

التعليقات

لجَامِعِ الْحَكَمَيْنِ آيَةِ اللَّهِ مَهْدِي الْحَاثِرِي الْبَزْدِيِّ
عَلَى

تَفْهِيمِ نَزْلِ الْحَكِيمِ

لِلْحَكِيمِ آيَةِ اللَّهِ مُحَمَّدِ حُسَيْنِ الْأَصْفَهَانِيِّ

قَدَّمَ لَهُ وَصَّحَّهُ وَأَشْرَفَ عَلَى طَبْعِهِ

الدُّكْتُورُ السَّيِّدُ مَصْطَفَى مُحَمَّدٍ قَوْلُ الدَّامَادِ

التعليقات

لجامع الحكمتين العلامة الدكتور مهدي الحائري اليزدي

على

تحفة الحكيم

للفقيه المتأله آية الله الحاج شيخ محمد حسين الاصفهاني

مع مقدمة من

الدكتور السيد مصطفى المحقق الداماد

مركز نشر علوم اسلامي

١٣٨٠

حائری یزدی، مهدی، ۱۳۰۲ - ۱۳۷۸. تعلیقه نویس
التعلیقات لجامع الحکمتین علی تحفة الحکیم آية الله الحاج
شیخ محمد حسین الاصفهانی / مهدی الحائری الیزدی؛ مع مقدمه من مصطفی
المحقق الداماد. - تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۸۰.
۵۰، ۲۴۱ ص.

ISBN 964-6567-19-3

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.
۱. اصفهانی، محمد حسین، ۱۲۵۷ - ۱۳۲۰. تحفة الحکیم -- نقد و تفسیر. ۲.
فلسفه اسلامی -- شعر. ۳. فلسفه اسلامی -- نقد و تفسیر. الف. اصفهانی،
محمد حسین، ۱۲۵۷ - ۱۳۲۰. تحفة الحکیم. شرح. ب. محقق داماد، مصطفی،
۱۳۲۴ - مقدمه نویس. ج. عنوان. د. عنوان: تحفة الحکیم. شرح.
۱۸۹/۱
۳۰۳۳/ت/۱۳۱۱ BBR
کتابخانه ملی ایران
محل نگهداری:
۵۷۵۸-۸۰

مرکز نشر علوم اسلامی

التعلیقات الدكتور مهدی الحائری الیزدی
علی تحفة الحکیم محمد حسین الاصفهانی
مع مقدمة من الدكتور السيد مصطفی المحقق الداماد

چاپ اول: ۱۳۸۰

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

شابک: ۳-۱۹-۶۵۶۷-۹۶۴-۹۶۴-6567-19-3 ISBN

تهران: خیابان دکتر شریعتی، ایستگاه پل رومی، پلاک ۱۹/۳۲، ت: ۲۶۶۴۱۴

مقدمة الناشر

خلف العالم التحرير الأستاذ الدكتور مهدي حائري اليزدي الذي صعّدت روحه الطاهرة إلى الرفيق الأعلى في ١٧ من شهر تير عام ١٣٧٨، آثاراً قيمة جمّة في شتى ضروب العلوم الإسلامية من فقه و أصول فقه و فلسفة إسلامية و فلسفة مقارنة و ما إلى ذلك من معارف إسلامية باللغات الفارسية و العربية و الإنجليزية. و قد خرج البعض منها إلى النور و هو - طيب الله ثراه - على فيد الحياة، إلا أنّ الكثير من رسائله العلمية لم يرَ النور بغدّ و لم يزل تطويه دفات القراطيس التي خطها بشبابة قلمه المعطاء.

والأمل يحدو بمركز نشر العلوم الإسلامية أن يخرجها في ثوب قشيب و يسطيعها و ينشرها تحت رعاية وإشراف الأستاذ الدكتور سيد مصطفى محقق داماد نزولاً على ما أوصى به المؤلف رضي الله عنه و أرضاه و جعل الجنة مثواه.

و ها هو المركز يعرب عن بالغ اعتزازه، وفق ما يصبو إليه من أهداف، بتولي أعمال و طبع هذا الأثر الأثير الذي تتداوله أيدي القراء الكرام، و قد كان آخر نتاج أيام عمره الزاخر بالعطاء.

و المركز كله أمل واثق بالله في أن يحقق هذه الآمال المنشورة، و لله الحمد أولاً و آخرأً.

مركز نشر العلوم الاسلاميه

فهرس اقسام الكتاب

الموضوع	الصفحة
فهرس «التقديم»	٥
التقديم (التفاعل الفلسفي بين الحضارة الايرانية و الغربية).	٥٢-٧
فهرس «تحفة الحكيم»	٥٥-٥٧
تحفة الحكيم	١١٢-٥٩
فهرس «التعليقات»	١١٧-١١٥
التعليقات	٢٠٩-١١٨
الفهارس الخاصة	٢١١
فهرس الاعلام و الامكنة و الكتب و الطوائف	
و الفرق الواردة في التقديم	٢٢٠-٢١٣
فهرس الالفاظ و المصطلحات الفلسفية الواردة في التعليقات	٢٣٩-٢٢١
فهرس الاعلام و الكتب الواردة في التعليقات	٢٤١-٢٤٠

التقديم:

التفاعل الفلسفي
بين الحضارة الإيرانية و الغربيه

للدكتور:

سيد مصطفى محقق داماد

فهرس

الموضوع	الصفحة
١. المقدمة.....	٧
٢. اقامة الحوار بين الفلسفه الاسلاميه و الفلسفه الغربيه.....	٢٦
٣. نبذة مختصرة عن حياة حائرى اليزدى.....	٣٤
٤. نبذة مختصرة عن آثاره:.....	٣٥
الف) العلم الكلى.....	٣٥
ب) بحوث العقل النظرى.....	٣٦
ج) بحوث العقل العملى.....	٣٧
د) المتافيزيقيا.....	٣٩
هـ) الوعى و الشهاده.....	٤٠
و) هرم الوجود.....	٤١
ز) الحكمة و الحكومة.....	٤٢
ح) العلم الحضورى.....	٤٨
ط) الحجة فى الفقه.....	٥٠
ى) التعليقات على تحفة الحكيم (الكتاب الحالى).....	٥١

١. المقدمة

يعتقد الفيلسوف الألماني المعاصر الشهير (كارل ياسبرس) بأننا نواجه في الفترة ما بين القرن الثامن حتى القرن الخامس قبل الميلاد أربعة مراكز للإشعاع الحضاري والثقافي في أربع مناطق من العالم، هي: (١) ثقافة الكنفوشيوس ولائوتسوى في الصين؛ (٢) الثقافة الزرادشتية؛ (٣) ثقافة النخبة ما قبل سقراط في اليونان؛ (٤) الثقافة البوذية في الهند. كما يرى الباحثون في الحضارات القديمة بأن مراكز الإشعاع الحضاري تنتقل بفعل التبادل الثقافي في فترة من حياتها إلى الميادين الثقافية المتآخمة لها مما ينتج عنه ظهور مراكز ثقافية أخرى تركز على المركز الأصلي. لقد شاركت الحضارة والثقافة الإيرانيتان شأنها شأن أية ثقافة أخرى في هذا التبادل وزادت حيوية وعمقاً وإثراءً بفعل التأثير والتأثر في هذه الثقافات^١.

وتُعد الملاحم والأساطير الإيرانية خير شاهد على ذلك، ويذهب الدكتور مهرداد بهار بأنها نبعت في أساسها من ثقافة ما بين النهرين العريقة والثقافة المحلية لهضبة إيران قبل انتقال الأقوام الآرية إليها. كما أن وجود سلالة الكوشانيين ووجود سلالة اليونان المستقلة في بلخ التي كانت تحكم شرقي إيران وشمالى شبه القارة الهندية، خير دليل حسب رأى الباحث

١. د. كتيون مزداپور، «من الأسطورة إلى التاريخ و من التاريخ إلى الأسطورة» جريدة همشهري، ١٠

نفسه على هذا الكلام. لقد ترك أسلوب العمارة ونحت التماثيل والفن اليوناني بصمات واضحة على حضارة إيران الشرقية حتى أن الكوشانيين قد اختاروا الخط اليوناني للكتابة باللغة البلخية. كما لا يستبعد أن يكون الأدب اليوناني قد ترك تأثيراً على أفكار وثقافة الناس في هذا الجزء من بلادنا. ومع أن مشاهد الملاحم الإيرانية يجري معظمها في الشرق إلا أننا نلمس بعض آثار الثقافة اليونانية في هذه الملاحم، وكمثال لتدعيم هذا الرأي يمكن الإشارة إلى التشابه الموجود بين ملحمة رستم وإسفنديار وإلياذة هوميروس (عيون إسفنديار وكعب قدم آشيل^١). كما كان يذهب الدكتور بهار في تفسير التقدم العلمي في اليونان إلى أن ذلك يعود إلى انفصال الفلسفة عن الأسطورة هناك، ولكن ذلك لم يحدث في الشرق، فظل العلم والدين ممتزجين دائماً. وتبدلت الأساطير شيئاً فشيئاً من الحالات البدائية لتظهر كمذاهب وطقوس توحيدية. فانصهر كل ظاهرة علمية في الدين، فلذلك كان بإمكان علماء الدين أن يكونوا علماء في النجوم والرياضيات والطب في نفس الوقت. وكانت هذه الظاهرة شائعة في إيران إلى فترة قصيرة قبل هجوم المغول عليها. ليست الحضارة الإيرانية إحدى أقدم الحضارات البشرية فحسب وإنما يبدأ التاريخ أساساً بالإمبراطورية الإيرانية على حد زعم هيغل. يخرج هيغل في تقييم التاريخ الإيراني القديم بنتيجة مفادها أن الحضارات الصينية والهندية رغم هالة العظمة والأبهة المحيطة بهما كانتا حضارتين تعانين من الجمود الذاتي، فلذلك يجب اعتبارهما خارجتين عن التاريخ، ولكننا نخطو الخطوة الأولى

في رحاب التاريخ مع بدء الإمبراطورية الإيرانية. فإن الإيرانيين أول قومية داخلية في التاريخ، وظلت الصين والهند في حالة من الجمود طوال قرون عديدة وعاشتا الحياة النباتية والطبيعية، وليس لهما مكان في التاريخ. يقول هيفل: «إن أول إشعاع في التاريخ يُطل من إيران حيث يُشع ليضئ ما حوله لأن النور الزرادشتي يتعلق بعالم الوعي وعالم الروح... إننا نستشف في الحياة الإيرانية نوعاً من التفرد الخالص المتعالي الذي يترك الكيانات والوجودات الخاصة التي تعدّ من ذاته، منطلقة حرة. إن تأثير هذا التفرد والتوحد على الأشخاص يتجلّى من حيث منحهم القوة للسير في طريق الكمال تدعيماً لفرديتهم. ولا يفرق هذا النور بين العوالم والوجودات المختلفة، ويشعّ على الجميع من الزاهد والمسيئ والعزیز والدليل بشكل متساوٍ، ليهبهم جميعاً البركة والسعادة. إن مبدأ الكمال ينطلق من التاريخ الإيراني، إذاً فلنعتبر هذه النقطة منطلقاً لتاريخ العالم...^١». يضيف هيفل في التفسير الفلسفي لهذه الظاهرة: «إن أمر الحقوق والواجبات في الهند راجع إلى الطبقات الاجتماعية فلذلك... امتلكها الإنسان بحكم قوانين الطبيعة. و يتجلّى هذا التوحد بين الروح الإنسانية وبين الطبيعة في الصين في نظام «الأبوة الملكية» الذي لا يحظى الإنسان فيه بأية حرية، كما لا يتقيد بأي عنصر أخلاقي، لأنه تابع لأوامر خارجية، (فإنه ينفذ ذلك من منطلق طبيعته، مثله في ذلك مثل الابن الذي يطيع والده، وليست طاعته هذه على أساس تفكير أوطوقس). ولكنّ توحد الروح الإنسانية مع الطبيعة في الطوقس والمذاهب الإيرانية القديمة يسمو في الوهلة الأولى إلى مرحلة

١. هيفل، عقل در تاريخ [العقل في التاريخ]، ترجمه إلى الفارسية حميد عنايت، صص ٣٠٢-٣٠١.

يظهر فيها انفصال الروح الإنسانية عن الطبيعة البحتة. فبذلك تزول هنا تلك العلاقة الخالية من التفكير التي لا تفسح المجال لظهور التفكير فيما يتعلق مثلاً بطاعة الابن لوالده، حيث لا يميز الشخص في تلك العلاقة بين سماع الأوامر وتنفيذها على أساس من الوعي والإرادة. ويتجلى هذا التوحد في الطقوس والمذاهب الإيرانية القديمة في قالب النور. ولا يقصد بالنور هنا النور الخالص المادي البسيط أي هذا العنصر الطبيعي العام فحسب، بل يقصد به تصفية النفس أي الخير. وبذلك تزول الجزئية بمعنى التقيد بالطبيعة المتناهية المحدودة، لأن النور بمعنييه الطبيعي والنفسي يؤدي إلى سمو الروح، ويخلصها من الطبيعة المادية. إن ارتباط الإنسان بالنور أو فكرة الخير المجردة، كارتباطه بالأمور المادية والعينية التي تجلّ لها إرادة الإنسان وتبعته على الجهد. إن طقوس الإيرانيين ومذاهبهم القديمة هي صفاء النور، وهو فكرة الخير المجردة التي يمكن للجميع الوصول إليها بشكل متساوٍ. وبذلك نجد أن فكرة التوحد قد تحولت إلى نظام ومذهب معنوي وروحي في إيران قبل سائر البلاد، ولم تبق كارتباط خارجي أو نظام أو مجموعة طقوس جامدة. إذ أن كلّ من له نصيب من الطقوس يمتلئ وجوده حياةً وتمنحه هذه الطقوس سمعة فردية^١»

إن هيجل يعمّم فيما بعد هذا المعنى على عالم السياسة وتدبير البلاد، و يقول: تعدّ إيران من المنظور السياسي منشأ أول إمبراطورية حقيقية، كما أنها موطن أول حكومة متكاملة. لقد ضمّت قومية موحدة في هذه البلاد

عدداً كبيراً من الناس الذين يحتفظون بفرديتهم في ظل سيادة موحدة. إن هذه الإمبراطورية لا تُبنى على أبوة الملك كما هو الحال في الإمبراطورية الصينية، كما أنها ليست جامدة مثل الإمبراطورية الهندية خالية من الحيوية، ثم إنها ليست موقته عابرة مثل الإمبراطورية المغولية، كما ليس أساسها على الظلم كالإمبراطورية التركية، بل على العكس منها جميعاً فإنّ الشعوب المنضوية تحت لواء الإمبراطورية الإيرانية تنتمي إلى أساس ومبدأ يوحدّهم و يستطيع أن يسعدّهم و يسرّهم، ولكنّ هذه الشعوب في نفس الوقت تحتفظ باستقلالها، لذلك فإنّ الإمبراطورية الإيرانية مرّت بتاريخ طويل زاهر و ينطبق عليها المفهوم الحقيقي للبلد أو الحكومة أكثر من بقية الإمبراطوريات، و ذلك لطريقة اتصال أجزائها و تلاحمها^١.

يقول هيغل في موضع آخر من «فلسفة التاريخ» عند تناوله للحكومة الإيرانية واصفاً لها: كانت الإمبراطورية الإيرانية إمبراطورية تحمل مدلولات عصرنا الحاضر لهذه الكلمة. لأنها كانت تتألف من بلاد متعددة كانت كلها تابعة للحكومة الملكية الإيرانية، ولكنها في نفس الوقت تحتفظ بفرديتها و تقاليدها و قوانينها. إن القوانين العامة التي كان يتم تشريعها لم تكن لتمس الخصوصية القومية لهذه البلاد، مع أنها كانت ملزمة للجميع بل كانت تحمي تلك الخصوصية و تصونها أيضاً... كما أن النور يشعّ على الجميع ليمنحهم الحياة. كانت الإمبراطورية الإيرانية تظلل أقواماً متعددة و لكنها تترك هذه القوميات حرة في سلوكها و عاداتها الخاصة بها. ...مما أدى إلى انتهاء السبعية و الوحشية و الشراسة التي كانت تمارس في النزاعات

بين هذه الشعوب، والتي يشهد لها سفر الأنبياء و سفر شموئيل من التوراة. إن لعنة الأنبياء اليهود وشكواهم من الأوضاع الموجودة قبل فتح بابل بيد كوروش تطلعنا على التعاسة و الفساد و التفرّق و الفرقة التي كان الناس يعانونها، كما تطلعنا على السعادة التي وهبها كوروش لجميع المناطق في غربي آسيا^١.

لاشك في أن نظرة هيغل إلى التاريخ الأحميني تأتي من منظاره الفلسفي الخاص. ولكنّ اللافت للنظر في القضية هو أن التاريخ الإيراني القديم و التفكير الديني و نظرة الإيرانيين إلى الحياة في تلك الأيام - خاصة الزرادشتية و الزروانية - قد ترك بصماته الواضحة على نظريته الفلسفية أيضاً. يعتقد هيغل أن مسيرة كمال الإنسان و المجتمع تقتضي انفصال الروح عن الطبيعة، كما تقتضي رقي الوعي إلى الوعي الذاتي، و وصول الكل إلى اليقين و الظهور. و يقول: «يتسم الفكر الإيراني بنفحة طاهرة في حين أن الروح تعاني عند الهنود من السذاجة و الحمق و سوء العاقبة. فالروح عند الإيرانيين في هذه الحالة تخرج من التوحد الجوهرية الطبيعي كما تخرج من الشكل الذي لم يستقل بعد أمام موضوعه، و بتعبير آخر فإن الإيرانيين القدماء قد اطلعوا على هذا الأمر، و هو أن الحقيقة يجب أن تكون كلية... و تتجسد هذه الذات الكلية عند الإيرانيين و تبلغ الروح الإيرانية مرحلة الوعي و الإدراك لهذه الذات»^٢.

نحن نعلم بأن هيغل يعتقد بوجود حركة تضاد و جدلية عظيمة تتحكم في كل شيء - سواء في تلك الموضوعات الفكرية و سواء كمال الوعي و

مسيرة التاريخ - ففي هذا التضاد والجدلية ينفي كل شيء ضده و يناقضه، و لكنه يحتفظ به في داخله ليسمو به إلى مرحلة أعلى. إن الأمر اللافت للنظر من دون أدنى شك هو انطباق هذه النظرية مع مبادئ الزرادشتية و الزروانية. يمجّد هيغل الديانة الزرادشتية لأنها بنيت أساساً على تقابل الأضداد. إن حركة التضاد الثلاثية الأسس (تز - أنتى تز - سنتر) عند هيغل تأسست أساساً على نظرية التقابل و التضاد. و يبدو جلياً أن هيغل قد تأثر من هذا التضاد في الديانة الإيرانية، و لكنه يوجه إليه نقداً، و يقول: إن التضاد بين الخير و الشر أو أهورامزدا و أهريمن في الديانة الإيرانية يجعل الضدين مستقلين عن بعضهما البعض، و لكن الأمر في الفلسفة على العكس من ذلك تماماً. و لكن وجود هذا الازدواج في الديانة الإيرانية يدل على أهمية هذا الدين. إن التعدّد اللامتناهي للأشياء المحسوسة و تشتت الإدراكات الفردية و الجزئية... يزول في هذا التضاد البسيط و هذا في حد ذاته دليل على قوة التفكير و التي تظهر بوضوح في الديانة الإيرانية.^١ لقد رأينا فيما نقلنا عن هيغل بأنه يشيد بالملك الإيراني كوروش مؤسس السلالة الأخمينية. إن أهمية كوروش لا تنحصر في فتحه التاريخي للأمصار المختلفة بل تستعدها إلى المكانة التي اعترف بها اليهود له من المنظور التاريخي و الديني و الفلسفي. إن الإشادة بكوروش في التوراة تتجاوز الحدود. (السفر الثاني التواريخ الأيام) (الباب ٣٦). لقد ورد في التوراة «أن الله بعث روح كوروش ملك فارس... حتى يبني له بيتاً في أورشليم التي تقع في يهودا». كما ورد في (سفر أشعياء النبي) (البابان ٤٤ و ٤٥)، أن الله قال عن كوروش: «إنه راعٍ

من رعاة الله و سيكمل جميع مسراتي» و مرة أخرى «يقول الله لمسيحه أي كوروش: لقد أخذتُ بيده اليمنى لأغالب بوجوده الأمم و أفتح به ظهور الملوك و أفتح بوجوده الأبواب و لكي لا تغلق البوابات، إننى سأخطو أمامك لتمهيد الأماكن الوعرة، و أكسر الأبواب النحاسية و أقطع السلال الحديدية و أمنحك كنوز الظلمة و الخزائن الخفية لتعلم أنني يهوه الذي ناداك باسمك... و لا يوجد ما سواى، و ليس غيري إله.

لو اعتبرنا التوحيد أجدر كائز الحضارة العبرية - اليونانية في الغرب، و الذي ارتكزت عليه الفلسفة و الفكر الأوروبيان منذ عهد الرومان و حتى اليوم، فإن كوروش قد اضطلع بدور أساس لا ينكر في تشييده و تعزيزه. لقد ورد في (سفر دانيال النبي) (الباب ٦) بعد وصف الله بصفات منها (الحي القيوم إلى الأبد) - الذي (لازوال لملكه و لانهاية لسلطانه) و هو الذي ينجي و ينقذ و يُظهر آياته و عجائب خلقه في السماء و الأرض - بأن دانيال رسول هذا الرب قد انتصر في عهد هذا الملك و بمساندته، و بغض النظر عن الزرادشتية التى أسهنا الكلام عنها على لسان هيغل، فإن المانوية و عبادة الشمس قد تركتا تأثيراً عميقاً بعيد المدى في الغرب أيضاً. فلذلك لابد من التفصيل في الكلام عنهما. لقد انتقلت طقوس عبادة الشمس أو «ميترائسم» من إيران إلى آسية الصغرى ثم اتسع نفوذها في روما و أوروبا حتى بريطانيا بأسلوب خاص. و كانت تعتبر إحدى اكبر منافسي الديانة المسيحية حتى القرن الرابع الميلادي. كما تركت آثاراً خالدة في الحضارة الغربية. إن كلمة «ميترا» التي وردت في «ودا» تعني الصديق و العهد، و تعني كلمة «مهر» فى الفارسية الصداقة و المحبة و الشمس و الشهر السابع من شهور السنة. و «مهر» هي إله النور الذي يدافع عن العهود و الناس الأوفياء لعهودهم. إن مهر

تمدّ يدها لمساعدة من يدعونها و تعاقب الناقضين للعهود. وكانت موضع الاحترام و الشكر في العهد الأخميني. لقد ظهرت عبادة الشمس كديانة سرّية بمراسمها و تقاليدھا الخاصة في آسية الصغرى، و كانت عبادة الشمس معروفة في تلك المناطق، و نحن نعلم بأن آسية الصغرى كانت مهد الفلسفة اليونانية. و يبدو بأن مهر كانت واسطة بين أهورا و أهريمن. لقد ذكر بلورتاك المورخ الرومي بأن عبادة الشمس قد دخلت إيطاليا عام ٦٧ ق م، و كان حاملو هذه العقيدة الجنود الرومان، و انتشرت هذه العقيدة في القرن الثاني الميلادي في روما و موانئ البحر الأبيض المتوسط و المستعمرات العسكرية و المعسكرات الروميّة في أفريقيا و فرنسا إلى سواحل نهر الراين و الدانوب و حتى بريطانيا و من الشرق إلى الفرات. و بلغ الأمر حداً كان على الإمبراطور و مجلس الشيوخ في روما أن يدافعا عن هذه العقيدة لاستمالة الجنود و القادة الرومان.

و انهزمت هذه العقيدة أمام المسيحية أخيراً بعد اعتناق إمبراطور الروم الكبير اليونستانتين للديانة المسيحية في القرن الرابع الميلادي إلا أن آثارها العميقة قد بقيت في التقاليد و العادات العامة، بل و حتى في الديانة المسيحية نفسها، و بعضها باق إلى اليوم. و كمثال على ذلك نرى أن الأنجيل لم تذكر بتاتاً متى ولد عيسى و متى صُلب، في حين أن عقيدة عبادة الشمس تعتقد بان العالم يشهد انقلابين في الصيف و الشتاء و اعتدالين في الخريف و الربيع، مما يبعث على إقامة الاحتفالات و السرور و اقامة مراسم كبيرة جداً. و عندما رأى المسيحيون الأوائل بأن هذه المعتقدات قد ضربت بجذورها في الأعماق و أدركوا بالخطر المحدق بهم في حالة محاربتها، بل عدم جدوى هذه المحاربة، عندئذ اعترفوا بتاريخين مهمين

من هذه التواريخ هما الانقلاب الشتوي و الاعتدال الربيعي. لقد كان اليوم الخامس والعشرون من ديسمبر هو يوم «مولد الشمس التي لا تقهر»، عند معتنقي عقيدة عبادة الشمس. فجعل المسيحيون هذا التاريخ مولداً لعيسى، كما جعلوا يوماً آخر قريباً من الاعتدال الربيعي يوم معراج المسيح بعد صلبه فسَمَّوه بالعيد المقدس (Easter). و (يجب ألا ننسى بأنَّ معتنقي عبادة الشمس يرون بأن (ميتر) قد عرج إلى السماوات بعربة إله الشمس)، زد على ذلك بأن هؤلاء كانوا يتناولون الطعام في معابدهم، وكانوا يشربون الخمر حسب بعض القرائن التي تشير إلى ذلك، كما نرى أن تناول الخبز و شرب الخمر عند المسيحيين في المذهب الكاثوليكي يعدُّ أحد المبادئ المهمة، وترى تعاليم هذه الكنيسة أنَّ شرب الخمرة يوحد المؤمنين مع المسيح إثر التحول الجوهرى (transubstantiation).

إن دراسة تفاصيل الأساطير و المعارف المتعلقة (بالميثرائسم) لا يسعها هذا المقال، و لكننا نكتفي بالقول بأن عقيدة عبادة الشمس قد تركت تأثيراً عميقاً و خالداً في الفكر الفلسفي الغربي سواء لوحدها أم بامتزاجها الشديد و الواضح بالفلسفة الأفلاطونية (خاصة من خلال أفكاره في رسالتيه (الجمهورية و تيمائوس)).

إن ثاني أكبر عقيدة إيرانية تركت تأثيراً قوياً و كبيراً في الغرب هي المانوية. ولد ماني مؤسس أحد أكبر الأديان و أقدرها على النفوذ في العالم القديم حوالي عام ٢١٦ للميلاد في منطقة بين النهرين. و يقال بأن أجداده ينتسبون على الأقل من جهة أمه إلى أبناء الملوك الساسانيين. إن أساس عقيدته يركز على الانفصال المطلق بين عالم النور و عالم الظلمة، و انفصال الخير عن الشر، و الروح عن المادة. إن هذا الدين أحد الديانات

الإشراقية أو العرفانية، و يرى أن فلاح الإنسان يتم من خلال حصول المعرفة الروحية، و بذل الجهد للوصول إليها بواسطة الخلاص من العالم المادي. و لا يمكن الخلاص من العالم المادي إلا بالسلوك و رياضة النفس. كان ماني يرى نفسه امتداداً لسلسلة طويلة من الأنبياء بدءاً من آدم و انتهاءً إلى بوذا و زرادشت و المسيح. و كان يعتقد بأن الأديان السابقة رغم صحتها و اتصافها بالحقيقة إلا أنها كانت محصورة في الظروف المكانية و الزمانية و القومية الخاصة، فلذلك تركت تأثيراً محدوداً. كما أن أصحاب تلك الأديان قد ابتعدوا عن الحقيقة. فكان يرى أن واجبهُ هو إبلاغ رسالة عظيمة عالمية على الناس، فسعى هو و خلفاؤه إلى التبشير بهذا الدين و توسيع نطاقه و إدخال الجميع فيه، و لم يألوا جهداً في سبيل ذلك كترجمة الكتب المانوية إلى اللغات الأخرى و السَّفرُ و المناقشات و الاحتجاجات مع الآخرين.

لم تواجه المانوية في بدايتها مقاومة من الإمبراطورية الإيرانية، و رحّب الملوك الإيرانيون بها، إلا أن رجال الدين الزرادشتي كانوا يَكْنُونُ حقداً دفيناً ضدها، فلذلك قُبِضَ على ماني في عهد بهرام الساساني، و حكم عليه بالقتل بعد محاكمة دامت ٢٦ يوماً. و لكن ديانته قد انتشرت بسرعة حتى وصلت من الغرب إلى الإمبراطورية الرومية و إلى مصر و شمال أفريقيا (و نعلم أن أحد أكبر آباء الكنيسة و هو اغوسينوس القديس -الذي كان يعيش في شمال أفريقيا قد اعتنق المانوية في شبابه و ظلّ عليها ردحاً من الزمان). كما امتدّ نفوذها في الغرب إلى فرنسا و إسبانيا، و بنى معتنقوها معابد في تلك المناطق. كما استقرت المانوية في الشرق في بلاد تركستان في القرن السابع الميلادي، و كانت الديانة الرسمية للأتراك الأوتغوريين حتى القرن

التاسع الميلادي، و منها انتقلت إلى الصين، و ظلت فيها بعد ذلك حوالي سبعة قرون. لقد بقيت عناصر من المعتقدات المانوية في أوروبا الشرقية رغم أنها قد زالت في الظاهر من هذه المناطق في القرن السابع الميلادي. و قد تجلت هذه العناصر فيما بعد في فرق الارتداد عن المسيحية التي وقفت في وجه الكنيسة الأرثوذكسية و الكاثوليكية. من هذه الفرق، الفرقة «البوغومولسيتية» في بلغاريا التي كان لها نشاط واسع منذ القرن العاشر الميلادي و حتى الخامس عشر الميلادي في كثير من المناطق الآسيوية و الأوروبية التابعة للإمبراطورية البيزنطية خاصة في صربيا و البوسنة و الهرسك. لقد كانت التعاليم الأساسية عند هذه الفرقة من قبيل الاعتقاد بالثنائية المطلقة و إنكار تجسد المسيح، و وجود محرمات كمنع الزواج و أكل اللحوم و شرب الخمر و رفض أي ارتباط بعالم المادة، تشبه التعاليم المانوية بشكل كامل. و من الفرق الأخرى الفرقة (البيغوثية) في جنوب فرنسا و كانت الكنيسة الكاثوليكية تعتبرهم أصحاب البدع، و استطاعت في القرن الرابع عشر الميلادي أن تقضي عليهم بعد سنوات طويلة من القتال ضدهم. فقد كان هؤلاء متأثرين من المانوية أكثر من المسيحية. إنَّ أهمية هذه الفرق التاريخية - خاصة البيغوثية - تكمن بالإضافة إلى إبلاغ رسالة ماني إلى الغرب في وضع البدع و مواجهة الكنيسة الأم، الأمر الذي فتح الطريق في وقت قصير لمارتين لوتر و مذاهب البروتستانت. و هي حوادث هزّت الفكر الغربي و فلسفته في القرون اللاحقة من الأساس.

لقد رأينا فيما مضى بأن التفاعل بين إيران و الغرب قبل ظهور الإسلام كان يتم من منطلق غلبة الأفكار الدينية و علم النجوم الإيراني، و لكننا لانغفل نفوذ الأفكار اليونانية و المسيحية بين المفكرين الدينيين في إيران،

خاصة في أواخر هذه الفترة. إن ما يعرف اليوم بالفلسفة الإسلامية بدأت بالظهور حوالي القرن التاسع الميلادي تحت تأثير عاملين مهمين، هما: جدل المتكلمين أولاً والأفكار اليونانية والمسيحية وتأثيرهم في بعض الأفكار مثل الجبر والاختيار وقدرة الله وعدله ونسبة الله مع العالم المخلوق ثانياً. لقد ترك أفلاطون وأرسطو وفلوطين أكبر أثر على حكماء الإسلام، وإن كان العلماء الإيرانيون متأثرين من الفلسفة اليونانية خاصة فلسفة أرسطو قبل ظهور الإسلام. يقول أحد المؤرخين المعاصرين: «توجد في بعض الكتب الفهلوية مصطلحات علمية كثيرة تنطبق في غالب الأحيان على المصطلحات الفلسفية اليونانية خاصة على حكمة أرسطو. مما يدل على أن العلوم اليونانية لم يتم التعبير عنها بالسريانية عن طريق مسيحيي إيران فحسب بل كان الزرادشتيون قد بادروا بهذا الأمر وأثروا اللغة الفهلوية من خلال الإتيان بما يعادل المصطلحات الفلسفية اليونانية في هذه اللغة. إن أحد مشاهير المسيحية (في العهد الساساني) هو بولص الإيراني (paulus persa) رئيس منطقة نصيبين الذي وضع كتاباً يشتمل على البحث حول منطق أرسطو باللغة السريانية وأهداه إلى كسرى أنوشيروان، وأشار فيه إلى إثبات وجود الواجب والتوحيد وبقية آراء الفلاسفة وأفضلية أسلوب الحكماء على أهل الأديان. لقد كان لمعلمي الكنائس النسطورية في إيران اهتمام بالبحث حول أسلوب هذا الأستاذ أو شارحي آثاره الاسكندرانيين في كنائسهم في إيران، لأنهم كانوا يهتمون بآثار أرسطو. إن المحاولات التي سبقت عهد كسرى أنوشيروان (٣١-٥٧٩ م) تفقد أهميتها بالمقارنة مع اهتمام هذا الملك بالعلوم. لقد كان هذا الملك بالإضافة إلى كونه حاكماً مدبراً وقائداً شجاعاً، يهتم بالحكمة أيضاً، كما

كان مطلعاً على فلسفة أفلاطون و أرسطو، وكان يقرأ ترجمة هذين الأستاذين.^١

كان المترجمون الذين بدأوا بعملية الترجمة في أواخر القرن السابع الميلادي و بلغوا الذروة في أواخر القرن التاسع في عملهم، واسطة انتقال الفلسفة و العلوم اليونانية إلى العالم الإسلامي كما أسلفنا. لقد دخلت العلوم اليونانية في العالم الإسلامي بخمسة طرق: عن طريق النسطوريين، واليعقوبيين، و الزرادشتيين الإيرانيين في مدرسة جندي سابور و مدارس حرّان و اليهود. لقد نُقل عدد كبير من مؤلفات أرسطو و الملوك الإسكندرانيين و عدد كبير من مؤلفات جالينوس و بعض محاورات أفلاطون إلى العربية. يعتقد الدكتور إبراهيم مذكور أنّ الإيرانيين قد استقوا هذا التراث الإنساني العظيم من ست لغات هي: العربية و السريانية و الفهلوية و الهندية و اللاتينية و اليونانية.^٢ لقد كان عهد أبي جعفر المنصور الخليفة العباسي الذي بنى مدينة بغداد، بداية نهضة الترجمة. و قد أنشأ المأمون بعده عام ٨٣٢ م مركزاً للترجمة كان يسمى «بيت الحكمة»، و بعث عدداً من الأشخاص إلى الهند و ايران و القسطنطينية لجمع الكتب المفيدة. و كانت الكتب المترجمة تشمل العلوم التجريبية كالطب و الحساب و الكيمياء، كما كانت تشمل العلوم النظرية كالطبيعات و ما بعد الطبيعة و الدين و كذلك التوراة و الأناجيل و كتب المانوية و المزدكية. و اطلع

١. دكتور ذبيح الله صفا، تاريخ الأدب في ايران، الطبعة السادسة، طهران، ١٩٦٨ م، ص ٩٥-١٠٥.

٢. حنا الفاخوري و خليل الجزّ، تاريخ الفلسفة في العالم الاسلامي - ترجمة عبد المحمد آيتي، الطبعة

الثانية، ١٩٧٩ م، طهران، ص ٣٣-٣٣٢.

المسلمون عبر ترجمة هذه الكتب على أفكار بعض الفلاسفة الذين سبقوا سقراط و المدارس الفلسفية التي ظهرت بعد أرسطو خاصة أصحاب مدرسة الاسكندرية. ولكن الشيء الذي ترك تأثيراً عميقاً جداً على الفلسفة الإسلامية هو أنهم عرفوا أرسطو من خلال تعاليم المفسرين الإسكندرانيين و عدد من الكتب التي نسبت إليه خطأً. يقول دي بور: «و مجمل القول هو أن السريانيين و المسلمين بدأوا الفلسفة من النقطة التي انتهى إليها حكماء اليونان أي من النقطة التي بدأ فيها حكماء المدرسة الأفلاطونية الجديدة بشرح كتب أرسطو»^١ إن أحد العوامل المؤثرة في الفلسفة الإسلامية هو وجود عدد من الكتب مثل كتاب «التفاحة» و كتاب «الربوبية» أو «اثولوجيا»، وهي كتب كان الحكماء المسلمون ينسبونها خطأً إلى أرسطو. و قد كان لكتاب اثولوجيا تأثير كبير على المفكرين المسلمين. و هو في الواقع جزء من الأبواب التسعة أو التاسوعات التي ألفها فلوطين، و التي كانت قد امتزجت بتعاليم الإسكندر الأفروديسي، و يظهر تأثيرها بشكل واضح عند الفارابي و ابن سينا و ابن رشد. يعتبر فلوطين العقل وسيلة الحصول على المعرفة و موجوداً كلياً تنصهر فيه جميع الكائنات و تخرج منه. إن القسم الأول لهذه النظرية يوناني و لكن القسم الثاني منها رغم شبهها الكثير بالفلسفة الرواقية إلا أن لها جذوراً غير يونانية. إن علاقة الجزئي بالكلي عند فلوطين هي نفس نظرية الوحدة في العرفان التي ينصهر فيها الجزئي في الكلي، و ليست العلاقة العقلية التي كان يؤمن بها أفلاطون و أرسطو و الرواقيون. لقد اتجه فلوطين بعد دراسة الفلسفة اليونانية إلى إيران

مع جيوش غورديانوس إمبراطور الروم وأظهر اهتماماً بالحكمتين الإيرانية والهندية وخاصة عبادة الشمس أو (ميترايسم) التي كان الإيرانيون يؤمنون بها. إن في عقيدة عبادة الشمس كائناً أعلى هو منبع النور في العالم، يشع النور على العالم ليضيء الظلمات. وكان الحكماء المسلمون يحملون نفس الفكرة وقد أدخلوها في الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى.^١ كان لفلوطين تأثير كبير ليس على الحكمة فحسب بل على التصوف الإسلامي أيضاً. لقد كان التصوف الإسلامي في بداية أمره يسير في درب الأخلاق والدين، ولم تكن له أفكار فلسفية، ولكن لم يلبث أن تحول إلى مذهب فلسفي، فصار مرتجأً من المذاهب الإشرافية والمانوية، ولكن بصيغة أفلاطونية جديدة. إن أول من أدخل الفلسفة في التصوف هو ذوالنون المصري... ويثبت نيكلسون بأن أكثر آراء ذي النون تتطابق مع ما ورد في كتب ديونوسيوس وهي كتب كانت أسساً للتصوف المسيحي في العصور الوسطى. وكان لديونوسيوس تأثير كبير جداً في تاريخ التصوف المسيحي والإسلامي. يعتقد ديونوسيوس بأن معرفة الله لا يمكن إلاً بصفاء القلب والخلاص من قيود الدنيا والاتصال بالنور الإلهي الذي يعجز العقل عن نيله. إن مثل هذه المعتقدات التي تم اقتباسها من تاسوعات فلوطين ونسبت إلى أرسطو خطأً كما أسلفنا «نشرت مجموعة من المعتقدات بين المسلمين لم يكن لهم عهد بها من قبل وبذلك انتشرت مذاهب الفيض والإشراق والغنوصية والغيبية عن الذات، بين المسلمين.^٢ إن للعوامل المؤثرة في ازدهار التصوف الإسلامي والمسيحي مصادر متعددة، ولكن اثنين من

٢. الفاخوري والجز، ص ٥٤-٥٥٣.

١. المصدر نفسه، ص ٩٣-٩٤ و ٣٣٧.

الباحثين العرب المعاصرين يرون أن العامل الذي أغفل ونسب عادة إلى مدرسة الإسكندرية هو عامل الإشراف الذي يعدّ عاملاً إيرانياً زرادشتياً مزجه المسلمون بالحكمة الأفلاطونية.^١ إن الإسهاب في الكلام عن التصوف أكثر من هذا لاتسعه هذه العجالة، والآن لابد من معالجة الفكر الفلسفي في الإسلام. إن الفلسفة الإسلامية قد نبعت كما أسلفنا عن الجدل الكلامي، وقد كان هناك مدرستان كلاميتان مهمتان: الأولى، مدرسة المعتزلة أو اتباع العقل الذين يؤمنون بالاختيار للإنسان ووحدة الذات الإلهية مع الصفات الإلهية. وكانوا يعتقدون بأنّ العقل قادر على التمييز بين الصحيح وغير الصحيح بشكل مستقل مع أن الوحي يدعم ويعزز تمييز العقل. وفي مقابل هؤلاء كان أهل السنة والجماعة الذين كانوا يخالفون معتقدات المعتزلة ويتهمونهم بتحكيم الإنسان، والاهتمام به ونجحوا أخيراً في القضاء عليهم. ولكن بعض أفكار المعتزلة بقي قائماً وأبقى النهضة العقلية في الفكر الفلسفي حية متوقدة. ومع أن الفلسفة الإسلامية أخذت شكلها النهائي في قالب مزيج من فلسفة أرسطو والفلسفة الأفلاطونية الحديثة، وبعد البلورة بأيدي شراح أفكار أرسطو الأتنيين والإسكندرانيين أصحاب النزعة اليونانية إلا أن الحكماء المسلمين أدخلوا مفهوماً جديدين فيها، بغرض التوفيق بينها وبين تعاليمهم الدينية. الأولى مفهوم ممكن الوجود وواجب الوجود، والثانية مفهوم النبوة. وبغض النظر عما سبق فإن علم النجوم عندهم كان يتطابق مع الفكرة العامة التي ورثوها من اليونانيين. وقد لمع في شرق العالم الإسلامي نجمان مشرقان في سماء

الفلسفة هما الفيلسوفان الإيرانيان الشهيران الفارابي وابن سينا. وكان الفارابي تابعاً محضاً لأرسطو تقريباً في علم النجوم و علم النفس. (ولكن باستثناء نظرية الصدور أو الفيضان التي لها مصدران، مصدر إيراني و مصدر أفلاطوني حديث). ولكنه كان يجعل نظريات أفلاطون الواردة في رسالتي الجمهورية و القوانين هي الأساس لآرائه السياسية بعد إيجاد تغييرات فيها للتوفيق بين آراء الفيلسوف اليوناني و أوضاع عصره. إننا نلاحظ في مكتوبات الفارابي صورة متكاملة من نظرة الديانة الإسلامية إلى العالم. إن الله في قمة العالم و يعادل «أحد» في فلسفة فلوطين و هو العلة الأولى عند أرسطو. و منه يصدر العقل الأول. إن هذا المقال لايسع لشرح و تبين نظرية الفيضان على أساس آراء الفارابي و لكننا نكتفي بالإشارة إلى أن الفارابي يعتقد أن أعظم سعادة للإنسان هو تربية قواه العقلية و تنميتها، و يحصل ذلك من تعامل عقل الوهم أو العقل الفعال و نتيجه التفكير. إن الإنسان الصالح لإدارة المجتمع يجب أن يتصف بالإضافة إلى الفضائل العلمية بالمعرفة الفلسفية أيضاً، و هذا الإنسان هو النبي و هو الوحيد الذي يستطيع وضع المبادئ و تشريع القوانين التي تؤدي إلى سعادة البشرية. إن الفارابي قد اقتبس نظرياته من نظريات أفلاطون السياسية سواء في الكليات أو حتى في الجزئيات. إن النبي القائد عند الفارابي هو الحاكم الفيلسوف عند أفلاطون، إنه يأمر و لا يأتمر بأمر أحد من البشر، و تأتي تحت إمرته بقية شرائع المجتمع، و أخيراً تأتي الشريعة الأخيرة من أفراد المجتمع الذين يأتمرون بأوامر الآخرين فقط، وليست لهم الصلاحية في قيادة أو إدارة أحد من البشر.

إن ثاني أكبر فيلسوف إيراني في العالم الإسلامي هو ابن سينا، و هو

حسب إجماع أغلب المؤرخين و المفكرين يعد بلا شك أهم الفلاسفة المسلمين وأكثرهم إبداعاً و قدرة. لقد أثرت النهضة الفلسفية في الشرق الإسلامي بوجود ابن سينا الذي كان مؤسساً لأحد أشمل الأنظمة الفلسفية و أدقها و أكملها على الإطلاق في العصور الوسطى. و قد تركت أفكاره آثاراً عميقة على الفلسفة المدرسية (الكلاسيكية) في العالم المسيحي، و تُعدّ حتى اليوم أحد أركان التعليم الفلسفي في المراكز العلمية التقليدية في العالم الإسلامي. و لعل سرّ استمرار نفوذه العجيب في الحوزات العلمية حتى اليوم هو محاولاته الجادة لإيجاد التوفيق بين النزعة العقلية اليونانية و أصول المعتقدات الإسلامية. إن أساس ما بعد الطبيعة عند ابن سينا هو تقسيم الوجود إلى الممكن و الواجب، و كان ابن سينا قد فرق بين الماهية و الوجود لإيجاد نظام لهذه النظرية التي بقي تأثيرها حتى اليوم قائماً في الفلسفتين الشرقية و الغربية. و يكمن أساس انتزاع الماهية من الوجود في رأي ابن سينا في نظرية الحركة لأرسطو في نظرية الفيضان في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة. و لكن ابن سينا كان مضطراً إلى إيجاد تغييرات أساسية في نظرية الفيضان و في نظرية أرسطو حول المادة للوصول إلى النتيجة المنشودة. إن إشكالية نظرية أرسطو كانت تمكن في أنها لم تفسر سبب تحول الأشياء من القوة إلى الفعل. إن نظرية الفيضان رغم أنها كانت تفترض وجوداً واحداً و حركة عامة نحو الخارج له، و كانت تحلّ مسألة الفعلية ظاهرياً، و لكنّها لم تكن تذكر لها سبباً عقلياً. لقد افترض ابن سينا ثلاثة عوامل رئيسية (المادة و الشكل و الوجود) بالإضافة إلى وجود الواجب كأساس لتلك الحركة و حلّ المسألة حسب رأيه. و لكنّ أعظم إبداعه في مجال الفلسفة هو إبداع نظرية الشهود العقلي و «الحس الباطن» و تعزيز مكانة الوحي و العقل النبوي و

أهمية قدرة المخيلة في التعقل التي تأثر الفلاسفة الغربيون بها تأثراً عميقاً فيما بعد.

إن سبر أغوار الدقائق الفكرية للحكماء المسلمين و مجادلات المتكلمين معهم و المنجزات الباهرة التي حققها علم الكلام تبعاً لهذه المناقشات لايسعه هذه المقال. إن هجوم المتدينين المتزمتمين على الحكماء، أدى أخيراً إلى انسحاب الفلسفة إلى خندق التصوف. وقد أسس الحكيم الشيعي الإيراني صدر الدين الشيرازي في العهد الصفوي (القرن السابع عشر) مدرسة تحت تأثير معتقدات العارف المشهور القائل بوحدة الوجود ابن عربي (١٢٤٠-١١٦٥ م). وقد اشتركت في وضع أسس هذه المدرسة آراء متعددة كآراء ابن سينا و معتقدات الشيعة و العرفان العقلي للسهروردي و ابن عربي. و لعل أهم خدمة أسداها الحكماء المسلمون للفلسفة هي أنهم قد حفظوا طوال ألف سنة عرفت في تاريخ أوروبا بالعصور المظلمة (Dark Ages)، التراث العظيم الذي خلفه الفلاسفة اليونانيون بترجمته إلى لغاتهم و أثروه و نقلوه مرة أخرى بعد بزوغ فجر العلم و الفلسفة في الغرب إلى المفكرين الأوروبيين و إن كانت هذه الخدمة العظيمة - خاصة خدمة الإيرانيين - لم تقدر إلى اليوم حق التقدير.

٢. إقامة الحوار بين الفلسفة الإسلامية و الفلسفة الغربية

إن الفلسفة التي تعتبر بإضافة كلمة «الإسلامي» إليها ثمرة جلية من ثمار الحضارة الإسلامية الزاهرة، ما هي في الأصل إلّا نتيجة المواجهة الثقافية بين اليونانيين (الأوائل) و بين الثقافة الإسلامية، كما يجب ألا ننقل تأثير الأفكار الدينية و الفلسفية الشرقية أي التراث الهندي و الإيراني القديم،

على هذا المسار. لا يمكن الخطأ من شأن التأثير العميق و الواسع للثقافة الشرقية سواء العرفان الهندي و الحكمة الإيرانية التي عبّر عنها شيخ الإشراق بالحكمة الخسروانية على مجموعه كنوز الآثار العرفانية و الفلسفية الإشراقية. و لكن المسار الأصلي للفلسفة في العالم الإسلامي قد اصطبغ بشكل واضح بصبغة غربية و يونانية (العهود القديمة و عهد النزعة اليونانية Helenistic)، و مازالت المصطلحات المستخدمة في المنطق و الفلسفة تدل على التمازج بين الفكر اليوناني الغربي من جهة و الفكر الإسلامي الشرقي من جهة أخرى، من هذه المصطلحات مصطلح: قاطيقورياس أي (المباحث)، باري إرميناس (التعابير)، آنالوطيكا (التحليل)، سفسطة، بوطيكا (الشعر)، هيولا، بنطاسيا (الشعور المشترك)، و أمثالها. و هنا لابد من التنويه إلى أن الفلسفة الإسلامية على العكس من تصور كثير من مؤرخي الفلسفة في الغرب (خاصة في العقود الأخيرة) حيث اعتبروا الفلسفة الإسلامية شيئاً إضافياً غير أصيل في وجود الفلسفة الغربية، ليست مجرد شرح و إيضاح للأجهزة الفكرية اليونانية. بل إن المصطلحات و النظام الفكري الغربي قد اتخذ شكلاً بديعاً ذا أسلوب مستقل عند الفلاسفة المسلمين. كما أن مصطلح «الفلسفة الإسلامية» قد أضفى على الفلسفة وصفاً معيناً بتعبير «الإسلامي» إليها باعتباره الجزء الأخص و الفصل الخاص به. إن آثار الفلاسفة المشائيين و مفكري الإسماعيلية و الفلاسفة الإشراقيين و أصحاب الحكمة المتعالية و حتى المتكلمين، جميع ذلك ليس إلا صدى لهذا التمازج القريب و التأثير و التأثر و التعامل الكثيف بين الفكرتين و بين الثقافتين. إن الإصرار على هذا التعامل و التبادل و الأخذ و العطاء المتبادلين ينشأ من التأثير العميق الذي تركه عصر نمو و ازدهار

الفلسفة في العالم الإسلامي على التيارات الفكرية و الفلسفية في العصور الوسطى في بلاد الغرب. وعلى سبيل المثال لا الحصر يمكن الإشارة إلى بعض هذه التأثيرات و التأثيرات، فتأثر توماس آكويناس من ابن رشد و ابن سينا، و تأثر موسى بن ميمون القرطبي من الفارابي و ابن رشد و ابن سينا، و تأثر أصحاب مدرسة ابن رشد اللاتينية و شخصيات من أمثال سيجردو بارابان من ابن رشد، ما هو إلا نماذج لما نذهب إليه. و من هنا نلاحظ عند المقارنة بين الفلسفة و الكلام الإسلاميين مع الفلسفة و اللاهوت المسيحيين نقاط تشابه واضحة و قوية بل التشابه و التقارب الكامل في بعض الأحيان. و بتعبير آخر فإن النظامين الفكريين و الفلسفيين على الرغم من وجوه الخلاف الكثيرة بينهما فقد التقيا في نقاط كثيرة جداً من دون كبير عناء. فقد وقر استقاء الشرق الإسلامي و الغرب المسيحي من نظام المنفعة و التعاليم الفلسفية في العهد اليوناني و عهد النزعة اليونانية و كذلك استخدامها للنصوص السماوية المقدسة للأديان التوحيدية الإبراهيمية، إمكانية هذا التقارب بينهما. و لكن الثغرة التي حدثت منذ القرن السادس الهجري (الثالث عشر الميلادي) فجأة بين الحضارتين الإسلامية و الغربية أدت إلى انقطاع هذا الحوار شيئاً فشيئاً، فأخذ كل واحد من التيارين مساراً معاكساً بل مخالفاً للآخر. إن اتجاه الفلسفة في الشرق الإسلامي نحو العرفان و الإشراق و الكلام و تاويل النصوص الدينية بشكل مبالغ فيه ثم اتجاه أوروبا نحو البعث العلمي و الأدبي و الثقافي و الفني (رنسانس) قد أدت إلى اتّصاف أوّل لقاء بين الحضارتين المذكورتين بعد عهد رنسانس بالغرابة و عدم التفاهم. إن هذا المقال لا يتسع لتفاصيل هذه الأحداث و لكننا مضطرون إلى إشارة عابرة إليها إذ أن ديكارت عندما كان يسعى لوضع أساس جديد

للميكانيكا و المشاهد و المرايا، كان صدر المتألهين الشيرازي يحاول تفسير ظهور الصور في المرآة بشكل باطني و روحاني، إن هذا الاختلاف في النظر إلى الطبيعة و الفنون و الصناعات المبنية على العلوم الطبيعية، قد أدى إلى أن يتعجب الحاج المآهادي السيزواري في مواجهة آلة التصوير كأحد مظاهر و منتجات الحضارة الجديدة الغربية و التي كان بإمكانها تسجيل الصور المرئية في حين أنها كانت أداة خالية من النفس الناطقة حسب رأيه.

على كل حال فإن الثقافة و الفكر الإسلاميين اللذين قد غرقا في حالة الانغلاق بسبب الاهتمام بالمشاكل الداخلية قد أحسّوا بالغربة و عدم التجانس عند التقائهما بالثقافة و الفكر الغربيين اللذين قد دخلا الساحة بزخم جديد. إن إيران التي كانت تعيش حالة الانعزال عن بقية أرجاء العالم الإسلامي في العهد القاجاري بسبب انتشار التشيع فيها و اعتباره المذهب الرسمي في إيران شهدت في هذا العهد المواجهة الجديدة مع الثقافة و التمدن و من ثم الفلسفة الجديدة الغربية، و ذلك بفعل حب الاستطلاع أحيانا و طلب العلم من قبل العلماء أحيانا أخرى. كما تمت هذه المواجهة بفعل تواجد المستعمرين الأوروبيين المشؤوم في هذه البلاد العريقة و القديمة. إن أول كتاب تم نقله إلى الفارسية عن الفلسفة في العصر الحديث و كان في متناول أصحاب الرأي و أساتذة الحكمة في إيران هو كتاب مشهور في هذا العصر الحديث أي كتاب «كلام حول التوجيه الصحيح للعقل» من مؤلفات رينه ديكارت. و قد يكون صحيحاً أن ندرجه مع كتاب «الإحياء الكبير» لفرنسيس بيكن في عداد الكتب الأولية لتعليم الفلسفة في عصرها الحديث.

يعدّ ديكارت (١٦٥٠-١٦٩٦) عادة مؤسس الفلسفة الحديثة

عند أصحاب الاتجاه العقلي في الغرب، و يعتبر كتابه المذكور أهم إعلان عن اتخاذ طريقة جديدة للتفكير الفلسفي. لقد ترجم هذا الكتاب في إيران تحت عنوان (كتاب ديكارت) (أي ديكارت) أو «الحكمة الناصرية» بواسطة كنت دوغوينو ومساعدة إميل برنه من أعضاء السفارة الفرنسية في إيران وبالتعاون مع «الغازار رحيم موسائي الهمداني» المشهور بـ (ملاً لاله زار) وهو من كهنة اليهود المقيمين في إيران وتم نشره. كما نقل هذا الكتاب مرة أخرى إلى الفارسية بواسطة أفضل الملك الكرمانى عندما كان يقيم في تركيا، فقد ترجمه إلى الفارسية من الترجمة التركية لهذا الكتاب و سّمّاه (كتاب النطق) (التحدث). وكان محمد علي فروغي آخر من قدم ترجمة منقحة للكتاب تحت عنوان (التحدث في الطريقة الديكارتية). لقد أحدثت ترجمة هذا الكتاب حركة جديدة في أوساط مترجمي الآثار الفلسفية واستقرت عملية ترجمة الآثار والنصوص الفلسفية الغربية في إيران التي شهدت حتى اليوم حركة متنامية من الناحية الكمية والكيفية، إلا أن كتاب ديكارت لم يترك أثراً ذابال على مسار الحوار والتبادل مع الفلسفة الإسلامية، إلا أثراً هادئاً بل مجهولاً على السُّنة الفكرية والتعليمية في الحكمة الإسلامية. وقد خيّم جوّ عدم الاهتمام بالتراث الفلسفي الغربي على الأوساط والمدارس التقليدية للحكمة، إلى أن أثارت أمواج الفلسفة المادية زوبعة في المجتمع في العقد الثاني وخاصة في العقد الثالث للقرن الهجري الشمسي الجاري. حيث هبّ عدد من أصحاب تراث الحكمة الإسلامية التقليدية من منطلق أداء الواجب وإبلاغ رسالتهم والدفاع عن الشعور المذهبي والديني، فدخلوا ساحة الحوار مع الفلسفات والمدارس الفكرية الجديدة. إن إبراز شخصية وربما الوحيدة في هذا الحوار هو المرحوم العلامة السيد محمد

حسين الطباطبائي الذي دوّن رسالته الصغيرة تحت عنوان «أصول الفلسفة و منهج الواقعية» وذلك اعتماداً على كتاب «مسيرة الحكمة في أوروبا» للمرحوم محمد علي فروغى و رداً على الكراسات و الكتب الفارسية للدكتور تقي أراني مؤسس الفكر الماركسي و المادي الديالكتيكي و التاريخي في إيران. و قد أخذت هذه الرسالة شكل كتاب متكامل بتعليقات الأستاذ مرتضى مطهري القيمة التي وردت في هامش الكتاب. و كان هذا الكتاب بمثابة أحدث كتاب يتناول أسس و مبادئ الفلسفة الإسلامية و المقارنة^١. و لعلنا يمكن أن نعتبره الوثيقة الموثقة الوحيدة في هذا المجال. إن الشخص الوحيد الذي أبدى رد فعل أمام ديكاكارت من بين أساتذة الفلسفة و الحكمة الإسلامية هو صاحب بدائع الحكم الذي وضع هذا الكتاب في الرد على أسئلة حول المقارنة بين أصول الفلسفة الإسلامية و الفلسفة الغربية الجديدة. و لكن هذا الأستاذ الفاضل لكونه لم يدرس الفلسفة الغربية بشكل جدي لم يتمكن من سبر أغوارها جيداً. إن لموضوع مواجهة الفلاسفة و المفكرين البارزين في حقل الفلسفة الإسلامية التقليدية في إيران في العصر الحديث مع الأفكار الفلسفية الغربية قصة طويلة لا تسعها هذه العجالة، و لكن لابد من الإشارة هنا إلى أن من بين جميع الأساتذة الكبار لفلسفة الإسلامية الذين حفظوا لنا هذا التراث الجليل للمعارف الجليلة للثقافة الإسلامية نواجه عدداً قليلاً من الشخصيات البارزة التي كانت مطلّعة على الفلسفة و الفكر الغربيين و قامت بحل المشاكل الفلسفية و

١. و جدير بالذكر أن الشهيد السيد محمد باقر الصدر طاب ثراه قد حذا حذوها فقد ألف رحمة الله عليه كتاباً سماً «فلسفتنا» و قد أفاد في أكثر مباحثه من كتاب أصول الفلسفة و تعاليمها.

المسائل العقلية بشكل تطبيقي، من هذه الشخصيات العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي وأخيراً الأستاذ مهدي حائري اليزدي.

لقد كان المرحوم العلامة الطباطبائي أستاذاً كبيراً للفلسفة المشائية و الحكمة المتعالية و مفسراً مشهوراً للقرآن الكريم، كما كان العلامة الطباطبائي مجتهداً دقيق النظر في الفقه والأصول عميقاً فيهما. لقد كان كتابه «أصول الفلسفة و منهج الواقعية» بمثابة بيان يعلن عن مواقف سنة الفلسفة الإسلامية المعاصرة و بمثابة ردّ على التعاليم المادية و الديالكتيكية و الاتجاهات المادية الأخرى للفلسفة الغربية. هنا يجب ألا ننفل المرحوم سيد جمال الدين الأسدآبادي مؤلف الرسالة النيجرية (رداً على الفلسفة الطبيعية أو الدهرية على حد قول القدماء) الذي كان رائداً من رواد هذه الحركة الفكرية و الفلسفية، و لكنه أعلى الله مقامه لم يكن في عداد الأساتذة المبرزين و لاصحاب طريقة خاصة به في الفلسفة الإسلامية، كما لم تكن الفلسفة الطبيعية التي دحضها السيد جمال الدين الأسد آبادي نظاماً فلسفياً منطقياً متلاحم الأجزاء في النظرات الفلسفية بمعناها الأخص. و من الشخصيات الأخرى التي يمكن الإشارة إليها في مجال الحوار بين الفلسفة الإسلامية و الغربية آية الله الشهيد مرتضى مطهري أحد تلامذة العلامة الطباطبائي. إلا أنه لم يدرس الفلسفة الغربية من منابعها الأصلية شأنه في ذلك شأن أستاذه المرحوم العلامة الطباطبائي، و كان اطلاعه على هذه الفلسفة من خلال النصوص المترجمة و آثار المؤلفين في داخل البلاد، و إن كانت قدرته الذاتية الفائقة قد عوضت إلى حد كبير عن عدم حصوله على المنابع الأصلية. و لكن أحداً من هؤلاء المفكرين العظماء لم ينهلوا من معين الفلسفة الغربية بشكل مباشر و لم يدرسوها من منابعها الأصلية الأولية. لأنّ

أياً منهم لم يكن ملتماً بإحدى اللغات الأوروبية، وكان اطلاعهم عن طريق الترجمة التي قد تفتقد إلى الصحة وبتباعد عن أصالة النص وقد تكون ممزوجة بالأخطاء أيضاً.

و يمكن اعتبار المرحوم الأستاذ مهدي حائري اليزدي أول شخصية قد تلقى تعليماً تقليدياً إسلامياً و درس العلوم العقلية و التقليدية و اطلع على أفكار أعلام كابن سينا و الفارابي و السهروردي و ملاصدرا و ابن عربي و خواجه نصير و غيرهم بشكل عميق. كما أنه قد دخل في بحر الأفكار الفلسفية لفلاسفة من أمثال كانت و هيغل و ديكارت و راسل و أمثالهم. و قد تناول لأول مرة كأستاذ مجتهد في الفلسفة الإسلامية مواضيع بالبحث و ألف فيها ما لم يكن للفلسفة الإسلامية التقليدية التي مضى عليها ألف عام، عهداً بها بل تناول أفكاراً نشأت في أحضان الفلسفة و الثقافة الغربيتين. لذلك تمتاز مؤلفات المرحوم حائري اليزدي المتعددة، بأهميتها البالغة في مجال المباحث المتعلقة بالفلسفة المقارنة حول المواضيع و المسائل المطروحة في الفلسفة الغربية و الفلسفة الإسلامية. فقد ألف المرحوم حائري اليزدي مؤلفات جليلة متعددة باللغة الفارسية منها (هرم الوجود) و (بحوث العقل النظري) و (بحوث العقل العملي) و أخيراً (الحكمة و الحكومة)، و يعد جميعها رغم الانتقادات الموجهة إليها من قبل النقاد و أصحاب الرأي، من الآثار التقليدية للفلسفة المقارنة في إيران في العصر الحديث. يمكن اعتبار حائري اليزدي بحق أحد التمثيلين البارزين للفكر الفلسفي الإسلامي و الذي قام بالتحاور مع الفرع الغربي للفلسفة، و ذلك بعد اكتسابه للمهارة اللازمة و التخصص في هذه الفلسفة. إنه يعالج أسئلة طرحت في المجال العقلي و الفكري الغربي، و من هنا جاءت آثاره لتتفع الباحثين و طلاب

الفلسفة الإسلامية، كما أنها تنفع الطلاب و الدارسين في المدارس الفلسفية الغربية.

٣. نبذة مختصرة عن حياة الفيلسوف حائري اليزدي

ولد حائري اليزدي قبل سبع و سبعين سنة في عام (١٣٠٢ هـ) في مدينة قم في عائلة آية الله الشيخ عبدالكريم الحائري المرجع الشيعي الشهير و مؤسس الحوزة العلمية المقدسة في قم، و قد اجتاز المراحل الدراسية الأولى التقليدية في المدينة نفسها تحت إشراف والده. ثم بدأ دراسته الرسمية في نفس الحوزة العلمية حيث اكتسب مهارة في فرعي العلوم النقلية و العلوم العقلية و تخصص فيها. و نال مرتبة الاجتهاد و الأستاذية حسب المصطلح المعروف في الحوزات العلمية. و من جملة ما يحسب له تتلمذه على الأساتذة البارعين بشتى التخصصات في فروع العلوم و الفنون الشرعية و العرفية. فقد تتلمذ في الفقه على آية الله السيد محمد حجت كوه كرمي. و نال الاجتهاد عند آية الله البروجردي. ثم تعلم الحكمة المشائية بقراءة نصوص مختلفة مثل شرح ملاصدرا على «الهداية» لأثير الدين الأبهري و شرح خواجة نصيرالدين الطوسي على الإشارات و التنبيهات لابن سينا على الأستاذ آية الله السيد أحمد الخوانساري، كما درس كتاب الشفاء لابن سينا على ميرزا مهدي الآشتياني، كما تتلمذ على الامام الخميني (قدس سره) لدراسة الحكمة المتعالية و دراسة شرح منظومة الحكيم السبزواري و الأسفار الأربعة لملاصدرا. و كان الإمام الخميني (قدس سره) آنذاك يقوم بتدريس الفلسفة و العرفان على خلاف النمط السائد في قم. ثم تتلمذ الأستاذ حائري اليزدي في الرياضيات التقليدية و

حتى علم النجوم و الفلك على أساتذه بارعين في كل فرع حتى أَلَم في نهاية المطاف بالعلوم المختلفة الرائجة و التقليدية و مجموعة واسعة من العلوم المعروفة في انحوزات العلمية الشيعية، و تخرج منها أستاذاً متضلعا بمختلف العلوم. و لكنه بعد ذلك دعي إلى جامعة طهران لتقديم ما في جعبته العلمية و الفلسفية كأستاذ للفلسفة الإسلامية، و لم يكتف بذلك واتجه إلى الغرب و درس لمدة عشر سنوات في الولايات المتحدة الأمريكية و كندا في أشهر جامعاتها كجامعة تورنتو و ميشيغان، الفلسفة الغربية حتى نال عام ١٩٧٩ م شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة تورنتو الكندية. إن الإشارة إلى مسيرته العلمية هنا قد جاءت تأكيداً على مكانته العلمية و الفلسفية في فرعي الفلسفة، كما جاءت تأكيداً على علمه و جدارته في إيجاد الاتصال و الحوار بين النظامين الفلسفي الإسلامي و الغربي و مدى مقدرته على ذلك.

٤. نبذة مختصرة عن آثاره

الف) العلم الكلي

يعتبر كتاب العلم الكلي أو فلسفة ما بعد الطبيعة أول تأليف للأستاذ حيث طبع لأول مرة في مايو عام ١٩٥٦ م، و للمرة الأخيرة عام ١٩٩٣ م. و يشتمل هذا الكتاب على محاضرات الأستاذ حول المواضيع الفلسفية المهمة في الفلسفة الإسلامية التقليدية كأصالة الوجود، الوجود الذهني و اتحاد العاقل و المعقول و موضوع الإمكان و الحدوث و القدم و الوحدة و الكثرة و غيرها من الموضوعات. يبدأ الكتاب بمقدمة حول «فائدة الفلسفة» و قضية «مدى حاجة الإنسان الذاتية و الطبيعية إلى الفلسفة التي تدفع الإنسان إلى بذل الجهد و الوقت لنيلها». يحاول الأستاذ رداً على هذا السؤال

و الأسئلة الأخرى أن يبتعد عن أسلوب «بعض المتفلسفين المعاصرين الذين يسهبون في الكلام بحيث يصبح كلامهم عبثاً من غير جدوى». بل يقول في كلام مقتضب «إذا كانت الفلسفة تبحث عن الحقيقة كما هي في أية مرتبة وبأي شكل و تعتمد ماهيتها على إدراك الحقيقة، إذ لا سبيل إلى إنكارها لأن إنكار الفلسفة نتيجة طبيعية لإنكار الإدراك و الحقيقة، في حين أن إنكار أي من الإدراك أو الحقيقة غير ممكن. كما لا يمكن إنكار و تعطيل العقل الذي يعد النواة المركزية للبشر، و الفصل المميز بين الإنسان و الحيوان». إن كتاب «العلم الكلي» مؤلف شامل بلغة فارسية متينة و يعد في المجموع أفضل كتاب في موضوعات الفلسفة الإسلامية التقليدية المختلفة في عصرنا الحاضر. و يبدو أنه يمكن أن يكون مدخلاً موثقاً به لجميع الباحثين في الفلسفة الإسلامية التقليدية و فهم موضوعاتها و محاورها الأساسية. و يعد كثير من كليات الفلسفة و مراكزها هذا الكتاب أحد المصادر الدراسية للفلسفة الإسلامية.

ب) بحوث العقل النظري

إن كتاب «بحوث العقل النظري» مجموعة شاملة تبحث في الفلسفة الإسلامية، تناول فيه المؤلف أهم المواضيع و المسائل المطروحة في مجال الفلسفة الإسلامية. و قد قام الأستاذ بعد الانتهاء من البحث و التحقيق، حسب المقتضيات بالمقارنة و التطبيق، و قد نقل آراء متعددة للآخرين، منها الآراء المخالفة، و منها آراء موافقة، ثم قام بنفس الأسلوب التحقيقي بدراسة هذه الآراء. يتضمن هذا الكتاب مقدمة مفصلة و شاملة تحت عنوان «صورة عن الفلسفة الإسلامية المعاصرة»، و أربعة عشر فصلاً. تناول المؤلف في

الفصل الأول مباحث دراسة المناهج^١ أو المنولوجيا، التي تشمل المواضيع و المبادئ و قضايا العلوم، ثم قام في الفصل الثاني بتقديم تعريف للفلسفة ذاكرة تقسيماتها، ثم ناقش في الفصل الثالث الفلسفة بمعناها الخاص أي العلم الأسمى أو المتافيزيقيا. و نوقشت في الفصل الرابع «الحياة» باعتبارها موضوع الفلسفة الأولى و ثم البحث فيها، و قد تناولت بقية الفصول القضايا الرئيسية للفلسفة الإسلامية كالمفهوم و المصداق و الاشتراك اللفظي و المفهومي و الوجود و الشك في الوجود و أصالة الوجود و أدلتها و الوجود الرابط. و قد تناول الفصل الثالث عشر و هو من أهم و أحسن فصول الكتاب و أنفعا موضوع التوحيد التطبيقي. و جاءت في الفصل الرابع عشر ترمينولوجيا فلسفية تحقيقية لايضاح بعض المصطلحات الفلسفية كالعقل و العلم و الحثيات و الحد و التصور. طبع الكتاب مرات عديدة في جامعة طهران شركة انتشار المساهمة و دار أمير كبير للنشر. و يعود تاريخ تأليف الكتاب حسب ما ورد في نهاية المقدمة إلى عام ١٣٤٧ هـ.ش الموافق لعام ١٩٦٨ م.

(ج) بحوث العقل العملي

هناك فارق كبير و أساس بين فلسفة الأخلاق و القواعد الأخلاقية، و يفرق بين قضاياهما و مباحثهما. إن الأول هو المعرفة الأنسب للأخلاق أو كما يقال عنه ما وراء الأخلاق، و يعبر عنه عادة بفلسفة الأخلاق. و الثاني معرفة الأحكام و المعايير و القواعد الأخلاقية، والتي كانوا يعبرون عنه قديماً بعلم

الأخلاق. وهنا لابد من التنويه بأن المباحث الفلسفية الأخلاقية أو ما يسمى في الاصطلاح بفلسفة الأخلاق تنقسم إلى قسمين منفصلين ولكنهما مرتبطان. الأول هو فلسفة علم الأخلاق، وهي معرفة من الدرجة الثانية، و تبحث في المبادئ التصورية و التصديقية و مناهج علم الأخلاق. و الثاني نظرة فلسفية إلى الأخلاق نفسها، و يمكن تسميته اصطلاحاً ببعده الطبيعية في الأخلاق وهي معرفة من الدرجة الأولى و منوطة بالحقايق و القيم الأخلاقية. يعالج كتاب بحوث العقل العلمي فرعي الفلسفة و الأخلاق و إن لم يوضع حد يفصل بينهما. و تدور موضوعاته حول الكيانات المقدورة التي من أعراضها الذاتية الإيجابيات و السلبيات الأخلاقية و الصحيح و غير الصحيح و المسؤوليات و الأوامر. لقد عالج المؤلف بأسلوب إبداعي و طريقة فريدة بين أساتذة الفلسفة الإسلامية المتقدمين مباحث الفلسفة الأخلاقية و قضية الواجبات و المنهيات.

و قد طرح في القسم الأول أي في «طرح القضية» السؤال أو الشبهة التي أثارها «هيوم» حول التشتت المنطقي بين الكيانات و الواجبات، ثم وضحها. و يحاول في الأقسام الأخرى من خلال الجهود الفلسفية المبنية على التقاليد الفكرية للفلسفة الإسلامية و التراث الفكري و الفلسفي الغربي أي يبين موقفه من المشكلة المذكورة كأحد أساتذة الفلسفة الإسلامية البارعين. و جاءت فصول الكتاب تحت العناوين التالية: آنتولوجيا الواجبات و الكينونات، المنطق الصوري للواجبات و الكينونات، المنطق المادي للواجبات و الكينونات، و أخيراً دراسة عن نصوص الكلام الإسلامي. و قد قام المؤلف في القسم الأخير بتحليل نقدي تحقيقي للبحوث الكلامية للمتكلمين المسلمين المتقدمين حول الحسن و القبح و العدل. و قد طبع هذا الكتاب عام ١٩٨١ م.

(د) المتافيزيقيا

هذا الكتاب الذي يحمل عنوان المتافيزيقيا هو عبارة عن عشر مقالات فلسفية و منطقية للمرحوم الأستاذ حائري اليزدي بين أعوام ١٩٧٠ م و حتى عام ١٩٨١ م و التي طبعت في النشرات العلمية المتعددة. المقالة الأولى طبعت في عدد من متابعين لمجلة «الأفكار الجديدة في العلوم الإنسانية» و المقالات التي تأتي بعدها تحمل العناوين التالية: المعرفة الأفضل لله، ما هي أنتولوجيا التوحيدية، برهان الصديقين. و تُعدّ هذه المقالات الثلاث في الواقع جزءاً من محاضرات الأستاذ في كلية الشريعة في جامعة طهران، نشرتها مجلة سروش أولاً ثم ظهرت في شكل كتاب تحت عنوان «الطريقة الصادقة للتوحيد أو الانتولوجيا التوحيدية»، اما المقالة التي تحمل عنوان «الله في فلسفة كانت» عبارة عن نص محاضرة للأستاذ في الجامعة نشرته مجلة المقالات و الدراسات (نشرة كلية الشريعة في جامعة طهران) في العدد ٣٦-٣٥. مقالة «الوجود و الماهية في فلسفة ابن سينا» نص محاضرة للمرحوم الأستاذ في مؤتمر ابن سينا الذي أقيم عام ١٩٨١ م، و نشرت هذه المقالة مع مجموعة مقالات المؤتمر الألفي لابن سينا التي نشرتها اليونسكو. «العلاقة بين الوجود و الماهية في فلسفة ابن سينا» عنوان مقالة كتبها المؤلف في ذكرى الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري. «الإمكان العام» عنوان مقالة نقدية كتبها المؤلف رداً على بعض تعليقات المرحوم العلامة الطباطبائي (قدس سره) على كتاب الأسفار لصدر المتألهين نشرته مجلة كلية الآداب في شتاء عام ١٩٦٧، و قد ردّ المرحوم العلامة الطباطبائي على هذا النقد، فرد الأستاذ على نقده بمقالين بعنوان «ما هي الموجبة السالبة المحمول؟» و «القضية و العلم التصديقي».

جدير بالذكر أن مجموعة المتأليفين تشتمل على مقاليتين للمرحوم العلامة الطباطبائي تحت عنوان «دراسة حول الإمكان» و «قضية باسم الموجبة المعدولة المحمول». طبع هذا الكتاب في ديسمبر ١٩٨١ م.

هـ) الوعي و الشهادة

إن هذا الكتاب ترجمة و شرح نقدي لرسالة التصور و التصديق لصدرالدين الشيرازي، و يتضمن نقداً لنظريات صدرالدين وردت فيه نظريات الأستاذ حائري حول موضوعين مهمين مطروحين في مبحث «العلم» و الفلسفة، هما «التصور» و «التصديق». و يمكن القول عن مضمون الكتاب بأنه يتناول مبحث العلم في الفلسفة الإسلامية في عدة أبواب و فصول. فهو أحياناً يتطرق إلى علم النفس و أحياناً أخرى يطرح مبحث المقولات، باعتباره أحد أقسام الكيف النفسي، وحيناً آخر مبحث الوجود الذهني، باعتباره منحة و نشأة من الوجود. و من تقسيمات العلم الأولية التقسيم إلى التصور و التصديق أو بتعبير المرحوم الأستاذ حائري «الوعي و الشهادة». إن التصور عبارة عن العلم و الإدراك البسيط من غير حكم، و التصديق حسب أحد الآراء معرفة يواكبها الحكم، أو هي الحكم و الإذعان حسب رأى آخر. إن المترجم المحقق دخل بكل قوة في سجال فكري لاختبار العقل و قام بنقد آراء الحكيم صدر المتألهين في الرسالة المذكورة و عالج كفيلسوف صاحب نظام فكري خاص به، المشاكل و حاول حل المعضلات. طبع منتدى الحكمة و الفلسفة هذا الكتاب عام ١٣٦٠ هـ. ش، الموافق ١٩٨١ م لأول مرة، و أعيد طبعه مرة أخرى في مؤسسة الدراسات و البحوث الثقافية.

(و) هرم الوجود

لعل أشهر آثار الأستاذ هو كتاب هرم الوجود، وقد ورد تحت العنوان المدرج على الغلاف هذا التعبير: (نظرة تحليلية عن المبادئ المعرفية التطبيقية للحياة)، وهو حصيلة محاضراته في «منتدى الحكمة و الفلسفة»، عام ١٣٥٩ هـ.ش، الموافق عام ١٩٨٠ م، ويتضمن الكتاب آراءه الأساسية في الفلسفة. وقد تم تبويبه في اثني عشر فصلاً، وظهرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٨١ م تحت إشراف «المؤسسة الإيرانية لدراسة الثقافات». وهذه فصول الكتاب:

(الف) الوجود أو الكون والكيونة

(ب) الانتولوجيا الغربية و المعرفة الكونية الإسلامية

(ج) برهان الصديقين من خلال المنطق الصوري

(د) حول الكون و الوجود

(هـ) هرم الوجود في الفلسفة الإسلامية

(و) قواعد الانتولوجيا التوحيدية

(ز) انتولوجيا كانت و الايستمولوجيا

(ح) هرم الوجود

(ط) الكلبي الطبيعي

(ي) الحمل الهوهوي

(ك) الفرد بالذات

(ل) الإمكان بمعنى الفقر و الحاجة

يعتبر الأستاذ حائري «مبحث معرفة الكون و الوجود»، العلم الأفضل، و «أفضل المعارف البشرية»، و بمعنى «أشمل» العلوم، و ذلك لخصوصية

مفهومها. فقد كان يعتقد بتقسيم خاص في قضية الكون هو «الاطلاق القسمي» و «الاطلاق المقسمي». وكان يفرّق في هذا المجال بين «الوجود المطلق» و «مطلق الوجود». وكان يرى أن كثيراً من مشاكل الفلسفة الشرقية والغربية قد وجدت لها حلول على أساس هذه المعرفة. و «قدم مهد الطريق لفكرة الوجود و الكون لاستنباط وإدراك واقع الحياة التوحيدية». فمن هذا الفارق التحليلي استطعنا إدراك «الفرد بالذات» في الكون و الوجود من خلال الواقعيات العينية و التجريبية في العالم بحواسنا الظاهرية. و نهتدى من خلال هذه الظواهر الطبيعية و العينية إلى عالم الحياة الكلي الذي قد رسم في هرم الكون و الوجود. كان الأستاذ يعتقد أن مراتب الحياة المتفاوتة في هرم الانتولوجيا التوحيدية لهذه المراتب مع اختلافها و كثرتها و جماليات التجلي و الظهور من جهة، و الاختلاف في كثرة الضعف و التقدم و التأخر من جهة أخرى، كل ذلك ينبع من وحدة غير قابلة للانقسام و التشابه العيني و التحققى. ان نظرية هرم الكون و الوجود كانت تشكّل جزءاً خاصاً من رسالة الدكتوراه للأستاذ الراحل، و التي نوقشت في فرع الفلسفة الآنالتيكية في جامعة تورنتو الكندية بدرجة ممتاز جداً، و نالت استحسان أساتذة الفلسفة المشهورين. تعد نظرية هرم الكون و الانتولوجيا التوحيدية أساساً لجميع نظريات الأستاذ في الموضوعات المعرفية للعالم و علم الاجتماع و حقوق الإنسان و معرفة الإنسان و سياسة المدن و مباحث علم النفس، فلذلك تحظى بأهمية بالغة بين آثار الأستاذ.

(ز) الحكمة و الحكومة

وردت فلسفة الأستاذ حائري اليزدي السياسية و تحليله النظري الشامل

حول السياسة في كتاب الحكمة والحكومة. وقد ناقش الأستاذ في هذا الكتاب نظريته المعروفة المبنية على انفصال الحكومة عن الحكمة لا الحكم (بضم الحاء). كما نوقشت نظرية الوكالة والشرعية الديمقراطية في هذا الكتاب. وقد وجهت هذه النظرية النقد على النظريات الديمقراطية الغربية خاصة آراء جان جاك روسو وآخرين. وقد طبع كتاب الحكمة والحكومة في بريطانيا عام ١٩٩٥م باللغة الفارسية. إنَّ ما يعطي أهمية كبيرة للكتاب - «الحكمة والحكومة» - الذي يبحث عن الفلسفة السياسية أو الحكومة كموضوع أساسي، ليس لكون المجتمع الإيراني المعاصر مهتماً أشد الاهتمام بالمباحث المتعلقة بالفكر السياسي من بين الأفكار المختلفة، وإنما تأتي أهمية الكتاب لكونه قد صدر من مؤلف قد خبر الفلسفة، وكان صاحب رأى فيها، ملماً بنظريات الحكماء المسلمين والفلاسفة الغربيين، كما كان فقيهاً مجتهداً صاحب قدرة على الاستنباط. وقد كان علم الفقه و يواكبه علم الكلام، يعالج منذ قرون عديدة المباحث السياسية وقضية الحكومة، سواء في ذلك فقهاء أهل السنة أو فقهاء المذهب الشيعي، إذ كانوا ينظرون جميعهم إلى الأحكام الخاصة بالحكومة واجبات المواطنين إزاء الحكومة، واجبات الحكومة تجاه الشعب، وكذلك أسس الشرعية للقدرة السياسية من منظور فقهي، و يطرحونها في الكتب الفقهية. في حين أن أياً من المباحث الأخلاقية ومباحث معرفة الكون لم تطرح في حيز علم الفقه، وبقي الاستقلال والتفاوت قائماً بين الأحكام الشرعية مع هذين العلمين. حيث كانوا يقسمون العلوم الشرعية بشكل تقليدي إلى ثلاثة مجالات اعتقادية: المباحث المتعلقة بمعرفة الكون والوجود، والأخلاق، وأخيراً الأحكام الشرعية أي (الفقه). من هذا المنطلق يمكن أن ندرك المكانة

الرفيعة التي نالها مؤلف «الحكمة والحكومة» كشخصية جمعت بين الفقه و الفلسفة. ونظرة منا على خلفيّة الفلسفة السياسية في الحضارة الإسلامية، و عدم اهتمامها بالأفكار السياسية في المؤلفات الفلسفية بعد عصر الفارابي، تؤيد هذا الكلام. حيث يمكن القول بأن المباحث السياسية و الحكومية قد وردت في الغالب الأعم في الكتب الكلامية و الفقهية، لا في الكتب الفلسفية. على كل حال فإن كتاب «الحكمة والحكومة» يمكن اعتباره في ميدان الفلسفة الإسلامية و في اللغة الفارسية التي تعد ثاني لغةٍ للثقافة و الفكر بين المسلمين، مثيلاً لكتاب «الجمهورية» في شكله الجديد، بل التالي لك تاب «المدينة الفاضلة» للفارابي. يعمد صاحب كتاب «الحكمة والحكومة» كعادته المألوفة في سائر مؤلفاته و رسائله و مقالاته الفلسفية إلى تعزيز و تدعيم الأسس المعرفية الاستيمولوجية^١ و المعرفة الكونية الأنطولوجية^٢. يبدأ الكاتب كتابه بمفهومَي الكون و الكينونة و الفوارق الموجودة بينهما. إن ما يؤدي إلى الفصل بين القضايا الفلسفية و قضايا العلوم الجزئية هو التفاوت بين الكون المحمولى أو مفهوم كان التامة مع الكيان الرابط أو مفهوم كان الناقصة، و هو ما يعبر عنه في الفارسية بالكينونة. يناقش المؤلف في الفصل الثاني من الكتاب موضوع الفصل بين الكينونة و «الوجوب» و بين القضايا التوصيفية و القضايا التكليفية. إننا نتحدث في القضايا التي تحمل مفهوم الكائن، عن الكائنات غير المقدورة. و لكننا نتحدث في القضايا التي تحمل مفهوم الوجوب عن الكائنات غير المقدورة. بناء على ذلك فإن القضايا من النوع الأول هي قضايا الحكمة النظرية، و القضايا الأخرى تعود إلى الحكمة العملية. و مع أن القضايا التي تحمل مفهوم

الوجوب، تعد من متعلقات إدراك العقل العملي، إلا أن «قضايا العقل العملي» التي «تكون برمتها في نطاق الاختيار وبنية الإرادة الإنسانية، تعدّ في الوقت نفسه من نوع الظواهر والكيانات الحقيقية التي تأتي إلى الوجود من أساس الاختيار والقدرة المبدعة والإرادة الفردية والجمعية لكائن خاص قد زُيّن بزينة الفكر وحرية التفكير والعمل الذي يسمى بالإنسان. يدرس الفصل الثالث ثنائية الوجود والماهية ليقدّم انطباعاً جديداً عن أصالة الوجود واعتباريات الماهية وعدم أصالتها، والتي تعدّ الأساس للحكمة المتعالية لملاّصداً. إن هذا الانطباع الجديد هو الذي تم تصميمه في قالب نظرية (هرم الكون أو هرمية الوجود) الإبداعية بواسطة المرحوم الأستاذ حائري (قدس سره الشريف). وبعد الانتهاء من المباحث النظرية الأساسية يعرّج المؤلف من خلال مفهوم الضرورة إلى ميدان الحكومة العملية. لقد كان للمرحوم العلامة الطباطبائي نقلة كهذه في مبحث الاعتباريات من الحكمة النظرية إلى الحكمة العملية من خلال المرور بالوجودات الحقيقية غير المقدورة إلى الوجودات الاعتبارية بالاستعانة من مفهوم الضرورة. لقد تضمن كتاب «بحوث العقل العملي» تفاصيل هذا البحث وكيفية الربط بين القضايا ذات مفهوم «الوجوب» والقضايا ذات مفهوم «الكيونة». وفصل آخر من الكتاب يدرس فوارق العقل النظري مع العقل العملي بشكل مسهب ليبين أن هذه النقطة مقبولة عقلياً. ثم يفتح المؤلف أول باب على مصراعيه للدخول في مبحث الفلسفة السياسية تحت عنوان «فلسفة وجود الحكومات». ويطرح نظرية جديدة مبتكرة في شرح اسم الحكومة ويحيل مفهوم الحكومة والحكم إلى مفهوم التصديق والإذعان والعلم التصديقي. وهذا أحد بدائع كتاب «الحكمة والحكومة» التي ستثمر ثمرات خاصة. نعم، إن الحكومة والحكم لاتتمائهما إلى أحد

فروع الحكمة العملية المثمرة تتبع في الأساس من الحكم والعلم التصديقي لحقائق الأشياء. ومن هنا ستكون كلمة الحكومة بمعنى التدبير والاستشارة العاقلة في أمور البلاد الجارية، ولا تعني إطلاقاً صدور الأوامر إلى الرعية. ولا يدرك هذا المفهوم إلا العقلاء حيث أن هذه النظرة إلى الحكومة تلازمها نظرة خاصة تجاه الشعب والمجتمع. تقول إحدى النظريات بأن البلاد ملك للرعية، وهم يحكمون على مصائرهم ولكنهم لتدبير الأمور وتنظيم التعاملات والتبادل يفوضون القدرة السياسية إلى الحكومة، ويجعلونها وكيلة تنوب عنهم. إلا أن النظرية الثانية ترى أن الناس عبارة عن مجموعات من الرعايا تتمتع بشيء من الراحة والأمن والحرية والرفاهية، وذلك كله من إنعام ولي النعمة أي الحكام عليهم. ويناقش المؤلف في فصل «المعرفة التجريبية للحكومة» و«المعرفة التحليلية للحكومة»، الموضوع من خلال النظريتين. يقول المؤلف عن المعرفة التحليلية للحكومة: «إن من المسائل الأخرى التي يمكن الوصول إلى نتائج واقعية من خلالها في هذا الكلام بإضافته إلى ما تمّ إيضاحه عن معنى الحكومة في هذا المبحث، وعلاوة على دراسة الأنماط التجريبية المختلفة للحكومات في تاريخ المجتمعات الإنسانية، هي أن الماهية الحقيقية للحكومة التي تستقر في أي نظام وفي أي ظرف زمني أو مكاني، لن تكون حقيقة مستقلة منفصلة عن مجتمعاتها، وإنما تكون الحكومة دوماً مظهراً ومثلاً وبرزواً لحقيقة ذلك المجتمع، ظهرت عيناً وفعلًا لتأخذ شكلاً تجريبياً وتاريخياً. إن القلب النابض لكتاب الحكمة والحكومة هو تلك النظرية التي تقول أن لأفراد المجتمع الواحد حق الملكية المشاع لبلادهم، ولكنهم يفوضون إلى الحاكم حق الاستفادة من ممتلكاتهم بالتوكيل. يتناول المؤلف في قسم «بنية المجتمع على أساس الملكية الفردية المشاع» آراء جان جاك روسو في كتاب «الاتفاق

الاجتماعي»، متحدثاً عن علاقة الفرد بالمجتمع أو علاقة الجزء بالكل، ليقوم بنقد النظرات المتعارف عليها فيما يتعلق بالمجتمع و الشخصية و الهوية. يقول: لقد تبين بوضوح من خلال ما ذكرناه إلى الآن بإسهاب، أن الفلسفة السياسية المتعلقة بالتحليل المعرفي لعلاقة المواطنين مع الحكومة أو الدولة، مازالت في بدايات طريقها، لأنها لم تتمكن من أن تفهم نفسها أو تفهم الآخرين بأنه كيف يمكن للفرد أن ينضوي تحت لواء المجموعة، و أن يقبل انتماء الكل إلى هذه الشخصية الحقوقية المجهولة مع حفظ و تأكيد الاستقلال و الشخصية الحقيقية و الفردية لأبناء جنسه «الإنسان»، من غير أن يخسر شخصيته الحقيقية أو يفقدها. ان حق ملكية المواطنين لبلادهم التي تعتبر المكان الكبير لحياتهم المشتركة يكون على رأي صاحب كتاب الحكمة و الحكومة بشكل الملكية الشخصية المشاعه، من غير أن تكون هناك حاجة إلى عقد اتفاق للتضامن و التعاون. و البلاد في الواقع عبارة عن مكان رحب واسع اختاره عدد من الناس لحياتهم الطبيعية بشكل حسب الضرورة، و جعلوه متسعاً لاستمرار حياتهم و حياة عوائلهم وأسرههم. و يطلق على هذا المكان الرحب و المشترك لوحده مدينة أو بلاداً أو كلاهما معاً في بعض الأحيان (ص ١١٣).

إن الملكية الفردية و الشخصية المشاعة تضمن فردية المواطنين سياسياً و أخلاقياً و اجتماعياً، كما تصون حريتهم و استقلالهم في نطاق لا يقبل التغيير، لتعرب دوماً عن الحق الطبيعي لممارسة السيادة القومية للمجتمعات البشرية في كل مكان و بأي شكل من الأشكال. لقد أضفى طرح المباحث الكلامية المتعلقة بالإمامة و دراسة قاعدة اللطف، و كذلك طرح القضية الفلسفية و الكلامية و العلم العنائي الإلهي بالنظام الأحسن، طابعاً مميزاً على كتاب «الحكمة و الحكومة». إن هذا الكتاب الذي تضمن طرح و نقد

آراء و نظريات أكبر منظري الغرب منذ أفلاطون و حتى ماركس حول المجتمع و السياسة قد ارتبط بالآراء المجردة للمتكلمين و الفلاسفة المسلمين بشكل بديع رائع يجعلنا ألا نتردد لحظة في أنه من الآثار الخالدة و التقليدية للفلسفة السياسية الإسلامية. يعتبر فصل «المجتمع الإسلامي و المجتمعات الديمقراطية» من أهم و أحسن فصول الكتاب، و قد عالج موضوعات مثل «معرفة الإنسان في الإسلام» و «أصول علم الاجتماع الإسلامي» و «التعددية السياسية».

ح) العلم الحضوري^١

إن هذا الكتاب في الأصل رسالة دكتوراه ألفها الأستاذ الراحل عام ١٩٧٨م بإشراف عدد من أساتذة الفلسفة البارزين في الغرب في جامعة تورنتو الكندية، و هم البروفسور فرانكا و البروفسور ساوان^٢ و البروفسور اشميتز^٣ و البروفسور استيونس^٤ و البروفسور لانغ^٥ و البروفسور فايرودر^٦. و قد استغرق تأليفها تسع سنوات في المجموع، و تعد من أشمل المؤلفات في مجالها.

كتب الدكتور حسين نصر مقدمة على طبعة هذا الكتاب الانجليزية التي نشرتها جامعة نيويورك عام ١٩٩٢م. يقول فيها: الأسس المعرفية في الفلسفة الإسلامية، العلم الحضوري، تأليف مهدي حائري اليزدي ليس كتاباً عادياً في مجال الفلسفة الإسلامية ولا يعدّ كتاباً آخر في مجموعة الكتب

1. Knowledge by Presence

2. D. Saran

3. K. Schmitz

4. J. Stevenson

5. T. Lang

6. R-R. Fairweather

المؤلفة سابقاً في هذا المجال في اللغات الأوروبية، بل يُعدّ هذا الكتاب أول آثار الفلسفة الإسلامية التقليدية الحيّة الجارية باللغة الإنجليزية ألفها رجل درّس العلوم و المعارف الفلسفية بالطريقة التقليدية و الكلاسيكية. إن هذا الكتاب ممثّل جدير للفلسفة الإسلامية التقليدية بلغة الفلسفة المعاصرة. و قد كتبها مؤلف ليس أستاذاً و مدرّساً لفلسفة ابن سينا و السهروردي و ملاصدرا فحسب، بل مفكّر يعرف جيداً أفكار راسل و ويتغنشتاين و كانت و جيمز^١.

إن أكثر القراء الغربيين لازالوا يجهلون الفلسفة التقليدية الإسلامية الحية، على الرغم من الجهود التي بذلها بعض الباحثين من أمثال هانري كرين^٢ و توشيهيكو ايزوتسو للتعريف الأنسب و الأكثر للفلسفة التقليدية الإسلامية العريقة للغرب. لقد حصل الالتباس في محاولة رسم صورة عن مسار الحركة الفكرية و العقلية في الغرب حيث أُعتبر ما كان اللاتين يسمونه بفلسفة العرب فلسفة إسلامية، و أُحيلت هذه الفلسفة إلى العصور الوسطى، و حتى إن الكثيرين ممن كانت لهم رغبة في الفلسفة الإسلامية قد اعتبروها نفس مدرسة ابن رشد اللاتينية و مباحثات و مجادلات توماس آكويناس و دانس اسكان. لا تستطيع هذه الجماعة أن تتصور فلسفة إيرانية خارج النطاق العربي للحضارة الإسلامية للقرون اللاحقة. لقد كانت إيران و

١. حقاً هو نكران المعروف إن لم نذكر الأيادي الكريمة و الخدمات الجليلة التي أسداها العالم التحرير الأستاذ الدكتور سيّد حسين نصر في التعريف بالفلسفة بخاصة و العلوم و المعارف الإسلامية بخاصة للمعاهل و المتديّات الغربية. و حقاً أيضاً أن آثار هذا العالم الفاضل قد أفصحت للغرب عن الفلسفة و العرفان الإسلاميّين بشواهد و براهين بكرة و عبرت له عن لسان مؤلّفها الدرب و لفته الرصينة المعبرة.

مازالت المركز الأصلي للنشاط الفلسفي للعالم الإسلامي خلال ثمانية قرون.

ط) الحجة في الفقه

و آخر أثر مطبوع للأستاذ هو الحجة في الفقه في علم الأصول، و تعد آراؤه في علم الأصول أحد أهم جوانب آثار الأستاذ و أقلها شهرة. لقد دوّن الأستاذ في الثامنة عشرة من عمره دروس أصول الفقه لآية الله السيد محمد حجّت الكوهكمري، و كذلك درس الأصول لآية الله العظمى البروجردي، و قد أعدّ هذا الأثر للنشر بعد التنقيحات اللازمة فيه، لينشر في أربع مجلدات. و لم يطبع منه حتى الآن سوى المجلد الأوّل. إن عنوان «الحجة في الفقه» هو العنوان الأصلي لهذا المؤلف، و قد ورد تحت هذا العنوان «تقريرات و تحصيلات من الدراسات العالية لأعظم فقهاء عصره آية الله العظمى السيد حسين الطباطبائي البروجردي «نور الله مضجعه» لأقلّ خدمة العلم مهدي الحائري اليزدي».

يقع المجلد الأوّل لهذا الأثر الجليل الذي نشرته مؤسسة الرسالة عام ١٩٩٩م، في ١٨٠ صفحة. قد يكون هذا الجزء أهم أجزاء الكتاب، إذ أنه يشتمل على المباحث الأساسية في علم الأصول، خاصة «في مباحث الألفاظ». إن دراسة الأستاذ المستفيضة حول «الوضع»، و التي جاءت بعد مبحث «موضوع العلم»، تدل على شمولية هذا الكتاب بالمقارنة مع بقية المؤلفات في علم الأصول. و إننا نأسف لعدم وجود آية الله الدكتور مهدي الحائري اليزدي جامع الحكمتين بيننا حتى يشهد انتشار بقية أجزاء الكتاب و أفكاره القيمة.

٥) التعليقات على تحفة الحكيم (الكتاب الحالي)

إن هذا الكتاب في الواقع تعليقات قليلة على تحفة الحكيم للمحقق الأصفهاني، ويمكن أن نعتبره آخر مؤلف من مؤلفاته، وقد كتبه في آخر أيام حياته، حيث كانت وطأة المرض عليه شديدة، وكان مرض باركينسون قد شل قواه فكان يقوم بتأليف هذا الكتاب عند ما تهدأ رجفة يده باستخدام الأدوية، ولعله كان قد أدرك بأن الموت لن يمهلّه كي ينهي هذا الكتاب، فلذلك سلّم لي مذكرته كي أرتب ما دوّنه بخط ربما يعجز الآخرون عن قراءته لعدم معرفتهم به، وأن أعدها للطبع. وقد قبلت ذلك بكل اغتباط و سرور. إن ما كان يمتاز به الأستاذ من روح البحث والشعور المرهف والحماس للنقد والمناقشة قد علّمني الكثير. ولم يكن الألم وعناء المرض المضني من جهة، وتصريحات بعض العوام الذين دخلوا الساحات الثقافية وكانوا يسيئون إلى هذا الرجل العظيم وينتقصون منه باسم النقد، لم يكن كل ذلك ليثنيه عن مواصلة الطريق. إنه كان يواصل عمله ويقوم بواجب التفكير والتنوير إلى أن جاءت اللحظة الأخيرة حيث ترك القلم واتجه نحو المستشفى ليفارق الحياة في ١٧ من شهر تير عام ١٣٧٨ هـ/ش ١٩٩٨ م. لقد فارق طائر روحه قفص الجسد ليرحل إلى الرفيق الأعلى وإن كان نوره خالداً ولم يزل يضيئ الدروب، أو كما قال حافظ الشيرازي:

عُدّ و افتح الرمس بعد وفاتي؛ وانظر طبيب شوقي يعلو من رفااتي.

اللهم اغفر له ولوالديه ولجميع المؤمنين والمؤمنات.

سيد مصطفى محقق داماد

طهران ١٣٨٠ هـ ش

تحفة الحكيم

للفقيه المتأله:

آية الله الحاج شيخ محمد حسين

الغروي الاصفهاني (ره)

فهرس

(الموضوع و الصفحة)

مقدمة (٥٩) تعريف الوجود (٦٠) اصالة الوجود - اشتراك الوجود (٦٠)
زيادة الوجود على الماهية (٦١) الواجب لا ماهية له (٦١) حقيقة الوجود
تشكيكية واحدة (٦١) إثبات الوجود الذهني (٦٢) المعقول الأول والثاني
عند الحكيم والميزاني (٦٣) تقسيم الوجود والعدم الى المطلق و
المقيد (٦٣) الأحكام السلبية للوجود (٦٤) تكثر الوجود - بالتشكيك و
بالماهية (٦٤) المعدوم ليس بشيء (٦٥) عدم التمايز في الاعداد (٦٥)
امتناع اعادة المعدوم (٦٥) دفع شبهة المعدوم المطلق (٦٦) مناط الصدق
في القضايا (٦٧) أقسام الجعل و ما هو مجعول بذاته (٦٧) تقسيم الوجود
إلى المحمولي وغيره (٦٨) مواد القضايا و جهاتها (٦٩) الجهات
اعتبارية (٦٩) أقسام الجهات (٦٩) مباحث خاصة بالامكان (٧٠) نفي
الأولوية الذاتية و الغيرية (٧٢) الامكان الاستعدادي (٧٢) الحدود
والقدم (٧٣) مرجح حدوث العالم فيما لايزال (٧٤) أقسام السبق و

للذوق (٧٤) ملاك السبق بأقسامه (٧٤) القوة والفعل وأقسامها (٧٥)
 سبق القوة على الفعل و عدمه (٧٤) الماهية و لواحقها (٧٤) اعتبارات
 الماهية (٧٧) بعض أحكام أجزاء الماهية (٧٨) إن حقيقة النوع فصله
 الأخير (٧٨) كيفية التركيب في الأجزاء الحدية (٧٨) خواص
 الأجزاء (٧٩) لزوم الحاجة بين أجزاء المركب (٧٩) التشخيص (٧٩) أنحاء
 التشخيص (٨٠) الوحدة و الكثرة (٨٠) تقسيم الوحدة (٨١) الاتحاد و
 الهووية (٨٢) تقسيم الحمل (٨٢) تقسيم آخر للحمل (٨٣) بعض أحكام
 الوحدة (٨٣) تتميم (٨٣) التقابل و أقسامه (٨٣) تقابل السلب و
 الايجاب (٨٤) تقابل العدم والملكة (٨٤) تقابل التضاييف (٨٥) تقابل
 التضاد (٨٥) تتميم (٨٤) مباحث العلة و المعلول (٨٤) أقسام العلة
 الفاعلية (٨٤) نحو فاعليته تعالى مجده (٨٧) تمثيل لفاعلية النفس (٨٨)
 البحث عن الغاية (٨٨) دفع الشكوك عن الغاية (٨٩) العلة الصورية (٩٠)
 العلة المادية (٩٠) الأحكام المشتركة بين العلل الأربع (٩١) بعض
 الأحكام المتعلقة بالعلّة الجسمانية (٩١) الأحكام المشتركة بين العلة و
 المعلول (٩٢) مباحث الجوهر و الاعراض (٩٣) تعريف الجواهر و
 أقسامه (٩٣) تعريف العرض (٩٣) الكمّ (٩٤) الكيف (٩٥) الكيفيات
 النفسانية (٩٥) الكيفيات المحسوسة (٩٧) الكيفيات الاستعدادية (٩٩)

الكيفيات المختصة بالكميات (٩٩) الملك و الجدة (١٠٠) الوضع (١٠٠)
 متى (١٠٠) الأيـن (١٠١) فـى مقولتى الفعل و الانفعال (١٠١)
 الاضافة (١٠١) الالهيات (١٠٢) إثبات واجب الوجود (١٠٣) توحيده
 تعالى من حيث وجوب الوجود (١٠٣) توحيده تعالى من حيث
 الصانعية (١٠٣) بساطته تعالى (١٠٤) تقسيم صفاته تعالى (١٠٤) إثبات
 الصفات الثبوتية (١٠٥) عينية الصفات الحقيقية (١٠٥) علمه تعالى
 بذاته (١٠٥) علمه تعالى بما سواه (١٠٦) علمه تعالى الفعلي بعد
 الایجاد (١٠٦) مراتب علمه تعالى مجده (١٠٦) قدرته تعالى (١٠٧)
 إرادته تعالى شأنه (١٠٨) إنه تعالى غاية الغايات (١٠٩) حياته
 تعالى (١٠٩) بصره و سمعه تعالى شأنه (١١٠) كلامه تعالى شأنه (١١٠)
 الفرق بين الكلام و الكتاب (١١١) الخاتمة (١١٢).

مقدمة

يا مبدأ الكل اليك المنتهى
يا مُبدع العقول والأرواح
كَلَّ لسانُ الكلِّ عن ثنائِكَ
أنت كما أثبتت يا ربَّ على
صلِّ على فاتح باب الرحمة
معلِّم الحكمة و الكتاب
و آله الغرِّ الولاية الساده
لك الجلال و الجمال والبها
و منشئ النفوس و الأشباح
و ضلَّ في بيداء كبريائك
نفسك لا أحصي ثناءً لا ولا
و خاتم الرُّسل نبيِّ الأمة
و قائد الخلق إلى الصواب
في ملكوت الغيب و الشهاده

و بعد حمد الله حق حمده
(محمد) هو (الحسين) النجفي
فضيلة الحكمة فى العلوم
و كيف و هي عند أهل المعرفة
و صنعه من أمره و خلقه
و هذه منظومة فى الحكمة
و انها لدى النفوس الملهمة
و هو كتاب احكمت آياته
يقول عبد الله و ابن عبده
عامله الله بلطفه الخفي
تعرف من فضيلة المعلوم^١
معرفة الواجب ذاتاً وصفه
و جمعه لكل بعد فرقه
حاوية اصولها المهمة
صحيفة من صحف مكرمه
و فُصِّلَت بالحق بيِّناته

و فيه من لطائف المعارف
و كيف و المنعوت فيها الحق
وسميتها بـ (تحفة الحكيم)
ما هو قرة لعين العارف
و الحق باتباعه أحق!
معتصماً بالواهب العليم

تعريفُ الوجود

الحدّ كالرسم لدى التحقيق
و ليس للوجود معنىً ماهوي
فليس مفهوم الوجود يُعرف
و كُنْههُ يُعرف بالشهود
بل تستحيل صورة علميّه
يختص بالوجود طردُ العدم
و ليست العلة للمعلول
و هو مدار الوحدة المعتبره
و مركز التوحيد ذاتاً وصفه
و كونه مطابق العنوان
و ليس في ثبوته لذاته
يوصف بالاسميّ و الحقيقي^٢
و إنّ شرح اللفظ شأن اللغوي^٣
إلا بلفظٍ هو منه أعرف
لا غير كالرسوم و الحدود^٤
في النفس للهوية العينيّه
إذ ما سواه عَدَمٌ أو عَدَمِي
مناط طرد العدم البديل^٥
في الحمل بل كانت به المغايره^٦
و فعلاً ايضاً عند أهل المعرفة
بالذات عينُ الكون في الأعيان
غناه عن جميع حيثياته^٧

اشتراك الوجود

الحق أن صحه التقسيم
و وحدة النقيض خير شاهد
و لا يزول القطع بالوجود
و ليس ما في الكون إلا آيه
علامة الشركة في المفهوم
فواحد ايضاً نقيض الواحد^٨
بالشك في ماهية الموجود
والاتحاد مقتضى الحكاياه

إذ لا تحاكي كثرةً بالذات عن واحد في الذات والصفات
وليس في الشركة من تشبيهه والظل لا يبلغ شأن ذيه

زيادة الوجود على الماهية

لأريب في زيادة الوجود معنىً على ماهية الموجود^٩
وإنما الوحدة والعينية في الذهن والخارج في الهويّة
لسلبه عنها بسلب ذاتي ولا فتقاره إلى الاثبات
والسلب لا ينفي سوى العينية لصحة السلب مع الجزئية^{١٠}
ومورد البحث هي الشخصيه فيظل الشائع بالكلية^{١١}
ولأنفكاها لدى التعقل عن الوجودين بلا تعمل
ثم اتحاد الكلّ ليس يعقل إلّا محالاً وكذا التسلسل

الواجب لا ماهيّة له

ليس لذات الحق حدّ ماهوي بل ذاته نفس وجوده القويّ^{١٢}
والعرضي دائماً مُعلّلٌ فيلزم الدور أو التسلسل^{١٣}

حقيقة الوجود تشكيكية واحدة

حقيقة الوجود حقاً واحده ووحدة المعنى عليها شاهده^{١٤}
وليست الوحدة ما هويّه جنسية نوعية صنفه
وليست الوحدة أيضاً بالعدد بل هي ظلّ وحدة الحق الأحد^{١٥}
وهي على وحدتها بسيطه لها مراتب بها محيطه^{١٦}
وما به التشكيك والتشريك عين الوجود ما له شريك^{١٧}

و قيل بل حقايق مغايره
و من يقول أنها ذات حصص
لأنها في هذه الطريقه
و وحدة الكثير منه ظاهره
فليس بالمعنى الأعم بل أخص
تجليات نير الحقيقه

إثبات الوجود الذهني

للشيء نحوان من الظهور
و ليس للمحال و المعدوم
و هكذا عوارض الماهيه
فالعلم بالكل وجود الكل
و ليس الاعتبار بالمفهوم
بل اعتبار الفرض و التقدير
و ليس فيه وحدة الاثنين^(١)
فانه العارض للماهيه
و ليس يقتضي انحفاظ الذات
اذ ماله تقابل بالذات
فالعلم بالجوهر كيف و عرض
بل هو عقل عاقل معقول
قيل^(٢) لا كيف على المرسوم
و صح في الاول دون الثاني

فمنه عيني و منه نوري^{١٨}
مطابق في خارج المفهوم^{١٩}
كالوحدة الصرفة و الكليه^{٢٠}
في النفس لكن بوجود ظلي^{٢١}
في الحكم ايجاباً على المعدوم
و أنه نحومن الحضور^{٢٢}
و لا قيامه بموضوعين^{٢٣}
و ليس من عوارض الهويه^{٢٤}
الجمع بين المتقابلات
ماكان بالشائع لا بالذاتي
و الجوهر المعلوم كيف بالعرض
و ليس في النفس له حلول
و العلم من مقولة المعلوم
فانه مخالف البرهان

و الانقلاب ليس بالسديد ^(٣)	إلا على إصالة الوجود ^{٢٥}
لا يصح الالتزام بالشبح ^(٤)	فانه إنكار ما قد اتضح ^{٢٦}
و الشبح اللازم للهوئية	فلم يكن مطابق الكيفية ^{٢٧}
و الفرق ^(٥) بالقيام و الحصول	قول به وليس بالمعقول
إذ ليس ما هناك موجودين	و لا اتحاد للمقولتين
و ليس للحصول في المجرد	معنى سوى الحلول بالتجرد ^{٢٨}

المعقول الأول و الثاني عند الحكيم و الميزاني

ما كان في العين له عروض	فالصدق فيها لازم مفروض
و حيث لا عروض في التعقل	فذاك معقول بوصف الاول
و ما له العروض في العقل أعم	من حيث صدقه و إن خص و عم
فكل معقول يسمى الثاني	بالصدق في العقل لدى الميزاني
و بالعروض فيه و التعميم	في صدقه الثاني لدى الحكيم

تقسيم الوجود و العدم إلى المطلق و المقيد

الحق أن مطلق الوجود	يوصف بالاطلاق و التقييد
والمطلق المحمول في القضية	على الوجود أو على الماهية
و العدم المطلق سلب المطلق	مضافاً أو محضاً بقول مطلق ^{٢٩}

٣. كما عن السيد السند.

٤. كما عن جماعة من الحكماء.

٥. كما عن القوشجي.

و الربط في الهليّة المركبه مقيد حيث تكون موجه
و سلبه مقيد من العدم لا ربط سلبه و لا المعنى الأعم^{٣٠}

الأحكام السلبية للوجود

إنّ الوجود في تطوّراته أمرٌ بسيطٌ بتمام ذاته
فأنّه بمقتضى المقابله مقابل للعدم البديل له
فليس ذاته عدا طرد العدم فهي بسيطة على الوجه الأتم^{٣١}
من دون حاجة إلى مقوّم فى ذاته و لا إلى قسم^{٣٢}
للخلف فى الأول بالوجدان و الانقلاب يبيّن فى الثاني^{٣٣}
و حيثما يمتنع التحليل فمطلق التركيب مستحيل^{٣٤}
و كلّ ما يعرض للماهيّة بالذات منفي عن الهويّة

تكثر الوجود بالتشكيك وبالماهية

لا يتكثر الوجود وحده ألا بما ليس ينافي الوحده^{٣٥}
ففى الوجود كثرة نوريه بالذات كالعوالم العقليه
فأنّها مراتب مشككه فذاتها فيما به مشتركة
و امتنع التشكيك فى المعاني و ليس فيه للوجود ثان
فأنّها بذاتها تختلف و ليس فيها ما به تأتلف
و كثرة أخرى له بالعرض فأنّها كثرة أمر عرضي
و وحدة الحقيقة العينية تجامع الكثرة فى الماهيه
إذ ليس فى الوجود للماهيه تخلّل فكيف الاثنييه

المعدوم ليس بشيء

بالذات لاثبوت للماهية وحيث لاثبوت لا شيء
 بل الثبوت يتبع الهوية عينية تكون أو ذهنية
 وليس للعلم بها في الأزل شهادة لما يرى المعتزلي
 إذ صفة العلم بها لا تقتضي ثبوتها بالذات بل بالعرض
 وأنها واجدة لذاتها في العقل كالأمكن من صفاتها^{٣٦}
 ولا ينافي الوصف بالضرورة فأنها مادام بالضرورة
 وليس للمعدوم في الإخبار عنه سوى الفرض والاعتبار^{٣٧}
 والعقل قد قضى بنفي الواسطة والشبهات كلها مغالطة
 إذ الوجود نفسه الوجود فهو بنفس ذاته موجود^{٣٨}
 وليس ما يعرضه الكليه في الذهن آياً عن الشخصية
 وليس في الجنس البسيط الخارجي تقوم بنوعه في الخارج

عدم التمايز في الأعدام

لا ريب في وحدة مفهوم العدم إلا إذا كان بغيره استتم
 وليس للمفهوم من مصداق له تمايز على الإطلاق^{٣٩}
 إذ يقتضي التميز التعينا فاللاتماهي فيه عاديّتنا
 وحيث ليس ميزه معقولاً فليس علة ولا معلولاً

امتناع إعادة المعدوم^{٤٠}

وجود كل شيء الهوية وهي مناط ذاته الشخصية

٤٢	ووحدة الذات عليه شاهده	٤١	فلا وجودان لذات واحده
	إذ التجلي بوجود فعلي		و منه لا تكرار في التجلي
	والخلف من جواز عوده بدا		وليس للمعدوم ذات أبدا
	لزوم كون الشيء قبل نفسه		بل قيل في رجوعه لأيسه
	مماثل المعاد مثل ما انعدم		وجاز أن يوجد من كتم العدم
	و وضعه مستلزم لرفعه		و رفع الامتياز وجه منعه
	على النظام في الثواني والأول		وعود شيء يقتضي عود العلل
	و حشره إعادة المعدوم		وليس نشر البدن الرميم
	بل عينه باقي على وجه حسن		ولا انعدام عند تلطيف البدن
	للفيض و هو للصعود نازل		و النشآت كلها منازل
	حدّ هو البقاء عند العقلا		مقتضى الخروج من حدٍ إلى
	لا لازم الماهية الكلية		و الامتناع لازم الهوية
	لا الجزم بالشيء بلا برهان		و الاحتمال مقتضى الامكان

دفع شبهة المعدوم المطلق

٤٣	لا منع عن وجوده في الذهن		العدم المطلق حتى الذهني
	يكون عنواناً و ذاتاً عدما		إذ البديل للوجود ليس ما
	و لا له حكم على المفهوم		لكنه لا فرد للمعدوم
	إذ هو خلف أو خلاف الواقع		و لا على ثبوته بالشائع
	مفروضة الثبوت عند العاقله		بل هو عنوان لذات باطله
	و هي مناط النفي والاثبات		و الحكم باعتبار تلك الذات
٤٤	فان عقد الوضع غير بتي		و الحمل فيه لا بنحو البتّ

مناط الصدق في القضايا

مواطن صدق نسبة القضية	خارجها إن تك خارجيه ^{٤٥}
كذا الحقيقية في المشهور	بمقتضى التحقيق و التقدير
وجاء نفس الأمر فى الذهنيه	وعاء صدق النسبة الحكميه
لكن نفس الأمر ليس يقتضي	نحواً من الثبوت إلا العرضي
وليس للذاتي مدخليه	بل هو كالقضية الحينيه ^{٤٦}
وقيل نفس الأمر عقل جامع	وهو لكل ما سواه واقع
لكنه لا لخصوص الصادقه	فكيف تختص بها المطابقه
إذ فيه مع وحدته -كماشتهر-	كلّ كبير و صغير مستطر
وقيل في الكاذب إدراك فقط	إذ لا يسوغ منع تصديق الغلط
وليس علم العقل بانفعالي	بل هو فعلي بلا إشكال
و حيث أنّه وجود كلي	فهو بنفسه وجود الكلّ
و الكلّ من حيث الوجود لالعدم	هناك موجود على الوجه الأتم
فالكذب لا بحدّه موجود	ففيه وإلاّ لزم التقييد

أقسام الجعل و ما هو مجعول بذاته

الجعل للشيء بسيطاً يُعرف	و جعل شيء شيئاً المؤلف
وليس جعل الذات ذاتاً يُعقل	إذ ليست الذات لها التخلل
كذا لا يعقل جعل الذاتي	أو عرضي لازم للذات
ولا كذا العرض المفارق	فان إمكان الثبوت فارق
و الحق متجولية الوجود	بالذات لا ماهية الموجود
لوحة المفاض و الافاضه	ذاتاً بلا ريب و لا غضاضه ^{٤٧}

وَأَنَّ مَجْعُولِيهِ الْمَاهِيَةِ
إِذْ لَازِمُ التَّقَرُّرِ الْوُجُودِي
وَمَقْتَضَى تَقَرُّرِ الذَّاتِ فَقَطْ
وَيُلْزَمُ التَّشْكِيكُ فِي الْمَاهِيَةِ
وَجَعَلَهَا عَيْنَ التَّعْلِيقِ
فَإِذَاكَ كَالذَّاتِي لِلْمَقُولِ
كَذَاكَ بِالْحَقِيقَةِ الْعَيْنِيَةِ
وَلَيْسَ بَيْنَ ذَاتٍ وَالْمَجْعُولِ
وَلَيْسَ مِنْ مَقُولَةِ الْمُضَافِ
وَلَا انْحِصَارِ قَطٍ لِلْكَلِّيِّ فِي
وَالِاتِّصَافِ بِاعْتِبَارِ الْعَقْلِ

تستلزم الضرورة الذاتية
لذاتها ضرورة الوجود^{٤٨}
جعل الوجود ليس ما سواه قط^{٤٩}
وهو محال لا كذا الهويّة^{٥٠}
لذاتها بجاعل الماهيّة^{٥١}
مع أنها بدونه معقوله
تكثر الماهية النوعية^{٥٢}
الحملُ الأوّلِيُّ بالمعقول
كل مقولة لدى الانصاف^{٥٣}
فرد بلا جعل الوجود فاعرف^{٥٤}
فليس ذاتاً قابلاً للجعل

تقسيم الوجود إلى المحمولى وغيره

ثبوت شيء كونه المحمولى
فرابطي ناعتي يقتضي
و ثابت لنفسه كالجوهر
و ما عدا الحق به موجود
و ماهو المعدود في الروابط
و خُصَّ بالهلية المركبة
و هو وراء النسبة الحكمية
الكل في جنب الوجود المطلق
ففى قبال ذاته القدسيه

و هو على قسمين في المعقول
ثبوت له غيره كالعرض
و عنه بالنفسي فليعبّر
و هو بنفسه له الوجود
فهو وجود رابط لا رابطي
ما لم تكن سالبة بل موجبه^{٥٥}
مناطق الاتحاد فى القضية^{٥٦}
بالذات عين الربط و التعلق^{٥٧}
روابط ليس لها نفسه^{٥٨}

مواد القضايا وجهاتها

كيفية النسبة واقعیه	وقد تُسمّى عنصرَ القضية
وفى اعتبار العقل تدعى بالجهه	تسمية اللفظ بها متجهه
وهي ضرورة ولا ضروره	فى النفي و الثبوت بالضروره ٥٩
وليس شيء علة لنفسه	لا لانعدامه ولا لأيسه ٦٠
بل إن يكن مطابق الموجود	بذاته فواجب الوجود ٦١
و ممكن إن كان لا بذاته	بل باعتبار بعض حيثياته ٦٢
و يوصف الوجود أيضاً بهما	غنى و فقراً فى كلام الحكماء ٦٣

الجهات اعتبارية

وليست الجهات فى الذهن فقط	ولا لها مطابق فى العين قط
وجودها الرابط فى الأعيان	و الرابطي منه فى الأذهان ٦٤
فالحق أن مقتضى المقابله	«إمكانه لا» غير «لا إمكان له» ٦٥
وهكذا رفع الوجود الرابطي	ليس نقيضاً للوجود الرابط ٦٦
و فرض عينيتها فى الممتنع	خلف و ليس ربطها بممتنع ٦٧
والخلف فى الممكن و التسلسل	يقضى بكل منهما التأمل ٦٨
كذا الوجوب إن يكن فى العين	فمقتضاه أحد الأمرين

أقسام الجهات

و يوصف الكل بوصف «الذاتي»	عند اعتبارها لنفس الذات ٦٩
و ما عدا الامكان «غيرياً» يقع	وفيه لانقلابه قد امتنع

و يوصف الجميع بـ «القياسي»
 إذ لا اقتضاء في القياسي كما
 بل الملاك محض الاستدعاء
 و باعتبار اللازم المحال
 والفرق واضح بلا التباس
 يكون في الغيري عند الحكم
 طوراً و طوراً عدم الإياء
 تدعى «وقوعياً» في الاستعمال

مباحث خاصة بالامكان^{٧٠}

منها:

و معنى الامكان لدى العموم عمّ
 لكنّه بالنظر الخصوصي
 و ثالث و هو أخص منهما
 و ليس للامكان الاستقبالي
 فانه سلب ضرورة العدم^{٧١}
 سلب الضرورتين بالخصوص
 سلب الضرورات جميعاً فاعلما
 فى نظر التحقيق من مجال

ومنها:

ليس من العوارض العينية
 بل العروض فيه بالتحليل
 إمكان شيء و كذا الذهني
 ليس إلى سواه من سبيل

ومنها:

و حيث أن طبعه اللاقتضا
 و السلب فيه عندهم تحصيلي
 لا يقتضي مقتضياً و مقتضى
 من دون ايجاب و لا عدول^{٧٢}

ومنها:

و الاحتفاف بالضرورتين لا
 يأباه إذ لا يقتضي المقابلا

ومنها:

و الافتقار لازم الامكان
بل هو عينه إذا ما قد نسب
والقول بالبخت والاتفاق
وقيل: يستلزم سلب الشيء
إذ ليس جعل الشيء بالمؤلف
فنفيه يفيد نفي الذات
ولا اجتماع المتناقضين
لوحدة الحصول والتحصيل
وليس للتأثير والعليه
و كونها الرابط في الخارج لا

من دون حاجة إلى البرهان^{٧٣}
إلى الوجود كالغنى فيما يجب
مع فطرة العقل لفي شقاق^{٧٤}
عن نفسه و ليس ذا بشيء
بل هو بالذات بسيط فاعرف
لا سلبها عن نفسها بالذات
يلزمه، كلا، و لا المثلين
بعين طرد العدم البديل
مطابق و صورة عينيه
يوجب محذوراً و لا تسلسلا

ومنها:

لا فرق ما بين الحدوث والبقا
كذا الوجود الرابط التعلقي
و لا يقاس بالمعدّ الفاعل

في لازم الذات و لن يفترقا
ينافى الاستقلال في التحقق
فأنه عقلاً قياس باطل

ومنها:

و علة الحاجة في الماهية
و ليس للحدوث من عليه
فلا يجوز سببه بالذات
و علة الحاجة علة الغنى

إمكانها و هكذا الهويّة
فأنه كيفية الاتّسيّه
على الوجود لامتناع ذاتي
إذ الوجود بالوجوب اقترنا

و الفقر و الغنى هما سَيَّانِ	فى مقتضى الوجوب والامكان
اذ الوجوب علةٌ، لا قِدمه	ففى ثبوت الفقر يغنى عدمه
و العدم السابق للحادث لا	يستلزم الدور كما قد أشكلا
فأنه بنفسه شرط الأثر	و قيده فى دخله لا يعتبر
و ليس شرطاً حيث لا يقارنه	لا أنه مقابل يباينه

نفي الأولوية الذاتية والغيرية

العقل حاكم على الماهيه	بسلب الاولوية الذاتيه
بل حيث لا ثبوت للماهيه	لا يعقل التأثير و العليه
و يستحيل أن يكون الذاتي	بفرضه مقتضياً للذات
كذاك الاولوية الغيريه	لا تقتضى الوجود للماهيه
فأنها بالفرض مع رجحانها	من قبل الغير على إمكانها
فصح ما إلى الحكم قد نُسب	لا يوجد الشيء إذا ما لم يجب

الامكان الاستعدادي

لكلّ ما فى العالم الجسماني	يكون نحوان من الامكان
فمنه إمكان يسمى «الذاتي»	و هو الذي يعرض نفس الذات
و منه ما يدعى بـ «الاستعدادي»	يتبع عدة من المبادي
و ليس الامكان بمعنى القوه	بل هو من أوصاف ما بالقوه
فتلك كيفيّة أمر عيني	و ذاك عين الاعتبار الذهني
و تلك للقابل وصفٌ ظاهرٌ	وخصّ بالمقبول ذاك الآخر

و ليس للامكان الاستعدادي ميز بضعف فيه و اشتداد
أو بـزواله أو الفعلية فأنه حيشية عقليه
بل هي من صفات الاستعداد بالذات لا الامكان الاستعدادي

الحدوث و القدم

حدوث شيء كونه بعد العدم و في قبالة المسمى بالقدم
و العدم السابق بالزمان يخصص الحدوث بالزمان
و ما يكون سبقه بالذات يوجب عنوان الحدوث الذاتي
هو الملاك دون سبق السبب فأنه عن الحدوث أجنبي
كذا الذي إلى الوجود ينسب لكونه لا شيء لو لا السبب
و العدم الاول بالمباين يوصف و الاخير بالمقارن
و قيل للخلق حدوث دهري لسبقه حقيقة بالأمر
فيقتضي اللاحق سبق العدم بمقتضى ترتب العوالم
و مقتضى طولية السلاسل ليس سوى تفاوت القوابل
و ليس بينها انفكاك فالعدم مجامع لها فلا يأبى القدم
و الحق أن العالم الجسماني عقلاً و نقلاً حادث زماني
إذ مقتضى تجدد الطبايع حدوثها الثابت في الشرايع
فهي لها في كل حدّ عدم و ليس للمجموع منها القدم
إذ ليس للكل وجود آخر فالكل حادث و هذا ظاهر
لكنه تجدد المفاض لا يأبى دوام الفيض عند العقلا
و ليس معنى للحدوث الاسمي مع قدم الوجود غير الاسم

مرجع حدوث العالم فيما لا يزال

ليس الحدوث صفةً عينيه	بل هو كالذاتي للهويّه
فجعلها جعل حدوثها بلا	مخصّص إذ لم يكن معلّلا
الوقت عند بعضهم مخصّص	وهو كغيره فلا يخصّص
كذا الارادة الجزافية لا	تعقل بل تستلزم التسلسلا
وهكذا المصلحة المرجّحه	إذ ليس ترك الجود فيه مصلحه

أقسام السبق واللاحق

والسبق بالزّمان والعلّيّه	والطبع والرتبة والماهيه
ومنه ما يدعى بسبق شرفي	ومنه بالسرمذ والدهرِ صِفِ
والسبق بالحق وبالحقيقه	زيادة دقيقة رقيقه
وكلّ ما للسبق من حيثيه	يكون لللاحق والمعّيّه
و السبق بالذات لدى الأعلام	ليس بنفسه من الأقسام
بل جامع للسبق بالعلّيّه	و السبق بالطبع و بالماهيه
و السبق بالرتبة منه حسي	و منه عقلي بغير كُبس
فمنه و ضعي و منه طبعي	ترتيبه لا سبقه بالطبع
و خصّ مثله بالانقلاب	أخذاً من الباب إلى المحراب

ملاك السبق بأقسامه

إنّ ملاك السبق في الزّماني	عين ملاك السبق في الزّمان
لكنّ في هوية الزّمان	السبق و اللاحق ذاتيان
و في الزمانيّ هما بالعرض	ما لهما سوى الزّمان مقتضٍ

و السبق و اللحق بالعليه
 كذاك إمكان الوجود يعتبر
 و المبدأ الملحوظ عند النسبه
 و اعتبروا للسبق بالتجوهر
 و الفضل لا اختيار أمر فاعرف
 و الواقع المحض و نفس الأمر
 و مطلق الثبوت للحقيقي
 ملاكه الضرورة الذاتيه
 للسبق بالطبع لدى أهل النظر
 لماله تقدم بالرتبه
 ثبوته المعروف بالتقرر
 لماله تقدم بالشرف
 للسبق بالسرمذ أو بالدهر
 و الشأن للتقدم الدقيق

القوة والفعل وأقسامها

وللشأن و القدرة تأتي القوه
 و هكذا للصفة المؤثره
 و شأنها القبول في المنفعل
 فتارة مثل هيولى الفلك
 و تارة كقوة الحيوان
 و قد يكون شأنها القبول
 و قوة الفاعل مثل القابل
 و ما يكون مبدأ التأثير
 و قد يكون مبدأ الواحد عن
 ففاعل الواحد بمن إدراك
 و عادم الشعور ممّا قد مضى
 و في البسيط إن يكن مقوما
 و صورة نوعية إن كان في
 و في قبال الضعف و اللاقوه
 و هي تعم القدرة المفسره
 و الحفظ أيضاً أو خصوص الأول
 قوة أمر خاص كالتحرك
 تسبق عدة من المعاني
 لكل أمر كالهيولى الأولى
 فى كل مامرّ بلا تفاضل
 فقد يكون مبدأ الكثير
 شعور أو لا عن شعور فاعلمن
 ما هو كالنفوس للأفلاك
 إن فقد التقويم يدعى عرضا
 كالماء و النار طبيعة سما
 مركّب كما يراه الفلسفي

و فاعل الكثير عن شعور كقدرة الحيوان في المشهور
و منه ما كان بلا التفات و ذاك مثل قوة النبات

سبق القوة على الفعل و عدمه

الفعل مشروط بنفس قدره	ليس بسبقها عليه غيره
و إن تكن سابقة بالذات	بل بالزمان دائم الاوقات
و ليس سبقها عليه يقتضي	فى صفة القوة للتبعض
إذ ليست القوه إيجابيه	بل هي ما يقابل الفعليه
و لا تقاس القوة الفعليه	بالانفعالية فى المعية
إذ ما به القوة والفعل معاً	فى الانفعالية لن يجتمعا
و السبق للقوة لا ينافي	تقدم الفعل لدى الانصاف
إذ قوة الشيء على شيء لها	فعليتان مبدأً و منتهى

الماهية و لواحقها

ماهية الشيء كما نراه	هو المقول فى جواب ماهو
و ليس دعوى الحصر فى الجواب	عن الحقيقية بالصواب
إذ ليس شرح اللفظ معنى الشارحه	كما به تقضى النصوص الواضحه
و هي مع الوجود بالحقيقه	موسومة بالذات و الحقيقة ^(٦)
وكلّها من خارج المحمول	يوصف بالثاني من المعقول
وإنّها واجدة فى ذاتها	لمحض ذاتها و ذاتياتها

٦. تدعى باسم الذات و الحقيقة: نسخه بدل.

و ما سواها ليس عين الذات و لا مقوّماً لها كالذاتي
فصحّ سلب المتقابلات سلباً بسيطاً عن مقام الذات
بل، فبل لا تميد للسلوب و إنّما التقييد للمسلوب
فهذه السلوب غير موجه رفع النقيضين و لو في المرتبه
لكنّ في العوارض الذاتيه يقدّم السلب على الحثيه
و ليس حثيئة كل عارض حثيئة الذات بلا معارض

اعتبارات الماهية

الشيء إن قيس إلى سواه
و هي بشرط الشيء أو بشرط لا
و ليس معنى اللابشرط المقسمي
و المبهم الخالي عن القياس
و اللابشرط ليس بالمقسم قط
و ما هو القسمي منه مطلق
هو الطبيعي بقول الحكماء
و ليس ذهنياً كما قد اشتهر
و الاعتبارات لها المقابله
و للطبيعي حصص عينيه
و في الوجود تابع لها و في
و هو بنفسه له الكليّه
و لا تقاس الحصة العينيه
إذ موطن التطبيق في العقل فقط
له اعتبارات بمقتضاه
أو لا بشرط الشيء فيما عقلا
إلا المقيس منه دون المبهم
إلى سوى الذات بلا التباس
إلا بتلك الاعتبارات فقط
عما عداها و به يفترق
لا ما يسمى مقسماً أو مبهما
إذ ليس الاعتبار قيد المعتبر
لا كلّ ما يكون الاعتبار له
تطابق الموصوف بالكليّه
لوازم الوجود أيضاً فاعرف
في الذهن لا الهويّة الذهنية
في الصدق و التطبيق بالذهنيه
و ليس للخارج حظّ منه قط

بعض أحكام أجزاء الماهية

من حيث ذاتها بغير لبس	إنَّ الهيولى هي عين الجنس
لا فرق ما بينهما في الأصل	كذلك الصورة عين الفصل
ومنه الاختلاف في الآثار	والفرق بينها بالاعتبار
لوحظ لا بشرط جنساً أخذاً	فمبدأ الجنس الطبيعي إذا
ومبدأ الفصل كما قد فصلا	وهي هيولى إن يكن بشرط لا
عَرَضاً بل لاريب ولا فصلين	وليس للواحد من جنسين
بل قال قوم لا يكاد يُعلم	وربما لا يعلم المقوم
يؤخذ تعريفاً به للأصل	فلازم الفصل مكان الفصل
موضع فصل الشيء إذ لم يعرف	وربما يُوضع لازمان في
وهو اصطلاحاً غير ما في المنطق	ولازم الفصل يسمى المنطقي
كجوهر النفس على التحقيق	ومبدأ الفصل هو الحقيقي

إنَّ حقيقة النوع فصله الأخير

و فصله الأخير بالضروره	شيئية الشيء بعين الصورة
مطوية في الصورة النوعيه	وكل ذاتياته الطولية

كيفية التركيب في الأجزاء الحدية

في الذهن ثابت كما في المرتبه	تعدد الاجزاء في المركبه
ولا كذا البسيط ذاتاً كالعرض	وهكذا في العين لكن بالعرض

خواص الأجزاء

السبق للجزء على الكلّ وجب	و ذاك علة الغنى عن السبب
و سبقه في عالم التقرر	و هو ملاك السبق بالتجوهر
فباعتبار الذهن يدعى بيّنا	و باعتبار العين صفه بالغنى
و الكل مع أجزائه بالأسر	واحدة ذاتاً بغير نكر
و باعتبار لهما التغاير	بالسبق و اللحق و هو ظاهر
واللابشرط دائم السبق على	كلّ الذي بشرط شيء عُقلا

لزوم الحاجة بين أجزاء المركب

لا بدّ في المركب الحقيقي	من نحو وحدة على التحقيق
فالافتقار بين جزءيه بدا	إذ كلّ فعليّين لن يتحدّا
و صحة الحمل لأجل الوحدة	لا لا اعتبار اللابشرط ^(٧) وحده

التشخيص

إنّ الوجود مابه التشخيص	و لا يكاد غيره يُشخص
إذ غيره ماهية كليّه	فضمّها لا يقتضي الشخصيه
بل يقتضي التمييز و التحصصا	به التميز فارق التشخصا
فلا ترى شخصاً من الذوات	مالم يكن مشخصاً بالذات

أنحاء التشخص

ماكان ماهيته هويته	ففي مقام ذاته شخصيته
كواجب الوجود بالذات فقط	و ليس للممكن حظّ منه قط
إذ الوجود فيه والشخصية	كلاهما يغاير الماهيه
واختلفت مراتب الممكن في	حاجتها إلى التشخص اعرف
فبعضها مجرد الامكان	يكفيه كالعقول بالبرهان
و بعضها لا يقتضي القبولاً	إلاّ مع الامكان والهيولى
مثل المدبّرات للأفلاك	نفوسها الكلية الزواكي
و بعضها الآخر يحتاج إلى	مخصصات غير ما قد فصلا
مثل المواليد من العناصر	و هي ثلاثة بحصر الحاصر
و النوع في هذا الاخير منتشر	و عندهم في الأولين منحصر

الوحدة والكثرة

عينية الوحدة للوجود	مشهودة عند أولي الشهود
فهي تدور حيثما يدور	و لا يساوي النور إلاّ النور
و لا تنافي وحدة الهويّه	تعدد المفهوم لا الماهيه
و ليس صدقه على الكثير	صدقاً حقيقياً لدى البصير
بل الحقيقي على الآحاد	و غيره بفرض الاتحاد
و هي من الكثرة فى التعقل	أعرف كالكثرة فى التخيل
إذ كثرة المحسوس فى الخيال	و العقل للوحدة و الارسال
فصح ما فى كتب القوم رسم	إذ قيل: «الوحدة ما لا ينقسم»

تقسيم الوحدة

الواحد الحق لدى التحقيق
 إذ جهة الوحدة عين ذاته
 وكل وصف ناعتي ذاتي
 ثم الحقيقي على الرسوم
 والواحد الشخصي أغني العددي
 فمنه ما بذاته لا ينقسم
 وما هو الوضعي مثل النقطة
 والعقل والنفس مفارقان
 ومنه ما له قبول القسمة
 فالكم للقسمة ذاتاً مقتض
 وما هو الواحد بالعموم
 فإنه ذو وحدة ذاتيه
 وفاقد التقويم يدعى العرضي
 والواحد الغير الحقيقي عُرِفَ
 وباعتبار الاشتراك في الجهة
 مجانس مماثل في الجنس
 ثم مشابه مساوٍ رؤسما
 في الوضع والمضاف ما يناسب
 ثم الكثير في قبال الواحد

أحقّ باسم الواحد الحقيقي
 كما عدا الوحدة من صفاته
 مبدأه عين تمام الذات
 يوصف بالخصوص والعموم
 هو الخصوصي الذي به ابتيدي
 وضعي او مفارق كما رُسم
 فإنها بذاتها منحطه
 فكيف بالقسمة في الأعيان
 كالجسم والمقدار فاحفظ رسمه
 والجسم قابل لها بالعرض
 إن كان في مرتبة التقويم
 جنسية فصلية نوعية
 كضاحك وكاتب وأبيض
 بماله واسطة اذا وُصف
 له اسامٍ عندهم متجهه
 والنوع فاحفظه بغير لبس
 للكيف والكم فخذ منظماً
 موازٍ أو مطابق مناسب
 في كل مامرٍ بقول واحد

الاتحاد والهوية

صيرورة الذاتين ذاتاً واحده	خلف محال و العقول شاهده
و ليس الاتصال بالمفارق	من المحال بل بمعنى لائق
كذلك الفناء في المبدأ لا	يعنى به المحال عند العقلا
إذ المحال وحدة الاثنين	لارفع إنسيته في البين
و الصدق في مرحلة الدلاله	في المزج و الوصل و الاستحاله
فالحمل إذ كان بمعنى هو هو	ذو وحدة و كثرة فانتبهوا

تقسيم الحمل

الحمل منه أولي ذاتي	بالاتحاد في مقام الذات
و الجمع و الفرق بالاعتبار	كما به نصّ أولوالإبصار
فالذات في الموضوع و المحمول	تلحظ بالاجمال و التفصيل
كالحدّ و المحدود حيث اتحدا	ذاتاً و باللحاظ قد تعددا
و منه حمل متعارف كما	يوصف بالشائع عندالحكما
و إنّه اتحاد مفهومين	هويّة في الذهن او في العين
و إن يكن بالذات او بالعرض	فالكلّ حمل ثانوي عرضي
فحمل ذاتي على ذي الذاتي	بالذات و هو شياع لا ذاتي
و حمل معنى عرضي بالعرض	و الميز ما بين الجميع مفترض
و ليس في المتصل الواحدني	مصصح للحمل بالوجدان
إذ ليس فيه وحدة معتبره	طوراً و طوراً لاترى المغايره

تقسيم آخر للحمل

فحملة يوصف بالتواطي	إنّ حمل الوصف كزيد خاطي
حمل بالاشتقاق في الأحق	و باعتبار مبدا المشتق
في الاصطلاح حمل الاشتقاق	و ليس حمل وصف اشتقائي
ما بالموطاة فخذ تحقيقه	و ما هو المحمول بالحقيقه

بعض أحكام الوحدة

لعلّه أراد أنه يُعد	من زعم الواحد أنه عدد
و ليس للواحد هذى الوسمه	كيفَ و للكم قبول القسمه
و هو له، لغيره لا يستند	بل هو مبدأ يقوّم العدد
بلا مرجح على الصحيح	إذ في سواه وصمة الترجيح
مراتب ليس لها تناء	له بضمّه إلى الأشباه
بنفس ما غدت به مؤتلفه	والميز في المراتب المختلفه
مبدأ كل غائب و شاهد	و الواحد المحض مثال الواحد
فخذه مرقاة اليه و ارتقي	و اللابشرط كالوجود المطلق

تتميم

إلا بالاتحاد فى الهويه	لا حمل في قضية الهيّيه
إذ ليس هذا بالملك الضابط	و إن خلا عن الوجود الرابط
تسلسل و لا به منوطه	فليس فى الهيّيه البسيطة

التقابل وأقسامه

المتصوران في الذهن معاً	بهذه القيود لن يجتمعا
تخالف و وحدة متجهه	من المحل والزمان والجهه
منه بدت حقيقة التقابل	كما به امتاز عن التماثل
أنواعه أربعة كما اشتهر	لكل نوع منه فصل مستطر

تقابل السلب والايجاب

تقابل الشيء و رفعه عُرف	بالسلب والايجاب كلّما وُصف
فمن تقابل الوجود و العدم	تقابل الايجاب والسلب اعم
إذ يتقابل العمى و اللاعمى	و لا وجودي يحاذي عدما
و ليس فى النقيض للازم مع	ملزومه إلا التنافي بالتبع
و كونه في القول و العقد فقط	حكم متين ليس فيه من غلط
اذليس للسلب ثبوت خارجي	فلم تكن نسبته في الخارج
و السلبُ مثلُ نسبة المقابله	ثبوته في اللفظ او في العاقله
و ليس يخلومنه شيء أبدا	والحكم في مرتبة الذات بدا
و في القضايا صِفهُ بالتناقض	له شرائط بلا معارض
قد تنتهي عدّتها للعشره	و وحدة الحمل غدت معتبره

تقابل العدم والملكة

سلب الوجودي عن القابل له	من أحد الأنواع للمقابله
هو اللسمى «قُنية وعدما»	وعادم القوة يخلو منهما
و حيث أن السلب فى المحمول	قيد يسمى العقد بالمعدول

و هو حقيقي لدى الحكيم ان يكن القبول بالعموم
 في الشخص او في النوع او في الجنس فى وقته أو لا بغير لبس
 و خصت الشهرة بالمختص قبوله بوقته والشخص

تقابل التضايف

تضايف المعقول بالقياس	نوع تقابل بلا التباس
هذا هو المشهور في العلوم	لكنه ليس على العموم
إذ ليس فى العاقل و المعقول	تقابل عند أولى العقول
كذاك فى المحبّ والمحبوب	أليس حبّ النفس بالمرغوب
بل ما قضى البرهان بامتناعه	لا أنّه بمقتضى طباعه
وصحّ صدقه على التقابل	كذا على التضاد والتماثل
لكن على الذاتي منها يُحتملُ	ليس على الشائع منها يعقل
والأمر فى اندراجہ بالعكس	يندرج الشائع تحت الجنس

تقابل التضاد

تقابل التضاد فيما امتنعا	لغاية الخلاف أن يجتمعا
هما وجوديان عند الفلسفي	و عند غيره أعمّ فاعرف
وليس في الأجناس بل فى كلّ ما	ليس له جنس قريب فاعلما
والخير والشر بغير مين	ليسا بجنسين و لا ضدّين
و حيث أنّ النوع عين الفصل	فاتحدا وصفاً بغير فصل
و باعتبار غاية التباعد	ليس لضدّ غير ضدّ واحد
و وحدة الموضوع شرط آخر	فيخرج الجوهر و هو ظاهر

و قيل بل يكفيه وحدة المحل فليس للخروج منه من محل

تتميم

تقابل الواحد و الكثير	أمر خفيّ عادم النظير
لا لهما تكافؤ المضاف	ولا هناك غاية الخلاف
وكيف والكثرة بالآحاد	و يستحيل ذاك في الأضداد
و ليس شيء منهما سلبياً	والحصر فيها قد بدا جلياً
بل متخالفان في المفهوم	لا متقابلان بالمرسوم
لكن تعدد اللحاظ يقتضي	تقابلاً بينهما بالعرض
فالواحد الملحوظ منضماً إلى	أمثاله يقابل الشرط لا

مباحث العلة والمعلول

مصدر كلّ شيء او مقوّمه	علّته و الافتقار يلزمه
كذا انعدام الشيء بانعدامه	لا أنّه الداخل في قوامه
و ما به الصدور فاعل و ما	لأجله الصدور غاية سما
و ما به الفعل بنحو القوّه	فهو هيولاه فخذ بقوه
و ما به بالفعل فهي الصورة	والحصر فيها صحّ بالضروره
والشرط من مصححات الفاعل	او هو من متممات القابل

أقسام العلة الفاعلية

ما كان فعله بميل طبعي	بلا شعور فاعل بالطبع
وفاعل بالقسر إن كان بلا	ميل طبيعي وعلم فعلا

وفاعل بالجبر والتسخير
وليس شأنية الاختيار في
وفاعل بالقصد والارادة
وإن يكن فى علمه الكفايه
ليس شرطاً عند تدقيق النظر
وإن يكن رضاه محضاً قد قضى
وليس شرطه خلّو الفاعل
فربّما تتحد العناية
كذلك الفاعل بالتجلي
هو العنائي بمعناه الأعمّ
لكنه إن خص بالصوفيه
والذات مع شؤونها الذاتيه
ففعله تشأن الذات فقط

فما قد الاختيار لا الشعور
غير الأخير وهو فارق وفيّ
عن غرض يوصف بالزيادة
فانه الفاعل بالعنايه
زيادة العلم كما قد اشتهر
بالفعل فالفاعل كان بالرضا
عن نحو علم بالنظام الكامل
مع الرضا عند أولي الدرايه
فليس قسماً فى قبال الكلّ
بل بالرضا أيضاً على وجه أتمّ
فليس بالدقّة من عليه
بينهما حقيقة العينيّه
فى ذاته وهو على الله شطط

نحو فاعليته تعالى مجده

الحق فاعل لدى المعتزله
وهو بلا داع بقول الأشعري
وفاعل بعلمه العنائي
وبالرضا في مسلك الإشراق
وبالتجلي لا على المعروف
وكلّها بحذها مطروحه
والقصد فيه عندنا هو الرضا

بالقصد و الداعي إلى ما فعله
ليس الجزاف عنده بمنكر
بوجهه الخاص لدى المشائي
بما يراه لاعلى الإطلاق
بل بتشأن يراه الصوفي
لكن لكل وجهه صحيحه
فالحق مرضى و راض و رضا

و عامه بالذات عين الذات	كذا الرضا و سائر الصفات
و هو تعالى غاية الغايات	ليس سواه غاية بالذات
ففاعل بالقصد و هو الغاية	و قصده رضاه و العناية
كذا هو الفاعل بالتجلي	إذ منه ذاتي و منه فعلي
و مبدأ الكلّ وجود كليّ	بذاته له التجلي الفعلي

تمثيل لفاعلية النفس

كلّ القوى وجودها فى النفس	وجودها لها بغير لبس
كذا تصوراتها موجوده	بذاتها فهي لها مشهوده
فالنفس كالفاعل بالرضا لها	فخذه مبدأ لذاك المنتهى
و ربّما يؤثر الوهم فقط	كمن تخيل السقوط فسقط
من دون قصد و لحاظ غايه	فالنفس كالفاعل بالعنايه
و فاعل بالقصد عن داعٍ عرض	فالفاعل عن علم و قصد و غرض
و الصالح الخير إن شرّ بدا	منه فكالفاعل بالجبر غدا
و فى الطبيعّية من قواها	بالطبع إن وافق مقتضاها
و ما على الخلاف منها يجري	فالنفس فيه فاعل بالقسر

البحث عن الغاية

الفاعل الكامل عين الغايه	فانه المبدأ و النهايه
بلا تقدّم و لا تأخّر	علماً و عيناً فتبصّر تبصر
والسبق و اللحق و الغيريّة	فيما يكون ناقص الهويّة
فهو لذاك فاعل بالقوه	مستكمل بالغايه المرجوّه

دفع الشكوك عن الغاية

لكلّ فعل غاية حتى العبث
 كذاك في العاديّ و الجزاف
 ينبعث الشوق عن التخیل
 والخير لا يختص بالعقلاني
 والخير في كلّ بما يناسبه
 فحيث لا مبدأ فكري فلا
 ولا تكون غاية المحرّكه
 بل غاية الشوق على الإطلاق
 والاتفاق المدعى في الغاية
 فأنّه بمقتضى نوع السبب
 بل هو ذاتي لشخص المقتضى
 وليس للقصد و لا الرويه
 بل التروي بعد فرض الغاية
 و غاية الواحد ايضاً واحده
 فالبعض منها غاية للمقتضى
 وليس شرط ما تفيد الغاية
 بل للقصور او وجود المانع
 فالموت و الفساد والذبول
 بل في نظام الكلّ كلّ ما سبق

و هو لخير في الخيال قد حدث
 و في الضروري لدى الانصاف
 لغاية كما عن التعقل
 بل مطلق اللذيد كالحيواني
 دون الذي لم يتحقق سببه
 غاية عقلية فيما فعلا
 و الشوق نفس ما اليه الحركه
 فائدة تعود للمشتاق
 جهالة عند اولي الدرايه^(٨)
 لا الشخص بل به مؤداه و جب
 و إن يكن لنوعه بالعرض
 فى مطلق الغاية مدخليه
 لولاه لم تكن له نهايه
 و غيرها توابع وزائده
 بالذات والباقي له بالعرض
 بلوغه قهراً إلى النهايه
 تنفكّ غايات عن الطبائع
 ليس على خلاف ما نقول
 فوائد مقصودة على الأحقّ

العلة الصورية

صورة شيء علة صوريه	لا لهيولاه بل الماهيه
و صورة لما تحلّ فيه	ليست لغيره لدى التبيه
وهي وإن راموالها الحلولا	شريكة العلة للهيولى
فالجوهر القدسي فاعل لها	وهذه شرط لدى اولي النهي
و حيث أنّه بها الفعلية	فهي باطلاقاتها حريّه
فللمفارقات ايضاً تعتبر	بل قيل للمبدأ صورة الصور
و باختلاف ما له الفعلية	جسمية نوعية علميه
تقال للهيئة والشكل كما	لغيرها في كلمات الحكماء

العلة المادية

كلّ محلّ متقوم بما	يحلّ فيه بالهيولى وسما
و حيث أنّها محلّ الصورة	فهي هيولاه على الضروره
و إنّما تكون للماهيه	من علل القوام كالصوريه
لها القبول عند تدقيق النظر	من حيث ذاتها لمطلق الصور
بلاختصاص بالهيولى الاولى	بل هو شأن مطلق الهيولى
و عندهم تنقسم الهيولى	بما له العموم وهي الاولى
و بالخصوص في هيولى الفلك	إذ نوعه منحصر كالفلكي
و غيرها لجملة من الصور	مثل العصير هكذا قد اشتهر
اما الهيولى فبمعناها الأعم	لها انقسام غير ما مرّوتم
فقد تكون بانفرادها بلا	تغيير أصلاً بما قد فصلا

كاللوح حيث يقبل الكتابه	ذاتاً بلا تغير أصابه
و ربّما يـزيد بالتغير	في جوهر الذات بأمر جوهري
و ذاك كـالمني للحيوان	إذ يقتضي شأناً عقيب شأن
و ربّما ينقص بالتغير	كالخشب المنحوت للسـرير
و قد تكون بزيادة الصفه	و ذاك مثل الشمعة المكيفه
و ربّما ينقص أمر عرضي	و ذاك كالأسود عند الأبيض
و قد تكون لابلانفراد	و ذاك كالآحاد للاعداد
إذ بانضمامها بلا تغير	كان لها مراتب الكثير
و ما مع التغير في الشؤون	فذاك كالأجزاء للمعجون

الأحكام المشتركة بين العلل الأربع

لمطلق العلة أحكام كما	قد فصلت في كلمات الحكماء
جزئية تكون او كليّه	و ما له القوة و الفعلية
ذاتية او عرضية و ما	له الخصوص و العموم فاعلما
بسيطة تكون او مركبه	في قربها و بعدها مرتبه

بعض الأحكام المتعلقة بالعلة الجسمانية

تجدد القوى الطبيعية في	وجودها و فعلها غير خفي
فهي بتلك الحالة الموصوفه	بالعدمين دائماً محفوفه
و مقتضاه عندنا التناهي	في فعلها و ذاتها بما هي
و الوضع في مرحلة التأثير	في مثلها شرط لدى البصير

إذ فعلها كذاتها وضعي فالوضع في تأثيرها مرعي
و حيث لاوضع فلا تأثير في مفارق لها تأمل تعرف
والإمر سارفي الهيولى المبهمه وهكذا في الصورة المقومه

الأحكام المشتركة بين العلة والمعلول

إن تمت العلة فالمعلول بلا تخلف له الحصول
و في سواها ليس في التخلف خلف بلا منع و لا تكلف
و ليس يبقى بعدها المعلول إلا المعدّ فالبقاء معقول
والأحادي الذات ليس يقتضي تكثراً بالذات بل بالعرض
إذ ذاته حيثية عليّه فلم يجز تعدد الحيثيه
لذاك لا يصدر إلا الواحد عن واحد و العقل نعم الشاهد
كذلك المعلول بالذات فلا يقبل علتين عند العقلا
فإن معلولية المعلول حيثية الذات بلا حلول
و لا وجوبان لواحد لما فيه من الخلف على ما علما
فغير معقول صدور الواحد عن غير واحد بقول واحد
ثم من المسلم المقبول تضاييف العلة والمعلول
ولا ينافي عدم عليّه في المتضايفين بالكليّه
والدور باطل و يكفي في الوسط عليّة الشيء لنفسه فقط
وليس للغاية من عليّه لنفسها كي تبطل الكليّه
وجودها العلمي علة و ما في العين معلول بقول الحكماء
والقول في استحالة التسلسل مفصل فنكتفي بالمجمل

و ليس فى أدلة الأصحاب	أجمل ممّا قاله الفارابي
و مقتضاه ان كلّ السلسله	في الحكم كالواحد لا علة له
إذ كلّ ما بالغير موقوف على	ما هو بالذات بحكم العقلا
فينتهي الكلّ على هذا النمط	حتماً إلى ما هو علة فقط
و مطلق القبول لا ينافي	حقيقة الفعل لدى الانصاف
بل التنافي بين الانفعال	والفعل لا غير بلا إشكال

مباحث الجواهر والاعراض

تعريف الجوهر و أقسامه

ما كان موجوداً و لا يفتقر	عيناً إلى الموضوع فهو جوهر
ثم المحل أن يكن له الغنى	عمّا هو الحال فموضوع هنا
فلا له ضدّ و لا اشتداد	في جوهر الذات كما أفادوا
ولا ينافي القول بالتشكيك في	وجوده عند الحكيم الفلسفي
بل صحّ عندنا وقوع الحركة	في جوهر الطبيعة المشتركة
و أنّه جنس مقوّم لما	يكون تحته و ليس لازماً
فمنه عقلي و منه نفسي	جسم و جزءه بغير لبس
والعقل ذاك الجوهر المجرد	ذاتاً و فعلاً و به يحدد
والنفس كالعقل هو المفارق	في الذات دون الفعل و هو فارق
والحال والمحل قد تقدما	والجسم بالجزءين قد تقوما

تعريف العرض

العرض الموجود في الموضوع والتابع الناعت للمتبع

وهو من العروض والحلول	فليس جنساً هو للمقولي
إذ العروض لازم الوجود	فليس بالذاتي للموجود
فما هو الحال هي المقولة	وهي من الطبايع المحمولة
أما المقولات فتلك تسع	كم وكيف جدة و وضع
متى وأين فعل انفعال	ثم إضافة، كذا يقال
وليست النسبة في النسبيه	جنساً لها فأنها حرفيه
ولم تكن ماهية مقوله	ما لم تكن طبيعة محموله
وعند بعضهم تعدّ الحركه	أيضاً من الطبايع المشتركه
وعندنا نحو من الوجود	خارجة ذاتاً عن الحدود

الكمّ

الكمّ ماله قبول القسمه	بالذات لبالغير فاحفظ رسمه
وقيل ما يمكن ذاتاً أن يعدّ	بواحد وهو له أحسن حدّ
فمنه ذو حدّ فكمّ متصل	ومنه ما ليس له فمنفصل
وذواتصال منه ذو قرار	ذاتاً ومنه عادم القرار
وذوالقرار منه كالتعليمي	والسطح والخطّ لدى الحكيم
وعادم القرار كالزّمان	وليس للزّمان فيه ثان
واختصت الكميّة المنفصله	بالعدد المفروض أن لاحدّ له
وليس للعروض والتقويم	ضدّية فيه على العموم
وما يرى فيه من الضدّيه	فليس في حيثية الكميّه
والاتصال ضدّ الانفصال	فالنوع كالفصل بلا إشكال
ولا ينافي عدم الضدّيه	في كلّ نوع أحسن الرويّه

و نفى الاشتداد لاينافي	ثبوت مثله لدى الانصاف
و باعتبار ما يسمى سلماً	تناهي الابعاد غدا مسلماً
و بالموازاة و بالتطبيق	و غيرها عند اولي التحقيق

الكيف

ماليـس فيه قسمة و نسبة	بذاته كيف بغير ريبه
ولا اعتبار للقرار فيه	إذ لا يعم الصوت بل ينفيه
أنواعه بحكم الاستقراء	أربعة فى أحسن الآراء
فبعضها يختص بالنفوس	و بعضها يوصف بالمحسوس
و بعضها كيفية مدعوّه	فى الباب بالقوة واللاقوه
و بعضها ما يعرض الكميه	فهذه أنواعها الأصلية

الكيفيات النفسانية

ما يعرض النفس من الصفات	كيف حقيقي لها بالذات
أشرفها العلم على المشهور	و عندنا نحو وجود نوري
بل هو مطلق الحضور عندنا	كان الحضور واجباً أو ممكناً
كذاالحصولي أو الحضورى	كلاهما نحو من الحضور
والاختلاف باختلاف الحاضر	بوحدة الحضور غير ضائر
فان يكن معنى من المعاني	فهو حصولي لدى الأعيان
وإن تكن ذات لنفس ذاتها	فهو حضوري لدى اولى النهى
كذلك المعلول عند العلّه	يدعى حضورياً لدى الأجله
إذ كونه حيثية الربط فقط	و ليس فى الحضور أقوى منه قط

و حيث كان علة لل فعل
كالعلم في الفاعل بالعناية
والانفعالي هو العلم بما
و ما عداهما بلا إشكال
كعلم كل عالم بذاته
و منه واجب كعلم الواجب
فمنه جوهر كعلم العقل
كذا من الجوهر علم النفس
و منه ما يدعى لديهم بالعرض
و ليس للموصوف بالاجمالي
بل هو بالفعل بنحو الوحدة
و العقل مهما زيد في بساطته
و عدت القدرة من صفاتها
بل ربما تكون نفسانية
فقوة النفس على أفعالها
و ليس من صفاتها قوى البدن
و ما يصحّ معه الصدور
و ليس في الواجب من إمكان
بل كونه بحيث إن شاء فعل
و عدت الارادة المرجحة
أو أنها نوع من العلم كما
والحق انها على العموم

سُمّي في اصطلاحهم بالفعل
فأنه يفيد تلك الغاية
ليس بمعلول له إذ وسما
ليس بفعلي و لا انفعالي
و كلّ ما في النفس من صفاته
و منه ممكن و غير واجب
بذاته فهو وجود عقلي
بذاتها فهو وجود نفسي
و هو خلاف الحق حتى بالعرض
للعلم بالقوة من مجال
والجمع مقتضى الوجود وحده
زيد على التحقيق في احاطته
و ليس لازماً لحد ذاتها
و ربما تكون جسمانية
كيفية تعدّ من أحوالها
إلا بالانطواء في وجه حسن
واللاصدور حدّها المشهور
فلا يعم قدرة الرحمن
و هو كذا لذاته عزّ وجل
كيفية بعد اعتقاد المصلحة
في المبدأ الأعلى بقول الحكماء
تغاير الصفات في المفهوم

مفهومها الحبّ على الاطلاق
والعقل في التعبير عنها قد قضى
والحبّ فينا صفة نفسيه
والخلق مبدأ لما يراد من
فمبدأ الخير فضيلة و ما
والأصل في الفضائل المهمه
و مجمع الكلّ هي العداله
وهذه المنزلة الرفيعة
وهذه مراتب الأوساط
وكل حدّ وسط في البين
فالخلق بين الجبن والتهور
وهكذا بين الخمود والشّره
وما هي الحكمة والنباهه
وفي قبال الجور من كل طرف

و لاينافي وحدة المصداق
بالشوق تارة و اخرى بالرضا
و فيه عين ذاته القدسيه
غير صعوبة على رأي قمن
يستلزم الشرّ رذيلة سما
شجاعة وعفة و حكمه
يجوز الانسان بها كماله
أخص ممّا هي في الشريعة
بنسبة التفریط والافراط
فضيلة بين رذيلتين
شجاعة عظيمة في الخطر
صيانة وعفة مشتهره
يقابل الحدة والبلايه
عدالة لها نهاية الشرف

الكيفيات المحسوسة

ماكان محسوساً كما يقال إما انفعالي او انفعالاً
واشتركا في الانفعال مطلقا
فسمّي الأول باسم الجنس
و باعتبار سرعة الزوال
والنقص في اللفظ دليل النقص في
وقيل ليس ماوراء الشكل
حيث خلا عن شبهه ولبس
يدعى الأخير باسم الانفعال
معناه من حيث الرسوخ فاعرف
كيف، و ردّ بامتناع الحمل

فمنه ما يكون كيفاً مبصراً كاللون والنور على ما اشتهرا
واللون ثابت وليس النور شرط الثبوت بل به الظهور
والنور في المشهور كيف زائد وكونه جسماً خيال فاسد
ومنه ما يكون مسموعاً كما في الصوت بالتحقيق لا توها
يحدث من تموج الهواء لقرع او قلع بلا مرأى
لاشك في وجوده التدرجي وليس عين القرع و التموج
وقد يكون الصوت ذا كيفيه توجب ميزه عن البقيه
وهي له كالفصل دون الكيف سُمي باعتبارها بالحرف
ينتظم الكلام منها ثم لا كلام غيره بحكم العقلا
ومنه ملموس له أنواع وقد جرى في بعضها النزاع
والقول في تحقيق هذى المسأله مفصل في الكتب المفصله
اصولها حرارة محسوسه برودة رطوبة يسبوسه
ثقل وخفة، وما عداها كان الى الاصول منتهاها
ولازم الحرارة التفريق والجمع والتصعيد والترقيق
وقيل إن لازم الرطوبة الوصل والفصل بلاصعوبه
وقيل بل سهوله التشكل والكل جيد لدى التأمل
ومقتضى الميل إلى حدالوسط بالطبع ثقل ليس نفس الميل قط
والميل طبعي بغير لبس ومنه قسري ومنه نفسي
و حيث كان مبدأ للحركة يسري إلى الطبايع المشككه
ومنه ما يوصف بالمطعوم يعرف من بسائط الطعوم
تسعة أنواع لها معلومه حرافة ملاحه دسومه

مرارة حلاوة حموضه تفاهة عفوصة قبوضه
فالحارّ والبارد والمعتدل لكلّ واحد لديهم عمل
وما هو القابل والمنفعل لطيف او كثيف او معتدل
ثلاثة تعمل في ثلاثة تنتج تسعة لها الوراثه
ومنه مشموم هي الروائح ليس لكل نوع اسم صالح
وإنّما أنواعها مبيّنه بأنّها طيّبة أو منتنة

الكيفيات الاستعدادية

قوة الانفعال والمقاومه كيف والاستعداد وصف وسمه
لا مطلق القوة بل كماليها تقوى لاحدى الحالتين حالها
وليس ايضاً قوة الايجاد داخله في كيف الاستعدادي
واللين منه لا من اللسيه ولا من المختص بالكميه
وهو وجودي لدى العصابه كما على التحقيق في الصلابه

الكيفيات المختصه بالكميّات

ما اختص بالكمّ من الكيفيه بالذات من عوارض الكميه
ويعرض الجسم بتلك الواسطه وهو لهذا النوع خير ضابطه
والمستدير ثابت محقق كالمستقيم عنه لا يفترق
وليس ما بينهما ضدّيه بل متخالفان في النوعيه
والشكل ما أحاطت الحدود به وهو مشكل لدينا فانتبه
بل هو نفس هيئه المقدار كيف له بهذا الاعتبار
و منتهى الحدّين عند المتلقى زاوية و هي على ما سبقا

والخلقة الشكل مع اللون فلا
والجمع ما بين المقولتين
و ما يكون من عوارض العدد
معنى مقولي سوى ما فصلا
لا يقتضي مقولة في البين
كالزوج والفرد من الكيف يعدّ

الملك والجدة

الملك هيئة لما أحيط به
ينتقل المحيط بانتقاله
وليس عين نسبة التملك
فمنه كالحيوان في إهابه
والملك ليس فيه جلّ و علا
بل هو عين فعله الإطلاقي
كذلك الملك بالاعتبار
حاصلة من المحيط فانتبه
به يكون الأين في قبالة
بل حالة نسبية كما حكي
ومنه كالانسان في ثيابه
مقولة فأنّه لن يعقلا
إضافة توصف بالإشراق
فأنّه مضاف اعتباري

الوضع

الوضع هيئة بغير مين
ما بين الاجزاء الى جهاتها
فمنه بالطبع و لا بالطبع
و ليس للنقطة والمقدار
و يقبل الشدة والضعف كما
تعرض للجسم بنسبتين
لا نسبة الأجزاء في ذواتها
فعلاً وقوة بغير منع
وضع مقولي على المختار
يجري التضاد فيه عندالحكما

متى

متى لكلّ كائن في ذاته
كون زماني و من حالاته

متاه عين كونه الزماني	لا نسبة الشيء إلى الزمان
وهم يعمّ الكون في الزمان او	في طرف منه على ما قد رأوا
ومنه ما يكون كالقطعيه	ومنه ايضاً كالتوسطيه
موضوعه الطبيعة السيّاله	من جوهر او عرض او حانه

الآئين

الآئين كون خاص في المكان	يعرض للموجود في الأعيان
وليس عينه على الإطلاق	فانه يزول و هو باق
فمنه نوعي و منه جنسي	و منه شخصي بغير لبس
و يجري الاشتداد في أنواعه	كذلك التضاد من طباعه

في مقولتي الفعل والانفعال

الفعل كون الجوهر الجسماني	مؤثراً أنا عقيب آن
والانفعال حالة التأثير	آناً فآناً لا قبول الأثر
وليس شيء منهما ذهنياً	بل كان كل منهما عينياً
جعلهما بجعل موضوعهما	بلا تسلسل كما توّهما
والاشتداد قيل فيهما يقع	وليس بالذات ولكن بالتبع
كذلك التضاد فهو للأثر	و منه ايضاً فيهما قد اشتر

الاضافة

تكرّر النسبة في المضاف	مقومٌ له بلا خلاف
منه حقيقي هي الاضافه	فأنّها بذاتها مضافه

و منه ما يوصف بالمشهوري	و هو من الحقايق العينية
لكنه لا بوجود مستقل	و الانعكاس لازم الاضافه
و الطرفان المتضايقان	فى الجنس والنوع و فى الشخصيه
كذلك العموم و الخصوص	والاتصال فى الزمان يجدي
و ليس للواجب فى صفاته	بل الاضافيات عنوائيه
كالأب و الابن على المشهور	
ليس من العوارض الذهنيه	
و كيف و هو بالقياس قد عقل	
و لو بحرف نسبة مضافه	
فى كل شأن متكافئان	
كذاك فى القوة و الفعلية	
و الحكم فى أشباهها منصوص	
فى السبق و للحوق منه عندي	
مقولة أصلاً لقدس ذاته	
ليست من الاعراض الامكانيه	

الالهيات

إثبات واجب الوجود

ما كان موجوداً بذاته بلا	حيث هو الواجب جلّ و علا
و هو بذاته دليل ذاته	أصدق شاهد على إثباته
يقضى بهذا كلّ حدس صائب	لولم يكن مطابقاً للواجب ^{٧٥}
لكان إما هو لا متناعه	و هو خلاف مقتضى طباعه
أو هو لا افتقاره إلى السبب	و الفرض فرديته لما واجب ^{٧٦}
فالنظر الصحيح فى الوجوب	يقضى إلى حقيقة المطلوب
و للوجود تارة نفسه	من حيث الاستقلال فى الهويه
و تارة حيثية الربط فقط	و امتنع الربط و لانفسى قط
لا للزوم الدور و التسلسل	بل للزوم الخلف بالتأمل

إذ ما فرضناه من الربطيه حيثية الذات فلا عليّه

توحيدہ تعالیٰ من حیث وجوب الوجود

ما لم يكن وجود ذات الواجب	صرفاً و محضاً لم يكن بواجب
إذ كل محدود بحدّ قد غدا	مفتقراً والخلف منه قد بدا
وليس صرف الشيء إلا واحداً	إذ لم يكن له بوجه فاقداً
فهو لقدس ذاته و عزّته	صرف وجوده دليل وحدته
و منه يستبين دفع ما اشتهر	عن ابن كمونة والحق ظهر

توحيدہ تعالیٰ من حیث الصانعية

وجوبه لذاته القدسيّه	بعين الاستقلال والنفسيه
و ما سواه ممكن تعلقي	و محض ربط بالوجود المطلق
فمبدأ الممكن واحد بلا	توقف على استحالة الخلا
والربط في مرحلة الشهود	عين ظهور واجب الوجود
و لا يعدّ في قبال الظاهر	ظهوره فضلاً عن المظاهر
له كما عن عين أهل المعرفة	بينونة مضافة إلى الصفه
لا أنّها بينونة بالعزله	كما به نصّ إمام الملّه
فالحق موجود على الحقيقه	لا غيره في هذه الطريقه
و فعله و هو تجلي نوره	تشأن الظاهر في ظهوره
لأنّه تشأن الذات بما	يقابل الوجود عندالحكما
و هذه حقيقة التوحيد	قرة عين العارف الوحيد

بساطته تعالى

بساطة الوجود فيما قد سبق	ثابتة فصرفه بها أحق
وليس للواجب من ماهيته	فيستحيل مطلق الجزئية
إذ لازم الكل افتقار الذات	وهو منافٍ للوجوب الذاتي
فجلاً شأنًا وبه العقل قضى	من أن يكون جوهرًا أو عرضا
وجوده ووصفه الكمالي	كلاهما صرف بلا إشكال
ليس له مشارك في الذات	كلًا ولا في مطلق الصفات
فمقتضى وجوبه لذاته	وجوبه في الكل من جهاته

تقسيم صفاته تعالى

صفاته الكاملة العلية	إما ثبوتية أو سلبية
بها تجلت لأولى الكمال	مراتب الجلال والجمال
والحق ذو الجلال والاكرام	بالاعتبارين بلا كلام
ثم الثبوتية من صفاته	إما شؤون فعله أو ذاته
فما يكون من شؤون الذات	كالعلم والقدرة والحياة
هي الحقيقية عند الحكماء	و تلك عين الذات ايضاً فاعلموا
و ما يكون من شؤون فعله	فانه كخلقه وجعله
هي الاضافية وهي واحده	وهي على الذات لديهم زائده
لاتوجب السلوب كثرة ولا	حدًا لها وإن تكن بشرط لا
بل هي سلب مطلق النقصان	كسلب الافتقار والإمكان

إثبات الصفات الثبوتية

كلّ كمال كان للموجود	فثبت لواجب الوجود
و ما يُسمّى صفة الجمال	لاشكّ أنّه من الكمال
و مثله فيه تعالى شأنه	يكفيه في وجوبه إمكانيّه
كيف ولا كمال للذوات	بلا وجود كامل بالذات

عينية الصفات الحقيقية

شؤون عين الذات من صفاته	تجلّيات ذاته لذاته
فأنه حقيقة الحقائق	في غيب ذاته بوجه لائق
و ليس ما عدّ الوجود للصفه	حقيقة فانظر بعين المعرفة
و حيث أنّه وجود محض	فكونه كلّ الوجود فرض
فهو بنفس ذاته لذاته	مطابق لكلّ من صفاته
و مقتضى زيادة الصفات	هو الخلوّ في مقام الذات
و يستحيل فيه الاستكمال	كيف و منه ينشأ الكمال
و هكذا نيابة المعتزلي	عن الصواب عندنا بمعزل

علمه تعالى بذاته

تجرّد الواجب من صفاته	فذاته حاضرة لذاته
و ليس للحضور والشهود	معنى سوى حقيقة الوجود
و هو تعالى للوجوب الذاتي	مبدأ كلّ عالم بالذات
فذاته أحقّ بالحضور	لذاته إذ هو نور النور
و وحدة العالم والمعلوم	بمقتضى التضاف المرسوم

بل هو علم لصحيح النقل أتى على طبق صريح العقل

علمه تعالى بما سواه

صرف الوجود ذاته البسيطة	بكلّ معلولاته محيطه
فأنّه كما اقتضى الشهود	كلّ الوجود كلّ الوجود
وهو له العليّة الذاتيه	والذات عين هذه الحثيه
فمبدأ الكلّ ينال الكلّ من	حضور ذاته على رأي قمن
لكن ماهياتها بالعرض	تُعلم إذ لها وجود عرضي
وعلمه صرف على العينيّه	فلا أتمّ منه في العلميه
فذاته بمقتضى الجمعيّه	حقيقة الحقايق العينيّه
وصرف علمه له التفصيل	إذ ليس للسجهل هنا سبيل
والقول بالتفصيل في الاجمال	كما ذكرنا أصدق الأقوال

علمه تعالى الفعلي بعد الایجاد

ایجادة عين ظهوره فلا	أقوى حضوراً منه عند العقلا
هذا حضور في مقام الفعل	وربّما يدعى بعلم فعلي
فكلّ موجود بنحو الجمع	والفرق معلوم بغير منع
وجوده علماً و عيناً واحداً	فعلمه الفعلي نعت زائد

مراتب علمه تعالى مجده

عناية الواجب علم ذاتي بما سواه في مقام الذات

قضاؤه علومه الفعلية	فى القلم الأعلى غدت مطوية
والقلم الأعلى فى الاصطلاح	عقل العقول أعظم الأرواح
و سائر الأقلام والعقول	علومه بالفرق والتفصيل
و لوح تلك الصور العقلية	نفس لها العموم والكليّة
و هي محلّ قابِل للصور	و لوحها المحفوظ عن تغير
و عالم المثال لوح القدر	بالفرق لا بالجمع نقش الصور
و هو كتاب المحو والاثبات	و منه عنوان البداء آتٍ
و الصور الكونية الجزئية	أخيرة المراتب العلميّة

قدرته تعالى

قدرته بحيث إن شاء فعل	و هي له ثابتة من الأزل
إذ ليس قوة و لا إمكان	فى ذاته فأنّه نقصان
بل النعوت كلّها فعلية	للذات بالضرورة الذاتية
و ليس فى الوجوب من إيجاب	لبعده جداً عن الصواب
بل هو فى قبل الاختيار	لا وصف الامكان على المختار
و الاختيارية بالكليّة	بالعلم و القدرة والمشية
لا دخل للوجوب و الامكان	فى الاختيارية بالبرهان
فهو بنفس ذاته قدير	من نور ذاته يفيض النور
و الاختيارية فى الإفاضه	كالعلم عين ذاته الفياضه
و قدرة الواجب صرف قدره	فهى محيطّة بكلّ ذرّه
ليس انتهاء كلّ قدرة إلى	قدرته جبراً كما قد أشكلا
والفعل موصوف بالاختياري	لا الاختيار تحت الاختيار

و نسبة الایجاد كالوجود و ربطه كربطه المشهود
و دعوى الاستقلال في الایجاد شرك فلا تفويض للعباد
فصح لا جبر ولا تفويض بل بينهما أمرؤ إن دقّ وجلّ

إرادته تعالى شأنه

إرادة الواجب حبّ و رضى
مفهومها يغاير العلم بما
و إنّما الوحدة والعينية
و المبدأ الكامل خير محض
لا يشوبه عيب ولا نقص
بأنجم لا بالفرق حبّ ذاتي
فأنه كالعلم عين الفعل
غيريّة الذات لها جليّه
فى مثلها جارٍ بلا إنكار
فى موقع التكليف تشريعيه
ليس سوى الذات و معلولاته
إرادة عزيمة كما وردّ
يُراد لا الذاتية الحتميه
ففعّلها كذا لدى اولى النهى
و كونه خيراً بديهاً عُرف
فليس بالذات مراداً فاعلما
لا بدع في أن يجب الرضا
و حيث أن الذات مرضي بها
و هو وجود مطلق كما وصف
و لا يكون الشرّ إلّا عدما
و عالم الأمر هو القضاء

إذ هو نور لا تشوبه الظلمة فكله خير على الوجه الأتم
و عالم الخلق هو المقضي فالفرق ما بينهما مرضي
فانه تصحبه الشرور ففي الرضا بحده المحذور

إنه تعالى غاية الغايات

إنّ النظام الحسن الامكاني طبق النظام الكامل الرباني
فانه ظهور صرف النور فليس أجلى منه في الظهور
و كل مصنوعاته بديعه و في الجميع حكّم منيعه
و غاية الكل الذي سواها إنّ إلى ربك منتهها
و القصد من نفي زيادة الغرض ليس على الإطلاق حتى بالعرض
بل نفي كل غاية بالذات و حصرها في غاية الغايات
فان فرض غاية سواه نقص كمال عزه يأباه
و ليس يجدي غرض الإيصال للنفع في محذور الاستكمال
إذ هو إما يقتضي كماله أو ينقصه أو هو لا اقتضاء له
و ماعدا الأخير نقص بيّن و هو تعيّن و لا معيّن
فكل فعل واجب الوجود صرف عناية و محض جود

حياته تعالى

حياته كعلمه و قدرته أشرف ممّا هو في بريته
يجلّ عن كيفية المزاج و كلّ تركيب او امتزاج
بل الحياة مبدأ الادراك و الفعل في الكل بالاشتراك

ولا ينافي وحدة المفهوم تفاوت المصداق في المرسوم
ففيه عين مبدئية الأثر في غيره كيفية كما اشتهر

بصره وسمعه تعالى شأنه

شهوده للمبصرات بصره إذ هو موجود له ما يبصره
ونيل كل مبصر إيصاره وإن يكن تفاوت أطواره
كذا ارتباط كل مسموع به يحقق السمع له فانتبه
والكل غير علمه في ذاته بكل جزئيات معلولاته
والذوق والشم كما في اللمس كمال حيوان بغير لبس
ليست من الكمال للوجود فلم تكن لواجب الوجود

كلامه تعالى شأنه

إن الكلام فيه ذو شؤون فمنه ما لغيره المكنون
وهو ظهور ذاته للذات يدعى لدينا بالكلام الذاتي
يعرب عن حقائق مكنونه في ذاته عن غيره مصونه
ومطلق الكلام في المشهور ما هو معرب عن الضمير
فليس في دعوى الكلام النفسي وفي قيامه به من بأس
لكنه ليس مراد الأشعري فانه بمثله لم يشعر
ومنه فعلي له مراتب معربة عما اقتضاه الواجب
إذ كل فعل عند أهل المعرفة يعرب عن مكنون إسم أو صفه
وفعله كلامه كما ورد وهو لهذا المدعى خير سند
وهذه المراتب العلية أتمها حقائق عقلية

هي الحروف العاليات و هي لا
والملكوت كلمات محكمه
فعالم النفوس أسماء و ما
ومنه لفظي و منه كتبي
تري لها نقصاً و لا تبدلا
وكل ما في الملك ايضاً كلمه
في عالم الأجسام أفعالاً سما
وكل واحد كلام الرب

الفرق بين الكلام والكتاب

بين الكلام منه و الكتاب
فكل موجود من الكلام
والكل من حيثية القبول
و باعتبار عالم الأمر فقط
و عالم الخلق كتاب محض
وللكلام باعتبار الجمع
فباعتبار الجمع بالقرآن
وجوده الجمعي في أعلى القلم
وجوده الفرقي و التفصيلي
وإن في دائرة الوجود
و بالنبي المصطفى والآل
و أول المراتب العقليه
فما وعاه قلبه مئاً وعى
و غيره ليس على هذا النمط
و لاختصاصه به كما علم
فرق لدى العارف بالالباب
من جهة الصدور و القيام
كتابه عند اولي العقول
كلامه فأنه بلا وسط
والجمع في ذي الجهتين فرض
والفرق وصفان بغير منع
يُدعى كما في الفرق بالفرقان
فيه انطوى كل العلوم والحكم
في غيره من سائر العقول
قوسين للنزول والصعود
قد خُتمت دائرة الكمال
هي الحقيقة المحمديه
يكون قرآناً و فرقاناً معا
بل كل ما أوتي فرقان فقط
يقول: أوتيت جوامع الكلم

الخاتمة

وقد ختمت هذه مقاله	باسم النبي خاتم الرساله
فيا من اصطفاه من بريته	وخصه بعلمه و حكمته
صلّ على محمد و عترته	ورّائه في سرّه و سيرته

التعليقات

للحكيم العلامة

الدكتور مهدي حائري يزدي (طاب ثراه)

فهرس

(الموضوع و الصفحة)

فضيلة الحكمة (١١٨) اقسام الحدّ (١١٩) حقيقة الاشياء بالوجود (١١٩)
طريق معرفة الوجود، الشهود (١٢٠) نوع الاضافة بين العلة و
المعلول (١٢٠) المغايرة فى الوجود، بالتشكيك الخاصّى (١٢١) غناء
واجب الوجود عن جميع الحثيات (١٢١) نقيض الواحد، واحد (١٢٢)
الزيادة بمعنى المغايرة (١٢٣) عدم صحة السلب الذاتى (١٢٤) بطلان
السلب الشايع (١٢٤) ارتقاع حيثيتي التقييدية و التعليلية عن الحق
تعالى (١٢٥) الواجب لاماهية له (١٢٥) عينية الوجود و الماهية فى الله
تعالى (١٢٦) مسئلة الوحدة و مفهوم الوحدة الحقّة الحقيقيه (١٣٠) ظليّة
الوحدة العددية (١٣١) بساطة حقيقة الوجود (١٣٢) معنى
التشكيك (١٣٣) الوجود اعمّ من الظهور و البطون (١٣٥) دليل لانبات
الوجود الذهني للاشياء (١٣٦) عوارض الماهية هى المعقولات
الثانية (١٣٨) الوجود الظلّي (١٤٠) اعتبار الفرض و التقدير (١٤١) وحدة
الاثنين و القيام بموضوعين (١٤٢) العروض للماهية لا للوجود (١٤٣)
شرط سداد الانقلاب (١٤٤) عدم الصحة بالشبح (١٤٤) لزوم الشبح
للهويّة (١٤٥) عدم الافتراق بين الحصول و القيام الحلولى (١٤٦) عدم
المطلق عوض العدم المطلق (١٤٧) سلب الربط أو ربط السلب؟ (١٤٧) لا

سبيلَ الى تركّب الوجود (١٤٧) لايحتاج الوجود الى المقوّم (١٤٨)
الوجود لا ينقسم (١٤٨) نفى الجنس و الفصل عن الوجود (١٤٩) الكثرة
التي لا تنافى الوحدة (١٤٩) كونها واجدة لذاتها (١٥١) لا يُخبر عن
المعدوم (١٥١) حاجة الوجودات الامكانية الى الحيثية التعليلية (١٥٢)
اضافة مفهوم عدم المطلق الى الثبوت الاضافى (عدم التمايز فى
الاعدام) (١٥٢) امتناع إعادة المعدوم (مسئلة اعادة المعدوم) (١٥٤)
مسئلة المعاد (١٥٥) الوحدة الحقّة الظليّة لا تتكرر و الوحدة النوعية لا
تأبى عن الكثرة (١٥٧) رجوع الوحدة الظليّة الى صرف حقيقة الوجود
(١٥٨) عدم المطلق موجودٌ فى الذهن (١٥٨) القضايا اللابتيّة عند صدر
المتألهين (١٥٩) تبديل مناط الصدق بموطن الصدق (١٦٢) اشكالٌ على
مناطية نفس الامر (١٦٤) التناقض فى السؤال عن مجعولية الوجود (١٦٧)
مجعولية الماهية توجب اتصافها بالوجود (١٧٠) التقرّر هو الوجود (١٧١)
امتناع التشكيك فى الماهية (١٧١) وجهٌ آخر لعدم مجعولية الماهية
(١٧١) دلالة عدم مجعولية الماهية على التكثر فيها (١٧٢) هل يصح
اندارج كل الماهيّات فى مقولة الاضافة؟ (١٧٢) الماهية لاتقتضى
الانحصار (١٧٤) الوجود الرابط و اختصاصه بالهليّة المركبة (١٧٥) غيرية
النسبة الربطية التركيبية و النسبة الحكميّة الاتحادية (١٧٧) لا يمكن معرفة
الوجودات الامكانية الا بمعرفة باربيها (١٧٨) شأن التدلّى و الاضافة
للوجودات الامكانية (١٧٩) معنى الضرورة و اللاضرورة (١٨٠) عدم
امكان عليّة الشىء لنفسه (١٨١) حاجة الوجودات الامكانية الى حيثيّتي
التقييدية و التعليلية (١٨٣) معنى ضرورتى الذاتية و المطلقة (١٨٤) معنى
ضرورتى الذاتية و المطلقة (مكرر) (١٨٧) امتناع خلوّ الشىء عن المواد

الثلاث (١٨٨) لا وجود للروابط والنسب (١٩٠) المقابلة بين قضيتين: «امكانه لا» و «لا امكان له» (١٩١) نقيض الوجود الرابط (١٩٣) القضايا المركبة التي تحمل عليها عناوين موضوعاتها (١٩٥) انّ الوجود المحمولي يستلزم خلف معنى الامكانية (١٩٦) الوجوه الثلاثة في الانتساب والتوصيف (١٩٧) الامكان بمعنى الفقر (١٩٨) التأمل في تفسير الامكان مطلقاً بسلب ضرورة العدم (٢٠١) الامكان الخاص بمعنى السلب التحصيلي (٢٠٢) نحو ارتباط الافتقار الى الامكان (٢٠٤) نحو ارتباط الافتقار الى الامكان (مكرر) (٢٠٥) وضوح بطلان القول بالبخت و الاتفاق (٢٠٦) التأمل في برهان اثبات واجب الوجود (٢٠٧) في اثبات واجب الوجود (٢٠٩)

فضيلة الحكمة

قوله:

فضيلة الحكمة فى العلوم تعرف من فضيلة المعلوم
 اقول: و هو كما قيل: الحكمة اشرف علمٍ باشرف معلومٍ اما كونها اشرف
 العلوم فى حدّ ذاتها من دون النظر الى المعلومات فلانّ موضوع الحكمة
 هو الوجود المطلق و على ما هو التحقيق فى فلسفتنا هو مطلق الوجود
 لا الوجود المطلق. فوجود موضوعات كلّ العلوم، سواء كانت رياضياً او
 طبيعياً، يفتقر الى الحكمة افتقار المعلول الى علّته و معلوم انّ العلة اشرف
 من المعلول كما هو المستبين فى وجه اشرفية البرهان اللّمى من الإبنى و
 كما هو المفروض فى قاعدة «امكان الاشرف». و من هنا يعرف انّ فضيلة
 الحكمة فى العلوم على هذا الوجه لامناط لفضيلة المعلوم مطلقاً كما هو
 الظاهر من كلامه هذا.

و الحق انّ الحكمة ذات فضيلتين: فضيلة ذاتية و فضيلة من جهة
 المعلوم و ذلك لانّ العلم وجود ذهنى للمعلوم و كلّ ما يصحّ على المعلوم
 يصحّ على الصورة العلمية بلحاظ اتحاديين الوجود الخارجى و ذهنى.
 هذا كلّّه فيما اذا كان المراد بالعلم، العلم الحصىلى الارتسامى و اما العلم
 الحضورى فاشرفية المعلوم عين اشرفية العلم لانّ العلم عين المعلوم
 الخارجى فى العلم الحضورى الاشراقى.

٢

اقسام الحدّ

قوله:

الحدّ كالرسم لدى التحقيق يوصف بالاسميّ والحقيقيّ
 اقول: قال الشيخ فى النجاة: «الحدّ خمسة اقسام حدّ اسمي و حدّ كامل هو
 تمام البرهان و حدّ هو مبدأ البرهان و حدّ هو نتيجة البرهان لاعلل لها و
 لا اسباب»^(١).

٣

حقيقة الاشياء بالوجود

قوله:

وليس للوجود معنىّ ماهوي وإنّ شرح اللفظ شأن اللغوي
 اقول: هذه اشارة الى أنّ تعاريف الوجود لا يقع لافى جواب ما الحقيقية و
 لافى جواب «ما» الشارحة اصلاً لأن «ما» الشارحة ايضاً سؤالٌ عن ماهية
 الشىء و لكن قبل العلم بوجودها و «ما» الحقيقية سؤالٌ عن الماهية
 بعد العلم بوجودها و ذلك لأنّ حقيقة الاشياء أنّما هى بالوجود و ما لم
 يعلم وجود شىء من الاشياء لا يعلم حقيقته و الحاصل لمّا لم يكن
 للوجود ماهية فلا يمكن ان يكون له سؤال بـ «ما» الحقيقة و لا بـ «ما»
 الشارحة و السؤال عنه ليس إلّا بـ «ما» اللفظية.

٤

طريق معرفة الوجود، الشهود

قوله:

و كُنْهُ يَعْرِفُ بِالشَّهُودِ لَا غَيْرَ كَالرُّسُومِ وَالْحُدُودِ
 اقول: إن أراد بكنه الوجود كنه حقيقة الوجود المطلق أى الوجود كَلَّه فلا
 يمكن ان يعرف اصلاً حتى بالحضور والمشاهدة الَّله تبارك و تعالى فأنه
 يعرف ذاته بالحضور العيني، لأنَّه بسيط الحقيقة و بسيط الحقيقة كل
 الاشياء، بهذا الحضور العيني لذاته، ثم يعلم معلوم به بالحضور الاشراقى. و
 النفس ايضاً يعرف ذاته بالحضور العيني و يعلم معلولاته بالحضور
 الاشراقى و ان أراد بكنه الوجود كنه بعض مراتب الوجود فهو و ان كان
 صحيحاً لأنَّ الانسان يعرف كنه ذاته بالعلم الحضورى و يعرف ربَّه بالفناء
 فى ذاته تعالى بقدر وسع وجوده الفانى فى المَفْنَى فيه، الآنَّ هذا ليس
 العلم و العرفان بكنه تمام الوجود فان الكلام فى تعريف حقيقة الوجود
 بتمامها لا فى حقيقة بعض مراتبه.

٥

نوع الاضافة بين العلة و المعلوم

قوله:

و ليست العلة للمعلوم مناط طرد العدم البديل
 اقول: ان كان مراده بهذا الكلام اضافة، العلة الى المعلوم و كون الاضافة
 اضافة مقوليَّة فمعلوم أنَّه لا تكاد تكون تلك الاضافة التى من المقولات
 المعقولات مناطاً لطرد العدم البديل لأنَّ انضمام ماهية الى ماهية اخرى

لا يوجب طرد العدم البديل. ولكن العليّة والمعلوليّة من احكام الوجود و
الاضافة بين العلة والمعلول اضافة اشراقية، فان كان الامر كذلك يصير
مناطية اضافة العلة للمعلول لطرد العدم البديل من الضروريات.

٦

المغايرة في الوجود بالتشكيك الخاصي

قوله:

وهو مدار الوحدة المعتبره في الحمل بل كانت به المغايرة
اقول: لابدّ ان يكون مراده بالمغايرة في الوجود وبالوجود هي المغايرة
بحسب مراتب شدة الوجود وضعفه وهي المغايرة بالتشكيك الخاصي
الذي يكون مابه الاشتراك والوحدة عين ما به الامتياز والكثرة وذلك
لا يكون الا بعد ثبوت اصالة الوجود، فكيف يصح الاستدلال به لاثبات
اصالة الوجود؟ هذا كلّ لو كان المراد بالمغايرة، المغايرة بالتشكيك واما
ان كان المراد مطلق المغايرة او المغايرة بين الماهيات وهو اجنبي عن
المقام بما هو المشهور بانّ الوجود مناط الوحدة والماهية مثار الكثرة.

٧

غناء واجب الوجود عن جميع الحثيات

قوله:

وليس في ثبوته لذاته غناه عن جميع حثياته
اقول: هذا جواب عن السؤال المعروف وهو أنّه اذا كان الوجود بما هو
وجود، سواء كان واجباً أو ممكناً، تمام الموضوع لحمل صفته الاشتقاقي

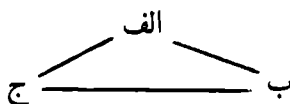
و هو موجودٌ عليه و كان الوصف بحال ذاته لا بحال متعلقه فيصير كل موجود واجباً بذاته مستغنياً في صحة هذا الحمل عن كل ما هو غير ذاته. و الجواب ان صحة الحمل الذاتي في جميع الوجودات يوجب فنائه عن الحيثية التقييدية لا غنائه عن الحيثية التعليلية و واجب الوجود هو الوجود الغنى عن جميع الحيثيات.

٨

نقيض الواحد، واحدٌ

قوله:

و وحدة النقيض خير شاهد فواحد ايضاً نقيض الواحد اقول: ان من المسلّمات في الحكمة النظرية ان نقيض الواحد واحد و الا ارتفع النقيضان، و بيانه ان كان نقيض الواحد اكثر من واحد فلنا ان نفرض ان نقيض الف كل واحد من ب و ج و هو مشهود في هذا الشكل:



و ان كان الربط بين ب و ج الملازمة المنطقية بحيث ان ب و ج كانا متلازمين في الوجود، و معلوم ان المتلازمين في الوجود اما ان يكونا معلولين لعلّة واحدة او احد المتلازمين علّة و الاخر معلول، ففي كلا الفرضين يكون امرواحد مشترك في السنخية بين المعلولين لعلّة واحدة او العلة و المعلول و هذا الامر الواحد هو النقيض الحقيقي لألف فكان نقيض الواحد واحداً لا كثيراً، كما هو المفروض و هذا خلف ما فرض لانّ

كل واحد من ب و ج يكون مصداقاً لهذا الامر الواحد المشترك. هذا كله ان كان الفرض ان ب و ج للذات يعدان نقيضان لألف متلازمان في الوجود واما لو فرضنا ان ب و ج ليسا من المتلازمين في الوجود بل الرابطة بينها ليست الا رابطة اتفاقية ومعنى الرابطة الاتفاقية انه يمكن ان يتقفا في الوجود في آن واحد ويمكن ان يفترقا في الوجود في هذا الآن اما اذا اتفق انهما يتفقان في الوجود في آن واحد فلا كلام فيه، واما اذا اتفق انهما يختلفان في الوجود بان كان احدهما موجوداً والاخر معدوماً فليفرض ان الموجود ب و المعدوم ج. ففي هذا الفرض اما ان يكون الف موجوداً و الحال ان ب، الذي نقيضه موجود ايضاً في الحال فهو اجتماع النقيضين اعنى الف و ب واما ان يكون الف معدوماً في حال ان نقيضه الاخر، اعنى ج، ايضاً معدوماً فهو ارتفاع النقيضين ولما كان لزوم كلا المحذورين امراً اتفاقياً ممكناً بالامكان الخاص فلزوم اجتماع النقيضين وارتفاعهما انما هو ممكن ومعلوم ان امكان اجتماع النقيضين وارتفاعهما كنفس اجتماع النقيضين وارتفاعهما محال، وهكذا اذا فرض ان الموجود ج و المعدوم ب فوجود الف مع وجود ج اجتماع للنقيضين، و عدم الف مع عدم ب ارتفاع للنقيضين وبهذا التفصيل لا بد لنا ان نقرر القاعدة هكذا نقيض الواحد واحد والا يمكن اجتماع النقيضين وارتفاعهما.

٩

الزيادة بمعنى المغايرة

قوله:

لا ريب في زيادة الوجود معنى على ماهية الموجود

اقول: الزيادة ههنا بمعنى المغايرة أى لاريب فى مغايرة مفهوم الوجود مع الماهية لأنه لامعنى للزيادة المقدارية بكلا قسميها متصلة كانت او منفصلة وذلك لانّ الزيادة فى مقابل النقيصة يكون من مناطات التشكيك و لا يعقل التشكيك فى المفاهيم وانّما هو حقّ طلق للوجود.

١٠

عدم صحة السلب الذاتى

قوله:

والسلب لا ينفي سوى العينيّه لصحة السلب مع الجزئيّه
اقول: ان كان المراد بالسلب هو السلب الذاتى فكيف يصحّ سلب اجزاء
الذات عن الذات بالسلب الذاتى؟ فكيف يصحّ مثلاً سلب الحيوانية عن
الذات و يقال الانسان ليس بحيوان؟ بل عدم صحّة سلبه عنه من البداهة
حتى يقال: انّ ذاتى شىء يبيّن الثبوت لهذا الشىء.
وان كان المراد بالسلب هو السلب الشائع، فعدم صحته اوضح من ان
يخفى، فتأمل فى كلام المتن حتى تجد مخلصاً له.

١١

بطلان السلب الشائع

قوله:

و مورد البحث هى الشخصيه فيبطل الشائع بالكلية
اقول: يمكن ان يقال: انّ معنى هذا البيت أنّه لما كان المفروض فى مورد

البحث هو الماهية الموجودة اى الماهية المخلوطة بالوجود الخارجى و
الذهنى، ليس للسلب الشايع محلّ اصلاً لافى العين و لافى الذهن.
فالسلب الشايع باطلٌ بالكلية لانّ الماهية فى كلا الطرفين مخلوطة
بالوجود، ذهنيّاً كان او خارجيّاً. فلا يصحّ سلب الوجود عنها بهذا السلب
بل يجب الحمل بالحمل الشايع فى الخارج كما يجب الحمل فى الذهن
بهذا الحمل حتى عند تخلية الماهية عن كافة مراتب الوجود ذهنياً، لانّ
تخلية الماهية عن الوجود عين تحليلتها بالوجود الذهنى فكيف على
فرض اختلاطها بالوجود كما هو المفروض فى هذا المقام.

هذا كلّهُ اذا كان المراد بالسلب الشايع، الشايع بالعرض فى قبال الحمل
الشايع بالعرض و كان فعله من البطلان على هيئة الثلاثى و اما اذا كان
الفعل على هيئة الافعال و بمعنى الابطال و كان المراد بالسلب الشايع،
الشايع الذاتى فهذا السلب الشايع ينفى الفرد بالذات من الوجود عن
الماهية فهذا السلب الشايع ينفى العينية و الجزئية كلّهُ.

١٢

ارتفاع حيثيّتيّ التقييدية و التعليلية عن الحق تعالى
(الواجبُ لا ماهيّة له)

قوله:

ليس لذات الحق حدّ ماهوي بل ذاته نفس وجوده القوي
اقول: لا يخفى أنّه اذا كان المسلوب عنه الماهية هو واجب الوجود كما هو
الظاهر من عنوان الفصل فلم يكن هذه القضية فى النظم صادقة. لانّ مفهوم

واجب الوجود كلّي يقبل بكلّيته كثرة الافراد وكلّ ما يقبل كثرة الافراد فلا بدّ ان يكون له جهة الاشتراك و جهة الامتياز وهاتان الجهتان تعدّله حدّاً ماهويّاً و ان كان كليّته منحصرّاً في فردٍ واحد خارجاً. و امتناع كثرة الافراد انما يستفاد من دلائل التوحيد لا من نفس مفهوم الواجب. فهذا المفهوم الكلي يمكن ان يقع السؤال عنه بما هو؟ و يكون الجواب عنه بانه ماهية مجهولة الكنه كما هو المشهود عن القائلين باصالة المهية.

و اما اذا كان المسلوب عنه الماهية هو الحقيقة الشخصية له تعالى، كما هو المستفاد من النظم فصحيح انّ يقال: ان ليس لذاته بهذا المعنى حدّاً ماهويّاً الا انّ هذا الوصف يصدق على كل الوجودات الخاصة لانّ الوجود بما هو وجودٌ يقابل الماهية و ليس له حدّاً ماهويّاً، اذ ليس له حيثية تقييدية في حمل مفهوم الموجود عليه لانّ الوجود بما هو وجود ليس شيئاً يعرض الوجود عليه بل هو موجود بنفس ذاته، نعم الوجودات الخاصة الامكانية لها حيثية تعليلية و تلك الوجودات مقهورات في وجودات عللها متدليات اليها فعللها البسيطة حدودها كما قيل: انّ العلة حدّ تامّ للمعلول و المعلول حدّ ناقص للعلة لكنّ هذا الحدّ للوجودات الخاصة الامكانية حدّ وجودي لها لاحدّ ماهويّ.

و خلاصة الكلام ان الحق الحقيق بالتصديق في المقام ان يقال: «ليس لذات الحق حدّ اصلاً لاحدّ وجودي و لا ماهويّ يعدّ فصلاً» و بذلك يرتفع الحيثية التقييدية و التعليلية معاً والنظم لا يتكفّل الا نفى الحيثية التقييدية التي يشترك فيها كل الوجودات الخاصة الامكانية.

١٣

عينية الوجود و الماهية فى الله تعالى

قوله:

والعرضى دائماً معلّل فيلزم الدور أو التسلسل
الذى ينبغى ان يُعلمَ فى هذا المقام أنّ العرضى له معانٍ فهو من الالفاظ
المشتركة بالاشتراك اللفظى الاصطلاحي فلا بدّ ان يقرّر معانيها حتى
لا تقع فى ابحاثنا هذه فى المغالطات اللفظيّة.

العرضى فى مقابل الذاتى يستعمل فى كتاب الايساغوجى والعرضى
فى مقابل الذاتى ايضاً يستعمل فى كتاب البرهان. والعرضى والعرض فى
مقابل الجوهرى والجوهر يستعمل فى كتاب قاطيغوريوس. العرض
العرضى بمعنى المجاز والمجازى يقابل الذاتى فى الإسناد كحركة جالس
السفينة و حركة السفينة. اما الاول فيقال على كلّ مفهوم خارج عن الذات
ذهناً و متحد معها عيناً كالتعجب للانسان فانه عرضٌ خاصٌ لماهية
الانسان لخروجه عن ذاته و لكنه مأخوذ من حاقّها بلا واسطة لغير الذات
فى لحوقه و استناده اليها. و قد يقال لهذا العرض او العرضى: الذاتى فى
باب البرهان لانه مأخوذ من الذات و مستند اليها بلا واسطة شىء آخر. هذا
هو العرض او العرضى فى كتاب الايساغوجى. و اما الثانى وهو العرض و
العرضى فى كتاب البرهان، و معناه ان ثبوته على الشىء المعروف و
اتحاده معه يفتقر الى واسطة شىء آخر غير نفس المعروف، و نفس
الموضوع المعروف لا يكفى فى ثبوته اياه بخلاف العرض والعرضى فى
كتاب الايساغوجى، فان نفس ثبوت الموضوع يكفى فى ثبوت العارض له
كما عرفت، فالعرض والعرضى فى كتاب الايساغوجى قد يكون ذاتياً فى

كتاب البرهان كما ان الذاتى فى البرهان يعدّ عرضاً فى الايساغوجى كالامكان للمهيّات الممكنات.

وامّا القسم الثالث فهو العرض والعرضى فى مقابل الجوهر فهو العرض الذى وجوده مغايرٌ لوجود الجوهر كما انّ ماهيته ايضاً مغايرة لماهية الجوهر لكنهما متحدان فى الوضع، والمحمولات بالضميمة كلّها من هذا القبيل، والعرض بهذا المعنى يعرف بما اذا وجد، وجد فى المحل المستغنى عن الحال كما انّ الجوهر اذا وجد، وجد لافى محلّ اصلاً واما العرض بمعنى المجاز فهو فى مقابل الاسناد الحقيقى.

اذا عرفت هذا كلّ فاعلم انّ المراد بالعرضى فى النظم لابدّ وان يكون العرضى فى باب البرهان لا العرضى فى باب الايساغوجى ولا العرض والعرضى فى كتاب القاطيغورياس. امّا العرضى فى باب الايساغوجى فلمكان خروجه عن الذات وحمله على الذات من دون واسطة أو حيثيّة تقييدية ومن هذه الجهة قد يتفق اتحاد الايساغوجى مع البرهان، لأنّه الذاتى بمعنى استناده الى ذات الموضوع والذات والذاتيات لا يكون معللاً فى ذاته وان كان معللاً فى وجوده وثبوته للموضوع. واما العرض فى باب الجواهر والاعراض فلانّ نسبة الوجود الى الماهية ليس كنسبة العرض الى الجوهر لانّ وجود العرض مغايرٌ لوجود الجوهر فهما وجودان متحدان فى الوضع وهو من المعقولات الاولى التى عروضها لموضوعاتها واتصاف الموضوعات بها كلاهما فى العين، ولكن الوجود نفس تحقق الماهية وكونها وعروضه للماهية أنّما هو فى العقل واتصاف الماهية بالوجود يكون فى العين، وبعبارة اخرى الوجود من عوارض الماهية ولكن وجود

الاعراض بالنسبة الى موضوعاتها من عوارض الوجود، لكن عوارض الماهيات على قسمين: العوارض اللازمة و العوارض المفارقة. و الوجود من العوارض المفارقة للماهية و معنى ذلك انّ الوجود فى ثبوته للمهية يحتاج الى الوسط الذى مقرون به «لأنّ»^(١).

اذا تقرّر ذلك فلنا انّ نقول ان وجود الحق الاول تعالى شأنه، ان كان عين ماهيته بمعنى ما به هو هو و ذلك معنى انّ ماهيته عين انيته او بتعبير آخر ليس له تعالى، ماهية تقابل وجوده كما فى وجود الممكنات فهو المطلوب. و ان كان وجوده عارضاً او عرضياً لماهيته بان تعرض له ماهية مجهولة الكنه و وجود هو الواجب فى هذا الفرض وجوده هذا لابد ان يكون معلولاً لماهيته لالشيء آخر خارج عن ذاته و الا فلا يكون واجباً، هذا خلف فيكون لماهيته المعروضة التى تكون علة لوجوده العارض، وجود سابق على وجوده العارض سابقة العلة على المعلول فههنا وجودان وجود المعروض السابق و وجود العارض اللاحق فننقل الكلام فى الوجود المعروض السابق، أكان هذا الوجود عين ماهيته تعالى؟ فثبت المطلوب، ام غير ماهيته و عارض عليها؟ فان كان عارضاً على ذاته، فيكون معلولاً لذاته و علته متقدمة على وجود العارض تقدماً بالوجود، فيكون لوجود المعروض المتقدم وجود آخر وهكذا الى غير النهاية. و ان فرض ان وجود العارض و وجود المعروض متحدان فى وجود واحد فى الله تعالى فهو مع انه مناقض لقاعدة العلية و المعلولية، يلزم تقدم الشيء

١. اشارة الى كلام الشيخ الرئيس راجع: السبزواري، شرح غرر الفرائد فى الحكمة.

على نفسه و تأخر الشيء عن نفسه و هذا ملاك بطلان الدور فلما كان عروض وجوده تعالى لمهيته محالاً، بائٍ نحو كان، كان وجوده عين ماهيته بمعنى ان لا ماهية له سوى وجوده تعالى شأنه.

١٤

مسئلة الوحدة و مفهوم الوحدة الحققة الحقيقية

قوله:

حقيقة الوجود حقاً واحده و وحدة المعنى عليها شاهده
 اقول: هذه هى مسئلة وحدة الوجود التى ابدعها العارف الكامل محيى الدين المعروف بابن عربى و المسئلة فى اصالتها لا تكاد تكون من المسائل الفلسفية التى يمكن البحث عنها فى المصطلحات المنطقية اثباتاً و نفياً كما هو الحال فى تمام المسائل و المقالات العرفانية فان المفروض فى كل علمٍ هو ان يكون هناك طالب يسعى فى طلب العلم و مطلوب هو اكتشاف حقيقة من حقائق الوجود و كشف هو الصورة العلمية عن تلك الحقيقة القائمة بنفس الطالب. و هذه ثلاثة اشياء من كثرات عالم الوجود التى لا بد ان نفرض فى كل مسئلة من المسائل المبحوثة عنها فى أى علمٍ هو فنٌ من العلوم و الفنون الانسانية فكيف يمكن البحث عن حقيقة الوجود الواحدة بالوحدة الحققة الحقيقية التى لا تقبل أية كثرةٍ من انواع الكثرات تشكيكية كانت او غيرها من كثرات الماهيات؟ و لذلك قديقال: «العلم هو الحجاب الاكبر».

نعم يمكن شهود وحدة حقيقة الوجود بالعلم الحضورى الفنائى بفناء

العارف فى المعروف. قال الشيخ فى مقامات العارفين: «مَنْ آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثانى وَمَنْ طلب العرفان للمعروف به فقد وصل»^(١).
 الوحدة على أقسام: القسم الاول هو اشرف اقسامها هو الوحدة الحقّة الحقيقية فان الواحد فيها نفس الوحدة.. نفس حقيقة الوجود لامفهوم الوحدة و هذا معنى حقّية الوحدة. و اما حقيقة الوحدة فمعناه انّ وصف الشىء بالواحدية وصف بحال الذات لايحال متعلقه كما فى الوحدات النوعية و الجنسية و الوصفية و الشخصية. فالانسان واحدٌ حقيقىً نوعىً و الحيوان واحدٌ حقيقىً جنسىً و زيد واحد حقيقىً شخصىً فتوصيف هذه الذوات بالوحدة توصيفٌ بحال نفسها لايحال متعلقها، واما زيد و عمرو اللذان [هما] واحد فى الانسانية فوحدتهما وصف بحال متعلقها فهما واحد بالوحدة غير الحقيقية، فحقيقة الوجود واحدٌ بالوحدة الحقّة بمعنى ان واحدية الوجود لا يكاد يقاس بواحدية مفهوم الوحدة كما اذا قلنا انّ مفهوم الوحدة واحد بالحمل الاولى الذاتى بل واحدية الوجود بمعنى انّ حقيقة الوجود هى حق الوحدة العينية لانّ حقيقة الوجود الصرف مطابق [بالفتح] لمفهوم الوحدة و هذا هو معنى حقيقة الوجود. كما انّ الوجود واحدٌ بالوحدة الحقيقية بمعنى انّ وصف الوحدة للوجود و ليس وصفاً بحال متعلقه بل وصفاً بحال ذاته. فالوجود واحدٌ بالوحدة الحقّة الحقيقية.

١. شيخ الرئيس ابو على سينا، الاشارات و التنبهات، ج ٤-٣، القسم الرابع، النمط التاسع، فى مقامات

١٥

ظلية الوحدة العددية

قوله:

و ليست الوحدة أيضا بالعدد بل هي ظلّ وحدة الحقّ الأحد
 اقول: الوحدة العددية هي التي بتكرّرها يحصل مراتب الكثرات العددية
 اللامتناهية فالكثرات العددية لا حقيقة لها الا تكرار الاحاد و لكن صرف
 حقيقة الوجود لا يتثنى و لا يتكرّر و هذا هو الحكم فى صرف حقيقة
 الوجود الذى يشمل جميع مراتبه و ينتفى عنه جميع مغايراته. و ليس فى
 هذا النظر تفاوت بين الشئ و الفىء والظلّ و ذى الظلّ لانّ الوجود كلّهُ
 لا يكاد يكون ظلّاً لوجود آخر و الا امكان الشئ ظلّاً لنفسه، و لا بدّ ان
 يكون المراد بموصوف الوحدة فى هذا البيت الوجود المنبسط و الفيض
 المقدّس، لاحقيقة الوجود الصرف كما هو الظاهر من كلامه فى البيت
 السابق فالوجود المنبسط والوجودات الخاصة الامكانية كلّها واحد
 بالوحدة الظلية الحقيقية لا الوحدة الحقّة الحقيقية.

١٦

بساطة حقيقة الوجود

قوله:

و هي على وحدتها بسيطة لها مراتب بها محيطة
 اقول: الضمير فى بها راجع الى المراتب لا الى حقيقة الوجود، والاحاطة
 هي هنا بمعنى عليّة منشأ الانتزاع للامر المنتزع، فان مراتب الشدة والضعف
 و التقدم و التأخر والكمال والنقص كلها ليست شروطاً او مقومات لحقيقة

الوجود البسيطة والآلزم التركيب من اصل الوجود وشدته و من اصل الوجود و ضعفه و هكذا، فالوجود الواحد البسيط له حضور احاطى فى جميع تلك المراتب من دون قدح من دنوه و لا مزيد شرط فى علوه. فهو دانٍ فى علوه و عالٍ فى دنوه و تلك المراتب امور انتزاعية لبسط حقيقة واحدة بحيث ان اختلاف تلك الامور بكثرتها لا يقدح فى وحدة حقيقته البسيطة. و هذا هو معنى التشكيك الخاصى الذى ما به الاتحاد يكون عين ما به الافتراق كما سيأتى تفصيله.

١٧

معنى التشكيك

قوله:

و ما به التشكيك و التشريك عين الوجود ماله شريك
اقول: كلمة «ما» فى مصرع الثانى ليست موصولة بل نافية، و معنى البيت ان حقيقة الوجود ما به الاتحاد و الشركة فيها عين ما ليس فيها الاتحاد و الشركة اى عين ما به الافتراق، و التشكيك ههنا ليس بمعنى الابهام و التردد الذهنى بل معناه ان حقيقة الوجود لم يستقر فى مرتبة خاصة بتمام حقيقته بل بوحدتها و بساطتها يتردد و يسرى فى مراتب مختلفة من دون فقد شىء من حقيقتها العينية بخلاف الماهيات فانها لا يتجاوز عن معانيها الاصلية لافى الذهن و لا فى الخارج شيئاً. فالتشكيك ليس الا التردد الثبوتى فى العين لا التردد الاثباتى فى الذهن.

و على كل حال التشكيك خاصى و عامى، و ليس المراد ههنا التشكيك العامى لانه يرجع الى التواطى و التشكيك الخاصى هو المراد

فى حقيقة النور و الوجود. فلهذا التعبير بالتشريك فى محل الاتحاد لا يخلو عن الاشكال لان الاشتراك من خصوصيات المفاهيم و لا يجوز الشركة و العموم فى الحقائق اذ الشئ ما لم يتشخص لم يوجد.

اعلم - ايدك الله تعالى بمنه و كرامته - انّ القول بالتشكيك فى الوجود و فى حقيقة النور لما لم يكن من مآثورات حكماء اليونان من المشائين و الاشراقيين فانه لا يوجد ذلك الاصطلاح و ما يحاذيه فى كلمات افلاطون و لافى كتب ارسطاطاليس و زملائهما و اتباعهما و لافى الاقدمين منهم و المتأخرين عنهم كافلوطين و تلميذه فرفور يوس صاحب الايساغوجى، فلم يجد موضعاً من التحقيق و التدقيق بين حكماء الغرب حتى كانوا لم يقفوا على معناه فى الجواب عن السؤال ؛ «ما» الشارحة فكيف ؛ «ما» الحقيقة. قال شيخ الحكماء الكاتوليكية سينت طوماس الاكوينى: انّ التشكيك الذى قد يراه فى كلمات ابن سينا و بعض الآخر من الحكماء الاسلاميين ليس له معنى معقول الا التمثيل او التشبيه analogy و معلوم انّ هذا التفسير بمعزل عما يريدونه مشايخ الفلاسفة الاسلاميين من الاولين و الآخرين و السرامستتر فى هذا الشقاق انّ المسلمين و على الاخص الفارسيين منهم كالشيخ ابى على سينا و الشيخ السهروردى و نصير الدين الطوسى و صدر الدين الشيرازى و غيرهم قد ورثوا هذه الحكمة التشكيكية عن اسلافهم الايرانيين قبل ظهور الاسلام و هم يعرفون بحكماء الفهلويين كما اشار اليه الحكيم السبزوارى فى نظمه:

الفهلويون الوجود عندهم حقيقة ذات تشكك تعُم

مراتباً غناً و فقراً يختلف كالنور حيثما تقوى وضعف^(١)
وكان صدرالدين الشيرازي المعروف بملاصدرا والملقب بصدر
المتألهين جدّ واجتهد في اثبات حقيقة الحكم التشكيكية حتى اخذها من
اهمّ مباني الحكمة الخاصة التي سمّاها بالحكمة المتعالية في الاسفار
الاربعة ونحن قد ذكرنا في كتابنا (هرم هستي)^(٢) ان قضية التشكيك
الخاصّى هي الطريقة الوحيدة لاثبات وحدة الوجود بالقواعد الفلسفية و
خلاصة كلامنا هذا انّ وحدة الوجود والموجود التي اجادها الشيخ الكبير
محيى الدين العربى لايقبل الكثرة بوجه من الوجوه لا الكثرة الماهويّة ولا
الكثرة الوجودية كما هو المعروف في افواه اهل العرفان انّ:

كلّ ما فى الكون وهمّ او خيال او عكوسّ فى المرايا او ظلال
وكما قيل انّ كثرات المرئيات و غيرها فى الوجود ليست الا كالفرد
الثانى فى عين الأحوال و على هذا لايمكن ان يقع هذا القضية موضوعاً
للاثبات والنفي فى المباحث الفلسفية. ولكن اذا قررنا هذا الوجود الواحد
والحقيقة البسيطة العينيّة فى اسلوب التشكيك الخاصّى فيصير الوجود
علّةً فى المرتبة السابقة و معلولاً فى المرتبة اللاحقة فيمكن حينئذٍ انقعاد
البراهين اللّميّة والايّةية و هكذا الامر فى ساير مناطات التشكيك من
الاوليّة والآخريّة والاشديّة والاضعفيّة وغيرها وهذه الكثرات لاتصادم
ولا تضاد وحدة الوجود بل تؤكدها والدليل عليها.

١. السبزواري، شرح المنظومة، قسم الحكمة، ص ١٠ (چاپ ناصري).

٢. مهدي حائري اليزدي، هرم هستي، ص ١٥٠.

١٨

الوجود اعمّ من الظهور و البطون

قوله:

للشيء نحوان من الظهور فمعه عيني ومنه نوري
 اقول: لا يخفى على المتأمل في الكلام أنّ في استعمال كلمة الظهور في
 الوجود مطلقاً و كلمة النور في الوجود الذهني خاصةً مسامحةً لفظيةً لأنّ
 الوجود اعمّ من الظهور و البطون (هو الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن)^(١)
 و الكلام ليس في ظهور الاشياء او بطونها بل في وجودها، و النور اعمّ من
 الوجود الذهني و بعض الوجودات العينية كالانوار الاسفهدية و الانوار
 المجردة و نور الانوار الآن يقال: الأوّل مجاز من باب استعمال الجزء في
 الكلّ و الثاني ايضاً مجاز من باب استعمال الكل في الجزء، و على كلّ حال
 لا يخلو هذا الكلام عن شوب المجاز الذي لا يناسب الحكمة.

١٩

دليل لاثبات الوجود الذهني للاشياء

قوله:

وليس للمحال و المعدوم مطابق في خارج المفهوم
 اقول: و هذه اشارة الى احد الدلائل التي أُقيمت لاثبات الوجود الذهني
 للاشياء مضافاً الى وجوداتها في خارج الذهن و خلاصة هذا الدليل أنّ
 بعض القضايا الموجبة التي لا شكّ في صدقها و كانت موضوعاتها امّا

معدوماً أو محالاً كقولنا «بحر من زبيب بارد بالطبع». و معلوم أن هذا الموضوع لا يكون له وجود في الخارج أو كقولنا اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين التي كان الموضوع من المحالات الأولى فحيث أن تلك القضايا موجبات تحتاج الى وجود موضوع و ان لم يكن لها وجود في الخارج فلا بد أن يرض لها وجود في الذهن مضافاً الى ان تلك القضايا مندرجة في القاعدة الفرعية لأن مفادها ليس ثبوت الشيء بل ثبوت الشيء لشيء الذي هو فرع ثبوت المثبت له فيجب ان يكون للمثبت له ثبوت قبل ثبوت الثابت فلما لم يكن لهذه الموضوعات ثبوت و وجود في خارج الازهان فلا بد أن تكون تلك الموضوعات موجودة في الازهان فثبت بذلك الوجود الذهني اجمالاً وهذه الموجبة الجزئية تكفي في نقض السلب الكلي لمن انكر الوجود الذهني بالكلية.

لكنه يمكن أن يقال: ان هذه القضايا ليست من البتات الحملية حتى تحتاج الى وجود موضوعاتها في الخارج الى سبيل البت و القطع فانها من القضايا اللابتيية التي اصطلحها صدر المتألهين و القضايا اللابتيية مغايرة مع الحمليات كما أنها معايرة مع الشرطيات فان حروف الشرط و الجزاء مأخوذه في عقد الوضع في اللابتييات، و اما الشرطيات فتلك الحروف تقع في النسبة بين الموضوع والمحمول او المقدم و التالي، و اما الحمليات فلا شرط فيها اصلاً. فلما كانت القضايا الحقيقية منحلّة بالانحلال العقلي في جانب عقدها الوضعي الى اللابتييات الشرطية فيصير معناها لا محالة أنه كلما اذا وجد الموضوع في الخارج بالامكان العام على رأى الشيخ الرئيس او بالفعل (اي في احد الازمنة الثلاثة) على رأى الفارابي، فهو محكوم بكذا و كذا. فيجوز فرض الموضوع في الشرط و ان كان الموضوع في

الممتنعات الاولية لان فرض المحال ليس بمحال. والحاصل ان موضوعات تلك القضايا لا تكاد تكون الا فى خارج الازهان لكنه لا بالبت والقطع بل بالفرض والشرط فلا يثبت بها الوجود الذهنى.

فان قلت: كيف يمكن ان يقال ان اجتماع النقيضين فى ظرف وجوده ممتنع الوجود او فى ظرف وجوده مغاير لاجتماع الضدين أليس ذلك الا التناقض الصريح؟

قلت: وجود الموضوع فى القضايا الحقيقية انما هو على وجه الظرفية لاعلى وجه المشروطة العامة. وهذا بمعنى ان ضرورة حمل المحمول على الموضوع مقيد بقيد مادام كون ذات الموضوع موجوداً فذات الموضوع، موضوع حقيقى لهذه القضايا لاوصف موجوديته حتى ينقلب الضرورات الذاتية الى الضرورة الوصفية المسماة بالمشروطة العامة و اذا كان ذات اجتماع النقيضين موضوعاً للامتناع لاوجودها فلا يناقض المحمول وهو الامتناع لبداهة ان ظرف الحكم معنى حرفى لادخل له فى الحكم اصلاً وهذه نظير قولنا: المعدوم المطلق لا يخبر عنه. فان عدم الإخبار يحمل على ذات المعدوم المطلق لاوجودها اذ لاوجود للعدم المطلق اصلاً انما الوجود ظرف لثبوت المحمول، ومعنى الظرفية مما ينظر بها الى المظروف ولا ينظر اليها الى نفسها فهى من النسب والاضافات التى لاوجود لها اصلاً بل وجودها بنفس وجودات متعلقاتها لان الخارج ظرف نفسها لا ظرف لوجودها، كما قال المحقق التفتازانى.

هذا كله وقد يقال: ان هذه القضايا تدل على الوجود الذهنى لموضوعاتها وان كانت من اللابتيات لان افتراض الوجود الخارجى لموضوعاتها، هو الوجود الذهنى لها.

٢٠

عوارض الماهية هي المعقولات الثانية

قوله:

وهكذا عوارض الماهية كالوحدة الصرفة والكلية
 أقول: لا بد أن يكون المراد بعوارض الماهية المعقولات الثانية في اصطلاح
 المنطق لا المعقولات الثانية في اصطلاح الحكيم فاذن مفهوم الوحدة
 الصرفة بمعنى صرفة الحقيقة والكلية كلاهما من جملة هذه العوارض
 والمعقولات الثانية، لأن مفهوم الوحدة التي بمعنى صرف حقيقة الاشياء
 من دون منضماتها الخارجية والذهنية وهكذا الكلية المنطقية لا توجد الا
 في الذهن واتصاف تلك الاشياء بهذه العوارض والايوصاف ايضاً يقع في
 الذهن، فمعروضات تلك العوارض والموصوفات بتلك الصفات كلها في
 الذهن. وهكذا في ساير موضوعات المنطق فيثبت بذلك وجود تلك
 الموضوعات والموصوفات في الذهن.

و من هنا يعلم أنه لا فرق في دلالة صرف الحقيقة والكلية المنطقية
 على اثبات المطلوب من حيث أن كليهما من العوارض بمعنى المعقولات
 الثانية في اصطلاح المنطق، وأما ان كان المراد من الوحدة الصرفة،
 المعقول الثاني من الوحدة في اصطلاح الحكيم كمفهوم الوجود الذي
 بوحدته يحمل على حقيقة الوجود الواحدة في الخارج بالوحدة
 التشكيكية فلا يفي باثبات المطلوب لأن مفهوم الوجود مفهوم واحد يقع
 على حقيقة واحدة في الخارج لا بالتواطى بل بالتشكيك فكثرات حقيقة
 الوجود في المراتب المختلفة لاتنافى وحدة حقيقة الوجود، فإن اختلاف

المراتب ليس بخارج عن صرافة حقيقة الوجود لا يقدح فيها. فقضية صرف الحقيقة باطلاقها لا تدلّ على وجود تلك الحقيقة في الذهن. بل أنّما هي مفيدة في مفاهيم الماهيات وكذلك يمكن ان يناقض صرف الحقيقة ههنا بما استدل بصرف الحقيقة في اثبات واجب الوجود و في اثبات توحيد ذاته تعالى شأنه العزيز. فان كان صرف حقيقة الاشياء لا يمكن ان يوجد في الخارج لاشتمالها على الضمائم الخارجة عن صرافة حقيقة ذاتها في وجودها الخارجى فلا يكون صرفاً فلا يكون لها وجود الآ فى الذهن.

فكذلك الكلام في صرف حقيقة الوجود فلا يثبت به المطلوب و هو اثبات الصانع و توحيده، إلا أنّ يقال: ان المراد بصرف الحقيقة في اثبات الوجود الذهنى غير ما اريد به في اثبات واجب الوجود و توحيده، فإنّ صرف حقيقة الماهيات لا يكاد يوجد في الخارج فلا بدّ ان يكون فى الذهن، اما صرف حقيقة الوجود فحقيقة ذاته يقتضى ان يكون فى الخارج. على أنّ الضمائم الخارجية في الماهيات مغايرة لها فلا يوجد صرف حقيقة ماهية من الماهيات إلا في الذهن بتجريدها عن المضافات و الضمائم. اما الامر في حقيقة الوجود خلاف ذلك لانّ كلّ ضميمة تعرض في الخارج على الوجود فهي ترجع الى حقيقة الوجود و ليس شىء من الاشياء خارجاً عن دائرة حقيقة الوجود حتى يكون زائداً عليها و منضمّاً إليها لانّ الوجود بسيط الحقيقة و بسيط الحقيقة كل الاشياء و ليس بشىء منها.

٢١

الوجود الظليّ

قوله:

فالعلم بالكلّ وجود الكلّ في النفس لكن بوجود ظليّ

قول: هذا تفرّيع و تمثيل لان يكون للشيء نحوان من الوجود وجود عيني و وجود ذهني لكن الوجود الذهني في نظره ليس وجوداً حقيقياً للشيء بل لا يكون الا وجوداً ظليّاً يستند الى الشيء بالعرض والمجاز. وهذا كما اذكره الحكيم السبزواري في تفسير كلام صاحب الاسفار بان الموجودات الذهنية تكون وجودات حقيقة لمقولة كيف النفساني و وجودات ظليّة للمقولات المعقولات.

٢٢

اعتبار الفرض و التقدير

قوله:

و ليس الاعتبار بالمفهوم في الحكم ايجاباً على المعدوم

بل اعتبار الفرض و التقدير و أنّه نحو من الحضور

اقول: قد تقرّر في محله أنّ الموضوع في القضايا الحقيقية ينحلّ الى اللاتبيّات، فان عقد الوضع في قولنا: «بحرٌ من زبيب باردٌ بالطبع» او «اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين» ينحلّ الى الشرط و الجزاء أي كلّ ما اذا وجد في الخارج بالامكان العام او في احد الازمنة الثلاثة على اختلاف رأى الشيخين الفارابي و ابن سينا و صدق عليه أنّه بحر من زبيب

او اجتماع النقيضين فهو محكوم بانه باردٌ بالطبع او مغاير لاجتماع
الضدين، وعلیهذا فوجود الموضوع الذى هو شرط لصدق القضايا
الموجبة ليس وجود مفاهيم الموضوعات فى الذهن بل وجود حقايقها
الخارجية الا ان حقايقها انما يكون بالفرض والتقدير و فرض المحال
ليس بمحال، و الفرض والتقدير للموضوعات الخارجية نحومن الحضور
و الوجود لها فحيث لم يكن المفروض والمقدر فى الخارج، اذ الشئ مالم
يتشخص لم يوجد، فلا بد ان يكون فى الذهن فثبت بذلك الوجود الذهني
لهذه الموضوعات و هو المطلوب.

٢٣

وحدة الاثنين والقيام بموضوعين

قوله:

و ليس فيه وحدة الاثنين و لا قيامه بموضوعين

اقول: والظاهر من هذه العبارة انه لو كان الحكم فى الموجبات على مفاهيم
الموضوعات الذهنية لاعلى حقايقها العينية حتى يصح الحكم الايجابى
على المعدوم باعتبار وجود المفهوم فى الذهن، لزم من ذلك وحدة
الاثنين الوجود العيني من الموضوع، وان كان بالفرض والتقدير، والوجود
الذهني منه الذى هو مفهوم الموضوع فيكون لكل حكم واحد من
الموجبات موضوعان: الموضوع الخارجى والموضوع الذهني. ولكن لما
كانت كل قضية من القضايا الموجبة قضية واحدة لها حكم واحد فلا بد ان
يكون لها موضوع واحد فيجب ارجاع الموضوعين الى موضوع واحد

فهذا معنى لزوم وحدة الاثنين في هذا الكلام فهو محال، او يجب الالتزام بأن الحكم الواحد في كلّ قضية من الموجبات قائم على موضوعين المتفاوتين في الذهن والعين وهذا أيضاً من المحالات لانه هو قيام عرض واحد على المعروضين.

فهذا كلّهُ إنّما يستلزم من فرض كون المفهوم الذهني هو الموضوع في الموجبات. فلمّا كانت التوالى بأسرها باطلة فالمقدّم يكون باطلاً مثلها لا يمكن ان تكون المفاهيم هي الموضوعات في الاحكام الايجابية بل الموضوعات في الاحكام الايجابية كلّها هي الموضوعات الحقيقية الذاتية لكن كلّها بالفرض والتقدير لا بالحمل والقطع. وليس لكل واحد من الوجود العيني والذهني دخل في الموضوعية اصلاً حتى يوجب اثنيّة الموضوع أولاً فيحكم بوحدتهما ثانياً اوقيام العرض بموضوعين لولم يحكم بوحدتهما.

٢٤

العروض للماهية لالوجود

قوله:

فانه العارض للماهية وليس من عوارض الهوية

اقول: هذا جواب عن كلا المحذورين السابقين وهو أنّ الحكم الايجابى على المعدوم في الموجبات إنّما هو من عوارض ماهية الموضوع من دون نظر الى كلا الوجودين. نعم ان كان الحكم من عوارض وجود الموضوع فوجود الموضوع في الخارج غير وجوده في الذهن فيصير الموضوع للحكم الواحد موضوعين، فحينئذٍ لابدّ اما ان يحكم باتحاد الاثنين او

بقيام الحكم بموضوعين و كلاهما محالٌ. لكن التحقيق ان كلا الوجودين ظرف للماهية ولا دخل لهما فى موضوعية القضايا الحقيقية اصلاً أنما الدخل لهما لو كان موضوع القضية مشروطاً بوصف الوجود كما فى المشروطة العامة.

٢٥

شرط سداد الانقلاب

قوله:

والانقلاب ليس بالسديد ألا على اصالة الوجود
اقول: التحقيق ان القول بالانقلاب ليس بسديد حتى على القول باصالة الوجود لان التشكيك بين الوجود الذهنى والوجود الخارجى ليس من قبيل التشكيك الخاصى الذى يكون ما به الاشتراك بينهما هو بعينه ما به الافتراق فيهما فى شخص واحد من الوجود، بل من التشكيك العامى الذى يعول الى التواطى فى حقيقة الامر فلا يوجد بينهما مادة مشتركة شخصية كى تكون مصححاً للانقلاب الصحيح كما فى برهان الفصل و الوصل لاثبات مادة مشتركة فى الخارج.

٢٦

عدم الصحة للقول بالشبح

قوله:

ولا يصح الالتزام بالشبح فانه انكار ما قد اتضح
اقول: والمقصود هو انكار ما قد اتضح فى اوائل هذا الفصل من اثبات

الوجود الذهني لنفس الماهيات التي توجد في الخارج بحيث أنّ لكل واحدة من الماهيات وجودين متماثلين ومعلوم أنّ الالتزام بالشبح هو انكار لهذا الكلام اذ شبح الشيء لا يكاد يكون ذلك الشيء بنفسه حقيقةً إلا ان يقال: أنّ أدلة الوجود الذهني لا يدّل على ازيد من ذلك كما اعترف بذلك الحكيم السبزواري في رده على ما ذكره صدر المتألهين من التفاوت بين الحمل الاولى والحمل الشايع بقوله: «قد اشرنا الى ان الوجود الذهني لها تبعاً و ادلة الوجود الذهني لا تثبت ازيد من هذا»^(١). ولعلّ المراد بالوجود التبعي هو الوجود الشبحي.

ولكن لن اثبات الوجود الذهني للماهيات المعلومات حقيقةً طريقاً خاصاً لا بأس بالاشارة اليه في هذا المقام وهو ان الحمل بملاك الهو هوية، والهوية تدلّ على الاتحاد فلما اشرنا الى كل واحدة من الماهيات الخارجية بأنّها هي هذه المهيّة، معناه ان الذي تصوّرناه في الذهن من كل ماهية هو الذي وجدناه في الخارج بعينه لنحمل بالحمل الشايع الذاتى الصورة الذهنية بالوجود الخارجى. فالحمل والهوية بين الوجود الذهني والخارجى دليلٌ قطعى على وحدة الماهية التي توجد تارةً في الخارج وتارةً في الذهن ودليل على ان كلا الوجودين ظرف لتلك الماهية الواحدة اذ الحمل لا يقع بين الوجودين بماهما وجودان متفاوتان بل بين الماهية الموجودة في الذهن والماهية الموجودة في الخارج بما هي هي، فالوجودان في هذا الحمل ليسا منظوراً اليهما بل منظوراً فيهما وتفصيل هذا المرام يحوّل الى مقام آخر.

١. السبزواري، شرح المنظومة، قسم الحكمة، ص ٣٥. (چاپ ناصري)

٢٧

لزوم الشبح للهوية

قوله:

والشبح اللازم للهوية فلم يكن مطابق الكيفية
 اقول: معناه ان الشبح انما يكون من لوازم الوجود الخارجى للشيء فلا
 يحكى عن ماهية ذلك الشيء، فيلزم من ذلك عدم امكان حصول العلم
 بشيء من الاشياء اصلاً لأن العلم هو انطباق الصورة الذهنية مع الحقائق
 العينية واذاً لم يكن مطابقاً بين الذهن والخارج، فلا يمكن ان يكون هناك
 علم اصلاً فيصير تمام علومنا جهلاً. هذا اذا كان الاصل فى النسخة الماهية
 عوضاً عن الكيفية. واما اذا كان اصل النسخة هو الكيفية فلا بد ان يوجه بان
 غاية ما يمكن ان يدل عليه اويحكى عنه الشبح هو وجود شيء من الاشياء
 اجمالاً واما نحو وجوده وكيفية حقيقته فلا يكاد يدل عليه الشبح
 فالكيفية ههنا ليست الا بمعنى الحدود والخصوصيات الوجودية التى
 تشمل الماهيات وعوارضها لا بمعنى مقولة كيف خاصة.

٢٨

عدم الافتراق بين الحصول والقيام الحلولى

قوله:

و ليس للحصول فى المجرّد معنى سوى الحلول بالتجرّد
 اقول: هذا بيان لاثبات عدم الافتراق بين الحصول والقيام الحلولى فى
 المجرّدات كما زعمه القوشجى فى مفايستة بين الوجود فى الذهن و
 الوجود فى الخارج و ذلك بانّ الوجود فى الذهن ليس بمعنى ان الذهن

ظرف و الوجود الذهني مظروف كالامور الجسمانية، بل الذهن من المجردات والصور الذهنية كلّها تقوم بالذهن بالقيام بالحلولي او الصدوري الذي يكون اشدّ قياًماً بالذهن فلامعنى للحصول فيه كحصول الجسم المظروف في ظرفه. ففساد كلامه انما يظهر من فساد قياسه.

على ان هذا الكلام باطلٌ ولو فرضنا قياسه هذا صحيحاً جدلاً، وذلك لانّ قياسه لايزيد شيء على قياس التمثيل وقد حققه المناطق بانّ قياس التمثيل لايكاد يفيد العلم فليس له شأن و لامكان في العلوم الفلسفية فلاعتبار لهذا الكلام في هذا المقام اصلاً.

٢٩

عدم المطلق عوض عدم المطلق

قوله:

والعدم المطلق سلب المطلق مضافاً او محضاً بقول مطلق
اقول: والصحيح ان يقال: و عدم المطلق ان كان مراده عدم المقسمي
لالعدم القسمي كما اشار بذلك في تقسيم الوجود بقوله: «الحق ان مطلق
الوجود» وذلك لانّ مطلق الوجود غير الوجود المطلق و مطلق عدم غير
العدم المطلق كما ان مطلق المفعول مغاير للمفعول المطلق.

٣٠

سلب الربط أو ربط السلب؟

قوله:

و سلبه مقيّد من عدم لا ربط سلبه و لالمعنى الاعم

اقول: اى عدم المقيد هو سلب الربط فى الهئية المركبة لاربط سلب المقيد فى هذه الهئية و لاربط السلب اصلاً سواء كان المسلوب مقيداً او مطلقاً.

٣١

لا سبيل الى تركب الوجود

قوله:

فليس ذاته عدا طرد العدم فهى بسيطة على الوجه الاتم
اقول: فان الوجود ليس له تركيب لا من الاجزاء الخارجية المقدارية و
لا من الاجزاء الخارجية الماهوية والصورة، و لا من الاجزاء التحليلية و
العقلية كالجنس والفصل، و خلاصة الكلام انه لا سبيل الى تركب الوجود
بوجه من وجوه التركيب.

٣٢

لا يحتاج الوجود الى المقوم

قوله:

من دون حاجة الى مقوم فى ذاته و لا الى مقسم
اقول: فانه ان كان المقوم هو الوجود فهو نفسه لا مقوم، هذا خلف. وان كان
المقوم المفروض هو الماهية بحيث يتركب الوجود من الوجود و الماهية
يلزم تركب الشئ من نفسه و غيره. مضافاً الى اننا ننقل الكلام فى الوجود
الجزء فيجب تركيبه ايضاً من وجود آخر و ماهية اخرى الى غير النهاية.
هذا كله لو كان المقوم المفروض هو الماهية و اما اذا كان المقوم
هو العدم فليس له معنى الا عدم المقوم. على ان ذلك تقوم الشئ بنقيضه.

٣٣

الوجود لا ينقسم

قوله:

للخلف في الأوّل بالوجدان و الانقلاب بين في الثاني
 اقول: لو كان للوجود حاجة الى المقسّم كاحتياج الجنس الى الفصل
 المقسّم لكان المقسّم شيئاً آخر غير نفس الوجود فيوجب انقسام الوجود
 الى الوجود و غير الوجود فيلزم حينئذٍ تقسيم الشيء الى نفسه و غيره
 فيلزم في القسم الأوّل انقلاب المقسّم الى القسم و في القسم الثاني انقلاب
 الوجود الى شيء آخر غير الوجود.

٣٤

نفى الجنس و الفصل عن الوجود

قوله:

و حيثما يمتنع التحليل فمطلق التركيب مستحيل
 اقول: لما ثبت أنّ الوجود ليس له الاجزاء التحليلية كالجنس و الفصل
 فهذا يكفي في نفى سائر اقسام التركيب عنه مطلقاً لأنّ الحقيقة البسيطة
 التي ليس لها جنس و فصل فلا يمكن ان تكون لها الاجزاء الخارجية اعني
 المادة و الصورة لأنّ الجنس و الفصل مأخوذان من المادة و الصورة
 الخارجية فنفي الجنس و الفصل ليس الا انتفاء مأخذهما، و اذا لم يكن لها
 مادة و صورة خارجية فلا يمكن ان يكون لها اجزاء مقدارية فما لا
 مقداره، متصلاً كان او منفصلاً، لا يقبل التكثر الكمي اصلاً. و كذلك ليس
 له التركيب من حيث الوجود و الماهية لأنّ ما لا جنس و لا فصل له لا
 ماهية له.

الكثرة التى لا تنافى الوحدة

قوله:

لا يتكثر الوجود وحده إلا بما ليس ينافي الوحدة

اقول: اراد - قدس سرّه - بذلك ان وحدة حقيقة الوجود ليست كالوحدة العددية التى تتكرر بتكررها فان الاثنين ليس سوى تكرّر الواحد مرتين و هكذا الثلاثة والاربعة الى ما لانهاية، فكل مرتبة من مراتب الكثرة لا يكون لها تحصل إلا تكرّر الآحاد ولكن وحدة حقيقة الوجود ليست من هذا القبيل، فإن حقيقة الوجود لا تتكرر لكى تحصل الكثرة العددية من هذا التكرير فوحدة الوجود ليست من الوحدات العددية بل هى وحدة حقّة حقيقية. أما أنّها وحدة حقّة فلاّنها ليست كمفهوم الوحدة ممّا ليس لها حقيقة عينية خارجية بازائها بل من المفاهيم العرضية التى عروضها فى الذهن وقد ثبت و تحقّق فى مسألة اصالة الوجود أنّ لمفهوم الوجود حقيقة عينية متحصلة ومتأصلة فى ذاتها وبذاتها وأنما تتحصّل الماهيات ثانياً وبالعرض بتحصلها وتأصلها أولاً وبالذات. وأما أنّها وحدة حقيقية فلاّ حقيقة الوجود ليست شيئاً آخر غير الوحدة حتى توصف بالواحدية من خارج ذاتها بل نفسها هى الوحدة وهو الواحد حقيقةً.

هذا كلّه فى الكثرة العددية والكثرات المفهومية التى تنافى و تقابل الوحدة. ولكن ههنا كثرة أخرى التى لا تنافى الوحدة بل تلائمها و تؤكّدها و تعدّ من عوارضها الذاتية وهى كثرة مراتب مختلفة لشيء واحد حقيقى التى يقال لها كثرات المراتب التشكيكية وليس المراد بالتشكيك، التردد الذهنى فإنّ اختلاف مراتب النور مثلاً ليس امراً ذهنياً بل امراً خارجياً حقيقياً، بل لما كان هذا الاختلاف يوجب ان يقع الشكّ فى

الذهن فى أنه هل هذا هو امر واحد حقيقةً يختلف فى الكمال و النقص
والشدة والضعف او أنه امور كثيرة متلاحقة متتالية كما دار البحث بين
الفلاسفة الاقدمين فى مسئلة وجود الحركة بأنّها هل هى السكونات
المتتالية او وجود واحد متدرّج الحصول غير مستقرّ فى مكان واحد. و
الحاصل أنّ التشكيك الخاصّ من خصوصيات النور و الوجود و معياره
أنّ ما به الاشتراك فى شىء عين ما به الافتراق فيه، فكلّما كان هذا المعيار
صادقاً على شىء كان ذلك الشىء حقيقة مشككة ولها وحدة حقيقية لا
تنلّم باختلافها فى مرتبة المختلفة فى الكمال و النقص و الزيادة و النقيصة
و الشدة و الضعف و التقدم و التأخر و غير ذلك من انواع ملاكات
التشكيك.

٣٦

كونها واجدة لذاتها

قوله:

وانها واجدة لذاتها فى العقل كالامكان من صفاتها
اقول: اى كونها واجدة لذاتها وانها من حيث هى موصوفة بالامكان الذاتى
لا تشهد ثبوتها فى ذاتها مع قطع النظر عن كلا الوجودين.

٣٧

لا يُخبر عن المعدوم

قوله

و ليس للمعدوم فى الاخبار عنه سوى الفرض و الاعتبار
اقول: قوله و ليس للمعدوم فى الاخبار أى وايضاً ليس الاخبار عن

المعدومات فى القضايا الموجبة كقولنا: «بحرمن الزىبق بارد بالطبع»
شهادة على ثبوت تلك المعدومات مع قطع النظر عن كلا الوجودين، لان
وجود تلك المعدومات مفروض فى الذهن على وزان القضايا اللابتيّة
كما اشرنا اليه فى اثبات الوجود الذهنى.

٣٨

حاجة الوجودات الامكانية الى الحيثية التعليلية

قوله:

اذ الوجود نفسه الوجود فهو بنفس ذاته موجود
اقول: هذه اشارة الى نفى الحيثية التقييدية عن الوجود فى حمل الوجود
على نفسه لا الحيثية التعليلية لانّ الوجودات الامكانية بماهى وجودات
تحتاج الى الحيثية التعليلية لانّها بذاتها متدلّيات الى فاعلها وان كانت من
حيث حمل صفة الوجود عليها موجودات بنفس ذواتها بخلاف الماهيات
فانّ حمل الوجود عليها يحتاج الى الحيثية التقييدية والتعليلية معاً.

٣٩

اضافة مفهوم العدم المطلق الى الثبوت الاضافى

عدم التمايز فى الأعدام

قوله:

لارب فى وحدة مفهوم العدم الاّ اذا كان بغيره استتم
وليس للمفهوم من مصداق له تمايز على الاطلاق
اقول: لقد ذكرنا فى ما اسلفناه فى تفسير «نقيض الواحد واحد» معنى

وحدة مفهوم العدم المطلق و ههنا نبدو بذكر العدم المضاف و كيفية تكثره فنقول: لاريب في ان كل وجود من الوجودات الخاصة كما يكون مصداقاً خصوصياً و فرداً ذاتياً لمفهوم الوجود و الموجود بالحمل الشايع الذاتى كذلك يكون مصداقاً عرضياً لمفهوم العدم المضاف الى غير هذا الوجود بالحمل الشايع العرضى فان الشىء كما يصدق عليه أنه هو كذلك يصدق عليه انه ليس غيره، فلكل شىء عنوان وجودى و عناوين عدمية اللامتناهية، فالانسان مثلاً مفهوم يحمل على مصاديقه بالحمل الشايع الذاتى و له مفاهيم عدولية لامتناهية كاللاحجرية و اللامدرية و اللاسمائية و الارضية الى غير النهاية. فهذه المفاهيم العدمية كلها تحمل بالحمل الشايع الصناعى العرضى على مصداق الانسان فحينئذ اذا فرض ان هذه التمايزات الحاصلة من اضافات تلك السلوب الى اشياء غير متناهية سوى الانسان نفسه يوجب تعيينات غير متناهية فى مصداق الانسان، و هو زيد او عمرو، يلزم وجودات و تشخصات غير متناهية فى الوجود الواحد المحصور بين الحاصرين من البداية الى النهاية و هذا شاخص صريح. و هذا معنى قول المصنّف «و ليس للمفهوم من مصداق» اى ليس لمفهوم العدم المستتم بغيره اى العدم المضاف الى الثبوت الاضافى لو يحمل على مصاديقه بالحمل الشايع العرضى، تمايز فى المصداق بحيث يوجب كثرة هذه الاعدام الاضافية تكثراً حقيقياً فى هذا المصداق الواحد و الا يلزم تعيينات غير متناهية فى مصداق واحد.

هذا كله اذا كان الضمير فى «له» عائداً الى «المصداق». و اما اذا فرضنا ان الضمير يعود الى «مفهوم العدم» فمعنى البيت هو ان التمايزات الحاصلة من الاعدام الاضافية المحمولة على مصداق او مصاديق تلك الأعدام

بالحمل الشائع الصناعي لاتكاد تنسحب على المعنى الاطلاقى من العدم بحيث يخلّ وحدة مفهوم العدم المطلق و يصيِّره كثيراً. لأنّ اضافة مفهوم العدم المطلق الى الثبوت الاضافى داخله فى المطلق دخولاً عقلياً و المضاف اليه خارج عنه فلايلزم عدم تناهى الاجزاء التحليلية العقلية اذا اخذنا تلك العدميات الاضافية فى تعريف شىء من الاشياء كالانسان.

٤٠

امتناع إعادة المعدوم

(مسئلة اعادة المعدوم)

والحقّ الحقيق بالتحقيق عندنا انّ مسئلة اعادة المعدوم ممّا لا جدوى فيها اصلاً و ذلك لأنّ المراد بالاعادة لو كان إعادة وجود شخص المعاد بجميع خصوصياته الشخصية حتى خصوصية الحدوث و الابتداء فلم يكن المُعاد مُعاداً بل ليس الا نفس الابتداء و هذا خلف. على انه ليس لعنوان المسئلة فى هذا الفرض معنى قابل للتعلل، لأنّ المعدوم فى هذا الفرض نفس وجود الخاص الشخصى الذى لا معنى لإعادته او يلزم من فرض اعادته عدم اعادته و يصير معنى اعادة المعدوم ابتداء حدوثه و معنى كونه ثانياً فى الحدوث هو بعينه كونه اولاً. و اما اذا كان المراد بالاعادة، اعادة وجود شخص آخر مماثل لما هو الوجود الاول او اعادة وجود نفس الشخص الاول مع الاختلاف فى الزمان حتى يصحّ ان يقال: ان الوجود الثانى هو نفس الوجود الاول و اعادته فلا كلام فى جواز كلا الفرضين بل و قوعهما.

اما الفرض الاول فلو قوع الاشخاص و الافراد الكثيرة المشتركة فى

الماهية النوعية الواحدة كالإنسان والفرس والبقر وغير ذلك. واما الوجه الثاني فلأن المفروض أنّ الوجود الثاني نفس الوجود الأوّل بجميع خصوصياته سوى الزمان ومعنى ذلك أنّ الذى صار معدوماً ليس إلا الزمان الذى عدم ولم يعد. واما هذا الوجود الشخصى مع جميع خصوصياته الفردية والشخصية فهى عين ما فى الوجود الأوّل وباقية فى الزمان الثانى، فهذا الوجود باق فى الزمان الثانى فلم يكن للاعادة معنى أصلاً بل الذى فرض معاداً يكون باقياً ولم يعرض العدم عليه وما عرض العدم عليه وهو الزمان لم يكن معاداً ففى تمام هذه الصور ليس لاعادة المعدوم معنى طائل تحته، اذالبقاء والاستمرار هو الوجود الأوّل بعينه فى الزمان الثانى. ولما كان الوجود المعاد هو بعينه الوجود الأوّل الذى عاد فى الزمان الثانى يصحّ ان يقال: هو الوجود الأوّل فى الزمان الثانى وهو فى حدّ البقاء والاستمرار للحدوث الأوّل. ولو فرض المعاد فى محل البحث هو الحدوث والوجود الثانى فى الزمان الثانى يصير الوجودان من باب المتماثلين لماهية واحدة لاوجود واحد مرة ثانية بعد ما عدم ليكون من اعادة المعدوم.

٤٠ مكرر

(مسئلة المعاد)

ومّا ذكرنا فى تحقيق معنى المُعاد وأنّه يرجع بالاخرة الى معنى البقاء والاستمرار يظهر جلياً أنّ المُعاد، سواءً كان روحانياً أو جسمانياً، ليس عند التدقيق، الاستمرار وبقاء شىء واحد شخصى بعد فناء الجسد. اما الروحاني من المعاد فواضح، فإنّ خروج الروح من الجسم واتصالها

بالمملوكات الأعلى او اتصالها باسفل السافلين، نحو ارتقائها من نقائص الطبيعة الى الفعلية و الكمال الذى يستحقه بحسب اكتساباته فى الدنيا و على كل حال الارتقاء من حال الى حال اخر مع بقاء الذات المرتقى لا يكاد يكون من باب إعادة المعدم و ذلك لأنه قد تقرّر فى محلّه أنّ شئئية الشئ بصورته لابعاده و الصورة الانسانية لكل فرد من الافراد الاناسى هى النفس الناطقة التى هى جسمانية الحدوث و روحانية البقاء و كانت النفس عند فناء الجسد و عروض الموت لاتعدم حتى تكون اعادتها من باب إعادة المعدم و هذا اظهر من الشمس فى المعاد الروحانى. و اما المعاد الجسمانى، فشئئية الجسم بالصورة الجسمية ايضاً لابعادها فالجسم بقابليته للابعاد الثلاثة يكون جسماً فمادام كونه فى الطبيعة تكون الابعاد حالةً فى المادة الى الهيولى المشتركة لانّ الجسم مركب من المادة و الصورة و بعد فناء الجسد تبقى المادة فى هذا العالم بقبول صورة مادية اخرى و تنسحب الصورة الجسمية للانسان الى العالم الاخر بلامادة و تبقى فى ذلك العالم فى حاكمية النفس الناطقة بالتعلّق الاشراقى اليها و فى الحقيقة تلك الصور الجسمية الخالية عن الابدان تكون اجساماً بلامواد و نظيرها فى العالم المحسوس اجسام تنعكس فى المياه و المرآت خالية عن المواد، و لكن لا يخفى على الناقد البصير انّ الاجسام المنعكسة فى المياه و المرآت تشبيه لامتثال لانّ الصور الجسمية الخالية عن الابدان هى استمرار الاجسام المادية قبل فناء البدن و هى من الحقائق العينية الخارجية التى لا يتوقف على خروج نور البصر و وقوعه على السطح المشقّف من الماء و المرآت فليست تلك الاجسام الخالية عن موادها الطبيعية اجساماً خياليةً كما يظهر من بعض المفسّرين لكلام صدر

المتألهين، ثم اورد عليه أنّ هذا ليس إلا المعاد الخيالى الذى لا يليق بشأن الكتاب و السنة. وقد عرفت بأنّ هذا المفسّر لم يستطع ان يفهم الفرق بين التمثيل و التشبيه.

٤١

الوحدة الحقّة الظليّة لا تتكثر و الوحدة النوعية لا تأبى عن الكثرة
فلا وجودان لذاتٍ واحدة

قوله:

اقول: ان كان مراده بذات واحدة هو الوجود الحقيقى للشيء كما هو ظاهر كلامه، لقوله: «و هي مناط ذاته الشخصيّة» فلامعنى لكلامه فى هذا المصراع، لأنّه يرجع كلامه هذا الى أنّه ليس لهذا الوجود الشخصى الواحد وجودان شخصيّان و هو بمثابة الضرورة بشرط المحمول و ان لم يكن عينه. او بمعنى ان كل شيء هو هو و ليس غيره فلا يفيد شيئاً معقولا، و بهذا يظهر ان المراد بإعادة المعدوم ان كان اعادة نفس الوجود الشخصى المعدوم بعينه بحيث يلزم من هذا العود كون الوجود الواحد الشخصى وجودين فمعلوم ان هذا ليس إلا التناقض و الخلف لانه حينئذٍ يكون الشيء الواحد واحداً و لا يكون الشيء الواحد واحداً و لأنّه لامعنى لاعادة فى ذلك الفرض اصلاً.

هذا كلّهُ ان كان مراده بذاتٍ واحدة، الوجود الشخصى و من الوحدة، الوحدة الحقّة الظليّة و امّا اذا كان المراد بالذات، الماهية المعروضة للوجود و من الوحدة، الوحدة النوعيّة فمن المعلوم أنّها لا يأبى عن التكرار و الكثرة فتدبر.

٤٢

رجوع الوحدة الظلية الى صرف حقيقة الوجود
و وحدة الذات عليه شاهدة

قوله:

اقول: ان كان مراده من الذات، الوجود الشخصى الذى هو المناط
للتشخص الحقيقى، فلا بد وان يكون المراد من الوحدة، الوحدة الحقّة
الظليّة لا الوحدة العددية. و الوحدة الظليّة التى هى ظلّ الوحدة الحقّة
الحقيقيّة ترجع الى صرف حقيقة الوجود الذى لا يتثنى ولا يتكرّر. و اما
الوحدة العددية فهى بنفسها لا يابى عن التكرّر والتعدّد لانّ الكثرة العددية
ليست الا تكرّر الوحدة فالكثرة العددية لذاتٍ واحدة اذا كانت الذات
بمعنى الماهية المعروضة للوجود و الشاهد عليه هو الوجود ذهنى و
الخارجى لذاتٍ واحدة.

٤٣

العدم المطلق موجود فى الذهن

قوله:

العدم المطلق حتى ذهنى لا منع عن وجوده فى الذهن
اقول: اى أنّه اذا قلنا: «الشيء اما ثابت او لاثابت مطلقاً حتى فى الذهن»
فمفهوم اللاثابت فى الذهن موجود فى الذهن و لا يلزم من حضور ذهنى
المفهومى، العدم خلاف عدمية العدم مطلقاً حتى فى الذهن بان يقال:
يُصوّر مفهوم اللاثابت فى الذهن و هو الوجود ذهنى للعدم فيلزم الخلف و
التناقض فى نفس هذه القضية. والجواب: ان ما هو النقيض و البديل

للولوجود ليس عنوان عدم هذا الوجود و مفهومه بل ما يكون بالحمل الشايع
 بديل و نقيض للوجود. ان قلت: لافرد للعدم حتى يكون بالحمل الشايع
 نقيض الوجود - كما قررتم - و مفهوم العدم لا يكون بديلاً للوجود و
 لا يمكن ان يحكم على مفهوم العدم حكم من الاحكام حتى بان يقال
 المعدوم المطلق لا يخبر عنه فكيف يمكن تصوير الموضوع لهذه القضايا،
 الشئ موضوعها المعدوم و محمولها حكم من احكام العدم؟ و الجواب:
 انّ تلك القضايا اللابتيّة التي موضوعاتها مقدرة الوجود و الفرض و
 التقدير للشئ المحال ليس بمحال. فيكون المعنى انه لو فرض بالفرض
 المحال شئ يكون بالحمل الشايع عدماً مطلقاً فهو محكوم بأنّه لا يخبر
 عنه.

ان قلت: أليس هذا الآ التناقض في قضية واحدة و يصير المعنى أنّه لو
 فرض بالفرض المحال وجود شئ يقال له المعدوم المطلق فهو محكوم
 بامتناع الوجود فالمحمول في هذه القضية ينفي الموضوع. قلت: الوجود
 في الضرورات القضايا الحقيقية الدالة على الضرورات الذاتية ظرف
 مغفول عنه و لا يحمل عليه محمولات تلك القضايا حتى يلزم التناقض.

٤٤

القضايا اللابتيّة عند صدر المتألهين

قوله:

والحمل فيه لا بنحو البتّ فان عقد الوضع غير بتيّ

اقول: بعد ذكره انّ الاحكام الواقعة في تلك القضايا ك«شريك الباري
 ممتنع» او «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» ليست على مفاهيم هذه

الموضوعات بالحمل الأوّلى كى يقال: أنّها موجودة فى ذهن الحاكم حين يحكم و لاعلى مصاديقها الخارجية بالحمل الشايع الصناعى البتّى، لأنّ المفروض أنّه ليس لهذه المفاهيم مصداق فى الخارج بهذا الحمل والآ يلزم الخلف و خلاف الواقع اذ ليس للمعدوم فرد فى الخارج اصلاً. بل الاحكام تتعلّق بذوات باطلة فى الخارج و مفروضة على نحو الاشتراط و الابتيّة عند الازهان بمعنى أنّ «كل ما اذا وجد فى الخارج، و لو بالفرض المحال، شىء و صدق عليه أنّه شريك البارى بالحمل الشايع اللابتيّ يصدق عليه انه ممتنع الوجود.» و «كل ما اذا وجد فى الخارج، و لو بالفرض المحال، شىء و صدق عليه انه المعدوم المطلق يصدق عليه أنّه لا يخبر عنه.» و خلاصة الكلام أنّ الاحكام فى هذه القضايا تتعلق بالموضوعات الخارجية الفرضيّة بحيث أنّ الفرض فى الذهن، و المفروض بالعرض فى الخارج.

ان قلت: اذا كان فرض وجود الموضوع كشريك البارى او المعدوم المطلق فى الخارج فكيف يصحّ الحكم على هذا الوجود الفرضى بامتناع الوجود؟ او كيف يحكى الإخبار بعدم الإخبار عنه فى هذا الفرض؟ فهل هذا الاّ التناقض اى امتناع الوجود لما هو موجود بالفرض او عدم الإخبار عمّا هو يخبر بالفرض؟

قلنا: القضايا الحقيقيّة كهاتين القضيتين ينحلّ عقد وضعها الى قضيّة لابتيّة و هو بمعنى أنّ الشرط والجزاء يرجع الى عقد الوضع فى القضية و لا يرجع الى النسبة بين الموضوع والمحمول كما فى القضايا الشرطيّات. و للافتراق بين هذا الشرط فى جانب عقد الوضع و الشرط فى الشرطيّات اصطلاح عليه صدر المتألهين - قدس سره - باللابتيّات. فاللابتيّات هى

الحمليات الحقيقية التي ينحلّ عقد وضعها الى الفرض والاشتراط وهذا معنى قوله، قدس سره: «كان عقد الوضع غير بتي» أى قضية للابتنية.

فبعد العلم بأن صورة تلك القضايا ك«شريك البارى ممتنع» وامثالها هى الصورة فى القضايا الحقيقية نقول فى جواب التناقض بأن القضايا الحقيقية كما فى الضرورات الذاتية تأخذ وجودات موضوعاتها ظرفاً لموضوعات احكامها لا شرطاً ولا شرطاً لها. فالحكم فى تلك القضايا انما يترتب على ذوات الموضوعات لاعلى وجودات الموضوعات بوصف انها موجودات فى الذهن او فى الخارج والا ينقلب صورة تلك القضايا الضروريات الى المشروطات العامة.

ففى قضية «شريك البارى ممتنع» لا يترتب حكم امتناع الوجود على وجود شريك البارى بتياً كان هذا الوجود او فرضياً خارجياً كان او ذهنياً، بل انما يترتب هذا الحكم على ذات شريك البارى والوجود الفرضى لها هو ظرف هذا الحكم لاشط لموضوعه او شطّره، والتناقض انما يصحّ فرضه اذا كان وجود شريك البارى بما هو وجود، فرضياً كان او بتياً، مأخوذ فى حكم امتناعه لا ما اذا كان ظرفاً للحكم.

وقد اجاد الحكيم السبزوارى فى منطق بقوله فى الضروريات الذاتية:
 فالحكم ان ضرورةً أبانا ما جوهرالموضوع أيساً كانا
 كانت ضرورية الذاتيه طلق ضرورية ازيله
 مشروطة عمّة ان بالوصف ذى وقتية مطلقة إن تحتذى^(١)
 وخلاصة الكلام ان مفهوم شريك البارى بما هو مفهوم يحمل عليه

بالحمل الاوّل الذاتى أنّه شريك البارى ليس بنفسه. و بما أنّه مفهوم موضوعاً لحكم الامتناع ليس جنساً و لا فصلاً لشريك البارى بل هو عنوان لذات شريك البارى الفرضى. و ذات شريك البارى الفرضى لا وجوده يكون موضوعاً لحكم الامتناع، و قد علمنا قبل انّ فرض المحال ليس محالاً فتدبر فى المقام فأنّه جدير به.

٤٥

تبديل مناط الصدق بموطن الصدق

قوله:

مُوطِنُ صِدْقٍ نَسْبَةُ الْقَضِيَّةِ خَارِجُهَا إِنْ تَكَّ خَارِجِيَّةٌ
اقول: فى تبديل مناط الصدق بموطن الصدق اشكال و هو انّ المناط يشعر بالعليّة، والموطن ليس كذلك. و السؤال عن علة صدق القضية كان من اهمّ المسائل الفلسفيّة من اوّل الامر الى زماننا هذا. و تلك لانّ القضية قول محتمل للصدق والكذب فكونها صادقاً لا بدّ ان تعرضها علة زائدة على نفسها.

و على هذا للسائل ان يسئل: ما هو الملاك فى علمنا بالصدق والكذب؟ وكيف يمكن لنا ان نحكم بصدق قضية تارةً و بكذب قضية اخرى تارةً اخرى؟ والجواب الذى استشهد من اوّل الامر تأسيّاً بالمعلّم الاول هو انّ المطابقة بين الذهن و الخارج هو المعيار فى الصدق و عدم المطابقة هو المعيار فى الكذب. و معلوم انّ المراد بالخارج فى هذا المقام هو الخارج عن الذهن لا خارج القضية او خارج نسبتها كما يستفاد من هذا

البيت، و لكن يرد على هذا الكلام اشكال ان الامر ليس فى تمام انواع القضايا على هذا المنوال بل هذا المناط انما يصح و يناسب فى القضايا الخارجية كقولنا: «كلُّ مَنْ فى العسكر قُتل»، و ربّما يكون كذلك فى القضايا الحقيقية فى غاية الامر حيث انه يمكن ان يوجد فى تلك القضايا صورة خارجية مستقلة عن الذهن فيوقع التطابق بين الصورة الذهنية و الصورة الخارجية فيحكم بالصدق او بالكذب عند المطابقة او عدمها. و لكن لا يطرّد هذا الملاك على المعقولات الثانية فى اصطلاح المناطق و لا على تلك المعقولات فى اصطلاح الفلاسفة لانّ المعقولات الثانية فى اصطلاحين ليس لعروضها صورة خارجية يمكن انطباق الذهن عليها فماذا يكون المعيار للصدق و الكذب فى القضايا المشتملة لهذه المعقولات كقولنا «الانسان نوع» او «الحيوان جنس» او «ان الجنس احد من الكليات الخمس» او «ان الكلّى الطبيعى موجود» و هكذا؟ و لهذا فقد عدلوا عمّا قرّروه من كون المطابقة مع الصورة الخارجية هو المعيار الى المطابقة مع الصورة النفس الامرية حينما فسّروا نفس الامر بحدّ ذات الشئ و ما يقابل فرض الفارض كى يشمل الوجود ذهنى و الوجود الخارجى و مرتبة الالهية من حيث هى، و على هذا المطابقة لما فى نفس الامر يشمل القضايا الخارجية كما فى «قتل من فى العسكر» لانّ نفس الامر ههنا هو الوجود الخارجى كما يشمل القضايا الذهنية كقولنا: «الكلّى الطبيعى موجود»، و القضايا الذاتية التى عارية عن كلا الوجودين كقولنا: «الانسان حيوان ناطق».

اشكالٌ على مناطيّة نفس الامر

قوله:

لكنّ نفس الأمر ليس يقتضى نحواً من الثبوت الآ العرضى
و ليس للذاتى مدخلية بل هو كالقضية الحينية

اقول: والمصنف - قدّس سرّه - ورد اشكالاً على مناطيّة نفس الامر وهو
أن نفس الامر بما هو نفس الامر لا يقتضى ثبوتاً اصلاً لا فى الذهن ولا فى
الخارج والشيء لا بدّ ان يتقرّر ويثبت امّا فى الذهن او فى الخارج أولاً ثمّ
يمكن أن يتّصف هذا الثبوت بنفس الامر ثانياً وبالعرض فليس لنفس
الامر شأن فى ان يكون معياراً للصدق الآ بتبعيّة معياريّة الوجود الذهنى او
الوجود الخارجى. ولكن الظاهر من كلامه - قدس سره - انه فسّر الامر
بخصوص شينيّة الماهيّة بحيث لا يشمل امر الوجود فيرد عليه أنّه اذا كان
الامر كذلك ولا يكاد يبقى للقضايا الخارجيّة شيء من مناط الصدق
اصلاً لانه لم يفرض فى تلك القضايا ماهيّة اصلاً حتى يصحّ تصوير نفس
الامر لها.

واما حدّ الذات فى القضايا الذاتيّة فليس له ايضاً مدخلية فى الصدق
فانّ الذاتى بما هو ذاتى ليس له اقتضاء الصدق حتى يكون معياراً له اذ
الذات و الذاتيات ملاكات للاقتضائية ولا يصلح لان يكون مقتضياً
للصدق. فصدق القضايا الذاتيّة كما فى قولنا: «كلّ انسان حيوانٌ ناطق»
أمّا يستند الى ظرف وجودها فى الذهن او فى الخارج كما فى القضايا
الحينية كقولنا: «كلّ قمرٍ منخسفٌ وقتَ الحيلولة». فانّ الحكم بضرورة
الانخساف يستند الى وقت الحيلولة لا الى ذات القمر. فلا يصحّ مرتبة

الذات لان يكون مناطاً للصدق ايضاً. فبقى أن يكون المعيار، احد الوجودين الخارجى او الذهنى فى القضايا الذاتية تكون ملاكات صدقها وجوداتها الذهنية التى تعدّظروفاً لصدقها. هذا نهاية ما يمكن ان يقرّر كلامه - قدس سره - فى هذا المقام.

ولكنّ الناقد البصير يدرى مغالطة هذا الكلام من وجوه:

اما أولاً: فلانه بناءً على ذلك لافرق بين الضروريات الذاتية و المشروطة العامة والوقتيّة. فضرورة الصدق فى كلّ المقامات يرجع الى ظرف وجودات موضوعاتها ولا يستند الى ذوات موضوعاتها. والحال أنّ من المعلوم البديهي أنّ الحكم فى الضروريات الذاتية يستند الى ذات الموضوع ومعنى ذلك أنّ الظرف وهو الوجود ليس منظوراً اليه فى حكم القضية بل هو منظور به، فلا مدخلية للوجود الظرفى فى حكم الضرورة الذاتية فاذا أخذ الوجود شرطاً فى حكم القضية ينقلب الضرورة الذاتية الى المشروطة العامة التى كانت الضرورة متعلّقة بالوصف العنوانى او ينقلب الضرورة الذاتية الى الوقتيّة وهذا خلف.

و ثانياً: أنّ لوازم الذات ليس و لا يكون لوازم كلا الوجودين كما يوهمه هذا الكلام بل اللزوم، الاقتضاء بين الذات و الذاتيات بمعنى التبعية لا بمعنى التأثير و العلية. فاذا كان صدق الضرورة الذاتية مستنداً الى ذات الموضوع فليس معناه أنّ الذات مؤثّر فى الصدق حتى يقال أنّ الذات ملاك اللاقتضائية و لا يكاد يكون مقتضياً للصدق.

و ثالثاً: أنّ صدق اللاقتضائية مستند الى الذات من دون دخالة احد الوجودين من غير ترديد فالذات يمكن ان تكون بنفسها مناطاً لصدق ذاتياتها والآ ليس للضرورات الذاتية معنى اصلاً.

ورابعاً: معنى حدّ الذات ومرتبة الماهية بما هي هي هو أنّ كلّ مفهوم من المفاهيم لا يشير إلّا الى ذات الموضوع و حيث أنّ ذوات الموضوعات، خارجيّة كانت او ذهنيّة، عارية عن الوجود والعدم و لذلك قد يكون موجوداً و قد يكون معدوماً فالماهيات التي هي عناوين تلك الموضوعات لا يدلّ إلّا على ذوات تلك الموضوعات لا الى وجوداتها و لا الى أعدامها و لذلك قلنا: إنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي لا موجودة و لا معدومة، فكما أنّ مفهوم الوجود لا يدلّ على العدم او على الماهيّة من حيث هي بل يدلّ على الوجود كما أنّ العدم لا يدلّ بما هو مفهوم العدم على الوجود او على مفهوم من مفاهيم الماهيات، كذلك مفهوم كلّ ماهيّة من المفاهيم لا يدلّ إلّا على ذاته فلا يدلّ مفهوم الانسان بما هو انسان على وجوده او على عدمه بل إنّما يدلّ على الانسان، فللشيء في حدّ المفهومية تقرّر مغاير لتقرّر مفهوم الوجود والعدم و مغاير لكلّ ما هو غير الانسان، ففي هذا التقرّر الشيء لا يقتضى إلّا ذاته و ذاتياته فيسلب عن حاقّ ذاته كلّ ما هو خارج عن ذاته كما يصدق عليه بالضرورة كلّ ما هو ذاته و ذاتياته و هذا معنى قولهم: «ثبوتُ شيء لنفسه ضروري و سلبه عنه محال» أي يدلّ ذاته على ذاته و لا يدلّ على شيء من مغايراته. و لذلك كلّ ما لا بدّ لنا ان نقول أنّ للذاتى مدخلية كلية لكونه مناطاً لصدق الضرورات الذاتية اى لصدق ذاته على ذاته و لصدق ذاتياته على ذاته.

و خامساً: المراد بأنّ الضرورات الذاتية صادقة مادام كون ذات الموضوع موجوداً كما اشار اليه المحقق السبزواري في قوله:

و الحكم ان ضرورةً ابانا ما جوهر الموضوع ايساً كانا^(١) ليس ما توهمه المصنف - قدس سره - من ان الضروريات الذاتية تكون كالقضايا الحينية التي كانت الضرورة مستندة الى الوقت او الى الوصف العنوانى للموضوع حتى يوجب انقلاب الضرورات الذاتية الى الضرورات الوصفية او الوقتية، بل مراد المنطقيين من هذا هو ان الوجود بكلا قسميه لامدخلية له فى صدق الضرورات الذاتية بل الوجود ظرف مغفول عنه لا اقتضاء له فى صدقها، بل الصدق بتمامه مستند الى نفس الذات حين وجودها فكلام المنطقيين يشهد خلاف ما ذكره هذا المحقق.

فالأحرى ان يقول:

و كان للذاتى مدخلية اذ ليس كالقضية الحينية
 اى كان للذات والذاتيات تمام المدخلية فى حكم صدق الضرورة لان
 تلك الضرورات ليست كالضرورات الوصفية والوقتية التى لامدخلية
 لذات موضوعاتها فى حكم ضرورتها. فافهم و تدبر فان المقام جدير
 بالامعان والتدقيق.

٤٧

التناقض فى السؤال عن مجعولية الوجود

قوله:

والحق مجعولية الوجود	بالذات لاماهية الموجود
لوحة المفاض و الافاضه	ذاتاً بلارب و لا غضاضة

١. السبزواري، شرح المنظومة، قسم المنطق، ص ٥٤ (چاپ ناصري).

اقول: الذى يستظهر من هذا الكلام انّ نفس معنى الجعل فى عنوان البحث ليس الا بمعنى الافاضة والاشراق من الجاعل، والافاضة انما هو الایجاد وهو عين المفاض والوجود والموجود ذاتاً. فينتج انّ المجعول بالذات لا يمكن الا ان يكون هو الوجود ولا سبيل حينئذ لا مكان مجعولة المهية اصلاً. هذا تفسير هذا الكلام النفيس البديع.

وانت خبير بانّ هذا وان كان فى غاية المتانة الاّ أنه لا يوجب خروج البحث عن كونه مسألة ويدخله فى عداد القضايا قياساتها معها، فان الجعل الذى يكون مأخوذاً فى السؤال انما هو بمعنى الافاضة وكل افاضة هو الایجاد، فينتج ان كلّ جعلٍ هو الایجاد. فيوضع هذه النتيجة موضع الصغرى فى قياس آخر ويقال «كلّ جعل هو الایجاد» و«كلّ ايجاد هو الوجود والموجود ذاتاً» فينتج «كلّ جعلٍ هو الوجود والموجود ذاتاً». ولا يخفى انه بناءً على ذلك ينحلّ صورة مسألة الجعل - الجعل اما ان يتعلق ذاتاً بالوجود او بالمهية - الى قضية منفصلة بالانفصال الحقيقى، مقدّمها قضية متناقضة بحسب المفهوم يناقض محمولها موضوعها، معناها انّ الایجاد يتعلّق او يتحدّ مع المهية التى ليست بوجود. وبعبارة اخرى الایجاد والوجود هو ما ليس بايجاد ولا وجود، نظير القول بانّ «المهية الموجودة اما موجودة، وهى الضرورة بشرط المحمول، او معدومة» وهى متناقضة بحسب المفهوم.

وهي هنا سبيل آخر فى تقرير البحث مأخوذ من الحكماء الغربيين فى ترسيم بعض مسائلهم الفلسفية مبنياً على ما اسّسهم ممّا يعبرون عنه بالفلسفة التحليلية Analytic Philosophy. وهو انّ هذا السؤال ونظائره يكون من المسائل التى تجيب نفسها بذاتها self answering question و

لا تحتاج الى شيء ازيد من نفس السؤال لأنّ السؤال: «هل الجعل متعلق ذاتاً بالوجود او بالمهية؟» ينحلّ بالتحليل اللفظي الى «انّ الجعل بمعنى الایجاد و هو عين الوجود، فهل الایجاد و الوجود متعلق بالوجود؟» و هو ضرورى الصدق اذ ثبوت شيء لنفسه ضرورى. ام لا؟ اى الجعل بمعنى الایجاد و هو عين الوجود، فهل الایجاد و الوجود لم يكن ايجاداً و وجوداً؟ و هو ضرورى الكذب، لأنّ سلب الشيء عن نفسه محال. فالسؤال الذى يجيب نفسه من قبل لا يكاد يُعدّ سؤالاً حقيقةً و هو لا يحتاج الى التعليل يَلم و يَم فى فرض السؤال. و على اصطلاحهم لو فرضنا انّ حرف x بمعنى الجعل فى موضوع السؤال و حرف y بمعنى الایجاد و حرف z بمعنى الوجود و علمنا انّ x و y و z كلّها واحد ذاتاً و التفاوت بين كلّ واحد منها بالقياس الى الآخر بما هو فى المفهوم لا فى الحقيقة و العين. ثم اوردنا سؤالنا هكذا:

x هو y و y هو x و z هو y فهل x هو z؟

فهذا سؤال يجيب نفسه من قبل. هذا سؤال عن مجعولية الوجود.

كما أنّه يمكن طرح السؤال فى جهة مجعولية المهية بان نفرض ان x بمعنى الجعل و y بمعنى الایجاد و z بمعنى المهية فنورد السؤال هكذا:

x هو y بعينه و z بمعنى المهية التى غير الوجود،

فهل x و y هو z الذى غير الوجود؟ و هذا سؤال يناقض ذيله صدره self contradictory question لأنّ المفروض انّ x و y واحد عينا و التفاوت بينهما فى المفهوم و اللفظ فقط و لا نألم و نفرض من قبل انّ y الذى هو بمعنى الایجاد ليس الّا الوجود ذاتاً و مع هذا الفرض نسأل: هل الایجاد غير الوجود؟ الذى فى حكم السؤال: «هل الوجود غير الوجود؟»

مجموعية الماهية توجب اتصافها بالوجود

قوله:

وَأَنَّ مَجْعُولِيَّةَ الْمَاهِيَةِ تستلزم الضرورة الذاتية
 إذ لازم التقرّر الوجودي لذاتها ضرورة الوجود

اقول: بيان ذلك أنّ مجموعيّة الماهيّة توجب اتّصافها بالوجود والموجوديّة
 ومعنى ذلك أنّ الماهيّة فى نفس قوامها الذاتى مع قطع النظر عن مجموعيّتها
 مستغنية عن المجموعية و عن الجاعل. و اثر الجاعل أنّما هو فى اتصافها
 بالوجود و الموجودية لا فى تقرّراتها. فحينئذٍ الماهية من حيث ذاتها
 متقرّرة من دون انتسابها الى الجاعل فيلزم حينئذٍ تقرّر ذوات الماهيات
 فى حدود انفسها بالضرورة الذاتية، لأنّها فى نفسها ثابتة لنفسها من غير
 اعتبار الوجود و جاعله. و احتياجها الى الجعل أنّما هو فى اتصافها
 بالوجود. و من هنا يظهر أنّ فى كلامه «إذ لازم التقرّر الوجودي» مسامحة
 لا يجوز غمض العين عنها، و هى أنّ اختلاط التقرّر الذاتى بالتقرّر
 الوجودي و الحكم بأنّ التقرّر الوجودي يستلزم ضرورة الوجود و يخرجها
 عن بقعة الامكان الى وجوب الوجود الذاتى لهذه الماهيات، اشتباه لا يصحّ
 صدوره عن هذا المحقق البارع، إذ التقرّر الذاتى فى هذا الفرض هو التقرّر
 الماهوى لا التقرّر الوجودي، و اللازم من التقرّر الماهوى قبل جعلها و قبل
 اتصافها بالموجوديّة هو القول بالأصليين لا الضرورة الذاتية للوجود، فإنّ
 الذات فى نفس تقرّرها الذاتى ليس متّصفاً بالوجود والموجوديّة كما هو
 المفروض حتى تستلزم ضرورة الوجود الذاتى. غاية ما يستلزم من التقرّر
 الماهوى هو القول بالأصليين لا الضرورة الذاتية للوجود.

٤٩

التقرّر هو الوجود

قوله:

و مقتضى تقرر الذات فقط جعل الوجود ليس ما سواه قط
اقول: اى التقرر لامعنى له سوى الجعل والايجاد و هو الوجود.

٥٠

امتناع التشكيك فى الماهية

قوله:

و يلزم التشكيك فى الماهية و هو محال لا كذا الهويه
اقول: اى ان كانت الماهية مجعولة، فنفس التشكيك الذى فى الوجود مبنياً
على قاعدة امكان الاشرف من الكمال والنقص والعلية والمعلولية لا بدّ ان
يعتبر فى الماهيات والحال انها ليست بمشكّكات اصلاً.

٥١

وجه آخر لعدم مجعولية الماهية

قوله:

و جعلها عين التعلّية لذاتها بجاعل الماهية
اقول: هذا وجه آخر لعدم مجعولية الماهية و هو أنّه اذا كانت الماهية
مجعولة بالذات و متدلّ الذات للزم كونها فى حدّ ذاتها تعلّقى الذات و
متدلّ الذات الى جاعلها و كون تعلّقها الى جاعلها ذاتيّاً لها بحيث لا يمكن
تصوّرها مستقلاً و من دون تصور جاعلها، والحال انّ الماهية معقولة
بذاتها من دون تعقل جاعلها.

٥٢

دلالة عدم مجعولية الماهية على التكثر فيها

قوله:

كذاك بالحقيقة العينية تكثر الماهية النوعية

اقول: اى كذلك يدلّ على عدم مجعولية الماهية كون تكثر الماهية النوعية أنّما هو بالحقيقة العينية التي تتحد مع ذات الماهية بالحمل الاولى الذاتى فالحقيقة العينية المجعولة بالذات يغير الماهية و يسلب عنها بالسلب الذاتى فالسلب الذاتى بين المجعولية و الماهية يدلّ على مغايرتها ولا ينتقض ذلك بالوجود و يقال المجعولية تصحّ سلبه عن الوجود. فالوجود ايضا لا يكون مجعولاً بالذات لانّ المجعولية و الجاعلية هي كالعلية و المعلولية من الاحكام الذاتية للوجود.

٥٣

هل يصحّ اندارج كل الماهيات فى مقولة الاضافة؟

قوله:

و ليس من مقولة المضاف كلّ مقولة لدى الانصاف

اقول: مراده انّ المجعولية لو كانت متّحدة ذاتاً مع الماهية بحيث ان لا يكون للماهية شأن سوى الاضافة الى الجاعل بالاضافة المقولية، للزم اندراج كلّ الماهيات من آية مقولة من المقولات فى مقولة الاضافة، لانّ المقولات كلّها ماهيات و الماهيات مجعولات بالذات اى منسوبات الى جاعلها بالنسبة المقولية فى هذا الفرض. فالمقولات كلّها منسوبات الى جاعلها

بالنسبة المقولية، فكلّها داخلّة في مقولة الاضافة. وقد ذكر المحقق السبزواري في شرح منظومته في اصالة الوجود^(١) أنّ النسبة بين المجمعول بالذات و الجاعل ان كانت مقولية فهي اعتبارية، فضّم هذه النسبة الاعتبارية الى الماهية الاعتبارية من حيث الذات لايجعلها اصيلاً، واما ان كانت النسبة اشراقيةً فهي عين الايجاد والوجود كما مضى.

ولكنّه يمكن ان يورد عليه ان صرف انتساب الماهية الى جاعلها لا يوجب صيرورتها من مقولة الاضافة لأنّ المفروض في المقام أنّ الانتساب الى الجاعل زائدٌ على ذاتِ الماهية و عارض عليها، و غاية ما يستلزم من هذا الانتساب هو ان يكون كلّ الماهيات والمقولات من حقائق ذوات النسبة التي تقع النسبة خارجاً عن ذواتها لأنّها بنفس ذواتها هي النسب والاضافات. و فرقٌ بين أنّ المقولات ليست إلا النسب والاضافات وأنّها ذوات النسب والاضافات، والمحدور انما هو في الأوّل دون الثاني.

٥٤

الماهية لاتقتضى الانحصار

قوله:

و لا انحصار قطّ لِكُلّي في فردٍ بلا جعل الوجود فاعرف
اقول: لعلّ مراده من هذا الدليل أنّ الماهيات الكلية في صورة تعدد افرادها

١. السبزواري، شرح المنظومة، قسم الحكمة، ص ٨، (چاپ ناصري).

لم تكن ييناً ولا مبيتاً من أنها هي المجعولات ذاتاً او وجوداتها، فإنه من الممكن ان يقال بناءً على مجعولية المهيّة: انّ كل واحدٍ من هذه الافراد المتعددة ماهيّة شخصيّة مجعولة بالذات و ليس بين الكلّي والفرد تفاوت اصلاً كما كان الامر كذلك فى الكلّي الطبيعى الذى كان يعين وجود الافراد و يتعدد الماهية الكلية بتعدد اشخاصها و افرادها و لم يكن بين الكلّي و الفرد تفاوت اصلاً. و اما اذا كان الكلّي منحصراً فى فردٍ واحد كالا انواع المجردة و كالشمس فى الفلكيات السابقة فنفس هذا الانحصار يدلّ بأعلى صوته على ما هو مجعول ذاتاً و هو الفرد المنحصر و ما لم يكن مجعولاً ذاتاً و هو الماهية الكلية التى تقبل الصدق على كثيرين اصلاً و هو الفرد المنحصر. على انّ الانحصار خصوصية طارئة على الماهية الكلية لفرض كليّتها و شمولها الذاتى.

هذا و لكن يرد عليه: انّ الانحصار و التعدد كليهما من خصوصيات المجعول بالذات و هو الوجود و الماهية من حيث هى ليست الآهى لا واحدة ولا كثيرة، فاذا كان الانحصار فى الفرد دليلاً على مجعولية الوجود فليكن التعدد والكثرة ايضاً دليلاً على ذلك لانّ المفروض ان الماهية كما لا تقتضى ذاتاً الانحصار فى فردٍ واحد كذلك لا تقتضى ذاتاً و بالحمل الاولى التعدد و الكثرة لصحة سلب جميع تلك الطوارى عنها، فما يقتضى الانحصار والوحدة تارةً و التعدد و الكثرة تارةً اخرى غير ما لا يقتضيها بحسب الذات. و الاقتضاء و التأثير من خصوصيات الوجود و عدم الاقتضاء من عوارض الماهية فافهم.

٥٥

الوجود الرابط واختصاصه بالهلية المركبة

قوله:

وما هو المعداد في الروابط فهو وجود رابط لاربطى
وخصّ بالهليّة المركّبة ما لم تكن سالبة بل موجبة

اقول: الوجود الرابط رابع اقسام الوجود اذا قسّم الوجود بما فى ذاته بذاته لذاته، وهو الوجود الواجب - جلّ و علا - وما هو وجود فى ذاته لذاته بغيره، وهو وجود الجواهر، مجردة كانت او مادية، وما هو فى ذاته لغيره بغيره وهو وجودات الاعراض سوى مقولة الاضافة، وما هو فى غيره لغيره بغيره وهو الوجود الرابط كوجود النسب والاضافات الذى لا يكاد يحمل على موضوعه فى القضية البسيطة، فلا يكون وجوداً محمولياً بخلاف سائر اقسام الوجود الذى يصحّ حمله على موضوعه فى القضية البسيطة حتى وجود الاعراض فانّها موجودات بذواتها وان كانت توجد فى موضوعاتها، ولذلك يقال: انّ وجودها فى نفسها عين وجودها لموضوعاتها.

ان قلت: الوجود الرابط ان لم يكن وجوداً محمولياً فكيف يعدّ من اقسام الوجود المطلق؟ فنفس كونه من اقسام الوجود المطلق معناه أنّه يمكن ان يوضع الرابط موضوعاً لقضية بسيطة ويحمل عليه الوجود المطلق و يقال: انّ الرابط موجود فى قبال نفى وجوده مطلقاً، فكونه من انقسامات الوجود معناه انه موجود وهذا هو الوجود المحمولى.

قلت: الوجود الرابط اذا انتزع و تقرّر فى النظر الثانى فى الذهن يصير معنىً اسمياً ينقلب من حقيقته الحرفية الى معنىً اسمي يشير بالاشارة

العقلية الى تلك الحقيقة الربطية فيمكن ان يقع موضوعاً للقضية البسيطة بهذا المعنى الانتزاعى كما يقال: «لو حرف شرط» و على للاستعلاء او يقال: الشرط و الجزء موجود فى الخارج او السببية و المسببية موجودان فى الحقيقة فى مقابل ادعاء ان السببية و المسببية لا يكون لهما وجوداً اصلاً. فوجود تلك الحقائق الضعيفة كالحركة و الهوى و النسب و الاضافات لابد ان يقاس بعدمها المطلق حتى يستعدّ الذهن بقبول نحو من الوجود لها فالوجود المحمولى للروابط و الحروف انما هو وجود انتزاعى و من الاعتباريات النفس الامرية يعتبر فى الذهن بملاحظة منشاء انتزاعها فالمنتزع يكون معنى اسمياً محمولياً و المنتزع عنه يكون معنىً ربطياً حرفياً.

و على كل حال الوجود الرابط مختصّ بالهئية المركبة ان كان باقياً على معناه الحقيقى الحرفى، و الهئية المركبة هى القضية المركبة بالتركيب الانضمامى لا التركيب الاتحادى، و هذه النسبة الربطية انما هى مختصة بالموجبات دون السوالب، و اما فى السوالب فلان مفادها سلب الربط لا ربط السلب و لا النسبة السلبية، فلا يكون ربطاً اصلاً.

٥٦

غيريته النسبة الربطية التركيبية و النسبة الحكيمية الاتحادية

قوله:

و هو وراء النسبة الحكيمية مناط الاتحاد فى القضية
اقول: وايضاً الوجود الرابط هو النسبة الربطية التى من اركان الهئية المركبة
و النسبة الربطية التركيبية غير النسبة الحكيمية الاتحادية التى لابد منها فى

كل قضية من القضايا، مركبة كانت او بسيطة، فالنسبة الحكمية هي التي تفيد الاتحاد بين الموضوع والمحمول، سواء التركيب بينهما انضمامياً واتحادياً، فان في التركيبات الانضمامية لابد وان يفرض الاتحاد بين الموضوع والمحمول حتى يصح الحمل و معلوم ان جهة الاتحاد في المركبات غير جهة التغاير، و في القضايا المركبة جهة الاتحاد هي الاتحاد في الوضع والموضع، كما في الاعراض التي وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعاتها. فالاعراض متحدة مع موضوعاتها في الوضع والموضع وان كانا متغايرين في نحو الوجود.

و ملخص الكلام ان القضية بما هي قضية يتركب من موضوع ومحمول والنسبة بينهما، وهذه النسبة في البسيطة تكون اتحادياً و في المركبات انضمامياً ربطياً و بعد ذلك تصل النوبة الى النسبة الحكمية و هي يحكم بايقاع النسبة الاتحادية في البسيطة و بايقاع النسبة الربطية في المركبات و في كلا الموضوعين النسبة الحكمية تدل على نحو من الاتحاد بين الموضوع والمحمول لان الحمل انما هو بملاك الاتحاد فلو لم يكن اتحاد في الذات كما في البسيطة فليكن الاتحاد في الوضع كما هو في المركبات فافهم.

٥٧

لا يمكن معرفة الوجودات الامكانية الا بمعرفة باريها

قوله:

الكل في جنب الوجود المطلق بالذات عين الربط و التعلق
اقول: لاشك في ان المراد بالكل ههنا هو كل الموجودات الامكانية لا كل

الوجودات مطلقاً حتى يشمل الوجود المطلق و القرينة هي تفيد الكلّ بقوله: «فى جنب الوجود المطلق»، كما أنّه ليس المراد بالكلّ كلّ الموجودات الممكنة بالامكان الذاتى لأنّ الامكان الذاتى من لوازم الماهية من حيث هي و الماهية و لوازمها لاتتعلق بالوجود اصلاً فكيف تعلقها بالوجود المطلق. فبقى ان يكون المراد بالكل كل الموجودات الامكانية مع فرض ان يكون المراد بالامكان، الامكان بمعنى الفقر الذاتى الذى يعدّ من عوارض مرتبة من مراتب الوجود، كما أنّ المراد بالوجود المطلق هو الاطلاق بمعنى السعة والا حاطة القيومية التى تكون من مصطلحات الفلسفة الافلاطونية دون معنى الاطلاق الشائع فى لسان منطق الارسطالى و هو المفهوم الكلّى الذى يقع صدقه على كثيرين من اقسامه.

على أنّ معنى الربط و التعلق فى المقام ليس بمعنى الوجود الرابط الذى مضى ذكره آنفاً بل الربط هو الربط والاضافة الاشراقية، و فى الاضافة الاشراقية الاضافة عين المضاف و هو عين الفقر و التعلق الى المبدأ الأعلى لاشيء له الفقر بل شئنيته نفس الربط. فعلى هذا كما أنّ الربط والنسب و الاضافات فى المفاهيم لايمكن ان يكون لها وجود محمولى و معنى اسمى، لافى العين و لافى الذهن، بحيث أنّ تعقلها فى الذهن بصورة مستقلة ليس الاّ قلب ماهيتها عمّا لها من المعنى الحرفى الى المعنى الاسمى، و ذلك خلف حقيقتها الاصلية، كذلك الاضافة الاشراقية نحو وجود تعلقى لا يكاد يمكن تعقلها فى صورة مستقلة عن وجود بارئها. فحضورها فى العين و الذهن لايمكن الاّ فانياً فى وجود ما يضاف اليها و هو الوجود المطلق، جلّ و علا. فمعرفة الوجودات الامكانية كلّها لايمكن

الآ بمعرفة باريتها، تقدّست اسمائه. و ذلك معنى «من عرف نفسه فقد عرف ربه» أى معرفة النفس لا تتحقق حقيقةً إلا بعد معرفة الله بالبرهان اللّمى.

٥٨

شأن التدلّى و الاضافة للوجودات الامكانية

قوله:

ففى قبال ذاته القدسية روابط ليس لها نفسية

اقول: يريد بذلك انّ الكائنات ما سوى الله تعالى روابط صرفة كالوجودات الربطية التى لاشأن لها إلا الاضافة الى الغير و التدلّى الى ما يضاف اليه إلا انّ الفرق بين تلك الروابط المقوليّة و الوجودات الامكانية يظهر فى انّ الروابط المقوليّة يعدّ من الماهيات و المفاهيم المقوليّة، و الوجودات الامكانية تكون من مراتب الوجود الحقيقى الظلّى ظلّ الوجود الحقيقى الحقّى، كما أنّه يظهر الفرق فى انّ الوجودات الامكانية الربطية ليس و لا يكون لها وجود مضاف بحيث انّ النسبة و الربط يقع بين المضاف و المضاف اليه و يستند احدهما الى الآخر فى مفاد القضايا. اما الوجودات الامكانية الربطية فهى الاضافة الاشراقية و حقيقتها ليس إلا الوجود الظلّى المحض الفائض عن المبدأ الأعلى و متدلّ اليه فى تمام ذاته فليس هناك شىء إلا المبدأ المضاف اليه و تلك الاضافة الاشراقية الوجودية فقط، و هذه الاضافة الاشراقية هو معنى الامكان بمعنى الفقر المصطلح فى لسان الحكمة المتعالية حينما أيّده بتفسير تلك الآية الكريمة: «يا ايّها الناس انتم الفقراء الى الله و الله هو

الغنى الحميد»^(١) بأن الفقر هو الفقر بالذات الذى هو مبدأ اشتقاق هذه الصفة وليست الذات دخيلةً فى مفهوم المشتق وهو الفقر المحض لا ما هو شىء له الفقر الذى هو الفقر بالعرض والفقر بالذات هو الاضافة الاشراقية وتلك الاضافة هى الربط الوجودى الاشراقى فينتج ان كل الوجودات الامكانية روابط وجودية لذاته القدسية وليس لها شأن من الشؤون النفسية. ولنا من هذا الربط الوجودى والامكان بمعنى الفقر وجهٌ وجهه فى تفسير البرهان الصديقين سيأتى تفصيله فى محله ان شاء الله تعالى.

٥٩

معنى الضرورة واللاضرورة

قوله:

وهى ضرورة ولا ضرورة فى النفى والاثبات بالضرورة
اقول: هذه اشارة الى ان المواد الثلاث يستنتج من الحصر العقلى فى التقسيم الحاصر بين الضرورة واللا ضرورة لائى شىء من الاشياء حقيقة كانت تلك الاشياء ام لا، وهو هكذا: كل شىء من الاشياء إما ضرورى الوجود أولاً، وكل ما لم يكن ضرورى الوجود إما ضرورى العدم ام لا.
والاول هو واجب الوجود بالذات، والقسم الثانى (ضرورى العدم) هو جهة الامتناع والشيء الموصوف بها ممتنع الوجود، والقسم الاخير الملتق من لاضرورة الوجود والعدم هو الامكان الذاتى الخاص. هذا اذا كان «فى النفى والاثبات» متعلق بخصوص لاضرورة ومعناه ان جهة

الامكان الخاصّ يتركّب من الامكانين العامّين، كل واحد فيها ينفي ضرورة الطرف المخالف والمجموع الحاصل منهما هو الامكان الخاصّ، وأمّا اذا كان الطرف المخالف متعلقاً بكلّ من الضرورة واللاضرورة فمعناه أنّ الضرورة في النفي هو الامتناع والضرورة في الثبوت هو الوجوب. كما أنّ اللاضرورة في النفي هو الامكان العام واللاضرورة في الثبوت مع اللاضرورة في النفي بمعنى الامكان الخاصّ.

٦٠

عدم امكان عليّة الشئ لنفسه

قوله:

و ليس شئ علة لنفسه لا لانعدامه ولا لأيسه

اقول: أمّا عدم امكان عليّة الشئ لنفسه فأنّه بملاك تقدم الشئ بما هو علة على نفسه بما هو معلول فيلزم من ذلك وجود الشئ في المرتبتين و عدمه في المرتبتين و ذلك تناقض في المرحلتين، و هكذا يلزم تأخر الشئ بما هو معلول عن نفسه بما هو علة لنفسه، و ذلك ايضاً يلزم وجود الشئ في المرتبتين و عدمه في المرتبتين و هو ايضاً تناقض صريح في المرحلتين و لزوم تلك التناقضات ملاك محالية الدور. و أمّا عدم امكان عليه الشئ لعدم نفسه فبعد فرض أنّ المراد بعدم نفسه هو العدم البديل اى العدم الذى هو بديل وجوده اى العدم الذى يكون رفعاً لوجوده و هو نقيضه لا العدم المقابل للانفكاكى فهذا ايضاً يستلزم تناقضات صريحة:

منها: أنّ الشئ و نقيضه لا يعقل ان يكونا في المرتبتين بحيث ان يكون احد النقيضين علة للنقيض الآخر و الآخر معلولاً له و متأخراً منه،

فالشئ و نقيضه مع فرض انهما فى المرتبة الواحدة لا يكونان فى مرتبة واحدة بل احدهما علة متقدم والآخر معلول متأخر.

و منها: ان كان الشئ علة لعدم نفسه فان كان عدمه ايضاً علة او شريك علة لوجوده فيلزم اجتماع النقيضين فى وجود الشئ و عدمه، و ان لم يكن عدمه ايضاً علة او شريك علة لوجوده بل عدمه يلائم مع عدم علة، فهذا ارتفاع النقيضين فى عدم الشئ و عدم عدمه.

هذا كله اذا كان المراد بعدم نفسه العدم البديل الذى هو رفع الشئ و نقيضه، امّا اذا كان المراد بعدم الشئ العدم المقابل الانفكاكى و هو ان يكون وجود الشئ حدوثاً علة لعدم نفسه بقاءً على خلاف ما ذكره بعض المتكلمين فى مسألة الحدوث الزمانى من ان العدم السابق الانفكاكى شرط لحدوث الاشياء اللاحقة فهو بمكانٍ من الامكان بل هو واقع ضرورةً فى سلسلة الزمان و الزمانيات بل هو الذاتى لحقيقة كل حركة من الحركات العرضية و الجوهرية لان وجود كل جزء سابق من الامور التدريجية يعدّ علة لعدمه فى ظرف وجود الاجزاء اللاحقة مثلاً وجود يوم الاحد يكون علة او شرطاً لانعدام ذلك اليوم فى يوم الاثنين و هكذا يوم الاثنين فى يوم الثلاثاء.

٦١

حاجة الوجودات الامكانية الى حيثيّي التقييدية و التعليلية

قوله:

بل ان يكن مطابق الموجود بذاته فواجب الوجود
اقول: لما ذكر ان الشئ لا يكاد يكون علة لنفسه كى يكون الوجوب الذاتى

بمعنى علّة الشيء لنفسه و انتهاء سلسلة العلية و المعلولية الى مالا يستدعى علة خارجة عن ذاته بل يكون ذاته علة لذاته، كما يظهر من بعض كلمات القوم فيستصحب هذا الكلام سؤالاً بأنه: «فعليهذا فما معنى الوجوب الذاتي بعد ما لم يكن بمعنى عليه الشيء لنفسه»؟ فاجاب - قدس سره: انّ معنى الوجوب الذاتي انّ الواجب بالذات ما كان له فرد بالذات مطابق [بافتح] بذاته لمفهوم الموجود بحيث انّ حمل مفهوم الوجود و الموجود عليه لا يحتاج الى الحيثية التقيدية و التعليلية على خلاف كلّ مهيّات الموجودات الامكانية، فانها فى وصف موجوديتها تحتاج الى تقييدها بعروض الوجود عليها و يحتاج ايضاً الى انتسابها بجاعلها الى الحيثية التعليلية، و هكذا على خلاف كلّ الوجودات الامكانية مع قطع النظر عن ماهياتها فانّها فى اتّصافها بالوجود و الموجودة و ان لم تكن محتاجة الى الحيثيات التقيدية و لكنها محتاجة الى حيثيتها التعليلية، فالذى كان مطابق الموجود مطلقاً هو ما كان ذاته بذاته و لذاته موجوداً. فعليهذا التقرير لا بدّ ان يكون المراد بالمجرور معنى اعم حتى يشمل الحيثيتين معاً. فانّ المجرور و الظرف اذا اجتماعا افترقا و اذا افترقا اجتماعا.

٦٢

معنى ضرورتى الذاتية و المطلقة

قوله:

و ممكن ان كان لا بذاته بل باعتبار بعض حيثياته

اقول: ثم قال - قدس سره: و الممكن ما لا يكون الفرد بالذات مطابقاً

[بافتتح] بذاته لمفهوم الوجود والموجودية. ان قلت: هذا المعيار وان كان صادقاً فى المهيئات الموجودة الممكنة فأنّها فى اتصافها بالوجود والموجودية تحتاج الى كِلْتَا الحِثَّيتين و لكن لا يصدق فى الوجودات الامكانية، لأنّ تلك الوجودات بنفسها كافيةٌ فى اتصافها بنفسها التى ليس الآ الوجود والموجودية فلا تحتاج فى هذا التوصيف الى حِثِّية اخرى سوى نفسها. فالحِثِّية التقييدية تنفيه فى ذلك التوصيف، فعلى هذا يمكن ان يقال: انّ الوجودات الامكانية برمتها واجب الوجود بذاتها لمكان انّ حمل مفهوم الوجود والموجودية عليها لا تحتاج الى حِثِّية تقييدية فذواتها بانفسها كافيةٌ فى هذا التوصيف و توصيفها بالوجود والموجودية لا يكون من باب الوصف بحال المتعلق بل وصف بحال ذاتها، فتلك الوجودات الامكانية كلّها تكون مطابق الوجود بذاتها فلا بدّ ان تكون كلّها واجبة الوجود.

قلنا: الامر فى حقيقة الامر كذلك فانّ نفى الحِثِّية التقييدية يستلزم صدق الحِثِّية الاطلاقية فى جهة موضوع القضية الضرورية الذاتية كما نقول: «الانسان من حيث هو انسان حيوان ناطق بالضرورة الذاتية»، كذلك يمكن لنا ان نقول: «كل وجود من حيث هو وجود واجباً كان او ممكناً بالامكان الفقرى فهو موجودٌ، بالضرورة الذاتية»، ومعنى الضرورة الذاتية ليس الا انّ حمل الوجود والموجودية على المطابق [بافتتح] لهذا الوصف، وصف بحال ذات الموصوف لبحال متعلقه، بخلاف حمل الوجود والموجودية على المهيئات التى تكون بحال متعلقها، ومتعلقها هو الحِثِّية التقييدية وهى الوجود. اى المهيّة المتحيّنة بحِثِّية الوجود، موجودة لا المهيّة من حيث هى هى. و خلاصة المقال انّ كل واحد من

الوجودات الامكانية يكون واجب الوجود بالضرورة الذاتية لا بالضرورة الازلية، والضرورة الازلية مختصة بوجود البارى.

و تفصيل ذلك أنه لما كان الضرورات الذاتية مقيدة بمادام كون ذات الموضوع موجوداً فالضرورة و الوجوب الذى مشروط بمادام الوجود اى مادام كون الذات موجوداً فمعلوم انّ الضرورة بهذا الشرط لا يصدق على وجود البارى - جلّت عظمتة - فان وجوده ضرورىّ مطلقاً من دون اشتراط الوجود على انّ الوجود فى الضرورات الذاتية ظرف لموضوع القضية، لاوصفٌ عنوانيُّ له و لاشرط له، فلا يكون للوجود فى تلك القضايا دخلٌ فى ضرورة ثبوت محمولاتها على موضوعاتها الا بنحو دخالة الظرف فى المظروف، و لكن الامر فى قضية «اللّٰه تبارك و تعالى موجود» هو انّ الوجود الصرف هو الموضوع لحمل الصفة الموجودية له تبارك و تعالى. فلهذا الفرق البين بين الضرورات الذاتية و الضرورة القائمة فى ذات اللّٰه، تبارك و تعالى، و صفاته كان اللازم للفيلسوف المنطقى ان يضع اصطلاحاً خاصاً لتلك الضرورة حتى لا يشتهب الامر على الناقدالبصير.

قال الشيخ فى الإشارات: «و الضرورة قد تكون على الاطلاق كقولنا: «اللّٰه تعالى موجود» و قد تكون معلقة بشرط، والشرط اما دوام وجوب الذات مثل قولنا: «الانسان بالضرورة جسم ناطق» و لسنا نعنئ به انّ الانسان لم يزل و لا يزال جسماً ناطقاً فانّ هذا كاذب على كل شخص انساني. بل نعنئ به أنّه مادام موجود الذات انساناً فهو جسم ناطق».^(١)

١. الاشارات و التنيّهات، شيخ الرئيس ابوعلی بن سینا، ج ١، القسم الاول، النهج الرابع فى مواد

فقد وسم الشيخ الضرورة المحمولة على وجود البارئ تعالى بالضرورة المطلقة في مقابل الضرورة الذاتية التي تكون معلقة بمادام وجود الذات. فالبحث عن شروط القضايا دَلَّ الشيخ الى استكشاف نوع اخر من الضروريات يختصّ بواجب الوجود وصفاته وهو الضرورة المطلقة في لسانه والضرورة الازلية في لسان صاحب الاسفار، ولكن الشيخ لم يتجاوز عن هذه الضرورة الى حال النسبة المقابلة لها، اعني نسبة سلب هذه الضرورة، و أنّه ان كان معنى الضرورة المطلقة او الازلية هو ايجاب الوجود البحت لموضوع القضية في قولنا: «اللّٰه تبارك و تعالى موجود» فما كان معنى سلب هذه الضرورة الذي هو الامكان و هل يمكن ان يكون سلب الضرورة المطلقة هو الامكان الذاتي الذي هو سلب ضرورة الوجود والعدم؟ وقد تصدى لجواب هذا السؤال صدرالدين الشيرازي في الاسفار بانّ الامكان بمعنى الفقر هو المادة المقابلة للضرورة الازلية لا الامكان الذاتي، لانّ الامكان الذاتي لا ينفى الاّ الحيثية التقييدية والحال انّ الوجودات الامكانية بما أنّها وجودات تصدق عليها الموجودة من دون تقييدها بالوجود فإنّها كلّها موجودات بالضرورة الذاتية لاتتصف بوصف الوجود، وصفاً بحال الذات لاوصفاً بحال المتعلق ولكنها مع كونها موجودات بالذات مفتقرات ومتدلّيات الى بارئها، فهي تحتاج في وجودها الى الحيثية التعليلية احتياجاً ذاتياً بحيث تكون ذواتها في الوجود عين الاحتياج والربط الوجودي لا اشياء اخرى يعرضها الاحتياج والفقر. فهذا الربط الوجودي الذي كان معنى الامكان بمعنى

الفقر، مشترك مع الربط و الاضافة المقولية فى أنّها لا يكاد يمكن تعقلها فى حد ذاتها مستقلة لا فى الوجود ولا فى الماهية لأنّها ليست لها ذاتٌ ولا ماهية الاّ التدلّي و الارتباط فهما لا يحصل فى الذهن ولا فى الخارج الاّ فانياً فى ما يرتبط اليه. فالامكان الفقرى هو نفى الضرورة الازلية الذى لا ينفى الاّ الحيثية التقييدية مع بقاء الحيثية التعليلية بحالها.

٦٢ مكرر

معنى ضرورتى الذاتية والمطلقة (مكرر)

قوله:

و ممكن ان كان لاذاته بل باعتبار بعض حيثياته
اقول: هذا البيت و الابيات السابقة فى هذا الفصل تدلّ على أنّ موضوع البحث هو الوجود و الامكان الذاتيان، ففى هذا الاصطلاح الوجود الذاتى هو ما كان حمل الوجود و الموجودية على مطابقتها بالحيثية الاطلاقية التى هى نفى الحيثية التقييدية و التعليلية، و الامكان الذاتى هو الذى لا يكون كذلك، بل حمل الوجود و الموجودية لا يكون بذاته و لذاته بل باعتبار الحيثية التقييدية و التعليلية.

٦٣

امتناع خلوّ الشئ عن المواد الثلاث

قوله:

و يوصف الوجود ايضاً بهما غنى و فقراً فى كلام الحكماء
اقول: لما كان خلوّ الشئ عن المواد الثلاث من المحالات فكل شئ من

الاشياء لابدّ وان يكون امّا ممكناً او واجباً او ممتنعاً على سبيل الانفصال الحقيقي. فهذا واضح اذا كان المراد بالشئ مهيةً من الماهيات فى مقايستها لا الوجود. واما الوجود نفسه فلانّه ايضاً شئ من الاشياء بل شيئته بذاته و شيئية الاشياء الاخر به فلا يكاد يخلو عن المواد الثلاث. فلا محالة يوصف الوجود بما هو وجود امّا بالوجوب او الامكان او الامتناع على سبيل الانفصال الحقيقي. لاسبيل الى اتصافه بامتناع الوجود لانّ اتصاف الوجود بامتناع الوجود، اتصاف الشئ بنقيضه، و اما اتصافه بالامكان الذاتى الذى بمعنى عدم اقتضاء الشئ للوجود والعدم او ككفّتي الميزان المتساوية النسبة الى كفّتي الوجود والعدم او اللىسية الذاتية او عدم المجامع لحالة الوجود والعدم او غير ذلك من التعاريف التى ذكرت لتبين معنى الامكان الذاتى فكلّها آبية عن كونها صفّاً ذاتياً للوجود فانّ الوجود يعدّ بذاته مناطاً لضرورة الاقتضاء والثبوت، فكيف يمكن ان يوصف بعدم الاقتضاء او تساوى النسبة الى نفسه و غيره فبقى ان يكون الوجود بما هو وجود متّصفاً بالوجوب الذاتى، و ذلك بمعنى انّ الوجود بما هو وجود، سواء كان من جملة الوجودات الامكانية او وجود البارى عزّاسمه، لابدّ وان يوصف بوصفه الذاتى وهو الوجوب الذاتى الذى يتكيّف النسبة المفهومية بين مفهوم الوجود او الموجود ومصاديقه الذاتية التى نحن نصلح عليها بالافراد الذاتية، و تلك النسبة ليست الا ضرورة صدق مفهوم الوجود على مصاديقه الذاتية. و ينتج من هذا البحث انّ الافراد الذاتية من الوجود، سواء كان واجباً او ممكناً بالامكان الخاص، لابدّ وان يوصف بالوجوب الذاتى و يكفي فى صدق الوجوب الذاتى نفى الحيثية التقييدية، و ذلك بمعنى انّ الموصوف بصفة الوجود كقولنا:

«الوجودات الامكانية كلها موجودةٌ و واجبةٌ بالوجوب الذاتى»، فلا تحتاج هذه الوجودات الامكانية فى اتّصافها بالوجود والوجوب الى التقييد بقيدٍ خارجٍ عن نفس ذاتها بخلاف الماهيات الموجودة، فإنّ اتّصاف تلك الماهيات بالوجود والوجوب يحتاج الى تقييدها و تقدير قيدالوجود فيها حتى يصحّ ان يقال: أنّها موجودةٌ ضرورةً. فشيئية الوجودات الامكانية تمكن ان توصف بالوجوب الذاتى كما ان شيئية وجود البارى - عزّ اسمه - يوصف بذلك من غير تفاوتٍ بين الوجودين اصلاً، ففى هذا الاعتبار لا يوصف الوجود، مطلقاً سواء كان واجباً او ممكناً، الا بالوجوب الذاتى والوجوب الذاتى فى هذا الفرض ليس الا ضرورة حمل مفهوم الوجود على افراده الذاتية.

هذا كلّهُ يتمشى مع قضية حمل مفهوم الوجود على مصاديقه الذاتية الذى اصطلح عليه صدرالدين الشيرازى بالحمل الشايع الذاتى فى قبال الحمل الشايع الصناعى العرضى من جهةٍ وفى قبال الحمل الاوّلّى الذاتى من جهةٍ اخرى، واما اذا اعتبرنا حقيقة الوجود الصرف فهى موصوفة، اما بالضرورة الذاتية وهى نفى الحيثية التقييدية والتعليلية معاً و ذلك اذا لم نعتبر فى حقيقة الوجود الصرف اختلاف مراتبه التشكيكية بالعلية و المعولية، كما هو معنى صرافة حقيقة الوجود. و اما اذا توجّهنا و اعتبرنا ذلك الاختلاف فحقيقة الوجود موصوفة بالوجوب و الامكان، كليهما و لكن لا بمعنى الوجوب و الامكان الذاتيين بل الوجوب بمعنى الوجوب المطلق فى حقيقة البارى على لسان الشيخ فى منطق الاشارات و بمعنى الضرورة الازلية فى اصطلاح صاحب الاسفار و الامكان بمعنى الفقر فى حقيقة الوجودات الامكانية. فحينئذٍ يصحّ ان يقال انّ الوجود اى الحقيقة

المطلقة للوجود يوصف بالوجوب و الامكان اى الوجوب المطلق او
الضرورة الازلية كما فى حقيقة وجود البارى - جلّ و علا - و الامكان
بمعنى الفقر فى الوجودات المكانية.
و هذا معنى قوله:

و يوصف الوجود ايضاً بهما غنى و فقراً فى كلام الحكماء

٦٤

لا وجود للروابط و النسب

قوله:

وجودها الرابط فى الاعيان و الرابطى منه فى الازهان
اقول: التحقيق ان الروابط و النسب و كيفياتها كالسلوب، فى انّ الخارج
ظرف لأنفسها لا لوجودها فلا وجود للروابط اصلاً لا فى الخارج و لا فى
العين^(١) ولعلّ اطلاق الوجود لها انما هو بالتشبيه و المجاز العقلانى فافهم و
تدبّر فى المقام فانّ البحث فى وجود الروابط من مزالّ اقدام الأعلام.

٦٥

المقابلة بين قضيتين: «امكانه لا» و «لا امكان له»

قوله:

فالحق انّ مقتضى المقابلة «امكانه لا» غير «لا امكان له»
اقول: المقابلة تارة تفرّض بين القضيتين كما اذا كان «امكانه لا» يرجع الى

القضية البسيطة كما فى قولنا: «امكان الممكنات معدوم او غير موجود» و «لامكان له» او يرجع الى السلب التركيبى كما اذا قلنا: «ليست الاشياء الممكنة ممكنًا» و معلوم انّ صرف المغايرة بين مدلولى القضيتين يكفى فى الجواب عمّا اورده المتكلمون على الحكماء من عينية مدلوليهما ببيان أنّه لمّا فرضنا أنّه لامتيز فى الاعداد من حيث العدم فلا تفاوت اصلاً بين «امكانه لا» و «لامكان له» الا بتفاوت موضع السلب، و الحال أنّه لامتيز فى الاعداد من حيث العدم فيستلزم من ذلك عينية مدلول الجملتين و عينية مدلول الجملتين مستلزم لنفى امكان الممكنات كما هو مدلول القضية الثانية اعنى «ليست الاشياء الممكنة ممكنًا» و هذا خلف فرض امكان الممكنات. و الجواب: انّ المقابلة فى هذا التقرير ليست الاّ المقابلة بين القضية البسيطة و المركبة او بين الوجود المحمولى و الوجود الرابط و هذه المقابلة تكفى فى بطلان العينية المدّعاة فى كلام المتكلمين.

و يمكن ان يُفسّر المقابلة بالمقابلة بين مفهومى البسيط التصورى من الامكان و اللامكان، فيعود المقابلة الى مقابلة النقيضين بحسب المفهوم بان يقال: «نقيض كل شئ رفعه» سواء كان الشئ وجودياً او عدمياً فنقيض الانسان هو اللانسان و نقيض اللانسان انما هو اللالانسان و الانسان يكون مصداق النقيض. و امّا فى مقامنا هذا ففرض الامكان و امكان لا، انما هو التقابل بين الشئ و رفعه. و الجواب: ان رفع امكان الممكنات و ان كان هو نقيض امكانها، الاّ ان ههنا جملة «امكانه لا» ليست بمعنى رفع الامكان حتى يؤدى التناقض بل أنّما هو بمعنى أنّه لا وجود للامكان اصلاً فعلى هذا يكون معنى امكان الشئ الممكن ليس الاّ المعنى العدمى فليس الامكان امراً ايجابياً او عدولياً عارضاً على الشئ الممكن كالسواد و البياض فانّهما يعرضان على الشئ المعروف و يوصفان

المعروض بهما في قولنا: «هذا الجسم اسود و ذاك الجسم ابيض». فاذا
فُرض الامكان امرأ معدوماً و ان حرف النفي بمعنى انه ليس بوجودٍ لا
بنحو المعقولات الاولية و لا بنحو المعقولات الثانية، كما هو تفسير
المتكلمين لقول الحكماء، يجوز لنا نفي الامكان عن كل شيء ممكن و
ذلك بقاعدة «لاميز في الأعدام من حيث العدم» فلا فرق بين امكان
الممكن و عدمه و نقول: «لا امكان للشيء الممكن» و هذا خلف فرض
امكان الممكن أولاً و التناقض البين بين صدر هذه الجملة و ذيلها ثانياً،
لان الامكان و ان كان امرأ معدوماً إلا انه اضيف الى الشيء الممكن و رفع
هذا الشيء العدمي تقيضه لا عينه و كلُّ من هذين المحذورين يورد على
فرض العينية او الترادف بين معنى الامكان و نفسه، كما يستفاد من الجملة
الأولى اى «امكانه لا»، و حاصل كلامهم أنه اذا كان امكان الممكن معدوماً
«امكانه لا»، فيصحّ لنا القول بعدم امكان الممكن «لاامكان له» و هذا هو
الخلف و التناقض، و المحذور يلزم من عينية الامكان مع العدم فيسرى
هذا الاتحاد و العينية الى الاتحاد بين الجملتين اى «امكانه لا» و
«لاامكان له» و هذا ايراد المتكلمين على الفلاسفة القائلين بعدمية
الامكان فى الخارج و انه فى عداد المعقولات الثانية.

و الجواب: أنه لا عينية و لا اتحاد بين الامكان و نفيه لبحسب الحمل
الاولى الذاتى و لا بحسب الحمل الشايع. اما بحسب الحمل الاولى الذاتى
فمن الواضح أنه ليس الامكان مفهوماً بمعنى النفي و العدم، و اما بالحمل
الشايع فإن الامكان هو الامر العدمى لا العدم المطلق، و الامور العدمية
كالماهيات هى الحدود الحقيقية للوجودات، فرفعها تقيضها لاعينها كما لا
يخفى على المتأمل الصير.

نقيض الوجود الرابط

قوله:

وهكذا رفع الوجود الرابطى ليس نقيضاً للوجود الرابط
 أقول: اشارة الى انّ الجهات و منها الامكان لما كانت من كفيات النسبة
 بين موضوع القضية و محمولها فليس لها وجودٌ محمولى اصلاً والوجود
 المحمولى هو الوجود مطلقاً او مطلق الوجود، سواء كان الوجود فى نفسه
 لا لنفسه، كالجوهر الذى يقال له الوجود المحمولى لانه يقع محمولاً فى
 القضايا البسيطة، او وجود الاعراض حينما كانت القضية المتشكلة فيها
 قضية بسيطة التى يقع الوجود محمولاً فيها. واما اذا كانت صورة القضية
 المتشكلة فيها قضية مركبة التى لا يقع الوجود فيها تمام المحمول او جزئه
 فالوجود فيها ليس وجوداً محمولياً بل الوجود يكون رابطياً. و هو الذى
 اصطلح عليه صدر المتألهين بالوجود الرابطى فى قبال الوجود النفسى
 الذى اختص بالوجود المحمولى من جهةٍ و فى قبال الوجود الرابط الذى
 اختص بالمركبات من جهة اخرى.

ولما كان الامكان و اخواته من المعقولات الثانية فى اصطلاح الفلاسفة
 فعروضه للموضوع يكون فى الذهن و اتصاف الموضوع به يكون فى
 الخارج و معنى ذلك انّ للامكان فى الخارج وجوداً ربطياً لانه كيفية
 النسبة و فى الذهن وجوداً رابطياً لانه من عوارض موضوعه و لا تناقض
 بين وجود احدهما و رفع وجود الاخر لانّ الوجود الرابط ليس رفعاً
 للوجود الرابطى المحمولى، كما انّ الوجود الرابطى ليس نقيضاً لرفع

الوجود الرابط و ذلك لأنّ تقابل النقيضين ليس التقابل بين الوجودين بل نقيض كل شيء رفعه و لا يكون احد الوجودين بمفهومه رفعاً للاخر. فلاغرو بان يكون الامكان بوجوده الرابطي معدوماً في الخارج كما هو الشأن في المعقولات الثانية و بوجوده الرابط الذي من النسب و الاضافات يكون في الخارج و يكون الخارج ظرفاً لنفس هذه النسب لظرفاً لوجودها. و لذا قلنا في القاعده الفرعيّة: «ثبوت شيء للشئ» فرع ثبوت المثبت له لا الثابت» و معنى ذلك ليس الا اذا حكمنا بعدمية الامكان او سائر الجهات في العين لا ينافي نفى ثبوته في العين صدق حملة على موضوعه. و الحكم بثبوت النسبة الحكمية بين الامكان و موضوعه في الخارج ليس بمعنى وجود النسبة و كقيمتها في الخارج كما ان نفى عروضها في العين لا ينافي عروضها و وجودها في الذهن.

على انّ الوجود الرابط ليس وجوداً محمولياً لافى الذهن و لافى الخارج فكيف يكون رفع الوجود الرابطي الذي يمكن ان يكون من الوجودات المحمولى رفعاً للوجود الرابط الذي لا وجود له الا من باب التشبيه، فنقيض الوجود الرابط هو رفع هذا الوجود لارفع الوجود الرابطي و هذا ايضاً يدلّ على المغايرة بين الوجودين. فاذا ثبت المغايرة بين الوجودين فقد ثبت المغايرة بالملازمة العقلية بين العدم الرابطي المستفاد من «امكانه لا» و «لا امكان له»، فانّ الجملة الأولى ترجع الى العدم الرابطي و الثانية ترجع الى العدم الرابط. و المُلخَص أنّه لاعينية بين العدمين كما لم يكن بين الوجودين. و من هذا كلّ يتضح الاشكال في قوله في صدر كلامه.

٦٧

القضايا المركبة التي تحمل عليها عناوين موضوعاتها

قوله:

و فرض عينيتها في الممتنع خلف و ليس ربطها بمرتفع
 اقول: فرض الوجود الخارجى لجهة الامتناع فى القضايا الممتنعة ك:
 «اجتماع النقيضين ممتنع» خلاف نفس مفهوم القضية التى تحكم بامتناع
 وجود الموضوع فاذا كان الموضوع ممتنعاً كيف يمكن وجود الربط بين
 الموضوع و المحمول بالوجود العيني الخارجى؟
 ان قلت: فكيف يمكن فرض النسبة الربطية فى هذه القضايا المركبة؟
 فانه يقول: «و ليس ربطها بمرتفع» معناه ان تلك القضايا و ان كانت
 موضوعاتها ممتنع الوجود خارجاً و ذهنياً بالفعل الا انها من القضايا
 الالآتية التى موضوعاتها مفروض الوجود و لو بفرض المحال. على ان
 موضوعات تلك القضايا، مفاهيمها مثل قضية «شريك البارى ممتنع»،
 التى يحمل عليها عناوين الموضوع بالحمل الاولى الذاتى.

٦٨

الوجود المحمولى يستلزم خلف معنى امكانية الممكنات

قوله:

والخلف فى الممكن و التسلسل يقضى بكل منهما التأمل
 اقول: مراده ان الوجود المحمولى للامكان فى الممكنات يستلزم خلف
 معنى امكانية الممكنات فى الممكنات، فان معنى الامكان انما هو تساوى
 طرفى الوجود و العدم فان كان جهة الامكان موجوداً فى الاعيان فلا
 محالة كان موجوداً فى معروضه الموجود فى الخارج، فان كان وجود

العارض عين وجود المعروض يلزم تقدم الشيء على نفسه و يلزم ايضاً انخرام معنى التساوى فى حقيقة الامكان و هذا خلف.
 واما التسلسل فمعلوم انّ الامكان لو كان موجوداً فى الاعيان لكان هذا الوجود اما ممكناً او ممتنعاً او واجباً لا سبيل الى امتناعه مع فرض وجوده. و وجوبه خلاف معنى الامكان الذى بمعنى التساوى فلا محالة يكون هذا الوجود ممكناً فننقل الكلام فى امكانه، هل هو موجود ام لا الى غير النهاية؟ و هكذا الكلام فى جهة الوجوب و الضرورة فانّها ان فرض وجودها فى الخارج يستلزم الخلف و التسلسل على منهج القضية المنفصلة المانعة الخلو او اللغوية لانه اذا فرض وجود الضرورة فى الخارج ممكناً، فامكانه هذا يكون ممكناً ايضاً و يكون هذا الامكان موجوداً الى غير النهاية و ان كان فى حد ذاته واجباً او ممتنعاً يلزم انقلاب مادة الضرورة بالامكان فالامكان بالغير محذوف من اتقسامات المواد الثلاث.

٦٩

الوجوه الثلاثة فى الانتساب و التوصيف

قوله:

و يوصف الكل بوصف «الذاتى» عند اعتبارها لنفس الذات
 اقول: يعنى ان كل واحدة من تلك الجهات توصف بالوصف الذاتى فيقال:
 الوجوب الذاتى او الامتناع الذاتى و الامكان الذاتى، و معلوم ان ثبوت هذه الصفات لذواتها ليس وصفاً بحال المتعلق بل بحال الذات على ادقّ الوجوه الثلاثة فى الانتساب و التوصيف. و لكن لا يخفى على المتأمل انّ الذاتى و العرضى فى مقام التوصيف و الانتساب غير الذاتى و العرضى فى

مقام العروض و الوجود كما فى الجواهر والاعراض و كما فى الذاتى و العرضى فى باب الايساغوجى و كما فى الذاتى و العرضى فى باب البرهان، فانّ الذاتى و العرضى فى التوصيف و الانتساب لايتجاوز معنى الحقيقة و المجاز فى استعمال الالفاظ على خلاف معانيها فى ابواب المنطق و المحاورات الفلسفية.

٧٠

الامكان بمعنى الفقر

قوله:

اقول: معانى الامكان على ما ذكرها الحكيم السبزوارى فى شرح منظومته سبعةً و من جملتها الامكان بمعنى الفقر^(١) و هو المعنى الذى اصطلحه صدر حكماء الاسلام صدر الدين الشيرازى و هو كثير الدور فى لسانه و قضيته انّ شيخ المنطقة ابن سينا لما وصل فى تحقيقه لمعانى الضرورة و الامكان و اللوازم و العوارض الذاتية التى تطلق على ذوات الماهيات الممكنات و على ذات الله تعالى و صفاته كما نرى فى هذين القضيتين: «الله تبارك و تعالى موجود بالضرورة الذاتية». و «الانسان حيوان ناطق بالضرورة الذاتية» و الضرورة الذاتية مقيدة فى كلتا القضيتين بمادام كون الذات موجوداً و لكن قيد مادام الذات لامعنى له فى ذات الله، و على اساس هذا الافتراق لا بدّ لنا ان نحذف القيد و نأخذ بالاطلاق كما صرح به الشيخ الرئيس بقوله: «و الضرورة قد تكون على الاطلاق كقولنا الله تعالى

١. السبزوارى، شرح المنظومة، قسم الحكمة، ص ٦٧، (چاپ ناصرى).

موجود بالضرورة المطلقة»^(١).

در این مقطع از تحلیل، ابن سینا برخورد می‌کند به یک واقعیت منطقی که دیگران را بدان آگاهی نبوده است و آن بدین قرار است که سیستم منطقی ارسطویی پیوسته بر این مدار می‌چرخید و می‌چرخد که جهات یا مواد سه گانه همه از کیفیات نسبت میان موضوع و محمول قضیه به شمار می‌رود و هیچ جای تردید نیست که هر نسبتی بین موضوع و محمول تحقق پذیر باشد، باید به یکی از این جهات و کیفیات سه گانه ضرورت، امکان، یا امتناع مکلف و موصوف گردد. و چون در اصطلاح، خلّو ذات از این مواد سه گانه ممتنع است یعنی هر شیء باید یا ضروری باشد و یا ممکن یا ممتنع. اما از سوی دیگر آناتومی یک قضیه این است که از موضوع و محمول و نسبت حکمیه تشکیل گردد و هر گاه این سه جزء به هم پیوسته شوند آن گاه قضیه بنیاد شده و این شکل را قضیه بسیطه گویند. و هیچ قضیه‌ای نیست که از این سه عنصر اصلی تماماً یا بعضاً خالی باشد.

در این جا، اگر با ابن سینا هماهنگ شویم خواهیم به این نکته مشترک برخورد نمود که هر چند این قاعده امتناع خلّو ذات از مواد سه گانه، تمام مفاهیم تصویری و تصدیقی را شامل می‌گردد، زیرا هیچ شیئی از اشیاء چه ذهنی و چه خارجی نیست که از این جهات خالی باشد اما این قاعده قابل انطباق به شیئیت وجودی لم یزلی و لایزالی حق

١. الاشارات و التنبیها، ج ١ القسم الاول، النهج الرابع فی مواد القضا و جهاتها، الفصل الثاني.

اشارة الى جهات القضا و الفرق بين المطلقة و الضرورية، ص ٣١٠.

تعالی نیست، زیرا این ضرورت و وجوبی که به حق تعالی گفته می‌شود از وجوب ذاتی تجاوز نمی‌کند و وجوب ذاتی هم جز به معنای نفی حیثیت تقییدیه نیست، و نفی حیثیت تقییدیه شامل همه مراتب وجود می‌گردد، از وجود باری تعالی گرفته تا همه خُرد و کلان هستی همه از مصادیق وجود بماهو وجودند و هر وجودی را پس از تفکیک ماهیتش می‌توان به وجود واجب الوجود بالذات توصیف نمود.

در این مرحله اگر با این سینا هماهنگ شویم خواهیم به این نکته باریک اما اساسی واقف شویم که امتناع خلوقات از مواد سه گانه هر چند همگانی است و بر هر مفهوم و شیء تصویری و تصدیقی، ذهنی و خارجی، حقیقی و غیر حقیقی به صورت منفصله حقیقیه گفته می‌شود، با وجود این در حریم قدس ربوبی هرگز روا نیست که به وجوب ذاتی بسنده کرده و او را به تنهایی به واجب الوجود بالذات توصیف نمائیم، زیرا همه افراد بالذات به وجود به ضرورت ذاتیه متصفند و این ضرورت اختصاص به مبدأ ندارد. در ضرورت ذاتی همچون «انسان گویای بالذات است به ضرورت ذاتیه» شرطی نهفته است که در مورد مبدأ وجود صادق نیست و آن اشتراط به وجود است، مثلاً گزاره بالا باید به درستی این گونه خوانده شود: «انسان گویای بالذات است مادامی که موجود است» و آن بدین لحاظ است که باید در قضایایی که به ذات اقدس الهی تعلق دارد یعنی ضرورتی که برتر از ضرورت ذاتیه است و مقید به «مادام الوجود» نیست انتخاب کنیم. از این رهگذر گزاره‌هایی که بر ذات و صفات الهی گویا می‌شود باید از این قید مصونیت داشته باشد. به همین ملاحظه جبر منطقی ایجاب کرده است که ابن سینا ضرورت ذاتیه را در

الهیات به معنای اخصّ به ضرورت مطلقه، که ضرورت وجود حق تعالی است تبدیل کند. و ضرورت مطلقه دیگر هیچ وابستگی به قید «مادام الذات موجوداً» ندارد و علی رغم ضرورت ذاتیه که وجود ظرف حکم ضروری است، در ضرورت مطلقه، وجود مطلق، که هم از قید حیثیت تقییدیه رهایی دارد و هم از قید حیثیت تعلیلیه، محمول قضیه وجودیه واقع می‌گردد. در این هنگام است که هماهنگ با ابن سینا از روی ضرورت منطقی باید بگوئیم «والضرورة قد تكون علی الاطلاق كقولنا: «اللّه تبارک و تعالی موجود».

بر اساس مطالبی که در بالا ذکر شد، صدرالدین شیرازی این گفته ابن سینا را پی جوئی کرده و مانند این است که از وی پرسش می‌کند: حال که به درستی، ضرورت حق تعالی را ضرورت مطلقه خواند باید نقیض آن را هم اگر نه امکان ذاتی بلکه امکان به معنای فقر بگوئیم و معنای امکان فقری قهراً سلب ضرورت فقری است و سلب سلب ضرورت فقری هم به معنای ضرورت ازلی (ضرورت مطلقه) است، و بدین جهت ملاصدرا توانسته است از ضرورت ذاتی، که از احکام ماهیات است، به کلی صرف نظر کند و به کهکشان دیگری که به وجود و مراتب آن تعلق دارد و با فلسفه او سازگارتر و گویاتر است روی آورد.

٧١

التأمل فی تفسیر الامکان مطلقاً بسلب ضرورة العدم

قوله:

و معنی الامکان لدی العموم عمّ فانه سلب ضرورة العدم

اقول: اعلم انّ تفسير الامكان مطلقاً بسلب ضرورة العدم محل التأمل و ذلك لانّ الامكان الخاص الذى يتألف من سلب ضرورة الطرفين لا بدّ وان يكون احد طرفى السلب امراً ثبوتياً مخالفاً لمدلول القضية الممكنة العامة فليس لنا ان نقول فى الامكان مطلقاً هو سلب ضرورة العدم لانّ الممكنة الخاصة ليست قضية بسيطة واحدة بل القضيتين ممكنتين بالامكان العام، احديهما مسلوب بسلب ضرورة العدم والاخرى مسلوب بسلب ضرورتها المخالفة التى هى ضرورة الوجود مدلولها وان كان ذلك المخالف هنا امراً ثبوتياً، مثلاً اذا قلنا: «الانسان كاتب بالامكان العام» معناه انّ الكتابة ليست ضرورية العدم للانسان. فاذا اضفنا الى قضيتنا هذه «الانسان ليس بكاتب بالامكان العام» معناها انّ عدم الكتابة ليس ضرورياً للانسان و المجموع من القضيتين يعدّ فى اصطلاح المناطقة «الامكان الخاص» ففى الامكان الخاص ضرورة العدم و الوجود يكون مسلوباً.

هذا كله اذا كان توصيف القضية الواحدة بوصف الامكان الخاص فتحلّ تلك القضية الواحدة الى القضيتين، كلّ واحدةٍ منهما موصوفة بسلب ضرورة الطرف المخالف و الطرف المخالف يمكن ان يكون عدمياً او ثبوتياً.

٧٢

الامكان الخاص بمعنى السلب التحصيلي

قوله:

والسلب فيه عندهم تحصيلي من دون ايجاب و لاعدول

اقول: مفهوم الامكان الخاص هو السلب التحصيلي من الطرفين اى طرفي الوجود و العدم، فالامكان الخاص فى هذا التعريف هو انّ الماهية او أى مفهوم من معانى العقلية او العرفية متوسط بين الوجود و العدم او على قول الشئ ككفّتى الميزان. و لكن لما كان الامكان العام هو السلب التحصيلي للطرف المخالف فقط يمكن ان يقال: انّ الامكان الخاص هو التركيب من الامكانين العامين بحيث انه ليس له معنى سوى هذا التركيب من الامكانين العامين. لكن هناك اشكالا من جهة اخرى و هو انه بناء على انه لافرق بين السلب التحصيلي والمعنى العدولي الا فى الذهن فكيف يمكن ان يكون ذلك السلب من العوارض و لا فى الجعل؟ فكيف يمكن تأثيرها فى الامكان بحيث يكون الامكان من عوارضها الذاتية، و هذا من دون فرق اصلاً بين كون الامكان معنىً سلبياً تحصيلياً او عدولياً.

و بعبارة اخرى لو فرضنا انّ الامكان ليس الا السلب التحصيلي الذى يصحّ هذا السلب عن الذات الممكنة، فالسلب العدولي ايضاً يصير من لوازم الماهية كالامكان باى معنى كان يعدّ من لوازم الماهية فكيف يمكن تأثير الماهية فى هذه العوارض تحقّقاً او جعلاً؟ و تفسير لوازم الماهية بكلا الوجودين لا يكاد يهدم به الاشكال لانّ الوجود نفسه من العوارض المفارقة للمهية فكيف يمكن فرض لزومه.

و الحق الذى يقتضيه النظر الدقيق انّ السلب هنا ليس الا السلب التحصيلي لضرورة الوجود و العدم فى مرتبة الماهية و الماهية هى التى تستلزم ذلك السلب، و ليس السلب التحصيلي يفارق العدول و الايجاب بالقصد و الاعتبار - كما ذكره بعض المحشّين المعاصرين - بل كلّ ذلك لانّ الامكان الخاص يرجع الى القضية الموجبة السالبة المحمول و معنى

تلك القضية التي كانت دائرة في افواه المناطقه القدماء انّ القضية السالبة المحمول تبقى على حالتها التحصيلية و مع ذلك اى مع احتفاظها بسلبها التحصيلى تحمل على موضوع القضية و تصير القضية السالبة المحصلة قضية موجبة سالبة المحمول. قال الحكيم السبزوارى:
سالبة المحمول ايجاباً تعدّ

اذ ربط سلب ليس سلب الربط حدّ^(١)

وامّا اشكال تأثير الماهية فى هذه اللوازم مع اعتباريتها و عدم اصلتها جعلاً و تحققاً، فالجواب عنه: أنّه ليس هناك تأثير و تأثير بين الماهية و لوازمها و اطلاق اللوازم ههنا ليس الاّ بالمجاز والتشبيه، و اللزوم بمعنى التبعية و التفرعية لا العلية و المعلولية و ذلك كتفرّع الاجناس البعيدة على الجنس القريب.

٧٣

نحو ارتباط الافتقار الى الامكان

قوله:

و الافتقار لازم الامكان من دون حاجةٍ إلى البرهان
اقول: بينما دار الحديث بين الفلاسفة و المتكلمين فى علة الافتقار هل هى الحدوث كما عند المتكلمين او الامكان كما عند الفلاسفة؟ فتوجّه كلامهم الى السؤال عن نحو ارتباط الافتقار الى الامكان. ففى مباحث الماهية يعدّ الامكان من لوازم الماهية و لا يحتاج الى البرهان لانه ذاتي للمهية و ذاتي

١. السبزوارى، شرح المنظومة، قسم المنطق، ص ٥٠ (چاپ ناصرى).

شئ لم يكن معللاً. و الحال انّ الذاتى والعرضى فى هذا المقام قد فرض
 أنّه بمعنى الذاتى و العرضى فى باب البرهان لا العرضى فى باب
 الايساغوجى و لا العرضى فى باب قاطيغوريوس اى فى باب الجواهر و
 الاعراض. و العرضى فى باب البرهان معياره هو أنّه ما يعلّل كما انّ الذاتى
 فى معيار هذا الباب يخرّف بانه لا يعلّل، فلا ينافى كون شئ واحد
 كالامكان ذاتياً فى باب البرهان فلا يحتاج الى التعليل من الخارج، و
 عرضياً فى باب الايساغوجى، بمعنى خروجها عن ذات الشئ صلاحية
 للحمل على الذات بلا واسطة. نعم، ربّما يتفق انّ الذاتى فى باب البرهان قد
 يكون عرضياً فى باب الايساغوجى كما نراه فى الفصول بالقياس الى
 الاجناس القريبة و المتوسطة الى الاجناس العالية. ولكنّ الذاتى فى هذا
 الباب ليس معناه عدم الاحتياج الى العلّة كما هو فى الذاتى فى باب
 البرهان بل معناه الحمل على الذات بلا واسطة الثبوت او الاثبات. و هذه
 الخصوصية، اعنى العروض على الذات، تحتاج الى التعليل لانّ نفس ذات
 الموضوع ليس كافياً لعروض هذه الخصوصية المايزة على الموضوع
 فيحتاج حملها على الموضوع الى الدليل، اعنى موضوع العلم لا الموضوع
 بمعنى الجوهر المقابل للعرض فى باب الجواهر و الاعراض. بعبارة اخرى
 ليست كلمتي العروض و الذاتى متناقضتان فى المفهومية حتى يقال:
 لا معنى للعوارض الذاتية فى تعريف العلم اوّلاً و رجوع البحث من
 المسائل الى المبادئ ثانياً بدليل انّ الذاتى لا يعلّل و العرضى يعلّل. و
 الجواب: انّ هذا الاشكال انما نشأ من الخلط بين العرضى و الذاتى فى باب
 البرهان و الذاتى و العرضى فى باب الايساغوجى.

٧٣ مكرر

نحو ارتباط الافتقار الى الامكان (مكرر)

قوله:

والافتقار لازم الامكان من دون حاجة إلى البرهان
 اقول: لا يخفى للواردين في العلوم العقلية أنّ الامكان لو كان بمعنى
 الخاص فلا يمكن ان يكون مؤثراً في شيء او متأثراً من أي شيء لانه في
 حدّ الاقتضائية المحضة فكيف يمكن ان يقال: انّ الامكان علة للافتقار.
 لانّ الامكان بهذا المعنى ليس الاّ التساوى بين الوجود والعدم وكونه
 مؤثراً للافتقار ينافي هذه المساوات، اللهم الاّ انّ اللزوم ليس ولم يكن
 ههنا بمعنى العلّية والتأثير بل بمعنى التبعية والتفرعية وهو لا ينافي الاّ
 اللاقتضائية الذاتية للامكان الخاص فالامكان الخاص وان لم يكن الاّ
 سلب ضروريّ الوجود والعدم بالسلب التحصيلي، لكن تبعية مفهوم
 انتزاعي ايجابي كالافتقار لمفهوم سلبي ممّا لا محذور فيه.

هذا كلّ لو كان المراد بالامكان، الامكان الخاص الذي يكون من
 كفيات النسبة في القضايا البسيطة والمركبة. امّا معنى الامكان بمعنى الفقر
 فليس الامكان يستلزم الافتقار بل هو عين الافتقار والحاجة لانه من
 مراتب الوجود المقابل للمعنى فكما انّ الوجود مقول بالتشكيك، كذلك
 الامكان بمعنى الفقر وبهذا المعنى من الامكان تنبّه صدر المتألهين في
 تفسيره لهذه الاية المباركة: «يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو

الغنيّ الحميد»^(١) فقال إنّ الناس هو عين الفقر والفاقة كما ان الله تعالى هو نفس الغنيّ و كما أنّ الذات في صفة الغنى ليس مأخوذاً في مفهوم الغنى كذلك الفقراء فإنّ المفهوم في كليهما يكون بسيطاً (و ليس مركباً من الذات والمبدأ بل أخذ المبدأ في الذات للتمكن من الحمل و ليس هو جزء للمحمول او الموضوع في القضية، و بعبارة اخرى المراد من الاضافة، الاضافه الاشراقية فليس في البين غير تلك الاضافة و المضاف اليه.

٧٤

وضوح بطلان القول بالبخت والاتفاق

قوله:

والقول بالبخت والاتفاق مع فطرة العقل لفي شقاق

اقول: البخت والاتفاق يمكن ان يُستعملوا ويُراد بهما نفى الحيثية الفاعلية فهو اذاً من واضحات الابطال و من افعليّاتها و مع ذلك كلّ نحن قد رسّمناه في شكله الدايفرامية الذي يمكن ان نقرئه هكذا that is to say (X)(B-I) كلّ ما اذا فرض أنّه بخت او اتفاق فهو محكوم بالامتناع. و ذلك لأنّه اذا فرضنا البخت في نفسه و فسرناه بأنّه المعلول من دون علة فاعلية اشراقية او الهية. كما اذا فرضناه موجوداً و معدوماً.

على انّ قضية «البخت و الاتفاق ممتنعان» يمكن ان يحاسب أنّها من

الأوليات و البديهيات لمكان بداهة صدقها في الذهن من دون دليل. فنفس حضورها في الذهن كافٍ للاذعان بصدقها وذلك لأنَّ شأن البديهيات من التصورات او التصديقات أنَّها يتمثل في الذهن من دون واسطة شيء من الاشياء لا واسطة في الثبوت ولا واسطة في الاثبات كما في قضية «الممكن يحتاج الى المؤثر». وهذه القضية يعدّ من البديهيات الاولى لأنَّ كل ذهن انساني يدعن بصدقها بعد ما تصوّرها صحيحاً ولا تحتاج الى مزيد البرهان و تكرر البيان. نعم ربّما يكون اطراف القضية مبهماً تحتاج الى التبيين ولكن.

٧٥

التأمل في برهان اثبات واجب الوجود

قوله:

يقضى بهذا كل حدس صائب لو لم يكن مطابق للواجب
اقول: لا يخفى على المتأمل في تحقيق الحقائق أنَّه يمكن اثبات وجود شريك الباري بعين هذا الدليل فأنَّه يمكن ان يقال: لو لم يكن شريك الباري مطابق في وجوبه الذاتي فهو امّا لامتناعه لذاته والحال انّ الامتناع خلاف مقتضى طبيعة شريك الباري الذي هو مشترك مع الباري في الوجوب الذاتي، و امّا لافتقاره الى السبب الذي ليس الا الامكان الذاتي الذي يكون مناطاً للافتقار او الامكان بمعنى الفقر الذي عين الافتقار و كلاهما خلاف فرديته لشريك الباري في الوجوب الذاتي.
ان قلت: مفهوم شريك الباري هو المناط لامتناعه.

قلتُ: الشركة من الاضافات المتساوية الاطراف فاذا كان الشيء المفروض في الذهن شريكاً للبارى فنفس البارى يكون شريكاً لهذا الشيء لامحالة فعلى هذا اذا فرض انّ الشركة مع البارى فى الوجوب يعدّ مناطقاً للامتناع فليكن نفس هذه الشركة مناطقاً لامتناع البارى فيكون وجود البارى ايضاً ممتنعاً، فيسقط الدليل عن الدلالة على اثباته تعالى و اذا كان الامتناع خلاف مقتضى طبيعة واجب الوجود لذاته فليكن امتناع شريك البارى خلاف مقتضى طبيعة شريك البارى التى ليس الا الوجوب الذاتى فيوجب امتناع وجود كليهما مضافاً الى انّ هذا الدليل قد افترض فردية واجب الوجود فى العين قبل اثبات وجوده، والفردية لامعنى لها الا الوجود العينى وهذه مصادرة بالمطلوب.

على انّ هذه القضايا كقولنا: «واجب الوجود موجود و شريك البارى ممتنع» تكون من القضايا اللابتيّة التى تؤخذ أداة الشرط فى عقدها الوضعى فلا تكون من الحملّيات و لا من الشرطيّات التى تؤخذ أداة الشرط فى النسبة بين المقدّم و التالى. فاذن، كان مفاد تلك اللابتيّات أنّه كلّما اذا وجد فى الخارج بالامكان العامّ او بالفعل شيء و صدق عليه أنّه واجب الوجود فهو متصف بالموجودية بالضرورة الذاتية، كما أنّه اذا فرض بالفرض المحال وجود شيء يصدق عليه أنّه شريك البارى فهو موصوف بالامتناع. و معلوم أنّه اذا كان فردية واجب الوجود فى الخارج بالشرط و الفرض الذى بمعنى اللابتيّة فى الثبوت، فكيف يمكن اثبات واجب الوجود بالثبوت القطعى و البتّى؟ فانّ النتيجة تالية لأخس مقدماتها فافهم و تأمل.

٧٦

فى اثبات واجب الوجود

قوله:

او هو لافتقاره إلى السبب والفرض فرديته لما وجب
 أقول: و يمكن ان يكون عدمه لامر لازم لا للمهية بل للهوية^(١).

١. كانت السطور الآتية هي آخر ما سطره يراع المؤلف التحرير على القراطيس، بعد أن ترك قلمه البارع جانباً إذ أصيب بوعكة شديدة حمل بعدها بقليل إلى المستشفى (الثالثة بعد الظهر ١٧/٤/٧٨)، ثم التحق في اليوم التالي بالرفيق الأعلى، و شيع جثمانه الطاهر وسط حشد غفير من أحبائه طلاب الحكمة وأهل المعرفة، وهم يودعونه بدموعهم الفزيرة فأودعوه الرمس إلى جوار المرقد المطهر لستى فاطمة المعصومة(س) و ضريح والده المكرم.

وستبقى القروح والجروح التي خلفتها التباريح على أفئدة محبيه دامية أبداً الدهر. وكيف لا؟ وقد شاهدوا بأناسي أعينهم آخر شعله منيرة خلفتها قوافل الحكمة والحرية وركبان الكرامة والفضيلة و هي تنطفئ و يأفل و يخفت نورها و سناها.

اللهم اسبغ على علمائنا الأفاضل بنعمة الزهد و النصح و السداد و الحكمة.

الفهارس الخاصّة

- فهرس الاعلام و الامكنة و الكتب و الطوايف

و الفرق الواردة فى التقديم

- فهرس الالفاظ و المصطلحات الفلسفيّة الواردة

فى التعليقات

- فهرس الأعلام و الكتب الواردة فى التعليقات

فهرس الأعلام و الأمكنة و الكتب و الطوايف و الفرق

الواردة فى التقديم

آية الله الشهيد مرتضى مطهري	آدم ١٧
(الأستاذ مرتضى مطهري) ٣١، ٣٢	آسيا ١٢
ابن رشد ٤٩، ٢٨، ٢١	آسية الصغرى ١٥، ١٤
ابن سينا ٤٩، ٣٩	آشيل ٨
ابن عربي ٣٣، ٢٦	آية الله البروجردى (آية الله العظمى
اثولوجيا ٢١	السيد حسين الطباطبائي
أرسطو ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤	البروجردى) ٥٠، ٣٤
٢٥	آية الله الدكتور مهدي الحائري
إسبانيا ١٧	اليزدي (الأستاذ حائري، الأستاذ
إسفنديار ٨	مهدي حائري اليزدي المرحوم
اغوسينوس ١٧	الأستاذ حائري، المرحوم الأستاذ
أفلاطون ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٤، ٤٨	مهدي حائري اليزدي، مهدي
الأتينيين ٢٣	حائري اليزدي) ٥٠، ٣٤، ٣٩، ٤٠،
الإحياء الكبير ٢٩	٤١، ٤٢، ٤٥، ٣٢، ٣٣، ٤٠، ٤٥، ٣٣،
الأخميني ١٢، ١٣، ١٥	٤٨، ٣٢
الأخمينية ١٣	آية الله السيد أحمد الخوانساري ٣٤
الأرثوذكسية ١٨	آية الله السيد محمد حجت كوه
الأروبيان ١٤	كمري ٣٤

الأروبيين ٢٦، ٢٩	البروفسور فرانكا ٤٨
الأسفار الأربعة لملاّصدرا ٣٤	البروفسور لانغ ٤٨
الإسكندر الأفروديسي ٢١	البوذية ٧
الإسكندراتيين ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٣	البوسنة ١٨
الإسكندرية ٢١، ٢٣	البوغومولسيتية ١٨
الإسماعيلية ٢٤	البيزنطية ١٨
الاشارات و التنبيهات ٢٤	البيغوثية ١٨
الإشراقية ١٧، ٢٢، ٢٧	الپارتيين ١٦
الإشراقيين ٢٧	التاسوعات ٢١
الأقوام الآرية ٧	التحدّث في الطريقة الديكارتية ٣٠
الإمام الخميني ٣٤	التّفاحة ٢١
الإمكان العام ٣٩	التوراة ١٢، ٢٠
الأناجيل ١٥، ٢٠	التعليقات على تحفة الحكيم ٥١
الأوتيفوريين ١٧	الجمهورية ١٦، ٢٤، ٤٤
الأوروية ١٨	الحاج الملاّهادي السبزواري ٢٩
الإيرانيون ١٧، ١٩، ٢٢	الحجة في الفقه في علم الأصول ٥٠
الإيرانيين ٩، ١٠، ١٢، ٢٠، ٢٦	الحكماء المسلمين ٢٣، ٤٣
البحر الأبيض المتوسط ١٥	الحكمة المتعالية ٢٧، ٣٢، ٣٤
البروتستانت ١٨	الحكمة المشائيّة ٣٤
البروفسور استيونسن ٤٨	الحكمة الناصرية ٣٠
البروفسور اشميز ٤٨	الحكمة و الحكومة ٣٣، ٤٢، ٤٣،
البروفسور ساوان ٤٨	٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨
البروفسور فايرودر ٤٨	الحكيم صدر المتألّهين (ملاّصدرا)

الصين ٧، ٩، ١٨	٤٠، ٣٣، ٣٤، ٤٥، ٤٩
الطريقة الصادقة للتوحيد أو	الحوزه العلميّة ٣٤
الأنولوجيا التوحيدية ٣٩	الدانوب ١٥
الطوسي ٣٤	الدكتور إبراهيم مذكور ٢٠
الغازار رحيم موسائي الهمداني (ملاً	الدكتور تقي أراني ٣١
لاله زار) ٣٠، ٣٠	الدكتور حسين نصر ٤٨، ٤٩
العلاقة بين الوجود و الماهية في	الدكتور مهرداد بهار (الدكتور بهار)
فلسفة ابن سينا ٣٩	٨، ٧
العلامة السيد محمد حسين	الربوبية ٢١
الطبائبي (العلامة الطبائبي،	الرسالة النيجرية ٣٢
المرحوم العلامة السيد محمد حسين	الرواقيون ٢١
الطبائبي، المرحوم العلامة	الروم ١٥، ٢٢
الطبائبي) ٣٠، ٣٢، ٣٢، ٣٩، ٤٠،	الرومان ١٤، ١٥
٤٥، ٣٠، ٣٢، ٣٩	الزردشتين ٢٠
العلم الحضوري ٤٨	الزردشتيون ١٩
العهد القاجاري ٢٩	الزردشتية ٧، ١٢، ١٣، ١٤
الغريون ٢٦	الزروانية ١٢، ١٣
الغنوصية ٢٢	السريانيين ٢١
الفارابي ٢١، ٢٤، ٢٨، ٣٣، ٤٤	السهروردي ٣٣، ٤٩
الفرات ١٥	السيد جمال الدين الأسد آبادي ٣٢
الفلاسفة الغربيين ٤٣	السيد محمد باقر الصدر ٣١
الفلاسفة المسلمين ٢٥، ٢٧، ٤٨	السيد مصطفى محقق الداماد ٥٢
القسطنطينية ٢٠	الشفاء ٣٤

المعتزلة ٢٣	القضية و العلم التصديقي ٣٩
المقدّسة فى قم ٣٤	القوانين ١١، ٢٤
الميترائيسم ١٦	الكاثوليكية ١٨
المؤسسة الإيرانية لدراسة الثقافات	الكنفوشيوس ٧
٤١	الكوشانيين ٧
النسطورية ١٩	الله فى فلسفة كانت ٣٩
النسطوريين ٢٠	المانوية ١٤، ١٦، ١٧، ١٨، ٢٠، ٢٢
الوعى و الشهادة ٤٠	المأمون ٢٠
الولايات المتحدة الأميركية ٣٥	المتافيزيقيا ٣٧، ٣٩، ٤٠
الهرسك ١٨	المتكلمين ١٩، ٢٦، ٢٧
الهند ٧، ٩، ٢٠	المحقّق الأصفهاني ٥١
الهنود ١٢	المذهب الكاثوليكي ١٦
إلياذة ٨	المرحوم سيد جمال الدين
اليعقوبيين ٢٠	الأسدآبادى ٣٢
اليونان ٧، ٨، ٢١	المرحوم محمد علي فروغى ٣٠، ٣١
اليونانيون (اليونانيين) ٢٦، ٢٣، ٢٦	المزدكية ٢٠
اليونستانتين ١٥	المسلمين ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٥، ٢٦
اليونسكو ٣٩	٢٧، ٣٨، ٤٣، ٤٤، ٤٨
اليهود ١٢، ١٣، ٢٠، ٣٠	المسيح ١٦، ١٧، ١٨
امارتين لوثر ١٨	المسيحيّون ١٦
إميل برنه ٣٠	المسيحية ١٤، ١٥، ١٨، ١٩
إيران ٧، ٨، ٩، ١٠، ١٤، ١٦، ١٨، ١٩	المشائين ٢٧
٤٩، ٣٣، ٣١، ٣٠، ٢٩، ٢١، ٢٠	المصري ٢٢

إيطاليا ١٥	بارابان ٢٨
أبى جعفر المنصور ٢٠	بحوث العقل العملي ٣٣، ٣٧، ٣٨.
أثير الدين الأهرى ٣٤	٤٥
أرسطو ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤.	بحوث العقل النظرى ٣٣، ٣٦
٢٥	بدر الزمان قريب ٨
أروبا ١٤، ٢٦، ٢٨، ٣١	بريطانيا ١٤، ١٥، ٤٣
أشعيا ١٣	بغداد ٢٠
أصحاب الحكمة المتعالية ٢٧	بلخ ٧
أصحاب مدرسة ابن رشد اللاتينية	بلغاريا ١٨
٢٨	بلورتاك ١٥
أصول الفلسفة و منهج الواقعية ٣١.	بوذا ١٧
٣٢	بولص الايراني ١٩
أفريقيا ١٥، ١٧	بيت الحكمة ٢٠
أفضل الملك الكرمانى ٣٠	بين النهرين ٧، ١٦
أفلاطون ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٤، ٤٨	تاريخ الأدب فى ايران ٢٠
أنوشيروان ١٩	تاريخ الفلسفة في العالم الاسلامي
أورشليم ١٣	٢٠
أوروبا الشرقية ١٨	تاسوعات ٢١، ٢٢
أهرمين ١٣، ١٥	تركستان ١٧
أهل السنة و الجماعة ٢٣، ٤٣	تركيا ٣٠
أهورا ١٥	توشيهيكوايزوتسو ٤٩
أهورامزدا ١٣	توماس آكويناس ٢٨، ٤٩
بابل ١٢	تيমানوس ١٦

ذبيح الله صفا ٢٠	جالينوس ٢٠
ذوالنون (ذي النون) ٢٢، ٢٢	جامعة تورنتو ٣٥
راسل ٤٩، ٣٣	جامعة تورنتو الكندية ٤٨، ٤٢، ٣٥
رسالة التصور و التصديق	جامعة طهران ٣٩، ٣٧، ٣٥
لصدرالدين الشيرازي ٤٠	جامعة نيويورك ٤٨
رستم ٨	جان جاك روسو ٤٦، ٤٣
رنسانس ٢٨	جندي سابور ٢٠
روما ١٥، ١٤	جنوب فرنسا ١٨
زرادشت ١٧	جيمز ٤٩
سقراط ٢١، ٧	حافظ الشيرازي ١٥
شبه القارة الهندية ٧	حرآن ٢٠
شرح خواجه نصيرالدين الطوسي	حميد عنايت ٩
على الإشارات و التنبهات لابن	حنّا الفاخوري (الفاخوري) ١٠، ١٠
سينا ٣٤	خلفيّة ٤٤
شرح ملاصدرا على «الهداية» لأثير	خليل الجبرّ (الجبرّ) ٢١، ٢٠
الدين الأبهري ٣٤	خواجه نصير الدين طوسي ٣٤
شرح منظومة الحكيم السبزواري	دانس اسكان ٤٩
٣٤	دانيال ١٤
شمال أفريقيا ١٧	دراسة حول الإمكان ٤٠
شموئيل ١٢	دي بور ٢١
شيخ الإشراق ٢٧	ديكارت (رينه ديكارت) ٢٩، ٢٨
صاحب بدائع الحكم ٣١	٢٩، ٣٣، ٣١، ٣٠
صدر الدين الشيرازي (صدر	ديونوسيوس ٢٢

- المتألهين الشيرازي) ٤٠، ٢٩
 صدر المتألهين ٣٩، ٤٠
 صربيا ١٨
 طهران ٢٠، ٣٥، ٣٧، ٣٩، ٥١
 عبد المحمد آيتي ٢٠
 عقل در تاريخ [العقل في التاريخ] ٩
 عيسى ١٦، ١٥
 غورديانوس ٢٢
 فارس ١٣
 فرنسا ١٨، ١٧، ١٥
 فرنسيس بيكن ٢٩
 فلسفتنا ٣١
 فلوطين ١٩، ٢١، ٢٢، ٢٤
 قضية باسم الموجبة المعدولة
 المحمول ٤٠
 قم (مدينة قم) ٣٤، ٣٤
 كارل ياسبرس ٧
 كانت ٧، ٨، ١١، ١٤، ١٥، ١٧، ١٨،
 ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٥، ٢٦، ٢٩، ٣١، ٣٢،
 ٣٣، ٣٦، ٣٩، ٤١، ٤٢، ٤٩، ٥١
 كتاب «الاتفاق الاجتماعي» ٤٦
 كتاب الأسفار ٣٩
 كتاب «الجمهورية» ٤٤
 كتاب الحكمة و الحكومة ٤٣، ٤٦،
 ٤٧
 كتاب الشفاء لابن سينا ٣٤
 كتاب «العلم الكلبي» ٣٦
 كتاب «العلم الكلبي أو فلسفة ما بعد
 الطبيعة» ٣٥
 كتاب «المدينة الفاضلة» ٤٤
 كتاب «النطق» ٣٠
 كتاب «بحوث العقل العملي» ٣٨،
 ٤٥
 كتاب «بحوث العقل النظري» ٣٦
 كتاب دياكرت ٣٠
 كتاب «كلام حول التوجيه الصحيح
 للعقل» ٢٩
 كتيون مزداپور ٧
 كلية الشريعة في جامعة طهران ٣٩
 كنت دوغوينو ٣٠
 كندا ٣٥
 كوروش ١٢، ١٣، ١٤
 كهنة اليهود ٣٠
 لاثوتسوي ٧
 ما بين النهرين ٧
 ماركس ٤٨

مانى ١٦، ١٧، ١٨	نهر الراين ١٥
ما هي الموجبة السالبة المحمول؟	نيكلسون ٢٢
٣٩	ودا ١٤
مجلة «الأفكار الجديدة في العلوم	ويتغنشتاين ٤٩
الإنسانية» ٣٩	هانرى كرين ٤٩
مجلة المقالات و الدراسات ٣٩	هرم الوجود ٣٣، ٤١
مجلة كلية الآداب ٣٩	همشهرى ٧، ٨
مسيرة الحكمة في أوروبا ٣١	هوميروس ٨
مصر ١٧، ٢٢	هيفل ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤
مقالة «الوجود و الماهية في فلسفة	٣٣
ابن سينا» ٣٩	هيوم ٣٨
ملأصدرا ٣٣، ٣٤، ٤٥، ٤٩	يهودا ١٣
من الأسطورة إلى التاريخ و من	يهوه ١٤
التاريخ إلى الأسطورة ٧	
منتدى الحكمة و الفلسفة ٤٠	
موسى بن ميمون القرطبي ٢٨	
ميترا ١٤، ١٦	
ميترائيسم ١٤، ١٦، ٢٢	
ميرزا مهدي الآشتياني ٢٣	
ميشيغان ٢٣	
مؤسسة الدراسات و البحوث	
الثقافية ٢٣	
نصيبين ١٩	

فهرس الالفاظ و المصطلحات الفلسفية الواردة فى التعليقات

الاتحاد الاثنين ١٣٤	الابتداء ١٥٤
اجتماع الضدين ١٣٦، ١٣٧، ١٤١	الاتحاد ١٣٢، ١٣٣، ١٤٥، ١٧٦،
اجتماع النقيضين ١٢٣، ١٣٦، ١٣٧،	١٩١، ١٧٧
١٣٨، ١٤١، ١٨٢، ١٩٥	الاتحاد فى الوضع و الموضع ١٧٧
اجتماع النقيضين و ارتفاعهما ١٢٣	الاتفاق ٢٠٦، ٢٠٧
اجزاء مقدارية ١٤٩	الاثبات ١٣٣، ٢٠٥، ٢٠٧
احكام الوجود ١٢١	الاجزاء التحليلية ١٤٩
ارتفاع النقيضين ١٢٣، ١٨٢	الاجزاء التحليلية و العقلية ١٤٨،
اصالة المهية ١٢٦	١٥٤
اصالة الوجود ١٢١، ١٤٤، ١٥٠،	الاجزاء الخارجية ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩
١٧٣	الاجزاء الخارجية الماهوية ١٤٨
اضافة اشراقية (الاضافة الاشراقية)	الاجزاء الخارجية المقدارية ١٤٧
١٢١، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠	الاجسام المادية ١٥٦
اضافة مقولية (الاضافة المقولية)	الاجناس البعيدة ٢٠٤
١٢٠، ١٧٤، ١٨٧	الاجناس العالية ٢٠٤
إعادة المعدوم ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦،	الاجناس القريبة ٢٠٤
١٥٧	الاحاطة ١٣٢
اقسام الوجود ١٧٥، ١٧٦	الاحاطة القياسية ١٧٨

٢٠٥، ٢٠٤، ١٩٧	الاحكام الايجابية ١٤٣
الاعيان ١٩٠، ١٩٦	الآخريه ١٣٥
الافاضه ١٦٨	الأذهان ١٣٧، ١٦٠، ١٩٠
الافتقار ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٨	الإسناد الحقيقي ١٢٨
الافراد الذاتية ١٨٩	الاشارة العقلية ١٧٦
الاقتضاء ١٦٥، ١٧٥، ١٨٨	الاشتراك ١٢١، ١٢٥، ١٢٧، ١٣٣
الامتناع ١٣٨، ١٣٩، ١٨١، ١٨٨	١٤٤، ١٤٥
١٩٥، ٢٠٨، ٢٠٩	الاشتراك اللفظي الاصطلاحي ١٢٧
الامتناع الذاتي ١٩٧	الأشدية ١٣٥
الامتياز ١٢١، ١٢٥	الإسراق ١١٨، ١٢٠، ١٦٨
الامر العدمي ١٩٣	الاشياء الممكنة ١٩١
الامكان ١٢٣، ١٧٠، ١٧٨، ١٨٠	الاضافات ١٣٨، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٦
١٨١، ١٨٢، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨	١٧٨، ١٩٤، ٢٠٨
١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤	الاضافات المتساوية الاطراف ٢٠٨
١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠١، ٢٠٢	الاضعفية ١٣٥
٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٨	الاطلاق ١٥٢، ١٧٨، ١٨٦، ١٩٨
الامكان الخاص ١٨١، ١٨٩، ٢٠١	٢٠٠
٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٦	الاطلاقية ١٨٤، ١٨٧
الامكان الذاتي ١٥١، ١٧٨، ١٨١	الاعتبار ١٤١، ١٥١، ١٨٩، ٢٠٣
١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٩٧، ٢٠٨	الاعتبارات النفس الامرية ١٧٦
الامكان الذاتي الخاص ١٨١	الأعدام ١٥٢، ١٥٣، ١٩١، ١٩٢
الامكان العام ١٣٧، ١٤١، ١٨١	الاعدام الاضافية ١٥٣
٢٠٢	الاعراض ١٢٨، ١٧٥، ١٧٧، ١٩٣

الامكان الفقري ١٨٥	الايجاد ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١.
الامكان بالغير ١٩٦	١٧٢
الامكان بمعنى الفقر ١٧٨، ١٨٠.	الايساغوجي ١٢٧، ١٢٨، ١٣٤.
١٨٦، ١٨٧، ١٩٠، ١٩٧، ١٩٨.	٢٠٥، ٢٠٤، ١٩٧
٢٠٨، ٢٠٦	البتيّات الحملية ١٣٧
الامور التدريجية ١٨٢	البخت ٢٠٧
الامور الجسمانية ١٤٦	البديل للوجود ١٥٩
الانتساب ١٩٧، ١٧٣.	البديهيّات ٢٠٧
الانحصار ١٧٥، ١٧٤.	البراهين اللّغوية ١٣٥
الانضمامي ١٧٦	البرهان ١١٩، ١٢٧، ١٢٨، ١٨٠.
الانفصال الحقيقي ١٦٨، ١٨٨.	البرهان الصّديقيّ ١٨٠
الانقلاب ١٤٤، ١٤٨.	البرهان اللّميّ ١١٨، ١٧٩.
الانقلاب الصحيح ١٤٤	البسايط ١٧٧
الانوار ١٣٦	البطون ١٣٥، ١٣٦.
الانوار الإسفهدية ١٣٦	التأثر ١٦٥
الانواع المجردة ١٧٤	التأثير ١٧٥، ٢٠٤.
الإنّي ١١٨	التأخر ١٣٢، ١٥١.
الإنّيّة (انتيه) ١٣٥، ١٢٩.	التبعيّة ١٦٥، ٢٠٤، ٢٠٥.
الاوليات ٢٠٧	التحليل اللفظي ١٦٩
الاولى الذاتى ١٣١، ١٦٢، ١٧٢.	التردد الثبوتى ١٣٣
١٨٥، ١٩٣، ١٨٩	الترديد الانبائى ١٣٣
الاوليّة ١٢٨، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧.	الترديد الذهنى ١٣٣، ١٥٠.
٢٠٧، ١٩٢	التركيب ١٣٢، ١٤٨، ١٤٩، ١٧٦.

التقرّر الماهوى ١٧١، ١٧٠	١٧٧، ٢٠٢
التقرّر الوجودى ١٧٠	التركيبات الانضمامية ١٧٧
التكثّر ١٥٨٧، ١٧٢	التركيب الاتّحادى ١٧٦
التكثّر الكتى ١٤٩	التسلسل ١٢٧، ١٩٦
التمثيل ١٥٧، ١٤٧، ١٤٦، ١٣٤	التشبيه ١٣٤، ١٥٧، ١٩٠، ١٩٤
التناقض ١٥٧، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١	٢٠٣
١٦٧، ١٩٢	التشخيص الحقيقى
التواطى ١٣٣، ١٣٩، ١٤٤	التشكيك ١٢١، ١٢٤، ١٣٣، ١٣٤
الثبوت ١٢٤، ١٦٤، ١٨٠، ١٨١	١٣٥، ١٤٤، ١٥٠، ١٥١
١٨٨، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٩	التشكيك الخاصى ١٢١، ١٣٢
الثبوت الاضافى ١٥٢، ١٥٣	١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٤٤، ١٥١
الجاعل ١٦٨، ١٧٠، ١٧٣	التشكيك العامى ١٣٣، ١٤٤
الجاعلية ١٧٢	التشكيك فى الماهية ١٧١
الجعل ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١	التصديقات ٢٠٧
١٧٢	التصوريات ٢٠٧
الجنس ١٤٨، ١٤٩، ٢٠٤	التعلّق ١٥٦، ١٧٨
الجنس القريب ٢٠٤	لتعلّق الاشرافى ١٥٦
الجنسية ١٣١	التعليلية ١٢٢، ١٢٥، ١٢٦، ١٥٢
الجواهر ١٢٨، ١٧٥، ١٩٧، ٢٠٤	١٨٣، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩
٢٠٥	التفرعية ٢٠٤، ٢٠٥
الجوهر ١٢٧، ١٢٨، ٢٠٥	التقدم ١٣٢، ١٥١
الجوهرى ١٢٧	التقرّر ١٦٦، ١٧٠، ١٧١
الجهات ١٩٣، ١٩٤، ١٩٧	التقرّر الذاتى ١٧٠

الحال ١٢٣، ١٢٨، ١٣٠، ١٦٥.	الحكم الايجابى ١٤٢، ١٤٣.
١٧١، ١٧٢، ١٨٦، ١٩١، ٢٠٤، ٢٠٨.	الحكمة ١١٨، ١٢٢، ١٢٩، ١٣٤.
الحجاب الاكبر ١٣٠	١٣٦، ١٤٥، ١٧٣
الحذّ ١١٩، ١٢٦	الحكمة التشكيكية ١٣٤
الحدوث ١٥٤، ١٥٦، ١٥٥، ١٨٢.	الحكمة الخاصة ١٣٤
٢٠٤	الحكمة المتعالية ١٣٤، ١٨٠
الحدوث الزمانى ١٨٢	الحمل ١٢١، ١٢٢، ١٢٥، ١٣١.
الحدود ١٢٠، ١٤٦، ١٩٣.	١٤٣، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٩، ١٦٠.
الحدود الحقيقية للوجودات ١٩٣	١٦٢، ١٧٢، ١٧٤، ١٧٧، ١٨٩.
الحركات العرضية و الجوهرية ١٨٢	١٩٣، ١٩٥، ٢٠٥، ٢٠٦.
الحركة ١٥٠، ١٧٦	الحمل الاولى ١٣١، ١٤٥، ١٦٠.
الحضور ١١٨، ١٢٠، ١٣٠، ١٤١.	١٦٢، ١٧٢، ١٧٤، ١٨٩، ١٩٣، ١٩٥.
الحضور الإشراقى ١٢٠	الحمل الاولى الذاتى ١٣١، ١٦٢.
الحضور العينى ١٢٠	١٧٢، ١٩٣، ١٩٥.
الحقائق الضعيفة ١٧٦	الحمل الذاتى ١٢٢.
الحقائق العينية الخارجية ١٥٦	الحمل الشايع ١٢٥، ١٤٥، ١٥٢.
الحق الاول ١٢٩	١٥٣، ١٥٩، ١٦٠، ١٨٩، ١٩٣.
الحق تعالى ١٢٥	الحمل الشايع الذاتى ١٤٥، ١٥٢.
الحقيقة البسيطة ١٤٩	١٥٣، ١٨٩.
الحقيقة البسيطة العينية ١٣٥	الحمل الشايع الصناعى ١٥٣، ١٦٠.
الحقيقة الربطية ١٧٦	١٨٩
الحقيقة الشخصية ١٢٦	الحمل الشايع الصناعى البتّى ١٦٠.
الحقيقة العينية ١٧٢	الحمل الشايع الصناعى العرضى

١٨٩، ١٥٣	١٤٢، ١٤٤، ١٤٥، ١٥٨، ١٦٣،
الحمل الشايع العرضى ١٥٣	١٦٤، ١٦٥، ١٩٥،
الحمل الشايع اللابئى ١٦٠	الخلف ١٥٧، ١٥٨، ١٦٠، ١٩٢،
الحمل الشايع بالعرض ١٢٥	١٩٦
الحمل فى الدهن ١٢٥	الخلف و التناقض ١٥٨، ١٩٢
الحمليات ١٣٧، ٢٠٨	الدايغرامية ٢٠٧
الحمليات الحقيقية ١٦١	الدور ١٢٧، ١٢٩، ١٨٢، ١٩٨
الحيثيات ١٢١، ١٢٢	الذات ١٢٤، ١٢٧، ١٢٨، ١٣١،
الحيثيات التقييدية ١٨٣	١٥٦، ١٥٨، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦،
الحيثية ٢٠٦	١٦٧، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٥،
الحيثية الاطلاقية ١٨٧، ١٨٤	١٧٧، ١٨٠، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧،
الحيثية التعليمة ١١٦، ١٢٢، ١٥٢،	١٩٧، ١٩٨، ٢٠٠، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦،
١٨٧، ١٨٣	الذاتى ١٢٢، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٧،
الحيثية التقييدية ١٢٢، ١٢٦، ١٥٢،	١٢٨، ١٣١، ١٤٥، ١٥١، ١٥٢،
١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧،	١٥٣، ١٦٢، ١٦٤، ١٧٠، ١٧١،
١٨٩، ١٨٨	١٧٢، ١٧٤، ١٧٨، ١٨١، ١٨٢،
الحيثية الفاعلية ٢٠٦	١٨٣، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩،
الخارج ١٢٥، ١٣٣، ١٣٦، ١٣٧،	١٩٣، ١٩٧، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٨،
١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢،	الذاتيات ١٢٨، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٧،
١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٦٠،	الذوات الممكنة ٢٠٣
١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٧٦،	الذهن ١٢٥، ١٣٣، ١٣٦، ١٣٩،
١٨٧، ١٩٠، ١٩٢، ١٩٤، ١٩٥،	١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٥،
الخارجى ١١٨، ١٢٤، ١٣٨، ١٤٠،	١٤٦، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٨،

السلب الكلى ١٣٧	١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤
السنخية ١٢٢	١٧٦، ١٧٨، ١٧٩، ١٩٤، ٢٠٢
السوالب ١٧٦	٢٠٧، ٢٠٨
الشايح الذاتى ١٢٥، ١٤٥، ١٥٢	الذهنى ١١٨، ١٢٥، ١٣٣، ١٣٥
١٨٩، ١٥٣	١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٠، ١٤٢
الشايح بالعرض ١٢٥	١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٥٠
الشيخ ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦	١٥٢، ١٥٨، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥
الشخصية ١٢٦، ١٣١، ١٥٤، ١٥٥	الرابطة الاتفاقية ١٢٣
١٥٧	الربط ١٢٢، ١٤٧، ١٧٦، ١٧٨
الشدة والضعف ١٣٢، ١٥١	١٧٩، ١٨٠، ١٨٧، ١٩٥، ٢٠٣
الشرطيات ١٣٧، ١٦٠، ٢٠٨	الربط الوجودى ١٨٠، ١٨٧
الشهود ١٢٠	الربط الوجودى الاشرافى ١٨٠
الصانع ١٤٠	الروابط ١٧٥، ١٩٠
الصدورى ١٤٦	الروابط المقولية ١٧٩
الصور الجسميّة ١٥٦	الزمان ١٥٤، ١٥٥، ١٨٢
الصور الذهنيّة ١٤٦	الزيادة ١٢٣، ١٢٤، ١٥١
الصورة ١١٨، ١٣٠، ١٤٥، ١٤٦	الزيادة المقداريّة ١٢٤
١٦٣، ١٦١، ١٥٧، ١٥٦، ١٤٩، ١٤٨	السبب ٢٠٨، ٢٠٩
الصورة الجسميّة ١٥٦	السكونات المتتالية ١٥٠
الصورة الخارجيّة ١٤٩، ١٦٣	السلب التحصيلى ٢٠٢، ٢٠٣
الصورة الذهنيّة ١٤٥، ١٤٦، ١٦٣	السلب التركيبى ١٩١
الصورة العلمية ١١٨، ١٣٠	السلب الذاتى ١٢٤، ١٧٢
الصورة النفس الأمريّة ١٦٣	السلب الشايح ١٢٤، ١٢٥

الضرورة الذاتية ١٣٨، ١٥٩،	العدم ١٢٠، ١٢١، ١٤٧، ١٤٨،
١٦١، ١٦٦، ١٦٧، ١٨٥	١٥٢، ١٥٣، ١٥٥، ١٥٨، ١٥٩،
الضرورات الوصفية ١٦٧	١٦٦، ١٨١، ١٨٢، ١٨٦، ١٨٨،
الضرورة ١٥٧، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨،	١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٥، ١٩٦،
١٨٠، ١٨١، ١٨٥، ١٨٦، ١٩٦،	٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٥، ٢٠٦،
١٩٨، ٢٠٠	العدم البديل ١٢٠، ١٢١، ١٨٢،
الضرورة الأزليّة ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧،	العدم الرابط ١٩٥
١٨٩، ١٩٠، ١٩٨، ٢٠٩،	العدم الرابطي ١٩٥
الضرورة الذاتية ١٦٥، ١٧٠، ١٧١،	العدم السابق الانفكاكي ١٨٢
١٨٥، ١٨٦،	العدم القسمي ١٤٧
الضرورة المطلقة ١٦٥، ١٨٦، ١٩٨،	العدم المجامع ١٨٨
الضرورة الوصفية ١٣٨	العدم المضاف ١٥٢، ١٥٣،
الضرورة بشرط المحمول ١٥٧،	العدم المطلق ١٤٧، ١٥٢، ١٥٣،
١٦٨	١٥٨، ١٩٣،
الضروريات ١٢١، ١٦١، ١٦٥،	العدم المقابل الانفكاكي ١٨٢
١٦٦، ١٨٦،	العدم المقسمي ١٤٧
الضروريات الذاتية ١٦١، ١٦٥،	العدميات الاضافية ١٥٤
١٦٧	العرض ١٢٥، ١٢٧، ١٢٨، ١٤٠،
الضمانات الخارجية ١٤٠	١٤٣، ١٤٤، ١٦٤، ١٨٠،
الطبيعة ١٥٦	العرضي ١٢٧، ١٢٨، ١٤٤، ١٦٤،
الظهور ١٣٥، ١٣٦،	١٨٩، ١٩٧، ٢٠٤، ٢٠٥،
العارض ١٢٧، ١٢٩، ١٤٣، ١٩٦،	العروض ١٤٣، ١٩٧، ٢٠٥،
العارف ١٣٠	العقل ١٢٨، ١٥١، ٢٠٦،

الفصل و الوصل ١٤٤	العلم ١١٨، ١٢٠، ١٣٠، ١٤٠، ١٤٦،
الفصول ٢٠٤	١٤٧، ١٦١، ٢٠٥
الفعلية ١٥٦	العلم الحصولي الارتسامي ١١٨
الفقر الذاتي ١٧٨	العلم الحضورى ١١٨، ١٢٠، ١٣٠
الفقر المحض ١٨٠	العلم الحضورى الاشراقى ١١٨
الفقر بالعرض ١٨٠	العلم الحضورى الفنائى ١٣٠
الفناء ١٢٠	العلة ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٦، ١٢٩
الفيض ١٣٢	العلية ١٢١، ١٢٩، ١٦٢، ١٦٥
القاعدة الفرعية ١٣٦	١٧١، ١٧٢، ١٨٣، ١٩٠، ٢٠٤، ٢٠٥
القضايا البسيطة ١٩٣، ٢٠٦	العوارض ١٢٨، ١٣٩، ١٩٨، ٢٠٢
القضايا الحقيقية ١٣٧، ١٣٨، ١٤١	٢٠٣
١٤٣، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٣	العوارض الذاتية ١٩٨
القضايا الحينية ١٦٤، ١٦٧	العوارض اللازمة ١٢٨
القضايا الخارجية ١٦٣	العوارض المفارقة ١٢٨، ٢٠٣
القضايا الذاتية ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥	العين ١٢٠، ١٢٥، ١٢٨، ١٣٣
القضايا الذهنية ١٦٣	١٤٢، ١٤٣، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٨
القضايا الشرطيات ١٦٠	١٧٩، ١٩٠، ١٩٤، ١٩٥، ٢٠٨
القضايا الضروريات ١٦١	الفرد ١٣٥، ١٧٤
القضايا اللابتيّة ١٣٧، ١٥١، ١٥٩	الفرد المنحصر ١٧٤
٢٠٨، ١٩٥	الفرد بالذات ١٢٥، ١٨٤
القضايا المركبة ١٧٧، ١٩٥	الفصل ١٢٥، ١٣٠، ١٤٤، ١٤٨
القضايا الممتنعة ١٩٥	١٤٩، ١٨٦، ١٨٧، ١٩٨
القضايا الموجبة ١٣٦، ١٤١، ١٤٢	الفصل المقسم ١٤٨

١٥١	الكثرة العددية ١٥٨، ١٥٠
القضايا قياساتها معها ١٦٨	الكثرة الماهوية ١٣٥
القضية ١٢٥، ١٣٥، ١٤٣، ١٥٩،	الكثرة الوجودية ١٣٥
١٦٠، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥،	الكلية ١٢٦، ١٣٧، ١٧٤، ١٧٨
١٦٧، ١٧٦، ١٧٧، ١٨٤، ١٨٥،	الكلية الطبيعية ١٦٣، ١٧٤
١٨٦، ١٩١، ١٩٣، ١٩٥، ١٩٦،	الكلية ١٢٥، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩،
٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٦، ٢٠٧،	١٧٤
القضية البسيطة ١٧٥، ١٩١	الكلية المنطقية ١٣٩
القضية السالبة ٢٠٣	الكمال ١٣٢، ١٥٦
القضية السالبة المحصلة ٢٠٣	الكمال والنقص ١٥٠، ١٥١، ١٧١
القضية الضرورية الذاتية ١٨٤	اللايتيات ١٣٧، ١٣٨، ١٤١، ١٦١،
القضية المركبة ١٧٦	٢٠٨
القضية الممكنة العامة ٢٠١	اللايتيات الشرطية ١٣٧
القضية المنفصلة المانعة الخلو ١٩٦	اللايتية ١٣٧، ١٥١، ١٥٩، ١٩٥،
القضية الموجبة السالبة المحمول	٢٠٨
(قضية موجبة سالبة المحمول)	اللاضرورة في الثبوت ١٨١
٢٠٣، ٢٠٣	اللاضرورة ١٨١
القول بالأصلين ١٧٠، ١٧١	اللاضرورة في النفي ١٨١
القيام بالحلولي ١٤٦	اللاقتضائية الذاتية ٢٠٥
القيام بموضوعين ١٤٢	اللزوم ١٦٥، ٢٠٣، ٢٠٥
الكثرات المفهومية ١٥٠	الليسية الذاتية ١٨٨
الكثرة ١٢١، ١٣٥، ١٤٩، ١٥٠،	المادة ١٤٩، ١٥٦، ١٨٦
١٥٧، ١٧٤، ١٧٥	الماهيات (المهيات) ١١٣، ١٢١،

الماهية النوعية ١٥٤، ١٧٢	١٢٨، ١٣٠، ١٣٢، ١٣٩، ١٤٠
المبادئ ٢٠٥	١٤٤، ١٤٦، ١٥٠، ١٥٢، ١٦٦
المتلازمين في الوجود ١٢٢، ١٢٣	١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٩
المتوسطة ٢٠٤	١٨٨، ١٨٩، ١٩٣، ١٨٤، ١٨٥
المجاز ١٢٧، ١٢٨، ١٣٦، ١٤٠	الماهيات الخارجية ١٤٥
١٩٠، ١٩٧، ٢٠٣	الماهيات الكلية ١٧٤
المجازي ١٢٧	الماهيات الممكنات ١٩٨
المجرد ١٤٦	الماهيات الموجودة ١٨٩
المجردات ١٤٦	الماهية الاعتبارية ١٧٣
المجردة ١٣٦، ١٧٤	الماهية الكلية ١٧٤
المجولات ١٧٤	الماهية المخلوطة ١٢٤
المجول بالذات ١٦٨، ١٦٩	الماهية المعروضة للوجود ١٥٧
المجولية ١٧٠، ١٧٢، ١٧٣	١٥٨
المحال ١٣٧، ١٤١، ١٥٩، ١٦٠	الماهية الموجودة ١٢٤
١٦٢، ١٩٥، ٢٠٩	الماهية الموجودة في الخارج ١٤٥
المحالات الاولية ١٣٦	الماهية الموجودة في الذهن ١٤٥
المحل ١٢٨	الماهية (المهية) ١٢١، ١٢٤، ١٢٥
المحمول ١١٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٥٣	١٢٦، ١٢٨، ١٣٨، ١٤٥، ١٤٦
١٥٧، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٨، ١٧٦	١٤٨، ١٤٩، ١٥٤، ١٦٣، ١٦٤
١٧٧، ١٨٦، ١٩١، ١٩٣، ١٩٤	١٦٦، ١٧٠، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤
١٩٥، ١٩٦، ٢٠٣	١٧٥، ١٧٨، ١٨٧، ٢٠٢، ٢٠٣
المحمولات بالضميمة ١٢٨	٢٠٤، ١٢٦، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٨
المرکبات ١٧٧، ١٩٣	١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٤، ١٨٥

المركبة ١٤٧، ١٧٥، ١٧٦، ١٩١،	١٢٦، ١٢٩، ٢٠٧
١٩٥	المعلولية ١٢١، ١٢٩، ١٧١، ١٧٢،
المسائل ١٣٠، ١٦٢، ١٦٩، ٢٠٥،	١٨٣، ٢٠٤
المشروطات العامة ١٣٨، ١٤٣،	المعلوم الخارجي ١١٨
١٦٥	المعنى العدولي ٢٠٢
المشروطة العامة والوقتية ١٦٥	المغالطات اللفظية ١٢٧
المضافات ١٤٠	المغايرة ١٢١
المعاد ١٥٤، ١٥٥	المغايرة بالتشكيك ١٢١
المعاد الجسماني ١٥٦	المغايرة بين الماهيات ١٢١
المعاد الخيالي ١٥٧	المفاهيم ١٢٤، ١٣٣، ١٤٣، ١٦٠،
المعاد الروحاني ١٥٦	١٦٦، ١٧٨
المعدوم ١٢٣، ١٣٦، ١٣٨، ١٤١،	المفاهيم العدمية ١٥٣
١٤٣، ١٥١، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦،	المفاهيم العرضية ١٥٠
١٥٧، ١٥٩، ١٦٠	المفاهيم المقولية ١٧٩
المعدومات ١٥١	المفروض بالقرض ١٦٠
المعدوم المطلق ١٣٨، ١٥٩، ١٦٠،	المفهوم ١٣٦، ١٤١، ١٤٢، ١٥٠،
المعروض ١٢٧، ١٢٩، ١٥٨، ١٩٢،	١٥٨، ١٦٨، ١٦٩، ١٩١، ٢٠٦،
المعروف ١٢١، ١٣٠، ١٣٤، ١٣٥،	المفهوم الذهني ١٤٢
المعقولات الأولية ١٢٨، ١٩٢،	المفهوم الكلّي ١٢٦، ١٧٨،
المعقولات الثانية ١٣٨، ١٣٩، ١٦٣،	المقابلة ١٨٦، ١٩١،
١٩٤، ١٩٢	المقدّس ١٣٢
المعقول الثاني ١٣٧	المقولات ١٢٠، ١٧٣،
المعلول ١١٨، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢،	المقوم ١٤٨

الملازمة المنطقية ١٢٢	المهيات الموجودة الممكنة ١٨٤
الممكن ١٧٤، ١٨٤، ١٩٢، ١٩٣	المهية ١٢٦، ١٤٥، ١٤٨، ١٦٨،
الممكنات ١٢٧، ١٢٩، ١٩١، ١٩٣	١٦٩، ١٧٠
الممكنة الخاصة ١٩٣	المهية المتحيّنة ١٧٠
الموادّ الثلاث ١٨٠، ١٨٨، ١٩٦	النسب ١٣٨، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٦،
الموجبات ١٤٢، ١٤٣، ١٧٦	١٧٨، ١٩٠، ١٩٤
الموجبة الجزئية ١٣٧	النسبة الاتحادية ١٧٧
الموجود ١٢٣، ١٢٤، ١٢٦، ١٣٥	النسبة الاعتبارية ١٧٣
١٤٥، ١٥٢، ١٦٧، ١٦٨، ١٨٣	النسبة الحكمية ١٧٧، ١٩٤
١٨٤، ١٨٥، ١٨٩، ١٩٦	النسبة الحكمية الاتحادية ١٧٧
الموجودات الامكانية ١٧٨، ١٨٣	النسبة الربطية ١٧٦، ١٧٧، ١٩٥
الموجودات الذهنية ١٤١	النسبة الربطية التركيبية ١٧٧
الموجودية ١٧٠، ١٧١، ١٨٣، ١٨٤	النسبة السلبية ١٧٦
١٨٥، ١٨٧، ٢٠٩	النسبة المقولية ١٧٣
الموضوع ١٢١، ١٢٧، ١٢٨، ١٣٦	النفس ١٢٠، ١٤٠، ١٤١، ١٥٦،
١٣٧، ١٣٨، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣	١٦٣، ١٧٦، ١٧٩، ١٨٠
١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٥، ١٦٦	النفس الناطقة ١٥٦
١٦٧، ١٧٧، ١٨٥، ١٩٤، ١٩٥	النقص ١٣٢، ١٥٠، ١٥١، ١٧١
٢٠٦، ٢٠٥	النقيض ١٢٢، ١٢٣، ١٤١، ١٩١
الموضوعات الحقيقية الذاتية ١٤٣	النقيض الحقيقي ١٢٢
الموضوعات الذهنية ١٤٢	النقيضين ١٩١، ١٩٤
الموضوع الخارجي ١٤٢	النور ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٥٠، ١٥١
الموضوع الذهني ٤٢	الواجب ١٢٥، ١٢٦، ١٢٩، ١٧٥

١٨٣	١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠
الواجب بالذات ١٨٣	١٨١، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦
الواحد ١٢٢، ١٢٣، ١٣١، ١٣٢	١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١
١٣٥، ١٤٢، ١٤٣، ١٥٠، ١٥٢	١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧
١٥٣، ١٥٧	١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٥
الواحد المشترك ١٢٣	٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩
الواحدية ١٣١، ١٥٠	الوجودات الامكانية ١٥٢، ١٧٨
الوجوب ١٨١، ١٨٥، ١٨٧، ١٨٨	١٧٩، ١٨٠، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥
١٨٩، ١٩٠، ١٩٦، ٢٠٨	١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠
الوجوب الذاتي ١٨٣، ١٨٧، ١٨٨	الوجودات الامكانية الربطية ١٧٩
١٨٩، ١٩٧، ٢٠٨	الوجودات الخاصة ١٢٦، ١٥٢
الوجوب المطلق ١٩٠	الوجودات الخاصة الامكانية ١٢٦، ١٢٧
الوجود ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١	١٣٢
١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦	الوجودات الربطية ١٧٩
١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١	الوجودات العينية ١٣٦
١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦	الوجودات المحمولية ١٩٤
١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٢	الوجود التبعي ١٤٥
١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧	الوجود الحقيقي ١٥٧، ١٧٩
١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٣	الوجود الحقيقي الحقى ١٧٩
١٥٤، ١٥٥، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩	الوجود الحقيقي الظللى ١٧٩
١٦٠، ١٦١، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥	الوجود الخارجى ١١٨، ١٢٤، ١٣٨
١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠	١٤٤، ١٤٥، ١٦٣، ١٦٤، ١٩٥
١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥	الوجود الذهنى (وجود ذهنى) ١٢٥

الوجود الواحد ١٣٠، ١٣٢، ١٣٥.	١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٠.
١٥٧، ١٥٣، ١٣٩	١٤٢، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٥٢.
الوجود فى الخارج ١٤٦، ٢٠٩	١٥٨، ١٦٣، ١٦٤
الوجود فى الذهن ١٤٦	الوجود الرّابط ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧.
الوجودين ١٤٣، ١٤٥، ١٥١، ١٦٣.	١٧٨، ١٩١، ١٩٣، ١٩٤
١٦٥، ١٨٩، ١٩٤، ١٩٥، ٢٠٣	الوجود الرابطة ١٩٣، ١٩٤
الوحدات العددية ١٥٠	الوجود الرابطة المحمولى
الوحدات النوعية ١٣١	الوجود الشبى ١٤٥
الوحدة ١٢١، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢.	الوجود الشخصى ١٥٥، ١٥٧، ١٥٨
١٣٨، ١٣٩، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٧.	الوجود الظرفى
١٥٨، ١٧٥	الوجود الظلى ١٧٩
الوحدة التشكيكية ١٣٩	الوجود العينى الخارجى ١٩٥
الوحدة الحقّة الحقيقية (وحدة حقّة	الوجود العينى (وجود ٢ عيني) ١٤٢،
حقيقية، وحدة حقيقية) ١٣٠، ١٣١.	١٤٣
١٣٢، ١٥٨، ١٥٠، ١٥١.	الوجود الغنى ١٢٢
الوحدة الحقّة الظلية ١٥٧، ١٥٨	الوجود الفرضى ١٦٠، ١٦١
الوحدة الحقيقية ١٣١	الوجود المحمولى (وجود محمولى)
الوحدة الصرفة ١٣٨، ١٣٩	١٧٦، ١٧٧، ١٩١، ١٩٣، ١٩٦
الوحدة الظلية ١٥٨	الوجود المطلق ١١٨، ١٢٠، ١٤٧.
الوحدة الظلية الحقيقية ١٣٢	١٧٦، ١٧٨، ١٧٩
الوحدة العددية ١٣١، ١٤٩، ١٥٨.	الوجود المنبسط ١٣٢
الوحدة العينية ١٣١	الوجود النفسى ١٩٣
الوحدة النوعية ١٥٧	الوجود الواجب ١٧٥

الوحدة غير الحقيقية ١٣١	تأخر الشيء عن نفسه ١٢٩
الوسط ١٢٩	تركّب الوجود ١٤٧، ١٤٨
الوصفية ١٣١، ١٣٨، ١٦٧	تعلّق الذات ١٧٢
الوضع ١٢٨، ١٣٨، ١٤٢، ١٥٩	تقدّم الشيء ١٢٩، ١٨١، ١٩٦
١٦٠، ١٦١، ١٧٧، ٢٠٨	تمام الوجود ١٢٠
الوقتيّة ١٦٥، ١٦٧	جسمانية الحدوث وروحانية البقاء
الهئية المركّبة ١٤٧، ١٧٥، ١٧٦	١٥٦
الهويّة ١٤٥	جهة الاشتراك ١٢٥
الهويّة ١٤٣	جهة الامتياز ١٢٥
الهيولى ١٧٦	جهة الوجوب والضرورة ١٩٦
الهيولى المشتركة ١٥٦	حدّ اسمي ١١٩
الهية ٢٠٧	حدّ الاقتضائية المحضة ٢٠٥
امكان الاشرف ١١٨، ١٧١	حدّ الذات ١٦٤
امكان الشيء الممكن ١٩٢	حدّ المفهومية ١٦٦
امكان الممكنات ١٩١، ١٩٢	حدّ كامل ١١٩
امكانية الممكنات ١٩٦	حدّ ماهوي ١٢٥، ١٢٦
باب الایساغوجي ١٢٨، ١٩٧	حدّ ناقص ١٢٦
٢٠٤، ٢٠٥	حدّ وجودي ١٢٦
باب البرهان ١٢٧، ١٢٨، ١٩٧	حضور احاطي ١٣٢
٢٠٤، ٢٠٥	حقيقة الاشياء ١١٩، ١٣٩
باب قاطيغورياس ٢٠٤	حقيقة الحكم التشكيكية ١٣٤
بسيط الحقيقة ١٢٠، ١٤٠	حقيقة النور ١٣٣
بيّن الثبوت ١٢٤	حقيقة الوجود ١٢٠، ١٣٠، ١٣١

١٣٢، ١٣٣، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٩.	صرافة حقيقة الوجود ١٣٩، ١٩٠.
١٥٠، ١٥٨، ١٨٩، ١٩٠.	صرف الحقيقة ١٣٩، ١٤٠.
حقيقة الوجود البسيطة ١٣٢	صرف حقيقة الاشياء ١٣٩
حقيقة الوجود الصرف ١٣١، ١٣٢.	صورة خارجية ١٤٩، ١٦٣.
١٨٩، ١٩٠	ضرورة العدم ٢٠١، ٢٠٢.
حقيقة الوجود المطلق ١٢٠	ضرورة الوجود ١٧٠، ١٧١، ١٨١.
حقيقة الوجود الواحدة ١٣٠، ١٣٩	١٨٦، ٢٠١، ٢٠٣.
حقيقة الوحدة ١٣١	ضرورة الوجود الذاتي ١٧١
حقيقة ذات تشكك ١٣٤	طبيعة شريك البارى ٢٠٨
حقيقة عينية خارجية ١٥٠	طبيعة واجب الوجود ٢٠٨
حيثية تعليلية ١٢٦	عالم الوجود ١٣٠
حيثية تقييدية ١٢٦، ١٢٨، ١٨٤.	عدم الاقتضاء ١٧٥، ١٨٨.
ذات الماهية ١٧٢، ١٧٣	عقد الوضع ١٣٧، ١٤١، ١٥٩، ١٦٠.
ذوات الماهيات ١٧٠، ١٩٨.	١٦١
ربط السلب ١٤٧، ١٧٦	عوارض الماهية ١٢٨، ١٣٨، ١٧٥.
سلب الربط ١٤٧، ١٧٦، ٢٠٣.	عوارض الوجود ١٢٨
سلب ضرورة العدم ١٠١	عوارض الهوية ١٤٣
سلسلة الزمان و الزمانيات ١٨٢	عينية الوجود ١٢٦
شدة الوجود وضعفه ١٢١	فاعلية اشراقية ٢٠٧
شرح اللفظ ١١٩	فردية واجب الوجود ٢٠٨، ٢٠٩.
شريك البارى ١٥٩، ١٦٠، ١٦١.	فناء البدن ١٥٦
١٦٢، ١٩٥، ٢٠٨، ٢٠٩.	قاطيغورياس ١٢٧، ١٢٨، ٢٠٤.
شيئية الماهية ١٦٤	قضية لابتية ١٦٠

مفاهيم الماهيات ١٣٩، ١٦٦	قياس التمثيل ١٤٦
مفاهيم عدولية ١٥٣	كثرات المراتب التشكيكية ١٥٠
مفهوم العدم ١٥٢، ١٥٣، ١٥٩، ١٦٦	كنه الوجود ١٢٠
مفهوم العدم المطلق ١٥٢، ١٥٣	لا واسطة في الثبوت ٢٠٧
مفهوم الموجود ١٢٦، ١٨٣	لوازم الذات ١٦٥
مفهوم الواجب ١٢٦	لوازم الماهية ١٧٨، ٢٠٣، ٢٠٤
مفهوم الوجود ١٢٤، ١٣٩، ١٥٠	لوازم الوجود الخارجى ١٤٥
١٥٢، ١٦٦، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٩	«ما» الحقيقة ١١٩، ١٣٤
مفهوم الوجود و الموجود ١٥٢	«ما» الشارحة ١١٩، ١٣٤
١٨٣، ١٨٤	«ما» اللفظية ١١٩
مفهوم الوحدة ١٣٠، ١٣١، ١٣٩	مادّة الضرورة ١٩٦
١٥٠	مبدأ البرهان ١١٩
مقولة الاضافة ١٧٢، ١٧٣، ١٧٥	مجموعية الماهية ١٧٠، ١٧١، ١٧٢
مقولة الكيف ١٤٦	مجموعية الوجود ١٦٧، ١٦٩، ١٧٤
مقولة الكيف النفساني ١٤١	مراتب الشدة و الضعف ١٣٢
مقولة المضاف ١٧٢	مراتب الكثرات العددية ١٣١
ملاكات التشكيك ١٥١	مراتب الوجود ١٢٠، ١٢٥، ١٧٨
مسمتع الوجود ١٣٧، ١٦٠، ١٨١	١٧٩، ٢٠٦
١٩٥	مرتبة الذات ١٦٤
مناطق التشكيك ١٢٤، ١٣٥	مرتبة الماهية ١٦٣، ١٦٦، ٢٠٣
مناطق الصدق ١٦٢، ١٦٤	مطلق العدم ١٤٧
موطن الصدق ١٦٢	مطلق المغايرة ١٢١
نتيجة البرهان ١١٩	مطلق الوجود ١١٨، ١٤٧، ١٩٣

نفس الأمر ١٦٣، ١٦٤، ١٧٦	وجوب الوجود الذاتى ١٧٠
نفس الوجود ١٤٨، ١٥٤، ١٥٧	وجودات حقيقية ١٤١
نور الأنوار ١٣٦	وجود الأعراض ١٢٨، ١٧٥، ١٩٣
واجب الوجود ١٢١، ١٢٢، ١٢٥	وجود الخاص الشخصى ١٥٤
١٣٩، ١٤٠، ١٨١، ١٨٤، ١٨٥	وجود عينى ١٤٠
١٨٦، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩	وجود محمولى ١٧٨، ١٩٣
واجب الوجود بالذات ١٨١، ١٩٩	وحدة الانئين ١٤٢
٢٠٠	وحدة الوجود ١٣٠، ١٣٥، ١٥٠
واحدية الوجود ١٣١	وحدة حقيقة الوجود ١٣٠، ١٣٩
واسطة الثبوت ٢٠٥	١٤٩، ١٥٠
واسطة فى الاثبات ٢٠٧	وحدة مفهوم المدم المطلق ١٥٢

فهرس الأعلام و الكتب الواردة فى التعليقات

الحكيم السبزوارى (المحقق	ابن سينا (الشيخ، الشيخ ابوعلی
السبزواری، السبزواری) ١٣٤،	سینا، الشيخ الرئيس، شيخ الرئيس
١٤١، ١٤٤، ١٦١، ١٩٧، ٢٠٣،	ابوعلی سینا، شيخ المناطقة ابن
١٦٧، ١٧٣، ١٢٩، ١٣٤، ١٤٥، ١٧٣	سینا) ١٣٤، ١٤١، ١٩٨، ١٩٩،
الشيخ السهروردی ١٣٤	٢٠٠، ١١٩، ١٣٠، ١٣٥، ١٨٦،
الشيخ الكبير محیى الدين العربی	١٩٠، ١١٩، ١٢٩، ١٣٧، ١٩٨،
١٣٥	١٩٨، ١٣٠
الفارابی ١٣٧، ١٤١	أرسطاطاليس ١٣٤
الفلاسفة ١٣٤، ١٥٠، ١٦٣، ١٩٢،	أفلاطون ١٣٤
١٩٤، ٢٠٤	الأسفار (الحكمة المتعالية فى
الفهلویین ١٣٤	الاسفار الاربعة) ١٣٤، ١٤١، ١٨٦،
القوشجی ١٤٦	١٩٠، ١٢٠
المتكلمین ١٨٢، ١٩١، ١٩٢، ٢٠٤	الإشارات و التنبيهات ١٣٠، ١٨٦،
المشائین ١٣٣	١٩١
المناطقة ١٤٦، ١٦٣، ١٩٨، ٢٠١،	الإشراقیین ١٣٤
٢٠٣	الایرانیین ١٣٤
المنطقیین ١٦٧	الحکماء ١٣٤، ١٩١، ١٩٢
النجاه ١١٩	الحکماء المغربیین ١٦٨

١٣٠، ١٤١، ١٨٦، ١٩٠، ١٣٤،	بعض المحشّين المعاصرين ١٢٠
١٥٧، ١٥٩، ١٦١، ٢٠٦، ١٣٤، ٢٠١	سينت طوماس الاكوينى ١٣٤
١٣٤ فرفورىوس	شرح المنظومة (غرر الفرائد) ١٣٤،
أفلوطين ١٣٤	١٤٥، ١٦٢، ١٦٧، ١٧٣، ١٩٨،
منطق الاشارات ١٩٠	٢٠٣، ١٢٩
مهدى حائرى اليزدى ١٣٤	صاحب الايساغوجى ١٣٠
نصيرالدين الطوسى ١٣٤	صدرالدين الشيرازى (صاحب
هرم هستى ١٣٤	الاسفار، صدر المتألهين، ملاّصدرا)