← الاصحاب	آل العقل، ١٤٣
اعاظم الحكماء، ١٨٩	الائمة، ١٥٩، ١٦١
الاعداء، ١٦٢	ائمة التفسير و الحديث، ١٥٥
الاعلام، ١٤٤، ١٩٠	الائمة الراشدين، ١٥٩
الافاضل، ١٤٤	ائمة الرواية، ١٥٧
الاکرمون، ١٤٣	ائمة المفسرين، ١٦١
الامة، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٦٠، ١٦٣، ١٦٥	ائمة هذا العلم، ٢٩٨
الامة المفترقة، ١٥٥	اتباع الرواقيين، ٣١٩
أمة موسى، ١٥٥	الاخيار، ١٤٩
الانبياء، ١٥٢، ١٨٧	ارباب التجريد، ٣٥٣
الإنس، ١٥٨	ارباب الرواية و الدراية، ١٦٤
الانصار، ١٦٣	ارباب العرفان، ١٤٣
اولى البصائر و الأبصار، ١٦٤	ارباب العصمة، ٢٦٢
اولى العقل الصراح، ٢٨٩	ارباب العقل، ١٩٠، ٢٢٣
اولى النهى، ٢١٢	ارباب هذه الصناعة، ٢٥٤
اولياء الله، ١٦٣	الازواج، ١٦١
اولى جبلات إنسانية و عقول غير غسقانية،	الاشراقيون، ٢٠٦، ٢١٤، ٣١٩
١٦٣	اصحاب العقل ← ارباب العقل
اهل الأذهان، ١٥٠	اصحاب الوجدان، ١٤٣

الخواص، ١٤٤	اهل الباطل، ١٥٦
خواص الحكماء، ١٨٥	اهل البيت، ١٤٧، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩
خواص الخواص، ٣٥٣	اهل الحديث، ١٦٠
الذاهبون إلى نفى الطبايع المرسله، ٣٠٠	اهل الحق، ١٥٦
الذرية، ١٦١	اهل الحكمة، ٣١٣
الرواقيون، ٢٠٦، ٢٤١، ٢٥١	اهل الذوق، ٣٤٢
الروحانيون الكروبيون، ١٨٧	اهل الضلالة، ١٥٦
الرياضيون، ١٨٩	اهل المنطق، ٣١٣
الرؤساء المشائون، ٢٣٨	بنى إسرائيل، ١٥٩، ١٦٥
الرؤساء المشائية و معلّموهم، ٢٧٩	الثلاثة، ١٥٦
الساداة الأطهرون، ١٤٣	ثمود، ١٨٧
السفراء، ١٥٢	الجاحدون عن السبيل، ١٦٤
السفرة، ١٥٢	الجمهور، ٢٥٥
الشركاء في الصناعة، ١٩٣، ١٩٨، ١٩٩	الجمهور المتأخرين، ٢٤٩
٢٠٦	الجن، ١٥٨
الشمائل، ١٦١	حزب الحكماء، ٢٨٤
الشيعة، ١٥٥، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣	حزب الله، ١٦٣
الصدّيقون، ٣٥٥	حزب اليقين، ٣٥٤
صناديد أئمة المحدثين، ١٦٠	حفاظ الحديث، ١٥٧
طالبوا العلم، ١٤٨	الحكماء، ١٤٤، ١٩٠، ١٩٣، ٢٠١، ٢٠٤
الطبيعيون، ١٨٩	٢٢٤، ٢٣٨، ٢٤٦، ٢٩٣، ٣١٧، ٣٢٠
العامة، ١٤٨، ١٥٥، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩	٣٤٢، ٣٢١
١٦٠	الحكماء الراسخون في التآلة، ٢٠٣
العتره، ١٤٣، ١٥٧، ١٥٨	الحكماء المشاؤون، ٢١٤، ٢٣٦
عساكر فتن الأوهام، ١٤٤	حملة العرش، ١٨٩
العقلاء، ٢٩٣	الخاصة، ١٤٨، ١٥٥، ١٥٧، ١٥٨
العلماء، ١٤٤، ١٦١	الخاطئون، ٢٧٥
العوام، ١٤٤	الخصماء، ١٦٢



مركز تحقيقات كويتية لعلوم الإسلام

المتلمين الحلم، ١٤٨	عوام الحكماء، ١٨٥
المحققون، ٢٤٦، ٣١٤	الغافلون، ٢٧٥، ٣٤٨
المخلصون، ٣٥٢	الفئة المهوشة، ١٩٨
المدققون، ٣١٧	الفائزون، ١٦٢
المرسلون، ١٤٣	الفرق، ١٥٥
المسلمون، ١٤٤	الفرقة الناجية، ١٥٥
المشاؤون، ١٩٣، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٦، ٢٤١	الفضلاء، ٢٣٣
المعترفون بتضاد الأكوان، ٢٢٧	القائلون بالألوية الذاتية، ٢٩٤
المشككون، ٢٠٨، ٢١١، ٢٩٤	القائلون بالقدم، ١٥٢، ٢٧٢
المقربون، ٣٥٢	القائلون بأن علم الواجب تعالى بارتسام
المكرمين، ١٤٣	صور، ٢٥٧
الملائكة، ١٨٩، ١٨٧، ١٥٢	القائلون بوجود «أين»، ٢٢٧
الملائكة السماوية، ٢١٤	القدماء، ٢٩٤
الملائكة العاملة، ١٩٠	القدماء الأقدمين، ٢٩٩
الملائكة الممثلة، ١٩٠	الكيزام بَرَزَة، ١٥٢
المن حيثيون، ٢٠٥	لوط، ١٨٧
المنكرون للأعراض النسبية، ٢٢٧	المتأخرون، ١٨٥، ١٩٧، ٢٠٠، ٢٥١، ٢٥٣
المهاجرون البديون، ١٥٦	٢٥٥، ٢٦٣، ٢٨٤، ٢٩٤، ٣١٣، ٣١٩
المؤمنون، ١٤٤، ١٦٤	٣٢٩، ٣٦٥، ٣٣٤، ٣٢٩
الناس، ١٤٨، ١٥٢، ١٥٧، ١٥٨، ١٦١	المتألهون، ٢٨٤، ٣٤٢
النصارى، ١٦٤	المتصنعون، ١٥٣
النفوس المستكملة، ١٥١	المتفلسفون، ١٥٣
هداة الناس، ١٤٨	المتكلفون، ١٥٣
يهود، ١٦٤	المتكلمون، ١٥٣، ٢٢٧، ٢٦٧، ٢٦٨، ٣٥٤
	٣٥٥



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

٥. كتابها

التقويمات و التصحيحات ← تقويم الايمان	اتولوجيا، ٢٠٤
تقويم الإيمان (في العلم الأعلى)، ١٤٤،	الاحتجاج، ١٥٨
٢٥٨، ٢١٩، ١٤٥	اساس الإقتباس، ٢٣١، ٢٢٧،
التهافت، ٣٤٣،	الاشارات، ١٧٤، ٢٠٤، ٢٥٤، ٢٦٠، ٢٩٤،
الجامع الصغير، ١٥٨، ١٦٠،	٣٣٨، ٣٢٥، ٢٩٩
الحاشية القديمة، ٢٩٠،	الاصول الجامعة، ١٦٤
حظيرة الأنس، ٣٤٢،	الافق المبين، ٢١٩، ٣٤٨،
حكمة الإشراف، ٢٠٦، ٣١٩،	الاقتباس، ٢٣٢،
الحكمة المشرقية، ١٩٣، ١٩٨،	ألاقليدس، ١٨١،
رسالة الحدود، ١٨٨،	الالهيات، ١٩٢،
رسالة في التصور والتصديق، ١٨١،	الامالى (الصدوق)، ١٦٢،
رسالة وجوب الموت، ٣٢٤،	الايماضات و التشريقات، ٢١٥، ٢١٨،
السنن الأربعة، ١٦٤،	البرهان، ٢٠٧،
السياسة المدنية، ٢١٦،	بصائر الدرجات، ١٦١،
الشجرة الإلهية، ٢٧٩،	التجريد، ٢٢٦، ٢٩٤، ٣٣٤، ٣٣٥،
شرح الإشارات، ٢٥٧، ٢٦٣، ٢٨٩، ٣١٧،	التحصيل، ٢٠٩، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٥٠،
٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٥،	التعليقات، ٢٠٩، ٢٧٢،
شرح الكلمة الإلهية، ٢٢٢،	التعليم، ٢٥٠،

القيسات، ١٩٣، ١٩٤، ٢٣٤، ٢٥٨، ٢٨٢،	شرح المشكوة، ١٥٨، ١٥٩
٣٠٢	الشفاء، ١٦٧، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٨٦،
القرآن، ١٥٢، ١٥٧، ١٦٤، ١٦٩، ٢٩٠،	١٨٨، ١٩٣، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٣،
الكشاف، ١٦٢	٢٠٤، ٢٠٨، ٢١٥، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢،
الكلمة الإلهية، ٢٢٢	٢٢٦، ٢٢٩، ٢٣٢، ٢٣٧، ٢٤٦، ٢٤٨،
المحاكمات، ٢٨٤، ٢٩٨، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٥٦،	٢٤٩، ٢٥٠، ٢٦٠، ٢٦٢، ٢٦٤، ٢٩٥،
المستدرك على الصحيحين، ١٥٨، ١٥٩،	٢٩٦، ٢٩٩، ٣٠٣، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣١٥،
١٦١	٣١٨، ٣٢٧، ٣٣٢، ٣٣٤، ٣٣٨، ٣٤٢،
المسند، ١٥٨	٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٧، ٣٤٨
المشكوة، ١٥٨، ١٦٠، ١٦٤	الصحاح، ٣٢٨
المصاييح، ١٦٤	صحيح المسلم، ١٥٦، ١٥٧، ١٦٤
المطارحات، ٢٥١	الطبيعيات، ٢٣٤
المقاصد، ٢٢٧	الطوبىقا، ٣٠٧
المناقب، ١٦٢	عرش الإيقان في شرح تقويم الإيمان، ١٤٤
النجاة، ٢٣٩، ٣٠٩، ٣١٥، ٣١٨، ٣٣٢،	عيون اخبار الرضا، ١٦٠
النفس، ٢١٩	الفردوس، ١٦٠، ١٦١، ١٦٣،
النهاية، ١٤٨، ١٥٧	الفصوص، ٢٥٦
	القاطيغورياس، ٢٠٩، ٢٠٢، ٣٠٢،



مركز بحوث التاريخ والحضارة الإسلامية

ع جايها

مدینة، ۱۵۷
مسجد رسول اللہ، ۱۶۴

مکة، ۱۵۷

ہند، ۱۸۷



مرکز تحقیقات کمپیوٹر علوم اسلامی

بیت المقدس، ۱۴۵

خم، ۱۵۷

عرفات، ۱۶۰

قدس، ۱۴۵



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

٧. اصطلاحات و موضوعات

الأبدان الجزئية، ٢٠٤	الآباد، ١٤٧
الأبدية، ٣٣٢	آثار الواجب، ٣٥٤
إبطال الأولوية، ٢٦٦	الآخر، ١٥٠، ١٥١
إبطال الأولوية الذاتية، ٢٦٦	الآراء الفاسدة، ١٨٩
إبطال الجزء الذي لا يتجزأ، ١٨١	الآزال، ١٤٧
الأبعاد الثلاثة، ٢٤٤	الآفات، ٢٧٢
الأبعاد، ٢٥٧	الآفاق، ٣٥٥
الأبعد، ٢٩٧، ٣٦٤	الآلات، ١٩٠
الإبهام، ٣١٣	الآن، ٢٢١، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٧، ٢٤٩
إبهام الواحد بالقياس إلى الأفراد، ٣٠١	آن الحدوث، ٢٧٥
الاتحاد، ٣٥٣	آن الحركة، ٢٩٧
الاتصاف، ١٩٢	الآن الدفعى الوهمى، ٢٩٧
اتصاف الذات، ٢٥٨	الآن السيتال، ٢٣٤
اتصاف الهيولى بالجوهرية، ٢١٢	الآنى، ٢٣٠، ٢٤٣، ٢٤٧
الاتصاف بالكيفيات، ٢٢٠	الأبد، ٢٧٦
الاتصال، ٢١٦، ٢٣١، ٢٣٨، ٢٤٤، ٢٤٧	الإبداع، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ٢١٩، ٢٨٧
٢٥٥، ٢٥٠	الإبداع العقلى، ١٨٤، ١٨٦
اتصال الجسم بالجسم، ٢٥٠	الإبداع العينى، ١٨٦

- أتم العلوم، ٢٦٠
 إثبات الإضافات، ٢٨٧
 إثبات أن العالم له صانع فاعل، ٣٥٤
 إثبات الترجيح بلا مرجح، ٣٦٥
 إثبات التقدم بالمهية، ٢٧٩
 إثبات الجواهر الروحانية، ١٨٩
 إثبات الحكم الكلى بتصفح جميع
 الجزئيات، ٣٥١
 إثبات ذات الله، ٢٨٦
 إثبات الشيء بإبطال نقيضه، ٣٥٠
 إثبات الصانع، ٣٦٨
 إثبات الطرف، ٣٦٥
 إثبات العقل، ١٨٠
 إثبات علم الله، ٢٦٢
 إثبات المبادئ، ١٩١
 إثبات المبدأ، ١٦٨
 إثبات الموجود الحق، ٢٧٩
 إثبات واجب الوجود، ١٧٤، ١٧٥، ١٨٩،
 ٣٥٦، ٣٥٤
 إثبات الوجود، ١٨٠
 أثر الجاعل، ٢٩٧
 الاجتماع، ٢٢٧، ٢٧٥
 اجتماع أولوية كل من المتقابلين، ٢٦٥
 اجتماع الضرورة واللاضرورة، ٢٦٥
 اجتماع العلل الصدورية الفاعلية، ٣٧٠
 اجتماع المتقابلين، ٢٦٥
 اجتماع النقيضين، ٣٣٨
 اجتماع المتقابلين، ٢٧١
 أجرام السافلات، ١٩٠
 الأجرام السماوية، ١٨٨
 الأجرام العاليات ← الأجرام العلوية
 الأجرام العلوية، ١٩٠، ٢٧٤
 الأجرام الفلكية، ١٨٤، ٢٦١
 الأجزاء، ٢٧٥، ٢٨١، ٣٦٦، ٣٦٨
 الأجزاء الأصلية، ٣٢٥
 أجزاء الإنسان، ٣١٠
 أجزاء البدن، ٣٢٤
 الأجزاء التحليلية، ٢٤٥
 الأجزاء الخارجية للمركب، ٢٠٧
 أجزاء الزمان، ٢٣٥
 أجزاء العالم، ٢٢٦، ٣١٠
 الأجزاء الغير المتناهية، ٣٦٨
 الأجزاء الفرضية، ٢٤٢
 الأجزاء الفرضية التحليلية، ٢٤٧
 أجزاء القوام، ٢٥٦
 أجزاء الكم المتصل، ٢٢٠
 الأجزاء التي لا تتجزئ، ١٩٥
 أجزاء الماضي، ٢٩٧
 الأجزاء المفروضة في المسافة، ٢٣٣
 الأجزاء المنفصلة، ٣٦٥
 أجزاء المهية، ١٩٤
 الأجزاء الواجبي، ٣٦٦
 الأجسام الأرضية، ١٨٨
 الأجسام المركبة، ٣١١
 الإجماع، ٢٨٨
 أجمل المبدعات، ٣٠٨

- الأجناس العاليات ← الأجناس العالیه
الأجناس العالیه، ٢٠٢، ٢٣٧، ٣٦٩
الأحادیث، ١٦١
الاحتیاج، ٢٦٢، ٢٦٨، ٢٨١، ٢٩٧، ٣٢٤
٣٢٥
احتیاج الأجزاء، ٣٦٦
الاحتیاج إلى الأجزاء، ٢٨١
الاحتیاج إلى الجاعل، ٢٨٣
الاحتیاج إلى العلة، ٢٦٢، ٢٦٤
الاحتیاج إلى العلة الجاعلة، ٢٧٧
الاحتیاج إلى الموضوع، ١٩٢، ٢١٠
احتیاج المركب إلى الفاعل، ٣٦٦
الأحد، ٢٥٧
أحد الأزمنة، ٢٨٣
الأحد الحق، ٢٦٠
أحد المعلولين، ٣٢٦، ٣٣٦، ٣٤٥، ٣٤٦
أحدی الذات، ٢٥٦، ٢٥٧
الأحدیه، ٢٥٦
الأحدیه المحضه، ١٩٠
أحدیه الواجب، ٣٥٥
الإحساس، ٣٣٤، ٣٣٥
الأحكام التصدیقيه، ١٧٣
أحوال جزئیات الموجود، ١٧٤
أحوال الخلق، ٣٥٤
أحوال الموجود، ١٧٨
اختلاط الطبیعه بالتشخص، ٣٠٥
اختلاف مراتب الشده و الضعف بالأنواع، ٢٤١
- الاختلاف الوضعی النوعی، ٢٢٦
الاختیار الحقیقی، ٢٠٣، ٢٠٤
اختیار الواجب، ٢٨٤
الاختیاری، ٣٦٠
الأخص، ٢٢٣
الأخلاق، ١٨٨
أخیره المراتب، ٢١٣، ٣٠٨
الإدراك، ١٦٩، ١٨٨، ٢١٤، ٣١٧
إدراك الأوهام، ٢٧٨
إدراك العقل، ١٩٢، ٢٧٨
الإدراك العقلی، ٢١٩
إدراك المجهول بالمجهول، ٢٧٠
إدراك الواجب للأشیاء بقضها و قضیضها، ٢٥٨
الأدنی، ٢٦٧
الإرادة، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٨٠، ٢٨٤
الإرادة الأزلیة للواجب، ٢٧٤
الإرادة الحقه، ٢٠٣، ٢٠٤
إرادة الواجب، ٢٨٠، ٢٨٤، ٢٨٨
الإرادی، ٢٠٣
أرباب الأنواع، ٢٠٤
الارتباط، ٣٢٥
الارتباطات الملكوتیه، ٢٢٥
ارتسام الصورة، ٢١١
ارتفاع أحد طرفی الراجع، ٢٩٥
ارتفاع الشیء، ٣٦٧
ارتفاع النقیضین، ٢٩٥
إزالة الحیاة، ٣٢٥

الأزل، ٢٧٦	الاستغناء عن العلة، ٢٦٢
الأزلى، ٢٦٨	الاستقرائى، ٢٥١
الأزلية، ٣٣٢	الاستقراء، ٣٥٠، ٣٥١
أسباب الموجودات، ٢٦١	الاستقراء التام، ٣٥١
الاستتباع، ٢٣٤	الاستكمال، ١٥١، ٢٥٤، ٢٥٨، ٢٧٤، ٢٧٥، ٣٣٧
الاستحالة، ٢٤٨	استكمال ذات الواجب، ٢٥٩
استحالة الاتحاد، ٣٥٣	الاستمرار، ٣٣٣
استحالة الانقلاب، ٣٣٣	الاستمرار التجديدي، ٢٣٢
استحالة التسلسل، ٣٦١	استمرار العلم، ٣٣٣
استحالة وقوع الحركة فى الملك، ٢٤٣	الاستناد إلى الجاعل، ١٧٩، ٢٧٧
استحالة وقوع الحركة فى هذه المقولات، ٢٤٣	الاستيجاب، ٣٢٣
استحالة وقوع الحركة فى الفعل و الانفعال، ٢٤٠	الأسطقسات الجسدانى، ١٧٥
الاستخدام، ٢٨٨	الإسم، ١٤٥، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٥، ٢٨٦
الاستدارة، ٢٢٥	اسم الذات، ٢٨٦
الاستدعاء، ٣٢٣	اسم الذات الواجبة الحقّة القىومية، ٢٨٥
الاستدلال، ١٨٠، ١٩٦، ٢٠٨، ٣٤٤، ٣٤٥	اسم الوجود، ٢٨٦
٣٥٢، ٣٥٠	اسماء الأفعال، ٢٨٦، ٢٨٧
الاستدلال المفيد لليقين، ٣٤٤	الأسماء الحسنى، ٢٧٨، ٢٨٥
الاستدلال من العلة على المعلول، ٣٤٧	الأسماء الحسنى الربوبية، ١٤٥
الاستعداد، ١٧٧، ١٩١، ٢١٤، ٢١٥، ٢٥٥	أسماء الصفات الإضافية، ٢٨٦
٢٨٣	أسماء الصفات الحقيقية، ٢٨٥، ٢٨٦
استعداد حصول أفراد، ٢٨٥	الأسماء العزّية الجلالية، ٢٧٨
استعداد القبول، ٢٥٥	الأسماء القدسية، ٢٧٨
الاستعداد لمطلق الصورة، ٢١٦	الأسماء المتعالية المجدية، ٢٧٨
الاستغناء فى البقاء عن العلة، ٢٧٥	الأسماء المختلفة التقديسية و التمجيدية، ٢٨٥
استغناء المجردات عن العلة المادية، ٢٧٧	

- الإضافات المحضة، ٢٨٦
 الإضافه، ١٩٧، ٢٠٠، ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٧، ٢٣٩، ٢٤٣، ٢٥٤،
 ٢٦٩، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٩
 إضافة الجاعلية بالفعل، ٢٨٧
 الإضافة الحقيقية، ٢٢٣، ٢٢٤
 إضافة الذات، ٣٤٣
 إضافة الصفة، ٣٤٣
 الإضافة العارضة، ٢٨٧
 إضافة المجمعولية بالفعل، ٢٨٧
 الإضافة المحضة، ٣٤٣
 الاعترافات، ٣٣٢
 الاعترافات الجوازية، ٣٣٢
 اعتبارات الحركة، ٢٣١، ٢٣٨
 الاعترافات الذهنية، ٢٠٢
 الأعراض الذاتية للخبر، ٣١٤
 الأعراض المادية، ٢١٩
 الأعراض النسبية، ١٩٧، ٢٢٧
 الأعراف في المقدمات، ٣٤٩
 الأعضاء، ٢٥٧
 الأعلى، ٢٦٧
 أعلى العلوم، ١٤٩
 الأعم، ٢٢٣
 الأعيان، ١٤٥، ١٤٦، ١٦٩، ١٧٩، ١٩٣،
 ١٩٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٤٦، ٢٥٢،
 ٢٧٤، ٢٨٤، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠٤، ٣٠٥
 الأعيان الثابتة، ١٤٥
 إفادة الدليل إلآنى فى الساذج، ٣٤٤
- الأسماء المختلفة المفهومات، ٢٨٦
 الأسماء المقدسة الربوبية، ١٤٦
 أسماء الجهات المجد و الكمال، ٢٨٥
 الإسم القدسى، ٢٧٨
 الإشارة الروحانية، ٣٥٣
 الاشتداد، ٢٣٩، ٢٤٨
 اشتراط المخلوطية بالقوة، ٣٠٢
 اشتراك الأشخاص، ٢٢٩
 اشتراك الجسمين فى كون واحد، ٢٢٩
 الاشتراك الحملى، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٦
 اشتراك الذات، ٣٦٩
 اشتراك اللفظ، ٢٩٦، ٣٤٨
 الاشتراك اللفظى ← اشتراك اللفظ
 اشتراك من الإسم، ٢٤٩
 اشتراك الهوية الفردية، ٣٢٦
 الإشراق، ٢١٣
 الأشرف، ١٧٦، ١٨٠، ١٩١
 الأشياء الطبيعية، ٢٧٢
 الأشياء المركبة، ١٩٨
 الأصالة الحقّة، ٢٥٨
 الاصطلاحات الصناعية، ٢٠٤
 الأصغر، ٣١٧، ٣١٨، ٣٤٥، ٣٤٦
 أصل الحقيقية المحضة البحتة القىومية،
 ٢٦١
 الأصول، ١٨٩
 أصول المسائل الحكمة الإلهية، ٢١٩
 الإضافات الإشراقية، ٢٢٥
 الإضافات المتشابهة الأطراف، ٢٢٣

- إفادة العلم بوجود الواجب، ٣٥٠
 الإفاضة، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٩٠
 إفاضة الصور المعقولة، ٣٣١
 الإفاضة القدوسية، ٢٧٤
 إفاضة المعلول الأوّل، ٢٨٩
 إفاضة الواجب كلّ وجود، ٣٣٢
 أفاعيل العقول الفعّالة، ٣٠٨
 الافتراق، ٢٢٧
 افتقار ← الاحتياج
 الافتقار إلى العلة ← الاحتياج إلى العلة
 الافتقار إلى العلة المادية، ٢٧٧
 افتقار الإمكان، ٢٨٣
 الافتقار الصدوري، ٣٦٩
 افتقار فرد من الجوهر إلى فرد، ٣٦٩
 افتقار المتأصل إلى غير المتأصل، ٣٦٩
 الأفراد الآنية، ٢٤٥
 الأفراد الآنية الانتزاعية، ٢٤٢
 الأفراد الانتزاعية، ٢٤٥
 الأفراد التحليلية، ٢٤٧
 أفراد الجواهر، ٢٠٣
 الأفراد الشخصية، ٢٤٧
 الأفراد الشخصية الوهمية الانتزاعية
 الزمانية، ٢٤٧
 أفراد العرض، ٢٠٣
 أفضل الناس، ١٨٨
 أفعال العباد، ٢٨٧
 الأفلاك، ٢٣١، ٢٦١، ٣٦٢
 أقاليم الوجود، ٢٠٣
 اقتضاء العدم، ٢٠١
 اقتضاء العلة، ٣٤٦
 اقتضاء اللاضرورة، ٢٦٣
 الاقتناصات الحدّية و البرهانية، ١٧٢
 الأقدس، ١٤٥، ١٤٦
 الأقدم، ٢٩٧
 الأقدم بالذات، ٢٥٦
 الأقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان، ٢٦٣
 الأقسام الأوّلية للجوهر، ٢١٩
 أقسام الجوهر، ١٩٥
 أقسام الحدود، ٢٣٠
 أقصى العقل المستفاد، ٢٧٨
 أقصى الوجود، ٢٦٠
 إقليم الحسّ، ٢١٣، ٣٠٨
 الإقليم الوجودي، ٢٥٨
 الأكبر، ٣١٧، ٣١٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٤٥
 اكتساب المحدود، ٣٦٥
 الأكمل من الهيولي، ٢١٦
 الأكوان، ٢٢٧
 الأكوان الأربعة، ٢٢٧
 الأكوان الفرضية، ٢٣٣
 الأكوان القارّة الأجزاء الوهمية، ٢٣٢
 الاستغناء عن العلة، ٢٦٢
 الاشتراك في الاسم، ٢٤٩
 اتيام العلويات بالسفليات، ٣٥٥
 الذي لا قرار له، ٢٤٥
 العدم الثانوي، ٣٦٣، ٣٦٤
 العدم الطارى ← العدم الثانوي

الألفاظ العليا التمجيدية، ٢٧٨	الأمر الاعتباري النفس الأمري، ٢٩٢
الألفاظ القدسية الكمالية، ٢٧٨	الأمر الإلهي، ٢٩٠
الألفاظ الكمالية، ٢٧٨	الأمر الامتدادى، ٢٣٣
الألفاظ المتواطية الكمالية، ٢٧٨	الأمر الأينى، ٢٨٤
الإلهيات، ١٧٤	الأمر التكويني، ١٩٠
الأماكن الطبيعية، ٢٧٥	الأمر الجنسى، ٢٤٦
الامتداد، ٢٧٧	الأمر الخارجى، ٢٢٧
الامتداد فى وعاء الدهر، ٢٧١	الأمر الذهني، ١٩٩
الامتناع، ٢٦٤، ٢٧١، ٢٨٢	الأمر الشخصى، ٢٥٠، ٢٤٦
امتناع أحد طرفى الممكن المرجوح، ٢٩٥	الأمر الطبيعى، ٢١٦
امتناع الأخص، ٢٩١	الأمر العينى، ٢٠٠
امتناع الأعم، ٢٩١	الأمر الكلى، ١٨٧
امتناع أن يطرء العدم على الموجودات	الأمر المادى، ١٩١
الواقعة، ٢٧١	الأمر النسبى، ٢٢٧
الامتناع الذاتى، ٢٧١	الأمر الوجدانى، ٢٨٤
امتناع السابق، ٢٧١	الأمر بين الأمرين، ٢٨٧
امتناع العدم، ٢٦٥، ٢٩٢، ٢٩٤	الأمريات، ٣٠٨
امتناع الممتنعات، ٣٣٤	الإمكان، ١٧١، ١٩٠، ١٩١، ٢٠١، ٢٠٥
امتناع انفكاك احد المتلازمين عن الآخر،	٢٥٣، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٨
٣٢٨	٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥
الامتناع بالقياس إلى الغير، ٢٨٢	٢٧٦، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨٣، ٢٩٣، ٢٩٤
الامتناع بالقياس إلى المعلول، ٢٨٢	٢٩٧، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٣٥
امتناع ترجيح المرجوح، ٢٦٦، ٢٩٤	٣٤٢، ٣٥٤، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٩، ٣٦٢
امتناع حصول العلم اليقيني، ٣٤٥	٣٦٥
امتناع وقوع الطرف المرجوح، ٢٦٦	الإمكان الاستعدادى، ٢٧٠، ٢٧٢، ٢٨٣
امتناع وقوع أحد الطرفين، ٢٩٤	٢٩٠
الامتياز، ٢٦٩	الإمكان الاستقبالى، ٢٧٢
الأمر الاعتبارى، ٢٢٧	الإمكان الخاص بالقياس إلى الغير، ٢٨٢

الإمكان الذاتي، ٢١٤، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٧،	الانتزاعى العقلى، ١٤٦
٢٧٩، ٢٨١، ٢٨٣، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٥٧،	انتساب المجهول الكنه، ٢٠٢
٣٦٢	الانتفاء، ٢٦٩
الإمكان الذاتى للعقل الأوّل، ٣٢٤	انتفاء الأولوية الذاتية، ٢٦٥
إمكان العالم، ٣٥٤	انتفاء الذات، ٢٦٩
الإمكان النفس الأمري، ٢٨٣	انتفاء الصفة عن الذات الموجودة، ٢٦٩
إمكان الوجود، ٢٧٠، ٢٧٢	انتفاء العلة، ٢٦٥
الإمكان الوقوعى، ٢٨٣	انتفاء العلة الخارجية، ٢٦٤
الإمكان بالذات، ٢٨٢	الانتقاص، ٢٤٨، ٢٥٤، ٣٣٧
الإمكان بالقياس إلى الغير، ٢٨٢	الانتقال، ٢٤٣، ٢٧٤
إمكان ذات المجمعول، ٢٩٠	انتقال الذوات من الاستحالة إلى الإمكان،
إمكان ذات المعلول، ٢٨٩	٢٧١
الإمكان مع الحدوث، ٢٦٨	انتقال المتحرك، ٢٤١
الإمكان مع الذات، ٢٦٩	انتهاء سلسلة الوجودات، ٣٦٥
الأمور الأبدية، ١٨٦	أنحاء الظروف، ٢٠٨، ٢٠٩
الأمور العاقمة، ١٧٦، ١٧٨، ٢٣١، ٣٠٥،	أنحاء العدم، ٢٩٢، ٣٦٧
٣٣٤	أنحاء الوجود، ١٨٢، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٩،
الأمور الفاسدة، ١٨٦	٢١٠
الأمور المبدعة، ١٨٦	انحصار الجنس العالى فى الجوهر و
أمهات المطالب، ٣٠٧	العرض، ٣٦٩
الإنّ، ٣٥٤	الإنسان، ١٤٣، ١٥١، ١٨٢، ١٨٨، ١٩٣،
الإنّ المطلق، ٣٤٤	٢١٣، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٨٣،
الأناية، ٣٥٢	٣٠٣، ٣١١، ٣١٤، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦،
انيساط الوجود الحقيقى، ١٧٠	٣٤٨، ٣٧٥
الانتزاع، ٢٥٨، ٢٩٢	الإنسان الكبير، ١٦٨، ٢٠٣
انتزاع الموجودية، ٢٨٨	الإنسانية، ٢٥٢
انتزاع الوجوب، ٢٩٣	الانطباق، ٢٣٠
انتزاع وجوب الوجوب، ٢٩٣	الانعدام، ٣٦٧

انواع الحيوان، ٣٠٤	الانعكاس، ٢٠٧
الأنواع الغير المتناهية بالقوة، ٢٤٨	الإنّ على الإطلاق، ٣٤٥
الأنواع المتأصلة الجوهريّة، ٣٦٨	الانفصال، ٢٤٧، ٢٤٤، ٢١٦
الأنواع المتأصلة العرضية، ٣٦٨	الانفعال، ١٩٧، ٢٠٠، ٢٢٥، ٢٣٠، ٢٣١
الأنواع المتباينة، ٢٤٢	٢٣٢، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠
الأنواع المتباينة، ٢٤٦	٢٥٥، ٢٥٤
الأنواع المحصّلة، ٢٤٩	انفعال الجسم الواحد المتّصل، ٢٥٥
الإثني، ٣٢٧	انفعال العقل الفعّال، ٢٥٤
الإثنيات، ٣٥٣	الانفكاك، ٣٢٢، ٣٢١
الإثنية، ١٨٠، ٢٨٧، ٢٨٩	انقسام الموجود، ١٩١
إثنية الحكم، ٣١٩	الانقسام بالحسّ، ٢٥٧
إثنية الشئ، ٣٠٨	الأنقص من العقل، ٢١٦
إثنية الواجب، ٢٧٨، ٣٠٧	انقطاع الحركة، ٢٣٣، ٢٣٢
الإثني الساذج، ٣٤٦	انقطاع الحركة الأينية، ٢٣٣
أن يفعل، ٢٣٨، ٢٣٢، ٢٤٠	الانقلاب، ٢٢٢
أن يفعل، ٢٣٢، ٢٣٩، ٢٤٠	انقلاب الجوهر، ٢٠٨
الأوسط، ١٧١، ٣١٩، ٣٤٥، ٣٤٩، ٣٥٠	انقلاب المهية، ٢٠٠
الأوسط في الحملات، ٣٤٩	الانكشاف، ٢٦٠
الأوضاع، ١٨٤، ٢١٣، ٢٢٥، ٢٦١	انكشاف الحق، ١٤٥
الأوضاع العارضة للجسم، ٢٢٥	الانكشاف العلمي، ١٨٦
الأول، ١٥٠، ١٥١، ١٨٨، ٢٠٣، ٢٠٤	الانمياز الذهني، ٣٠٣
٢٧٢	الأنوار الحسية، ١٤٦
الأول الحقيقي، ٢٢٨	الأنوار العرضية، ١٦٩
أول الحياة الطبيعية، ١٥١	الأنوار العقلية، ١٤٦، ١٧٩
أول السلسلة البدوية، ٢١٣	الأنواع الأولية، ٢٣٧
أول المجموعات، ٣٠٨	الأنواع الأولية للعرض، ٢١٩
أول الوجود، ١٨٨	الأنواع بلانهاية، ٢٤٦
أول الوجود في الزمان، ٢٦٨	الأنواع الجوهريّة، ٢١١، ٢١٢

الأولويات، ٢٩٢	الأين، ١٩٧، ٢٢٥، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩.
الأولوية، ٢١٢، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٩١، ٢٩٢.	٢٣٢، ٢٣٣، ٣٠٩، ٣١٢
٢٩٣، ٣٦٥	الأين الجنسي، ٢٢٨
أولوية الأولوية، ٢٩١	الأين الحقيقي، ٢٢٨
أولوية الأولي، ٢٩٢	الأينان المتصلان، ٢٣٣
الأولوية الحاصلة في العلل، ٣٦٥	الأينية، ٢٢٦
الأولوية الخارجية، ٢٩٠، ٢٩١	الأيون الغير المتناهية، ٢٣٣
الأولوية الذاتية، ٢٠١، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦.	أئية الشىء، ٣٠٩
٢٩٤، ٢٩٣، ٢٦٧	أئية المهية المتأصلة، ٢٥١
الأولوية الغير المتناهية عدداً، ٢٩٣	أئية النوعية، ٣١٧
الأولوية الغير الوجوبية، ٢٨٥	أفراد الفرضية الانتزاعية الآتية و الزمانية، ٢٤٨
الأولي بالوجود، ٢١٢	أفعال الواجب، ٢٧٢، ٢٨٧
الأولية، ٢١٢، ٢٨٣	الأمر الانتزاعى، ٢٩٧
أولى المراتب، ٣٠٨	البارى، ٢٧٨، ٣٥٣
أولى المراتب فى سلسلة البدو، ٣١٣	البارى القيوم، ٣٠٨
الأى، ٣١٧	بارئ الوجود، ٢٧٩
الإيجاب، ٢٣٧، ٢٩٤، ٢٩٧، ٣١٥، ٣٢٤	الباطل، ١٩٠
الإسجاد، ١٦٩، ١٨٥، ٢٣٧، ٢٧٤، ٢٧٥.	الباطن، ١٦٨، ١٦٩
٢٨٨، ٢٨٧	الباقى بعد الفناء، ١٥٠
الإيجاد، ١٧٠، ١٨٥، ٢٨٧، ٣٣٩	بالذات، ٢٢١
إيجاد الحوادث الكونية، ٢٧٢	بالقوة الغير المتناهية، ١٨٧
إيجاد المادّة، ٣٣٩	بحت الذات، ٢٨٦
إيجاد المعلول، ٢٨٩	البداية، ١٥٠
الأيس، ٢٦٣	البدن، ١٦٩، ٢٠٣، ٢٤٨، ٢٥٠، ٢٥٥.
الإيساغوجى، ١٧٣	٢٨٨، ٣٥٣
إيقاع الشركة، ٣٠٢	البدن الجزئى، ٢٠٤
الإيقان، ١٤٤، ٣٣٣، ٣٤٤	البدو، ١٥٠
الإيمان بالقول المحض، ٣٥٣	

بساطة المبدأ التام، ٢٧٢	البدؤ الزمانى، ١٥٢
البسيط، ١٧٢، ١٨٦، ١٩٤، ١٩٧، ١٩٨،	البرازخ الجسمانية، ١٧٩، ٢١٦
٢٠٢، ٢٠٤، ٢٠٧، ٢٥٦، ٢٦١، ٣١١	براهين إثبات الواجب، ١٦٨، ٣٤٨
البسيط الخارجى، ١٩٧	براهين الإثنية الساذجة، ٣٤٤
البشرط شىء، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣١٣	البرهان، ١٤٣، ١٦٧، ١٧٠، ١٧٣، ١٧٤
البشرط لا، ٣٠٢	١٩٢، ٢٠٣، ٢٠٩، ٢٥٥، ٢٥٨، ٢٦٥
البشرط لا خلط، ٣٠٣	٢٦٢، ٢٦٤، ٢٧١، ٢٧٧، ٣٠٦، ٣١٧
البشرط لا خلط بالفعل، ٣٠٣	٣٣٠، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٧، ٣٣٨
البشرط لا شىء، ٣٠٣	٣٤١، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٤
البشرط المحمول، ٢٩٨	٣٥٥، ٣٥٧، ٣٦٢، ٣٦٤، ٣٦٥
البصر، ٣٣٢	برهان الإن، ٣١٩، ٣٤٩
بطلان الأولوية الذاتية، ٢٩٣، ٢٩٤	برهان الإن على الإطلاق، ٣٢٧، ٣٤٤
البطلان، ٢٩٧	برهان الإنى، ٣١٦، ٣٤٤، ٣٤٧، ٣٤٩، ٣٥٠
بطلان وقوع الحركة، ٢٥٠	برهان الأولوية، ٣٦١
البطؤ، ٢٤٠	برهان الجزء والكلى، ٣٦٥
البعد، ١٧٦	البرهان الصرف، ٣٠٧
البعد، ٢٢٥، ٢٩٧، ٣٦٤	برهان الضرورة من اللا ضرورة، ٣٥٩، ٣٦٠
بعد العدم، ٢٨٠	برهان اللّم، ١٧١، ١٧٣، ٣١٦، ٣١٨، ٣١٩
البعديّة بالذات، ٢٦٣	٣٢٩، ٣٤٤، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠
بعض الموجود، ١٧١	٣٥٤، ٣٥٦
البقاء، ٢٧٥، ٢٧٧، ٣٦٣، ٣٦٤	البرهان اللّمى ← برهان اللّم
بقاء الجسم الواحد، ٢٤٥	برهان اللّمى ← برهان اللّم
بقاء الزمان، ٢٧٧	البرهان المطلق، ٣١٨
البقاء على الفعلية، ٣٦٢	برهان الوسط و الطرف، ٣٦١، ٣٦٤، ٣٦٥
بقاء الفرد الشخصى للمتحرّك، ٢٤٥	البرهان اليقينى، ١٩٠، ٣٤٥
بقاء المعلول، ٢٦٨، ٢٧٦	البرهانية، ٣٣٣
بقاء النوع فى وسط الاشتداد و التناقص،	بساطة الأنوار المقدّسة، ٣٠٧
٢٤٨	البساطة الحقّة، ٢٥٧

تأليف الجسم، ٣٢٩	بقاء الهولوى، ٢٤٧
التأليفية، ٣٤٣	البلاغة، ٢٠٣
التأمل في الحيوانات، ٣٥٥	البلاء، ٣٥٢
التباين، ٢٤١	البهاء، ١٤٧
التبذل، ٢٤٣	البياض، ١٩٧
تبذل أفراد الصورة، ٢٤٧	البيان التصديقى، ١٧٤
تبذل الحال، ٢٣٦	البيان تصوورى، ١٧٤
تبذل الحقائق، ٢٠٩	بين الثبوت، ٣٤٧، ٣٤٥
التبذل فى الأين، ٢٤٣	النائم، ٢٣٠
تتالى الأفراد الآتية، ٢٤٢	تام القدرة، ٢٧٢
تتالى الآنات، ٢٣٣، ٢٤٢	التأثر، ٢٥٤
تتالى الأفراد، ٢٤٣	التأثير، ١٩٤، ٢٣١، ٢٦٩، ٢٨٤، ٢٨٧
التجدد، ٢٣٨	التأثيرات الآتية، ٢٣٨
التجريد، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥	تأثيرات الطبايع، ٢٨٧
التجريد الذهنى، ٣٠٢، ٣٠٣	تأثيرات النفوس المدبرة، ٣٠٨
التجلى، ١٤٥	تأثير الجاعل، ٢٧٤
تجليات الجاعلية الواحدة، ٢٩٠	تأثير العلة، ٢٨٠
التجلى الأسمائى، ١٤٥	تأثير المقارقات، ٢٣٨
تجلى الذات، ١٤٥	التأخر، ٢١٢
التجلى الشهودى الأسمائى، ١٤٥	التأخر بالذات، ٢٩٠
التجلية الأسمائى، ١٤٦	التأخر الذاتى ← التأخر بالذات
تجلية الذات، ١٤٦	٢٦٠
التجوّز التآلفى، ١٩٤	التأخر الزمانى، ٢٣٥، ٢٩٧
التجوّز الصدورى، ١٩٤	التأخر فى الزمان ← التأخر الزمانى
التجوهر، ١٩٤، ٢٨٣، ٢٩٥	تأخر ما مع المتأخر، ٣٢١
التحت، ٢٢٨	تأكد الشىء، ٣٤٢
التحدس، ٣٥٢	التآلف، ٣٢٩، ٣٦٦
التحديد، ١٧٣	التآله، ٢١٣

الترتب، ٢٩٨	تحديد الإنسان، ١٧٣
الترتب في الطبع، ١٧٥	تحديد المثلث، ١٨١
ترتب المطالب، ٣٤١	التحرك، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨
ترتيب الصورة، ٢١٩	التحرك الخارجي، ٢٣٢
ترتيب المطالب، ٣١١	التحريك، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨
الترجح بلا مرجح، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٨٤، ٣٦٥، ٣٦٢، ٣٦١	تحصيل العلوم، ٣٤٧
الترجح من غير مرجح ← ترجح بلا مرجح	تحقق الأجزاء، ٣٦٥
الترجيح، ٢٩٤	تحقق أحد المعلولين، ٣٢٥
الترجيح بلا مرجح، ٢٢٣، ٢٨٤، ٣٣٧، ٣٦٤، ٣٦٣	تحقق الإضافة، ٣٤٣
ترجيح العدم، ٢٧٣	التحقق الخارجي، ٣٧٠
ترجيح الوجود، ٢٧٣	تحقق الطرف المرجوح، ٢٩٤
الترجيح من غير مرجح ← ترجيح بلا مرجح	تحقق العلة، ٣٢٥
ترجيح المسافة، ٢٣٣	تحقق الكل، ٣٦٥
التركيب الخارجي، ٢٥٥	تحقق المضاف إليه، ٣٤٣
التركيب الذهني، ٢٥٥	تحقق المعلول، ٣٢٥، ٣٢٦
التركيب في جوهر الذات، ٢٥٥	تحقق الوجود، ١٧٢
التزويد، ٢٣٩، ٢٤٨	التحليل، ٣٠٦، ٣١٣، ٣٤٦
تساوق الوجود والتشخص، ٢٩٨	تحيز الجسم، ٣٥٠
التساوي، ٢٦٩	تحيز الجماد، ٣٥١
تساوي الوجود والعدم، ٢٠١	التخالف النوعي، ٢٢٦
التساوي في الوجود، ٢٢٤	تخصّصات طبيعة الموضوع، ١٨٣
التسخيرات، ٢٠٣	التخلخل، ٢٤٤، ٢٤٥
التسلسل، ١٦٨، ١٧١، ١٧٥، ٢٠٢، ٢٠٦، ٢١٨، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٣٧٠، ٣٦٣، ٣٥٥	تخلف ما بالذات، ٢١١، ٢٦٨
	تخلف ما هو ذاتي ← تخلف ما بالذات
	التخييل، ٢١٣
	التدبير، ٢٠٤، ٢٨٨
	تدبير الخير، ٢٠٤
	التدريج، ٢٣٤، ٢٨٧

التصديق بالنتيجة، ٣١٩	التسلسل العددية في الأولويات، ٢٩٣
التصديق بوجود المعلول، ٣٣٣	التسلسل في الاستناد، ٣٢٧
التصرّم، ٢٣٨	التسلسل في الأولويات، ٢٩١
التصوّر، ١٨١، ٢١٩، ٢٥٢، ٣٠٥، ٣١٢، ٣١٥	التسلسل في جانب المعلول، ٢٩٣
تصوّر المثلث، ١٨٠	التسلسل في الوجوبات، ٢٩١
تصوّر المجهول، ٢٥٢	التسلسل اللائقي، ٢٩٢
التصوّر في الذهن، ١٩٣	تسلسل الوجوبات، ٢٩١
التضادّ في الأيون، ٢٢٩	التسلطن، ٢٠٤
التضايّف، ٣٤٠	التشابه، ٢٤٩
التضايّف بين الراجحية و المرجوحية، ٢٦٦	تشارك البرهان و الحدّ في الأجزاء، ٣٣٣
التطبيق، ٢٢١	التشبيه، ٢٧٨
التعاقب، ٢٨٧، ٢٧٥	التشخيص، ١٧٩، ٢١١، ٢١٧، ٢٢٠، ٢٤٧
تعالى كمال العلم و الإرادة و القدرة و الحكمة، ٣٥٥	٢٥١، ٢٨٤، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠١، ٣٠٢، ٣١٧، ٣١١، ٣٠٥
التعاليم، ٢٤٤	تشخيص الشيء، ٢٨٤، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠
التعجّب، ٢٠٨	تشخيص الطبيعة، ٣٥٩
التعدّد الاعتباري، ٢٥٥	تشديد الإنيّة، ٢٨٧
تعدّد الذات، ٢٥٥	التشكّل، ٣٢١
التعريف، ٣١٥	التشكيك، ١٨١، ٢١٢، ٢٥٧، ٢٩٦، ٢٩٧
التعريف الإسمي، ٣١٥	التشكيك في الذاتى، ٢١١
تعريف الحركة، ٢٣١	التصافق، ٣٢٧
التعريف الرسمى، ٣١٤، ٣١٥	التصديق، ١٧١، ٢٥٢، ٣١٢، ٣١٥، ٣١٨
التعريف اللفظى، ٣١٤، ٣١٥	التصديق المجهول، ٢٥٢
التعريف بالحدّ، ١٩٨	التصديق بالعقد، ٣١٦
تعقّل الذات، ٣٣١	التصديق بكون المعلوم، ٣٣٣
التعطلّ عن الفعل، ٢٧٣	التصديق بمعنى الكلمة، ٣٥٤
التعطيل، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧	التصديق بالموضوع المتلبّس بالمحمول، ٣١٧

- التعقل، ٢١٣، ٢٧٨، ٣٢٧
 تعقل الأشياء، ٣٣٢
 تعقل الأشياء دفعة، ٣٣١
 تعقل الواجب ذاته، ٣٣١
 تعقل ذات الجاعل، ١٨٠
 التعلق، ٢٠٤، ٢٢٧
 تعلق المعلول بالعلّة، ٢٨٠
 التعلّم، ١٧٤
 التعليم، ١٧٤، ١٨٨
 التعيّن، ٢٤٧، ٣١٣
 التعيّنات الممكنية، ١٧٠
 تعيّن العلّة، ٣٢٦
 تعيّن المعلول، ٣٢٦
 التعيين، ٣١٣
 تباير أحد المنتسبين، ٢٢٩
 التغير، ٢١٣، ٢٢٢، ٣٣٥
 تغير الطبع، ٢٧٤
 التفصيل، ٣١٢، ٣١٣، ٣٦٥
 التفصيل الحقيقي الصرف، ٣١٣
 التفويض، ٢٨٧
 تقاسيم الأنواع المحصّلة، ١٧٨
 تقاسيم الوجود، ١٧٨
 التقدّم، ٢١٢، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٢٢،
 ٣٣٠، ٣٦١، ٣٦٤
 التقدّم الانفكاكي الغير الزماني، ٢٩٥
 تقدّم البسيط على المركّب، ٣٦٨
 التقدّم الذاتي ← التقدّم بالذات
 التقدّم الرتبي ← التقدّم بالرتبة
- التقدّم الزماني، ٢٣٥، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧
 تقدّم الشيء على نفسه، ٣٣٧، ٣٦٩، ٣٧٠
 تقدّم الطبيعة الجوهرية على نفسها، ٣٦٨،
 ٣٦٩
 تقدّم الطبيعة العرضية على نفسها، ٣٦٩
 تقدّم الطبيعيات على الإلهيات، ١٧٤
 تقدّم الفلسفة الأولى على الطبيعيات، ١٧٤
 التقدّم بالذات، ١٧٥، ٢١٨، ٢٦٠، ٢٨٦،
 ٣٢٧، ٣٢٨
 التقدّم بالرتبة، ٢٩٦، ٢٩٧
 التقدّم بالطبع، ٢٩٦
 التقدّم بالعلية، ٢٩٦
 التقدّم بالمرتبة العقلية، ٢١٨
 التقدّم بالمكان، ٢٩٦
 التقدّم بالمهية، ٢٧٩، ٢٨٦
 تقدّم طبيعة الجوهر على طبيعته ← تقدّم
 الطبيعة الجوهرية على نفسها
 تقدير الأجسام الكثيرة، ٢٣٥
 تقدير الحركات الكثيرة بالزمان، ٢٣٥
 التقديس، ١٧٢
 تقديم الإلهيات على الطبيعيات، ١٧٤
 التقرّر، ١٧٢، ١٧٨، ١٩٢، ٢٩٧، ٣١٣،
 ٣٥٩، ٣٣٩
 تقرّر الشيء، ٢٩٠
 تقرّر المهية، ٣١٣
 تقسيم الممكن، ١٩٥
 تقسيم عالم التقرّر، ١٧٨
 التكاتف، ٢٤٤، ٢٤٥

التكافؤ، ٢٢٣، ٢٢٤	تتأهي السلسلة إلى ما لا يتتأهي، ٢٠١
التكامل، ٣٣٧	تتأهي الكائنات، ١٥١
التكثّر، ٢١٩، ٢٦١، ٣١٦	التنقّص، ٢٣٩، ٢٤٨
تكثر العلة الفاعلة، ٣٢٦	التواطؤ، ٢٤٩
تكثر المجعولات، ٢٨٩	توحيد أرباب التجريد، ٣٥٣
تكثر الواجب، ٢٥٥، ٢٥٦	توحيد خواصّ الخواصّ، ٣٥٣
التكثر في الذات، ٢٥٧	التوسّط، ٢٣٣
التكثر في ذات العلة، ٢٨٩	توسّط الجزئي، ٢٣٣
تكرّر الذات ← التكثر في الذات	توسّط المطلق، ٢٣٣
التكوين، ١٨٦، ٢٨٧	التوصيف، ٢٥٤
التكوين النفسي، ١٨٤	توقيت العلم اليقيني، ٣٣١
التلازم، ٢٨٤، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣	التوهم العقلي، ٣١٠
٣٢٥، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٤٦	التيقن، ٣٣٣، ٣٤٤
التلازم الوجودي، ٢٢٣	ثابت، ١٨٥، ٢٢٢، ٢٩٥، ٣٣٤، ٣٣٥
التلازم بحسب نفس الأمر، ٣٤٦	الثابتات الصرفة، ١٨٤
التلازم بين الصادرين، ٣٢٤	ثابت الذات والوجود، ٢٨٦
التلازم بين معلولى علة واحدة، ٣٢٠	الثابت الصرف، ٢٩٥
٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٨	الثابت بالبرهان، ٣٤٨
التلازم في الوجود، ٢٢٣، ٢٢٤	الثابت بالفعل، ٢١٤
التماثل، ٢٢٣	الثبات، ١٨٤، ١٨٥، ٢١٣
تعادى المسافة، ٢٣٣	ثبوت التشخص للممكن، ٢٥١
التماس، ٢٢٧	ثبوت الحكم للجزئي، ٣٥١
تمام مهية الأفراد الخارجية، ٣٠٠	ثبوت الذاتي، ١٨٢، ٢١٢
التمجيد، ١٧٢	ثبوت الكاتب للإنسان، ٣٤٥
التمييز التام، ٢٤٧	ثبوت أحد المعلولين لذات العلة، ٣٤٥
التمييز السببي، ٣٤٣	ثبوت نفس الشيء، ٣٤٢
تمييز العدم و ترجّحه، ٢٦٩	الثناء، ١٤٧
التناقص، ٣٣٧	الثواني، ١٨٧

الجزئي، ١٧٥، ١٨٤، ٢٤٩، ٢٥٠، ٣٠٢.	ثواني المعقولات، ٢٥١
٣٥٠، ٣٣٤، ٣١٧، ٣٠٦، ٣٠٤	ثواني المعقولات الإلهية، ٢٥٣
الجزئي المتغير، ٣٣٤، ٣٣٥	جائز الذات، ١٨٤
الجزئي المحسوس، ٣٣٤، ٣٣٥	الجاعل، ١٤٧، ١٧١، ١٨٢، ١٨٥، ١٩٤.
جزئي الموقت، ٣٣٤	٢٠١، ٢١٤، ٢٦٨، ٢٧٩، ٢٨١، ٢٨٨.
الجزئية، ٢٥٢، ٢٥٣	٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٣، ٣٢٢
الجزء، ٣١٠، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧	الجاعل التام، ٢٦٠
جزء الممكن، ٣٦٦	الجاعل الحق، ٣٥٩
جزء المهية، ٣٣٩	جاعل الحقائق، ٢٨٦
الجسد، ٢٠٣	جاعل الذات و الوجود، ٢٨٦
الجسم، ١٧٥، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٠، ١٩٥.	جاعل الموجودات على الإطلاق، ٢٧٩
٢٠٦، ٢١٦، ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٨.	جاعل المهية، ٣٣٩
٢٣٩، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٥٠.	جاعل الواجب، ١٧١، ٢٦٠، ٣٥٤
٢٥٥، ٢٥٧، ٣٢٩	جاعل جواهر الذوات، ١٤٦
الجسم التعليمي، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٧.	جاعل عوالم الجواز، ١٧٠، ١٧١
٢٤٨	جاعل نفس الذات، ١٩٤
الجسم الطبيعي، ٢١٤، ٢٤٣، ٢٤٧	الجاعليات الحقيقية المتكثرة، ٢٩٠
الجسم الكلي، ٣٥٠	الجاعلية، ٢٢٢
الجسم المتحرك، ٢٤٧	الجاعلية الإضافية، ٢٨٨، ٢٩٠
الجسم المتحرك بالفعل، ٢٣١	الجاعلية الإضافية المضايقة للمجمولية،
الجسم المستدير، ٢٢٥	٢٨٨
الجسم المطلق، ٢٤٤	الجاعلية الحقّة، ٢٩٠
الجسم الواحد، ٢٤٥	الجاعلية الحقيقية، ٢٨٨
الجسمانيات، ٣٥٢	الجايزات، ٢٨٣، ٢٨٧، ٢٨٨
الجسمية، ٢٠٦، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٨	الجايزات الممكنات، ٢٨١
الجسمية التعليمية، ٢٤٤	جايز الذات، ٢٨٦
الجسمية الشخصية، ٢٤٧	الجبر، ٢٨٧
الجسمية المتناهية، ٣٢١	الجِدّة، ١٩٧، ٢٤٩، ٢٥٠



مرکز تحقیقات کتب و اسناد ملی ایران

الجواهر الأرضية، ١٨٩	الجسمية المطلقة المركبة، ٢١٧
جواهر الجواهر، ٢٠٦	جسمية النار، ٢١٧
الجواهر الروحانية العقلانية، ١٨٩	الجعل، ١٨٣، ٢٨٨
الجواهر السماوية، ١٨٩	الجعل البسيط، ١٧١، ١٧٢، ١٨٤، ٢٨٦
الجواهر المقدسة، ١٨٤	٣١٦
الجواهر الملكية، ١٩٠	الجعل الساذج، ١٤٦
الجواهر غير متناهية، ٢٤٨	جعل المهيئات الجائزات، ٢٨٦
الجواهر، ١٨١، ١٨٨، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤	الجمالية الثبوتية، ١٧٢
١٩٥، ١٩٦، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١	الجنس، ١٧٣، ١٧٨، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥
٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨	١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٣
٢٠٩، ٢١١، ٢١٢، ٢١٤، ٢١٨، ٢١٩	٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢١٠، ٢٢١، ٢٥١
٢٢٢، ٢٢٥، ٢٢٧، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥١	٢٥٣، ٢٥٧، ٣٠٤، ٣٠٧، ٢٥١، ٢٥٧
٢٧٠، ٣٦٩، ٣٣١، ٣٠٧، ٢٧٠	٢٩٩، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣١١، ٣١٣
الجواهر الأولى، ٢٠٥	٣١٩
الجواهر الثالثة، ٢٠٥	الجنس الطبيعي، ٢٥٢، ٢٩٩، ٣٠٤
الجواهر الثانية، ٢٠٥	الجنس العالي، ١٩٧، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٧
جوهر الذات، ٢٧٩	٢١٨
جوهر الشيء، ١٩٤	الجنس العقلي، ٣٠٤
الجواهر الصرف، ١٨٦	الجنس القريب، ٣٠٧
جوهر الطبيعة، ٢٠٣	الجنس المتواطىء، ٢٤٩
الجواهر العاقل، ٢١٩	الجنسان العالمان، ٢٠٠
الجواهر العقلية، ١٨٧	جنس مقولة العرض، ٢١٨
الجواهر العقلية المفارقة، ٢١٢	الجنسية، ٢٠٢، ٢٥٢، ٣٠٢، ٣٠٣
الجواهر المجردة، ٢١٤، ٣٤٧	جنسية الجواهر، ٢٠٠، ٢٠٣
جوهر المعقول، ٢٠٩	جنسية العرض، ١٩٨، ٢٠١، ٢٠٣
الجواهر المفارقة، ١٧٩، ٢١٤	الجواز، ١٩١
جوهر المهية، ١٨٣	الجواز الذاتي، ١٨٠
الجواهر بالفعل، ٢١٥	الجوازية، ٢٥٦

الحدّ التامّ، ١٨١	جوهر ذات الشيء، ٢٨٨
حدّ التشبيه، ٢٨٧، ٢٨٦، ٢٧٩	الجوهريات، ٣٤٣
الحدّ التوسّعي، ٣١٣، ٣١١، ٢٠٧	الجوهريات المهيّئة، ٢٧٩
حدّ الجوهر، ٢٠٦	الجوهرية، ١٩٥، ٢٠٣، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢٠٩
الحدّ الحقيقي، ٣٤٩، ٣١١، ٢٠٧	٢٢٢
الحدّ الشارح بمعنى الاسم، ١٨١	الجوهرية الثابتات، ٢٢٢
حدّ العرض، ٢١٧، ١٩٥	الجهات الستّ، ٢٢٦، ٢٢٧
حدّ الوجوب، ٢٩١	جهات العالم، ٢٢٦
حدّ الوسط، ٣٥٧	الجهة الإمكانية، ٢٧٤
الحدس بالوجود في نفسه، ٣٤٨	الجهة الإمكانية للواجب، ٢٧٢
حدّ الواجب، ٣٤٨	الحاجة، ٢٧٥
الحدّ و المحدود، ٣٦٥	الحاجة إلى العلّة، ٣٥٩
الحدوث، ٢٥٨، ٢٦٢، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٠، ٢٦٩، ٢٦٨، ١٥٢	الحادث، ١٥٢، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١
٢٨٠، ٢٧٦، ٢٧٤، ٢٧٥	٢٧٣
حدوث الإرادة، ٢٧٣	الحادث الزماني، ١٥٢، ٢٧١
حدوث الجسم، ٣١٦، ٣٥٥	الحادث بالدهر، ١٥٢
حدوث الحادث، ٢٧٢، ٢٧٣	الحادث بالذات، ٣٤٠
حدوث الذاتى، ٢٦٣	الحاسة السادسة، ٢٠٤
حدوث العالم بالدهر، ١٥٢	الحاصل بالفعل، ٢٣٠
حدوث المباينات، ٢٧٣	الحاصل فى المكان، ٢٢٧
حدوث الوقت، ٢٧٤	الحامل للوجود، ٢١٥
الحدوث بعلة ذات حركة، ٢٧٣	حامل قوّة الوجود، ٢٧٠
الحدود الإسمية، ٣١٢، ٣١٣	حامل جوهر الذات، ٢٩٠
الحدود الحقيقية، ٣١٢، ٣١٣	الحاوى، ٢٢٦
الحدود المشتركة، ٢٢١	الحدّ، ١٧٣، ١٨١، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٧، ٣٠٧
الحدود بلا نهاية، ٢٤٦	٣٠٦، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣٣٣، ٣٤١
حدّى النتيجة، ٣١٧، ٣١٨	٣٤٩
حديث الثقلين، ١٥٧	الحدّ الأوسط، ٣١٢، ٣١٩، ٣٤٤

حركات الأفلاك، ٣٥٥	حصر المقولات، ٢٥١
الحركة، ١٧٩، ١٨٤، ١٩٦، ٢١٣، ٢١٦، ٢٢٧، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤	الحِصص المتعيّنة من المقولات الأربع، ٢٤٦
٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠	الحصول، ٢٣٣، ٢٥٦، ٢٨٠
٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٤٨	حصول الجواهر في الحيز، ٢٢٧
٢٤٩، ٢٦١، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٩٧، ٣١٠	حصول الزمان، ٢٣٥
٣٧٠، ٣١١	حصول الزماني، ٢٧٦
حركة الأعضاء الأدوية، ٢٨٨	حصول العلة، ٢٨٠
الحركة الأينية، ٢٤٢	حصول القارّ المستكمل، ٢٤٦
الحركة التوسطية، ٢٣٤	حصول الوجوب، ٢٩٢
الحركة التوسطية الاستقامية، ٢٣٤	حصول الوجود، ٢٨٠
حركة التوسطية الدورية، ٢٣٤	الحصولي الانطباعي، ٢٥٧
حركة الجرم الأقصى، ٢٣٤	الحصّة، ٣٦٨
الحركة القديمة، ٢٣١	حصّة الشخصية من الهيولى المعروضة للمقدار، ٢٤٤
الحركة القطعية، ٢٣٠، ٢٣٤، ٢٤٦، ٢٤٧	حضرة العلمية، ١٤٦
٢٧٦	حضرة الوجود، ٣٤٢
الحركة الكميّة، ٢٤٥	حضور، ٢٥٨
الحركة المستديرة، ٢٣٤	حضور علة الشيء، ٣٣١
الحركة المستقيمة، ٢٣٤	حقّ الأوّل، ١٥٧، ١٨٦، ١٩٠، ٢٦١
الحركة المكانية، ٢٤٦	حقايق، ٢٨٧
الحركة الوضعية، ٢٤٢	حقايق المرضية، ٣٦٩
الحركة بمعنى القطع ← الحركة القطعية	حقايق الممكنة، ٢٥٠
حركة في مقولة الكم ← الحركة الكميّة	حقيقة، ١٨٦، ٣١١
الحركة للحركة، ٢٤٣	حقيقة الإضافة، ٢٨٨
حريم جناب الربوبية، ٢٧٨	حقيقة الإمكان، ٢٦٣، ٢٩٣
الحسّ، ٢٣٣، ٣٣٥	حقيقة التصوّرية، ٣٣٩
الحسّ المشترك، ٣٤٢	حقيقة الجوهر، ٢١١
الحسيّات، ٢٠٣	

- حقيقة الجوهرية، ٢٠٨
 حقيقة الحركة، ٢٣١
 الحقيقة الحقّة المحضة البحتة للواجب،
 ٢٥٦
 حقيقة الذات، ٣١١، ٣١٣
 الحقيقة الشخصية، ٣١٧
 حقيقة الشيء، ١٩٩
 حقيقة القيوم الحق، ٢٨٩
 الحقيقة الكلية، ٣١٧
 الحقيقة المتقرّرة، ٣١٧
 الحقيقة المحصّلة الجنسية، ٢٤٩
 الحقيقة المحفوفة بالتشخص، ٣٦٨
 الحقيقة المحدّية، ١٨٦
 الحقيقة المركّبة، ٣٣٠
 حقيقة المهية المتقرّرة، ٣١١
 حقيقة الناعية، ١٩٧
 حقيقة ذات الواجب، ٣٣١
 الحقيقة و المجاز، ٢٢٩
 الحقيقة الوجدانية، ٢٠٠
 الحقيقي، ٢٠٧
 حقّية الوجود، ٢٥٨
 الحكم الإشاري، ٢٢٦
 الحكمة، ١٤٣، ١٤٤، ١٩٠، ٢٧٢، ٢٨٨
 الحكمة الأعلى، ١٤٤
 الحلول، ٣٥٣
 الحمد، ١٤٣، ١٤٧
 الحمل، ٢٠٧، ٣٠٤، ٣٠٦
 الحمل الشايح، ٢٢٠
 الحمل الأوّلي، ٢١٩
 الحمل على الكثيرين، ٢٩٩، ٣٠٤
 الحمل على الكثيرين بالعدد، ٢٥٦
 الحملات، ٣٤٩
 الحوادث، ٢٦١، ٢٦٨، ٢٧٢
 الحوادث المادّية، ٢٧١
 الحوائس، ٣٣٥
 الحي، ١٦٩، ٢٧٨
 الحياة، ١٦٩، ٢١٣، ٣٢٥
 حياة العقول، ١٦٩
 الحياة المحضة، ٢٦١
 حياة النفوس، ١٦٩
 الحيّ بذاته، ١٦٩
 الحيثيات الكمالية، ٢٧٢
 الحيثيات الكمالية التمجيدية و التقديسية
 الإيجابية و السلبية، ٢٨٦
 الحيثيتان التعلييتان، ٢٦٥
 الحيثيتان التقييدتان، ٣٢٨، ٣٤٦
 الحيثيتان المتضايقتان، ٣٤٥
 الحيثية، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦،
 ٣٣٢، ٣٤٧
 الحيثية الاعتبارية، ١٦٩
 الحيثية التعليية، ٢٥١
 الحيثية التقييدية، ٣١٦، ٣٢٠، ٣٢٢، ٣٢٦
 الحيثية الجاعلية الحقيقية، ٢٨٨
 حيثية الوجوب، ٢٨٥
 حيثية الوجوب الذاتي، ٢٨٦
 الحيثية لا تقييدية و لا تعليلية، ٢٨٧

الحيوان، ١٧٣، ١٧٧، ١٨٢، ١٨٦، ١٨٨،	خروج الزمانى، ٢٥٤
٢١٦، ٢٤٨، ٢٥٢، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤،	الخروج عن الهيئة، ٢٤٣
٣١٠، ٣١١، ٣٤٤، ٣٥١،	الخروج من القوّة إلى الفعل، ١٨٨، ٢٥٤،
الحيوان باعتبار شرط التجريد، ٣٠٣	٣٦٠
الحيوان بشرط التجريد، ٣٠٣	الخشوف، ٣٠٧
الحيوان بشرط الناطق، ٣٠٤	الخصوص، ٣٠٤
الحيوان بشرط لا خلط و بشرط التجريد،	خصوصيات التقرّر، ١٨٢
٣٠٣	خصوصيات المجعولات، ٢٩٠
الحيوان بلا شرط تجريد، ٣٠٣	خصوصيات المعلول، ٢٧٧
الحيوان بما هو حيوان، ٣٠٣، ٣٠٤،	الخطّ، ١٨١، ٢٢١، ٢٤٤،
الحيوان الجنسى، ٣٠٤، ٣٠٥،	الخلأ، ٣١١، ٣١٦،
الحيوان المأخوذ بشرط عدم الخلط، ٣٠٣	الخلاف، ١٨٩
الحيوان المأخوذ لا بشرط الخلط و عدم	الخلط بالفعل، ٣٠٢
الخلط، ٣٠٣	الخلط بالقوّة، ٣٠٢
الحيوان من حيث هو، ٣٠٤	الخلطى الاتّحادى، ٢٨٥
الحيوان الناطق، ١٧٣	الخلق، ١٦٩
الخارج، ١٥٠، ١٧١، ١٨٦، ١٩٢، ٢٠٩،	الخلود، ١٧١
٢١٥، ٢٣٣، ٢٥١، ٢٦٩، ٢٩٨، ٢٩٩،	الخواصّ المنوّعة و المشخصّة، ٣٠٣
٣٠٠، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣١٢، ٣٤٦،	خواصّ الواجب، ٢٥١
خارج اجتماع المتقابلين، ٢٩٣	الخيال، ٢٥٠، ٣٤٢،
خارج الأعيان، ٢٩٩	الخير، ٢٦١
الخاصّ، ٢٩٩، ٣٠٤،	خيرات نظام الوجود، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠،
الخاصّة، ١٧٨، ٢٩٩، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٩،	الخير البحث، ١٩٠
خاصّة النفس الفلكية، ٢١٤	دائرة الوجود، ٢١٣، ٣٠٨،
الخالق، ٣٥٤	دائم الصدق، ٣٣٣،
خالق البشر، ٣١٦	دائم الوجود، ٢١٧،
خالق نظام الوجود، ١٧١	دار البقاء، ١٥١،
الخالقية، ٢٢٤	دار الهلاك، ١٥١،

ذات العقل الثاني، ٣٢٣	الدفعى، ٢٤٠
ذات العلة، ٢٢٢	دلائل إثبات الواجب، ١٧١
ذات الفاعل، ٣٢٠	دلالة الإثنية، ٣٥٧
ذات القيوم الحق، ٢٨٧	دلالة الظل على ذى الظل، ٣٥٧
الذات المبهمة، ٣٠١	دلالة اللم على الدلالة اللقية
الذات المتقررة، ٢٨٧	الدلالة اللقية، ٣٥٧
ذات المفعول، ٢٨٨	الدليل، ٣٠٧، ٣١٩، ٣٣٤، ٣٣٧، ٣٤٤
ذات المعروض، ٢٨٧	٣٤٩
ذات المعلول، ٢٢٢، ٢٨٩، ٣٣٥، ٣٤١	الدليل الإثني، ٣٤٤
ذات الممكن، ٢٩٠	الدليل العقلي، ٣٢٤
ذات الموضوع، ٣٢٠	الدليل اللقى، ١٧٠
ذات النفس، ٣٢٣	الدوام، ٢٥٥
الذات الواحدة، ٢٧٣	دوام العلم، ٣٣١
ذات موضوع العقد، ٣٤٤	دوام المعلوم، ٣٣١
الذاتى، ١٧٣، ١٩٥، ٢٠٧، ٢١١، ٢٤٩	الدور، ١٦٨، ١٧١، ١٧٥، ٢٠٢، ٣٣٦
٢٧٠، ٣١٧، ٣٤١، ٣٤٢	٣٦٨، ٣٦٥، ٣٥٥
ذاتيات الجوهر، ١٨١	الدهر، ١٨٥، ٢١٣، ٢٤٨، ٢٧٧
ذاتيات المعلول، ٣٦٥	ديار الوحدة، ٣٥٢
ذاتيات موضوع المسئلة، ١٨٢	دين العرفان، ٢٨٦
الذاتى الطبيعى، ٢٥٠	الذات، ١٤٦، ٢١١، ٢١٢، ٢٢٢، ٢٧٧
الذاتيات المشهورية، ٣٢٩	٢٧٨، ٢٨٣، ٢٨٧، ٢٨٩
الذوات الجائزة، ٢٨٦	ذات الجاعل، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠
الذوات العينية، ٢٦٠	الذات الجائزة، ٢٦٧، ٢٨٧
الذوات المتجوهره، ٣١٦	الذات الجائزة الفاقرة، ١٧٩
الذوات الممكنة، ١٤٧	ذات الحق، ٢٨٧، ٣٣٤
ذو الأجزاء، ٣٣٠	الذات الحقّة الأحديّة، ٢٨٧
ذو الحياة، ١٦٩	ذات الشىء، ١٩٤، ٢١٤
ذو الحياة بالقوة، ٢١٤	ذات الصادر، ٣٦٨

- ٣٣٤، ذو السبب
 ٣٣٧، ذو الظل
 ٣٥٤، ٣٤٨، ١٧١، ذو المؤلف
 ٣٢٨، ذهاب السلسلة إلى غير النهاية
 ١٩٨، ١٩٣، ١٩٢، ١٧١، ١٥٠، الذهن
 ٢٠٢، ٢٠٥، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٥،
 ٢٢٠، ٢٣٢، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٧٢، ٢٩٦،
 ٢٩٨، ٣٠٠، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣١٨، ٣٣٤
 ٢٧٩، الذهن الصراح
 ٢٥٠، رئيسة القوى
 ٣١١، الرابطة
 ٢٩٥، الراجح
 ٢٢٤، ٢٢٢، الرازقية
 ٣٣٧، ٣٢٣، الربط
 ٣٢٥، الربط العقلي
 ١٤٣، الربوبية
 ٢٩٠، الرجحان
 رجحان المرجوح (على الراجح)، ٢٦٥،
 ٢٩٤
 ٢٩٤، رجحان الوجود
 ٢٩٤، رجحان أحد الطرفين
 ٢٠٤، الرحمة السابقة
 ٢٠٤، الرحمة الواسعة
 ٣٥٠، الرد بالصورة
 ١٤٣، الرسالة
 ٣١٤، ٣١٣، ٢٥٢، ٢٠٦، الرسم
 ٣١٥، ٣١٤، الرسم الاسمي
 ٣١٣، الرسم الاصطلاحى
 ٢٠٥، رسم الجوهر
 ٣١٤، الرسم الحقيقي
 ١٥٢، الرسول
 ٢٧٦، الرفع
 ٣٤٠، رفع العدم الدهرى بالوجود الحدوثى
 ٢٧٦، رفع العدم الطارى
 ٣٣٥، رفع الوجود
 ٢٨٤، رفع الوجود الطبيعى فى الأعيان
 ٢٠٣، الروح
 ١٦٩، روح القدس
 ٣٥٢، الروحانيات
 ١٤٤، الرياضات القدسية
 ١٧٩، الرياضى
 ١٧٤، الرياضية
 الزمان، ١٥١، ١٥٢، ١٨٥، ١٩٦، ٢٢٩،
 ٢٣٠، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٤١،
 ٢٤٢، ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٨٢،
 ٢٨٧، ٢٩١، ٢٩٦، ٣٠٩
 ٢٤٥، الزمان الشخصى
 ١٥١، الزمان المتأخر
 ١٥١، الزمان المتقدم
 ٣٧٠، ٢٣٠، الزمان الواحد
 ٢٤٧، ٢٣٠، ١٨٤، الزمانى
 ٢٣٣، زمانية الحصول
 ٣٣٥، الزوال الجزئى
 ٣٣٥، زوال العلم
 ٣٣٥، زوال العلة
 ٣٠٠، ٢٩٦، ٢٤٩، ٢٤٨، الزيادة

سلب اقتضاء الضرورة، ٢٩٣	زيادة الوجود على الذات، ٢٥٦
السلب البسيط، ٢٦٣، ٢٦٩، ٣٦٢، ٢٦٣،	زيادة الهوية، ٣٠١
٢٧٩	زيادة وجود الواجب، ١٩٢
السلب البسيط التحصيلي، ٢٧٠	السائل، ٣٠٧
سلب التجريد، ٣٠٢	ساحة الكبرياء، ٣٥٢
سلب الضرورة، ٢٦٢	السافلات، ٢٧٢، ٢٥٤
سلب الضرورة و اللاضرورة، ٣٦٧	السافلات الآتية، ٢٧٧
سلب المطلق، ٢٦٣	السافلات الزمانية، ٢٧٧
سلب ضرورتى التقرّر و اللاتقرّر، ٣٥٩	السافلات نفس الزمانية، ٢٧٧
سلب ضرورتى الطرفين، ٢٦٣	الساكن، ٢٤٢، ٢٣١
سلب ضرورة التقرّر و اللاتقرّر حين التقرّر،	السالب، ٣٢٩، ٣١٨
٣٦٢	السبب، ١٥٠، ٢٥٧، ٢٦٦، ٢٧٣، ٢٧٤
سلب ضرورة الطرفين، ٢٦٥	٢٨٠، ٣٠٧، ٣٣٤، ٣٤٧
سلسلتى البدؤ و العود، ١٥٠	سبب الحادث، ٢٧٤
سلسلة البدؤ ← السلسلة البدوية	سبب وجود الواجب، ٣٤٥
السلسلة البدوية، ١٩١، ٣٠٨	السبق، ٢٩٦
السلسلة الطولية، ١٨٥، ١٨٦، ١٩٠، ٣٠٨	السبق الدهرى، ٢٩٥
سلسلة العدم، ٣٦٣	السبق السرمدى، ٢٩٥
السلسلة العرضية، ١٨٥، ١٩٠	سبق العدم، ٢٨٠
سلسلة العقول الطولية، ١٦٩	السبق بالشرف، ٢٩٦
سلسلة العلل المترتبة فى جانب العدم،	السبق بالمهية، ٢٩٦
٣٦٣	سبق العلة للعدم، ٢٨٠
سلسلة العلل المترتبة فى جانب الوجود،	السرعة، ٢٤٠
٣٦٣	السرمد، ٢١٣
سلسلة العود ← سلسلة العودية	السطح، ٢٤٤
السلسلة العودية، ١٩١، ٢١٣، ٢١٧، ٣٠٨	السكون، ٢٢٧، ٢٤١، ٢٤٢
سلسلة الغايات، ١٥١	سكون الجسم، ٢٣٣
السلسلة المترتبة فى جانب العدم، ٣٦٣	السلب، ٣١٥، ٣٦٠

- السلسلة المتناهية، ٣٦٣
- سلسلة الموجودات، ٣٦٥
- سلسلة الوجود، ٣٦٤، ٣٦٣
- السلسلة في جانب عدم الطارى، ٣٦٤
- السموات السبع، ١٨٩
- السماويات، ١٩٠، ١٩١
- السماء، ٢١٥
- السميع، ٣٣٢
- سنخ الحقائق، ١٤٦
- سنخ الطبيعة، ٢٠١، ٢٠٣
- سنخ المهية، ٢٠٤
- السواد، ١٩٦، ١٩٧، ٢٤٨
- سيد العلوم النظرية، ١٤٤
- الشتون، ٢٧٨
- شارحة الإسمية، ٣١٣
- الشارع، ١٤٣، ١٩١
- شاكلة الجسم التعليمى المطلق، ٢٤٤
- الشخص، ١٨٥، ١٨٧، ١٩١، ١٩٣، ٢٢٨، ٢٥٣، ٢٩٨، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣
- ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٩
- الشخصان، ٢٨٤
- الشخص الخارجى، ٣٠٦
- الشخص الذهنى، ٣٠٥
- الشخص المخلوط، ٣٠٥
- الشخصى، ٢٢٠
- شخصية، ١٩٣
- شدة، ٢٩٦
- شدة، ٢٢٥
- شر، ١٩٠
- شرائط، ١٩٠
- شرائط برهائى اللّم والين، ٣٢٩
- شرايط تأثير الفاعل، ٣٣٩
- شرح الإسم، ١٩٥
- شرح الإنسان، ٣١٤
- شرط، ٢٦٧
- شرط الوجود، ٣٢٧
- شركة، ٢٢٣
- شريعة البرهان، ٢٨٦
- الشريعة الحقّة، ٣٣٢
- شريكة العلة الجاعلة، ٣٣٩
- الشرط، ٢٦٧
- الشكل، ٢٥٧، ٣٠٤
- شوق النفس المجردة، ٢٨٨
- الشيئية، ٢٨٦
- الشيء الخارج إلى الفعل، ٣٦٠
- الشيء الطبيعى، ١٨٦
- الشيء العام، ١٨٢
- الشيء الكائن بالفعل، ٣٦٠
- الشيء بالقوة، ٣٦٠
- صاحب العرضيات، ٣٤١
- الصادر، ٢٩١، ٢٩٢، ٣٦٥
- الصادر الأوّل، ١٨٥، ١٩٠، ٢٦٤، ٢٧٢، ٢٧٧، ٣٠٧، ٣٢٣
- الصانع، ١٧٠، ٣٥٤
- الصانع الجاعل، ٣٥٧
- الصانع الواجب بالذات، ٣٥٦

الصغرى، ٣٠٤، ٣٣٣	صانع نظام التقرّر، ١٧٠
الصغير، ٢٢٥	الصانعية، ٣٢٧
الصفات التحميدية ← صفات الجمال	صانعية الواجب، ٣٥٦
الصفات التمجيدية ← صفات الجلال	الصحابة الاتفاقيه، ٣٢٠، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥
صفات الجلال، ٣٥٢، ٣٥٥	الصحابة الاتفاقيه فى الوجود، ٣٢٠
الصفات الجلالية السلبية، ١٧٢	صحة المجعولية، ٣٣٢
صفات الجمال، ٣٥٢، ٣٥٥	الصدق، ٣٠٤، ٣١٤
الصفات الحقيقية، ٢٨٥، ٢٨٦	صدق المقولة، ٢٢٠
الصفات الحقيقية للوجود، ٢٨٩	صدق وجود الشيء بالاطلاق العام، ٢٧٧
صفات الفاعل، ٢٣٧	الصدور، ١٨٣، ١٩٤، ٢٨٨، ٢٨٩، ٣٢٥
صفات القابل، ٢٣٧	٣٣٩، ٣٣٨، ٣٢٦
صفات الكمال ← الصفات الكمالية	صدور الشيء من الأخص من تقيض ذلك
الصفات الكمالية، ٢٦٨، ٢٧٨	الشيء، ٣٦٠
صفات الواجب، ١٨٩، ٢٧٨، ٢٨٧، ٣٥٤	صدور العقل الأول عن الواجب، ٣٢٢
صفات ذات الإضافة، ٣٧٠	صدور العقل الثانى عن الواجب، ٣٢٣
الصفات اللاحقة، ٣٠٨	صدور الكثرة من الواحد، ٣٤٦
الصفة، ٢١٤، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٧، ٢٩٣	صدور العادة، ٣٣٩
صفة الجاعل، ٢٩٣	صدور الواحد، ٣٢٠، ٣٢٤، ٣٤٦
الصفة الحقيقية، ٢٨٦	صدور ضرورة الوجود من لا ضرورة
الصفة الحقيقية ذات إضافة، ٣٤٣	الوجود ولا ضرورة العدم، ٣٦١
الصفة الذاتية، ٣٠٩	صدور نفس الفلك الأول، ٣٢٣
صفة المجعول، ٢٩٣	الصدورية، ٣٤٣
الصفة المسلوبة الدوام، ٢٥٥	صرافة القوة، ٢٤٥، ٢٤٧
صقع الربوبية، ٢٧٨	صرف الحقيقة، ٢٨٦
الصقع القدوسى، ٢٥٨	صرف النور، ١٤٧
الصمدية، ٢٥٦	صرف أصل الحقيقة، ٢٧٩
الصناعات الحكيمية، ١٤٣	صرف حيثية الحقيقة الصمدانية للواجب،
الصناعة، ١٩٤	٢٨٦

- الصناعة النظرية، ٢٥٢
صنع الواجب، ١٨٤، ٢٨٦
صنع جود الواجب، ٢٧٨
صنعة الازدواج، ٢٠٤
صنعة المشاكلة، ٢٠٤
الصف، ٢٤١
صور الأعيان القابلة، ١٤٦
الصور الثابتة في العالم العقلي، ١٨٤
الصور العقلية الإبداعية، ١٨٦
الصور العلمية، ٢٥٨، ٢٦٠
الصور الفائضة، ٣٣١، ٣٤٢
الصور الكائنة الفاسدة، ١٨٨
الصور المتقررة في الذات، ٢٥٨
صور الموجودات، ١٨٤
صور الموجودات الجزئية، ١٨٤
الصورة، ١٤٥، ١٦٩، ١٧٩، ١٨٤، ١٩٥،
٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٩، ٢٤٤، ٢٥٤،
٢٥٧، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٨١، ٣٢٧، ٣٤٣،
٣٧٠
صورة الاتصال، ٢٤٤
الصورة الإنسانية، ٢٧٦
الصورة الجرمية، ٢٤٤، ٣٣٩
الصورة الجسمية، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢٤٣،
٢٤٧، ٢٤٨
الصورة الجسمية الشخصية، ٢٤٧
الصورة الجسمية المتعينة، ٢٤٤، ٢٤٧
الصورة الجوهرية، ٢٤٨
الصورة الحاصلة، ٢١١
الصورة الحاصلة في الذات، ٢٥٨
صورة الحيوان المعقولة الغير المقترنة
بفصولها في العقل، ٣٠٤
الصورة الخلقية، ٢٤٨، ٢٤٩
الصورة الشخصية، ٢١٧، ٢٢٠، ٢٤٧
الصورة الشخصية الجسمية، ٢١٧
الصورة الشكلية، ٢٤٨، ٢٤٩
الصورة العلمية، ٢٧٢، ٢٧٤
الصورة الكلية، ٣٠٥
الصورة المطلقة، ٢٤٧
الصورة المعقولة، ٢٠٧، ٣٤٢
الصورة المفارقة، ٢١٩
صورة النفس الكلية، ٢٦١
الصورة النوعية، ١٧٣، ٢٠٤، ٢١٦، ٢١٧،
٢٦١، ٢٦٨
الصورة النوعية الجوهرية، ٢٠٤
الصورة النوعية الحائلة في الهولي، ٢١٧
الصورة الواحدة، ٢١٢
صورة حقيقة المعقول، ٢١٩
الصورة المثالية، ١٨٨
الضرورة، ١٩٤
صيرورة العلة علة، ٢٨٠، ٢٨١
صيرورة المعلول موجوداً، ٢٨٠
صيرورة وجود المعلول، ٢٨١
ضابط التلازم، ٣٢٢
الضاحك، ٢٠٨، ٣٤٥، ٣٤٦
الضد، ٢٢٣
ضد الصورة، ٢١٧

- الطبيعة، ١٧٦، ١٨٢، ١٨٤، ١٨٦، ٢٠٣،
 ٢٠٤، ٢٢٠، ٣٠٠، ٣٠٢، ٣٠٥، ٣٠٦
 طبيعة الأشياء، ١٩٦
 الطبيعة الإنسانية، ٢٥٢
 طبيعة البياض، ١٩٦
 الطبيعة الجسمانية، ٢٠٤
 طبيعة الجنسية، ٢١٧، ٣٠١
 طبيعة الحيوان، ٢٥٢، ٣٠٢
 الطبيعة العديمة الإدراك، ٢٥٩
 طبيعة العرض، ٢١٠
 الطبيعة الفعالة، ٢٠٣
 الطبيعة الفعالة الكلية المطلقة، ٢٠٣، ٢٠٤
 الطبيعة الكلية، ١٧٥، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٨
 ٢٦١، ٣٠٢
 الطبيعة الكلية المقيدة، ٢٠٤
 الطبيعة المجردة، ٣٠٥
 الطبيعة المجردة الجزئية، ٢٠٤
 الطبيعة المرسله، ١٥١، ١٥٢، ٢٠٤، ٢١٠،
 ٢٢٢، ٣٦٨
 الطبيعة المرسله الكلية، ٣٠٠
 الطبيعة المضافة إلى قيد، ٣٦٨
 الطبيعة المطلقة، ٢٤٥
 الطبيعة المنعوتية، ٢٥١
 طبيعة الموجود، ٣٥٦، ٣٥٧
 طبيعة الموجود المطلق، ١٨٢
 طبيعة الموضوع، ١٨٣
 الطبيعة الناعتية، ٢٥١
 الطبيعة النوعية، ٣٠١
- الضرورات السبع، ٢٩٥
 الضرورة، ٢٦٢، ٣٥٩
 ضرورة التقرّر، ٣٦٠
 ضرورة الطرفين، ٣٦٧
 ضرورة العدم بشرط العدم، ٢٩٧
 الضرورة الفطرية، ٢٩٣، ٣٦٩
 الضرورة الفعلية، ٢٦٢
 الضرورة اللاحقة، ٢٩٧
 ضرورة اللافعلية، ٢٦٢
 ضرورة الوجود، ٢٦٢
 الضرورة بشرط الشيء، ٢٩٧
 الضرورة بشرط المحمول، ٢٩٠
 ضرورة بطلان الذات، ٢٩٧
 ضرورة شيء من الطرفين، ٢٦٣
 الضروري، ٢٨٠، ٣٣٣
 الضعف، ٢٢٥، ٢٩٦
 ضمّ الحثثيات بالذات الواحدة في الخارج،
 ٣٤٦
 الطبّ، ١٧٣، ١٧٩
 طباع الإمكان، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٧٧
 طباع الإمكان الذاتي، ٣٣٩
 طباع الجواز، ٢٨١
 طباع الذاتي المشترك، ٢٠٣
 الطباع الفلكي، ٢٠٤
 طباع الأجسام، ٢٠٤
 طباع الكائنات، ١٥٢
 الطباع الكلية، ٣٠٠
 الطبع، ٢٧٣، ٢٧٤

العاقل، ٢٧٦	طبيعة الوجود، ٣٥٥
العاقل للذات، ٣٤٧	طبيعة الوجود، ١٦٧، ٣٥٥، ٣٥٦
العالم، ١٤٥، ١٨٩، ٢٧٢، ٢٧٨، ٣٣٢	طبيعة الوجود المطلق، ٣٥٥
العالم، ٣٥٦	الطبيعي، ٢٥٠، ٢٥٢، ٣٠١
العالم الأعلى، ٣١٠	الطبيعيات، ١٦٨، ١٧٤، ٢٠٣، ٢١٧
عالم الأمر، ٢٩٠، ٣٠٨	الطرف، ٣٦١
عالم الإمكان، ١٤٧، ٢٧٧، ٢٨٦، ٢٨٧	طرفا الممكن، ٢٨٤
٣٥٩	طرف المعلول، ٣٦٥
عالم البرزخ، ١٦٨	طرف المقابل، ٢٦٦
عالم البوار، ١٧١	طرف الوجود الثانوي، ٣٦٢
العالم الجسماني، ١٧٥	طريان الانعدام، ٣٦٧
عالم الذات بالأشياء، ٢٥٩	الطريق المستقيم، ١٥٧
العالم الرباني، ٣٥٢	الطريقة الحكيمية، ٣٣٢
العالم الربوبي، ٢٥٨	الطلسمات، ٢٠٤
عالم الربوبية، ٢٨٦	طى المسافة، ٢٣٠
عالم الزمان، ١٥١	الظاهر، ١٦٩
عالم الطبيعة، ١٩١	ظرف العروض، ٢٥٣
العالم العقلي، ١٨٦	ظرف ثبوت الحكم، ٢٧٢
عالم العقول، ١٦٩	الظل، ٣٣٧، ٣٥٧
عالم المفارقات، ٢٩٠	ظلّ جوهر العلة، ٣٣٧
عالم الناسوت، ١٨٩	الظلمانية الفسقانية، ٢١٤
العالم النفسى، ١٨٤	الظن، ٣٥٠
عالم النفوس المجردة، ١٦٨	العادة، ٢٤٨
عالم الهيولى، ١٩٠، ٢١٣، ٣٠٨	العارض، ٢٣٤، ٢٤٨، ٢٥٢، ٢٥٩، ٢٧٠
عالم بنظام الأعلى فى الأزل، ٢٧٢	٣٠٤
العاليات، ٢٥٤، ٢٧٢، ٢٧٧	العارض اللازم، ٢٤٥
العام، ٣٠٤	العارض للمقولة، ٢٣٩
العاهاات، ٢٧٢	العارف، ١٤٧، ٣٥٣



مركز تحقيقات كويتية للدراسات والبحوث الإسلامية

عدم الصورة، ٢١٧	العجز، ٢٧٢، ٢٧٤
عدم الضدّ للمادّة، ٢١٧	عجز المادّة من قبول النظام، ٢٧٢
عدم الضرورة، ٢٦٢	العدد، ١٧٦، ١٧٧، ١٨٦، ٢٢٠
العدم الطارى، ٢٧٦، ٣٦٤	العدد المادّي، ١٧٧
العدم الطارى للزمان، ٢٧٦	العدد المطلق، ١٧٧
عدم العقل الأوّل، ٣٣٦	العدل، ١٥٧
عدم العكس، ٣٤٠	العدم، ١٩٠، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٩
عدم العلة، ٢٩٧، ٣٦٢	٢٧١، ٢٧٤، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨٤، ٢٩٥
عدم العلة التامة، ٢٦٤	٢٩٦، ٢٩٧، ٣٣٥، ٣٤٠، ٣٦١، ٣٦٢
عدم العلة للواجب، ٣٤٧	٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥
عدم الفاعل، ٢٧٢	العدمات الأزلية، ٢٦٨
عدم القرار، ٢٤١	عدمات العلل، ٣٦٣
عدم الكثرة المعنوية، ٢٥٧	العدم الابتدائي، ٣٦٢، ٣٦٤
العدم اللاحق، ٢٨٢	العدمات الممكنة، ٢٦٨
عدم المحدث للمحدث القديم، ٣٥٥	العدم الأزلي، ٣٣٥
العدم المطلق، ٣١٦	عدم اقتضاء الذات، ٢٩٣
عدم المعلول، ٢٦٢، ٢٩١، ٣٦٧	عدم اقتضاء الضرورة، ٢٦٣
العدم المقابل للوجود، ٢٦٣	عدم اقتضاء ضرورة شيء من الطرفين، ٢٦٥
العدم المقارن، ٢٩٦	عدم البعد، ٣٦١
عدم الممتنع، ٣٦٣، ٣٦٤	عدم التشخيص، ٢٨٣
عدم الممتنعات، ٢٦٨، ٣٦٣	عدم الخلط، ٣٠٢
عدم الممكن، ٣٦٣	عدم الخيال، ٢٩٩
عدم الواجب، ٣٦٣، ٣٦٤	العدم الزماني، ١٥١، ١٥٢، ٢٨٢
عدم الواجب بالذات، ٣٣٦	العدم السابق، ٢٧٧، ٢٨٢
العدمان الزمانيان، ٢٨٢	عدم الشيء، ٢٦٨
عدم انتهاء العلل الممكنة، ٣٦١	العدم الصريح الدهري، ١٥١
عدم بقاء المادّة، ٢٤٩	العدم الصريح العيني، ٢٩٥
عدم بقاء المتحرك، ٢٤٣	

٢٢١، ٢٥١، ٢٥٧، ٢٧٠، ٢٨٣، ٢٨٧.	عدم تكرر الأوسط، ٣٠٤
٣٠٤، ٣٠٥، ٣١٥، ٣٤٢، ٣٥٥، ٣٦٩	عدم تميز الوجود و ترجمه، ٢٦٩
عرض الجرمانية، ٢١٦	عدم تناهى الكائنات، ١٥١
العرض الذاتى، ١٧٨، ١٨٢	عدم جنسية العرض، ١٩٥
العرض العام، ١٧٨، ٢٩٩	عدم ضرورتى التقرر و اللاتقرر و الوجود و
العرض الواحد، ١٩٥	اللاوجود، ٢٧٩
العرضى، ١٧٣، ١٩٦، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٧.	عدم ضرورة البطلان، ٣٦٠
٢٠٩، ٢١٢، ٢٥٠، ٢٥١، ٣٤١، ٣٤٢.	عدم ضرورة التقرر، ٣٦٠
٣٦٨، ٣٦٩	عدم ضرورة الطرفين، ٢٠١
العرضية، ١٩٦، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٣، ٢١٠.	عدم ضرورة طرقى الفعلية و اللافعلية، ٢٦٢
العرفان، ٢٥٨، ٣٥١	عدم علة التقرر، ٢٩٧
العروض، ٢٣٤، ٢٥٢	عدم علة الوجود، ٢٨٠، ٢٩٧
عروض الإضافة، ٢٢٢، ٢٢٤	عدم كل واحد من المعلولات، ٣٦٣
عروض الإضافة للممكن، ٢٢٢	عدم وجوب الوجود، ٣٣٥
عروض الإضافة للواجب، ٢٢٢	عدم وقوع الحركة فى الفعل و الانفعال،
عروض التخصص لطبيعة الموجود المطلق،	٢٤٠
١٨٢	عدم وقوع الحركة فى المتن، ٢٣٩
عروض الزمان، ٢٣٥	عدم وقوع الحركة فى مقولة الانفعال، ٢٤١
عروض المضاف للمجردات الصرفة، ٢٢٥	عدم وقوع الحركة فى مقولة الكيفية، ٢٤٢
عروض الوجود للمهية، ٣١٣	عدم وقوع الحركة فى مقولة المضاف، ٢٣٩
العز، ٢٦١	العدول، ٢٦٣
العقد، ٣٤٣	عديم الانقسام، ٢٣٣
العقد الفعلى، ٢٩٠	عرش التغير و التجدد، ٢٤٥
العقل، ١٦٩، ١٧٢، ١٧٧، ١٧٨، ١٨٠.	عرش السرمد، ١٩٠
١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٨، ١٩٥، ١٩٨.	العرض، ١٨٤، ١٨٦، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤.
١٩٩، ٢٠٥، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٣، ٢١٥.	١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠.
٢٢٢، ٢٣٠، ٢٤٣، ٢٥٤، ٢٥٩، ٢٦١.	٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٩.
٢٦٩، ٢٧٣، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٥، ٢٩٢.	٢١٠، ٢١٢، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢٠.

العَلْتَان للاستغناء، ٢٦٤	٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٠٦، ٣٠٨
العَلْتَان المختلفتان، ٢٩٣	٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣٢٢، ٣٢٤
العلل الآتية، ٢٩١	٣٣١، ٣٣٨، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٦، ٣٦٢
العلل التأليفية، ٣٦٨	العقل الأوّل، ١٨٠، ١٨٦، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤
العلل الفانية البعيدة، ١٨٤	العقل الباصع، ٢١٣
العلل الفانية القريبة، ١٨٤	العقل التامّ، ٣٣٨
العلل المترتبة، ٣٦٣	العقل الثاني، ١٨٠، ٢٦١، ٣٢٠، ٣٢١
العلم، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠	٣٢٣، ٣٢٢
١٥٧، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٧، ١٨٠	العقل الحضوري، ١٨٠
١٨٨، ١٩٣، ١٩٩، ٢٠٠، ٢١١، ٢١٣	عقل الذات، ٢٥٩
٢٦٠، ٢٧٢، ٢٨٨، ٣١٤، ٣٣١، ٣٣٥	العقل الصرف، ٢٥٥
٣٤٣، ٣٤٥، ٣٤٩، ٣٥١، ٣٥٤	العقل الصريح، ٢٧٩
العلم الارتسامي الحصولي، ٢١٩	العقل الفعال، ١٩١، ٢١٩، ٢٥٤
العلم الاستكمالي بالمعلول، ٣٣٧	العقل المحض، ٢١٩
العلم الأعلى، ١٧٧	العقل المستفاد، ٢١٣، ٢٧٩، ٣٠٨
العلم الإلهي، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٣، ١٧٤	العقل المضاعف، ٣٣١، ٣٣٣، ٣٤٥
١٧٥، ١٧٦، ١٨٠، ١٨٣، ١٩٠	العقل المفارق، ٢١١، ٢٧١
العلم الانطباعي، ٢١٩، ٢٥٨، ٢٦٠	العقل بالمضاعف، ٣٣٧
العلم الانفعالي، ٢١٩	العقلية بالفعل، ٢١٩
علم الأوّل، ٣٣٤، ٣٣٥	العقود، ١٨٢
العلم التامّ، ٣٣١، ٣٣٨	العقود الكمالية الإيجابية، ٢٨٥
العلم التامّ بالجاعل التامّ، ٢٦٠	العقود الكمالية السلبية، ٢٨٥
العلم التامّ بمبدأ الشيء، ٣٣١	العقول المتصرفّة، ١٦٩
العلم التامّ بهويّات لوازمه، ٢٦٠	العقول النورية، ٢٠٤
العلم التصديقي، ٣٣٣	العلاقات الشرطية و المشروطية، ٢٢٥
العلم التعليمي، ١٦٨	العلاقة الشوقية النورية اللاهوتية، ٣٥٣
علم الجاعل، ٢٨٨	علاقة العلية، ٢٢٤
العلم الجزئي، ١٧٤، ١٧٩، ١٨٣	علاقة المعلولية، ٢٢٤

علم الحساب، ١٧٧	علم الواجب بالحوادث قبل وجودها فى الخارج، ٣٤٣
علم الحصولى، ٢٥٧	علم الواجب بذاته الحقّة و هوّيته المطلقة، ٢٦١
علم الحصولى الارتسامى الانفعالى، ٢١٩	علم الهندسة، ١٧٩، ١٨٠
علم الحصولى الارتسامى الفعلى، ٢١٩	العلم اليقيني، ٣٣٢، ٣٣٤، ٣٣٥
علم الحصولى بالأشياء، ٢٦١	العلم اليقيني بذى السبب، ٣٣٤
علم الحصولى للواجب، ٢٦٠	العلم بالجوهر، ١٩٢
علم الحضورى، ٢٥٨، ٣٤٢	العلم بالحقيقة الجوهرية، ٢٠٩
علم الحقّ، ٢٥٨	العلم بالذات، ٢٦٠
العلم الدائى، ٣٣١	العلم بالسبب، ٣٣٤
العلم الذى فوق الطبيعة، ٢٨٦	العلم بالشىء، ٣١٣
العلم الزايد، ٣٦٠	العلم بالعلم، ٣٣٥
العلم الشروقى الحضورى، ٢٥٨	العلم بالعلّة، ٣١٦، ٣٣٤، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٤٠
العلم الصورى، ٢٥٨	٣٤٢، ٣٤١
العلم الصورى الانتطاعى، ٢٥٨	العلم بالعلّة التأليفية، ٣٤٣
العلم الصورى الحصولى، ٢٥٨	العلم بالعلّة الصدورية، ٣٤٣
العلم الضرورى، ٢٣٥	العلم بالعلّة المعيّنة، ٣٣٧
علم الطبيعة، ١٦٨، ١٧٤، ١٧٩	العلم بالمبادئ، ١٧٤
العلم الطبيعى، ١٧٣، ١٨٠	العلم بالمعلول، ٣٣٧، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢
علم الطبيعيين، ١٨٩	٣٤٣
علم العدد، ١٧٦	العلم بالنتيجة، ٣٤٩
العلم الفعلى، ٢١٩	العلم بأحد المتباينين، ٣٤٠، ٣٤٢
العلم الكلى، ١٦٨، ١٧٧، ١٨٢، ١٨٣	العلم بأحد المتضايقين، ٣٤٠
العلم الكمالى، ٢٦٠	العلم بىرخ الأسباب، ٣٣٨
العلم الكمالى للواجب، ٢٦٠	العلم بتمام الجوهريات، ٣٤٣
العلم المحض، ٢٦١	العلم بتمام ذات المعلول، ٣٤٣
علم المنطق، ١٧٨	العلم بجميع الأسباب، ٣٣٨
علم الواجب، ١٨٦، ٢٥٧، ٢٥٩، ٢٨٨	
٣٣٣	

علة الاحتياج إلى العلة، ٢٦٨	العلم بذى المبادئ، ١٧٤
علة الاستغناء، ٢٦٢	العلم بعد زمان الزوال، ٣٣٥
علة الافتقار، ٣٥٤	العلم بعدم الايقان، ٣٥٠
علة الافتقار إلى الواجب بالذات، ٣٥٥	العلم بعدم قبول الفيض، ٢٧٢
علة الافتياق ← علة الاحتياج	العلم بكنه الرسم، ٣١٤
علة الأكبر، ٣١٩	العلم بكنه العلة، ٣٤١
العلة الأولى، ٢٧٤	العلم بوجود الحركة، ٣١٦
علة التامة، ١٦٨، ١٦٩، ٢٦٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٣٢٠	العلم بوجود الشيء، ١٨٠، ٣١٦، ٣٥٠
علة التامة للاحتياج، ٢٦٨	العلم بوجود العلة، ٣٣٧
علة التامة للافتقار إلى العلة، ٢٦٢	العلم بوجود المعلول، ٣٣٧
العلة التألفية، ٣٣٩	العلم بوجود كل من المعلولين، ٣٢٦
العلة التألفية للمركب، ٣٣٩	العلم الغير التام، ٣٣٨
العلة التألفية، ٣٣٩، ٣٦٥، ٣٦٧، ٣٦٨	علم ما بعد الطبيعة، ١٦٨، ١٧٨
علة التصديق، ٣١٠، ٣١٦	علم ما فوق الطبيعة، ٢٨٥
العلة الجاعلة، ٢٧٧، ٣٢٢، ٣٣٩	العلوم الجزئية، ١٧٩
العلة الحقيقية، ٣٧٠	العلوم الطبيعية، ١٧٤، ١٧٩
العلة الذاتية، ٣٧٠	العلوم العربية، ١٦٢
علة الزمان، ٢٨٢	العلة، ١٥٠، ١٨٢، ١٨٩، ٢١١، ٢١٢، ٢٢١
علة الزمان الممكنة، ٢٨٢	٢٢٢، ٢٢٣، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٨، ٢٧٢
علة الصدور، ٣٤٣	٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢
العلة الصدورية، ٣٣٩، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧	٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢
٣٦٨	٢٩٥، ٣١٠، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥
العلة الصدورية الفاعلة، ٣٤٣	٣٢٦، ٣٢٧، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧
العلة الصورية، ٢٨١	٣٣٨، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٥٠
علة العدم، ٢٨٠، ٢٩٧، ٣٦٣	٣٥١، ٣٥٤، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٤، ٣٦٥
علة العلل، ٢١٩	٣٦٦، ٣٦٧
العلة الغائية، ٢٨١، ٣٠٨	علة اجتماع طرفي النتيجة، ٣١٨
	علة الاحتياج، ٢٦٨

- العلة الفاعلة، ١٧٢، ٢٧٣
 العلة الفاعلة للحاجة إلى الفاعل، ٢٦٤
 العلة الفاعلية، ٣٦٦
 العلة المادية، ٢٧٧، ٢٨١
 العلة المحركة، ٢٣٨
 العلة الموجبة، ٢٧٧
 العلة المرجحة، ٢٦٥
 العلة المستقلة، ٢٦٤، ٢٧٥
 العلة المعددة، ٣٧٠
 العلة المعيّنة، ٣٧٠
 علة الممكن، ٣٦٧
 علة الممكنات الصرفة، ٣٦٦
 العلة الموجبة، ٣٢٨، ٣٣٨
 العلة الناقصة، ٢٩٦
 علة النتيجة، ٣٠٧
 العلة الواجبة بالذات، ٣٥٤
 علة الواحدة، ٢٦٦، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٥
 ٣٤٦، ٣٢٦
 علة الوجود، ٢٧٥، ٣١٠
 علة أحد المعلولين، ٢٢١
 العلة بالتامة، ٢٦٢
 العلة بالحقيقة، ٢٦٤
 العلة بالعرض، ٢٧٥، ٣٧٠
 العلة التامة للعدم، ٢٦٤
 علة تألف الشيء و ذاتياته، ٣٤٣
 العلة لاجتماع الأجزاء، ٢٧٥
 العلة لاعتقاد القول والتصديق، ٣١٢
 العلة لثبوت الأكبر للأصغر، ١٧١
 العلة لجميع الأجزاء، ٣٦٧
 العلة لفاقة الممكن إلى العلة، ٢٦٧
 العلة للاحتياج إلى العلة، ٢٦٨
 العلة للاحتياج إلى المؤلف، ٣٣٠
 العلة للافتقار إلى الواجب بالذات، ٣٥٦
 العلة للأكبر، ١٧١
 العلة للتصديق بالعقد، ٣١٨
 العلة للتصديق بوجود الأكبر في الأصغر،
 ٣١٩
 العلة للجزئيات، ٣٥١
 العلة للحاجة إلى الجاعل، ٢٦٤، ٢٦٧،
 ٢٧٥
 العلة للحاجة إلى العلة، ٢٦٤
 العلة للحاجة إلى الفاعل، ٢٧٦
 العلة للحد الأكبر، ٣١٩
 العلة للحركة، ٢٧٥
 العلة للضاحك، ٣٤٦
 العلة للكاتب، ٣٤٦
 العلة للكلى، ٣٥١
 العلة للوجود، ٣٣٠
 العلة للوجود في نفسه، ٣٢٩، ٣٣٠
 العلة لمفاد العقد، ٣١٨
 العلة لمفاد العقد، ٣٤٤
 العلة لوجود الأكبر في الأصغر، ٣١٩
 العلة لوجود التصديق، ٣١٦
 العلة لوجود النتيجة، ٣١٩
 علة نسبة الطرفين، ٣١٩
 العلية، ١٩١، ٢١١، ٢٣١، ٢٨٠، ٢٩٨

عوارض طبيعة المتقرّر، ١٧٨	٣٢٢، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤٣
عوامل الإمكان، ٢٨٦	٣٦٤
عوامل الموجودات، ٢٠٣	العَلِيَّة الحَقِيقَةُ الغَيْر الإِضَافِيَّة، ٢٨٩
العود، ١٥٠	عَلِيَّة العَلَّة، ٢٨١
عود النفوس البشرية إلى عالمها، ١٥١	العَلِيَّة المِضَافِيَّة، ٣٤٠
العيان، ١٤٣، ١٤٤	العَلِيَّة للموجود الرابطي، ٣٣٠
العين، ٢٠٩	العموم، ١٩٣، ٢٩٩، ٣٠٤
عين الذوات، ١٤٦	عموم الاشتراك، ٢٢١
عينية الوجود، ٢٥١	العموم من وجه، ٢٢٣
الغاية، ٢٣٦	العناية، ١٨٦، ٢٠٣، ٢٠٤
الغاية الأخيرة، ١٥١	العناية الأزلية، ١٨٤، ١٨٦
غاية الغايات، ١٥١، ١٨٩	العناية الأولى، ٢٠٣، ٢٠٤
الغرض، ٢٧٤	العناية السرمدية للواجب، ٢٧٤
الغرض الزايد على الذات، ٢٧٥	عناية الواجب، ١٨٦
الغريزة الروحانية العقلانية، ١٥٣	العنصر، ١٨٨، ١٨٩، ٢١٥، ٢٦١، ٣٦٢
الغريزة العقلية، ٣٦٠	العنصر الأول، ٢٦١
غير التناهي العددي، ٢٩١، ٢٩٢	عنصر الصورة، ٢١٥
غير المتأصل، ٣٦٩	عنصر القوام، ٢١٥، ٢١٦
غير المتناهي، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٥	عوارض الأسباب، ٢٥٣
٣٦٨	عوارض الجزئية، ٣٠٣
غير المضاف، ٢٢٤	العوارض الذاتية، ١٦٧، ١٨٢
غير المقدور، ٢٧٠	العوارض اللاحقة، ٢١٦
غير المكافئ، ٢٢٤	العوارض المشخصة، ٢٤٤، ٣٠٢، ٣١٧
غير بيّن الثبوت، ٣٤٦	العوارض المصنّفة، ٢٢٦
الغير القارّ، ٢٣٣	العوارض المعيّنة المخصّصة، ٣٠٤
غير قارّ الأجزاء بوجوده العيني، ٢٤٥	عوارض المهية، ١٩٧، ٢٥٣، ٢٦٣
الغيرية، ١٨٩	عوارض النفسية، ٢١٣، ٣٠٨
الفائض، ٢٨٨	عوارض الوجود الذهني، ٢٥٣

٣١٩، ٣١٣، ٣١١، ٣٠٨، ٣٠٤	الفاسد، ٣٣٣، ٣٣٢
الفصل المقوم، ٢١٤	فاطر الذوات، ٢٧٩
الفصل المنوع، ٣٠٣	الفاعل، ١٤٦، ١٦٨، ١٧١، ٢٣٠، ٢٥٥
الفصلية، ٢٠٢	٢٦٤، ٢٦٩، ٢٧٢، ٢٧٣، ٣٦٦، ٢٨١
الفصول البسيطة، ٢٠٢، ٣٦٨، ٣٦٩	٢٨٤
الفصول المنوعة، ٢٢٦	فاعل الذوات، ١٤٦
الفصول بالفعل، ٣٠٥	فاعل المهيئات، ١٧٢
الفضائل العملية، ١٨٨	الفاعلية، ٢٥٧، ٣٠٨
القطرة، ٢٧٣	الفاقة الصرفة الساذجة، ٢٧٧
القطرة الأصلية، ٣٥٩	الفاقة إلى العلة، ٣٣٩
القطرة الأولى، ١٧٩، ٢١٣، ٢١٤	الفرائض، ٢١٣
القطرة البشرية، ١٥٣	الفسرد، ١٥٢، ١٨٢، ١٨٦، ٢٢٢، ٢٨٥
القطرة الثانية، ١٧٩، ٢١٣، ٢١٤	٣٠١، ٣٠٢
قطري التصور، ٢٨٧	الفرد الانتزاعي، ٢٤٣
فعال المهيئات، ٢٨٦	الفرد الآتي، ٢٤٢
فقالية الواجب، ١٨٣، ٢٨٨	الفرد الجوهري، ٣٦٨
الفاعل، ١٤٦، ١٧١، ١٨٩، ١٩٠، ١٩٧	الفرد الذهني، ٢٢٠
٢٠٠، ٢١٢، ٢٢٥، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢	الفرد الزماني، ٢٤٢
٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٥٣	الفرد الشخصي، ٢٤٦، ٢٤٨
٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٦٨، ٢٧٣	الفرد العارض للطبيعة، ٣٥١
فعل الواجب، ١٨٤، ٢٨٦	الفرد العرضي، ٣٦٨
الفعل الصرف، ٢٤٨	فرد الممكن، ٣٥٥
الفعليات، ٢٠٣	فرد الواجب بالذات، ٣٥٥، ٣٥٧
الفعلية، ٢١٣، ٢٩٠	الفرد لطبيعة الموجود المطلق، ٣٥٦
فعلية التقرّر، ٢٩٠	الفرد للموجود المطلق، ٣٥٧
الفعلية المحضة، ٢٨٧، ٢٨٥	الفساد، ٢٤٨
فعلية المهية، ٢٩٧	الفصل، ١٧٣، ١٧٨، ١٩٨، ٢٠٢، ٢١٤
فعلية الهيولي، ٢١٦	٢١٥، ٢١٨، ٢٥٧، ٢٩٩، ٣٠١، ٣٠٢

- فقدان الحركة، ٢٧٥
 الفلسفة الإلهية، ١٨٩
 الفلسفة الأولى، ١٩٠، ١٩٦
 الفلك، ١٨٠، ٢١٣، ٢٤٥، ٢٩٧
 الفلك الأعظم، ٢٣٥
 الفلك الأول، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣
 الفلك الثاني، ٣٢٢
 الفناء، ٣٥٢
 الفوق، ١٧٦، ٢٢٨
 الفوق الحقيقي، ١٧٦
 فوق الطبيعة، ١٧٦
 قياسية الواجب، ١٨٣، ٢٨٨
 الفيض، ١٨٤، ٢٨٦
 الفيض الأزلي، ٢٧٥
 الفيض الأقدس، ١٤٥، ٢٧٤
 فيض الوجود، ١٤٦
 الفيضان، ٢٠٥، ٢٧٤
 فيضان الأشياء، ٢٥٩
 فيضان الصور، ٢٥٩
 القائم في الموضوع، ٢٧٠
 القائم لا في الموضوع، ٢٧٠
 القابل، ١٤٥، ٢٣٠، ٢٥٥، ٢٧٣
 القابل للانفعال، ٢٥٥
 القابل للفيض الأزلي، ٢٧٢
 القابلية، ٢٥٧
 القادر، ١٨٩، ٢٦٩
 قار الذات، ٢٣٦
 قار الوجود، ٢٧٦
 قاعدة الإمكان الأشرف، ١٩١
 قاعدة الشيء ما لم يجب لم يوجد، ٢٥٦، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٨
 ٢٩٩، ٣٢٣، ٣٦٧
 قاعدة ما لا حد له لا برهان له، ٣٤٨
 القبل، ١٧٦، ٢٧٣، ٢٩٧
 قبل مرتبة الوجود قبلية بالذات، ٢٧٩
 القبلية بالذات، ١٧٥، ٢٧٩
 القبلية بالشرف، ١٧٥
 القبول، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٧٤، ٣٧٠
 قبول الجعل، ٢٨١
 القبول الدهري، ٢١٤
 القبول الذاتي، ٢١٤
 قبول الزماني، ٢١٤
 قبول الخلط بالقوة، ٣٠٣
 القدر، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ٢٧٣
 القدرة، ٢١٣، ٢٦١، ٢٦٩، ٢٧٤، ٣٣٢
 القدرة الأزلية، ١٨٦
 قدرة الواجب، ١٨٧، ٢٧٤
 القدسيات، ٢٠٣
 قدم الطبائع، ١٥٢
 القدوس، ١٤٥
 القديم، ١٨٩، ٢٦٨
 القديم الزماني، ١٥١، ١٥٢
 القرار، ١٨٤، ٢٣٨، ٢٣٩
 القرب، ٢٢٥، ٣٦١، ٣٦٤
 القرينة الإيمانية البرهانية، ١٤٣
 القسري، ٢٠٣

القسمة، ٢٢٠، ٢٥٦	القوة الذاتية، ٢٧٤
القسمة الأولى، ٣١١	القوة العاقلة، ٢٠٤
القسمة الثانية، ٣١١	القوة العملية، ١٥١
القسمة إلى الأجزاء، ٢٥٦	القوة القدسية، ١٨٧
القشر، ٣٥٣	القوة المحضة الاستعدادية، ٢١٤
قشر القشر، ٣٥٣	القوة المطلقة، ٢١٤
القصد، ٢٧٣	القوة النظرية، ١٥١
القصور، ٢٧٢	قوة الوجود، ٢٧٠
القضاء، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦	قوة الهيولى العنصرية، ٢١٦
القضاء العلمي، ١٨٤، ١٨٦	القوى، ٢٦١
القضية الغير البتية، ٢٧١	القوى البدنية، ٢٥٠
القلم، ١٨٤، ١٨٦	القوى الجسمانية، ١٦٩، ٢٨٨
القلة، ٢٢٥	القوى السارية، ١٦٩
القوام، ٢١٦	القياس، ٣١٢، ٣٣٣، ٣٤٦، ٣٤٩
قوام الأعراض في الموضوع، ٢١٧	القياس الاستثنائي، ٣٤٨، ٣٤٩
قوام الحقيقة، ١٩٥	القياس الاستقامي، ٣٥٠
قوام الصورة، ٢١٧	القياس الاقتراني، ٣١٨
قوام الصورة في موضوع، ٢١٧	قياس الخلف، ٣٥٠
قوام مهية المعلول، ٣٣٩	القياس الشرطي، ٣١٨
القوة الصرفة، ٢٤٨	القياس المقسم، ٣٥٠
القول، ٣٠٧	القياس المقسم، ٣٥٠
القول بالاتحاد، ٢٩٩	القياس مع الفارق، ٢٩٢
القول بالممكن بلا علة، ٢٦٨	القيود، ٣٦٨
القوة، ١٧٧، ١٨٩، ١٩٠، ٢٣٠، ٢٥٤، ٢٥٥	القيوم، ١٦٩
٢٦٧، ٢٦٩، ٣٦٠	القيوم الواجب، ١٤٧، ١٦٧، ١٧٨، ٢١٢
القوة البصرية، ٢٥٠	٢٢٢، ٢٢٤، ٢٧٧، ٢٨٥، ٢٨٧، ٣٥٣
قوة التخيلات، ٢١٣	القيومي الطامس، ٣٥٣
قوة الخلط، ٣٠٢	قيومية الواجب، ٢٠٢

الكائن، ١٥١، ١٥٢، ٢٦٩	الكلى الذاتى للجزئى، ٣٥١
الكائن الزمانى، ١٥١	الكلى الطبيعى، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٩٩، ٣٠١
الكاتب، ٣٤٦، ٣٤٥	الكلى الطبيعى الموجود فى الأعيان، ٢٨٤
كاسبيه الحدّ، ٣٦٥	الكلى العقلى، ٢٠٦، ٢٥٢، ٢٩٩
الكبرى، ٣٥٧	الكلى المنطقى، ٢٠٦، ٢٩٩
الكبير، ٢٢٥	الكلى النوعى، ١٧٨
كتاب المحو و الإثبات، ١٨٤	الكلىة، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠٥
الكثرة، ١٤٥، ١٨٩، ٢٢٥، ٢٩٩	الكَمّ، ٢١٨، ٢٢٠، ٢٢٥، ٢٣٧، ٢٣٩، ٢٤٣
كثرة الأجزاء العقلية، ٢٥٧	٢٤٦، ٢٤٨، ٣٠٩، ٣١٢، ٣٦٩
الكثرة الاعتبارية، ٣٣١	الكمال، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢١٣، ٢١٦، ٢٣٠
الكثرة الحسية، ٢٥٧	٢٧٨، ٢٩٠
كثرة الذات و الصفات، ٣٣٢	الكمالات المطلقة، ٢٨٥
كثرة المقومات، ٢٥٧	الكمالات بالقوة، ١٧٩، ٢١٣
الكثرة من الذات الواحدة، ٣٤٦	الكمال الأول، ٢١٤، ٢٣٠
الكثيرين، ٣٠٤	الكمال الأول للجسم، ٢٣١
الكذب، ٣١٤	الكمال الثانى، ٢٣١
كروية الشكل الطبيعى، ١٨٠	كمال الحقيقة، ٢٨٩
كرة الأرضيات، ١٨٩	الكمال الحقيقى، ٢٧٨
كسب الوجود، ٢٩٨	كمال الذات، ١٥١، ٢٧٧
الكشف، ١٤٣، ١٤٤، ٣٥٤	كمال العقل، ٢١٦
الكلّ، ٣١٠، ٣٦٦	الكمال المتوسط، ٢٤٨
كلمات الله، ١٤٧	كمال المجزّات، ١٧٦
الكلى، ١٧٨، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢٢٠، ٢٤٩	الكمال المطلق، ١٩٠، ٢٨٩
٢٥٠، ٢٨٤، ٣٠١، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦	الكمال المطلق للموجود بما هو موجود،
٣١٧، ٣٣٤، ٣٥٠	٢٧٨
الكليات الخمس، ١٧٣	الكمال المطلق للوجود، ٢٨٩
الكلى الجنسى، ١٧٨	كمال الموجود المطلق، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٦٠
الكلى الدائى، ٣٣٤	كمال الوجود، ١٥١، ٢٦٢، ٢٧٧

٢٤٠	الكمال الوجودي، ٢٩٠
الكيفية الاستعدادية، ٢٥٤، ٢٧٠	كمال ما للذات، ٢٧٧
كيفية الوجود، ٣٥٥	كمال ما للموجود، ٢٧٧
اللاستحقاقية الذاتية، ٢٦٣	الكمّ المتّصل، ٢٢٥
اللا أولوية، ٢٩٣	الكمّ المنفصل، ٢٢١، ٢٢٥
اللا بشرط الشيء، ٢٥٣، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣١٣	كمال مهية الشيء، ٢٠٦
اللا بشرط لا خلط، ٣٠٣	الكمّ بالذات، ٢٢١
اللائبات، ١٨٤، ١٨٥	الكمّية، ١٩٣، ١٩٦، ٢١٩
اللاحق، ١٩٣، ٢١٦، ٣٦٥	كمية دوام الشيء، ٢٣٥
اللاحق الزماني، ٢٨٢	كُنه الرسم، ٣١٤
اللازم البين الثبوت، ٣٤٦	الكواكب، ٢٦١
اللازم المشترك، ٢٠٢	الكون، ٢٤٥، ٢٤٨
لازم المهية، ٣٣٨، ٣٣٩	الكون الذي بين المبدأ والمنتهى، ٢٤٦
لازم نفس ذات العلة، ٢٨٩	الكون الشخصي، ٢٢٨
اللاشيء البحث، ٢٦٩	كون الشيء علة لنفسه ولعلله، ٣٦٧
اللا ضرورة، ٣٥٩	كون العلة علة، ٢٨٠
اللاقرار، ١٨٤	الكون الواحد، ٢٤٦
اللامحاذاة، ٢٣٤	الكون في الحيز، ٢٢٧
اللامساواة، ٢٤٤	الكون في الزمان، ١٩٦، ٢٢٩
اللاوجود، ٣٢٩، ٣٦٢	الكون في المكان، ٢٢٩، ٢٤٦
اللاوصول، ٢٣٤	الكون في الوسط، ٢٤٦
اللبّ، ٣٥٣	الكون في الوسط بين المبدأ والمنتهى، ٢٤٦
لبّ اللبّ، ٣٥٣	الكون والفساد، ١٨٩
المحافظ التحليلي، ٣١٢	الكيانات الزمانية، ١٨٤
اللحوق، ٢٣٠، ٢٣١	الكيف، ١٩٩، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٥، ٢٣٢
اللزوم، ٢٩٢، ٣٣٥	٢٣٧، ٢٤٣، ٢٤٦، ٣٠٩، ٣١٢، ٣٦٩
اللزوم الخفي اللمية حدًا، ٣٤٧	الكيفيات الخاصة، ١٧٩
لزوم الدور، ٣٣٧	الكيفية، ١٩٣، ١٩٦، ٢٠٠، ٢١٩، ٢٣٣

٢٥٢، ٢٥٥، ٢٥٧، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٨١،	لزوم لزوم اللزوم، ٢٩٢
٢٩٠، ٣٠٥، ٣٠٨، ٣٣٩، ٣٤٧، ٣٤٨،	اللم، ١٨٠، ٣١٠، ٣١٩، ٣٢٧، ٣٤٥، ٣٥٦،
المادة الأولى، ١٧٩، ٢١٦،	٣٥٧
مادة الشيء، ٢٨٣،	المتشابه، ١٥٨
المادى، ١٧٦، ١٩٠، ١٩١، ٢٥٤، ٢٦٤،	اللقى ← اللم
٢٧١	اللمية ← اللم
ما طاطافوسيقا، ١٩٠،	اللمية الغائية، ٣٠٧
ما عنه الحركة، ٢٣٧،	لواحق الجوهر، ١٩٣
ما فيه الحركة، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٣، ٢٤٤،	لوازم المهية، ٢٠٢، ٣٦٢
٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧،	لوازم إمكان الوقوع، ٢٩٤
ما قبل الطبيعة، ١٧٦،	لوازم ذات الحقيقة الحقّة القیومیة، ٢٨٩
ما لا برهان له، ٣٤٨،	اللوح، ١٥٢، ١٨٤
ما لا حد له، ٣٤٨،	اللون، ٢٥٧
ما لا سبب له، ٣٤٣،	الليس، ٢٦٢، ٢٦٣
ما لا فى موضوع، ٢٠٨،	الليس المطلق، ٣٠٨
ما لا قرار له، ٢٤٣، ٢٤٧،	ليسية الذات، ٢٧٩
ما لا قرار له بالذات، ٢٧٤،	المائية الإسمية الشارحة للإسم، ١٨٣
ما لا نهاية له، ١٧٥،	المائية الحقيقية، ١٩٤، ١٩٥، ٣١٤
ما لا يعرف له علّة، ٣٤٥،	المائية الشارحة، ٣١٤
ما لا يمكن، ٢٨٠،	المائية الشارحة للاسم، ١٩٥
ما مع المتأخر، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢،	الما الشارحة، ٣١١، ٣٤١
ما مع المتأخر بالذات، ٣٢٢،	ما بالذات، ١٤٦
ما مع المتقدّم، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢،	ما بالعرض، ١٤٦
ما هو بالقوّة، ٢٣٠،	ما بالفعل، ٣٠٤
ما يصدر عن الواحد، ٣٢٠، ٣٢٤، ٣٤٦،	ما بالقوّة، ٢٥٤، ٢٧١
ما، ٣٧٠،	ما بعد الطبيعة، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨
الما الحقيقية، ٣١١، ٣١٣، ٣١٤، ٣٤٩،	المادة، ١٦٨، ١٧٦، ١٧٩، ١٨٤، ١٨٥،
ماء الحياة الحقيقية الطيبة، ٣٥٣،	١٨٨، ١٩٠، ٢١٦، ٢١٧، ٢٤٤، ٢٤٩،

مبدأ الكم، ٢٢١	الما الشارحة، ١٨٠، ١٨١، ٣١١، ٣١٤
مبدأ المبادئ، ١٨٩، ٣٣٤	الماء الصافي السرمدي، ٣٥٣
مبدأ المفيض، ٢٠٣، ٢٠٤	الما بالحقيقة، ١٨٠
مبدأ الموجود المطلق، ١٦٨	المألوه، ٣٣٢
مبدأ الوجود، ١٦٨	مبادئ، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٩، ١٨١، ١٨٩
مبدأ انتزاع الوجود، ١٧٨	مبادئ البرهان، ٣٤٨
مبدأ جوهر ذات المعلول، ٢٩٠	المبادئ التصديقية، ١٧٤
مبدأ كل صورة، ٢١٩	المبادئ التصورية، ١٨١
المبدع، ١٨٥، ١٩٠، ٢٦١	مبادئ الطب، ١٧٤
المبدع القيتوم، ٣٠٧	مبادئ الطبيعي، ١٧٤
مبدع جوهر المهية، ٢٧٩	مبادئ العلوم الجزئية، ١٧٤
المُبصّر، ٣٣٢	المبادئ الفاعلة، ١٨٤
المتأثر، ٢٣١	المبادئ المطلقة، ١٧٩
المتأخر، ٢١٢، ٢٨٨، ٢٩٠، ٣٢٥، ٣٦٩	المبادئ الموضوعية، ١٧٤
المتأخر في الزمان، ٢٩٦	مبادئ كل علم أخص، ١٧٤
المتأصلات، ٢٣١، ٣٦٩	المباين، ٢٣٤، ٢٤٨
المتأصل الخارجي، ٢٣١، ٢٥١	المباينة، ٣٤١
المتباينان في الغاية، ٢٤١	المبدئية، ٣٠٨
المتباين بالنوع، ٢٤٢	مبدئية واجب الوجود لكل فيض، ٣٣١
المتباينتان، ٢٥٥	المبدأ، ١٥٠، ٢٤٥، ٣٦٢
المتجدد، ٢٣١، ٢٣٦	المبدأ الاوّل، ٢١٩، ٢٥٦
المتحرك، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٧	مبدأ الجاعلية، ٢٩٠
٢٣٨، ٢٤٢، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٩٧	مبدأ الجاعلية الإضافية، ٢٨٨
٣١٦، ٢٣٣، ٣٤٨	مبدأ الخارج، ٣٦١
المتحرك بالحركة الدورية، ٢٣١	المبدأ الصدوري، ٣٤٣
المتحصّل بالطبيعة المطلقة، ٢٤٧	المبدأ الغائي، ٣٦٠
المتحصّل بالفعل، ٢٤٧	المبدأ الفاعلي، ١٥١، ٢١٩
المتحقّق بلا علّة، ٣٤٣	مبدأ الكل، ٢٢٢

متقرّر القوام بالفعل، ٢٠٠	المتخالفان في المقدار، ٢٣٥
المتقرّر المطلق، ١٨٢	المتخصّص، ١٨٢
المتقوم من المادّة و الصورة، ١٧٩	المتشخص، ٢٨٤، ٢٨٥، ٣٠٠
المتكافيان، ٢٢٤	المتصافقان، ٣٢٧
المتكثّرات، ٢٦٠	المتصافقان في الواقع، ٣٢٧
المتلازمات، ٣٤٧	المتصرّم، ٢٣١، ٢٣٦
المتلازمان، ٣٢٠، ٣٢٢، ٣٢٤، ٣٢٧، ٣٢٨،	المتّصل الغير القارّ، ٢٢١
٣٤٥	المتّصل القارّ، ٢٢١، ٢٣٢
التمثّل الذهني، ٢٠٩	المتصوّر بالعقل، ٢١٥
التمكّن، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٢٩	المتضادّان على النهاية، ٢٤٢
متن الواقع، ٢٨٨	المتضافقان، ٣٢٨
المتناهي، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥	المتّضايقان، ٢٢٤، ٢٦٦، ٢٨٨، ٣٢٤
المتوسّط بين الابتداء و الانتهاء، ٢٣٣	٣٣٠، ٣٢٥
المتوسّط بين المبدأ و المنتهى، ٢٤٥	المتعاكسان في العليّة و المعلولية، ٣٣٠
المتّين، ١٩٦، ١٩٧، ٢٢٥، ٢٢٧، ٢٢٩،	متعلّق الجعل، ٢٨٣
٢٣٠، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤٣، ٣٠٩، ٣١٢	متعلّق العناية، ١٨٧
المتيقّن، ٣٣٤، ٣٣٥	المتغيّر، ١٨٥، ٢٩٥، ٣٣٥
المجاز، ٢٢١	المتقدّم، ٢١٢، ٢٨٩، ٣٢٠، ٣٢٧، ٣٣٧
المجاهدات النفسانية، ٢١٤	المتقدّم بالرتبة، ٢٩٥، ٢٩٦
المجد، ١٤٣	المتقدّم بالزمان، ٢٩٥، ٢٩٦
المجرّد، ١٧٥، ٢٧١، ٣٤٦	المتقدّم بالسرمد، ٢٩٦
المجرّد الصرف، ١٧٧، ١٩٠	المتقدّم بالشرف، ٢٩٥
المجرّد عن المادّة، ١٦٨	المتقدّم بالطبع، ٢٩٥
المجعول، ١٧٠، ١٩٤، ٢٦٢، ٢٧٩، ٢٨٨،	المتقدّم بالعليّة، ٢٩٥
٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩٣، ٣٥٤	المتقدّم بالمكان، ٢٩٥
المجعولات الجائزة، ٢٦٠	المتقدّم بذاته، ٣٦١، ٣٦٤
المجعولات المكوّنة، ١٤٧	المتقدّم في الزمان ← المتقدّم بالزمان
مجعول الباري الخلاق، ٢٧٧	متقرّر الحقيقة بذاته، ١٧٨

مُخْرِج الشئ من القوّة إلى الفعل، ٣٦٠	مجمول الجاعل الحقّ، ١٨٤، ٢٨٦
المخلوطية الاتّحادية بالفعل، ٣٠٢	مجمول الحقيقة، ١٧٨
المخلوق، ٣٥٤	المجمولية، ٢٨٨
مدبّرات الطبيعة، ١٨٩	المجهول، ١٧٧، ١٧٨
مدبّرات عوامل الجسمانيات، ٢٠٤	المحاذاة، ٢٤٢، ٢٤٣
مدبّر نظام الكلّ، ٢٠٤	المحال، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٧، ٢٩١
المدخل، ١٧٣	المحالية، ٢٨٣
المدرك، ٣١٧	المحبّة الإيمانية، ١٤٣
المدرك، ١٦٩	المحدث، ١٥٠
مدرك الأشياء من ذاته، ١٨٦	المحدود، ٣١٢
المدّة، ١٨٥	المحرّك، ١٨٩، ٢١٤، ٢٣٨، ٢٧٥
مذهب العرفان، ٢٧٧	المحسوس، ١٦٩، ١٧٤، ٣٤٨
مراتب الانفعال، ٢٥٤	المحفوف بالحيثيات، ٣٤٦
مراتب التوحيد، ٣٥٣	محفوظية الممكن بوجوبين، ٢٩٠
المراتب الصادرة عن الجاعل، ٢٩٢	المحكى عنه، ٣٠٣، ٣٠٥
مراتب الصور، ٢١٦	المحلّ، ١٧٩، ٢٠٦، ٢١٠، ٢١١، ٢١٥
مراتب العلم التفصيلي، ١٨٤، ٢٦١	المحلّ الواحد، ٢١٨، ٢٦٥
مراتب الفوق، ٢٢٨	محلّية المحلّ، ٢١٨
المراتب القدسية، ١٨٧	المحمول، ١٦٧، ١٧١، ١٧٤، ١٨٢، ١٨٣
مراتب القلّة والكثرة، ٢٢٨	٣١١
المراتب اللامتناهية، ٢٥٩	المحمول في الهليات البسيطة، ١٨٢
مراتب المعلول، ٢٧٤، ٣٢٧	المحوضة، ٢٤٧
مراد الواجب، ٢٨٠	محوضة التأصل المطلق، ٢٥٨
المربوب، ٣٣٢	محوضة الفعل، ٢٤٧
مرتبة التعيّن للصورة الجسمية، ٢٤٤	محوضة الفعلية، ٢٤٥
مرتبة الذات، ٢٥٩، ٢٧٩	المحوى، ٢٢٦
مرتبة الذات الأحدية، ٢٨٦	المختصّ، ٢٠٢
مرتبة الذات المتقدّمة، ٢٨٧	المختلفان بالحقيقة، ٣٠٤

- مرتبة الذات المفيض، ٢٦٢
- المرتبة العقلية، ٣٢٤، ٣٤٦
- مرتبة العلم، ١٧٤
- المرتبة النفس الأمرية، ٢٦٨
- مرتبة الوجود، ٢٧٩، ٢٨٧
- مرتبة ذات الجاعل، ٢٨٩
- مرتبة ذات العلة، ٢٢٢، ٢٨٩، ٣٢٤
- مرتبة ذات المجمعول، ٢٨٧
- مرتبة فعلية المهية، ٢٧٩
- مرتبة معرفة المقدّمة الاستثنائية، ٣٤٩
- مرتبة نفس الحقيقة، ٢٧٩
- مرتبة نفس الذات، ٢٨٧
- المرجح، ٢٦٩، ٢٩١، ٢٩٤، ٣٦٢
- المرجوح، ٢٩٤، ٢٩٥
- المرجوحية، ٢٦٦، ٢٩٤
- مرجوحية المقابل، ٢٦٦
- المركب، ١٨٦، ٢٠٤، ٢١٥، ٢٦١، ٢٨١
- ٣٣٩، ٣١١
- المركبات الجمادية، ١٨٨
- المركب الحقيقي، ٣٣٩
- المركب الصناعي، ٣٣٩
- المركب من الواجب و جميع الممكنات
- الصرفة، ٣٦٦
- المزاج، ٣٢٥
- مزدوجة الحقيقة، ٣٣٩
- المسئلة، ١٨٢
- مسئلة العلم، ١٨١
- المسائل الإلهية، ١٦٧
- المسائل الحكيمية، ١٧٢
- مسائل العلم الأعم، ١٧٤
- مسائل الفلسفة الأولى، ١٧٧
- المساحة، ٢٤٤
- المساحي، ١٧٤
- المسافة، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٤٢، ٢٤٦
- المساواة، ٢١٨، ٢٢١، ٢٤٤، ٢٩٤
- المساوي، ٢٤٨
- المستب، ١٥٠
- المستب الأسباب، ٢١٩، ٢٦١
- المسبوق بالعدم الزماني، ١٥١
- المسبوق بالعلم السابق، ٢٥٩
- المسبوق بالمادة و المدة، ١٥٢
- المسبوقية التخلفية، ٢٥٩
- مسبوقية الوجود، ٢٦٣
- المسبوقية بالذات، ٢٦٣
- المسبوقية بالعدم، ٢٦٣
- المستقي، ٢٧٥
- المستثنى، ٣٤٩
- مستحيلية الإنيات، ٢٧١
- المستقبل، ٢٧١، ٢٩٧
- مسلوب الاعتبارية بشرط اللاتية، ٣٠٢
- مسلوب التشخص، ٣٠١
- مسلوب العلة، ١٦٨
- المسموع، ٣٣٢
- المشارك، ٢٤٨
- المشترك الذاتي، ٢٠١
- المشخص، ٣٠٠

المطالب الفرعية ← المطالب الفرعية	المشكك، ١٨١
مطلب الأئ، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٢، ٣١٧	المصاحبة، ٣٢١
مطلب الأئ ← مطلب الأئ	المصاحبة الاتفاقية، ٣٢١، ٣٢٢
المطلب التصديقي، ٣١٥	المصادرة، ٣٤١
مطلب علّة وجود الشيء في نفسه، ٣١٢	المصادرة على المطلوب، ٣٤١
مطلب لم، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢	مصحّحات الاستناد، ٢٨١
مطلب الماء، ١٩٥، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣١١، ٣١٢	مصحّحات المجمولية، ٢٨٨
٣١٥، ٣١٦، ٣١٧	مصدق حمل الموجود، ١٧٨
مطلب الماء الحقيقية، ١٨١، ٣٤٩	المصلح بين الناس، ١٥٢
مطلب الماء الشارحة، ١٨٠	المصنوعات، ٢٦١
مطلب الماء الشارحة الإسمية، ١٨١	المصنوعية، ٣٢٧
مطلب من، ٣١٧	مصنوعية العالم، ١٧١
مطلب الهل، ١٩٤، ٣١١، ٣١٢، ٣٠٩	المصير العقلاني، ١٥١
٣١٥، ٣١٦	مضار الكواكب و ترتيبها، ٣٥٥
مطلب الهل البسيط، ١٨١، ٣١٢، ٣١٦	المضاف، ٢٠٠، ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٨
٣٤٨	٢٣٩
مطلب الهل المركب، ١٩٥، ٣٠٨، ٣٠٩	المضاف الحق، ٢٢٢
٣١٦	المضاف الحقيقي، ٢٢٤
مطلب الهلية البسيطة ← مطلب الهل البسيط	المضاف المشهورى، ٢٢٤، ٣٧٠
مطلبى الهل، ٣١٠	المضافان، ٢٨٨
المطلع، ٢٣٢	المضايقة، ٣٤١
مطلع المسافة، ٢٣٣	مطابق الانتزاع، ٢٨٧
مطلق النسبة، ٢٨٨	المطابقة على الكثيرين، ٣٠٠
المطلق، ١٧٩	المطالب، ١٨٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٥
مطلق الوجود، ١٩٧، ٢٧١	المطالب الأصلية، ٣٠٦
المطلقتان المتخالفتان بالإيجاب و السلب،	المطالب الأصولية، ٣٠٨، ٣٠٩
٢٧٧	المطالب العلمية الذاتية، ٣١٢
المظاهر الكونية، ١٤٥	المطالب الفرعية، ٣٠٦، ٣٠٨

معروض الكلّية المنطقية، ٢٥٣	المع، ٢١٢
معروض الكمّ المنفصل، ٢١٩	المعاد، ١٥٠
معروض الوجوب اللاحق، ٢٩٨	معاد الإنسان، ١٥١
معروض الوجود الذهني، ٢٥٣	المعاد الروحاني، ١٥١
المعقول، ١٧٤، ٢١٤، ٢٥١، ٢٥٤	المعادية، ٣٠٨
المعقولات الأولى، ١٧٧، ٢٠٤	المعان، ٣٣٧
المعقولات الثانية، ١٧٧، ٢٠٢، ٢٥٢	المعاني الإلهية، ٢٧٨
المعقولات الثانية الإلهية، ٢٥٣	المعاني العامة، ١٨٩
المعقولات الثانية المنطقية، ٢٥٣	المعتبر في المعلوم، ٣٣١
المعقولات الثواني ← المعقولات الثانية	المعتبر في اليقين، ٣٣٠
المعقولات العرضية، ٢١٢	المعدن، ٢١٦، ٣٥٠
المعقول الجوهر، ١٩٣	المعدود، ١٧٧، ٢٤٨
المعقول الكلّي، ١٩٣	المعدوم، ٢٠٩، ٢١٥، ٢٦٩، ٢٧٠
معقول المهية، ٣٧٠	معدوم الجزئية، ٢٣٤
المعقولة الروحانية، ٢٦١	المعدوم بالذات، ٢١٥
المعلول، ١٥٠، ١٦٩، ١٧١، ١٨٩، ٢٢١	المعدوم بالعرض، ٢١٥
٢٢٢، ٢٥٤، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٨، ٢٧٤	المُعَدَّة، ٣٧٠
٢٧٥، ٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨٤، ٢٨٩، ٢٩٠	المعرّف، ٣١٥
٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٦، ٣١٩، ٣٢٠	المعرّف، ١٧٣
٣٢١، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٩، ٣٣٤	المعرفة، ١٤٣، ١٤٤، ١٥٠
٣٣٥، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١	معرفة المقدّمة الاستثنائية، ٣٤٩
٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٧، ٣٤٩	معرفة الواجب، ٣٤٧
٣٥٤، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥	المعرفة باللّه، ١٧٦
٣٦٩، ٣٧٠	المعروض، ٢٥٣، ٣٠٤، ٣٢٤، ٣٢٨
معلولا العلة الواحدة، ٣٤٦	معروض الجزئية، ٢٥٣
المعلول الأخير، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٨	معروض الجسمية، ٢٤٤
المعلول الأوّل، ١٨٥، ٢٦١	معروض الكلّي المنطقي، ٢٩٩
المعلول الثالث، ٢٦١	معروض الكلّية، ٢٥٣

المعلول الثاني، ٢٦١	المعلول حقيقيّة، ٣١٤
معلول العلة الموجبة، ٣٢٨	المعنوي، ٣١٤
معلول المعين، ٣٣٧	المعنى الإضافي، ٣٧٠
معلول النسبة، ٣١٩	المعنى الخاص، ٢٥٤
معلول الواجب، ٣٥٧	المعنى الطبيعي، ٣٠٤
المعلول الواحد، ٣٢١	المعنى العام، ٢٥٤
المعلولان، ٣٢٦، ٣٢٣، ٣٢١	المعية، ٢٢٣، ٢٩٧، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢
المعلولان للعلّة، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣	معية ذات الواجب بالممكنات، ٢٠٢
٣٢٥، ٣٤٤، ٣٤٥	المعية في التقدّم، ٣٢١
معلولان للعلّة الثالثة، ٢٢٣	المغالطة، ٢٨٢
معلولان للعلّة الواحدة، ٣٢٧	مفاد البرهان، ٣١٨
معلول إمكان العالم، ٣٥٧	مفاد البرهان اللّغوي، ٣٥٧
المعلولية، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣٩، ٣٦١، ٣٦٤	مفاد العقد، ٣١٨
معلولية الضاحك من العلة، ٣٤٦	المفارق، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٤، ١٨٥، ٢١١
معلولية الكاتب، ٣٤٦	٢١٩، ٢٥٤
معلولية العلة الواحدة، ٢٨٢	المفارقات المحضّة، ٢٢٥
المعلوم، ١٧٧، ١٧٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٢٥	مفارق الذات عن المادّة، ٢٣٠
٢٥٩، ٣١٤، ٣٢٢، ٣٣٠، ٣٣٥، ٣٣٦	المفارق المحض، ٢١٩
٣٤١	المفاوتة، ٢١٨، ٢٢١
المعلوم المتيقّن - المعلوم اليقيني	مُفتتَح المسافة، ٢٣٤
معلوم الواجب، ٢٦٠، ٢٧٢	المفتقر في البقاء إلى علة، ٢٧٦
المعلوم اليقيني، ٣٣٤	المفضّلات، ٢٦١
المعلوم بالحس، ٣٤٢	مفطور الفعّال الفاطر، ٢٧٧
المعلوم بالذات، ٢٥٩، ٣٤١	المفعول، ٢٨١
المعلوم بالعرض، ٣١٤، ٣٤١	المفهوم، ١٩٤
المعلوم بالمرضيات، ٣٤١	مفهوم الصانع، ١٧١
المعلوم بالعلم الحضوري، ٢٥٩	مفهوم العرض، ٢٠٨
المعلوم بالعلم الصوري، ٢٥٩	مفهوم الكلّي، ٢٥٢

- مفيد الوجود، ٣٥٠، ٣٥١
مفيد الوجود، ٣٤٨
مفيد اليقين، ٣٤١، ٣٤٤، ٣٤٨
مفيض الوجودات، ١٧٢
مقارنة الوجود و الوجود، ٢٧٩
مقاطع الحركة، ٢٣١
مقام الحدس، ٣٥٢
المقتضى، ٢٦٥، ٢٦٧، ٢٦٨، ٣٢٣، ٣٣٨، ٣٣٩
المقدار، ١٧٩، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٤٤، ٢٤٥
٣٠٩، ٢٤٨
مقدار الجسمية، ٢٤٥
مقدار الحركة، ٢٣٥، ٢٣٦
المقدار الموجود في المادة، ٢٤٩
مقدار جميع الحركات، ٢٣٤
المقدّر بالعرض، ٢٣٦
المقدمة الاستثنائية، ٣٤٩
المقدور، ٢٧٥، ٣٣٢
المقطع، ٢٣٢
مقطع الحركة، ٢٣٤
المقولات، ١٩٤، ٢٢٠
مقولات الأعراض التسع، ١٧٩
المقولات التسع، ٢٠١
مقولات الجوهرية، ٢٠٧
المقولات العرضية، ٢٠٥، ٢٣٧
المقولات العشر، ٢٠٥، ٣٦٩
المقولات المتباينة، ٢٠٠
المقولات النسبية، ١٩٧، ٢١٨، ٢٢٧، ٢٢٩
- المقول بالتشكيك، ٢٩٦
المقولتان بالذات، ٢٣٠
المقولة، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٧، ٢٠١
٢٠٢، ٢١٨، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٣١، ٢٣٦
٢٣٩، ٢٥٠، ٢٧٠
مقولة الجِدّة، ٢٤٩، ٢٥٠
مقولة الجوهر، ١٧٩، ٢٠٥
مقولة العرض، ٢١١
مقولة الفعل، ٢٣١
مقولة الكمّ، ٢٤٧
مقولة الكيف، ٢٤١
مقولة المعلوم، ٢١١
مقولة الملك، ٢٥٠
مقولة أن يفعل، ٢٣٦
مقولة أن ينفعل، ٢٣٦
مقولة لا قرار له بالذات، ٢٤٣
مقولة له، ٢٥٠
مقومات ذات الواجب، ٢٥٩
مقوّم الأول، ٢٠٨
المكان، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠
٢٣٢، ٣١١
مكان المبدأ، ٢٣٢
المكان النوعي، ٢٢٨
المكوّنات، ٢٣٨
الملاّ، ٣٢١
الملائكة، ١٨٧
الملائكة الروحانية المجرّدة، ١٨٨
الملائكة السماوية، ٢١٤

الممكن المتحصّل غير الاعتباري، ٢٥١	الملائكة العملية، ١٨٨
الممكن المجمول، ٢٢٢	الملازمة، ٣٢٠
ممكن الوجود، ٢٦٠، ٢٦٩	الملاصق، ٢٤٩
الممكن بالذات، ٢٨٢	ملزوم اللازم، ٣٣٩
الممكن نظراً إلى الذات، ٢٨٢	الملك، ١٨٨، ٢٢٥، ٢٤٣
المنازل المجردة للنفس، ١٥١	الملكوت الأعلى، ٢١٣، ٣٠٨
مناطق الجوهرية، ١٩٩، ٢٠٥	الmmasasat، ٢٢٧
مناطق العرضية، ١٩٩	ال ممتاز، ٢٦٩
مناطق الفردية، ٢٢٠	الممتنع، ٢٧٦، ٢٨٠، ٣٣٤، ٣٣٦
مناطق وضوح المعلولات و ظهورها في العلم	ممتنع التجوهر بالقياس إليه، ٢٨٣
الفعلي للواجب، ٢٦١	ممتنع الوجود، ٢٦٩
منافع مصنوعية الإنسان وأعضائه، ٣٥٥	الممتنع بالذات، ٣٣٦
منافع الكواكب و ترتيبها، ٣٥٥	الممتنع بالقياس إلى غيره، ٢٨٢
المنتزع، ٢٩٢	الممتنع بغيره، ٢٨٢
المنتزع منه، ٢٩٢	الممتنع لذاته، ٢٩٤
المنتسب إليه، ٢٢٩	الممكن، ١٦٨، ١٧٠، ١٧١، ١٧٥، ١٨٥
المنتظرات من جهة العلية، ٢٧٢	١٩١، ٢٠١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٥١
المنتهي، ٢٤٥	٢٦٠، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨
منتهى الحركة، ٢٤١	٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٦
منشأ انتزاع الوجود، ١٦٨	٢٧٧، ٢٨٣، ٢٩٤، ٣٣٦، ٣٥٤، ٣٥٧
منشأ ضرورة التقرّر و الوجود، ٣٦٧	٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٦، ٣٦٧
المنطق، ١٨٩، ١٩٨، ٢٥٢	٣٦٨
المنعوتية، ٢٥١	الممكنات الصرفة، ٣٦٦، ٣٦٧
المنفى الصرف، ٢٦٣	الممكنات الموجودة المتألّفة من الأجزاء
منقطع الحركة، ٢٣١	بالأسر، ٣٦٦
المنكشفات، ٢٦١	ممكن التجوهر، ٢٨٣
المنمازي المنحازي، ٢٨٥	ممكن الذات، ٢٧١
المنهجة اليمانية، ١٤٣	الممكن القديم، ٢٦٨

موجود الزمانى، ١٩٠	المواد الثلاث، ٢٦٩
موجود الزمانى، ٢٥٤	المواد الخارجية، ١٨٤
موجود العينى، ١٨٥	الموازاة، ٢٣٤
الموجود فى الخارج، ٢٩٢	الموافاة، ٢٤٦، ٢٣٤
الموجود المادى، ١٨٥	الموت، ٣٢٤
الموجود المجرد، ١٨٥	الموت الطبيعى، ١٥١
الموجود المطلق، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٠، ١٧٥، ١٧٧، ١٨٢، ١٨٣، ٣٥٥، ٣٥٧	الموجبات، ٣١٨، ٣٢٩
الموجود بالذات، ٢١٥	موجب السالب المحمول، ٢٦٣
الموجود بالعرض، ٢١٥	موجب الوجود، ٢٩٤
الموجود بالفعل، ٢٠٥، ٢٠٨، ٢١٠، ٢٤٨	الموجد، ١٥٠، ٢٧٥، ٢٨٨، ٣٣٠
الموجود بالفعل فى الموضوع، ٢٠٧، ٢٠٨	الموجد المركب، ٣٣٠
الموجود بالفعل لا فى موضوع، ٢٠٦، ٢٠٧	الموجود، ١٥٠، ١٦٧، ١٦٩، ١٧٩، ١٨٩، ٢٠٨، ٢١١، ٢١٢، ٢٣٠، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٧٠، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٧
الموجود بذاته، ٢١٢	٢٨٠، ٢٨٦، ٢٨٩، ٣١١، ٣٢٢، ٣٣١
الموجود بما هو موجود، ١٦٧، ١٧٨	٣٤٢، ٣٥٤، ٣٥٦، ٣٦٢
الموجود فى الأعيان، ٢٠٨	الموجودات الآتية، ١٨٤
موجود فى الأعيان، ٢٤٦	الموجودات التى لا قرار لها، ٢٧٦
الموجود فى الخارج، ٢٥١، ٣١٢، ٣٣٢	الموجودات الكائنة، ٢٦١
الموجود فى الزمان الثانى، ٢٦٨	الموجودات الممكنة، ٢٨٦
الموجود لا فى موضوع، ٢٠٦، ٢٠٨	الموجودات الغير الزمانية، ٣٣٣
الموجود نفس الزمانى، ٢٧٦	الموجود الانتزاعى الاثباتى، ١٦٨
الموجودية، ٢٣٧، ٢٨٧	الموجود الآتى، ٢٧٦
الموحد، ٣٥٣	الموجود الحق، ٢٩٠
الموصوف، ٢٩٣	الموجود الخارج عن الممكنات الصرفة، ٣٦٦
الموضع، ٣٠٩	الموجود الخارجى، ١٨٥
الموضوع، ١٦٧، ١٧١، ١٧٥، ١٧٩، ١٨٢	الموجود الدائم، ٢٦٤
١٨٣، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨	

٢٠٨، ٢١١، ٢٣٥، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٦٣،	١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧،
٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٩، ٢٨٧، ٢٩٨، ٣٠٢،	٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٦، ٢١٧،
٣١١، ٣٣٨، ٣٧٠،	٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٦، ٢٣٨، ٢٧٠،
مهية الأمر، ٢٩٤	٢٧١
المهية البشرط اللائية، ٣٠٣	موضوعات الأعراض، ٢١٧
المهية التأليفية، ٣٣٩	موضوع الحساب، ١٧٧
المهية الجنسية، ٢٨٥	موضوع الحكمة الإلهية، ١٦٧
المهية الجوهرية، ٢٠٠	موضوع العلم الأعلى ← موضوع العلم
مهية العرض، ٢١٠	الإلهي
المهية الكلية، ١٥١، ٢٥١، ٢٥٦،	موضوع العلم الإلهي، ١٧٥، ١٧٩، ١٨٢،
المهية المجعولة، ١٨٣	١٨٣
مهية المحدود، ٣٠٧	موضوع القضية الطبيعية، ٣٠٤
المهية المخلوطة ← المهية بشرط الشيء	موضوع الكبرى، ٣٠٥
المهية المرسله، ١٥١	الموضوع المتلبس بالمحمول، ٣١٧
المهية المركبة الخارجية، ٢٠٧	موضوع المسئلة، ١٧١، ١٨٣
مهية الممكن، ١٧٠، ٢٦٣، ٢٦٤،	موضوع المنطق ← موضوع علم المنطق،
مهية المنعوتية، ١٩٤، ١٩٥،	موضوع صناعة المنطق ← موضوع علم
مهية الناعتية، ١٩٧	المنطق
المهية النوعية، ٢٨٥	موضوع علم المنطق، ١٧٧، ١٧٨، ٢٥٢،
المهية بشرط الشيء، ٣٠٢، ٣١٢،	موضوع كل علم، ١٦٧
المؤثر، ١٧٥، ٢٣١، ٢٣٦،	موضوع الجنسية، ٣٠٣
المؤلف، ١٩٤، ٣٣٠، ٣٤٨،	الموضوعية، ٢٥٢
المؤلف، ١٧١، ٣٢٩،	الموقت، ٣٣٤
المؤلفية، ٣٥٤	الموهومات، ١٧٩
النار، ٢١٧	المهيات الباطلة، ٢٦٠
الناطق، ١٧٣، ١٨٢،	المهيات الجائزات، ١٨٤
الناقص، ٢٩٦،	مهيات المقولات العينية، ١٨٣
الناميات، ١٨٨،	المهية، ١٤٦، ١٧٩، ١٩٤، ١٩٥، ٢٠٠،

١٩١، ١٩٥، ٢٠٣، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٣،	النبات، ١٨٨، ٢١٦، ٢٤٨، ٣٥٠
٢١٤، ٢١٩، ٢٣٥، ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٥٠،	النتيجة، ٣٤٩
٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٩، ٢٦١، ٣٠٨، ٣٢٣،	النَدِّ، ٢٢٣
٣٥١، ٣٥٣، ٣٥٥، ٣٦٢،	النسبة، ١٩٦، ٢١٨، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٧،
نفس الأمر، ١٧١، ١٧٥، ١٧٧، ٢٠٩، ٢٧٩،	٢٧٣
٢٨٣، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٧، ٣٣٧،	النسبة الاعتبارية العقلية، ٢٠٢
النفس الإنسانية، ٢١٣، ٢١٤،	النسبة الشريفة القدسية، ٢٠٢
النفس الإنسانية المجردة، ١٦٩،	نسبة الظلّ إلى ذى الظلّ، ١٤٦
نفس الزمان، ٢٨٤،	النسبة العقلية، ٢٠٢
نفس الزماني، ٢٣٠،	النسبة الغير القازة، ٢٣٧
النفس القدسية الناطقة، ٣٠٨،	النسبة الغير المتكررة، ٣٧١
النفس القدسية الناطقة البشرية، ٢١٣،	النسبة المتكررة، ٢٢٧، ٢٣٩، ٢٨٨،
النفس الكلّية، ٢٦١،	نسبة المحرك إلى الحركة، ٢٣٨
النفس المجردة، ١٦٩، ٢٠٤،	النسبة المطلقة، ٢٣٧
نفس الوجود، ٢٨٠،	نسبة أجزاء الشيء إلى الخارج، ٢٢٦
نفس فلك الأوّل، ٣٢٣،	نشأة الآخرة، ١٥١
النفوس الخيالية، ١٦٩،	نشأة العقبي، ١٥١
النفوس السماوية، ٢١٣،	النظامات الجزئية، ٢٠٣
النفوس المجردة، ١٦٩، ٢٦١،	النظام الجملي، ١٨٦، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢١٣،
النفوس المحسوسة، ١٦٩،	٣٠٨
النفوس المدبّرة، ٢٠٤،	نظام الخير، ٢٠٣، ٢٠٤،
النفوس المفارقة، ١٧٩،	نظام الكلّ، ٢٠٣،
النفوس الملكية، ١٨٤،	نظام الوجود، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٩٠،
النفوس الوهمية، ١٦٩،	نظام جملة الموجودات، ٢٦٠،
نفي الأولوية الخارجية، ٢٩٢،	النظر الالهي، ٢٤٢،
نفي الخلأ، ٣٢١،	النظم الطبيعي، ٢٧٦،
نفي الشركة عن الواجب ← نفي الشريك عن الواجب	النظير، ٢٢٣،
	النفس، ١٧٨، ١٨٠، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٨،

النهاية، ١٥٠	نفي الشريك عن الواجب، ٢٢٣، ٢٢٤
الواجب، ١٥٠، ١٦٧، ١٧١، ١٧٧، ١٨٠،	النفي الصرف، ٢٦٤
١٩١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٦١، ٢٦٤،	نفي الكفو عن الواجب ← نفي الشريك عن
٢٦٨، ٢٧٣، ٢٧٧، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٣٥،	الواجب
٣٤٣، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٤، ٣٥٦، ٣٥٧،	نفي الكلّي الطبيعي، ٢٩٨
٣٦٦	نفي المبدأ للموجود المطلق، ١٦٨
الواجب الحقيقي، ١٤٦	نفي جنسية العرض، ١٩٧
واجب الذات، ٢٥٩	النقص، ٢١٦
الواجب القيوم، ٢٢٢	نقص الهيولي، ٢١٦
واجب الوجود، ١٦٨، ١٧٠، ١٧١، ١٧٥،	النقصان، ٢٣٠، ٢٧٢، ٢٩٦
١٩٨، ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٥٦، ٢٧٣، ٢٧٤،	النقصان الذاتي، ٢٧٤
٣٦٤، ٣٦١	نقصان القابل، ٢٧٢
واجب الوجود بالذات، ٢٧٢، ٢٧٥، ٢٨٥،	نقصان المعلولات، ٢٧٤
واجب الوجود من جميع الجهات، ٢٧٢،	نقصان الذات، ٢٧٥
٢٨٥، ٢٧٥	النقطة، ٢٢١، ٢٥٣
واجب بالذات، ١٦٨، ١٧١، ١٧٧، ١٨٩،	النقطة في الدائرة، ٢٣١
٢٦٧، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٨٩، ٢٩٤، ٣٢٣،	النقيض، ٣٦٠، ٣٥٠، ٣٢٨، ٢٧٦
٣٤٨، ٣٥٥، ٣٥٤، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٦٦،	النقيضان، ١٨٠، ٣٣٨
الواجب بالقياس، ٢٨٢	نقيض ضرورة التقرّر، ٣٦٠
الواجب بالقياس إلى غيره، ٢٨٢	النماء، ٢٤٨
الواجب بذاته ← واجب بالذات	النمو، ٢٤٨
الواجب لغيره، ٢٣٥	النوافل، ٢١٣
الواجبية، ٢٣٧	النوع، ١٧٨، ١٨٦، ١٩١، ١٩٣، ١٩٤،
الواحد، ١٨٠، ١٨٩، ٢٥٧، ٣٢٧، ٣٣٩،	٢٠٠، ٢٠٧، ٢١٥، ٢١٨، ٢٤٩، ٢٥١،
الواحد البحث، ١٨٩	٢٥٣، ٢٩٩، ٣٠١، ٣٠٤، ٣١١، ٣١٣،
الواحد الحقيقي، ٣٣٨، ٣٣٩	٣٦٩، ٣١٩
الواحد العام، ٢٩٩	النوعية، ٢٠٢، ٢٥٢
الواحد المتصل، ٢٤٦	نهار الوجود، ١٧١

الواحد بالفعل، ٢٥٧	وجوب المعلوم، ٣٣١
الواحد من جميع الوجوه، ٢٥٧	وجوب الممتنع، ٣٣٤
الواحدية، ٢٥٧، ٢٥٦	وجوب الوجود، ٢٩١، ٢٨٥
الواحدية المطلقة، ٣٥٣	وجوب الوجود، ٢٦٤، ٢٧٣، ٢٩٢، ٢٩٤
الواقع، ١٧٤، ٢٦٨، ٣٤٧	٣٣١
واهب الصور، ٢٧٦	وجوب الوجود البقائي، ٢٧٧
الوجوب، ١٩١، ٢٣٧، ٢٥٣، ٢٦٢، ٢٦٤	وجوب الوجود بالذات، ٢٨٥
٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٧١، ٢٧٦، ٢٩١	وجوب امتناع الممتنع، ٣٣٤
٢٩٢، ٢٩٧، ٢٩٣، ٣١٦، ٣٢٣، ٣٢٤	وجوب أحد معلولَي علّة واحدة، ٣٣٧
٣٢٧، ٣٢٨، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٤١	وجوب أنحاء الانعدام، ٣٦٧
٣٤٢، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٥، ٣٥٩	الوجوب بالذات، ٢٦٧، ٢٧٤
وجوب التقرّر، ٣٥٩	الوجوب بالغير، ١٨٠، ٢٧٩، ٢٨١، ٢٩٢
وجوب الجاعل، ٢٩٣	٢٩٥، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٨
وجوب الذات، ٢٨٥	الوجوب بالقياس، ٢٨٢، ٣٢٨، ٣٣٦
الوجوب الذاتي، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٦٤، ٢٦٥	الوجوب بالقياس إلى العلّة، ٣٣٦
٢٧٤	الوجوب بالقياس إلى الغير، ٢٧٩، ٢٨١
الوجوب السابق، ٢٩٢، ٢٩٥	٣٣٦
الوجوب السابق على التقرّر، ٢٩٧	الوجوب بشرط المحمول، ٢٩٥
وجوب الشيء، ٢٥٦، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢	وجوب ذات المجمول، ٢٩٠
٣٢٣، ٣٦٧	وجوب وجوب الوجود، ٢٨٥، ٢٩١
وجوب الطرف الآخر، ٢٩٥	وجوب وجود الحاصل، ٢٩٢
وجوب الطرف الراجع، ٢٦٦	وجوبية الغير، ٢٨٢
وجوب الطرف المقابل، ٢٩١	الوجود، ١٤٦، ١٥١، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٠
وجوب العلّة، ٣٣٦	١٧٢، ١٧٦، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٢، ١٨٨
الوجوب اللاحق، ٢٩٠، ٢٩٥، ٢٩٧، ٢٩٨	١٩٠، ١٩٢، ٢٠١، ٢٠٧، ٢١٢، ٢١٧
وجوب المجمول، ٢٨٨	٢٣٧، ٢٥٨، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤
الوجوب المطلق، ٢٦٧	٢٦٧، ٢٦٩، ٢٧٧، ٢٨٠، ٢٨٣، ٢٨٤
وجوب المعلول في العلم اليقيني، ٣٣٢	٢٨٦، ٢٨٧، ٢٩٠، ٢٩٥، ٢٩٧، ٢٩٨

الوجود الحقيقى، ١٤٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠	٢٩٩، ٣١٥، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٦
وجود الحكم الكلى، ٣٥١	٣٢٧، ٣٢٩، ٣٣٥، ٣٣٩، ٣٤١، ٣٤٢
الوجود الخارجى، ١٩٢، ١٩٩، ٢٠٢، ٢٣١	٣٤٨، ٣٥١، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٩، ٣٦١
٢٣٢، ٢٣٣، ٢٨٥، ٣١٢	٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٧٠
الوجود الخلطى الاتحادى، ٢٠٨	وجودات الممكنات، ٣٦٣
الوجود الخلطى الاتحادى فى الأعيان، ٢٩٨	الوجود الابتدائى، ٢٧٦، ٣٦٢، ٣٦٤
الوجود الذهنى، ١٩٢، ٢٠٢، ٢٠٧، ٢١٠	الوجود الاتحادى، ٢٠٦، ٢٩٨، ٣٠٠
٢١١، ٢٥٣، ٣٣٤	الوجود الاتحادى الخلطى، ٣٠٠
الوجود الرابطى، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٠، ١٧١	وجود الأعراض، ٢١٧، ٣٦٩
١٨٥، ٣١٨، ٣٢٩، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩	وجود الأكبر، ٣١٨، ٣٢٩
وجود الرابطى البحث - الوجود الرابطى الصرف	وجود الأكبر فى نفسه، ٣٢٩
الوجود الرابطى الصرف، ٣٤٨	وجود الأكبر للأصغر، ٣٢٩
الوجود الرابطى للواجب بالذات، ٣٥٤	الوجود الإلهى، ١٨٦
الوجود الزمانى، ٢٩٩	الوجود الامتيازى، ٢٠٦، ٣٠٠
الوجود السابق على الوجود، ٢٩٧	الوجود الانتزاعى الإثباتى، ١٨٣
الوجود الشخصى، ١٧٩	الوجود الانميازى الانفرادى، ٢٠٨
وجود الشىء، ١٨١، ٢٥٦، ٢٨٤، ٢٩٠	الوجود الانميازى فى الأذهان، ٢٩٨
٢٩١، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٢٣، ٣٤١	الوجود الإتنى المطلق، ١٧٠
٣٦٧	الوجود البقائى المستمر، ٢٧٦
وجود الشىء فى نفسه، ٣٤٩	الوجود البقائى بالذات، ٢٧٦
الوجود الصادر الأول، ٣٦٣	الوجود الثانوى، ٣٦٢، ٣٦٤
وجود الصورة، ٢١٥	الوجود الثانى فى الزمان، ٢٦٨
وجود الطبائع المرسله فى الأعيان، ٣٠٠	وجود الجواهر، ٣٦٩
وجود الطبيعى، ١٨٦	وجود الحركة، ٢٣٣، ٢٣٨
الوجود العقلى، ١٨٦، ٢٢٠، ٢٧٢	وجود الحركة للجسم، ٢٣٨
الوجود العلمى، ١٥٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٦٠	وجود الحق المحض، ٢٦٠
	وجود الحقيقة، ٣٤١
	وجود الحقيقة بالمعرض، ٣٤٢

- وجود العلة، ٢٨٠
وجود العوامل، ٢٧٢
وجود العيني، ١٩٩، ١٩٦، ١٥٠
وجود القار، ٢٤٦
وجود الكلّي الطبيعي، ٢٩٨، ٢٠٦
وجود الكلّيّة في الخارج، ٣٠٥
وجود المادّة، ١٨٨
الوجود المتأخّر، ٣٢٧
وجود المثلث، ١٨٠
الوجود المجمعول، ٣٤٨
وجود المحمول، ٣٤٨
الوجود المخلوطي، ٣٠٢
وجود المرسل، ٣٢٩
الوجود المستمرّ إلى الأبد، ٢٧٦
الوجود المطلق، ٣١٦، ٣١٢، ٢٥٣، ١٩٩
٣٥٦، ٣٣٢
وجود المعلول، ٢٧٤، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢
٣٦١، ٣٣٥
وجود المعلول في العلم اليقيني، ٣٣٢
وجود المعلوم، ٣٣٥، ٣٣١
وجود الممتنع، ٣٦٤، ٣٦٣
وجود الممكن، ٣٦٣، ٢٩٣، ٢٥١
وجود الممكن بلا علة، ٢٦٨
الوجود المنحازي، ٣٠٦، ٣٠٢، ٣٠١
وجود الموضوع، ١٧٤
وجود الواجب، ٣٤٨، ٣٤٧، ٢٧٨، ١٩٠
٣٦٣، ٣٥٧، ٣٥٦
وجود الواجب بالذات، ٣٦٤، ٣٥٧
- وجود أحد المتلازمين، ٢٨٤
وجود أنحاء الانعدام، ٣٦٧
الوجود بالعرض، ٢٨٣
الوجود بالفعل، ٢٠٧، ٢١٠، ٢١٦
الوجود بالفعل في الموضوع، ٢٠٥
الوجود بالقوّة، ٢١٧
وجود جازيذ الذات، ٢٩٥
وجود جميع الأشياء، ١٧٤
وجود غير الواجب، ٢٧٨
الوجود في الأعيان، ١٧٨، ٢٦٠، ٢٨٤
الوجود في الخارج، ٣٠٦، ٣١٣
الوجود في الذهن، ٢٠٨
الوجود في الزمان، ٣٢١
الوجود في المرتبة العقلية، ٣٢١
الوجود في نفسه، ١٨٢، ٢٧٦، ٣٢٩، ٣٤٨
الوجود لا في موضوع، ٢٠٩
الوجود لذاته لا لمادّة، ٣٤٧
وجوديّ الجسم، ٢١٧
وجوه التثنية، ٢٥٧
وجوه التشكيك، ٢١٢
وحدانية الحقيقة الذاتية، ١٨٩
وحدانية الواجب، ١٨٠
الوحدة، ١٨٢، ١٨٩، ٢٢١، ٢٥٧
وحدة إفاضة المعلول، ٢٩٠
الوحدة الحقّة، ٢٨٩
الوحدة الحقّة الحقيقية للواجب، ٢٨٥
الوحدة الحقّة القيوّمية الوجوبية، ٢٨٥
الوحدة الحقيقية الوجوبية القيوّمية، ٣٣١

الوحدة العددية، ٢٨٩	الهداية، ١٥٦
الوحدة الكاملة، ٢٥٧	الهل، ١٧٢
وحدة الكل، ٣٣١	الهل البسيط ← الهلية البسيطة
وحدة المعلول الأول، ٢٩٠	الهل البسيط الحقيقي ← الهلية البسيطة
وحدة الواجب، ٣٥٥	بالحقيقة
الوحي، ١٨٩، ١٨٨، ١٨٧، ١٥٢	هل الله، ٣١٦
الوسط، ٢٢١، ٣١٦، ٣١٨، ٣٤٤، ٣٤٥	الهل المركب ← الهلية المركبة
٣٦١، ٣٥٤	الهل المركب المقيد، ٣٠٩
الوسط بلا طرف، ٣٦٥	الهل المطلق، ٣١٣
الوصف الذهني، ٢٨٧	الهلوية البسيطة، ١٧٢، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣،
الوصف العيني، ٢٨٧	١٩٥، ٣١١، ٣١٤، ٣١٨، ٣٤١، ٣٤٩
الوصول، ٢٣٠	الهلوية البسيطة الحقيقية ← الهلية البسيطة
الوضع، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ٢٢٥، ٢٢٦	بالحقيقة
٢٣٦، ٢٣٣، ٢٣٢، ٢٢٩	الهلوية البسيطة المشهورة، ١٩٤
وعاء الدهر، ٢٥٨	الهلوية البسيطة بالحقيقة، ١٨٢، ١٩٤، ٣١٦
وعاء الواقع، ٢٧٧	الهلوية المركبة، ١٧٢، ١٨٢، ١٨٣، ١٩٥،
الوفاق، ١٨٩	٢٩٧، ٣٠٩، ٣١١، ٣١٢، ٣١٨
الوقت، ٢٧٤	الهندسة، ١٧٤
وقت الترك، ٢٧٤	الهواء، ٣٧٠
وقت الشروع، ٢٧٤	الهويات الإبداعية، ٣٠٨
وقوع الحركة في الصورة الجسمية، ٢٤٧	الهويات الجوازية، ٣٣٢
وقوع الحركة في الكيفية، ٢٤٦	الهويات الشخصية التحليلية الانتزاعية،
وقوع الممكن بلا علّة، ٢٨٤	٢٤٧
الوكر الجسماني، ١٥١	الهويات العينية، ٢٦٠
الوهم، ٢٧١، ٢٥٠	الهويات الفرضية التحليلية، ٢٤٧
الوهمية، ٢٥٠	الهويات المتخالفة الفرضية، ٢٤٢
الهبوط، ٢٧٨	الهويات الهالكة، ٢٦٠
هبة رحمة الواجب، ٢٧٨	الهوية، ١٦٨، ١٨٩، ٢٥٦

هيولى الجسم النامى، ٢٤٨	الهوية الشخصية، ٢٠٤، ٢٤٥، ٢٨٤
الهيولى العنصرية، ٢١٥، ٢٤٣	الهوية الشخصية التعليمية، ٢٤٧
الهيولى الفلكية، ٢١٥	الهوية الفردية، ٢٤٢، ٣٠٠
الهيولى بالقوة، ٢١٦	الهوية المعينة، ٣٠٦
اليقين، ٣٣٠، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٤١	الهيئة، ١٨٤، ٢٣٦، ٢٣٩، ٢٥٠، ٢٥٢، ٣٧٠
٣٥٤، ٣٥٠، ٣٤٥	الهيئة التأليفية، ٣٣٩، ٣٤٤
اليقين الاثنى، ٣٤٧	الهيئة التركيبية، ١٩٤
اليقين بالواجب، ٣٤٥	الهيئة الفعلية الغير القارة، ٢٣٨
اليقين بالوجود فى نفسه للواجب، ٣٤٨	الهولانيات، ٢٠٣، ٢١١، ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٧٠
اليقين بوجود الواجب، ٣٤٧	الهيولى، ١٩٥، ٢١١، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٨
يتبوع الذوات، ٢٨٦	٢٤٤، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥٤، ٢٧٠، ٢٧٢

٣٢٧



مركز تحقيقات كميپوتر علوم رسدي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

منابع و مأخذ

- قرآن کریم؛ ترجمه و تفسیر مهدی الهی قمشاهی؛ تهران: بنیاد نشر و ترویج قرآن، انتشارات صالحی، ۱۳۶۳ ش.
۱. اتولوجیا؛ فلوطین؛ تحقیق عبدالرحمن بدوی؛ الطبعة الأولى؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۳ ق.
 ۲. احقاق الحق؛ القاضي نورالله الشوشتری؛ قم: مكتبة آية الله المرعشي.
 ۳. الأسفار الأربعة؛ صدرالدين الشيرازي؛ الطبعة الثالثة؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۹۸۱ م.
 ۴. الاشارات و التنيهات؛ شيخ الرئيس ابن سينا؛ الطبعة الثانية؛ دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۳ ق.
 ۵. الأعلام؛ خيرالدين الزركلي؛ الطبعة السادسة؛ بيروت: دارالعلم للملایين.
 ۶. أعيان الشيعة؛ السيد محسن الأمين؛ بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ ق.
 ۷. الافق الميین؛ مير محمد باقر الداماد؛ به كوشش عبد الله نورانی؛ چاپ اول؛ تهران: انجمن مفاخر فرهنگي ايران، ۱۳۸۵ ش.
 ۸. أمل الآمل؛ شيخ حرّ عاملی؛ دارالكتب الإسلامی، ۱۳۶۲ ش.
 ۹. بحار الأنوار؛ الشيخ محمد باقر المجلسی؛ الطبعة الثانية؛ بيروت: مؤسسة الوفاء، ۱۹۸۳ م.
 ۱۰. بصائر الدرجات؛ ابن جعفر الصفار. تهران: مؤسسه الأعلمی، ۱۳۶۲ ش.
 ۱۱. تاريخ ادبيات ايران؛ ادوارد براون؛ ترجمه بهرام مقدادی؛ تهران: انتشارات مرواريد، ۱۳۶۹ ش.
 ۱۲. تاريخ ادبيات در ايران؛ ذبيح الله صفا؛ تهران: انتشارات فردوسی، ۱۳۶۸ ش.
 ۱۳. تاريخ حکماء و عرفاء متأخر بر صدر المتألهين؛ تأليف منوچهر صدوقی سها؛ تهران: انتشارات انجمن اسلامي حکمت و فلسفه ايران، ۱۳۵۹ ش.
 ۱۴. تاريخ علم کلام در ايران؛ علي اصغر حلبی؛ چاپ دوم؛ تهران: نشر اساطير، ۱۳۷۶ ش.

۱۵. تاریخ فلسفه در اسلام؛ م. م. شریف؛ ترجمه فارسی طیر نظر نصرالله پورجوادی؛ چاپ اول؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵ ش.
۱۶. تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی؛ علی اصغر حلبی؛ چاپ اول؛ تهران: نشر اساطیر، ۱۳۷۳ ش.
۱۷. تاریخ گزیده؛ حمدالله مستوفی؛ چاپ دوم؛ تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۱ ش.
۱۸. تتمیم أمل الآمل؛ تألیف عبدالنبی القزوينی؛ تحقیق السید أحمد الحسینی؛ الطبعة الأولى؛ قم: نشر مكتبة آية الله المرعشي، ۱۴۰۷ ق.
۱۹. تجارب الأمم؛ ترجمه دکتر ابوالقاسم امامی؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات سروش، ۱۳۶۹ ش.
۲۰. تجارب الأمم فی أخبار ملوک العرب و العجم؛ تصحیح دکتر رضا انزابی نژاد و دکتر یحیی کلانتری؛ چاپ اول؛ مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۳ ش.
۲۱. التحصیل؛ بهمنیار بن المرزبان؛ تصحیح و تعليق مرتضى مطهری؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ ش.
۲۲. تذکرة العلماء؛ محمد بن سليمان تنكابنی؛ به اهتمام محمد رضا اظهري و غلامرضا پرنده؛ چاپ اول؛ مشهد: بنياد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲ ش.
۲۳. تذکرة القبور؛ عبدالکریم گزی؛ به کوشش ناصر باقری بیدهندی؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۳۷۱.
۲۴. تذکرة المعاصرين؛ حزين لاهیجی؛ به کوشش معصومه سالک؛ تهران: میراث مکتوب.
۲۵. ترجمه محبوب القلوب؛ مخطوط؛ احمد بن محمد حسین اردکانی؛ نسخه شماره ۲۶۸ کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
۲۶. التعريفات؛ السيد الشريف الجرجاني؛ الطبعة الأولى؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۷. التعليقات؛ ابن سینا؛ حقه و قدم له الدكتور عبدالرحمن بدوي؛ قم: مرکز النشر - مکتب الاعلام الإسلامي، ۱۴۰۴ ق.
۲۸. تعلیقة أمل الآمل؛ میرزا عبدالله أفندی إصفهانی؛ تحقیق السيد احمد الحسینی؛ الطبعة الأولى؛ قم: نشر مكتبة آية الله المرعشي، ۱۴۱۰ ق.
۲۹. تقویم الإیمان؛ میر محمد باقر الداماد؛ تصحیح و تحقیق علی اوجبی؛ چاپ اول؛ تهران: مؤسسه مطالعات دانشگاه تهران و مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۳۰. تکملة أمل الآمل؛ تألیف آية الله السيد حسن الصدر؛ تحقیق السيد احمد الحسینی؛ الطبعة الأولى؛ قم: نشر مكتبة آية الله المرعشي، ۱۴۰۶ ق.

٣١. تلخیص المحصل؛ نصیرالدین طوسی؛ به اهتمام عبدالله نورانی؛ چاپ اول؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۹ ش.
٣٢. جاویدان خرد (مجله)؛ سال چهارم، شماره دوم، پاییز ۱۳۶۰ ش.
٣٣. جذوات؛ میر محمد باقر داماد؛ تهران: انتشارات خیام (افست چاپ سنگی بمبئی)، ۱۳۰۲ ش.
٣٤. جذوات و مواقیت؛ محمد باقر میرداماد؛ تصحیح و تحقیق علی اوجبی؛ چاپ اول؛ تهران: مرکز نشر میراث مکتوب ۱۳۸۰ ش.
٣٥. الجمع بین رأی الحکیمین؛ ابونصر الفارابی؛ تحقیق الدكتور البیر نصری نادر؛ الطبعة الثانية؛ تهران: انتشارات الزهراء، ۱۴۰۵ ق.
٣٦. حیب السیر؛ غیاث الدین بن همام الدیم عمر شیرازی؛ تهران: انتشارات خیام، ۱۳۳۳ ش.
٣٧. حدوث و قدوم؛ دکتر اسماعیل واعظ جوادی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۲ ش.
٣٨. حکیم استرآباد؛ سید علی موسوی بهبهانی؛ چاپ اول؛ تهران: مؤسسه اطلاعات، ۱۳۷۰ ش.
٣٩. الخصال، الشیخ الصدوق؛ تحقیق علی اکبر الغفاری؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
٤٠. دائرة المعارف قرآن کریم؛ ج ۲؛ گردآورنده آیت الله شیخ حسن سعید؛ تهران: کتابخانه جهل ستون مسجد جامع، ۱۴۰۶ ق.
٤١. دین و دولت در عصر صفوی؛ مریم میراحمدی؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۹ ش.
٤٢. دیوان ابن الفارض؛ شرحه و قدم له مهدی محمد ناصر الدین؛ الطبعة الأولى؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۰ م.
٤٣. دیوان امام علی (ع)؛ تصحیح و ترجمه دکتر ابوالقاسم امامی؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات اسوه، ۱۳۷۳ ش.
٤٤. الذریعة الی تصانیف الشیعة؛ الشیخ آقا بزرگ الطهرانی؛ الطبعة الثالثة؛ بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۳ ق.
٤٥. رسائل ابن سینا؛ شیخ رئیس ابن سینا؛ الطبعة الأولى؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ ق.
٤٦. رسائل فلسفی بسیط الحقیقة کلّ الأشياء و وحدت وجود؛ اثر ملا علی نوری؛ تصحیح سید جلال الدین آشتیانی؛ مشهد: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۷ ش.
٤٧. الرواشح السماویة؛ محمد باقر داماد، چاپ سنگی، تهران.
٤٨. روضات الجنات؛ محمد باقر خوانساری؛ قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۱ ق.

٤٩. رياض العلماء و حياض الفضلاء؛ ميرزا عبدالله أفندي الإصبهاني؛ تحقيق السيد أحمد الحسيني؛ قم: مطبعة الخيام؛ ١٤٠١ ق.
٥٠. ربحانة الأدب؛ محمد علي مدرّس تبريزي؛ چاپ چهارم؛ تهران: انتشارات خيام، ١٣٧٤ ش.
٥١. سرچشمه‌های حکمت اشراق؛ دکتر صمد موحد؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات فراروان، ١٣٧٦ ش.
٥٢. سه حکيم مسلمان؛ دکتر سيد حسين نصر؛ ترجمه احمد آرام؛ چاپ پنجم؛ تهران: شرکت سهامی کتابهای جيبی، ١٣٧١ ش.
٥٣. سه رساله از شيخ اشراق؛ شهاب الدين سهروردي؛ به تصحيح و مقدمه نجفقلی حبيبي؛ چاپ اول؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ١٣٩٧ ق.
٥٤. سهروردي و مكتب اشراق؛ مهدي امين رضوي؛ ترجمه دکتر مجدالدين كيواني؛ چاپ اول؛ تهران: نشر مرکز، ١٣٧٧ ش.
٥٥. سيري در تاريخ تخت فولاد؛ مصلح الدين مهدي؛ اصفهان، ١٣٥٧ ق.
٥٦. شرح تقديمه تقويم الإيمان؛ المير محمد باقر الداماد؛ تحقيق غلامعلي النجفي و حامد ناجي؛ اصفهان: مهديه ميرداماد، ١٤١٢ ق.
٥٧. شرح الصحيفة الكاملة السجادية؛ المير محمد باقر الداماد؛ تحقيق السيد مهدي الرجائي؛ اصفهان: مهديه ميرداماد، ١٤٥٦ ق.
٥٨. شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومه حکمت؛ زير نظر دکتر مهدي محقق و پروفيسور توشي هيکو ايزوتسو؛ چاپ اول؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامي، ١٣٤٨ ش.
٥٩. شرح القيسات؛ السيد أحمد العلوي؛ تحقيق حامد ناجي اصفهاني؛ الطبعة الأولى؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامي، ١٣٧٦ ش.
٦٠. شرح المقاصد؛ سعدالدين تفتازاني؛ تحقيق الدكتور عبدالرحمن عميرة؛ الطبعة الأولى؛ بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٩ م.
٦١. شرح المنظومة؛ حاج ملاهادي سبزواري؛ قم: انتشارات دارالعلم.
٦٢. شرح المواقف في الكلام؛ مير سيد شريف الجرجاني؛ مصر: محمد أفندي، ١٣٢٥ ق.
٦٣. الشفاء؛ ابن سينا، قم: منشورات مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤ ق.
٦٤. الصحاح؛ تأليف اسماعيل به حماد الجوهري؛ تحقيق أحمد عبدالغفور عطّار؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات اميري، ١٣٦٨ ش.

٦٥. الصحيح؛ أبو الحسين مسلم القشيري النيسابوري؛ تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٦٦. الصحيح؛ أبي عبدالله البخاري؛ تحقيق قاسم الشماصي الرفاعي؛ بيروت: دارالعلم، ١٤٠٧ ق.
٦٧. صدر المتألهين و حكمت متعالیه؛ سید حسین نصر؛ ترجمه حسین سوزنجی؛ چاپ اول؛ تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ١٣٨٢ ش.
٦٨. الصراط المستقیم؛ میر محمد باقر داماد؛ تصحیح و تحقیق علی اوجبی؛ تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ١٣٨٤.
٦٩. طبقات اعلام الشيعة؛ الشيخ آقا بزرك الطهراني، الطبعة الثانية؛ قم: مؤسسه اسماعيليان.
٧٥. علاقة التجريد؛ تأليف مير محمد اشرف عاملي؛ به كوشش حامد ناجي اصفهاني؛ تهران: انجمن مفاخر فرهنگي ايران.
٧١. علم اليقين؛ المولى محسن الفيض الكاشاني؛ قم: انتشارات بيدار، ١٣٥٨ ش.
٧٢. عوالي اللئالي؛ ابن أبي الجمهور الاحساني؛ تحقيق مجتبي العراقي؛ قم: ١٤٠٣ ق.
٧٣. عيون أخبار الرضا (ع)؛ شيخ صدوق ابن بابويه؛ ترجمه و تصحيح علي اكبر غفاري؛ چاپ اول؛ تهران: نشر صدوق ١٣٧٣ ش.
٧٤. الفتوحات المكية؛ محبى الدين بن عربي؛ تحقيق عثمان يحيى؛ الطبعة الثانية؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥ م.
٧٥. فرائد السمطين؛ الإمام الحمونى؛ تصحيح شيخ باقر المحمودى؛ بيروت: مكتبة المحمودى.
٧٦. الفردوس؛ أبى شجاع شيرويه الديلمى؛ تحقيق السعيد بن بسيونى زغلول؛ بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٠٦ ق.
٧٧. فلسفة ايراني و فلسفه تطبيقي؛ هانرى كرين؛ ترجمه جواد طباطبايى؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات توس، ١٣٦٩ ش.
٧٨. فهرست الفبايى كتب خطى كتابخانه مركزى آستان قدس رضوى؛ محمد آصف فكرت؛ چاپ اول؛ مشهد: انتشارات آستان قدس رضوى، ١٣٦٩ ش.
٧٩. فهرست كتابخانه شخصى روضاتى؛ محمد على روضاتى؛ اصفهان: نفانس المنخطوط، ١٣٤١ ش.
٨٠. فهرست كتب خطى كتابخانه مركزى آستان قدس رضوى (ج ١١)؛ تأليف مهدى ولايى؛ مشهد: انتشارات كتابخانه مركزى آستان قدس رضوى، ١٣٦٤ ش.

- ۸۱ فهرست میکروفیلیمهای کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران؛ تألیف محمد تقی دانش پژوه؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ ش.
- ۸۲ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران؛ گردآوری و تنظیم سید محمد باقر حجتی با تحقیق و نظارت محمد تقی دانش پژوه؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۵ ش.
- ۸۳ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده حقوق دانشگاه تهران؛ نگارش محمد تقی دانش پژوه؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۸۴ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی؛ نگارش سید احمد حسینی؛ چاپ دوم؛ قم.
- ۸۵ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی اصفهان؛ تهیه و تنظیم جواد مقصود همدانی؛ چاپ اول؛ تهران، آبان ۱۳۴۹ ش.
- ۸۶ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی؛ تألیف عبدالحسین حائری؛ چاپ اول؛ تهران: چاپخانه مجلس، ۱۳۵۵ ش.
- ۸۷ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مدرسه سپهسالار؛ از محمد تقی دانش پژوه و علینقی منزوی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۸۸ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران؛ محمد تقی دانش پژوه؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ش.
- ۸۹ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه وزیری یزد؛ نگارش محمد شیروانی.
- ۹۰ فهرستواره نسخه‌های خطی مجموعه مشکوة؛ تنظیم محمد شیروانی؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد شماره ۱۱، ۱۳۵۵ ش.
- ۹۱ القاموس المحيط؛ مجدالدین محمد بن یعقوب الفيروزآبادی؛ تحقیق مکتب تحقیق التراث فی مؤسسه الرساله؛ الطبعة الثالثة؛ بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۹۹۳ م.
- ۹۲ القیسات؛ میرداماد؛ به اهتمام دکتر مهدی محقق؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
- ۹۳ قواعد السلاطین؛ سید محمد عبدالحسین سید احمد علوی عاملی؛ به کوشش رسول جعفریان؛ تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۴.
- ۹۴ الکشاف؛ محمود بن عمر الزمخشری؛ بیروت: دارالکتب العربی.
- ۹۵ کشف الظنون عن أسامی الکتب و الفنون؛ حاجی خلیفه؛ بیروت: دارالفکر، ۱۹۸۲ م.

٩٦. كشف المراد؛ العلامة الحلّي؛ الطبعة الأولى؛ بيروت: مؤسسه الأعلمی، ١٣٩٩ ق.
٩٧. كترالعمال في سنن الأقوال و الأفعال؛ علاء الدين المتقى بن حسام الدين الهندي البرهان فوري؛ الطبعة الأولى؛ بيروت: مؤسسه الرسالة، ١٤٠٩ ق.
٩٨. لسان العرب؛ العلامة ابن منظور؛ الطبعة الأولى؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨ م.
٩٩. لطايف غيبه؛ مير سيد احمد علوي؛ اصفهان: مكتبة الداماد، ١٣٦٩ ش.
١٠٠. لغتنامه؛ علي اكبر دهخدا؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٧٣ ش.
١٠١. لوايع العارفين؛ تأليف محمد خواجهوي؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات مولی، ١٣٦٦ ش.
١٠٢. المباحثات؛ ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا؛ تحقيق و تعليق محسن بيدارفر؛ الطبعة الأولى؛ قم: انتشارات بيدار، ١٤١٣ ق.
١٠٣. المباحث المشرقية؛ الفخر الرازي؛ الطبعة الثانية؛ قم: انتشارات بيدار، ١٤١١ ق.
١٠٤. المبدأ و المعاد؛ ابن سینا؛ تحقيق عبدالله نوراني؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامي، ١٣٦٣ ش.
١٠٥. مجمع الأمثال؛ أبو الفضل أحمد بن محمد النيسابوري، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٩٥ م.
١٠٦. مجموع المتون الكبير؛ مصر: ١٣٤٠ ق.
١٠٧. مجموعة كامل اشعار نيما يوشيج؛ تدوين سيروس طاهيان؛ تهران: انتشارات نگاه، ١٣٧٥ ش.
١٠٨. مجموعة مصنفات شيخ اشراق؛ تصحيح سيد حسين نصر؛ چاپ دوم؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ١٣٧٢ ش.
١٠٩. محيط المحيط؛ المعلم بطرس البستاني؛ بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٣ م.
١١٠. المستدرک؛ الحاكم النيسابوري؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي.
١١١. المسند؛ أحمد بن حنبل؛ بيروت: دار صادر.
١١٢. مشكاة المصابيح؛ التبريزي؛ حيدرآباد.
١١٣. مصابيح السنة؛ الإمام فراء البغوي؛ بيروت.
١١٤. مصقل صفا؛ تأليف مير سدا احمد علوي؛ تصحيح حامد ناجي اصفهاني؛ قم: ١٤١٥ ق.
١١٥. مصنفات مير داماد؛ تأليف مير محمد باقر داماد؛ به اهتمام عبدالله نوراني؛ چاپ اول؛ تهران: انجمن مفاخر فرهنگي ايران، ١٣٨٢ ش.
١١٦. معاني الأخبار؛ الشيخ الصدوق؛ تحقيق علي اكبر الغفاري؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامي، ١٣٧٤ ش.
١١٧. المعجم الفقهي؛ الاصدار الثالث.

١١٨. معجم متن اللغة؛ احمد رضا؛ بيروت: دارمكتبة الحياة، ١٣٨٥ ق.
١١٩. المعجم المفهرس لألفاظ أحاديث بحار الأنوار؛ زير نظر علي رضا برازش؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ١٣٧٢ ش.
١٢٥. المعجم المفهرس لألفاظ أحاديث الكتب الأربعة؛ زير نظر علي رضا برازش؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات احياء كتاب، ١٣٧٣ ش.
١٢١. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم؛ محمد فؤاد عبدالباقي؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي.
١٢٢. المعجم الوسيط؛ قام بإخراجه إبراهيم مصطفى، أحمد حسن الزيات، حامد عبدالقادر و محمد علي النجار؛ الطبعة الثانية؛ تركيا: المكتبة الإسلامية، ١٩٧٢ م.
١٢٣. مقولات و آراء مربوط به آن؛ نگارش دکتر محمد ابراهيم آيتي؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٧١ ش.
١٢٤. مكارم الآثار؛ معلّم حبيب آبادي؛ اصفهان: نشر نفائس مخطوطات، ١٣٥٢ ش.
١٢٥. الملل و النحل؛ تأليف محمد بن عبدالكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني؛ تحقيق عبدالأمير علي مهنا و علي حسن فاعور؛ الطبعة الثالثة؛ بيروت: دارالمعرفة، ١٩٩٣ م.
١٢٦. المناقب؛ ابن شهر آشوب؛ قم: انتشارات اسما عيليان.
١٢٧. مناقب علي بن أبي طالب؛ ابن المغازلي؛ تحقيق محمد باقر البهبودي؛ تهران: انتشارات اسلاميه، ١٣٩٤ ق.
١٢٨. منتخباتي از آثار حکماي الهی ایران؛ تهيه و تحقيق سيد جلال الدين آشتياني؛ چاپ دوم؛ قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٦٣ ش.
١٢٩. منطق و مباحث الفاظ؛ به اهتمام مهدي محقق و توشي هيکوايزوتسو؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامي، ١٣٥٣ ش.
١٣٥. الموافق في علم الكلام؛ عبدالرحمن الإيجي؛ بيروت: عالم الكتاب.
١٣١. ميراث اسلامي ايران؛ دفتر چهارم؛ به کوشش رسول جعفریان؛ چاپ اول؛ قم: کتابخانه آيت الله مرعشي، ١٣٧٦ ش.
١٣٢. ميرداماد؛ تأليف علي اوجبي؛ تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شوراي اسلامي، ١٣٨٩.
١٣٣. ميرداماد بنيانگذار حکمت يمانی؛ تأليف علي اوجبي؛ تهران: نشر ساحت، ١٣٨٣.

١٣٤. نبراس الضیاء؛ المیر محمد باقر الداماد؛ تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، قم: انتشارات هجرت، ١٣٧٤ ش.
١٣٥. النجاة من الغر فی بحر الضلالت؛ ابن سینا؛ ویرایش محمد تقی دانش پژوه؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٦٤ ش.
١٣٦. نور الحدیث (لوح فشرده).
١٣٧. نور الحکمة (لوح فشرده).
١٣٨. النهایة؛ ابن الأثیر؛ چاپ چهارم؛ قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ١٣٦٧ ش.
١٣٩. نهج البلاغه؛ ترجمه سید جعفر شهیدی؛ چاپ هفتم؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ١٣٧٤ ش.
١٤٠. ینابیع المودّة؛ شیخ سلیمان بن حسینی بلخی؛ تهران: ١٣١٢ ق.



مرکز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی

‘Arsh-al-Īqān fī Sharḥ-i-Taqwīm-al-Īmān

Authored by

Saiyid Muḥammad ‘Abdulhusain bin Saiyid Aḥmad ‘Alawī

(d. 1121 A.H.)



Research and Editing by

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

Ali Owjabi

Akbar Thaqafiyan

Tehran-2011