



٢٩١

نَهْائِيَةُ الْحِكْمَةِ

تَأَلَّفَ

الْأُسْتَاذُ الْعَمَلَاءُ

الْأَبِي مُحَمَّدٍ حُسَيْنِ بْنِ الْهَادِ الْبَاهِلِيِّ

صَحَّحَهُ وَعَلَنَ عَلَيْهِ

السَّيِّدُ عَبَّاسُ عَلِيِّ بْنِ الْإِسْمَاعِيلِ السَّيِّدِي

مَنْعَةُ النُّشْرِ الْإِسْلَامِيِّ

الْمُتَابَعَةُ لِمَا نَحْنُ فِيهِ بِمَنْعَةِ الْإِسْلَامِيِّ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله حمد الشاكرين ، والصلاة والسلام على عين الانسان وانسان العين ومن دنى من ربّه العليّ فتدلى فكان قاب قوسين أبي القاسم المصطفى المنزّه من كلّ رين وشين ، وعلى أهل بيته الغرّ الميامين سيّما ناموس الدهر وإمام العصر عجلّ الله تعالى فرجه الشريف.

وبعد ، فإنّ من دواعي الفخر والاعتزاز أن ينهض علماء الشيعة ومحققوها الذين عرفوا بالتحقيق والتدقيق في سائر العلوم والفنون ، فكان لهم الكأس الأوفى والقدح المملّى في الفقه وأصوله والحديث ودرايته والرجال والكلام والتفسير وعلوم القرآن وغيرها ، فيتصدّون لأعقد العلوم وأشرفها رتبةً وأعلاها منزلةً ، أي الحكمة المتعالية بتعالى موضوعها ومسائلها ، والمشرّفة بشرف غايتها وأغراضها أي معرفة الحقّ عزّ شأنه وصفاته العليا وأسمائه الحسنى وأفعاله في خلقه ، وأسرار المبدأ والمعاد ومكامن التكوين والإبداع في عالم الإمكان ، سيّما ما يتعلّق بشؤون الإنسان وأطواره روحاً وبدناً ، نفساً وجسداً ، عقلاً وإحساساً ، فإنّه بحرٌ وسيعٌ وغوره عميقٌ عميق ، فغاصوا ذلك البحر المتلاطم وسبروا غوره المتفاقم فأخرجوا الدرر والآلئ ونظموها في أتقن نظام ، ووضعوها بين يدي طلابها ومبتغيها على أحسن ما يُرام.

وكيف لا يكونوا كذلك! وقد أتوا مدينة العلم والحكمة من بابها وأناخوا عقولهم وأرواحهم في فناء ينابيعها الراقية وعيونها الصافية ، فنهلوا من معينها عذباً

قُرأتاً وصدروا عنها روايةً وأثباتاً.

والعلامة الخبير والمفسّر النحرير السيد محمد حسين الطباطبائي (قدس سره) واحدٌ من أولئك الأفاضل الذين عرّظ نظيرهم وقلّما يجود الزمان بمثلهم ، فقد عمّ خيره وجرت ينابيع الحكمة على لسانه وقلمه ، فكتب في المعقول والمنقول والقرآن والعرفان والكلام والبرهان فأحسن وأجاد وأتقن وأفاد رضوان الله تعالى عليه.

والكتاب المائل بين يديك . عزيزنا القارئ . حلقة من سلسلة ذهبية رصينة كتبها في الحكمة المتعالية ووسمها بـ «نهایة الحكمة» تسليكاً للطريق وتمهيداً للسبيل أمام بُغاة الحكمة وطلّابها وإعانةً لهم في ورود لجُجها وسبر أغوارها في المراحل المتقدمة من أسفارها.

ولا يفوتنا . ونحن نقدم على طبع هذا الكتاب ونشره . أن نتقدّم بجزيل شكرنا وخالص دعائنا لفضيلة حجّة الاسلام الشيخ عبّاس عليّ الزارعِيّ السبزواريّ على ما بذله في تصحيح الكتاب وضبط نصوصه وتخرّيج أقواله وتوضيح مبهماتهِ والتعليق على بعض عباراته وتنظيم فهارسه ، سائلين الله تعالى للمؤلّف الرضا والرضوان وللمحقّق ولنا المزيد في خدمة خير الأديان إنّه الوليّ المستعان ، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي علّمنا قواعد العقائد الدينيّة ، ونور قلوبنا بالمعارف القرآنيّة ، ودلّ عقولنا على وجوده بالآيات الجليّة ، وقوى أقدامنا بالبراهين اليقينيّة ، ومنّ علينا بالرسالة المحمّديّة ، وهباً لنا النعمات الدنيويّة والأخرويّة.

والصلاة والسلام على سيّد الأنبياء والمرسلين محمّد بن عبد الله وآله الطيبين الطاهرين. وبعد ، فإنّ للإنسان قوّة يمتاز بها من سائر الحيوانات. وهي القوّة النطقية التي بها يتعلّل المعقولات ويتمكّن من النظر والاستدلال واكتساب المجهولات.

ولما كانت المجهولات كثيرة وكان العلم بها ذا شُعَبٍ متكتّرة ، بحيث لا يمكن للواحد الاحاطة بجميعها ، فافترق أهل العلم إلى فِرَقٍ مختلفة.

فذهب بعضهم إلى تحصيل الفقه وتحقيقه ، وبعضهم إلى النحو والصرف ، وبعضهم إلى غيرها ، وبعض آخر إلى علم الفلسفة الذي يبحث فيه عن أحوال الموجود بما هو موجود.

وهذا العلم له شأن من الشأن بل أقوى العلوم برهاناً وأشرفها غايةً؛ ولهذا صرف كثيرٌ من المحقّقين همهم في تحصيله وتحقيقه ، وألّفوا مؤلّفات قيّمة ، ومنها كتاب «نهایة الحکمة» للعلامة المحقّق السيّد مُجَدِّد حسين الطباطبائي (قدس سره).

ولما كان هذا الكتاب من الكُتُب الفلسفية المتداولة للدراسة عند محصّلي العلوم في الحوزات العلميّة وغيرها ومحطّ أنظار الأساتيد وأهل العلم والتحقيق قمت بتصحيحه وتحقيق متنه وتخرّيج أقواله من منابعها ، واعتمدت في ذلك على أهمّ الجوامع الفلسفيّة والكلاميّة. وكذا علّقت عليه بتعليقات لازمة لإزاحة

التشويشات وايضاح المبهمات ، ولم يكن بناؤنا على التعليق عليه تفصيلا.
وفي الختام نرجو من الله تعالى أن يزيد في علو درجات العلامة الطباطبائي (رحمه الله) وأن
يحشره مع أجداده الطيبين الطاهرين.
والحمد لله رب العالمين.

عباس علي الزارعي السبزواري

٢٧ رجب ١٤١٦ هـ. ق

قم - الحوزة العلميّة

كلام

بمنزلة المدخل لهذه الصناعة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين.
إنّا معاشر الناس أشياء موجودة جدّاً ، ومعنا أشياء أخر موجودة ربّما فعلتّ فينا أو انفعلتّ منّا ،
كما أنّا نفعل فيها أو ننفعل منها.

هناك هواءٌ نستنشقه ، وغذاءٌ نتغذى به ، ومساكنٌ نسكنها ، وأرضٌ نتقلّب عليها ، وشمسٌ
نستضيء بضياؤها ، وكواكبٌ تهتدي بها ، وحيوانٌ ، ونباتٌ ، وغيرها.
وهناك أمورٌ نُبصرها ، وأخرى نسمعها ، وأخرى نشمّها ، وأخرى نذوقها ، وأخرى وأخرى.
وهناك أمورٌ نقصدها أو نهرب منها ، وأشياءٌ نُحبّها أو نُبغضها ، وأشياءٌ نرجوها أو نخافها ،
وأشياءٌ تشتهيها طباعنا أو تتنقّر منها ، وأشياءٌ تُريدها لغرض الاستقرار في مكان أو الانتقال من
مكان أو إلى مكان أو الحصول على لذة أو الاتّقاء من ألم أو التخلص من مكروه أو لمآرب
أخرى.

وجميع هذه الأمور التي نشعر بها ، ولعلّ معها ما لا نشعر بها ، ليست بسُدّى ، لما أنّها
موجودة جدّاً وثابتة واقعاً.

فلا يقصد شيءٌ شيئاً إلاّ لأنّه عينٌ خارجيّةٌ وموجودٌ واقعيٌّ أو منتهٍ إليه ، ليس وهماً سرايباً.
فلا يسعنا أن نرتاب في أنّ هناك وجوداً ، ولا أن ننكر الواقعيّة مطلقاً ، إلاّ أن نكابّر الحقّ
فننكره أو نُبدي الشكّ فيه ،

وإن يكن شيء من ذلك فإنما هو في اللفظ فحسب.

فلا يزال الواحد منّا وكذلك كلّ موجود يعيش بالعلم والشعور ، يرى نفسه موجوداً واقعياً ذا آثار واقعية. ولا يمسّ شيئاً آخر غيره إلا بما أنّ له نصيباً من الواقعية.

غير أنّا كما لا نشكّ في ذلك لانرتاب أيضاً في أنّا ربّما نخطيء ، فنحسب ما ليس بموجود موجوداً أو بالعكس ، كما أنّ الإنسان الأوّل كان يثبت أشياء ويرى آراءً ننكرها نحن اليوم ونرى ما يناقضها ، وأحد النظريّين خطأ لا محالة. وهناك أغلاط نبتلي بها كلّ يوم ، فنثبت الوجود لما ليس بموجود وننفيه عمّا هو موجود حقّاً ، ثمّ ينكشف لنا أنّا أخطأنا في ماقضينا به. فمسّت الحاجة إلى البحث عن الأشياء الموجودة وتمييزها بخواصّ الموجوديّة المحصّلة ممّا ليس بموجود ، بحثاً نافياً للشكّ منتجاً لليقين ، فإنّ هذا النوع من البحث هو الذي يهدينا إلى نفس الأشياء الواقعية بما هي واقعية.

وبتعبير آخر : بحثاً تقتصر فيه على استعمال البرهان ، فإنّ القياس البرهانيّ هو المنتج للنتيجة اليقينيّة من بين الأقيسة ، كما أنّ اليقين هو الاعتقاد الكاشف عن وجه الواقع من بين الإعتقادات.

فإذا بحثنا هذا النوع من البحث أمكننا أن نستنتج به أنّ كذا موجودٌ وكذا ليس بموجود. ولكنّ البحث عن الجزئيات خارج من وسعنا ، على أنّ البرهان لا يجري في الجزئيّ بما هو متغيّر زائل.

ولذلك بعينه نعطف في هذا النوع من البحث إلى البحث عن حال الموجود على وجه كليّ ، فنستعلم به أحوال الموجود المطلق بما أنّه كليّ.

ولمّا كان من المتسحيل أن يتّصف الموجود بأحوال غير موجودة ، انحصرت الأحوال المذكورة في أحكام تُساوي الموجود من حيث هو موجودٌ ، كالخارجيّة المطلقة والوحدة العامة والفعليّة الكليّة المساوية للموجود المطلق ، أو تكون أحوالاً هي أخصّ من الموجود المطلق ، لكنّها وما يقابلها جميعاً تُساوي الموجود المطلق ، كقولنا : «الموجود إمّا خارجيّ أو ذهنيّ» و «الموجود إمّا واحد أو كثير» و «الموجود إمّا بالفعل أو بالقوّة» والجميع . كما ترى . أمورٌ غير خارجة

من الموجودية المطلقة.

والمجموع من هذه الأبحاث هو الذي نسميه : «الفلسفة»^(١).

وقد تبين بما تقدّم :

أولاً : أنّ الفلسفة أعمّ العلوم جميعاً ، لأنّ موضوعها أعمّ الموضوعات ، وهو «الموجود»^(٢) الشّامل لكلّ شيء^(٣).

فالعلوم جميعاً تتوقّف عليها في ثبوت موضوعاتها.

وأما الفلسفة فلا تتوقّف في ثبوت موضوعها على شيء من العلوم ، فإنّ موضوعها الموجود العام الذي تصوّره تصوّراً أوليّاً ونصدّق بوجوده كذلك ، لأنّ الموجودية نفسه. وثانياً : أنّ موضوعها لمّا كان أعمّ الأشياء ولا ثبوت لأمر خارج منه كانت المحمولات المثبتة فيها إمّا نفس الموضوع ، كقولنا : «إنّ كلّ موجود فإثّه . من حيث هو موجودٌ . واحدٌ أو بالفعل» ، فإنّ الواحد وإن غايّر الموجود مفهوماً لكنّه عينه مصداقاً ، ولو كان غيره كان باطلٌ الذات غير ثابت للموجود ، وكذلك ما بالفعل؛ وإمّا ليست نفس الموضوع ، بل هي أخصّ منه ، لكنّها ليست غيره ، كقولنا : «إنّ العلّة موجودة» فإنّ العلّة وإن كانت أخصّ من الموجود لكنّ العلّة ليست حيثيّة خارجة من الموجودية العامة ، وإلاّ لبطلت.

وأمثال هذه المسائل مع ما يقابلها تعود إلى قضايا مرَدّدة المحمول ، تُساوي

(١) فالفلسفة هي العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود. ويسمّى أيضاً «الفلسفة الأولى» كما قال الشيخ الرئيس في الفصل الثاني من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء : «وهو الفلسفة الأولى لأنّه العلم بأوّل الأمور في الوجود وهو العلّة الأولى وأوّل الأمور في العموم».

(٢) بخلاف من قال : «إنّ موضوعه هو الإله» ، ومن قال : «إنّ موضوعه هو العلل الأربع» ، راجع شرح عيون الحكمة ج ٣ ص ٨٠ - ٩٠.

(٣) إن قلت : قد يبحث في الفلسفة عن أحوال المعدوم ولا يعتبر فيها الوجود فكيف يشمل الموجود؟ قلنا : الموجود أعم من الذهني والخارجي . كما سيأتي . والمعدوم وإن كان معدوماً بالحمل الأولي ولكنّه موجود بالحمل الشائع الصناعي.

أطراف التزديد فيها الموجودية العامة ، كقولنا : «كلُّ موجود إمّا بالفعل أو بالقوّة». فأكثر المسائل في الفلسفة جاريةً على التقسيم ، كتقسيم الموجود إلى واجب وممكن ، وتقسيم الممكن إلى جوهر وعرض ، وتقسيم الجوهر إلى مجرد ومادّي ، وتقسيم المجرد إلى عقل ونفس ، وعلى هذا القياس.

وثالثاً : أنّ المسائل فيها مسوقة على طريق عكس الحمل ، فقولنا : «الواجب موجودٌ والممكن موجودٌ» في معنى : «الوجود يكون واجباً ويكون ممكناً» ، وقولنا : «الوجوب إمّا بالذات وإمّا بالغير» معناه : «أنّ الموجود الواجب ينقسم إلى واجب لذاته وواجب لغيره».

ورابعاً : أنّ هذا الفنّ لما كان أعمّ الفنون موضوعاً ولا يشدّ عن موضوعه ومحمولاتها الراجعة إليه شيء من الأشياء ، لم يتصوّر هناك غايةً خارجةً منه يقصد الفنّ لأجلها.

فالمعرفة بالفلسفة مقصودةٌ لذاتها من غير أن تقصد لأجل غيرها وتكون آلةً للتوصّل بها إلى أمر آخر كالفنون الآلية ، نعم هناك فوائد تترتب عليها.

وخامساً : أنّ كون موضوعها أعمّ الأشياء يوجب أن لا يكون معلولاً لشيء خارج منه ، إذ لا خارج هناك ، فلا علّة له.

فالبراهين المستعملة فيها ليست ببراهين ليمية.

وأما برهان الإنّ فقد تحقّق في كتاب البرهان من المنطق أنّ السلوك من المعلول إلى العلّة لا يفيد يقيناً ، فلا يبقى للبحث الفلسفي إلّا برهان الإنّ الذي يعتمد فيه على الملازمات العامة ، فيسلك فيه من أحد المتلازمين العامين إلى الآخر.

المرحلة الأولى
في أحكام الوجود الكلية
وفيها خمسة فصول

الفصل الأول

في أنّ الوجود مشتركٌ معنويٌّ

الوجود بمفهومه مشتركٌ معنويٌّ يُحمَل على ما يُحمَل عليه بمعنى واحد ^(١). وهو ظاهرٌ بالرجوع إلى الذّهن حينما نحمله على أشياء أو ننفيه عن أشياء ، كقولنا : «الإنسان موجود» ، و «النبات موجود» ، و «الشمس موجودة» ، و «إجتماع النقيضين ليس بموجود» ، و «إجتماع الضدّين ليس بموجود». وقد أجاد صدر المتألّهين (قدس سره) ، حيث قال : «إنّ كون مفهوم الوجود مشتركاً بين الماهيّات قريبٌ من الأوّلّيات» ^(٢).

(١) أعلم أنّ البحث عن اشتراك الوجود إمّا لفظيٍّ وإمّا عقليّ. أمّا الأوّل وهو البحث عن أنّ لغة الوجود هل هي موضوعة لمعنى واحد فلا اشتراك لفظيًّا أو موضوعة لمعان متعدّدة فيكون اللفظ مشتركاً؟ وهذا البحث من مباحث علم اللغة ولا يليق بالمباحث العقلية. وأمّا الثاني وهو البحث عن أنّ الوجود هل هو معنى واحد في جميع ما يُحمَل على الماهيات أم معان متعدّدة بحسب تعدّد الماهيات. وهذا هو محل النزاع ومعركة الآراء في المقام. فذهب جمعٌ إلى الأوّل ويعبّر عنه بالاشتراك المعنويّ للوجود ، وجمعٌ آخر كالأشاعرة إلى الثاني ويعبّر عنه بالاشتراك اللفظي للوجود.

(٢) راجع تعليقة صدر المتألّهين على شرح حكمة الإشراق ص ١٨٢ ، وراجع الأسفار الأربعة

فمن سخيّف القول ما قال بعضهم^(١) : «إنّ الوجود مشتركٌ لفظيٌّ ، وهو في كلّ ماهيّة يُحمل عليها بمعنى تلك الماهيّة».

ويُرَدُّه لزومُ سقوط الفائدة في الهليّات البسيطة مطلقاً^(٢) ، كقولنا : «الواجب موجود» و «الممكن موجود» و «الجوهر موجود» ، و «العرض موجود».

على أنّ من الجائز أن يتردّد بين وجود الشيء وعدمه مع العلم بماهيّته ومعناه^(٣) ، كقولنا : «هل الإتّفاق موجودٌ أو لا؟».

وكذا التردّد في ماهيّة الشيء مع الجزم بوجوده ، كقولنا : «هل النفس الإنسانيّة الموجودة جوهرٌ أو عرض؟» والتردّد في أحد شيئين مع الجزم بالآخر يقضي بمغايرتهما. ونظيره في السخافة ما تُسبب إلى بعضهم^(٤) : «أنّ مفهوم الوجود مشتركٌ لفظيٌّ بينَ الواجب والممكن».

ج ١ ص ٣٥. واعترف كثيرٌ من المحقّقين بأنّ كون مفهوم الوجود مشتركاً بين الماهيات بديهيٌّ ، ثمّ استدلّوا عليه تنبيهاً ، فراجع المباحث المشرقيّة ج ١ ص ١٨ - ٢٢ ، وشرح المقاصد ج ١ ص ٦١ - ٦٢ ، وشرح المواقف ص ٩٠ - ٩٢ ، وقواعد المرام ص ٣٩ ، وكشف المراد ص ٢٤.

(١) وهو أبو الحسن الأشعريّ وأبو الحسين البصريّ على ما في شرح المواقف ص ٩٢ ، وشرح المنظومة ص ١٦ ، وشرح المقاصد ج ١ ص ٦١ ، وإرشاد الطالبين ص ٢٠.

(٢) والوجه في سقوطها ما قال الرّازيّ في المباحث المشرقيّة ج ١ ص ٢٣ ، إليك نصّ عبارته : «لكان قول القائل : (الجوهر موجود) مثل قوله : (الجوهر جوهر) وبالجمله لا يكون الحمل والوضع هاهنا إلّا في اللفظ ، ولما لم يكن كذلك علمنا إنّ الوجود مغايرٌ للجوهرية» . إنتهى كلامه. وقس عليه أمثلة أخرى.

(٣) كذا في المباحث المشرقيّة ج ١ ص ٢٥ حيث قال : «إنّه يصحّ ممّا أن نعقل الماهية ونشكّ في وجودها ، والمشكوك ليس نفس المعلوم ولا داخلاً فيه» . إنتهى كلامه.

(٤) وهو الكشّي وأتباعه على ما في شرح المواقف ص ٩٢ حيث قال : «وهاهنا مذهبٌ ثالثٌ نُقل عن الكشّي وأتباعه ، وهو : أنّ الوجود مشتركٌ لفظاً بين الواجب والممكن ، ومشاركٌ معنيّ بين الممكنات كلّها. وهذا لسخافته لم يلتفت المصنّف إليه».

ورُدَّ ^(١) بأنَّ إِمَّا أن نقصد بالوجود الذي نحمله على الواجب معنىً أو لا ، والثاني يوجب التعطيل ^(٢) ، وعلى الأوَّل إِمَّا أن نعني به المعنى الذي نعنيه إذا حملناه على الممكنات ، وإِمَّا أن نعني به نقيضه؛ وعلى الثاني يلزم نفي الوجود عنه عند إثبات الوجود له تعالى عن ذلك ، وعلى الأوَّل يثبت المطلوب ، وهو كون مفهوم الوجود مشتركاً معنوياً.

والحقُّ . كما ذكره بعض المحققين ^(٣) . أنَّ القول بالإشتراك اللفظي من الخلط بين المفهوم والمصدق ، فحكم المغايرة إِمَّا هو للمصدق دون المفهوم.

الفصل الثاني

في أصالة الوجود واعتبارية الماهية

الوجود هو الأصل دون الماهية ، أي إنَّه هو الحقيقة العينية التي نثبتها بالضرورة.

إنَّا بعد حَسَم أصل الشكِّ والفسطة وإثبات الأصل الذي هو واقعية الأشياء ، أوَّل ما نرجع إلى الأشياء ، نجددها مختلفة متميزة مسلوباً بعضُها عن بعض في عين أنَّها جميعاً متَّحدة في دفع ما كان يحتمله السوفسطي من بطلان الواقعية ، فنجد فيها مثلاً إنساناً موجوداً ، وفرساً موجوداً ، وشجراً موجوداً ، وعنصراً موجوداً ، وشمساً موجودةً ، وهكذا؛ فلها ماهياتٌ محمولةٌ عليها بما يباين بعضها بعضاً ، ووجودٌ محمولٌ عليها مشتركٌ المعنى بينها.

والماهية غير الوجود ^(٤) ، لأنَّ المختصَّ

(١) راجع شرح المنظومة ص ١٦ - ١٧.

(٢) أي يوجب تعطيل عقلنا عن معرفة ذاته وصفاته. كذا في شرح المنظومة ص ١٦.

(٣) وهو الحكيم السبزواري في شرح المنظومة ص ١٧. ويُستفاد ذلك أيضاً ممَّا ذكره صدر المتأهِّين في الجواب عمَّا أورده

الشيخ الإشراقي على أصالة الوجود ، فراجع الأسفار ج ١ ص ٤١.

(٤) واستدلَّ عليه الرازي في المباحث المشرقية ج ١ ص ٢٣ - ٢٧.

غير المشترك. وأيضاً الماهية لا تأبى في ذاتها أن يحمل عليها الوجود وأن يسلب عنها ، ولو كانت عين الوجود لم يجوز أن تسلب عن نفسها لاستحالة سلب الشيء عن نفسه ، فما نجده في الأشياء من حيثية الماهية غير ما نجده فيها من حيثية الوجود. وإذ ليس لكل واحد من هذه الأشياء إلا واقعية واحدة ، كانت إحدى هاتين الحيتين . أعني الماهية والوجود . بجزاء ما له من الواقعية والحقيقة ، وهو المراد بالأصالة ، والحيثية الأخرى اعتبارية منتزعة من الحيثية الأصلية ، تُنسب إليها الواقعية بالعرض.

وإذ كان كل شيء أمّا ينال الواقعية إذا حُمِل عليه الوجود وإتصف به فالوجود هو الذي يحاذي واقعية الأشياء.

وأما الماهية فإذا كانت مع الإتصاف بالوجود ذات واقعية ومع سلبه باطللة الذات فهي في ذاتها غير أصلية ، وإنما تتأصل بعرض الوجود.

فقد تحصل : أن الوجود أصيلٌ والماهية اعتباريةٌ ، كما قال به المشاؤون ^(١) ، أي أن الوجود موجودٌ بذاته والماهية موجودةٌ به.

وبذلك يندفع ما أُوردَ ^(٢) على أصالة الوجود من أن الوجود لو كان حاصلًا في الأعيان كان موجوداً لأنّ الحصول هو الوجود ، فلوجود وجودٌ ، ونقل الكلام إليه وهلمّ جرّاً ، فيتسلسل. **وجه الإندفاع ^(٣) : أن الوجود موجودٌ لكن بذاته لا بوجود زائد . أي إنّ**

(١) ومنهم بمخيار في التحصيل ص ٢٨٤ ، والسيد الداماد في القبسات ص ٣٨ ، وتبعهم صدر المتأهين في الأسفار ج ١ ص ٤٩ ، والحكيم السبزواري في شرح المنظومة ص ١٠. وقيل : «إمّا لُقّبوا بهذا الاسم لأنهم كانوا يمشون في ركاب ارسطو كذا».

(٢) أورده الشيخ الإشراقي في حكمة الإشراق ، فراجع كلام الماتن في شرح حكمة الإشراق ص ١٨٣ . ١٨٤ ، وكذا أورده في التلويحات ص ٢٢ . ٢٣. وتعرض له صدر المتأهين في الأسفار ج ١ ص ٣٩ . ٤٠ ، والحكيم السبزواري في شرح المنظومة ص ١١.

(٣) هذا ما أجاب به صدر المتأهين في تعليقه على شرح حكمة الإشراق ص ١٨٤ . ١٨٥ ، والأسفار ج ١ ص ٤٠ . ٤١. وتعرض له الحكيم السبزواري في شرح المنظومة ص ١١.

الوجود عينُ الموجوديّة . ، بخلاف الماهيّة التي حيثيّة ذاتها غيرُ حيثيّة وجودها.

وأما دعوى ^(١) أنّ الموجود في عُرف اللغة إنّما يطلق على ما له ذات معروضة للوجود ، ولازمه أنّ الوجود غير موجود؛ فهي على تقدير صحتها أمرٌ راجعٌ إلى الوضع اللغوي أو غلبة الإستعمال ، والحقائق لا تتبع إستعمال الألفاظ ، وللوجود . كما تقدّم ^(٢) . حقيقةً عينيةً نفسها ثابتةً لنفسها . قال بھمنيار في التحصيل : «وبالجملة فالوجود حقيقةً أنّه في الأعيان لا غير ، وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقة؟» إنتهى ^(٣) .

ويندفع أيضاً ما أشكل عليه ^(٤) بأنّ كونَ الوجود موجوداً بذاته يستتبع كونَ الوجودات الإمكانية واجبةً بالذات ، لأنّ كونَ الوجود موجوداً بذاته يستلزم إمتناع سلبه عن ذاته ، إذ الشيء لا يسلب عن نفسه ، ولا نعي بالواجب بالذات إلّا ما يمتنع عدمه لذاته .

وجه الإندفاع ^(٥) : أنّ الملاك في كون الشيء واجباً بالذات ليس هو كون وجوده نفس ذاته ، بل كون وجوده مقتضى ذاته من غير أن يفتقر إلى غيره ، وكلّ وجود إمكانيّ فهو في عين أنّه موجودٌ في ذاته مفتقرٌ إلى غيره مفاضٌ منه ، كالمعنى الحرّي الذي نفسه نفسه ، وهو مع ذلك لا يتم مفهوماً إلّا بالقيام بغيره .

وسيحيى مزيد توضيح له في الأبحاث الآتية ^(٦) .

قال صدر المتألّفين في الأسفار : «معنى وجود الواجب بنفسه أنّه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل وقابل؛ ومعنى تحقّق الوجود بنفسه أنّه إذا حصل ، إمّا بذاته كما في الواجب ، أو بفاعل لم يفتقر تحقّقه إلى وجود آخر يقوم به ، بخلاف

(١) لم أجد مدّعيه .

(٢) في السطور المتقدّمة حيث قال : «إنّ الوجود موجود لكن بذاته» .

(٣) راجع التحصيل ص ٢٨١ .

(٤) تعرّض له صدر المتألّفين في الأسفار : ج ١ ص ٤٠ .

(٥) كما في الأسفار : ج ١ ص ٤٠ . ٤١ .

(٦) راجع الفصل الأول والثاني من المرحلة الرابعة .

غير الوجود»^(١) إنتهى.

ويندفع عنه أيضاً ما أورد عليه^(٢) أنّه لو كان الوجود موجوداً بذاته والماهيّة موجودةً بغيرها .
الذي هو الوجود . كان مفهوم الوجود مشتركاً بين ما بنفسه وما بغيره ، فلم يتمّ مفروض الحجّة من
أنّ الوجود مشتركٌ معنويّ بين الموجودات لا لفظيّ.

وجه الإندفاع^(٣) : أنّ فيه خلطاً بين المفهوم والمصدق ، والإختلاف المذكور مصداقيّ لا مفهوميّ.

فتبيّن بما تقدّم فساد القول بأصالة الماهيّة ، كما نُسب إلى الإشراقيين^(٤) .

فهي عندهم أصيلة إذا كانت بحيث ينتزع عنها الوجود ، وإن كانت في حدّ ذاتها إعتباريّة
والوجود المنتزع عنها إعتباريّاً.

ويردّه أنّ صيرورة الماهيّة الإعتباريّة بانتزاع مفهوم الوجود الإعتباريّ أصيلة ذات حقيقة عينيّة ،
إنقلابٌ ضروريّ الإستحالة.

وتبيّن أيضاً فساد القول بأصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهيّة في الممكن ، كما قال به
الدّواني^(٥) وقَرَّره بأنّ الوجود على ما يقتضيه ذوق المتأهّلين حقيقةً عينيّةً شخصيّةً هي الواجب
(تعالى) ، وتتأصل الماهيّات الممكنة بنوع من الإنتساب إليه ، بإطلاق الموجود عليه (تعالى) بمعنى
أنّه عين الوجود ، وعلى الماهيّات الممكنة بمعنى أنّها منتسبة إلى الوجود الذي هو الواجب.

ويردّه^(٦) أنّ الإنتساب المذكور إن استوجب عرض حقيقة عينيّة على

(١) راجع الأسفار ج ١ ص ٤٠ .

(٢) هذا الإيراد أورده الشيخ الإشراقيّ ، فراجع شرح حكمة الإشراق (كلام الماتن) ص ١٨٤ .

(٣) هكذا أجاب عنه صدر المتأهّلين في الأسفار ج ١ ص ٤١ .

(٤) راجع شرح حكمة الإشراق ص ١٨٥ - ١٩١ ، والتلويحات ص ٢٣ . ونُسب إليهم أيضاً في الأسفار ج ١ ص ٣٩

و ٤١١ .

(٥) نُسب إليه في شرح المنظومة (قسم الحكمة) ص ٢٥ .

(٦) وردّه أيضاً في الأسفار ج ١ ص ٧٣ - ٧٤ .

الماهيات كانت هي الوجود ، إذ ليس للماهية المتأصلة إلّا حيثيتها الماهية والوجود ، وإذا لم تضاف الأصلة إلى الماهية فهي للوجود ، وإن لم يستوجب شيئاً وكانت حال الماهية قبل الإنتساب وبعده سواءً ، كان تأصلها بالإنتساب إنقلاباً ، وهو محالٌ.

يتفرّع على أصالة الوجود وإعتبارية الماهية :

أولاً : أنّ كلّ ما يُحمل على حيثية الماهية فإنّما هو بالوجود.

وأنّ الوجود حيثيةً تقيديّةً في كلّ حمل ماهويٍّ ، لما أنّ الماهية في نفسها باطلّة هالكّة لا تملك شيئاً ، فثبوت ذاتها وذاتياتها لذاتها بواسطة الوجود.

فالماهية وإن كانت إذا اعتبرها العقل من حيث هي لم تكن إلّا هي ، لا موجودة ولا معدومة ، لكنّ ارتفاع الوجود عنها بحسب هذا الإعتبار . ومعناه أنّ الوجود غير مأخوذ في حدّها . لا ينافي حملها عليها خارجاً عن حدّها عارضاً لها ، فلها ثبوتٌ ما كيفما فرضت.

وكذا لوازم ذاتها . التي هي لوازم الماهية كمفهوم الماهية العارضة لكلّ ماهية ، والزوجيّة العارضة لماهية الأربعة . تثبت لها بالوجود لا لذاتها.

وبذلك يظهر أنّ لازِم الماهية بحسب الحقيقة لازِم الوجودين الخارجيّ والذهنيّ كما ذهب إليه الدّواني^(١).

وكذا لازِم الوجود الذهنيّ كالنوعيّة للإنسان ، ولازِم الوجود الخارجيّ كالبرودة للثلج ، والمحمولات غير اللازمة كالكتابة للإنسان ، كلّ ذلك بالوجود.

وبذلك يظهر أنّ الوجود من لوازم الماهية الخارجة عن ذاتها.

وثانياً : أنّ الوجود لا يتّصف بشيء من أحكام الماهية ، كالكلّيّة والجزئيّة ، والجنسيّة والنوعيّة والفصليّة والعرضيّة الخاصة والعامة ، والجوهريّة والكميّة والكيفيّة وسائر المقولات العرضيّة^(٢) ، فإنّ هذه جميعاً أحكامٌ طارئة على الماهية من جهة صدقها وانطباقها على شيء كصدق الإنسان وانطباقه على زيد وعمرو

(١) راجع حاشية الدّواني على شرح التجريد للقوشجي ص ٢٧.

(٢) أي الأئين والمتى والملك والجدة والاضافة وأن يفعل وأن ينفعل.

وسائر الأفراد ، أو من جهة اندراج شيء تحتها كاندراج الأفراد تحت الأنواع والأنواع تحت الأجناس. والوجود. الذي هو بذاته الحقيقة العينية. لا يقبل انطباقاً على شيء ولا اندراجاً تحت شيء ولا صدقاً ولا حملاً ولا ما يشابه هذه المعاني ، نعم مفهوم الوجود يقبل الصدق والإشتراك كسائر المفاهيم.

ومن هنا يظهر أنّ الوجود يساوق الشخصية.

ومن هنا يظهر أيضاً أنّ الوجود لا مثله ^(١) ، لأنّ مثل الشيء ما يشاركه في الماهية النوعية ولا ماهية نوعية للوجود.

ويظهر أيضاً أنّ الوجود لا ضدّ له ^(٢) لأنّ الضدين . كما سيأتي ^(٣) . أمران وجوديان متعاقبان على موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب بينهما غاية الخلاف ، والوجود لا موضوع له ولا جنس له ولا له خلاف مع شيء.

وثالثاً : أنّ الوجود لا يكون جزءاً لشيء ، لأنّ الجزء الآخر والكلّ المركّب منهما إن كانا هما الوجود بعينه فلا معنى لكون الشيء جزءاً لنفسه ، وإن كان أحدهما أو كلاهما غير الوجود كان باطل الذات ، إذ لا أصيل غير الوجود ، فلا تركيب ^(٤) .

وبهذا البيان يثبت أنّ الوجود لا جزء له ^(٥) ، ويتبين أيضاً أنّ الوجود بسيط في ذاته.

ورابعاً : أنّ ما يلحق الوجود حقيقة من الصفات والمحمولات أمور غير خارجة عن ذاته ، إذ لو كانت خارجة كانت باطلة.

وخامساً : أنّ للموجود من حيث إتصافه بالوجود نحو إنقسام إلى ما بالذات وما بالعرض ، فالوجود موجود بالذات بمعنى أنّه عين نفسه ، والماهية موجودة بالعرض ، أي أنّها ليست [متصفة] بالوجود بالنظر إلى نفس ذاتها وإن كانت

(١ و ٢) راجع كشف المراد ص ٣٠ ، وشوارق الإلهام ص ٥٤ ، والأسفار ج ١ ص ٣٤٣ ، وشرح المنظومة ص ٤١ . ٤٢ .

(٣) في الفصل التاسع من المرحلة السابعة.

(٤) قال المصنّف (قدس سره) في بداية الحكمة ص ١٩ : «وما قيل : (إنّ كلّ ممكن زوجٌ تركيبّي من ماهية ووجود) فاعتبارٌ عقليّ...» .

(٥) راجع بداية الحكمة : ص ١٩ .

موجودةً بالوجود حقيقةً قبلاً ما ليس بموجود بالوجود.

وسادساً: أنَّ الوجود عارضٌ للماهية . بمعنى أنَّ للعقل أن يجرد الماهية عن الوجود ، فيعقلها وحدها من غير نظر إلى وجودها . ، فليس الوجود عينها ، ولا جزءاً لها. ومن الدليل على ذلك جواز سلب الوجود عن الماهية ، وإحتياج إتصافها به إلى الدليل ، وكونها متساوية النسبة في نفسها إلى الوجود والعدم ، ولو كان الوجود عينها أو جزءاً لها لما صحَّ شيءٌ من ذلك.

والمغايرة . كما عرفت ^(١) . عقليةً ، فلا تنافي إتحاد الماهية والوجود خارجاً وذهناً ، فليس هناك إلا حقيقة واحدة هي الوجود لمكان أصلته وإعتباريتها ، فالماهيات المختلفة يختلف بها الوجود نحواً من الاختلاف من غير أن يزيد على الوجود شيءٌ؛ وهذا معنى قولهم : «إنَّ الماهيات أنحاء الوجود» ^(٢) . وإلى هذا الاختلاف يؤول ما بين الماهيات الموجودة من التميز والبينونة واختلاف الآثار ، هو معنى قولهم : «إنَّ الماهيات حدود الوجود» ^(٣) . فذات كلِّ ماهية موجودة حدٌّ لا يتعداه وجودها ، ويلزمه سلوبٌ بعدد الماهيات الموجودة الخارجة عنها. فماهية الإنسان الموجودة . مثلاً . حدٌّ لوجوده ، لا يتعداه وجوده إلى غيره ، فهو ليس بفرس وليس ببقر وليس بشجر وليس بحجر ، إلى آخر الماهيات الموجودة المبينة للإنسان.

وسابعاً: أنَّ ثبوت كلِّ شيء . أيُّ نحو من الثبوت فُرض . إنما هو لوجود هناك خارجيٍّ يطرد العدم لذاته. فللتصديقات النفس الأمرية . التي لا مطابق لها في خارج ولا في ذهن . مطابقٌ ثابتٌ نحواً من الثبوت التبعي بتبع الموجودات الحقيقية.

توضيح ذلك : أنَّ من التصديقات الحقّة ما له مطابقٌ في الخارج ، نحو «الإنسان موجودٌ» و «الإنسان كاتبٌ». ومنها ما له مطابقٌ في الذهن ، نحو

(١) في الفرع الأول.

(٢) راجع الأسفار : ج ١ ص ٥٧ و ٣٦٠.

(٣) وقد يقال : «الماهيات حكايا الوجودات» ، فراجع تعليقة السبزواري على الأسفار ج ١ ص ٢٤٨ الرقم (١).

«الإنسان نوعٌ» و «الحيوان جنسٌ». ومنها ما له مطابقٌ يطابقه لكنّه غيرٌ موجود في الخارج ولا في الذهن ، كما في قولنا : «عدم العلة علةٌ لعدم المعلول» و «العدم باطلٌ الذات» ، إذ عدم لا تحقّق له في خارج ولا في ذهن ، ولا لأحكامه وآثاره. وهذا النوع من القضايا تعتبر مطابقته لنفس الأمر ، فإنّ العقل إذا صدّق كونَ وجود العلة علةٌ لوجود المعلول يضطرّ إلى تصديق أنّه ينتفي إذا إنتفت علته وهو كون عدمها علةٌ لعدمه ، ولا مصداقٌ محقّقٌ للعدم في خارج ولا في ذهن ، إذ كلّ ما حلّ في واحد منهما فله وجود.

والذي ينبغي أن يقال بالنظر إلى الأبحاث السابقة أنّ الأصيل هو الوجود الحقيقي ، وهو الوجود وله كلّ حكم حقيقي.

ثمّ لما كانت الماهيّات ظهورات الوجود للأذهان توسّع العقل توسّعاً إضطرارياً بإعتبار الوجود لها وحمله عليها ، وصار مفهوم الوجود والثبوت يحمل على الوجود والماهية وأحكامهما جميعاً. ثمّ توسّع العقل توسّعاً إضطرارياً ثانياً بحمل مطلق الثبوت والتحقّق على كلّ مفهوم يضطرّ إلى إعتباره تتبع الوجود أو الماهية كمفهوم عدم الماهية والقوّة والفعل ثمّ التصديق بأحكامها. فالظرف الذي يفرضه العقل لمطلق الثبوت والتحقّق . بهذا المعنى الأخير . هو الذي نسمّيه «نفس الأمر» ويسع الصوادر من القضايا الذهنيّة والخارجيّة وما يصدّقه العقل ولا مطابق له في ذهن أو خارج ، غير أنّ الأمور النفس الأمريّة لوازمٌ عقليّةٌ للماهيّات متقرّرةٌ بتقرّرها. وللکلام تنمّةٌ ستمرّ بك إن شاء الله تعالى ^(١).

وقيل ^(٢) : المراد بالأمر في نفس الأمر عالمُ الأمر ، وهو عقلٌ كلّّيٌّ فيه صور المعقولات جميعاً. والمراد بمطابقة القضية لنفس الأمر مطابقتها لما عنده من الصورة المعقولة.

(١) في الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة.

(٢) والقائل هو المحقّق الطوسي على ما في كشف المراد ص ٧٠. وتعرّض له أيضاً في شرح المقاصد ج ١ ص ٩٥ ، وشرح التجريد للقوشجي ص ٥٧ ، وشوارق الإلهام ص ١٢٣.

وفيه : أنّ الكلام منقولٌ إلى ما عنده من الصورة المعقولة ، وهي صورة معقولة تقتضي مطابقاً فيما وراءها تطابقه.

وقيل ^(١) : المراد بنفس الأمر نفس الشيء ، فهو من وُضِع الظاهر موضع الضمير ، فكون العدم . مثلاً . باطل الذات في نفس الأمر كونه في نفسه كذلك.

وفيه : أنّ ما لا مطابق له في خارج ولا في ذهن لا نفسيّة له حتّى يطابقه هو وأحكامه . وثامناً : أنّ الشئيّة مساوقة للوجود ، فما لا وجود له لا شئيّة له ، فالمعدوم من حيث هو معدوم ليس بشيء.

ونُسب إلى المعتزلة ^(٢) أنّ للماهيات الممكنة المعدومة شئيّة في العدم ، وأنّ بين الوجود والعدم واسطة يسمونها «الحال» ؛ وعرفوها بصفة الموجود التي ليست موجودة ولا معدومة كالضاحكية والكاتبة للإنسان ، لكنّهم ينفون الوسطة بين النفي والإثبات ، فالنفي هو الحال ، والثابت هو الواجب والممكن الموجود والممكن المعدوم ، والحال [هي] التي ليست بموجودة ولا معدومة . وهذه دعاو يدفعها صريح العقل ، وهي بالإصطلاح أشبه منها بالنظرات العلميّة ، فالصفح عن البحث فيها أولى.

وتاسعاً : أنّ حقيقة الوجود بما هي حقيقة الوجود لا سبب لها وراءها . أي إنّ هويّة العينيّة التي هي لذاتها أصيلة موجودة طاردة للعدم ، لا تتوقّف في تحقّقها

(١) والقائل هو القوشجي في شرح التجريد ص ٥٦ حيث قال : «المراد بنفس الأمر ما يفهم من قولنا : هذا الأمر كذا في نفسه أو ليس كذا ... على أنّ المراد بالأمر الشأن والشيء وبالنفس الذات».

(٢) كأبي يعقوب وأبي علي وابنه وأبي الحسن الخياط والبلخي وأبي عبد الله وابن عيّاش وعبد الجبار ، هكذا في أنوار الملكوت في شرح الياقوت ص ٤٩ . ونُسب إليهم في المحصل ص ٨٥ - ٩١ ، والأسفار ج ١ ص ٧٥ - ٧٨ ، وشرح المقاصد ج ١ ص ٩٥ ، وشرح المواقف ص ١٠٩ ، وقواعد المرام في علم الكلام ص ٤٩ ، والمقاومات ص ١٢٥ . ١٢٧ ، والمطارحات ص ٢٠٣ - ٢٠٩ .

على شيء خارج من هذه الحقيقة . سواء كان سبباً تاماً أو ناقصاً؛ وذلك لمكان أصلتها وبطلان ما وراءها. نعم لا بأس بتوقّف بعض مراتب هذه الحقيقة على بعض ، كتوقّف الوجود الإمكانيّ على الوجود الواجبيّ وتوقّف بعض الممكنات على بعض. ومن هنا يظهر أن لا مجرى لبرهان اللّم في الفلسفة الإلهيّة الباحثة عن أحكام الموجود من حيث هو موجود^(١).

وعاشراً : أنّ حقيقة الوجود حيث كانت عينٌ حيثيّة ترتّب الآثار كانت عينٌ خارجيّة ، فيمتنع أن تحلّ الذهن فتبدّل ذهنيّة لا تترتب عليها الآثار ، لاستلزامه الانقلاب المحال. وأما الوجود الذهنيّ . الذي سيأتي إثباته إن شاء الله ^(٢) . فهو من حيث كونه يطرد عن نفسه العدم وجوداً خارجيّ مترتب عليه الآثار ، وإنّما يُعدّ ذهنيّاً لا تترتب عليه الآثار بقياسه إلى المصادق الخارجيّ الذي بحذائه.

فقد بان أنّ حقيقة الوجود لا صورة عقليّة لها كالماهيّات الموجودة في الخارج التي لها صورة عقليّة.

وبان أيضاً أنّ نسبة مفهوم الوجود إلى الوجودات الخارجيّة ليست نسبة الماهيّة الكليّة إلى أفرادها الخارجيّة.

وتبيّن بما تقدّم أيضاً أنّ المفهوم إنّما تكون ماهيّة إذا كان لها فردٌ خارجيّ يُقوّمه وترتب عليه آثارها.

الفصل الثالث

في أنّ الوجود حقيقة مشكّكة

لا ريب أنّ الهويّات العينيّة الخارجيّة تتّصف بالكثرة تارةً من جهة أنّ هذا

(١) وفيه : أنّه يناهز كون المسائل الإلهيّة من الفلسفة فإنّ فيها يسلك من العلة الى المعلول بأنّ أفعاله تعالى ، يثبت من طريق صفاته التي عين ذاته تعالى ، وهو برهان لمي.

(٢) في المرحلة الثالثة.

إنسان وذاك فرس وذاك شجر ونحو ذلك ، وتارةً بأنّ هذا بالفعل وذاك بالقوّة وهذا واحد وذاك كثير وهذا حادث وذاك قديم وهذا ممكن وذاك واجب وهكذا.

وقد ثبت بما أوردناه في الفصل السابق ^(١) أنّ الكثرة من الجهة الأولى . وهي الكثرة الماهويّة . موجودة في الخارج بعرض الوجود ، وأنّ الوجود متّصفٌ بما بعرض الماهيّة ، لمكان أصالة الوجود وإعتباريّة الماهيّة.

وأما الكثرة من الجهة الثانية فهي التي تعرض الوجود من جهة الإنقسامات الطارئة عليه نفسه ، كإنقسامه إلى الواجب والممكن وإلى الواحد والكثير وإلى ما بالفعل وما بالقوّة ونحو ذلك ، وقد تقدّم في الفصل السابق ^(٢) أنّ الوجود بسيط وأنّه لا غير له.

ويستنتج من ذلك أنّ هذه الكثرة مقوّمَةٌ للوجود . بمعنى أنّها فيه غير خارجة منه . ، وإلاّ كانت جزءاً منه ، ولا جزءً للوجود ، أو حقيقةً خارجةً منه ولا خارج من الوجود.

فللوجود كثرةٌ في نفسه ، فهل هناك جهةٌ وحدة ترجع إليها هذه الكثرة من غير أن تبطل بالرجوع ، فتكون حقيقة الوجود كثيرةً في عين أنّها واحدة ، وواحدةً في عين أنّها كثيرةٌ؛ وتعبير آخر : حقيقةً مشكّكة ذات مراتب مختلفة يعود ما به الإمتياز في كلّ مرتبة إلى ما به الإشتراك . كما تُنسب إلى الفهلويّين ^(٣) . ، أو لا جهةً وحدة فيها ، فيعود الوجود حقائِق متباينةً بتمام الذات ، يتميّز كلّ منها من غيره بتمام ذاته البسيطة لا بالجزء ولا بأمر خارجيٍّ . كما تُنسب إلى المشائين ^(٤) ؟

الحق أنّها حقيقة واحدة في عين أنّها كثيرةٌ ^(٥) ، لأنّا ننتزع من جميع مراتبها

(١) أي الفصل الثاني من هذه المرحلة.

(٢) في الفرع الثالث من الفروع المذكورة في الفصل الثاني.

(٣ و ٤) راجع شرح المنظومة ص ٢٢ . ٢٣ و ٤٣ . ٤٤ ، والأسفار ج ١ ص ٤٣٢ . ٤٣٣ .

(٥) إنّ الأقوال في حقيقة الوجود ثمانية :

الأوّل : ما ذهب إليه الأشاعرة ، وهو أنّ الوجود مشترك لفظيٍّ مطلقاً أي في جميع ما يطلق عليه لفظ الوجود من الواجب والممكن بأقسامه.

ومصاديقها مفهوم الوجود العام الواحد البديهي ، ومن الممتنع إنتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة بما هي كثيرة غير راجعة إلى وحدة ما.

ويتبين به أنّ الوجود حقيقةً مشكّكة ذات مراتب مختلفة ، كما مثّلوا^(١) له بحقيقة النور على ما يتلقاه الفهم الساذج أنّه حقيقةً واحدة ذات مراتب مختلفة في الشدّة والضعف ، فهناك نور قويّ ومتوسط وضعيف مثلاً ، وليست المرتبة القويّة نوراً وشيئاً زائداً على التوريّة ، ولا المرتبة الضعيفة تفقد من حقيقة النور شيئاً أو تختلط بالظلمة التي هي عدم النور ، بل لا تزيد كلّ واحدة من مراتبه المختلفة على حقيقة النور المشتركة شيئاً ، ولا تفقد منها شيئاً ، وإلّا هي النور في مرتبة خاصّة

الثاني : أنّ الوجود مشترك لفظي بين الواجب والممكن ومشترك معنوي بين أقسام الممكن. كما ذهب إليه جماعة من المتأخرين.

الثالث : أنّ الوجود مشترك معنوي في كلّ ما يطلق عليه ، وليس له فرد أصلاً ، وتكثره إنّما هو بالوجودات المضافة الى الماهيات المعيّنة عنها بالخصص. وهو مذهب جماعة من المتكلمين.

الرابع : أنّ الوجود مشترك معنوي في كلّ ما يطلق عليه ، وله أفراد متعدّدة ، غاية الأمر واحد منها موجود خارجي وهو الواجب (تعالى) وما سواه أمور خارجيّة غير قائمة بذاتها لا موجودات خارجيّة. وهذا ما ذهب اليه السيّد الشريف والمحقّق اللاهيجي.

الخامس : أنّ الوجود له فرد واحد في الخارج وراء الخصص ، وهذا الفرد هو الواجب (تعالى) وليس للممكنات وجودات آخر وراء الخصص. فالوجود واحد والموجود كثير. وهو قول المحقّق الدواني ونسبه إلى ذوق المتأخّين.

السادس : أنّ الوجود له أفراد متعدّدة كلّها موجودة في الخارج بالأصالة ، وتلك الأفراد بساطت متباينة بتمام الذات غاية الأمر أنّها مشترك في مفهوم الوجود. وهو قول المشائين.

السابع : أنّ الوجودات بل الموجودات ليست متكرّرة في الحقيقة ، بل هنا موجود واحد هو الله (تعالى) قد تعدّدت شؤونه وتكرّرت أطواره. وهذا ما ذهب إليه الصوفية.

الثامن : أنّ للوجود أفراداً متعدّدة كلّها موجودة في الخارج والوجود فيها حقيقة واحدة متشكّكة ، واختلافها إنّما هو بالشدّة والضعف وغيرهما من أقسام التشكيك. وهذا ما نُسب إلى الفهلويّين ، واختاره صدر المتأخّين (قدس سره) ، وتبعه المصنّف (قدس سره).

وأما البحث عن كلّ واحد من هذه الأقوال يحتاج إلى رسالة خاصّة ، فتدبّر.

(١) راجع الأسفار : ج ١ ص ٤٩ و ٦٩ - ٧١ ، وشرح المنظومة ص ٢٢ - ٢٣.

بسيطة لم تتألف من أجزاء ولم ينضم إليها ضميمة ، وتمتاز من غيرها بنفس ذاتها التي هي التورية المشتركة.

فالنور حقيقة واحدة بسيطة متكثرة في عين وحدتها ، ومتوحدّة في عين كثرتها ، كذلك الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة بالشدة والضعف والتقدم والتأخر والعلو والدنو وغيرها. ويتفرّع على ما تقدّم أمور :

الأمر الأول : أنّ التمايز بين مرتبة من مراتب الوجود ومرتبة أخرى إنّما هو بنفس ذاتها البسيطة التي ما به الإشتراك فيها عين ما به الإمتياز ، ولا ينافيه مع ذلك أنّ ينسب العقل التمايز الوجودي إلى جهة الكثرة في الوجود دون جهة الوحدة ، ولا أن ينسب الإشتراك والسنخية إلى جهة الوحدة.

الأمر الثاني : أنّ بين مراتب الوجود إطلاقاً وتقييداً بقياس بعضها إلى بعض ، لمكان ما فيها من الاختلاف بالشدة والضعف ونحو ذلك. وذلك أنّا إذا فرضنا مرتبتين من الوجود ضعيفةً وشديدةً ، وقع بينهما قياس وإضافة بالضرورة ، وكان من شأن المرتبة الضعيفة أنّها لا تشتمل على بعض ما للمرتبة الشديدة من الكمال ، لكن ليس شيء من الكمال الذي في المرتبة الضعيفة إلاّ والمرتبة الشديدة واجدة له. فالمرتبة الضعيفة كالمؤلفة من وجدان وفقدان ، فذاتها مقيدة بعدم بعض ما في المرتبة الشديدة من الكمال. وإن شئت فقل : «محدودة». وأمّا المرتبة الشديدة فذاتها مطلقة غير محدودة بالنسبة إلى المرتبة الضعيفة.

وإذا فرضنا مرتبةً أخرى فوق الشديدة ، كانت نسبة الشديدة إلى هذه التي فرضنا فوقها كنسبة التي دونها إليها ، وصارت الشديدة محدودةً بالنسبة إلى ما فوقها كما كانت مطلقةً بالنسبة إلى ما دونها. وعلى هذا القياس في المراتب الذاهبة إلى فوق حتّى تقف في مرتبة ليست فوقها مرتبة ، فهي المطلقة من غير أن تكون محدودة إلاّ بأنّها لا حدّ لها ^(١).

(١) ولما كان الحدّ في معنى السلب كان نفي الحدّ سلباً للسلب وهو الإيجاب ، فيؤول إلى محوذة الوجود وهو الصرافة . منه (رحمه الله) ..

والأمر بالعكس ممّا ذكر إذا أخذنا مرتبةً ضعيفةً واعتبرناها مقيسةً إلى ما هي أضعف منها وهكذا حتّى ننتهي إلى مرتبة من الكمال والفعليّة ليس لها من الفعليّة إلّا فعليّة لها. الأمر الثالث : تبين من جميع ما مرّ أنّ للمراتب المترتبة من الوجود حدوداً غير أعلى المراتب ، فإنّها محدودةٌ بأنّها لا حدّ لها.

وظاهر أنّ هذه الحدود الملازمة للسلوب والأعدام والفقدانات التي نثبتها في مراتب الوجود ، وهي أصيلة وبسيطة ، إنّما هي من ضيق التعبير ، وإلّا فالعدم نقيض الوجود ومن المستحيل أن يتخلّل في مراتب نقيضه.

وهذا المعنى . أعني دخول الأعدام في مراتب الوجود المحدودة وعدم دخولها المؤدّى إلى الصرافة . نوعٌ من البساطة والتركيب في الوجود ، غير البساطة والتركيب المصطلح عليها في موارد أخرى وهو البساطة والتركيب من جهة الأجزاء الخارجيّة أو العقليّة أو الوهميّة.

الأمر الرابع : أنّ المرتبة كلّما تنزّلت زادت حدودها وضاق وجودها ^(١) ، وكلّما عرجت وزادت قرباً من أعلى المراتب قلّت حدودها واتّسع وجودها حتّى يبلغ أعلى المراتب ، فهي مشتملةٌ على كلّ كمال وجوديّ من غير تحديد ، ومطلقةٌ من غير نهاية.

الأمر الخامس : أنّ للوجود حاشيتيّ من حيث الشدّة والضعف ، وهذا ما يقضي به القول بكون الوجود حقيقةً مشكّكةً.

الأمر السادس : أنّ للوجود بما لحقيقته من السعة والإنسباط تخصّصاً بحقيقته العينيّة البسيطة ، وتخصّصاً بمرتبة من مراتبه المختلفة البسيطة التي يرجع ما به الإمتياز فيها إلى ما به الإشتراك ، وتخصّصاً بالماهيات المنبعثة عنه المحدّدة له؛ ومن المعلوم أنّ التخصّص بأحد الوجهين الأوّلين ممّا يلحقه بالذات ، وبالوجه الثالث أمرٌ يعرضه بعرض الماهيات .

(١) المراد بسعة الوجود وضيقه اشتغال المرتبة على كمال أكثر أو أقلّ . منه (رحمه الله) ..

الفصل الرابع

في شطر من أحكام العدم

قد تقدّم ^(١) أنّ العدم لا شيءيّة له ، فهو محضُ الهلاك والبطلان ^(٢) .
ومّا يتفرّع عليه أن لا تمايز في العدم ^(٣) ، إذ التمايز بين شيئين إمّا بتمام الذات كالنوعين تحت مقولتين أو ببعض الذات كالنوعين تحت مقولة واحدة أو بما يعرض الذات كالفردين من نوع ، ولا ذات للعدم.
نعم ، ربّما يضاف العدم إلى الوجود ، فيحصل له حظٌّ من الوجود ويتبعه نوعٌ من التمايز ، كعدم البصر الذي هو العمى ، والمتميّز من عدم السمع الذي هو الصّم ، وكعدم زيد وعدم عمرو المتميّز أحدهما من الآخر.

وبهذا الطريق ينسب العقلُ إلى العدم العليّة والمعلوليّة حذاء ما للوجود من ذلك ، فيقال : «عدم العلة علة لعدم المعلول» حيث يضيف العدم إلى العلة والمعلول فيتميّز العدمان ، ثمّ يبنى عدم المعلول على عدم العلة كما كان يتوقّف وجود المعلول على وجود العلة ^(٤) ، وذلك نوعٌ من التجوّز ^(٥) ، حقيقته الإشارة إلى ما بين الوجودين من التوقّف ^(٦) .

ونظير العدم المضاف العدمُ المقيّد بأيّ قيد يقبّده كالعدم الذاتي والعدم الزماني والعدم الأزلي .
ففي جميع ذلك يتصوّر مفهوم العدم ويفرض له مصداق على حدّ سائر المفاهيم ، ثمّ يقبّد المفهوم فيتميّز المصداق ، ثمّ يحكم على المصداق على ما

(١) في الفرع الثامن من الفروع المذكورة في الفصل الثاني.

(٢) راجع الأسفار ج ١ ص ٣٤٠ - ٣٤١ ، وكشف المراد ص ٢٩ - ٣٠ .

(٣) راجع الأسفار ج ١ ص ٣٤٨ ، وشرح المنظومة ص ٤٧ . خلافاً للمحقّق الطوسيّ حيث ذهب إلى تمايز الأعدام ، فراجع كشف المراد ص ٤٣ ، وشوارق الإلهام ص ٦٦ - ٦٧ .

(٤) هذا أوّل الوجوه التي استدللّ المحقّق الطوسيّ بها على تمايز الأعدام ، فراجع كشف المراد ص ٤٣ ، وشوارق الإلهام ص ٦٦ - ٦٧ .

(٥) كما في شرح المنظومة ص ٤٨ .

(٦) وأجاب عنه أيضاً صدر المتأهّين في الأسفار ج ١ ص ٣٥٠ - ٣٥١ .

له من الثبوت المفروض بما يقتضيه من الحكم ، كاعتبار عدم عدم قبالة عدم ، نظير اعتبار عدم المقابل للوجود قبالة الوجود.

وبذلك يندفع الاشكال ^(١) في اعتبار عدم عدم بأنّ عدم المضاف إلى عدم نوع من عدم ، وهو بما أنّه رافع لعدم المضاف إليه يقابله تقابل التناقض ، والنوعية والتقابل لا يجتمعان البتّة.

وجه الإندفاع . كما أفاده صدر المتأهّلين ^(٢) (رحمه الله) - أنّ الجهة مختلفة ، فعدم عدم بما أنّه مفهومٌ أخصّ من مطلق عدم مأخوذ فيه عدم ، نوع من عدم ، وبما أنّ لعدم المضاف إليه ثبوتاً مفروضاً يرفعه عدم المضاف رفع النقيض للنقيض يقابله عدم المضاف.

ويمثل ذلك يندفع ما أورد ^(٣) على قولهم : «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» ^(٤) ، بأنّ القضية تناقض نفسها ، فإنّها تدلّ على عدم الإخبار عن المعدوم المطلق ، وهذا بعينه خبر عنه.

ويندفع ^(٥) بأنّ المعدوم المطلق بما أنّه بطلانٌ محضٌ في الواقع لا خبر عنه ، وبما أنّ لمفهومه ثبوتاً ما ذهبتاً يُخبر عنه بأنّه لا يُخبر عنه فالجهتان مختلفتان.

وبتعبير آخر : المعدوم المطلق بالحمل الشائع لا يُخبر عنه ، وبالحمل الأولي يُخبر عنه بأنّه لا يُخبر عنه.

(١) هذا الاشكال تعرّض له صدر المتأهّلين في الأسفار ج ١ ص ٣٥٢.

(٢) راجع الأسفار ج ١ ص ٣٥٢.

(٣) أورده عليه الكاتبي في حكمة العين ، فراجع ايضاح المقاصد في شرح حكمة عين القواعد ص ٢٧ . وتعرّض له أيضاً صدر المتأهّلين في الأسفار ج ١ ص ٢٣٩ و ٣٤٧ - ٣٤٨ ، وفي شرح المطالع ص ١٣٤ ، وشرح المنظومة ص ٥١ ، وكشف المراد ص ٦٨ ، وشوارق الإلهام ص ١٢١ ، وشرح التجريد للقوشجي ص ٥٥ ، وشرح المقاصد ج ١ ص ٩٢ .

(٤) كذا قال الشيخ الرئيس في الفصل الخامس من المقالة الأولى من الفن الخامس من منطق الشفاء.

(٥) راجع ايضاح المقاصد ص ٢٨ ، والأسفار ج ١ ص ٢٣٩ و ٣٤٧ - ٣٤٨ ، وشرح المنظومة ص ٥٢ . وأجاب عنه أيضاً في شرح المطالع ص ١٣٤ ، وشرح التجريد للقوشجي ص ٥٥ ، وكشف المراد ص ٦٨ ، وشوارق الإلهام ص ١٢١ .

و يمثل ما تقدّم أيضاً يندفع الشبهة ^(١) عن عدّة من القضايا تُوهّم التناقض؛ كقولنا : «الجزئي جزئي» وهو بعينه كلّ يصدق على كثيرين.

وقولنا : «إجتمع النقيضين ممتنع» وهو بعينه ممكنٌ موجودٌ في الذهن ، وقولنا : «الشيء إمّا ثابتٌ في الذهن أو لا ثابتٌ فيه» واللا ثابتٌ في الذهن ثابتٌ فيه ، لأنّه معقولٌ موجودٌ بوجود ذهني.

فالجزئي جزئي بالحمل الأوّل ، كلّ يصادق على كثيرين بالحمل الشائع؛ وإجتمع النقيضين ممكنٌ بالحمل الأوّل ، ممتنعٌ بالحمل الشائع؛ واللا ثابت في الذهن لا ثابتٌ فيه بالحمل الأوّل ، ثابتٌ فيه بالحمل الشائع.

الفصل الخامس

في أنّه لا تكرر في الوجود ^(٢)

كلّ موجود في الأعيان فإنّ هويّته العينية وجوده على ما تقدّم ^(٣) . من أصالة الوجود . والهويّة العينية تأبى بذاته الصدق على كثيرين ، وهو الشخص ، فالشخصيّة للوجود بذاته . فلو فرض لموجود وجودان كانت هويّته العينية الواحدة كثيرةً وهي واحدة ، هذا محالٌ ^(٤) .

و يمثل البيان يتبيّن إستحالة وجود مثلّين من جميع الجهات ، لأنّ لازم فرض مثلّين إثنيين التمايز بينهما بالضرورة ، ولازم فرض التماثل من كلّ جهة عدم التمايز بينهما ، وفي ذلك اجتماع النقيضين ، هذا محالٌ .

وبالجملة من الممتنع أن يوجد موجودٌ واحدٌ بأكثر من وجود واحد ، سواءً كان الوجودان . مثلاً . واقعين في زمان واحد من غير تحلّل العدم بينهما أو

(١) تعرّض لها صدر المتأهّن الأسفار : ج ١ ص ٢٩٢ . ٢٩٤ ، والحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة ص ٥٢ . ٥٣ .

(٢) وهو المراد بقولهم : «لا تكرر في التجلي» .

(٣) في الفصل الثاني من هذه المرحلة في المتن .

(٤) هكذا في الأسفار ج ١ ص ٣٥٣ .

منفصلين يتخلّل العدم بينهما. فالحذور . وهو لزوم العينية مع فرض الإثنينية في الصورتين . سواءً.
والقول^(١) بـ «أنّ الوجود الثاني متميّز من الأول بأنّه مسبوق بالعدم بعد الوجود بخلاف الأوّل
، وهذا كاف في تصحيح الإثنينية ، وغير مضرّ بالعينية لأنّه تميّز بعدم».
مردود بأنّ العدم بطلان محض لا كثرة فيه ولا تميّز ، وليس فيه ذات متّصفة بالعدم يلحقها
وجود بعد ارتفاع وصفه.

فقد تقدّم^(٢) أنّ ذلك كلّ اعتبار عقلي بمعونة الوهم الذي يضيف العدم إلى الملكة ، فيتعدّد
العدم ويتكثّر بتكثّر الملكات.

وحقيقة كون الشيء مسبوق الوجود بعدم وملحوق الوجود به . وبالجملّة إحاطة العدم به من
قبل ومن بعد . إختصاص وجوده بظرف من ظروف الواقع وقصوره عن الإنبساط على سائر
الظروف من الأعيان ، لا أنّ للشيء وجوداً واقعياً في ظرف من ظروف الواقع وللعدم تقرّر واقع
منبسط على سائر الظروف ربّما ورد على الوجود فدفعه عن مستقرّه واستقرّ هو فيه ، فإنّ فيه
إعطاء الأصالة للعدم واجتماع النقيضين.

والحاصل أنّ تميّز الوجود الثاني تميّز وهمي لا يوجب تميّزاً حقيقياً ، ولو أوجب ذلك أوجب
البيّنونة بين الوجودين وبطلت العينية.

والقول بـ «أنّه لم لا يجوز أن يوجد الموجد شيئاً ، ثمّ يعدم وله بشخصه صورة علميّة عنده أو
عند بعض المبادئ العالية ، ثمّ يوجد ثانياً على ما علم ، فيستحفظ الوحدة والعينية بين الوجودين
بالصورة العلميّة؟» يدفعه أنّ الوجود الثاني كيفما فُرض وجود بعد وجود ، وغيريّة وبينونته للوجود
الأوّل بما أنّه بعده ضروريّ ، ولا تجتمع العينية والغيرية البتّة.

وهذا الذي تقرّر . من إستحالة تكرّر الوجود لشيء مع تخلّل العدم . هو المراد

(١) تعرّض له وللإجابة عليه في الأسفار ج ١ ص ٣٥٩.

(٢) في الفصل السابق.

بقولهم : «إنَّ إعادة المعدوم بعينه ممتنعة»^(١). وقد عدَّ الشيخ إمتناع إعادة المعدوم بعينه ضرورياً^(٢).

وقد أقاموا على ذلك حججاً^(٣) هي تنبيهات بناءً على ضرورية المسألة :

ومنها : أنَّه لو جاز للموجود في زمان أن ينعدم زماناً ثمَّ يوجد بعينه في زمان آخر ، لَزِمَ تخلُّل العدم بين الشيء ونفسه ، وهو محالٌ ، لاستلزامه وجود الشيء في زمانين بينهما عدمٌ متخلِّل.

ومنها : أنَّه لو جازت إعادة الشيء بعينه بعد إنعدامه جاز إيجاد ما يماثله من جميع الوجوه ابتداءً ، وهو محالٌ.

أمَّا الملازمة : فلأنَّ الشيء المعاد بعينه وما يماثله من جميع الوجوه مثلان ، وحكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحدٌ.

فلو جاز إيجاد بعينه ثانياً بنحو الإعادة جاز إيجاد مثله ابتداءً.

وأما إستحالة اللازم : فلاستلزام اجتماع المثلين في الوجود عدَمَ التميّز بينهما ، وهما إثنان متميزان.

ومنها : أنَّ إعادة المعدوم بعينه توجب كون المعاد هو المبتدأ ، لأنَّ فرض العينية يوجب كون المعاد هو المبتدأ ذاتاً وفي جميع الخصوصيات المشخصة حتَّى الزمان ، فيعود المعاد مبتدأً وحيثية الإعادة عين حيثية الابتداء.

ومنها : أنَّه لو جازت الإعادة لم يكن عدد العُود بالغاً حدّاً معيَّناً يقف عليه ، إذ لا فرق بين العودة الأولى والثانية والثالثة وهكذا إلى ما لا نهاية له. كما لم يكن

(١) وذهب إليه الحكماء ، وجماعة من المتكلمين ، ومنهم بعض الكرامية وأبو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة ، خلافاً للأشاعرة ومشايخ المعتزلة فإنَّ إعادة المعدوم جائزة عندهم. راجع شرح المواقف ص ٥٧٩ ، وشرح التجريد للقولنجي ص ٦٠ - ٦٣ وقواعد المرام في علم الكلام ص ١٤٧.

(٢) راجع الفصل الخامس من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء. واستحسنه فخر الدين الرازي في المباحث المشرقية ج ١ ص ٤٨.

(٣) راجع المباحث المشرقية ج ١ ص ٤٧ - ٤٨ ، والأسفار ج ١ ص ٣٥٣ - ٣٦٤ ، وشرح المنظومة ص ٤٨ - ٥١ ، وكشف المراد ص ٧٥ ، وشوارق الإلهام ص ١٢٢ ، وشرح التجريد للقولنجي ص ٦٠ - ٦٥.

فرق بين المعاد والمبتدأ ، وتعيّن العدد من لوازم وجود الشيء المتشخص .
وذهب جمع من المتكلمين ^(١) . نظراً إلى أنّ المعاد الذي نطقّت به الشرائع الحقّة إعادة للمعدوم ^(٢) . إلى جواز الإعادة .
واستدلّوا عليه بأنّه لو امتنعت إعادة المعدوم بعينه لكان ذلك إمّا لماهيّته أو لأمر لازم لماهيّته ،
ولو كان كذلك لم يوجد ابتداءً ، أو لأمر مفارق فيزول الإمتناع بزواله .
ورُدَّ ^(٣) بأنّ الإمتناع لأمر لازم لوجوده لا لماهيّته ^(٤) .
وأما ما نطقّت به الشرائع الحقّة فالحشر والمعاد إنتقالاً من نشأة إلى نشأة أخرى وليس إيجاداً
بعد الإعدام .

(١) منهم صاحب المواقف وشارحه في شرح المواقف ص ٥٧٩ ، والعلامة التفتازانيّ في شرح المقاصد ج ٢ ص ٢٠٧ .
٢١٠ . وقال ابن ميثم في قواعد المرام ص ١٤٧ : «واتّفقت جملة مشائخ المعتزلة على أنّ إعادته ممكنة ...» . وقال صدر
المتأهّن في الأسفار ج ١ ص ٣٦١ : «القائلون بجواز إعادة المعدومات جمهور أهل الكلام المخالفين لكافة الحكماء في
ذلك ...» .

(٢) هكذا في الأسفار : ج ١ ص ٣٦١ .

(٣) ردّه المحقّق الطوسيّ في تجريد الاعتقاد ، فراجع كشف المراد ص ٧٥ ، وشرح التجريد للقوشجيّ ص ٦٣ ، وشوارق
الإلهام ص ١٣٠ . ١٣١ .

(٤) أي الحكم بالإمتناع أمّا هو لأمر لازم لماهيّة المعدوم بعد الوجود . راجع كشف المراد ص ٧٥ ، وشوارق الإلهام ص
١٣٠ . ١٣١ .

المرحلة الثانية

في الوجود المستقلّ والرابط

وفيها ثلاثة فصول

الفصل الأول

في انقسام الوجود إلى المستقل والرابط

ينقسم الموجود إلى ما وجوده في نفسه ونسميه : «الوجود المستقل والمحمولي»^(١) أو «النفسي»^(٢) ، وما وجوده في غيره ونسميه «الوجود الرابط»^(٣) .

وذلك أنّ هناك قضايا خارجيّة تنطبق بموضوعاتها ومحمولاتها على الخارج ، كقولنا : «زيد قائم» و «الإنسان ضاحك» مثلاً ، وأيضاً مركّبات تقيديّة مأخوذة من هذه القضايا ، كقيام زيد وضحك الإنسان ، نجد فيها بين أطرافها . من الأمر الذي نسميه نسبةً وربطاً . ما لا نجده في الموضوع وحده ولا في المحمول وحده ولا بين الموضوع وغير المحمول ولا بين المحمول وغير الموضوع ، فهناك أمر موجود وراء الموضوع والمحمول .

(١) لأنّه يقع محمولا في الهليّات البسيطة كقولنا : «الإنسان موجود» .

(٢) لأنّه وجودٌ في نفسه .

(٣) قال الحكيم السبزواري : «ويقال له في المشهور الوجود الرابطي . والأولى على ما في المتن أن يسمّى بالوجود الرابط على ما اصطّلح السيّد المحقّق الداماد في الأفق المبين وصدر المتألّفين في الأسفار ، ليفرق بينه وبين وجود الأعراض حيث اطلقوا عليه الوجود الرابطي» . راجع شرح المنظومة ص ٦١ . ٦٢ .

وليس منفصل الذات عن الطرفين بحيث يكون ثالثهما ومفارقاً لهما كمفارقة أحدهما الآخر ، وإلا احتاج إلى رابط يربطه بالموضوع ورابط آخر يربطه بالمحمول ، فكان المفروض ثلاثة خمسة ، واحتاج الخمسة إلى أربعة روابط آخر وصارت تسعة وهلم جرأً ، فتسلسل أجزاء القضية أو المركب إلى غير النهاية ، وهي محصورة بين حاصرتين ، هذا محالٌ.

فهو إذن موجودٌ في الطرفين قائمٌ بهما ، بمعنى ما ليس بخارج منهما من غير أن يكون عينهما أو جزءاً هما أو عينٌ أحدهما أو جزءه ، ولا أن يفصل بينهما؛ والطرفان اللذان وجوده ^(١) فيهما هما ^(٢) بخلافه.

فثبت أن من الموجود ما وجوده في نفسه وهو «المستقل» ، ومنه ما وجوده في غيره وهو «الرابط».

وقد ظهر مما تقدم أن معنى توسط النسبة بين الطرفين كون وجودهما قائماً بالطرفين رابطاً بينهما.

ويتفرع عليه أمور :

الأول : أن الوعاء الذي يتحقق فيه الوجود الرابط هو الوعاء الذي يتحقق فيه وجود طرفيه ، سواء كان الوعاء المذكور هو الخارج أو الذهن؛ وذلك لما في طباع الوجود الرابط من كونه غير خارج من وجود طرفيه؛ فوعاء وجود كل منهما هو بعينه وعاء وجوده ، فالنسبة الخارجيّة إنما تتحقق بين طرفين خارجيّين ، والنسبة الذهنيّة إنما بين طرفين ذهنيّين.

والضابط أن وجود الطرفين مسانخ لوجود النسبة الدائرة بينهما وبالعكس.

الثاني : أن تحقق الوجود الرابط بين الطرفين يوجب نحواً من الإتحاد الوجودي بينهما؛ وذلك لما أنه متحقق فيهما غير متميّز الذات منهما ، ولا خارج منهما. فوحدته الشخصية تقضي بنحو من الإتحاد بينهما ، سواء كان هناك حملاً كما في القضايا أو لم يكن كغيرها من المركبات؛ فجميع هذه الموارد لا يخلو من ضرب من الإتحاد.

(١) أي وجود الرابط.

(٢) أي الطرفان.

الثالث : أنّ القضايا المشتملة على الحمل الأوّليّ ، كقولنا : «الإنسان إنسان» ، لا رابطَ فيها إلاّ بحسب الاعتبار الذهنيّ فقط.

وكذا الهليّات البسيطة ، كقولنا : «الإنسان موجود» ، إذ لا معنى لتحقّق النسبة الرابطة بين الشيء ونفسه.

الرابع : أنّ العدم لا يتحقّق منه رابطٌ ، إذ لا شيءٌ له ولا تميّز فيه.

ولازمه أنّ القضايا الموجبة التي أحد طرفيّها أو كلاهما العدم كقولنا : «زيد معدوم» و «شريك الباري معدوم» لا عدمَ رابطاً فيها ، إذ لا معنى لقيام عدم بعدميّن أو بوجود وعدم ، ولا شيءٌ له ولا تميّز فيه ، اللهم إلاّ بحسب الاعتبار الذهنيّ.

ونظيرتها القضايا السالبة ، كقولنا : «ليس الإنسان بحجر» ، فلا عدمَ رابطاً فيها إلاّ بحسب الاعتبار الذهنيّ.

الخامس : أنّ الوجودات الرابطة لماهية لها ، لأنّ الماهيات هي المقولة في جواب ما هو ، فهي مستقلة بالمفهوميّة ، والوجودات الرابطة لا مفهوم لها مستقلة بالمفهوميّة.

الفصل الثاني

في كيفية اختلاف الوجود الرابط والمستقلّ

هل الاختلاف بين الوجود المستقلّ والرابط إختلاف نوعيّ أو لا؟ بمعنى أنّ الوجود الرابط وهو ذو معنى تعلّقيّ هل يجوز أن ينسلخ عن هذا الشأن فيعود معنى مستقلاً بتوجيه الالتفات إليه مستقلاً بعد ما كان ذا معنى حرّيّ أو لا يجوز؟ الحقّ هو الثاني ^(١) ، لما سيأتي في أبحاث العلّة والمعلول ^(٢) أنّ حاجة المعلول إلى العلّة مستقرّة في ذاته؛ ولازم ذلك أن يكون عين الحاجة وقائم الذات بوجود العلّة لا استقلال له دونها بوجه؛ ومقتضى ذلك أن يكون وجود كلّ معلول . سواءً

(١) كما في الأسفار ج ١ ص ٨٢ ، وشرح المنظومة ص ٦٢ .

(٢) راجع الفصل الخامس من المرحلة الثامنة.

كان جوهرًا أو عرضاً . موجوداً في نفسه رابطاً بالنظر إلى علته ، وإن كان بالنظر إلى نفسه وبمقايضة بعضه إلى بعض جوهرًا أو عرضاً موجوداً في نفسه. فتقرر أنّ اختلاف الوجود الرابط والمستقلّ ليس اختلافًا نوعيًا بأن لا يقبل المفهوم غير المستقلّ الذي ينتزع من الرابط المتبدّل إلى المفهوم المستقلّ المنتزع من المستقلّ.

ويتفرّع على ما تقدّم أمور :

الأول : أنّ المفهوم في استقلاله بالمفهوميّة وعدم استقلاله تابع لوجوده الذي ينتزع منه ، وليس له من نفسه إلاّ الإبهام.

فحدود الجواهر والأعراض ماهيّات جوهرية وعرضية بقياس بعضها إلى بعض وبالنظر إلى أنفسها ، وروابط وجودية بقياسها إلى المبدأ الأوّل (تبارك وتعالى) ؛ وهي في أنفسها مع قطع النظر عن وجودها لا مستقلة ولا رابطة.

الثاني : أنّ من الوجودات الرابطة ما يقوم بطرف واحد كوجود المعلول بالقياس إلى علته ، كما أنّ منها ما يقوم بطرفين كوجودات سائر النسب والإضافات.

الثالث : أن نشأة الوجود لا تتضمن إلاّ وجوداً واحداً مستقلاً هو الواجب (عزّ اسمه) ، والباقي روابط ونسب وإضافات.

الفصل الثالث

في إنقسام الوجود في نفسه إلى ما لنفسه وما لغيره

ينقسم الموجود في نفسه إلى ما وجوده لنفسه وما وجوده لغيره.

والمراد بكون وجود الشيء لغيره أن يكون وجوده في نفسه . وهو الوجود الذي يطرد عن ماهيته العدم . هو بعينه طارداً للعدم عن شيء آخر ، لا لعدم ماهية ذلك الشيء الآخر وذاته ، وإلاّ كانت لموجود واحد ماهيتان ، وهو محال ، بل لعدم زائد على ماهيته وذاته ، له نوع من المقارنة له كالعلم الذي يطرد بوجوده العدم عن ماهية

نفسه ، وهو بعينه يطرد الجهل الذي هو عدمٌ ما عن موضوعه .
والحجّة على تحقّق هذا القسم . أعني الوجود لغيره . وجودات الأعراض ، فإنّ كلّاً منها كما
يطرد عن ماهيّة نفسه العدم يطرد عن موضوعه عدماً ما زائداً على ذاته .
وكذلك الصور النوعيّة المنطبعة ، فإنّ لها نوعٌ حصول لموادّها تطرد به عن موادّها ، لا عدم
ذاتها ، بل نقصاً جوهريّاً تكمل بطرده ، وهو المراد بكون وجود الشيء لغيره وناعتاً .
ويقابله ما كان وجوده طارداً للعدم عن ماهيّة نفسه فحسب ، وهو الوجود لنفسه ، كالأنواع
التامة الجوهريّة كالإنسان والفرس وغيرهما .
فتقرّر أنّ الوجود في نفسه ينقسم إلى ما وجوده لنفسه وما وجوده لغيره ، وذلك هو المطلوب .
ويتبيّن بما مرّ أنّ وجود الأعراض من شؤون وجود الجواهر التي هي موضوعاتها ، وكذلك وجود
الصور المنطبعة غير مبين لوجود موادّها .
ويتبيّن به أيضاً أنّ المفاهيم المنتزعة عن الوجودات الناعنة التي هي أوصاف لموضوعاتها ليست
بماهيّات لها ولا لموضوعاتها؛ وذلك لأنّ المفهوم المنتزع عن وجود إنّما يكون ماهيّةً له إذا كان
الوجود المنتزع عنه يطرد عن نفسه العدم ، والوجود الناعت يطرد العدم لا عن نفس المفهوم المنتزع
عنه ، مثلاً وجود السواد في نفسه يطرد العدم عن نفس السواد ، فالسواد ماهيّةً ، وأمّا هذا
الوجود من حيث جفله الجسم أسود فليس يطرد عدماً ، لا عن السواد في نفسه ولا عن ماهيّة
الجسم المنعوت به ، بل عن صفة يتّصف بها الجسم خارجة عن ذاته .

المرحلة الثالثة

في انقسام الوجود الى ذهني وخارجي

وفيها فصل واحد

فصل

في انقسام الوجود إلى ذهني وخارجي^(١)

المعروف من مذهب الحكماء أنّ لهذه الماهيات الموجودة في الخارج المترتبة عليها آثارها وجوداً آخر لا تترتب عليها فيه آثارها الخارجية بعينها ، وإن تترتب آثاراً آخر غير آثارها الخارجية. وهذا النحو من الوجود هو الذي نسمّيه : «الوجود الذهني»^(٢) وهو علّمنا بماهيات الأشياء.

(١) وإن أردت تفصيل البحث عن الوجود الذهني فراجع الكتب المطولة ، كالأسفار ج ١ ص ٢٦٣ . ٣٢٦ ، وشرح المنظومة ص ٢٧ . ٣٩ ، والمباحث المشرقية ج ١ ص ٤١ . ٤٣ ، وكشف المراد ص ٢٨ ، والمسألة الرابعة من الفصل الأوّل من المقصد الأوّل من شوارق الإلهام ، وشرح المقاصد ج ١ ص ٧٧ . ٧٩ ، وشرح المواقف ص ١٠٠ . ١٠٢ ، وكشف الفوائد ص ٥ . ٦ ، وایضاح المقاصد ص ١٥ . ١٨ ، وغيرها من الكتب الفلسفية والكلامية . والبحث عن الوجود الذهني وإن كان شائعاً بين المتأخرين بحيث اختصّوا باباً أو فصلاً من الكتاب بالبحث عنه ، لكنّ في كلام القدماء أيضاً إشارة إليه ، فالشيخ الرئيس أشار إلى الوجود الذهني في الرد على القائلين بالحال ، فراجع الفصل الخامس من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء ، وتبعه بيمينار في التحصيل ص ٢٨٩ و ٤٨٩ ، والشيخ الإشراقي في المطارحات ص ٢٠٣ .

(٢) ويسمّى أيضاً : «الوجود في الذهن» قبالة «الوجود في الخارج» و «الوجود الظلي» قبالة «الوجود العيني» و «الوجود الغير الأصيل» قبالة «الوجود الأصيل» .

وأنكر الوجود الذهني قوم^(١) ، فذهب بعضهم^(٢) إلى أنّ العلم إنّما هو نوعٌ إضافة من النفس إلى المعلوم الخارجي.

وذهب بعضهم^(٣) . ونُسب إلى القدماء^(٤) . إلى أنّ الحاصل في الذهن عند العلم بالأشياء أشباحها المحاكية لها ، كما يحاكي التمثال لذي التمثال مع مبايتهما ماهيةً . وقال آخرون^(٥) بالأشباح مع المباينة وعدم المحاكاة .

ففيه خطأ من النفس غير أنّه خطأ منظم لا يختلّ به حياة الإنسان ، كما لو فرض إنسان يرى الحمرة خضرة دائماً فيرتّب على ما يراه خضرة آثار الحمرة دائماً .

والبرهان على ثبوت الوجود الذهني أنّنا نتصوّر هذه الأمور الموجودة في الخارج . كالإنسان والفرس مثلاً . على نعت الكليّة والصرافة ، ونحكم عليها بذلك ، ولا نرتاب أنّ لتصوّرنا هذا ثبوتاً ممّا في ظرف وجداننا ، وحكّمنا عليه بذلك ، فهو موجود بوجود ممّا ؛ وإذ ليس بهذه النعوت موجوداً في الخارج لأنّه فيه على نعت الشخصية والاختلاط فهو موجود في ظرف آخر لا تترتب عليه فيه آثاره الخارجية ونسمّيه : «الذهن» .

(١) وهم قوم من المتكلمين ، كذا في شرح المنظومة ص ٣٠ .

(٢) وهو فخر الدين الرازي ، راجع المباحث المشرقيّة ج ١ ص ٣٢١ .

(٣) وهو قوم من المتأخرين على ما في الأسفار ج ١ ص ٣١٤ . وقال الحكيم السبزواري في شرح المنظومة ص ٣١ : «والقائل جماعة من الحكماء» .

(٤) قال الحكيم السبزواري في تعليقه على الأسفار ج ١ ص ٣١٤ الرقم (١) : «يُنسب القول بالشبح إلى القدماء» . ونُسب إليهم المحقق اللاهيجي في شوارق الإلهام . ثمّ أراد توجيه مذهبهم بحيث يرجع إلى مذهب المتأخرين ، فقال : فالحق أنّ ماهيات الأشياء في الذهن لما لم يظهر عنها آثارها ولم يصدر عنها احكامها أطلق القدماء عليها لفظ (الأشباح) لأنّ شبح الشيء لا يصدر عنه أثر ذلك الشيء ، لا أنّهم قائلون بحصول أشباح الأشياء في الذهن» . راجع شوارق الإلهام ص ٥٢ - ٥١ .

(٥) نُسب إلى جماعة من الحكماء ، فراجع شرح المنظومة ص ٣١ .

وأيضاً نتصوّر أموراً عدميّة غير موجودة في الخارج ، كالعدم المطلق والمعدوم المطلق واجتماع النقيضين وسائر المحالات ، فلها ثبوتٌ ما عندنا لا تصافها بأحكام ثبوتية كتميزها من غيرها وحضورها لنا بعد غيبتها عنّا وغير ذلك ، وإذ ليس هو الثبوت الخارجي لأنّها معدومة فيه ففي الذهن.

ولا نرتاب أنّ جميع ما نعقله من سنخ واحد ، فالأشياء كما أنّ لها وجوداً في الخارج ذا آثار خارجيّة ، لها وجودٌ في الذهن لا تترتب عليها فيه تلك الآثار الخارجيّة ، وإن ترتبت عليها آثار أحر غير آثارها الخارجيّة الخاصّة.

ولو كان هذا الذي نعقله من الأشياء هو عين ما في الخارج ، كما يذهب إليه القائل بالإضافة (١) ، لم يمكن تعقل ما ليس في الخارج كالعدم والمعدوم ، ولم يتحقّق خطأ في علم. ولو كان الموجود في الذهن شبحاً للأمر الخارجي ، نسبته إليه نسبة التمثال إلى ذي التمثال ، إرتفعت العينيّة من حيث الماهيّة ولزمت السفسطة ، لعود علومنا جهالات؛ على أنّ فعليّة الانتقال من الحاكي إلى المحكي تتوقّف على سبق علم بالمحكي ، والمفروض توقّف العلم بالمحكي على الحكاية.

ولو كان كلّ علم مخطئاً في الكشف عمّا وراءه لزمت السفسطة وأدّى إلى المناقضة ، فإنّ كون كلّ علم مخطئاً يستوجب أيضاً كون هذا العلم بالكلّيّة مخطئاً فيكذب ، فيصدق نقيضه وهو كون بعض العلم مصيباً.

فقد تحصّل أنّ للماهيّات وجوداً ذهنيّاً لا تترتب عليها فيه الآثار كما أنّ لها وجوداً خارجياً تترتب عليها فيه الآثار.

وتبيّن بذلك انقسام الموجود إلى خارجيّ وذهنيّ.

وقد تبين بما مرّ أمور :

الأمر الأوّل : أنّ الماهيّة الذهنيّة غير داخلة ولا مندرجة تحت المقولة التي

(١) والقائل بها هو فخر الدين الرازي في المباحث المشرقيّة ج ١ ص ٣٣١.

كانت داخله تحتها وهي في الخارج تترتب عليها آثارها ، وإنما لها من المقولة مفهومها فقط؛ فالإنسان الذهني وإن كان هو الجوهر الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة الناطق ، لكنه ليس ماهية موجودة لا في موضوع بما أنه جوهر ، ولا ذا أبعاد ثلاثة بما أنه جسم ، وهكذا في سائر أجزاء حد الإنسان؛ فليس له إلا مفاهيم ما في حده من الأجناس والفصول من غير ترتب الآثار الخارجية ، ونعني بها الكمالات الأولية والثانوية؛ ولا معنى للدخول والاندراج تحت مقولة إلا ترتب آثارها الخارجية ، وإلا فلو كان مجرد انطباق مفهوم المقولة على شيء كافياً في اندراجه تحتها كانت المقولة نفسها مندرجة تحت نفسها لحملها على نفسها ، فكانت فرداً لنفسها؛ وهذا معنى قولهم : «إنَّ الجوهر الذهني جوهرٌ بالحمل الأولي لا بالحمل الشائع»^(١).

وأما تقسيم المنطقيين الأفراد إلى ذهنية وخارجية^(٢) فمبني على المساعدة تسهيلاً للتعليم. ويندفع بما مرَّ إشكال أوردوه على القول بالوجود الذهني^(٣) ، وهو أنَّ الذاتيات منحفظة على القول بالوجود الذهني ، فإذا تعقلنا الجوهر كان جوهرًا نظراً إلى انخفاض الذاتيات ، وهو بعينه عَرَض ، لقيامه بالنفس قيامَ العرض بموضوعه ، فكان جوهرًا وعرضاً بعينه ، واستحالته ظاهرة.

(١) راجع الأسفار : ج ١ ص ٢٧٩.

(٢) قالوا : «إنَّ القضية الموجبة إما خارجية وهي التي حكم فيها على أفراد موضوعها الموجودة في الخارج ، وإما ذهنية وهي التي حكم فيها على الأفراد الذهنية فقط ، وإما حقيقية وهي التي حكم فيها على الأفراد النفس الأمرية محققة كانت أو مقدرة».

(٣) إن شئت تفصيل البحث عن هذا الإشكال والإشكالات اللاحقة وأجوبتها فراجع الفصل الثامن من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء ، وتعليقه صدر المتأهين عليه ص ١٢٦ - ١٣٩ ، والتعليقات للشيخ الرئيس ص ١٤٩ - ١٤٧ ، والأسفار ج ١ ص ٢٧٧ - ٣١٤ ، وج ٣ ص ٣٠٥ - ٣١٢ ، والشواهد الربوبية ص ٢٤ - ٣٥ ، والمباحث المشرقية ج ١ ص ٣٣٧ - ٣٣٨ ، وإيضاح المقاصد ص ١٨٠ - ١٨١.

وجه الاندفاع : أنَّ المستحيل كون شيء واحد جوهرًا وعرضًا معاً بالحمل الشائع ، والجوهر المعقول جوهرٌ بالحمل الأوَّليّ وعَرَضٌ بالحمل الشائع ، فلا استحالة
وإشكالٌ ثانٍ : وهو أنَّ لازمَ القول بالوجود الذهنيّ أن يكون الجوهر المعقول جوهرًا نظراً إلى انخفاض الذاتيات ، والعلم عندهم من الكيفيات النفسانية ، فالمعقول من الجوهر مندرجٌ تحت مقولة الجوهر وتحت مقولة الكيف ، وهو محالٌ ، لأدائه إلى تناقض الذات ، لكون المقولات متباينةً بتمام الذات.

وكذا إذا تعقّلنا الكم . مثلاً . كانت الصورة المعقولة مندرجةً تحت مقولتي الكم والكيف معاً ، وهو محالٌ.

وكذا إذا تعقّلنا الكيف المبصر . مثلاً . كان مندرجاً تحت نوعين من مقولة الكيف ، وهما الكيف المحسوس والكيف النفسانيّ.

وجه الاندفاع : أنّه كيفٌ نفسانيٌّ بالحمل الشائع ، فهو مندرجٌ تحته؛ وأما غيره من المقولات أو أنواعها فمحمولٌ عليه بالحمل الأوَّليّ ، وليس ذلك من الاندراج في شيء.

إشكالٌ ثالث : وهو أنَّ لازمَ القول بالوجود الذهنيّ كونُ النفس حارّةً وباردةً معاً ، ومربّعاً ومثلثاً معاً ، إلى غير ذلك من المتقابلات عند تصوّرها هذه الأشياء ، إذ لا نعني بالحرّ والبارد والمربّع والمثلث إلا ما حصلت له هذه المعاني التي توجد للغير وتنتعته.

وجه الاندفاع : أنَّ الملاك في كون وجود الشيء لغيره وكونه ناعماً له هو الحمل الشائع ، والذي يوجد في الذهن . من برودة وحرارة ونحوهما . هو كذلك بالحمل الأوَّليّ دون الشائع.

وإشكالٌ رابع : وهو أنَّ اللازم منه كون شيء واحد كلياً وجزئياً معاً ، وبطلانه ظاهرٌ.
بيان الملازمة : أنَّ الإنسان المعقول . مثلاً . من حيث تجويز العقل صدقه على كثيرين كليّ ، وهو بعينه من حيث كونه موجوداً قائماً بنفس واحدة شخصية يتميز بها عن غيره جزئيّ ، فهو كليّ وجزئيّ معاً.

وجه الاندفاع : أنَّ الجهة مختلفة ، فالإنسان المعقول . مثلاً . من حيث إنَّه مقيس إلى الخارج كلياً ، ومن حيث إنَّه كيف نفساني قائم بالنفس غير مقيس إلى الخارج جزئياً .
وإشكال خامس : وهو أنَّنا نتصوّر الحالات الذاتية ، كشريك البارئ وسلب الشيء عن نفسه واجتماع النقيضين وارتفاعهما ، فلو كانت الأشياء حاصلة بذواتها في الذهن استلزم ذلك ثبوت الحالات الذاتية .

وجه الإندفاع : أنَّ الثابت في الذهن إنما هو مفاهيمها بالحمل الأولي لا مصاديقها بالحمل الشائع .

فلمتصوّر من شريك البارئ هو شريك البارئ بالحمل الأولي .
وأما بالحمل الشائع فهو ممكن وكيف نفساني معلول للبارئ مخلوق له .
الأمر الثاني : أنَّ الوجود الذهني لَمَّا كان لذاته مقيساً إلى الخارج كان بذاته حاكياً لما وراءه ، فامتنع أن يكون للشيء وجود ذهني من دون أن يكون له وجود خارجي محقق كالماهيات الحقيقية المنتزعة من الوجود الخارجي ، أو مقدّر كالمفاهيم غير الماهوية التي يتعمّلها الذهن بنوع من الإستمداد من معقولاته ، فيتصوّر مفهوم العدم . مثلاً . ويقدر له ثبوتاً ما يحكيه بما تصوّره من المفهوم .

وبالجملّة شأن الوجود الذهني الحكاية لما وراءه من دون أن تترتب آثار المحكي على الحاكي .
ولا ينافي ذلك ترتب آثار نفسه الخاصّة به من حيث إنَّ له ماهية الكيف .
وكذا لا ينافيه ما سيأتي ^(١) أنَّ الصور العلمية مطلقاً مجردة عن المادّة ، فإنَّ ترتب آثار الكيف النفسي وكذا التجرد حكم الصور العلمية في نفسها والحكاية ، وعدم ترتب الآثار حكمها قياساً إلى الخارج ، ومن حيث كونها وجوداً ذهنيّاً لماهية كذا خارجيّة .
ويندفع بذلك إشكالُ أوردوه على القائلين بالوجود الذهني ^(٢) ؛ وهو أنَّ

(١) راجع الفصل الأول من المرحلة الحادية عشرة .

(٢) إنَّ هذا الإشكال مستفادٌ ممّا أوردته أصحاب الشعاع . وهم الرياضيون . على أصحاب

تتصوّر الأرض على سَعَتها بسهولها وبراريها وجبالها وما يحيط بها من السماء بأرجائها البعيدة ، والنجوم والكواكب بأبعادها الشاسعة؛ وحصول هذه المقادير العظيمة في الذهن . أي إنطباعها في جزء عصبيّ أو جزء دماغيّ . من انطباع الكبير في الصغير ، وهو محالّ. ولا يُجْدَى الجواب عنه بما قيل ^(١) : «إنّ المحلّ الذي ينطبع فيه الصور منقسمٌ إلى غير النهاية» ، فإنّ الكفّ لا تَسع الجبل وإن كانت منقسمةً إلى غير النهاية ^(٢) .

وجه الاندفاع : أنّ الحقّ . كما سيأتي بيانه ^(٣) . ، أنّ الصور العلميّة الجزئيّة غير مادّيّة ، بل مجرّدة تجرّداً مثاليّاً فيه آثار المادّة من الأبعاد والألوان والأشكال ، دون نفس المادّة ، والانطباع من أحكام المادّة ، ولا انطباع في المجرّد.

وبذلك يندفع أيضاً إشكالٌ آخر : هو أنّ الإحساس والتخيّل على ما بيّنه علماء الطبيعة بحصول صور الأجسام بما لها من النسب والخصوصيّات الخارجيّة في الأعضاء الحسّاسة وإنتقالها إلى الدّماغ ، مع ما لها من التصرّف في الصور بحسب طبائعها الخاصّة ، والإنسان ينتقل إلى خصوصيّات مقاديرها وأبعادها وأشكالها بنوع من المقايسة بين أجزاء الصورة الحاصلة عنده . على ما فصلّوه في محلّه . ؛

الانطباع . يعني المعلّم الأوّل ومن تبعه . في كيفيّة الإبصار ، فإنّهم أوردوا عليهم بأنّ الجبل إذا رأيناه مع عظمه ، والرؤية إنّما هي بالصورة المنطبعة في الجليديّة ، فإن كان هذا المقدار العظيم للصورة المنطبعة فكيف حصل المقدار الكبير في حذقة صغيرة . راجع شرح حكمة الإشراق ص ٢٦٩ .

(١) والقائل بعض من أصحاب الانطباع . قال الشيخ الإشراقيّ . بعد ذكر ما أورده أصحاب الشعاع على أصحاب الانطباع . ما حاصله : «أجاب بعض من أصحاب الانطباع عن هذا الإيراد . وهو استبعاد حصول المقدار الكبير في الصغير . بأنّ الرطوبة الجليديّة تقبل القسمة إلى غير النهاية ، والجبل أيضاً صورته قابلةٌ للقسمة إلى غير النهاية ، وإذا اشتركا في لا نهاية القسمة فيجوز أن يحصل المقدار الكبير فيها» . انتهى . راجع شرح حكمة الإشراق ص ٢٦٩ .

(٢) هكذا قال صدر المتألّفين في الأسفار ج ١ ص ٢٩٩ . وصرّح أيضاً الشيخ الإشراقيّ بطلان ذلك الجواب ، فراجع شرح حكمة الإشراق ص ٢٦٩ .

(٣) راجع الفصل الأوّل والثاني من المرحلة الحادية عشرة .

ومن الواضح أنّ هذه الصور الحاصلة المنطبعة بخصوصيّاتها في محلّ مادّيّ مباينةٌ للماهيّات الخارجيّة ، فلا مسوّغٌ للقول بالوجود الذهنيّ وحضور الماهيّات الخارجيّة بأنفسها في الأذهان .
وجه الاندفاع : أنّ ما ذكره . من الفعل والإنفعال المادّيّين عند حصول العلم بالجزئيات . في محله ، لكنّ هذه الصور المنطبعة ليست هي المعلومة بالذات ، وإنّما هي أمور مادّيّة معدّة للنفس تُهيئها لحضور الماهيّات الخارجيّة عندها بصور مثاليّة مجردة غير مادّيّة بناءً على ما سيتبيّن من تجرّد العلم مطلقاً^(١) ، وقد عرفت أيضاً^(٢) أنّ القول بمغايرة الصور عند الحسّ والتخيّل لذوات الصور التي في الخارج لا ينفكّ عن السفسطة.

الأمر الثالث : أنّه لما كانت الماهيّات الحقيقيّة التي تترتّب عليها آثارها في الخارج هي التي تحلّ الأذهان بدون ترتّب آثارها الخارجيّة ، فلو فرض هناك أمرٌ حيثيّةٌ ذاته عيّن أنّه في الخارج ونفسُ ترتّب الآثار كنفس الوجود العينيّ وصفاته القائمة به كالقوّة والفعل والوحدة والكثرة ونحوها ، كان ممتنع الحصول بنفسها في الذهن ؛ وكذا لو فرض أمرٌ حيثيّةٌ ذاته المفروضة حيثيّةُ البطلان وفقدان الآثار كالعدم المطلق وما يؤوّل إليه ، إمتنع حلوله الذهن.

فحقيقة الوجود وكلّ ما حيثيّةٌ ذاته حيثيّة الوجود ، وكذا عدم المطلق وكلّ ما حيثيّةٌ ذاته المفروضة حيثيّةُ عدم يمتنع أن يحلّ الذهن حلول الماهيّات الحقيقيّة.

وإلى هذا يرجع معنى قولهم : «إنّ المحالات الذاتية لا صورة صحيحة لها في الأذهان». وسيأتي إن شاء الله بيان كيفية انتزاع مفهوم الوجود وما يتّصف به والعدم وما يؤوّل إليه في مباحث العقل والعقل والمعقول^(٣).

(١) راجع الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة.

(٢) في بدو هذا الفصل.

(٣) راجع الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة.

المرحلة الرابعة

في موادّ القضايا

[الوجوب والإمتناع والإمكان]

وانحصارها في ثلاث

والمقصود بالذات فيها بيان انقسام الموجود إلى الواجب والممكن ،
والبحث عن خواصّهما ، وأمّا البحث عن الممتنع وخواصّه
فمقصودٌ بالتّبع وبالقصّد الثاني

وفيها ثمانية فصول

الفصل الأول

في أنّ كلّ مفهوم إمّا واجب وإمّا ممكن وإمّا ممتنع

كلّ مفهوم فرضناه ثمّ نسبنا إليه الوجود ، فإمّا أن يكون الوجود ضروريّ الثبوت له وهو الوجوب ، أو يكون ضروريّ الإنتفاء عنه . وذلك كون العدم ضروريّاً له . وهو الإمتناع ، أو لا يكون الوجود ضروريّاً له ولا العدم ضروريّاً له وهو الإمكان.

وأمّا احتمال كون الوجود والعدم معاً ضروريّين له فمندفع بأدنى إلتفات ^(١).

فكلّ مفهوم مفروض إمّا واجب وإمّا ممتنع وإمّا ممكن.

وهذه قضية منفصلة حقيقة مقتنصة من تقسيمين دائريّين بين النفي والإثبات بأن يقال :

«كلّ مفهوم مفروض فإمّا أن يكون الوجود ضروريّاً له أو لا.

وعلى الثاني فإمّا أن يكون العدم ضروريّاً له أو لا.

الأوّل هو الواجب ، والثاني هو الممتنع ، والثالث هو الممكن».

والذي يعطيه التقسيم من تعريف الموادّ الثلاث أنّ وجوب الشيء كون وجوده ضروريّاً له ،

وإمتناعه كون عدمه ضروريّاً له ، وإمكانه سلب الضروريتين بالنسبة إليه؛ فالواجب ما يجب وجوده

، والممتنع ما يجب عدمه ، والممكن ما ليس

(١) للزوم اجتماع النقيضين.

يجب وجوده ولا عدمه^(١).

وهذه جميعاً تعريفات لفظية من قبيل شرح الاسم المفيد للتنبيه ، وليست بتعريفات حقيقية^(٢) ، لأن الضرورة واللاضرورة من المعاني البينة البديهية التي ترتسم في النفس إرتساماً أولياً تُعرف بنفسها ويُعرف بها غيرها.

ولذلك مَنْ حاول أن يعرفها تعريفاً حقيقياً أتى بتعريفات دورية ، كتعريف الممكن بـ «ما ليس بممتنع»^(٣) ، وتعريف الواجب بـ «ما يلزم من فرض عدمه محال» أو «ما فرض عدمه محال»^(٤) ، وتعريف المحال بـ «ما يجب أن لا يكون» إلى غير ذلك.

والذي يقع البحث عنه في هذا الفن . الباحث عن الموجود بما هو موجود . بالقصد الأول من هذه المواد الثلاث هو الوجوب والإمكان . كما تقدّمت الإشارة إليه^(٥) . وهما وصفان ينقسم بهما الموجود من حيث نسبة وجوده إليه إنقساماً أولياً.

وبذلك يندفع ما أُورد على كون الإمكان وصفاً ثابتاً للممكن يحاذي الوجوب الذي هو وصف ثابت للواجب.

تقريره : أنّ الإمكان . كما تحصّل من التقسيم السابق . سلب ضرورة الوجوب وسلب ضرورة العدم ، فهما سلبان إثنان ،

(١) قال الرازي في المباحث المشرقية ج ١ ص ١١٣ : «ولما كان الوجوب أقرب إليه [أي إلى العقل] لا جرم كان أعرف عند العقل ، فلهذا يكون تعريف الإمكان والإمتناع بالوجوب أولى من العكس». وقريب منه ما في الفصل الخامس من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء ، والمطارحات ص ٢١٠.

(٢) وثبّه عليه أكثر المحققين ، فراجع الفصل الخامس من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء ، والأسفار ج ١ ص ٨٣ ، والتحصيل ص ٢٩١ ، وشرح المواقف ص ١٢٨ ، وشرح المقاصد ج ١ ص ١١٤ ، والمباحث المشرقية ج ١ ص ١١٣ ، وشرح التجريد للقوشجي ص ٢٩ ، وشوارق الإلهام ص ٨٦ ، وشرح المنظومة ص ٦٣ ، وكشف المراد ص ٤٢ .

(٣) قال الشيخ الإشراقي : «والعامة قد يعنون بالممكن ما ليس بممتنع» راجع شرح حكمة الإشراق ص ٧٨.

(٤) هكذا عرفه الشيخ الرئيس في النجاة ص ٢٢٤ .

(٥) في صدر هذا الفصل.

وإن عبّر عنهما بنحو قولهم : «سلب الضرورتين» ، فكيف يكون صفةً واحدةً ناعتهً للممكن؟! سلّمنا أنّه يرجع إلى سلب الضرورتين ، وأنه سلبٌ واحدٌ ، لكنّه . كما يظهر من التقسيم . سلبٌ تحصيليٌّ لا إيجابٌ عدوليٌّ ، فما معنى إتّصاف الممكن به في الخارج ولا إتّصافٌ إلّا بالعدول؟ كما اضطرّوا إلى التعبير عن الإمكان بأنّه لا ضروره الوجود والعدم ، وبأنّه إستواء نسبة الماهيّة إلى الوجود والعدم عندما شرعوا في بيان خواصّ الإمكان ككونه لا يفارق الماهيّة وكونه علّة للحاجة إلى العلّة ، إلى غير ذلك.

وجه الاندفاع ^(١) : أنّ القضية المعدولة المحمول تساوي السالبة المحصّلة عند وجود الموضوع ^(٢) ، وقولنا : «ليس بعض الموجود ضروريّ الوجود ولا العدم» وكذا قولنا : «ليست الماهيّة من حيث هي ضروريّة الوجود ولا العدم» الموضوع فيه موجودٌ ، فيتساوي الإيجاب العدوليّ والسلب التحصيليّ في الإمكان.

ثمّ لهذا السلب نسبةٌ إلى الضرورة وإلى موضوعه المسلوب عنه الضرورتان ، يتميّز بها من غيره ، فيكون عدماً مضافاً ، له حظٌّ من الوجود وله ما تترتّب عليه من الآثار ، وإن وجده العقل أوّل ما يجد في صورة السلب التحصيليّ كما يجد العمى . وهو عدّم مضافٌ . كذلك أوّل ما يجده . ويتفرّع على ما تقدّم أمور :

الأمر الأوّل : أنّ موضوع الإمكان هو الماهيّة ، إذ لا يتّصف الشيء بلا ضرورة الوجود والعدم إلّا إذا كان في نفسه خلواً من الوجود والعدم جميعاً وليس إلّا الماهيّة من حيث هي ، فكلّ ممكن فهو ذو ماهيّة.

وبذلك يظهر معنى قولهم : «كلّ ممكن زوجٌ تركيبّيّ ، له ماهيّة ووجود» ^(٣) .
وأما إطلاق الممكن على وجود غير الواجب بالذات وتسميته بالوجود

(١) ولمزيد التوضيح راجع تعليقات المصنّف (قدس سره) على الأسفار ج ١ ص ١٦٣ و ١٦٩ .

(٢) كما صرّح به الحكيم السبزواري في تعليقاته على الأسفار ج ١ ص ١٧٠ .

(٣) راجع الفصل السابع من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء .

الإمكانية فاصطلاح آخر في الإمكان. والوجوب يستعمل فيه الإمكان والوجوب بمعنى الفقر الذاتي والغنى الذاتي ، وليس يراد به سلب الضروريتين أو استواء النسبة إلى الوجود والعدم ، إذ لا يعقل ذلك بالنسبة إلى الوجود.

الأمر الثاني : أنّ الإمكان لازم الماهية ، إذ لو لم يلزمها جاز أن تخلو منه فكانت واجبة أو ممتنعة ، فكانت في نفسها موجودة أو معدومة ، والماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة. والمراد بكونه لازماً لها أنّ فرض الماهية من حيث هي يكفي في اتصافها بالإمكان من غير حاجة إلى أمر زائد دون اللزوم الإصطلاحي ، وهو كون الملزوم علّة مقتضية لتحقيق اللازم ولحقه به ، إذ لا اقتضاء في مرتبة الماهية من حيث هي إثباتاً ونفيّاً.

لا يقال : تحقّق سلب الضروريتين في مرتبة ذات الماهية يقضي بكون الإمكان داخلاً في ذات الشيء ، وهو ظاهر الفساد.

فإنّا نقول : إنّما يكون محمول من المحمولات داخلاً في الذات إذا كان الحمل حملاً أوليّاً ملائكة الاتحاد المفهومي ، دون الحمل الشائع الذي ملائكة الاتحاد الوجودي ، والإمكان وسائر لوازم الماهيات الحمل بينها وبين الماهية من حيث هي حمل شائع لا أولي.

الأمر الثالث : أنّ الإمكان موجودٌ بوجود موضوعه في الأعيان ، وليس اعتباراً عقلياً محضاً لا صورة له في الأعيان كما قال به بعضهم^(١) ، ولا أنّه موجود

(١) تُسب إلى الشيخ الإشراقي ، فراجع الأسفار ج ١ ص ١٧٢ حيث قال : «قد وضع شيخ الإشراقيين قاعدة لكون الإمكان وأشباهه أوصافاً عقلية لا صورة لها في الأعيان». وراجع حكمة الإشراق ص ٧١ - ٧٢ حيث قال : «وأما الصفات العقلية إذا اشتق منها وصارت محمولة كقولنا : (كلّ جسم هو ممكن) فالممكنية والإمكان كلاهما عقليتان فحسب . أي ليس شيء منهما بخارجي .». وراجع أيضاً شرح حكمة الإشراق ص ٢٠٠ ، والمطارات ص ٣٤٣ ، والتلويحات ص ٢٥ ، وذهب إليه أيضاً المحقق الطوسي واستدلّ عليه بوجوه ،

في الخارج بوجود مستقلٍ منحاز كما قال به آخرون ^(١).
 أمّا أنّه موجود في الأعيان بوجود موضوعه فلائّه قسيمٌ في التقسيم للواجب الذي ضرورة وجوده في الأعيان ، فارتفاع الضرورة الذي هو الإمكان هو في الأعيان.
 وإذا كان موضوعاً في التقسيم المقتضي لاتّصاف المقسم بكلٍّ واحد من الأقسام كان في معنى وصف ثبوتيّ يتّصف به موضوعه ، فهو معنى عدميّ له حظٌّ من الوجود والماهيّة متّصفة به في الأعيان.
 وإذا كانت متّصفةً به في الأعيان فله وجودٌ فيها على حدّ الأعدام المضافة التي هي أوصاف عدميّة ناعته لموصوفاتها موجودةً بوجودها ، والآثار المترتبة عليه في الحقيقة هي ارتفاع آثار الوجوب من صرافة الوجود وبساطة الذات والغنى عن الغير وغير ذلك.
 وقد اتّضح بهذا البيان فساد قول من قال ^(٢) : «إنّ الإمكان من الإعتبارات العقلية المحضة التي لا صورة لها في خارج ولا ذهن».
 وذلك لظهور أنّ ضرورة وجود الموجود أمرٌ وعاءه الخارج وله آثار خارجيّة وجوديّة.

وكذا قول من قال ^(٣) : «إنّ للإمكان وجوداً في الخارج منحازاً مستقلاً».
 وذلك لظهور أنّه معنى عدميّ واحدٌ مشتركٌ بين الماهيّات ثابتٌ بثبوتها في أنفسها ، وهو سلب الضروريتين ، ولا معنى لوجود الأعدام بوجود منحاز مستقلّ.
 على أنّه لو كان موجوداً في الأعيان بوجود منحاز مستقلّ كان إمّا واجباً بالذات وهو ضروريّ البطلان؛ وإمّا ممكناً وهو خارجٌ عن ثبوت الماهيّة ، لا يكفي فيه ثبوتها في نفسها ، فكان بالغير ، وسيجيء استحالة الإمكان بالغير ^(٤).

فراجع كشف المراد ص ٤٩ - ٥١ ، وشرح التجريد للقوشجيّ ص ٣٣ - ٣٥ ، والمسألة العشرين من الفصل الأوّل من شوارق الإلهام.

(١) وهم الحكماء المشاؤون من أتباع المعلّم الأوّل ، راجع الأسفار ج ١ ص ١٣٩.

(٢) والقائل هو الشيخ الإشراقيّ والمحقّق الطوسيّ.

(٣) والقائل هم الحكماء المشاؤون من أتباع المعلّم الأوّل كما مرّ.

(٤) راجع الفصل الآتي.

وقد استدلّوا^(١) على ذلك بوجوه^(٢) : أوجّهها أنّ الممكن لو لم يكن ممكناً في الأعيان لكان إما واجباً فيها أو ممتنعاً فيها ، فيكون الممكن ضروريّ الوجود أو ضروريّ العدم ، هذا محال. ويردّه^(٣) : أنّ الاتّصاف بوصف في الأعيان لا يستلزم تحقّق الوصف فيها بوجود منحاز مستقّل ، بل يكفي فيه أن يكون موجوداً بوجود موصوفه. والإمكان من المعقولات الثانية الفلسفيّة التي عروضها في الذهن والاتّصاف بها في الخارج ، وهي موجودة في الخارج بوجود موضوعاتها. وقد تبين ممّا تقدّم أنّ الإمكان معنى واحدٌ مشتركٌ كمفهوم الوجود.

تنبيه : [في أقسام الضرورة]

تنقسم الضرورة إلى ضرورة أزليّة ، وهي : كونُ المحمول ضرورياً للموضوع لذاته من دون أيّ قيد وشرط حتّى الوجود؛ وتختصّ بما إذا كانت ذات الموضوع وجوداً قائماً بنفسه بحثاً لا يشوبه عدم ولا تحدّه ماهيّة؛ وهو الوجود الواجبيّ (تعالى وتقدّس) فيما يوصف به من صفاته التي هي عين ذاته.

وإلى ضرورة ذاتيّة ، وهي : كونُ المحمول ضرورياً للموضوع لذاته مع الوجود لا بالوجود؛ كقولنا : «كلّ إنسان حيوان بالضرورة»^(٤) فالحيوانيّة ذاتيّة للإنسان ضروريّة له ما دام موجوداً ومع الوجود ، ولولاه لكان باطل الذات ، لا إنسان ولا حيوان.

وإلى ضرورة وصفيّة ، وهي : كونُ المحمول ضرورياً للموضوع لوصفه ، كقولنا : «كلّ كاتب متحرّك الأصابع بالضرورة ما دام كاتباً».

وإلى ضرورة وقتيّة^(٥) ، ومرجعها

(١) أي القائلين بأنّ للإمكان وجوداً في الخارج منحازاً مستقلاً.

(٢) تعرّض لها صدر المتأهّلين في الأسفار ج ١ ص ١٧٨ - ١٧٩.

(٣) هكذا ردّه صدر المتأهّلين في الأسفار ج ١ ص ١٨٠.

(٤) وكقولنا : «الإنسان إنسان بالضرورة» وقولنا : «الأربعة زوج بالضرورة».

(٥) كقولنا : «كلّ قمر منخسف بالضرورة وقت الحيلولة» ، وقولنا : «كلّ إنسان متنفس بالضرورة وقتاً ما».

إلى الضرورة الوصفية بوجه.

تنبيه آخر : [في أقسام الإمكان]

هذا الذي تقدّم . من معنى الإمكان . هو المبحوث عنه في هذه المباحث ، وهو إحدى الجهات الثلاث التي لا يخلو عن واحدة منها شيء من القضايا ^(١) .
وقد كان الإمكان عند العامة يُستعمل في سلب الضرورة عن الجانب المخالف ، ولازمه سلب الامتناع عن الجانب الموافق.

ويصدق في الموجبة فيما إذا كان الجانب الموافق ضرورياً ، نحو «الكاتب متحرّك الأصابع بالإمكان» ، أو مسلوب الضرورة ، نحو «الإنسان متحرّك الأصابع بالإمكان» .
ويصدق في السالبة فيما إذا كان الجانب الموافق ممتنعاً ، نحو «ليس الكاتب ساكن الأصابع بالإمكان» ، أو مسلوب الضرورة ، نحو «ليس الإنسان ساكن الأصابع بالإمكان» .
فالإمكان بهذا المعنى أعمّ مورداً من الإمكان بالمعنى المتقدم . أعني سلب الضروريتين . ومن كلّ من الوجوب والامتناع ، لا أنّه أعمّ مفهوماً ، إذ لا جامع مفهوميّ بين الجهات .
ثمّ نقله الحكماء إلى خصوص سلب الضرورة من الجانبين ، وسمّوه : «إمكاناً خاصاً وخاصياً» ، وسمّوا ما عند العامة : «إمكاناً عاماً وعامياً» .

وربّما أُطلق الإمكان وأريد به سلب الضرورات الذاتية والوصفية والوقتيّة ، وهو أخصّ من الإمكان الخاصّ ، ولذا يسمّى : «الإمكان الأخصّ» ، نحو «الإنسان كاتب بالإمكان» ، فالماهية الإنسانية لا تستوجب الكتابة ، لا لذاتها ولا لوصف ولا في وقت مأخوذتين في القضية .

(١) بخلاف صاحب المواقف ، فإنّه قال : «واعلم أنّ هذه غير الوجوب والإمكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادّها ...» ، فراجع شرح المواقف ص ١٣١ ، واعترض عليه شارح المقاصد بأنّه : «إن أراد كونها واجبة لذوات اللوازم فاللازمة ممنوعة ، أو لذوات الماهيات فبطلان التالي ممنوع فإنّ معناه أنّها واجبة الثبوت للماهيات نظراً إلى ذواتها من غير احتياج إلى أمر آخر» ، راجع شرح المقاصد ج ١ ص ١١٥ .

وربما أطلق الإمكان وأريد به سلب الضرورات جميعاً حتى الضرورة بشرط المحمول ، وهو في الأمور المستقبلية التي لم يتعين فيها إيجاب ولا سلب.

فالضرورة مسلوقة عنها حتى بحسب المحمول إيجاباً وسلباً.

وهذا الاعتبار بحسب النظر البسيط العامي الذي من شأنه الجهل بالحوادث المستقبلية لعدم إحاطته بالعلل والأسباب ، وإلا فلكل أمر مفروض بحسب ظرفه إما الوجود والوجوب وإما العدم والامتناع.

وربما أطلق الإمكان وأريد به الإمكان الاستعدادي ، وهو وصف وجودي من الكيفيات القائمة بالمادة ، تقبل به المادة الفعلية المختلفة.

والفرق بينه وبين الإمكان الخاص أنه صفة وجودية تقبل الشدة والضعف والقرب والبعد من الفعلية ، موضوعه المادة الموجودة ويبطل منها بوجود المستعد؛ بخلاف الإمكان الخاص الذي هو معنى عقلي لا يتصف بشدة وضعف ولا قُرب وُبعد ، وموضوعه الماهية من حيث هي ، لا يفارق الماهية موجودة كانت أو معدومة.

وربما أطلق الإمكان وأريد به كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال ، ويسمى : «الإمكان الوقوعي».

وربما أطلق الإمكان وأريد به ما للوجود العلوي من التعلق والتقوّم بالوجود العلوي ، وخاصة الفقر الذاتي للوجود المكاني بالنسبة إلى الوجود الواحي (جلّ وعلا) ، ويسمى : «الإمكان الفكري» و «الوجودي» قبالة الإمكان الماهوي.

تنبيه آخر :

الجهات الثلاث المذكورة لا تختص بالقضايا التي محمولها الوجود ، بل تتخلل واحدة منها بين أي محمول مفروض تُسبب إلى أي موضوع مفروض ، غير أن الفلسفة لا تتعرض منها إلا بما يتخلل بين الوجود وعوارضه الذاتية لكون موضوعها الموجود بما هو موجود.

الفصل الثاني

في انقسام كلٍّ من المواد الثلاثة إلى ما بالذات

وما بالغير وما بالقياس إلى الغير ، إلا الإمكان

ينقسم كلٌّ من هذه المواد الثلاثة إلى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس إلى الغير ، إلا الإمكان ، فلا إمكان بالغير ^(١).

والمراد بما بالذات أن يكون وضع الذات . مع قطع النظر عن جميع ما عداه . كافياً في اتّصافه ، وبما بالغير أن لا يكفي فيه وضعه كذلك ، بل يتوقّف على إعطاء الغير واقتضائه ، وبما بالقياس إلى الغير أن يكون الإِتّصاف بالنظر إلى الغير على سبيل استدعائه الأعمّ من الإقتضاء.

فالوجوب بالذات كضرورة الوجود لذات الواجب (تعالى) لذاته بذاته ، والوجوب بالغير ، كضرورة وجود الممكن التي تلحقه من ناحية علّته التامة ، والامتناع بالذات ، كضرورة العدم للمحالات الذاتية التي لا تقبل الوجود لذاتها المفروضة ، كاجتماع النقيضين وارتفاعهما وسلب الشيء عن نفسه ، والامتناع بالغير ، كضرورة عدم الممكن التي تلحقه من ناحية عدم علّته ، والإمكان بالذات كون الشيء في حدّ ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عداه مسلوّباً عنه ضرورة الوجود وضرورة العدم.

وأما الإمكان بالغير فممتنعٌ . كما تقدّمت الإشارة إليه ^(٢) .. وذلك لأنّه لو

(١) راجع الأسفار ج ١ ص ١٦١ . ١٧١ ، وشوارق الإلهام ص ٨٧ . ٨٨ ، وشرح التجريد للقوشجيّ ص ٣٦ ، وكشف المراد ص ٥٢ .

(٢) حيث قال : «فلا إمكان بالغير» . ولا يخفى أنّ الإمكان بالغير غير الإمكان الغيريّ فإنّ المراد من الإمكان في الإمكان بالغير هو الإمكان العرضيّ وفي الإمكان الغيريّ هو الإمكان الذاتيّ بيان ذلك : أنّ الإمكان قسمان : (أحدهما) الإمكان بالعرض بمعنى أن يكون الشيء غير ممكن ثمّ يصير ممكناً بسبب الغير ، وهذا هو الممكن بالغير الذي ثبتت استحالته . و (ثانيهما) الإمكان بالذات وهو أن يكون الشيء ممكناً في حدّ ذاته ، وهذا هو الممكن الغيريّ الذي اتّصف به الممكنات .

لَحَقَّ الشَّيْءَ إِمْكَانٌ بِالْغَيْرِ مِنْ عِلَّةٍ مُقْتَضِيَةٍ مِنْ خَارِجٍ لِكَانِ الشَّيْءِ فِي حَدِّ نَفْسِهِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَمَّا عَدَاهُ إِمْكَاً وَاجِباً بِالذَّاتِ أَوْ مَمْتَنِعاً بِالذَّاتِ أَوْ مُمْكِناً بِالذَّاتِ ، لَمَّا تَقَدَّمَ (١) أَنَّ الْقِسْمَةَ إِلَى الثَّلَاثَةِ حَاصِرَةٌ. وَعَلَى الْأَوَّلَيْنِ يَلْزِمُ الْإِنْقِلَابُ بِلُحُوقِ الْإِمْكَانِ لَهُ مِنْ خَارِجٍ. وَعَلَى الثَّلَاثِ . أَعْنِي كَوْنَهُ مُمْكِناً بِالذَّاتِ . فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ بِحَيْثُ لَوْ فَرَضْنَا ارْتِفَاعَ الْعِلَّةِ الْخَارِجَةِ بَقِيَ الشَّيْءُ عَلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِمْكَانِ ، فَلَا تَأْثِيرَ لِلْغَيْرِ فِيهِ لَا سِتَوَاءَ وَجُودِهِ وَعَدَمِهِ وَقَدْ فُرِضَ مُؤَثَّرًا ، هَذَا خَلْفٌ. وَإِنْ لَمْ يَبْقَ عَلَى إِمْكَانِهِ لَمْ يَكُنْ مُمْكِناً بِالذَّاتِ وَقَدْ فُرِضَ كَذَلِكَ ، هَذَا خَلْفٌ.

هَذَا لَوْ كَانَ مَا بِالذَّاتِ وَمَا بِالْغَيْرِ إِمْكَانًا وَاحِدًا هُوَ بِالذَّاتِ وَبِالْغَيْرِ مَعًا ، وَلَوْ فُرِضَ كَوْنُهُمَا إِمْكَانَيْنِ اثْنَيْنِ بِالذَّاتِ وَبِالْغَيْرِ كَانَ لَشَيْءٍ وَاحِدٍ مِنْ حَيْثِيَّةٍ وَاحِدَةٍ إِمْكَانَانِ لَوْجُودٍ وَاحِدٍ ، وَهُوَ وَاضِحُ الْفَسَادِ كَتَحَقُّقِ وَجُودَيْنِ لَشَيْءٍ وَاحِدٍ.

وَأَيْضًا فِي فَرَضِ الْإِمْكَانِ بِالْغَيْرِ فُرِضَ الْعِلَّةُ الْخَارِجَةُ الْمَوْجِبَةُ لِلْإِمْكَانِ ، وَهُوَ فِي مَعْنَى ارْتِفَاعِ النَقِیْضَيْنِ ، لِأَنَّ الْغَيْرَ الَّذِي يَفِيدُ الْإِمْكَانَ الَّذِي هُوَ لَا ضَرُورَةَ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ لَا يَفِيدُهُ إِلَّا بَرَفْعِ الْعِلَّةِ الْمَوْجِبَةِ لِلْوُجُودِ وَرَفْعِ الْعِلَّةِ الْمَوْجِبَةِ لِلْعَدَمِ الَّتِي هِيَ عَدَمُ الْعِلَّةِ الْمَوْجِبَةِ لِلْوُجُودِ ، فَإِفَادَتُهَا الْإِمْكَانَ لَا تَتِمُّ إِلَّا بِرَفْعِهَا وَجُودَ الْعِلَّةِ الْمَوْجِبَةِ لِلْوُجُودِ وَعَدَمِهَا مَعًا ، وَفِيهِ ارْتِفَاعُ النَقِیْضَيْنِ.

وَالْوُجُوبُ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْغَيْرِ كَوُجُوبِ الْعِلَّةِ إِذَا قِيسَتْ إِلَى مَعْلُومِهَا بِاسْتِدْعَاءِ مِنْهُ ، فَإِنَّهُ بِوُجُودِهِ يَأْبَى إِلَّا أَنْ تَكُونَ عِلَّتُهُ مَوْجُودَةً ، وَكَوُجُوبِ الْمَعْلُولِ إِذَا قِيسَ إِلَى عِلَّتِهِ التَّامَّةِ بِاقْتِضَاءِ مِنْهَا ، فَإِنَّهَا بِوُجُودِهَا تَأْبَى إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَعْلُومُهَا مَوْجُودًا ، وَكَوُجُوبِ أَحَدِ الْمُتَضَائِفَيْنِ إِذَا قِيسَ إِلَى وَجُودِ الْآخَرِ. وَالضَّابِطُ فِيهِ أَنْ تَكُونَ بَيْنَ الْمَقِيسِ وَالْمَقِيسِ إِلَيْهِ عِلِّيَّةٌ وَمَعْلُولِيَّةٌ أَوْ يَكُونَا مَعْلُولِيَّ عِلَّةٍ وَاحِدَةٍ ، إِذْ لَوْلَا رَابِطَةُ الْعِلِّيَّةِ بَيْنَهُمَا لَمْ يَتَوَقَّفْ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ فَلَمْ يَجِبْ عِنْدَ ثَبُوتِ أَحَدِهِمَا ثَبُوتُ الْآخَرِ. وَالْإِمْتِنَاعُ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْغَيْرِ كَامْتِنَاعِ وَجُودِ الْعِلَّةِ التَّامَّةِ إِذَا قِيسَ إِلَى عَدَمِ

(١) فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ مِنْ هَذِهِ الْمَرَحَلَةِ.

المعلول بالاستدعاء ، وكامتناع وجود المعلول إذا قيس إلى عدم العلة بالافتضاء ، وكامتناع وجود أحد المتضائقين إذا قيس إلى عدم الآخر وعدمه إذا قيس إلى وجود الآخر .
والإمكان بالقياس إلى الغير حال الشيء إذا قيس إلى ما لا يستدعي وجوده ولا عدمه .
والضابط أن لا تكون بينهما عليّة ومعلوليّة ، ولا معلوليتهما لواحد ثالث .
ولا إمكان بالقياس بين موجودين ، لأنّ الشيء المقيس إمّا واجب بالذات مقيس إلى ممكن أو بالعكس وبينهما عليّة ومعلوليّة ، وإمّا ممكن مقيس إلى ممكن آخر وهما ينتهيان إلى الواجب بالذات .

نعم ، للواجب بالذات إمكان بالقياس إذا قيس إلى واجب آخر مفروض أو إلى معلولاته من خلقه ، حيث ليست بينهما عليّة ومعلوليّة ، ولا هما معلولان لواحد ثالث .
ونظير الواجبين بالذات المفروضين ، الممتنعان بالذات إذا قيس أحدهما إلى الآخر أو إلى ما يستلزمه الآخر .

وكذا الإمكان بالقياس بين الواجب بالذات والممكن المعدوم ، لعدم بعض شرائط وجوده ، فإنّه معلول انعدام علته التامة التي يصير الواجب بالذات على الفرض جزءاً من أجزائها غير موجب للممكن المفروض ، فللواجب بالذات إمكان بالقياس إليه وبالعكس .
وقد تبين بما مرّ :

أولاً : أنّ الواجب بالذات لا يكون واجباً بالغير ولا ممتنعاً بالغير ، وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممتنعاً بالغير ولا واجباً بالغير .

ويتبين به أنّ كلّ واجب بالغير فهو ممكن ، وكذا كلّ ممتنع بالغير فهو ممكن .
وثانياً : أنّه لو فرض واجب بالذات لم تكن بينهما علاقة لزوميّة ، وذلك لأنّها إنّما تتحقق بين شيئين أحدهما علة للآخر أو هما معلولا علة ثالثة ^(١) ، ولا

(١) اعلم أنّ حصر العلاقة اللزوميّة في العلاقة العلّية من مذهب الشيخ الرئيس في الشفاء ، فراجع الفصل السادس من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء . ثمّ تبعه صدر المتأهّلين في تعليقه عليه ص ٣٢ ، وكذا المصنّف هاهنا .

سبيل للمعلولية إلى واجب بالذات.

الفصل الثالث

في أنّ واجب الوجود بالذات ماهيته إنّيته

واجب الوجود بالذات ماهيته إنّيته بمعنى أنّ لماهية له وراء وجوده الخاصّ به. والمسألة بيّنة بالعطف على ما تقدّم^(١) من أنّ الإمكان لازم الماهية ، فكلّ ماهية فهي ممكنة ، وينعكس إلى أنّ ما ليس بممكن فلا ماهية له ، فلا ماهية للواجب بالذات وراء وجوده الواجبي. وقد أقاموا عليه مع ذلك حججاً^(٢).

أمتنّها : أنّه لو كان للواجب بالذات ماهية وراء وجوده الخاصّ به كان وجوده زائداً عليها عرضياً لها ، وكلّ عرضيّ معلّل ، فكان وجوده معلولاً إمّا لماهيته أو لغيرها؛ والثاني . وهو المعلولية للغير . ينافي وجوب الوجود بالذات؛ والأوّل . وهو معلوليته لماهيته . يستوجب تقدّم ماهيته على وجوده بالوجود ، لوجوب تقدّم العلة على معلولها بالوجود بالضرورة ، فلو كان هذا الوجود المتقدّم عين وجود المتأخّر لزم تقدّم الشيء على نفسه وهو محال ، ولو كان غيره لزم أن توجد ماهية واحدة بأكثر من وجود واحد ، وقد تقدّمت إستحالته^(٣) . على أنّا

(١) في الأمر الأوّل من الأمور المذكورة في الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة.

(٢) راجع الفصل الرابع من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء ، والتحصيل ص ٥٧١ ، والتلويحات ص ٣٤ - ٣٥ ، والمقاومات ص ١٧٥ ، والمطارحات ص ٣٩٨ - ٣٩٩ ، وشرح الإشارات ج ٣ ص ٣٥ و ٣٩ و ٥٨ ، والمبدأ والمعاد لصدر المتأهّلين ص ٢٧ - ٢٩ ، والأسفار ج ١ ص ٩٦ - ١١٣ ، وج ٦ ص ٤٨ - ٥٧ ، وشرح الهداية الأثيرية لصدر المتأهّلين ص ٢٨٣ - ٢٨٨ ، وللمبيديّ ص ١٦٧ ، وشوارق الإلهام ص ٩٩ - ١٠٨ ، وشرح التجريد للقوشجيّ ص ٥٢ ، وشرح المنظومة ص ٢١ - ٢٢ ، وقواعد المرام في علم الكلام ص ٤٥ - ٤٦ ، ومصباح الأنس ص ٦٧ - ٦٩ ، والرسالة العرشية للشيخ الرئيس ص ٤.

(٣) في الفصل الخامس من المرحلة الأولى.

ننقل الكلام إلى الوجود المتقدم فيتسلسل.

واعترض عليه ^(١) : بأنه لم لا يجوز أن تكون ماهيته علّة مقتضية لوجوده ، وهي متقدمة عليه تقدماً بالماهية ، كما أن أجزاء الماهية علل قوامها وهي متقدمة عليها تقدماً بالماهية لا بالوجود؟
وذفع ^(٢) : بأن الضرورة قائمة على توقف المعلول في نحو وجوده على وجود علته ، فتقدم العلة في نحو ثبوت المعلول غير أنه أشد ، فإن كان ثبوت المعلول ثبوتاً خارجياً كان تقدم العلة عليه في الوجود الخارجي ، وإن كان ثبوتاً ذهنياً فكذلك.

وإذ كان وجود الواجب لذاته حقيقياً خارجياً وكانت له ماهية هي علّة موجبة لوجوده كان من الواجب أن تتقدم ماهيته عليه في الوجود الخارجي لا في الثبوت الماهوي ، فالخذور على حاله.
حجة أخرى ^(٣) : كل ماهية فإن العقل يجوز بالنظر إلى ذاتها أن تتحقق لها وراء ما وجد لها من الأفراد أفراد آخر إلى ما لا نهاية له.

فما لم يتحقق من فرد فلا امتناعه بالغير ، إذ لو كان لإمتناعه بذاته لم يتحقق منه فرد أصلاً.
فإذا فرض هذا الذي له ماهية واجباً بالذات كانت ماهيته كلية لها وراء ما وجد من أفرادها في الخارج أفراد معدومة جائزة الوجود بالنظر إلى نفس الماهية وإنما امتنعت بالغير ، ومن المعلوم أن الامتناع بالغير لا يجمع الوجوب بالذات ، وقد تقدم أن كل واجب بالغير وممتنع بالغير فهو ممكن ^(٤) ، فإذا كان الواجب بالذات لا ماهية له وراء وجوده الخاص.

(١) والمعتز فخر الدين الرازي في المباحث المشرقية ج ١ ص ٣٧ - ٣٨ ، والمطالب العالية ج ١ ص ٣٠٩ ، وشرحي الإشارات ج ١ ص ٢٠٣.

(٢) هكذا دفعه المحقق الطوسي في شرح الإشارات ج ٣ ص ٣٨ - ٤٠ ، وشرحي الإشارات ج ١ ص ٢٠٣.

(٣) وهذه ما أفاده شيخ الإشراق في التلويحات ص ٣٤ - ٣٥ . وتعرض لها أيضاً صدر المتألهين في الأسفار ج ١ ص ١٠٣.

(٤) راجع الفصل الثاني من المرحلة الرابعة.

واعترض عليه ^(١) : بأنه لم يجوز أن يكون للواجب بالذات حقيقة وجودية غير زائدة على ذاته بل هو عين ذاته ، ثم العقل يحلله إلى وجود ومعرض له جزئي شخصي غير كلي هو ماهيته؟ ودفع ^(٢) : بأنه مبني على ما هو الحق من أن التشخص بالوجود لا غير ^(٣) ، وسيأتي في مباحث الماهية ^(٤) .

فقد تبين بما مر ، أن الواجب بالذات حقيقة وجودية لا ماهية لها تحدها ، هي بذاتها واجبة الوجود من دون حاجة إلى انضمام حيثية تعليلية أو تقييدية ، وهي الضرورة الأزلية. وقد تقدم في المرحلة الأولى ^(٥) أن الوجود حقيقة عينية مشككة ذات مراتب مختلفة ، كل مرتبة من مراتبها تجد الكمال الوجودي الذي لما دونها وتقومه وتتقوم بما فوقها ، فائدة بعض ما له من الكمال وهو النقص والحاجة ، إلا المرتبة التي هي أعلى المراتب التي تجد كل كمال ، ولا تفقد شيئاً منه ، وتتقوم بها كل مرتبة ، ولا تقوم بشيء وراء ذاتها. فتطبق الحقيقة الواجبية على القول بالتشكيك على المرتبة التي هي أعلى المراتب التي ليست وراءها مرتبة تحدها ، ولا في الوجود كمالاً تفقده ، ولا في ذاتها نقصاً أو عدم يشوبها ، ولا حاجة تقيدها؛ وما يلزمها من الصفات السلبية مرجعها إلى سلب السلب وانتفاء النقص والحاجة وهو الإيجاب.

وبذلك يندفع وجوه من الاعتراض أوردوها ^(٦) على القول بنفي الماهية عن

(١) هذا الاعتراض تعرض له صدر المتأهين في الأسفار ج ١ ص ١٠٤ ، وشرح الهداية الأثيرية ص ٢٨٦.

(٢) كذا دفعه صدر المتأهين في الأسفار ج ١ ص ١٠٤ ، وشرح الهداية الأثيرية ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

(٣) كما صرح به المعلم الثاني ، كذا في شرح الهداية الأثيرية لصدر المتأهين ص ٢٨٦.

(٤) راجع الفصل الثالث من المرحلة الخامسة.

(٥) راجع الفصل الثالث من المرحلة الأولى.

(٦) والمعتز فخر الدين الرازي ، فراجع المباحث المشرقية ج ١ ص ٣١ - ٣٥. وقال في شرح عيون الحكمة ج ٣ ص

١١٧ : « لا يجوز أن تكون حقيقة واجب الوجود عين وجوده ،

الواجب بالذات.

منها : أنَّ حقيقة الواجب بالذات لا تساوي حقيقة شيءٍ مَّا سواها ، لأنَّ حقيقة غيره تقتضي الإمكان وحقيقته تنافيه ، ووجوده يساوي وجود الممكن في أنَّه وجودٌ ، فحقيقته غير وجوده وإلاَّ كان وجود كلِّ ممكن واجباً.

ومنها : أنَّه لو كان وجود الواجب بالذات مجرداً عن الماهية فحصل هذا الوصف له إن كان لذاته كان وجود كلِّ ممكن واجباً لاشتراك الوجود ، وهو محالٌّ؛ وإن كان لغيره لزم الحاجة إلى الغير ولازمه الإمكان ، وهو خلفٌ.

ومنها : أنَّ الواجب بالذات مبدأ للممكنات ، فعلى تجرُّده عن الماهية إن كانت مبدئيته لذاته لزم أن يكون كلُّ وجود كذلك ، ولازمه كون كلِّ ممكن علَّةً لنفسه ولعلَّله ، وهو بيِّن الإستحالة؛ وإن كانت ^(١) لوجوده مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ الأوَّل بل عدمه ، لكون أحد جزئيه . وهو التجرد . عديمياً؛ وإن كانت ^(٢) بشرط التجرد لزم جواز أن يكون كلُّ وجود مبدئاً لكلِّ وجود ، إلاَّ أنَّ الحكم تخلف عنه لفقدان الشرط وهو التجرد.

ومنها : أنَّ الواجب بذاته إن كان نفس الكون في الأعيان . وهو الكون المطلق . لزم كون كلِّ موجود واجباً؛ وإن كان هو الكون مع قيد التجرد عن الماهية لزم تركب الواجب ، مع أنَّه معنى عديمي لا يصلح أن يكون جزءاً للواجب؛ وإن كان هو الكون بشرط التجرد لم يكن الواجب بالذات واجباً بذاته؛ وإن كان غير الكون في الأعيان فإن كان بدون الكون لزم أن لا يكون موجوداً ، فلا يعقل وجود بدون الكون؛ وإن كان الكون داخلاً لزم التركب ، والتوالي المتقدمة كلُّها ظاهرة البطالان؛ وإن كان الكون خارجاً عنه فوجوده خارجٌ عن حقيقته وهو المطلوب ، إلى غير ذلك من الاعتراضات.

ووجه اندفاعها أنَّ المراد بالوجود المأخوذ فيها إمَّا المفهوم العام البديهي وهو

ويدلُّ عليه وجوه...». وتعرض لها وللإجابة عليها في الأسفار ج ١ ص ١٠٨ . ١١٢ ، وفي شرح المقاصد ج ١ ص ٦٥ .

(١ و ٢) أي مبدئيته.

معنى عقليّ اعتباريّ غير الوجود الواجب الذي هو حقيقة عينيّة خاصة بالواجب ، وإمّا طبيعة كليّة مشتركة متواطئة متساوية المصاديق ، فالوجود العينيّ حقيقة مشكّكة مختلفة المراتب ، أعلى مراتبها الوجود الخاص بالواجب بالذات.

وأيضاً التجرّد عن الماهيّة ليس وصفاً عديميّاً ، بل هو في معنى نفّي الحدّ الذي هو من سلب السلب الراجع إلى الإيجاب.

وقد تبين أيضاً أنّ ضرورة الوجود للواجب بالذات ضرورة أزليّة ، لا ذاتيّة ولا وصفيّة ، فإنّ من الضرورة ما هي أزليّة ، وهي ضرورة ثبوت المحمول للموضوع بذاته من دون أيّ قيد وشرط كقولنا : «الواجب موجود بالضرورة».

ومنها ضرورة ذاتيّة ، وهي ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع مع الوجود لا بالوجود ، سواء كانت ذات الموضوع علّة للمحمول ، كقولنا : «كلّ مثلث فإنّ زواياه الثلاث مساوية لقائمتين بالضرورة» ، فإنّ ماهيّة المثلث علّة للمساواة إذا كانت موجودة؛ أو لم تكن ذات الموضوع علّة لثبوت المحمول ، كقولنا : «كلّ إنسان إنساناً بالضرورة أو حيوان أو ناطق بالضرورة» ، فإنّ ضرورة ثبوت الشيء لنفسه بمعنى عدم الانفكاك حال الوجود من دون أن تكون الذات علّة لنفسه.

ومنها ضرورة وصفيّة ، وهي ضرورة ثبوت المحمول للموضوع بوصفه مع الوجود لا بالوجود ، كقولنا : «كلّ كاتب متحرّك الأصابع بالضرورة مادام كاتباً» ، وقد تقدّمت إشارة إليها^(١).

الفصل الرابع

في أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود

من جميع الجهات

واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات^(٢).

(١) راجع الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة.

(٢) قال الرازيّ في شرح عيون الحكمة ج ٣ ص ١١٥ : «معناه أنّه ممتنع التغيّر في صفة

قال صدر المتألهين (رحمه الله) : «المقصود من هذا أنّ الواجب الوجود ليس فيه جهةٌ إمكانيّةٌ ، فإنّ كلّ ما يمكن له بالإمكان العام فهو واجبٌ له .

ومن فروع هذه الخاصّة أنّه ليست له حالة منتظرة ، فإنّ ذلك أصل يترتب عليه هذا الحكم .
وليس هذا عينه كما زعمه كثير من الناس ، فإنّ ذلك هو الذي يعدُّ من خواصّ الواجب بالذات دون هذا ، لأنّ تصاف المفارقات النوريّة به ، إذ لو كانت للمفارق حالة منتظرة كماليّة يمكن حصولها فيه لاستلزم تحقّق الإمكان الاستعداديّ فيه والانفعال عن عالم الحركة والأوضاع الجرمانيّة ، وذلك يوجب تجسّمه وتكادّره مع كونه مجرداً نورياً ، هذا خلف» ^(١) . إنتهى .

والحجّة فيه ^(٢) : أنّه لو كان للواجب بالذات المنزّه عن الماهيّة بالنسبة إلى صفة كماليّة من الكمالات الوجوديّة جهةٌ إمكانيّةٌ ، كانت ذاتُهُ في ذاتِهِ فاقدةً لها ، مستقرّاً فيها عدمُها ، فكانت مركّبةً من وجود وعدم ، ولازمُهُ ترْكُيبُ الذات ، ولازمُ الترْكُيبِ الحاجة ، ولازمُ الحاجة الإمكان ، والمفروض وجوبه ، وهذا خلفٌ .

حجّة أخرى ^(٣) : إنّ ذات الواجب بالذات لو لم تكن كافيةً في وجوب شيء من الصفات الكماليّة التي يمكن أن تتّصف بها كانت محتاجةً فيه إلى الغير ، حينئذ لو اعتبرنا الذات الواجبة بالذات في نفسها مع قطع النظر عن ذلك الغير وجوداً وعدمًا فإن كانت واجبةً مع وجود تلك الصفة لَعَثَ علّة ذلك الغير وقد فُرِضَ علّة ، هذا خلفٌ ؛ وإن كانت واجبةً مع عدم تلك الصفة لزم الخلف أيضاً .

وأورد عليها ^(٤) أنّ عدم اعتبار العلّة بحسب اعتبار العقل لا ينافي تحقّقها في نفس الأمر ، كما أنّ اعتبار الماهيّة من حيث هي هي وخلوّها بحسب هذا الاعتبار

من صفاته» . وقال المبيديّ في شرح الهداية الأثيريّة ص ٧٢ : «أي ليست له حالة منتظرة غيرُ حاصلة» .

(١) راجع الأسفار ج ١ ص ١٢٢ .

(٢) وتعرّض لها في الأسفار ج ١ ص ١٢٣ .

(٣) احتجّ بها أثير الدين الأبهريّ في الهداية الأثيريّة ، فراجع شرح الهداية الأثيريّة لصدر المتألهين ص ٢٩٤ . وتعرّض لها أيضاً صدر المتألهين في الأسفار ج ١ ص ١٢٣ .

(٤) تعرّض له صدر المتألهين في الأسفار ج ١ ص ١٢٤ . ١٢٥ .

عن الوجود والعدم والعلّة الموجبة لهما لا يناهز إتيانها في الخارج بأحدهما وحصول علته. وُرِدَ^(١) بأنّه قياسٌ مع الفارق ، فإنّ حيثيّة الماهيّة من حيث هي غيرٌ حيثيّة الواقع ، فمن الجائز أن يعتبرها العقل ويقتصر النظر اليها من حيث هي من دون ملاحظة غيرها من وجود وعدم وعلّتهما.

وهذا بخلاف الوجود العينيّ ، فإنّ حيثيّة ذاته عين حيثيّة الواقع ومتمنّ التحقق ، فلا يمكن اعتباره بدون اعتبار جميع ما يرتبط به من علّة وشرط. ويمكن تقرير الحجّة بوجه آخر ، وهو أنّ عدم كفاية الذات في وجوب صفة من صفاته الكماليّة يستدعي حاجته في وجوبها إلى الغير ، فهو العلّة الموجبة ، ولازمه أن يتّصف الواجب بالذات بالوجوب الغيريّ ، وقد تقدّمت استحالته^(٢).

وأورد^(٣) على أصل المسألة بأنّه منقوضٌ بالنسب والإضافات اللاحقة للذات الواجبيّة من قبيل أفعاله المتعلّقة بمعلولاته الممكنة الحادثة ، فإنّ النسب والإضافات قائمةٌ بأطرافها تابعةٌ لها في الإمكان كالحلق والرّزق والإحياء والإماتة وغيرها.

ويُدفع^(٤) بأنّ هذه النسب والإضافات والصفات المأخوذة منها . كما سيأتي بيانه^(٥) . معانٍ منتزعة من مقام الفعل لا من مقام الذات.

نعم ، لوجود هذه النسب والإضافات إرتباطٌ واقعيٌّ به (تعالى) ، والصفات المأخوذة منها للذات واجبة بوجوبها. فكونه (تعالى) بحيث يخلُق وكونه بحيث

(١) كذا ردّه صدر المتأخّين في الأسفار ج ١ ص ١٢٥.

(٢) في الفصل الثاني من المرحلة الأولى.

(٣) والظاهر أنّ ممّن توهم ورود هذا الإيراد هو المبيديّ في شرحه للهداية الأثيريّة ص ١٧٢ ، فإنّه تعرّض للإيراد ونسّبه إلى «قيل» ولم يدفعه ، فراجع وتأمل.

(٤) هكذا دفعه صدر المتأخّين في شرحه للهداية الأثيريّة : ص ٢٩٥ - ٢٩٦ ، والأسفار : ج ١ ص ١٢٧ - ١٢٨.

(٥) راجع الفصل التاسع والفصل العاشر من المرحلة الثانية عشرة.

يَرُزُّقُ ، الى غير ذلك ، صفاتٌ واجبة ، ومرجعُها إلى الإضافة الإِشراقِيَّة. وسيأتي تفصيل القول فيه فيما سيأتي إن شاء الله تعالى ^(١).

وقد تبين بما مرّ :

أولاً : أنّ الوجود الواجبي وجودٌ صِرْفٌ لا ماهيَّة له ولا عَدَم معه ^(٢) ، فله كلُّ كمال في الوجود. وثانياً : أنّه واحدٌ وحدة الصرافة ، وهي المسمّاة بـ «الوحدة الحقّة» بمعنى أنّ كلّ ما فرضته ثانياً له امتياز عنه بالضرورة بشيء من الكمال ليس فيه ، فتركبت الذات من وجود وعدم ، وخرجت عن محوطة الوجود وصرافته ، وقد فُرض صرفاً ، هذا خلف ، فهو في ذاته البحتة بحيث كلّما فرضت له ثانياً عاد أولاً.

وهذا هو المراد بقولهم : «إنّه واحد لا بالعدد» ^(٣).

وثالثاً : أنّه بسيطٌ لا جزء له ، لا عقلاً ولا خارجاً ، وإلاّ خرج عن صرافة الوجود وقد فرض صرفاً ، هذا خلف.

ورابعاً : أنّ ما انتزع عنه وجوبه هو بعينه ما انتزع عنه وجوده ، ولازمه أنّ كلّ صفة من صفاته . وهي جميعاً واجبة . عين الصفة الأخرى ، وهي جميعاً عين الذات المتعالية.

وخامساً : أنّ الوجوب من شؤون الوجود الواجبي كالوحدة غير خارج من ذاته ، وهو تأكّد الوجود الذي مرجعه صراحة مناقضته لمطلق العدم وطرده له ، فيمتنع طرق العدم عليه. والوجود الإمكانّي أيضاً وإن كان مُناقضاً للعدم مُطارداً له ، إلاّ أنّه لما كان رابطاً بالنسبة إلى علته التي هي الواجب بالذات بلا واسطة أو معها ، وهو قائمٌ بها

(١) راجع الفصل التاسع والفصل العاشر من المرحلة الثانية عشرة.

(٢) راجع التلويحات ص ٣٥.

(٣) راجع النجاة ص ٢٣٤ ، والمبدأ والمعاد للشيخ الرئيس ص ١٧ ، حيث قال الشيخ فيهما : «فإذاً واجب الوجود واحد لا بالنوع فقط أو بالعدد...».

غير مستقلٍ عنها بوجه ، لم يكن محكوماً بحكم في نفسه إلا بانضمام علته إليه ، فهو واجبٌ بإيجاب علته التي هي الواجب بالذات يأبى العدم ويطرده بانضمامها إليه.

الفصل الخامس

الشيء ما لم يجب لم يوجد^(١) ، وفيه بطلان القول بالأولوية

قد تقدّم^(٢) أنّ الماهية في مرتبة ذاتها ليست إلا هي ، لا موجودة ولا معدومة ولا أي شيء آخر ، مسلوقة عنها ضرورة الوجود وضرورة العدم سلباً تحصيلياً ، وهو «الإمكان» ؛ فهي عند العقل متساوية النسبة إلى الوجود والعدم؛ فلا يرتاب العقل في أنّ تلّبسها بواحد من الوجود والعدم لا يستند إليها لمكان استواء النسبة ، ولا أنّه يحصل من غير سبب ، بل يتوقّف على أمر وراء الماهية يخرجها من حدّ الاستواء ويرجح لها الوجود أو العدم ، وهو «العلّة». وليس ترجيح جانب الوجود بالعلّة إلا بإيجاب الوجود ، إذ لولا الإيجاب لم يتعيّن الوجود لها ، بل كانت جائزة الطرفين ، ولم ينقطع السؤال أنّها لم صارت موجودة مع جواز العدم لها؟ فلا يتم من العلة إيجاداً إلا بإيجاب الوجود للمعلول قبل ذلك^(٣).

والقول في علّة العدم وإعطائها الامتناع للمعلول نظير القول في علّة الوجود وإعطائها الوجوب.

(١) وقال صدر المتأهّلين في عنوان الفصل : «في إبطال كون الشيء أولى الوجود أو العدم ، أولوية غير بالغة حدّ الوجوب» إنتهى كلامه في الأسفار ج ١ ص ١٩٩ . والأصح أن يقال : «في إبطال كون الشيء أولى له الوجود أو العدم ، أولوية غير بالغة حدّ الوجوب أو الإمتناع». والوجه في ذلك أنّه كما ليس ترجيح جانب الوجود بالعلّة إلا بإيجاب الوجود كذلك ليس ترجيح جانب العدم بالعلّة إلا إذا كانت العلة بحيث تفيد امتناع معلولها ، وما ذكره (قدس سره) في عنوان الفصل لا يشمل جميع جوانب البحث.

ومن هنا يظهر قصور كلام المصنّف (قدس سره) في عنوان الفصل حيث قال : «الشيء ما لم يجب لم يوجد» لأنّ لا وجه لتخصيص الوجود بالذكر ، لما عرفت.

(٢) في الفصل الثاني من المرحلة الأولى.

(٣) أي قبل الوجود.

فعلة الوجود لا تتمّ علّة إلا إذا صارت موجبة ، وعلة العدم لا تتمّ علّة إلا إذا كانت بحيث تفيد امتناع معلولها ، فالشيء ما لم يجب لم يوجد ، وما لم يمتنع لم يُعَدَم .
وأما قول بعضهم ^(١) : «إنّ وجوب وجود المعلول يستلزم كون العلة على الإطلاق موجبة .
بفتح الجيم . غير مختارة ، فيلزم كون الواجب (تعالى) موجبا في فعله غير مختار ، وهو محال» .
فيدفعه : أنّ هذا الوجوب الذي يتلبس به المعلول وجوباً غيري ، ووجوب المعلول منتزَع من وجوده لا يتعداه ، ومن الممتنع أن يؤثر المعلول في وجود علته وهو مترتب عليه ^(٢) ، متأخر عنه ^(٣) قائم به ^(٤) .

وقد ظهر بما تقدّم بطلان القول بالأولوية على أقسامها .
توضيحه : أن قوماً من المتكلمين ^(٥) . زعموا منهم أنّ القول باتّصاف الممكن بالوجوب في ترجّح أحد جانبي الوجود والعدم له ، يستلزم كون الواجب في مبدئيته للإيجاد فاعلا وموجبا . بفتح الجيم . (تعالى عن ذلك وتقّس) ، ذهبوا إلى أنّ ترجّح أحد الجانبين له بخروج الماهية عن حدّ الإستواء إلى أحد الجانبين بكون الوجود أولى له أو العدم أولى له من دون أن يبلغ أحد الجانبين فيخرج به من حدّ الإمكان ، فقد ترجّح الموجود من الماهيات بكون الوجود أولى له من غير وجوب ، والمعدوم منها بكون العدم أولى له من غير وجوب .
وقد قسّموا الأولوية إلى ذاتية تقتضيها الماهية بذاتها أو لا تنفك عنها وغير ذاتية تفيدها العلة الخارجة ، وكلّ من القسمين إمّا كافية في وقوع المعلول وإمّا

(١) أي بعض المتكلمين ، وهم المعتزلة .

(٢ و ٣ و ٤) الضمير في قوله : «عليه» و «منه» و «به» ، راجع إلى وجود علته ، فالتذكير باعتبار الوجود .

(٥) وهم المعتزلة . قال المحقق الطوسي في شرح الإشارات ج ٣ ص ١٣١ : «وهؤلاء يقولون بتخصّصه على سبيل الأولوية لا الوجوب» .

غير كافية ^(١).

وثُقِّلَ ^(٢) عن بعض القدماء ^(٣) أنهم اعتبروا أولوية الوجود في بعض الموجودات ، وأثرها أكثرية الوجود أو شدته وقوته أو كونه أقل شرطاً للوقوع؛ واعتبروا أولوية العدم في بعض آخر ، وأثرها أقلية الوجود أو ضعفه أو كونه أكثر شرطاً للوقوع. وثُقِّلَ ^(٤) عن بعضهم إعتبارها في طرفِ العدم بالنسبة إلى طائفة من

(١) راجع شرح المنظومة للحكيم السبزواري ص ٧٥ ، حيث قال :

لا يوجد الشيء بأولوية غيرية تكتفون أو ذاتية
كافية أو لا على الصواب لا بد في الترجيح من إيجاب

وراجع تعليقاته على الأسفار ج ١ ص ٢٠٠ الرقم (١).

وأقول : أما الأولوية الذاتية الكافية فلا قائل بها ، لأنها توجب انسداد باب اثبات الصانع ، هكذا قال الحكيم السبزواري في تعليقه على شرح المنظومة ص ٧٥ ، وقال صدر المتألهين في الأسفار ج ١ ص ٢٠٠ - ٢٠١ : «فأما تجويز كون نفس الشيء مكون نفسه ومقرر ذاته مع بطلانه الذاتي ، فلا يتصور من البشر تحشم في ذلك ما لم يكن مريض النفس». والوجه في ذلك أنه يلزم أن لا تكون الأولوية أولوية بل تكون وجوباً ويلزم الإنقلاب. وأما القائل بالأولوية الذاتية الغير الكافية هو بعض المتكلمين ، راجع تعليقه السبزواري على شرح المنظومة ص ٧٥. وأما القائل بالأولوية الغيرية هو أكثر المتكلمين على ما في الأسفار ج ١ ص ٢٢٢ ، ومنهم المحقق الشريف فإنه قال : «قد يمنع الاحتياج إلى مرجح ، لم لا يكتفي في وقوع الطرف الراجح رجحانه الحاصل من تلك العلة الخارجية؟ ، وليس هذا بممتنع بديهية ، إنما الممتنع بديهية وقوع أحد المتساويين أو المرجوح». إنتهى كلامه على ما نقله عنه في شوارق الإلهام ص ٩٣ ، وتعليقه الهيدجي على المنظومة وشرحها ص ٢٢١ ، وتعليقه السبزواري على الأسفار ج ١ ص ٢٢٢.

(٢) والناقل صدر المتألهين في الأسفار ج ١ ص ٢٠٣ - ٢٠٤.

(٣) قال صدر المتألهين . بعد التعرض لهذا القول والأقوال الآتية . ما لفظه : «والمثقلون بهذه الأقاويل كانوا من المنتسبين إلى الفلسفة فيما قدم من الزمان قبل تصحيح الحكمة وإكمالها». إنتهى كلامه ، فراجع الأسفار ج ١ ص ٢٠٤.

(٤) والناقل صاحب المواقف وشارحه ، فراجع شرح المواقف ص ١٤١. ونقله أيضاً صدر المتألهين في الأسفار ج ١ ص

٢٠٤.

الموجودات فقط ^(١).

وثُقِلَ ^(٢) عن بعضهم إعتبار أولويّة عدم بالنسبة إلى جميع الموجودات الممكنة ، لكون عدم أسهل وقوعاً ^(٣).

هذه أقوالهم على إختلافها ^(٤).

وقد بان بما تقدّم فساد القول بالأولويّة من أصله ، فإنّ حصول الأولويّة في أحد جانبيّ الوجود والعدم لا ينقطع به جواز وقوع الطرف الآخر.

والسؤال في تعيّن الطرف الأولى مع جواز الطرف الآخر على حاله ، وإن ذهبت الأولويّات إلى غير النهاية حتّى يُنتهى إلى ما يتعيّن به الطرف الأولى وينقطع به جواز الطرف الآخر وهو الوجوب.

على أنّ في القول بالأولويّة إبطالا لضرورة توقّف الماهيّات الممكنة في وجودها وعدمها على علّة ، إذ يجوز عليه أن يقع الجانب المرجوح مع حصول الأولويّة للجانب الآخر وحضور علّته التامة.

وقد تقدّم أنّ الجانب المرجوح الواقع يستحيل تحقّق علّته حينئذ ، فهو في وقوعه لا يتوقّف على علّة ، هذا خلف.

ولهم في ردّ هذه الأقوال وجوهٌ أخر أوضحوا بها فسادها ^(٥) ، أغمضنا عن إيرادها بعد ظهور الحال بما تقدّم.

وأما حديث إستلزام الوجوب الغيريّ . أعني وجوب المعلول بالعلّة لكون العلّة

(١) أي الموجودات الممكنة السيّالة كالحركة والزمان والصوت. كذا في شرح المواقف ص ١٤١ ، وشرح المقاصد ج ١ ص ١٢٧.

(٢) والناقل صاحب المواقف وشارحه ، فراجع شرح المواقف ص ١٤١. ونقله أيضاً صدر المتألّهين في الأسفار ج ١ ص ٢٠٤.

(٣) قال شارح المواقف : «وهو مردودٌ بأنّ سهولة عدمها بالنظر إلى غيرها لا يقتضي أولويّته لذاها» ، إنتهى كلامه في شرح المواقف ص ١٤١.

(٤) وفي المقام أقوالٌ أخر ذكرها شارح المواقف في شرح المواقف ص ١٤١.

(٥) راجع شرح المقاصد ج ١ ص ١٢٧ - ١٢٩ ، والمسألّتين الثالثة والعشرين ، والرابعة والعشرين من الفصل الأوّل من شوارق الإلهام؛ والمباحث المشرقيّة ج ١ ص ١٣٢ ، والأسفار ج ١ ص ٢٢١ - ٢٢٣؛ والمحصل ص ٥٣.

موجبةً . بفتح الجيم . فواضح الفساد كما تقدّم ، لأنّ هذا الوجوب إنتزاعٌ عقليّ عن وجود المعلول غير زائد على وجوده ، والمعلول بتمام حقيقته أمرٌ متفرّع على علته ، قائم الذات بها ، متأخر عنها ، وما شأنه هذا لا يُعقل أن يؤثر في العلة ويُفعل فيها .
ومن فروع هذه المسألة أنّ القضايا التي جهتها الأولوية ليست ببرهانية ، إذ لا جهة إلاّ الضرورة والإمكان ، اللهم إلاّ أن يرجع المعنى إلى نوع من التشكيك .

تنبيه :

ما مرّ من وجوب الوجود للماهية ، وجوبٌ بالغير ، سابقٌ على وجودها ، منتزَعٌ عنه ؛ وهناك وجوبٌ آخر لاحقٌ يلحق الماهية الموجودة ، ويسمّى : «الضرورة بشرط المحمول» ، وذلك أنّه لو أمكن للماهية المتلبّسة بالوجود ما دامت متلبّسةً أن يطرأها العدم الذي يقابله ويطرده لكان في ذلك إمكانٌ اقتراح النقيضين ، وهو محالٌ ، ولازمُهُ إستحالة انفكاك الوجود عنها مادام التلبّس ومن حيثه ، وذلك وجوب الوجود من هذه الحيثية .

ونظير البيان يجري في الإمتناع اللاحق للماهية المدومة .

فالماهية الموجودة محفوفةٌ بوجوبين والماهية المدومة محفوفةٌ بامتناعين .

وليُعلم أنّ هذا الوجوب اللاحق وجوبٌ بالغير ، كما أنّ الوجوب السابق كان بالغير ، وذلك لمكان إنتزاعه من وجود الماهية من حيث اتّصاف الماهية به ، كما أنّ الوجوب السابق منتزَعٌ منه من حيث انتسابه إلى العلة الفيّاضة له .

الفصل السادس

في حاجة الممكن إلى العلة وأنّ علة حاجته إلى

العلة هو الإمكان دون الحدوث

حاجة الممكن . أي توقّفه في تلبّسه بالوجود أو العدم . إلى أمر وراء ماهيته ، من الضرورات الأولية التي لا يتوقّف التصديق بها على أزيد من تصوّر

موضوعها ومحمولها^(١) ، فإننا إذا تصوّرنا الماهية بما أنّها ممكنة تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم وتوقّف ترجّح أحد الجانبين لها وتلبّسها به على أمر وراء الماهية لم نلبث دون أن نصدّق به ، فإنّصاف الممكن بأحد الوصفين . أعني الوجود والعدم . متوقّف على أمر وراء نفسه ، ونسمّيه : «العلّة» لا يرتاب فيه عقل سليم.

وأما تجويز اتّصافه . وهو ممكنٌ مستوي النسبة إلى الطرفين . بأحدهما لا لنفسه ولا لأمر وراء نفسه فخروج عن الفطرة الإنسانيّة^(٢) .

وهل علّة حاجته إلى العلّة هي الإمكان أو الحدوث^(٣) ؟

قال جمعٌ من المتكلّمين^(٤) بالثاني.

والحقّ هو الأوّل ، وبه قالت الحكماء ، واستدلّوا عليه^(٥) بأنّ الماهية باعتبار وجودها ضروريّة الوجود وباعتبار عدمها ضروريّة العدم؛ وهاتان ضرورتان بشرط المحمول ، والضّرورة مناط الغنى عن العلّة والسبب.

والحدوث هو كون

(١) هكذا في المطالب العالية ج ١ ص ٨٣ . ٨٤ . والأسفار ج ١ ص ٢٠٧ ، وشرح المواقفص ١٣٤ ، وشرح المنظومة ص ٧٠ .

(٢) كما في الأسفار ج ١ ص ٢٠٨ .

(٣) وقيل : «علّة الحاجة هي الإمكان مع الحدوث شرطاً» . وقيل : «إنّما الإمكان مع الحدوث شرطاً» . راجع الأسفار ج ١ ص ٢٠٦ ، وشرح التجريد للفوشجيّ ص ٣٨ ، وكشف المراد ص ٥٣ ، وشرح المقاصد ج ١ ص ١٢٦ ، وغيرها . فالأقوال فيها أربعة . ذهب إلى كلٍّ منها طائفة ، قال ابن ميثم البحرانيّ في قواعد المرام في علم الكلام ص ٤٨ : «علّة حاجة الممكن إلى المؤثّر هي إمكانه ، وعند أبي هاشم هي الحدوث ، وعند أبي الحسين البصريّ هي المركّب منهما ، وعند الأشعريّ الإمكان بشرط الحدوث» . وقريبٌ منه ما في إرشاد الطالبين ص ٧٩ .

(٤) نسبه إليهم في شرح المقاصد ج ١ ص ١٢٧ ، وكشف الفوائد ص ٨ . ونسبه الشيخ الرئيس إلى ضعفاء المتكلّمين في النجاة ص ٢١٣ . ونسبه اللاهيجيّ إلى قدماء المتكلّمين في الشوارق ص ٨٩ . ٩٠ ، وكذا العلامة في أنوار الملكوت ص ٥٨ . ونسبه صدر المتأهّين إلى قوم من المتسمين بأهل النظر وأولياء التميّز في الأسفار ج ١ ص ٢٠٦ . ونسبه ابن ميثم إلى أبي هاشم من المتكلّمين في قواعد المرام في علم الكلام ص ٤٨ . فالمراد من قوله : «جمعٌ من المتكلّمين» هو قدماء المتكلّمين ، وأما المتأخرين منهم فذهبوا إلى خلاف ذلك .

(٥) راجع شرح المنظومة ص ٧٢ .

وجود الشيء بعد عدمه؛ وإن شئت فقل : هو ترتب إحدى الضرورتين على الأخرى ، والضرورة . كما عرفت . مناط الغنى عن السبب ، فما لم تعتبر الماهية بإمكانها لم يرتفع الغنى ولم تتحقق الحاجة ، ولا تتحقق الحاجة إلا بعلتها وليس لها إلا الإمكان.

حجة أخرى : الحدوث . وهو كون الوجود مسبوقاً بعدم . صفة الوجود الخاص ، فهو مسبوق بوجود المعلول لتقدم الموصوف على الصفة ، والوجود مسبوق بإيجاد العلة ، والإيجاد مسبوق بوجود المعلول ، ووجوبه مسبوق بإيجاب العلة . على ما تقدم ^(١) . ، وإيجاب العلة مسبوق بحاجة المعلول ، وحاجة المعلول مسبقة بإمكانه ، إذ لو لم يكن ممكناً لكان إما واجباً وإما ممتنعاً ، والوجوب والامتناع مناط الغنى عن العلة؛ فلو كان الحدوث علّة للحاجة والعلّة متقدمة على معلولها بالضرورة لكان متقدماً على نفسه بمراتب ، وهو محال ^(٢) .

فالعلّة هي الإمكان ، إذ لا يسبقها ممّا يصلح للعلية غيره ، والحاجة تدور معه وجوداً وعدمًا . والحجة تنفي كون الحدوث ممّا يتوقف عليه الحاجة بجميع احتمالاته من كون الحدوث علّة وحده ، وكون العلة هي الإمكان والحدوث جميعاً ، وكون الحدوث علّة والإمكان شرطاً ، وكوّن الإمكان علّة والحدوث شرطاً أو عدم الحدوث مانعاً .

وقد استدّلوا ^(٣) على نفي علّة الإمكان وحده للحاجة بأنه لو كانت علّة الحاجة إلى العلة هي الإمكان من دون الحدوث جاز أن يوجد القديم الزماني ،

(١) في الفصل الخامس من هذه المرحلة.

(٢) هكذا في المباحث المشرقية ج ١ ص ١٣٥ ، وشرحي الإشارات ج ١ ص ٢١٩ ، وشرح الإشارات للمحقق الطوسي ج ٣ ص ٧٥ ، والأسفار ج ١ ص ٢٠٧ وج ٣ ص ٢٥٢ ، والمحصل ص ٥٤ ، وشرح المنظومة ص ٧٤ . والوجه في استحالته هو الدور كما في كشف الفوائد ص ٨ .

(٣) أي المتكلمون.

وهو الذي لا يسبقه عدمٌ زمنيٌّ ، وهو محالٌ ، فإنه لدوام وجوده لا سبيل للعدم إليه حتّى يحتاج في رفعه إلى علّة تفيض عليه الوجود ، فدوام الوجود يغنيه عن العلّة.

ويدفعه : أنّ موضوع الحاجة هو الماهيّة بما أنّها ممكنة دون الماهيّة بما أنّها موجودة ، والماهيّة بوصف الإمكان محفوظة مع الوجود الدائم كما أنّها محفوظة مع غيره؛ فالماهيّة القديمة الوجود تحتاج إلى العلّة بما هي ممكنة ، كالماهيّة الحادثة الوجود ، والوجود الدائم مفاضٌ عليها كالوجود الحادث ، وأمّا الماهيّة الموجودة بما أنّها موجودة فلها الضرورة بشرط المحمول ، والضرورة مناط الغنى عن العلّة بمعنى أنّ الموجودة ^(١) بما أنّها موجودة لا تحتاج إلى موجوديّة أخرى تُطرأ عليها.

على أنّ مرادهم من الحدوث الذي إشتراطه في الحاجة الحدوث الزمنيّ الذي هو كون الوجود مسبقاً بعدم زمنيّ.

فما ذكره منتقضٌ بنفس الزمان ، إذ لا معنى لكون الزمان مسبقاً بعدم زمنيّ. مضافاً إلى أنّ إثبات الزمان قبل كلّ ماهيّة إمكانيّة إثباتٌ للحركة الراسمة للزمان ، وفيه إثباتٌ متحرّكٌ تقوم به الحركة ، وفيه إثباتٌ للجسم المتحرّك والمادّة والصورة.

فكلّما فُرض وجودٌ لماهيّة ممكنة كانت قبله قطعة زمان ، وكلّما فرضت قطعة زمان كانت عندها ماهيّة ممكنة ، فالزمان لا يسبقه عدمٌ زمنيّ.

وأجاب بعضهم ^(٢) عن النقص بأنّ الزمان أمرٌ اعتباريّ وهميّ لا بأس بنسبة القدم عليه ، إذ لا حقيقة له وراء الوهم.

وفيه : أنّه هدّم لما بنّوه من إسناد حاجة الممكن إلى حدوثه الزمنيّ ، إذ الحادث والقديم عليه واحد.

وأجاب آخرون ^(٣) بأنّ الزمان منتزِعٌ عن وجود الواجب (تعالى) ، فهو من

(١) أي الماهيّة الموجودة.

(٢) ولعلّ مراده من «بعضهم» هو بعضٌ من المتكلّمين القائلين بالزمان المتوهم الذي لا فرد يحاذيه ولا منشأ لإنتزاعه. وتعرّض لهذا القول الحكيم السبزواريّ في شرح المنظومه وتعليقته عليه ص ٨٢ ، وفي تعليقه على الأسفار ج ٣ ص ١٤٢.

(٣) ولعلّ مراده هو المتكلّمون القائلون بالزمان الموهوم الذي لا فرد يحاذيه وإن كان منشأ

صُفِّعَ المبدأ (تعالى) ، لا بأس بقدمه.

ورُدَّ^(١) بأنَّ الزمان متغيَّر بالذات وانتزاعه من ذات الواجب بالذات مستلزمٌ لتطَرُّق التغيُّر على ذاته (تعالى وتقدَّس).

وُدِّعَ^(٢) ذلك بأنَّ من الجائز أن لا يطابق المعنى المنتزَعُ المصداقَ المنتزَعُ منه من كلِّ جهة ، فيبائنه.

وفيه : أنَّ تجويز مباينة المفهوم المنتزَع للمنتزَع منه سفسطةٌ ، إذ لو جازت مباينة المفهوم للمصداق لخدم بنیان التصديق العلمي من أصله.

تنبيه :

قد تقدَّم في مباحث العدم أنَّ العدم بطلانٌ محضٌ لا شيءٌ له ولا تمايزٌ فيه^(٣) ، غير أنَّ العقل ربَّما يضيفه إلى الوجود ، فيحصل له ثبوتٌ ما ذهنيٌّ وحظٌّ ما من الوجود ، فيتميز بذلك عدمٌ من عدم ، كعدم البصر المتميز من عدم السمع وعدم الإنسان المتميز من عدم الفرس ، فيرتب العقل عليه ما يراه من الأحكام الضرورية ، ومرجعها بالحقيقة تثبيث ما يحاذيها من أحكام الوجود. ومن هذا القبيل حكم العقل بحاجة الماهية الممكنة في تلبسها بالعدم إلى علة هي عدم علة الوجود.

فالعقل إذا تصوَّر الماهية من حيث هي الخالية من التحصُّل واللاتحصُّل ، ثمَّ قاسَ إليها الوجود والعدم ، وجَد بالضرورة أنَّ تحصُّلها بالوجود

لانتزاعه ويكون منشأ انتزاعه هو بقاء الواجب بالذات. وتعرَّض لهذا القول أيضاً الحكيم السبزواري في شرح المنظومة وتعليقته عليه ص ٨٢ ، وفي تعليقه على الأسفار ج ٣ ص ١٤٢. ونسبته إلى الأشاعرة في حاشية شرح المنظومة ص ١٤٨. وكذا تعرَّض له المصنَّف (رحمه الله) في تعليقه على الأسفار ج ٧ ص ٢٩٨.

(١) هكذا يستفاد ممَّا ذكره الحكيم السبزواري في الرد على القائلين بالزمان الموهوم. راجع تعليقه على شرح المنظومة ص ٨٢ ، وتعليقه على الأسفار ج ٣ ص ١٤٢. وتعرَّض له أيضاً المصنَّف (رحمه الله) في تعليقه على الأسفار ج ٧ ص ٢٩٨.

(٢) هكذا دَفَّعه المتكلمون القائلون بالزمان الموهوم ، على ما في تعليقه المصنَّف (رحمه الله) على الأسفار ج ٧ ص ٢٩٨.

(٣) راجع الفصل الرابع من المرحلة الأولى.

متوقّف على علّة موجودة ، ويستتبعه أنّ علّة وجودها لو لم توجد لم توجد الماهيّة المعلولة ، فيتمّ الحكم بأنّ الماهيّة الممكنة لإمكانها تحتاج في اتّصافها بشيء من الوجود والعدم إلى مرجّح يرجّح ذلك ، ومرجّح الوجود وجود العلّة ومرجّح العدم عدمها ، أي لو انتفت العلّة الموجدة لم توجد الماهيّة المعلولة ، وحقيقته أنّ وجود الماهيّة الممكنة متوقّف على وجود علّتها.

الفصل السابع

الممكن محتاج إلى العلّة بقاءً كما أنّه محتاج إليها حدوثاً^(١)

وذلك لأنّ علّة حاجته إلى العلّة هي إمكانه اللازم لماهيّته . كما تقدّم بيانه^(٢) . ، والماهيّة محفوظة معه بقاءً ، كما أنّها محفوظة معه حدوثاً ، فله حاجة إلى العلّة الفيّاضة لوجوده حدوثاً وبقاءً ، وهو المطلوب.

حجّة أخرى : الهويّة العينيّة لكلّ شيء هي وجوده الخاصّ به ، والماهيّة إعتباريّة منتزعة منه . كما تقدّم بيانه^(٣) . ؛ ووجود الممكن المعلول وجوداً رابطاً متعلّق الذات بعلّته ، متقوّم بها ، لا استقلال له دونها ، لا ينسلخ عن هذه الشأن . كما سيجيء بيانه إن شاء الله^(٤) . فحاله في الحاجة إلى العلّة حدوثاً وبقاءً واحداً ، والحاجة ملازمة له.

والفرق بين الحجتين أنّ الأولى تثبت المطلوب من طريق الإمكان الماهويّ . بمعنى استواء نسبة الماهيّة إلى الوجود والعدم . ، والثانية من طريق الإمكان الوجوديّ . بمعنى الفقر الوجوديّ المتقوّم بغنى العلّة ..

(١) بخلاف جمهور المتكلّمين حيث ذهبوا إلى أنّ الفعل يستغني عن الفاعل في بقائه. هكذا شرّحي الإشارات ج ١ ص ٢١٥ ، وشرح الإشارات للمحقّق الطوسي ج ٣ ص ٦٨ . ٦٩ .

(٢) في الفصل السابق.

(٣) في الفصل الثاني من المرحلة الأولى.

(٤) راجع الفصل الأوّل من المرحلة الثامنة.

الفصل الثامن

في بعض أحكام الممتنع بالذات

لما كان الامتناع بالذات هو ضرورةُ العدم بالنظر إلى ذات الشيء المفروضة ، كان مقابلاً للوجوب بالذات الذي هو ضرورةُ الوجود بالنظر إلى ذات الشيء العينية؛ يجري فيه من الأحكام ما يقابل أحكام الوجوب الذاتي.

قال في الأسفار . بعد كلام له في أنّ العقل كما لا يقدر أن يتعقّل حقيقة الواجب بالذات لغاية مجّده وعدم تناهي عظمته وكبريائه ، كذلك لا يقدر أن يتصوّر الممتنع بالذات بما هو ممتنع بالذات لغاية نقصه ومحوضة بطلانه ولا شيءته . : «وكما تحقّق أنّ الواجب بالذات لا يكون واجباً بغيره ، فكذلك الممتنع بالذات لا يكون ممتنعاً بغيره بمثل ذلك البيان ، وكما لا يكون لشيء واحد وجوبان بذاته وبغيره ، أو بذاته فقط ، أو بغيره فقط ، فلا يكون لأمر واحد امتناعان كذلك.

فإذن قد استبان أنّ الموصوف بما بالغير من الوجوب والامتناع ممكنٌ بالذات.

وما يستلزم الممتنع بالذات فهو ممتنعٌ لا محالة من جهة بما يستلزم الممتنع ، وإن كانت له جهةٌ أخرى إمكانيّةٌ ، لكن ليس الاستلزام للممتنع إلا من الجهة الإمتناعيّة؛ مثلاً كون الجسم غير متناهي الأبعاد يستلزم ممتنعاً بالذات ، هو كونُ المحصور غير محصور ، الذي مرجعه إلى كون الشيء غير نفسه مع أنّه عينُ نفسه ، فأحدهما محالٌ بالذات والآخر محالٌ بالغير ، فلا محالة يكون ممكناً باعتبار غير اعتبار علاقته مع الممتنع بالذات ، على قياس ما علمت في استلزام الشيء للواجب بالذات ، فإنّه ليس من جهة ماهيته الإمكانيّة بل من جهة وجوب وجوده الإمكانيّ.

وبالجملة فكما أنّ الاستلزام في الوجود بين الشيئين لا بدّ له من علاقة عليّة ومعلوليّة بين المتلازمين ، فكذلك الاستلزام في العدم والامتناع بين شيئين لا ينفكّ عن تعلّق إرتباطيّ بينهما.

وكما أنّ الواجبين لو فرضنا لم يكونا متلازمين بل متصاحبين بحسب البخت

والإتفاق ، كذلك التلازم الإصطلاحي لا يكون بين ممتنعين بالذات ، بل بين ممتنع بالذات وممتنع بالغير ، وهو لا محالة ممكن بالذات كما مرّ.

وبهذا يفرق الشرطيّ اللزوميّ عن الشرطيّ الإتفاقيّ ، فإنّ الأوّل يحكم فيه بصدق التالي وضعاً ورفعاً على تقدير صدق المقدّم وضعاً ورفعاً لعلاقة ذاتيّة بينهما.

والثاني يحكم فيه كذلك من غير علاقة لزوميّة ، بل بمجرد الموافقة الإتفاقيّة بين المقدّم والتالي. فما فشى عند عامّة الجدليّين في أثناء المناظرة عند فرض أمر مستحيل ليتوصّل به إلى استحالة أمر من الأمور بالبيان الخلفيّ أو الإستقاميّ أن يقال : «إنّ مفروضك مستحيل» ، فجاز أن يستلزم نقيض ما ادّعت إستلزامه إياه ، لكون المحال قد يلزم منه محال آخر ؛ واضح الفساد ، فإنّ المحال لا يستلزم أيّ محال كان ، بل محالاً إذا قدر وجودهما يكون بينهما تعلق سببيّ ومسببيّ»^(١) إنتهى^(٢).

فإن قيل : الممتنع بالذات ليس إلّا ما يفترضه العقل ويخبر عنه بأنّه ممتنع بالذات ، فما معنى عدم قدرته على تعقله؟

قيل : إنّ المراد بذلك أنّ لا حقيقة عينيّة له حتّى يتعلّق به علم ، حتّى أنّ الذي يفترضه ممتنعاً بالذات ونحكم عليه بذلك ممتنع بالذات بالحمل الأوّل محكوم عليه بالإمتناع ، وصورة علميّة ممكنة موجودة بالحمل الشائع.

وهذا نظير ما يقال^(٣) : - في دفع التناقض المتراخي في قولنا : «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» ، حيث يدلّ على نفي الإخبار عن المعدوم المطلق ، وهو بعينه إخبار عنه . إنّ نفي الإخبار عن المعدوم المطلق بالحمل الشائع ، إذ لا شيء له حتّى يُخبر عنه بشيء ، وهذا بعينه إخبار عن المعدوم المطلق بالحمل الأوّل الذي هو موجود ممكن ذهنيّ.

(١) راجع الأسفار ج ١ ص ٢٣٦ - ٢٣٧.

(٢) ولمزيد التوضيح راجع أيضاً كلامه في الأسفار ج ٦ ص ٣٨٧.

(٣) والقائل صدر المتأهّلين في الأسفار ج ١ ص ٣٤٥ - ٣٤٧.

وإن قيل : إنّ الذي ذكر . من أنّ الممتنعين بالذات ليس بينهما إلا الصحابة الإتفاقية . ، ممنوعٌ لأنّ المعاني التي يثبت العقل إمتناعها على الواجب بالذات . كالشريك والماهية والتركيب وغير ذلك . يجب أن تكون صفات له ممتنعة عليه بالذات ، إذ لو كانت ممتنعةً بالغير كانت ممكنةً له بالذات . كما تقدّم ^(١) ..

ولا صفة إمكانيّة فيه (تعالى) ، لما بيّن أنّ الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات ^(٢) .

ثمّ الحجاج القائمة على نفي هذه الصفات الممتنعة . على ما أُشير اليه في أوّل الكتاب ^(٣) . براهينٌ إنّيّة تسلك من طريق الملازمات العامة.

فللتنتاج . وهي إمتناع هذه الصفات . علاقةً لزوميّة مع المقدمات ، فهي جميعاً معلولة لما وراءها ممتنعةً بغيرها ، وقد بيّن أنّها ممتنعة بذاتها ، هذا خلف.

أجيب عنه : بأنّ الصفات الممتنعة التي تنفيها البراهين الإنّيّة عن الواجب بالذات مرجعها جميعاً إلى نفي الوجوب الذاتي الذي هو عين الواجب بالذات ، فهي واحدة بحسب المصداق المفروض لها وإن تكثر مفهومًا ، كما أنّ الصفات الثبوتية التي للواجب بالذات هي عين الوجود البحث الواجبي مصداقاً وإن كانت متكررةً مفهومًا.

فعدم الإنفكاك بين هذه الصفات والسلوك البرهانيّ من بعضها إلى بعض ، لمكان وحدتها بحسب المصداق المفروض ، وإن كان في صورة التلازم بينهما بحسب المفهوم؛ كما أنّ الأمر في الصفات الثبوتية كذلك ، ويعبر عنه بأنّ الصفات الذاتية كالوجوب الذاتيّ مثلاً بالذات وباقتضاء من الذات ، ولا اقتضاء ولا علّية بين الشيء ونفسه.

وهذا معنى ما قيل ^(٤) : «إنّ الدليل على وجود الحقّ المبدع إنّما

(١) في كلام صدر المتأهّلين.

(٢) راجع الفصل الرابع ممّا تقدّم في هذه المرحلة.

(٣) راجع الأمر الخامس ممّا تقدّم في مقدمة الكتاب.

(٤) والقائل صدر المتأهّلين حيث قال : «وهناك برهان شبيه باللمّي» ، راجع الأسفار ج ٦ ص ٢٩.

يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللّميّ»^(١).

فامتناع الماهيّة التي سلكنا إلى بيانه من طريق امتناع الإمكان عليه (تعالى) مثلاً ، هو وامتناع الإمكان جميعاً يرجعان إلى بطلان الوجوب الذاتي الممتنع عليه (تعالى) ، وقد استحضره العقل بعرض الوجوب الذاتي المنتزَع عن عين الذات.

واعلم أنّه كما تمتنع الملازمة بين ممتنعين بالذات كذلك يمتنع استلزام الممكن لممتنع بالذات ، فإنّ جوازَ تحقُّق الملزوم الممكن مع امتناع اللازم بالذات ، وقد فُرضت بينهما ملازمة ، يستلزم تحقُّق الملزوم مع عدم اللازم ، وفيه نفي الملازمة ، هذا خلف^(٢).

وقد أُورد عليه^(٣) : بأنّ عدم المعلول الأوّل وهو ممكن ، يستلزم عدم الواجب بالذات وهو ممتنع بالذات.

فمن الجائز أن يستلزم الممكن ممتنعاً بالذات ، كما أنّ من الجائز عكس ذلك ، كاستلزام عدم الواجب عدم المعلول الأوّل.

ويدفعه^(٤) : أنّ المراد بالممكن هو الماهيّة المتساوية النسبة إلى جانبيّ الوجود والعدم. ومن المعلوم أنّه لا إرتباط لذاتها بشيء وراء ذاتها الثابتة لذاتها بالحمل الأوّل ، فماهيّة المعلول الأوّل لا إرتباط بينها وبين الواجب بالذات.

نعم ، وجودها مرتبطٌ بوجوده واجبٌ بوجوبه ، وعدمها مرتبطٌ عقلاً بعدمه ممتنعٌ

(١) البرهان اللّميّ هو الذي يسلك فيه من العلة بالمعلول وإذ لا علة لوجود الواجب (تعالى) وليس هو (تعالى) معلولا فلا يمكن إثبات الصانع بالبرهان اللّميّ.

وقال الحكيم السبزواريّ فيما علّق على الأسفار : «لا يلتزم أنّه برهان لمي بل شبيه باللمّي لكن على أنّه فوق اللّميّ لا أنّه دونه. أمّا أنّه ليس بلمّي حقيقة فهو ظاهر إذ ليس هو (تعالى) معلولا. وأمّا أنّ الاستدلال من حقيقة الوجود على الوجوب فوق اللّم فلاّن كلّ لمّ مستعير في الانارة من نور حقيقة الوجود...» راجع تعليقه على الأسفار ج ٦ ص ٢٩ الرقم (٣).

(٢) راجع الأسفار ج ١ ص ١٩١. ١٩٦ ، وحاشية المحقّق الدوايّي على شرح التجريد القوشجّي ص ٣٤.

(٣) والمورد هو المحقّق الطوسيّ على ما نُقِل عنه في الأسفار ج ١ ص ١٩١. وتعرّض له أيضاً الحكيم السبزواريّ في تعليقه على الأسفار ج ١ ص ١٩٠ الرقم (١).

(٤) كما في الأسفار ج ١ ص ١٩٢. ١٩٣.

بامتناع عدمه ، وليس شيءٌ منهما ممكناً بمعنى المتساوي النسبة إلى الوجود والعدم.
وأما عدُّهم وجودَ الممكن ممكناً ، فالإمكان فيه بمعنى الفقر والتعلُّق الذاتيَّ لوجود الماهية بوجود
العلَّة ، دونَ الإمكان بمعنى استواء النسبة إلى الوجود والعدم ، ففي الإشكال مغالطةٌ بوضع
الإمكان الوجوديَّ موضعَ الإمكان الماهويِّ.

خاتمة :

قد اتَّضح من الأبحاث السابقة أنَّ الوجوب والإمكان والامتناع كميَّات للنَّسَب في القضايا ،
لا تخلو عن واحد منها قضيةً^(١) ؛ وأنَّ الوجوب والإمكان أمران وجوديان^(٢) ، لمطابقة القضايا
الموجَّهة بهما بما أنَّها موجَّهة بهما للخارج مطابقة تامَّةً.

فهما موجودان في الخارج لكن بوجود موضوعهما ، لا بوجود منحاز مستقلٍّ^(٣) ، فهما من
الشؤون الوجودية الموجودة لمطلق الموجود كالوحدة والكثرة والحدوث والقدم وسائر المعاني الفلسفية
المبحوث عنها في الفلسفة ، بمعنى كون الاتِّصاف بها في الخارج وعرضها في الذهن ، وهي المسماة
بـ «المعقولات الثانية الفلسفية».

وأما الامتناع فهو أمرٌ عديميٌّ.

هذا كلُّه بالنظر إلى اعتبار العقل الماهيات والمفاهيم موضوعات للأحكام.

وأما بالنظر إلى كون الوجود العينيَّ هو الموضوع لها بالحقيقة لأصالته ، فالوجوب نهايةٌ شدَّة
الوجود الملازم لقيامه بذاته واستقلاله بنفسه ، والإمكان فُقْرُهُ في نفسه وتعلُّقه بغيره بحيث لا
يستقلُّ عنه بذاته ، كما في وجود الماهيات الممكنة ، فهما شأنان قائمان بالوجود غير خارجين
عنه.

(١) بخلاف صاحب المواقف حيث ذهب إلى أنَّ الوجوب والإمكان والامتناع في الأبحاث السابقة غيرُ الوجوب
والإمكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها. فراجع شرح المواقف ص ١٣١.

(٢) بخلاف الشيخ الإشراقي ، فإنَّه قد وضع قاعدةً لكونهما وأشباههما أوصافاً عقليةً لا صورة لها في الأعيان. هكذا
قال في الأسفار ج ١ ص ١٧٢. وراجع حكمة الإشراق ص ٧١-٧٢.

(٣) كما توهَّم الحكماء المشاؤون من أتباع المعلِّم الأوَّل ، فراجع الأسفار ج ١ ص ١٣٩.

المرحلة الخامسة

في الماهية وأحكامها

وفيها سبعة فصول

الفصل الأول

في أنّ الماهية في حدّ ذاتها لا موجودة ولا لا موجودة

الماهية^(١) ، وهي : «ما يقال في جواب ما هو؟» ، لمّا كانت . من حيث هي وبالتّظر إلى ذاتها في حدّ ذاتها . لا تأبى أن تتّصف بأنّها موجودة أو معدومة ، كانت في حدّ ذاتها لا موجودة ولا لا موجودة ، بمعنى أنّ الموجود واللا موجود ليس شيءٌ منهما مأخوذاً في حدّ ذاتها بأن يكون عينها أو جزءها ، وإن كانت لا تخلو عن الاتّصاف بأحدهما في نفس الأمر بنحو الاتّصاف بصفة خارجة عن الذات. وبعبارة أخرى : الماهية بحسب الحمل الأوّليّ ليست بموجودة ولا لا موجودة ، وإن كانت بحسب الحمل الشائع إمّا موجودة وإمّا لا موجودة. وهذا هو المراد بقولهم : «إنّ إرتفاع الوجود والعدم عن الماهية من حيث هي من إرتفاع النقيضين عن المرتبة ، وليس ذلك بمستحيل ، وإنّما المستحيل ارتفاعهما عن الواقع مطلقاً وبجميع مراتبه»^(٢) . يعنون به أنّ نقيض الوجود المأخوذ في حدّ الذات ليس

(١) الماهية مشتقة عمّا هو ، والياء فيها للنسبة أي المنسوبة إلى ما هو .

(٢) راجع الأسفار ج ٢ ص ٤ . ٥ ، والقيسات ص ٢١ . ٢٢ . وقال الحكيم السبزواري في شرح المنظومة ص ٩٣ : «وارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز ، لأنّ معناه أنّ كلّ واحد منهما ليس عيناً للماهية ولا جزءاً منها ، وإن لم يخلُ عن أحدهما في الواقع» .

هو العدم المأخوذ في حدّالذات ، بل عدم الوجود المأخوذ في حدّ الذات بأن يكون حدّ الذات . وهو المرتبة . قيداً للوجود لا للعدم ، أي رفع المقيّد دونّ الرفع المقيّد . ولذا قالوا : «إذا سُئلَ عن الماهيّة من حيث هي بطرقيّ النقيضين ، كان من الواجب أن يجاب بسلب الطرفين مع تقديم السلب على الحيثيّة حتّى يفيد سلبُ المقيّد دون السلب المقيّد . فإذا سُئلَ : هل الماهيّة من حيث هي موجودة أو ليست بموجودة؟ فالجواب : ليست الماهيّة من حيث هي بموجودة ولا لا موجودة ، ليفيد أنّ شيئاً من الوجود والعدم غير مأخوذ في حدّ ذات الماهيّة»^(١) .

ونظيرُ الوجود والعدم في خروجهما عن الماهيّة من حيث هي سائرُ المعاني المتقابلة التي في قوّة النقيضين ، حتّى ما عدّوه من لوازم الماهيّات ، فليست الماهيّة من حيث هي لا واحدةً ولا كثيرةً ولا كليّةً ولا جزئيّةً ولا غير ذلك من المتقابلات ، وليست الأربعة من حيث هي زوجاً ولا فرداً .

الفصل الثاني

في إعتبارات الماهية

للماهيّة بالنسبة إلى ما يقارنّها من الخصوصيّات اعتبارات ثلاث ، وهي : أخذها بشرط شيء ، وأخذها بشرط لا ، وأخذها لا بشرط . والقسمة حاصرة . أمّا الأوّل : فإن تؤخذ الماهيّة بما هي مقارنةً لما يلحق بها من الخصوصيّات ، فتصدق على المجموع ، كأخذ ماهيّة الإنسان بشرط كونها مع خصوصيّات زيد فتصدق عليه . وأمّا الثاني : فإن تؤخذ وحدها ، وهذا على وجهين^(٢) : (أحدهما) أن يقصر

(١) راجع الفصل الأوّل من المقالة الخامسة من إلهيّات الشفاء ، والمباحث المشرقيّة ج ١ ص ٤٨ . ٤٩ . والفصل السابع من المقالة الثالثة من الفنّ الأوّل من طبيعيات الشفاء ، وشرح التجريد للقوشجي ص ٧٦ ، وكشف المراد ص ٨٤ ، وغيرها من الكُتب المطوّلة .

(٢) يريد أنّ الماهيّة بشرط لا يستعمل عندهم في معنيين : أحدهما : أن يعتبر تجرّد الماهيّة

النظر في ذاتها مع قطع النظر عمّا عداها ، وهذا هو المراد من «بشرط لا» في مباحث الماهية. و (الآخر) أن تؤخذ وحدها بحيث لو قارنّا أيّ مقارن مفروض كان زائداً عليها غير داخل فيها ، فتكون موضوعاً للمقارن المفروض غير محمولة عليه.

وأما الثالث : فإن لا يشترط معها شيء من المقارنة واللا مقارنة ، بل تؤخذ مطلقة من غير تقييد بنفي أو إثبات.

وتسمّى الماهية بشرط شيء «مخلوطة» ، والبشرط لا «مجردة» ، واللابشرط «مطلقة». والمقسم للأقسام الثلاث الماهية ، وهي الكلّي الطبيعي ، وتسمّى «اللابشرط المقسمي» ، وهي موجودة في الخارج لوجود بعض أقسامها فيه كالمخلوطة. والموجود من الكلّي في كلّ فرد غير الموجود منه في فرد آخر بالعدد. ولو كان الموجود منه في الأفراد الخارجيّة واحداً بالعدد كان الواحد كثيراً بعينه ، وهو محال ، وكان الواحد متّصفاً بصفات متقابلة ، وهو محال. وهذا معنى قولهم ^(١) : «إنّ نسبة الماهية إلى أفرادها كنسبة الآباء الكثيرين إلى أولادهم ، لا كنسبة الأب الواحد إلى أولاده الكثيرين» ^(٢). فالماهية كثيرة في الخارج بكثرة أفرادها ، نعم

عن جميع الأمور الزائدة عليها ، عارضة كانت أو لازمة إيّاها ، وهذا هو المستعمل في مقابل الماهية المخلوطة والمطلقة في مباحث الماهية. وثانيهما : أن يعتبر انضمام شيء آخر إليها من حيث هو أمر زائد عليها وقد حصل منهما مجموع لا يصدق هي عليها بهذا الاعتبار ، وهذا هو المستعمل في مورد المادة في مقابل الجنس.

والمعنى الأوّل هو المشهور بين المتأخرين ، كما في شرح المقاصد ج ١ ص ١٠٠. والمعنى الثاني هو الذي ذكره الشيخ الرئيس في الفرق بين الجنس والمادة في الشفاء ، ولخصّه المحقّق الطوسي في شرح الاشارات ، فراجع الفصل الثالث من المقالة الخامسة من إلهيات الشفاء ، وشرح الاشارات ج ١ ص ٧٦-٧٨.

(١) هكذا قال صدر المتأهّلين في الأسفار ج ٢ ص ٨. وقال السبزواري في شرح المنظومة ص ٩٩ :
«ليس الطبيعي مع الأفراد كالأب بـل آبا مع الأولاد»
(٢) والقائل بأنّ نسبة الماهية إلى أفرادها كنسبة الأب الواحد إلى أولاده الكثيرين هو الرجل الهمداني. راجع شرح المنظومة ص ٩٩.

هي بوصف الكلية والاشترك واحدة في الذهن . كما سيأتي ^(١) ..

الفصل الثالث

في الكلّي والجزئي

لا ريب أنّ الماهيّة الكثيره الأفراد تصدق على كلّ واحد من أفرادها وتحمل عليه ، بمعنى أنّ الماهيّة التي في الذهن كلّما ورد فيه فردٌ من أفرادها وعَرَضَ عليها إنَّحَدَتْ معه وكانت هي هو . وهذه الخاصة هي المسماة بالكلّيّة ، وهي المراد باشتراك الأفراد في الماهيّة . فالعقل لا يمتنع من تجويز صدق الماهيّة على كثيرين بالنظر إلى نفسها ، سواء كانت ذات أفراد كثيرين في الخارج أم لا .

فالكلّيّة خاصّة ذهنيّة تعرض الماهيّة في الذهن ، إذ الوجود الخارجي العينيّ مساوٍ للشخصيّة ، مانعٌ عن الإشتراك . فالكلّيّة من لوازم الوجود الذهنيّ للماهيّة كما أنّ الجزئيّة والشخصيّة من لوازم الوجود الخارجي .

فما قيل ^(٢) : «إنّ الكلّيّة والجزئيّة في نحو الإدراك بمعنى أنّ الحسّ لقوّة إدراكه ينال الشيء نَيْلاً كاملاً بحيث يمتاز عمّا سواه مطلقاً ويتشخّص ، والعقل لضعف إدراكه يناله نَيْلاً هيناً يتردّد ما ناله بين أمور ويقبل الإنطباق على كثيرين ، كالشبح المرئيّ من بعيد بحيث لا يتميّز كلّ التّمييز ، فيتردّد بين أن يكون . مثلاً . هو زيداً أو عمراً أو خشبةً منصوبةً أو غير ذلك ، وليس إلّا واحداً من المحتملات ، وكالدرهم الممسوح المرّدّد بين الدراهم المختلفة وليس إلّا واحداً منها» . فاسدٌ ، إذ لو كان الأمر كذلك لم يكن مصداق الماهيّة في الحقيقة إلّا واحداً من الأفراد

(١) في الفصل الآتي .

(٢) والقائل هو المحقّق الدواني وسيّد المدقّقين على ما نُقل عنهما في شوارق الإلهام ص ١٦٤ ، وتعليقة الهيدجيّ على شرح المنظومة ص ٢٧٠ ، ودرر الفوائد ص ٣٣٢ . قال المحقّق الدواني في حاشية شرح التجريد للقوشجيّ ص ٩٦ : «فالاختلاف بالكلّيّة والجزئيّة لإختلاف نحو الإدراك ...» .

ولكذبت القضايا الكلّية ، كقولنا : «كلّ ممكن فله علّة» ، و «كلّ أربعة زوج» ، و «كلّ كثير فإنّه مؤلّف من آحاد» ، والضرورة تدفعه. فالحق أنّ الكلّية والجزئية لازمتان لوجود الماهيات؛ فالكلّية لوجودها الذهني والجزئية لوجودها الخارجي.

وكذا ما قيل^(١) : «إنّ الماهية الموجودة في الذهن جزئية شخصية ، كالماهية الموجودة في الخارج ، فإنّها موجودة في ذهن خاصّ قائمة بنفس جزئية.

فالماهية الإنسانيّة الموجودة في ذهن زيد . مثلاً . غير الماهية الإنسانيّة الموجودة في ذهن عمرو ، والموجودة منها في ذهن زيد اليوم غير الموجودة في ذهنه بالأمس ، وهكذا».

فاسدٌ ، فإنّ الماهية المعقولة من الحيثية المذكورة . أعني كونها قائمة بنفس جزئية ناعته لها ، وكذا كونها كيفية من الكيفيات النفسانية وكمالاً لها . هي من الموجودات الخارجيّة الخارجة من بحثنا ، وكلامنا في الماهية بوجودها الذهني الذي لا تترتب عليها فيه آثارها الخارجيّة ، وهي من هذه الجهة لا تأبى الصدق على كثيرين.

ثم إنّ الأشياء المشتركة في معنى كليّ يتمييز بعضها من بعض بأحد أمور ثلاثة ، فإنّها إن اشتركت في عرضيّ خارج من الذات فقط تميّزت بتمام الذات ، كالنوعين من مقولتين من المقولات العرضية المشتركة في العرضيّة ، وإن اشتركت في ذاتيّ فإن كان في بعض الذات ، ولا محالة هو الجنس ، تميّزت ببعض آخر وهو الفصل ، كالإنسان والفرس المشتركين في الحيوانية المتميّزين بالنطق والصهيل؛ وإن كان في تمام الذات تميّزت بعرضيّ مفارق ، إذ لو كان لازماً لم يخل عنه فردٌ ، فلازم النوع لازم لجميع أفراده.

وزاد بعضهم^(٢) على هذه الأقسام الثلاثة قسمًا رابعاً ، وهو : التميّز بالتمام

(١) والظاهر أنّ القائل به هو فخر الدين الرازيّ في شرح عيون الحكمة ج ٣ ص ٧ وص ١٠٠ ، حيث قال : «إنّ الموجود في الأذهان هو أيضاً موجود في الأعيان ، لأنّ الموجود الذهنيّ صورةٌ جزئية إدراكية موجودة في نفس شخصيّة معينة. وتعرض لهذا القول قطب الدين الراونديّ في رسالة «تحقيق الكلّيات» ، على ما في حاشية شرح المطالع ص ٤٨ .

(٢) وهو الشيخ الإشراقيّ في حكمة الإشراق حيث قال : «وأما الفارق بين أشخاصها فليس

والنقص والشدة والضعف في نفس الطبيعة المشتركة ، وهو التشكيك. والحق^(١) أنّ الماهية بما أنّها هي لا تقبل التشكيك ، وإنّما التشكيك في الوجود. هذا كلّ في الكلّية ، وأنّها خاصة ذهنية للماهية. وأمّا الجزئية وهي امتناع الشركة في الشيء ، وتسمّى : «الشخصية» ، فالحق أنّها بالوجود كما ذهب إليه الفارابي (رحمه الله) وتبعه صدر المتألهين^(٢) (رحمه الله).

قال في الأسفار : «والحق أنّ تشخّص الشيء . بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوّره . إنّما يكون بأمر زائد على الماهية مانع بحسب ذاته من تصوّر الاشتراك فيه. فالمشخّص للشيء . بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه . لا يكون بالحقيقة إلّا نفس وجود ذلك الشيء ، كما ذهب إليه المعلّم الثاني ، فإنّ كلّ وجود متشخّص بنفس ذاته ، وإذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاصّ للشيء فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراك فيه وإن ضمّ إليه ألف مخصّص ، فإنّ الإمتياز في الواقع غير التشخّص ، إذ الأوّل للشيء بالقياس إلى المشاركات في أمر عامّ ، والثاني باعتباره في نفسه حتّى أنّه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلى مميّز زائد مع أنّ له تشخّصاً في نفسه. ولا يبعد أن يكون التميّز يوجب للشيء استعداد التشخّص ، فإنّ النوع الماديّ المنتشر ما لم تكن المادّة متخصّصة بالإستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدأ الأعلى»^(٣) ، إنتهى.

ويتبيّن به :

أوّلاً : أنّ الأعراض المشخّصة التي أسندوا التشخّص إليها . وهي عامّة الأعراض كما هو ظاهر كلام بعضهم^(٤) ، وخصوص الوضع ومتى وأين كما صرح

بفصلي ، فإنّ جواب (ما هو؟) لا يتغيّر فيها؛ ولا هو عارض ، بل قسم ثالث هو الكمالية والنقص ، فراجع كلام الماتن في شرح حكمة الإشراق ص ٢٣٤.

(١) كما في تعليقات شرح حكمة الإشراق لصدر المتألهين ، فراجع شرح حكمة الإشراق ص ٢٣٤ و ٢٣٧.

(٢) نُسب إليهما في شرح المنظومة ص ١٠٦ ونُسب إلى الفارابي وغيره في حاشية شرح التجريد القوشجيّ للمحقّق الدواني ، فراجع حاشيته عليه ص ٩٦.

(٣) راجع الأسفار ج ٢ ص ١٠.

(٤) كالشيخ الرئيس في الشفاء حيث قال : «ثمّ تخالطه معان وأسباب أخر يتحصّل بها واحد

به بعض آخر ^(١) ، وخصوص الزمان كما قال به آخرون ^(٢) . وكذا ما قيل ^(٣) : «إنَّه المادَّة»
أماراتٌ للتشخيص ومن لوازمه ^(٤) .

وثانياً : أنَّ قول بعضهم ^(٥) : «إنَّ المشخِّصَ للشيء هو فاعله القريب المفيض لوجوده» ، وكذا
قول بعضهم ^(٦) : «إنَّ المشخِّصَ هو فاعل الكلِّ وهو الواجب (تعالى) الفيض لكلِّ وجود» ،
وكذا قول بعضهم ^(٧) : «إنَّ تشخيصَ العرض

واحد من الأشخاص الإنسانية ويتميّز بها شخص عن شخص ، مثل أن يكون هذا قصيراً وذاك طويلاً وهذا أبيض وذاك
أسود. ولا يكون شيء من هذه بحيث لو لم يكن موجوداً لذات الشخص وكان بدله غيره لزم منه أن يفسد لأجله ، بل
هذه أمور تتبع وتلزم ، وإنَّما تكون حقيقة وجوده بالإنسانية ، فتكون ماهية كلِّ شخص هي بإنسانيته ، لكن إنَّيته
الشخصية تتحصّل من كميّة وكميّة وغير ذلك». راجع الفصل الخامس من المقالة الأولى من الفن الأول من منطق
الشفاء.

وقال أيضاً : «والشخص أنما يصير شخصاً بأن تقتن بال نوع خواصَّ عرضيّة لازمة وغير لازمة». راجع الفصل الثاني
عشر من المقالة الأولى من الفن الأول من منطق الشفاء.

(١) كالفارابيّ والشيخ الرئيس في تعليقاهما ، حيث قال : «التشخيص هو أن يكون للمتشخص معاني لا يشاركه فيها
غيره. وتلك المعاني هي الوضع والأين والزمان ، فأما سائر الصفات واللوازم ففيها شركة كالسواد والبياض» فراجع
التعليقات للفارابي ص ١٤ - ١٥ ، والتعليقات للشيخ الرئيس ص ١٠٧ .

(٢) والقائل الشيخ الإشراقيّ في المطارحات ص ٣٣٤ - ٣٣٥ .

(٣) والقائل فخر الدين الرازيّ في المباحث المشرقية ج ١ ص ٧٦ - ٧٧ . ونُسب إلى بعض أهل العلم في الأسفار ج ٢
ص ١٢ ، وشرح الهداية الأثيريّة ص ٢٢٤ . وقال المحقّق الطوسيّ : «وقد يُستند إلى المادة المتشخصّة بالأعراض الخاصة
الحالة فيها». راجع كشف المراد ص ٩٧ .

(٤) هكذا في شرح المنظومة ص ١٠٦ .

(٥) وتعرّض صدر المتألّهين لهذا القول من دون اشارة إلى قائله ، فراجع الأسفار ج ٢ ص ١٢ ، وشرح الهداية الأثيريّة
ص ٢٢٤ . ولم نعثر على قائله.

(٦) والقائل شارح المقاصد ج ١ ص ١١٣ ، حيث قال : «بل التشخيص يستند عندنا إلى القادر المختار كسائر
الممكنات بمعنى أنّه الموجد لكلِّ فرد على ما شاء من التشخيص».

(٧) والقائل هو المحقّق الطوسيّ في تجريد الاعتقاد ، فراجع كشف المراد ص ١٤٣ ، وشرح التجريد للقوشجيّ ص ١٤٠
١٤١ .

بموضوعه» لا يخلو عن استقامة.

غير أنَّه من الإسناد إلى السبب البعيد ، والسبب القريب الذي يستند إليه التشخص هو نفس وجود الشيء ، إذ الوجود العيني للشيء بما هو وجودٌ عينيٌّ يمتنع وقوعُ الشركة فيه ، فهو المتشخص بذاته ، والماهية متشخصة به ، وللفاعل أو الموضوع دخلٌ في التشخص من جهة أهما من علل الوجود ، لكن أقرب الأسباب هو وجود نفس الشيء ، كما عرفت.

وثالثاً : أنَّ جزئية المعلوم المحسوس ليست من قبل نفسه بما أنَّه مفهومٌ ذهنيٌّ ، بل من قبل الإتصال الحسي بالخارج وعلم الإنسان بأنه نوعٌ تأثر له من العين الخارجي ، وكذا جزئية الصورة الخيالية من قبل الإتصال بالحس ، كما إذا أحضر صورةً خياليةً مخزونةً عنده من جهة الحس أو ركبَ ممّا عنده من الصور الحسية المخزونة صورةً فرد خيالي ، فافهم.

الفصل الرابع

في الداتي والعرضي

المفاهيم المعتبرة في الماهيات . وهي التي تؤخذ في حدودها وترتفع الماهيات بارتفاعها . تُسمى : «ذاتيات».

وما سوى ذلك ممّا يحمل عليها . وهي خارجةٌ من الحدود كالكاتب من الإنسان والماشي من الحيوان . تُسمى «عرضيات».

والعرضي قسمان ، فإنه إن توقف انتزاعه وحمله على انضمام ، كتوقف انتزاع الحارّ وحمله على الجسم على انضمام الحرارة إليه ، سُمي : «محمولاً بالضميمة» ؛ وإن لم يتوقف على انضمام شيء إلى الموضوع ، سُمي : «الخارج المحمول» كالعالي والسافل.

هذا هو المشهور ، وقد تقدّم ^(١) أنَّ العرض من مراتب وجود الجوهر.

(١) في الفصل الثالث من المرحلة الثانية ، حيث قال : «ويتبين بما مرَّ أنَّ وجود الأعراض من شؤون وجود الجواهر التي هي موضوعاتها».

ويتميّز الذاتي من غير الذاتي بخواصّه التي هي لوازم ذاتيّته ، وهي كونه ضروريّ الثبوت لذي الذاتي لضروريّة ثبوت الشيء لنفسه ، وكونه غنيّاً عن السبب ، فالسبب الموجد لذي الذاتي هو السبب الموجد للذاتي لمكان العينيّة ، وكونه متقدّماً على ذي الذاتي تقدّماً بالتجوهر ، كما سيحيي إن شاء الله ^(١).

وقد ظهر ممّا تقدّم أنّ الحمل بين الذات وبين أجزائه الذاتيّة حملٌ أوّلٍ. وبه يندفع الإشكال في تقدّم أجزاء الماهيّة عليها بأنّ مجموع الأجزاء عين الكلّ ، فتقدّم المجموع على الكلّ تقدّم الشيء على نفسه ، وهو محال. وذلك ^(٢) أنّ الذاتيّ ، سواء كان أعمّ وهو الجنس أو أخصّ وهو الفصل ، عينُ الذات ، والحمل بينهما أوّلٍ ، وإمّا سُمّي : «جزءاً» لوقوعه جزءاً من الحدّ. على أنّ إشكال تقدّم الأجزاء على الكلّ مدفوعٌ بأنّ التقدّم للأجزاء بالأسر على الكلّ ، وبين الاعتبارين تغايرٌ.

الفصل الخامس

في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك

الماهيّة التامة التي لها آثار خاصة حقيقيّة تسمّى من حيث هي كذلك «نوعاً» كالإنسان والفرس والغنم. وقد بيّن في المنطق ^(٣) أنّ من المعاني الذاتيّة للأنواع الواقعة في حدودها ما يشترك فيه أكثر من نوع واحد كالحيوان الذي يشترك فيه الإنسان والفرس وغيرهما ، كما أنّ منها ما يختصّ بنوع واحد كالناطق المختصّ بالإنسان ، ويسمّى الجزء المشترك فيه «جنساً» والجزء المختصّ «فصلاً».

(١) راجع الفصل الأوّل من المرحلة العاشرة.

(٢) أي الإندفاع. واعلم أنّهم اختلفوا في التفصّي عن هذا الإشكال ولهم عبارات مختلفة تعرّض لها المحقّق اللاهيجي في المسألة الخامسة من الفصل الثاني من المقصد الأوّل من شوارق الالهام ، فراجع.

(٣) راجع الكتب المنطقيّة ، باب الكلّيات الخمسة.

وينقسم الجنس والفصل إلى قريب وبعيد؛ وأيضاً ينقسم الجنس والنوع إلى عال ومتوسط وسافل ، كل ذلك مبين في محله^(١).

ثم إننا إذا أخذنا معنى الحيوان الموجود في أكثر من نوع واحد مثلاً ، وعقلناه بأنه الجوهر الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة ، جاز أن نعقله وحده بحيث يكون كل ما يقارنه من المعاني كالناطق ، زائداً عليه خارجاً من ذاته ، ويكون ما عقلناه من المعنى مغايراً للمجموع منه ومن المقارن ، غير محمول عليه ، كما أنه غير محمول على المقارن.

فالمفهوم المعقول من الحيوان غير مفهوم الحيوان الناطق وغير مفهوم الناطق؛ كان المعنى المعقول على هذا الوجه مادةً بالنسبة إلى المعنى الزائد المقارن ، وعلّةً ماديةً بالنسبة إلى المجموع منه ومن المقارن.

وجاز أن نعقله مقيساً إلى عدّة من الأنواع التي تشترك فيه ، كأن نعقل معنى الحيوان المذكور آنفاً . مثلاً . بأنه الحيوان الذي هو إما إنسان وإما فرس وإما غنم وإما غير ذلك من أنواع الحيوان ، فيكون المعنى المعقول على هذا النحو ماهيةً ناقصةً غير محصّلة حتى يُنضم إليها الفصل المختص بأحد تلك الأنواع فيحصلها ماهيةً تامةً فتكون ذلك النوع بعينه ، كأن يُنضم فصل الإنسان مثلاً . وهو الناطق . إلى الحيوان ، فيكون الحيوان هو الناطق بعينه ، وهو نوع الإنسان؛ ويسمى الذاتي المشترك فيه المأخوذ بهذا الاعتبار «جنساً» والذي يحصله «فصلاً».

والإعتباران المذكوران الجاريان في الجزء المشترك . أعني أحده بشرط لا ، ولا بشرط . يجريان في الجزء المختصّ.

فيكون بالإعتبار الأول صورةً للجزء الآخر المقارن ، وعلّةً صوريّةً للمجموع ، ولا يحمل على شيء منها؛ وبالإعتبار الثاني فصلاً يحصل الجنس ويتّمم النوع ويحمل عليه حملاً أولياً . فقد تحصل أن الجزء الأعم في الماهيات . وهو الجنس . متفوّم بالجزء

(١) راجع شرح المنظومة (قسم المنطق) ص ٢٦ ، وشرح المطالع ص ٨٢ ، وشرح الشمسية ص ٣٦ . ٦١ ، وجوهر النضيد ١٢ . ١٧ ، والبصائر النصيرية ص ١٣ . ١٤ ، وشرح الإشارات ج ١ ص ٨٢ .

الأخصّ الذي هو الفصل بحسب التحليل العقليّ.

قال في الأسفار في كيفية تقوّم الجنس بالفصل : «هذا التقويم ليس بحسب الخارج ، لاتّحادهما في الوجود ، والمتّحdan في ظرف لا يمكن تقوّم أحدهما بالآخر وجوداً ، بل بحسب تحليل العقل الماهيّة النوعيّة إلى جزئَيْن عقليَّيْن وحكميه بعليّة أحدهما للآخر ، ضرورة احتياج أجزاء ماهيّة واحدة بعضها إلى بعض ، واحتياج إليه والعلة لا يكون إلّا الجزء الفصليّ لإستحالة أن يكون الجزء الجنسيّ علّة لوجود الجزء الفصليّ ، وإلّا لكانت الفصول المتقابلة لازمةً له ، فيكون الشئ الواحد مختلفاً متقابلاً ، هذا ممتنع.

فبقى أن يكون الجزء الفصليّ علّة لوجود الجزء الجنسيّ ، ويكون مقسّماً للطبيعة الجنسيّة المطلقة وعلّة للقدر الذي هو حصّة النوع وجزءاً للمجموع الحاصل منه ومما يتميّز به عن غيره»^(١) ، إنتهى.

فإن قيل^(٢) : إنّ الفصل إن كان علّة لمطلق الجنس لم يكن مقسّماً له ، وإن كان علّة للحصّة التي في نوعه وهو المختصّ به فلا بدّ أن يفرض التخصّص أولاً حتّى يكون الفصل علّة له ، لكنّه إذا تخصّص دَخَلَ في الوجود واستغنى بذلك عن العلة.

قيل^(٣) : إنّ الخصوصية التي بها يصير الجنس المبهّم حصّة خاصّة بالنوع من شؤون تحصيله الوجوديّ الجائي اليه من ناحية علّته التي هي الفصل ، والعلة متقدمة بالوجود على معلولها ، فالتخصّص حاصلٌ بالفصل ، وبه يقسّم الجنس الفاقد له في نفسه.

ولا ضيّر في عليّة فصول متعدّدة لماهيّة واحدة جنسيّة لضعف وحدتها^(٤).

فإن قيل : التحصّل الذي يدخل به الجنس في الوجود هو تحصيله بالوجود

(١) راجع الأسفار ج ٢ ص ٢٩ - ٣٠.

(٢) هذا الاعتراض تعرّض له في المباحث المشرقيّة ج ١ ص ٦٨ ، والأسفار ج ٢ ص ٣٠.

(٣) هكذا أجاب عنه الرازيّ في المباحث المشرقيّة ج ١ ص ٦٨. وتعرّض له أيضاً صدر المتألّهين في الأسفار ج ٢ ص ٣٠. وأجاب عنه أيضاً ملاّ اسماعيل في حاشية شوارق الإلهام بما ذكر.

(٤) هكذا في الأسفار ج ٢ ص ٣١. وقال الرازيّ في المباحث المشرقيّة ج ١ ص ٧١ : «ليس يمتنع أن يكون للشئ الواحد فصول مرتّبة ، لصحة أن تكون للشئ علّة مرتّبة».

الفردِيّ ، فما لم يتلبّس بالوجود الخارجِيّ لم يتمّ ولم يكن له شيء من الشؤون الوجوديّة ، فما معنى عدُّ الفصل علّةً له؟

قيل ^(١) : المراد بتحصيله بالفصل ثبوته التعقّليّ وكونونه ماهيّة تامّة نوعيّة ، والذي يكتسبه بالوجود الفردِيّ هو تحقّق الماهيّة التامة تحقّقاً تترتّب عليه الآثار الخارجيّة.

فالذي يفيد الفصل هو تحصيل الماهيّة المبهمّة الجنسيّة وصيرورتها ماهيّة نوعيّة تامّة ، والذي يفيد الوجود الفردِيّ هو تحصيل الماهيّة التامة وصيرورتها حقيقةً خارجيّة تترتّب عليها الآثار.

فتبيّن بما مرّ :

أولاً : أنّ الجنس هو النوع مبهماً ، والفصل هو النوع محصّلاً ، والنوع هو الماهيّة التامة من غير نظر إلى إيهام أو تحصيل.

وثانياً : أنّ كلا من الجنس والفصل محمولٌ على النوع حملاً أوّليّاً؛ وأمّا النسبة بين الجنس والفصل أنفسهما فالجنس عرضٌ عامٌّ للفصل والفصل خاصّة للجنس ، والحمل بينهما حملٌ شائعٌ. وثالثاً : أنّ من الممتنع تحقّق أكثر من جنس واحد في مرتبة واحدة في ماهيّة نوعيّة واحدة ^(٢) ، وكذا تحقّق أكثر من فصل واحد في مرتبة واحدة في ماهيّة نوعيّة واحدة ^(٣) ، لاستلزمه كون الواحد بعينه كثيراً ، وهو محال.

ورابعاً : أنّ الجنس والمادّة متّحدان ذاتاً ومختلفان اعتباراً ، فالمادّة إذا أخذت لا بشرط كانت «جنساً» ، والجنس إذا أخذ بشرط لا كان «مادّة». وكذلك الفصل والصورة متّحدان ذاتاً ومختلفان اعتباراً ، فالفصل بشرط لا صورة ، كما أنّ الصورة

(١) كما يستفاد ممّا ذكره قطب الدين الراونديّ في شرح المطالع ص ٩٢ ، حيث قال : «ثمّ ليس مراده أنّ الفصل علّة لوجود الجنس...».

(٢) راجع كشف المراد ص ٩٤ - ٩٥.

(٣) راجع المباحث المشرقيّة ج ١ ص ٧١. وقال الحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة ص ١٠٠ :

وليس فصلاً ولا جنساً في مرتبة لواحدة لهما تعريف

لا بشرط فصل^(١).

وهذا في الجواهر المادّية المركّبة ظاهرٌ ، فإنّ المادّة والصورة موجودتان فيها خارجاً ، فيؤخذ منهما معنى المادّة والصورة ، ثمّ يؤخذان لا بشرط ، فيكونان جنساً وفصلاً. وأما الأعراض فهي بسائط خارجيّة غير مركّبة من مادّة وصورة ، فما به الإشتراك فيها عين ما به الامتياز.

لكنّ العقل يجد فيها مشتركات ومختصّات فيعتبرها أجناساً وفصولاً لها ثمّ يعتبرها بشرط لا ، فتعود موادّ وصوراً عقلية لها. والأمر في الجواهر المجردة أيضاً على هذه الوتيرة.

الفصل السادس

في بعض ما يرجع إلى الفصل

يستعمل لفظ الفصل في كلماتهم في معنيين^(٢) :

أحدهما : أخصّ اللوازم التي تعرض النوع وأعرّفها ، وهو إنّما يعدّ فصلاً ويوضع في الحدود موضعَ الفصول الحقيقيّة لصعوبة الحصول على الفصول الحقيقيّة التي تقوم الأنواع أو لعدم وجود اسم دالّ عليها بالمطابقة في اللغة ، كالناطق المأخوذ فصلاً للإنسان ، فإنّ المراد بالنطق إنّما التكلم وهو بوجه من الكيفيّات المسموعة^(٣) ، وإقنا إدراك الكلّيات وهو عندهم من الكيفيّات النفسانيّة ، والكيفيّة كيفما كانت من الأعراض ، والأعراض لا تقوم الجواهر ، ويسمّى : «فصلاً منطقيّاً». والثاني : ما يقوم النوع ويحصل الجنس حقيقةً ، وهو مبدأ الفصل المنطقيّ ،

(١) راجع الأسفار ج ٢ ص ١٦-١٨ ، وج ٥ ص ٢٨٧.

(٢) راجع شرح المنظومة ص ١٠٠. وللشيخ الرئيس كلامٌ في المقام ، راجع الفصل الثالث عشر من المقالة الأولى من الفنّ الأوّل من منطق الشفاء ، والفصل الرابع من المقالة الخامسة من إلهيات الشفاء.

(٣) كما في التعليقات للفارابيّ ص ٢٠ ، والتعليقات للشيخ الرئيس ص ١٣٧.

ككون الإنسان ذا نفس ناطقة فصلا للنوع الإنسانيّ ، ويسمّى : «فصلا إشتقاقياً» .

ثمّ إنّ الفصل الأخير ^(١) تمام حقيقة النوع ^(٢) ، لأنّه محصل الجنس الذي يحصله ويتّبعه نوعاً .

فما أخذ في أجناسه وفصوله الآخر على وجه الإبهام مأخوذاً فيه على وجه التحصيل .

ويتفرّع عليه أنّ نوعيّة النوع محفوظة بالفصل ، ولو تبدّلت بعض أجناسه ، ولذا لو تجرّدت صورته . التي هي الفصل بشرط لا . عن المادة . التي هي الجنس بشرط لا . في المركّبات المادّية ، كالإنسان تتجّد نفسه فتفارق البدن ، كانت حقيقة النوع محفوظة بالصورة .

ثمّ إنّ الفصل غير مندرج تحت جنسه الذي يحصله ^(٣) . بمعنى أنّ الجنس غير مأخوذ في حدّه أخذ الجنس في النوع . ، ففصول الجواهر ليست بجواهر .

وذلك لأنّه لو اندرج تحت جنسه إفتقر إلى فصل يقومه ، وننقل الكلام إلى فصله ، ويتسلسل بترتّب فصول غير متناهية ، وتحقّق أنواع غير متناهية في كلّ فصل ، ويتكرّر الجنس بعدد الفصول ، وصريح العقل يدفعه ^(٤) .

على أنّ النسبة بين الجنس والفصل تنقلب إلى العينيّة ، ويكون الحمل بينهما حملاً أوّليّاً ، ويبطل كون الجنس عرضاً عامّاً للفصل ، والفصل خاصّة للجنس .

ولا ينافي ذلك وقوع الحمل بين الجنس وفصله المقبّس ، كقولنا : «كلّ ناطق حيوان» و «بعض الحيوان ناطق» ، لأنّه حمل شائع بين الخاصّة والعرض العام . كما تقدّمت الإشارة إليه ^(٥) .

والذي نفينا هو الحمل الأوّل .

فالجواهر مثلاً

(١) وهو الفصل القريب ، كالناطق للإنسان .

(٢) راجع شرح المنظومة ص ١٠١ ، والأسفار ج ٢ ص ٣٥ . ٣٦ .

(٣) كما في الأسفار ج ٢ ص ٣٩ . ٤٠ ، وج ٤ ص ٢٥٣ . ٢٦٣ .

(٤) وقد ناقش فيه الشيخ الإشراقيّ والفخر الرازيّ بوجوه عديدة ، فراجع حكمة الإشراق ص ٨٦ . ٨٧ ، والمطاريحات ص ٢٢٨ و ٢٣٣ و ٢٩٠ ، والمباحث المشرقيّة ج ١ ص ٦٦ . وأجاب عنها صدر المتألّهين في الأسفار ج ٤ ص ٢٥٣ . ٢٦٣ .

(٥) في الفصل السابق .

صادق على فصوله المقسّمة له من غير أن تندرج تحته ، فيكون جزءاً من ماهيّتها.

فإن قلت : ما تقدّم من عدم دخول فصل النوع تحت جنسه يناهني قولهم . في تقسيم الجوهر على العقل والنفس والهوى والصورة الجسميّة والجسم . بكون الصورة الجسميّة والنفس نوعين من الجوهر ، ولازم كون الشيء نوعاً من مقولة اندراجها ودخوله تحتها.

ومن المعلوم أنّ الصورة الجسميّة هي فصل الجسم مأخوذاً بشرط لا ، ففي كونه نوعاً من الجوهر دخول الفصل الجوهريّ تحت جنس الجوهر وأخذ الجوهر في حده.

ونظير البيان جار في عدّهم النفس نوعاً من الجوهر ، على أنّهم يبتنوا بالبرهان أنّ النفس الإنسانيّة جوهرٌ مجرّدٌ باق بعد مفارقة البدن ، والنفس الناطقة صورة الإنسان ، وهي بعينها مأخوذة لا بشرط فصلٍ للماهيّة الإنسانيّة ^(١).

قلت : يختلف حكم المفاهيم باختلاف الاعتبار العقليّ الذي يطروها ، وقد تقدّم في بحث الوجود لنفسه ولغيره ^(٢) أنّ الوجود في نفسه هو الذي يُنتزع عنه ماهيّة الشيء.

وأما اعتبار وجوده لشيء فلا يُنتزع عنه ماهيّة ، وإن كان وجوده لغيره عين وجوده في نفسه.

والفصل مفهوم مضافٌ إلى الجنس ، حيثيّته أنّه مميّزٌ ذاتيٌّ للنوع وجوده للجنس ، فلا ماهيّة له من حيث إنّها فصل.

وهذا معنى قولهم ^(٣) : «إنّ لازم كون الجنس عرضاً عامّاً للفصل والفصل خاصّة له أنّ ليست فصول الجواهر جواهر بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجواهر اندراج الأنواع تحت جنسها ، بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذي لا يدخل في ماهيّتها» ^(٤).

وأما الصورة من حيث إنّها صورة مقوّمّة للمادّة فحيث كانت بشرط لا بالنسبة إلى المادّة لم يكن بينهما حملٌ أوّلٍ فلا اندراج لها تحت الجنس ، وإلاّ كانت نوعاً بينه وبين الجنس عينيّة وحملٌ أوّلٍ ، هذا خلف. وإن كان بينها وبين المادّة حملٌ

(١) راجع الأسفار ج ٢ ص ٤١.

(٢) راجع الفصل الثالث من المرحلة الثانية.

(٣) أي قول الحكماء.

(٤) راجع الأسفار ج ٢ ص ٣٩ - ٤٠.

شائع بناءً على التركيب الإتحادي بين المادة والصورة^(١).

نعم ، لما كانت الصورة تمام ماهية النوع كما عرّفوها بأنّها ما به الشيء هو هو بالفعل ، كانت فصول الجواهر جواهر ، لأنّها عين حقيقة النوع وفعلية ، لكن لا يستوجب ذلك دخولها تحت جنس الجوهر بحيث يكون الجوهر مأخوذاً في حدّها بينه وبينها حملٌ أوليٌّ.

فتبين بما تقدّم ، أنّ الفصول بما أنّها فصولٌ بسائطٌ غيرٌ مركّبة من الجنس والفصل ، ممخّضة في أنّها مميّزات ذاتية ، وكذلك الصور المادية التي هي في ذاتها ماديةٌ موجودةٌ للمادة بسائطٌ في الخارج غيرٌ مركّبة من المادة والصورة ، وبسائطٌ في العقل غيرٌ مركّبة من الجنس والفصل ؛ وإلاّ كانت الواحدة منها أنواعاً متسلسلةً كما تقدّمت الإشارة إليها^(٢).

وأما النفس المجردة فهي باعتبار أنّها فصلٌ للنوع حيثيّتها حيثيّة الوجود الناعتي وقد عرفت^(٣) أنّ لا ماهية للوجود الناعتي ، وأما من حيث تجرّدها في ذاتها فإنّ تجرّدها مصحّح وجودها لنفسها ، كما أنّها موجودةٌ في نفسها ، وهي تمام حقيقة النوع ، فيصدق عليه الجوهر ، فتكون هي النوع الجوهريّ الذي كانت جزءاً صورتياً له ، وليست بصورة ، ولا ينافيه كون وجودها للمادة أيضاً ، فإنّ هذا التعلّق إنّما هو في مقام الفعل دون الذات ، فهي مادية في فعلها لا في ذاتها.

هذا على القول بكون النفس المجردة روحانية الحدوث والبقاء كما عليه المشاؤون^(٤) . وأما على القول بكونها جسمانية الحدوث روحانية

(١) والقول بكون التركيب إتحادياً قولُ السيّد السند (صدر الدين الشيرازي) وصدر المتأهّلين. قال الحكيم السبزواري في شرح المنظومة ص ١٠٥ : «إنّ بقول السيّد السناد ، أي القويّ ، وهو صدر الدين الشيرازي المشهور بالسيّد السند ، وقد تبعه في ذلك صدر المتأهّلين ، تركيبُ أجزاء عينية اتّحاديّ». ثمّ قال : «لكنّ قول الحكماء العظام من قبله التركيب الإنضمامي». وراجع الأسفار ج ٥ ص ٢٨٢.

(٢) في السطور السابقة.

(٣) في الفصل الأوّل من المرحلة الثانية.

(٤) تُسبب إليهم في حواشي شرح المنظومة للسبزواري ، فراجع شرح المنظومة ص ٣٠٢.

البقاء^(١) فهي تتجرد في ذاتها أولاً ، وهي بعد متعلقة بالمادة فعلاً ثم تتجرد عنها في فعلها أيضاً بمفارقة البدن.

الفصل السابع

في بعض أحكام النوع

النوع هو الماهية التامة التي لها في الوجود آثار خاصة. وينقسم إلى ما لا يتوقف في ترتب آثاره عليه إلا على الوجود الخارجي الذي يشخصه فرداً كالإنسان . مثلاً . ويسمى : «النوع الحقيقي» ، وإلى ما يتوقف في ترتب آثاره عليه على لحوق فصل أو فصول به ، فيكون جنساً بالنسبة إلى أنواع دونه ، وإن كان نوعاً بالنظر إلى تمام ماهيته ، كالأنواع العالية والمتوسطة ، كالجسم الذي هو نوع من الجوهر عال ثم هو جنس للأنواع النباتية والجمادية ، والحيوان الذي هو نوع متوسط من الجوهر و جنس للإنسان وسائر الأنواع الحيوانية ، ويسمى : «النوع الإضافي».

ثم إن الماهية النوعية توجد أجزاؤها في الخارج بوجود واحد هو وجود النوع ، لأن الحمل بين كلٍ منها وبين النوع حمل أولي ، والنوع موجود بوجود واحد؛ وأما في الذهن فبينها تغاير بالإبهام والتحصيل ، ولذلك كان كل من الجنس والفصل عرضياً للآخر كما تقدّم^(٢). ومن هنا ما ذكروا^(٣) أنه لا بد في المركبات الحقيقية . وهي الأنواع المادية . أن يكون بين أجزائها فقرٌ وحاجةٌ من بعضها إلى بعض حتى ترتبط وتتحد حقيقة

(١) هذا مذهب صدر المتألهين ، فراجع الأسفار ج ٨ ص ٣٤٧ وحاشية شرح حكمة الإشراق ص ٢٤٥ . وتبعه الحكيم السبزواري في شرح المنظومة ص ٣٠٣ .

(٢) في الفصل الخامس من هذه المرحلة .

(٣) كما قال المحقق الطوسي : «ولابد من حاجة ما لبعض الأجزاء إلى البعض» . راجع كشف المراد ص ٩١ .

واحدة^(١). وقد عدّوا المسألة ضروريّة^(٢).

ويمتاز المركّب الحقيقي من غيره بالوحدة الحقيقيّة. وذلك بأن يحصل من تألّف الأجزاء أمراً آخر وراءها له أثر جديد خاص وراء آثار الأجزاء ، لا مثل المركّبات الإعتباريّة التي لا أثر لها وراء آثار الأجزاء ، كالعسكر المركّب من أفراد ، والبيت المركّب من اللبن والجصّ وغيرها. ومن هنا يترجّح القول بأنّ التركيب بين المادّة والصورة تركيبٌ إتحاديٌّ لا إنضماميٌّ. كما سيأتي إن شاء الله^(٣).

ثمّ إنّ الماهيّات النوعيّة منها ما هو كثيرُ الأفراد كالأنواع التي لها تعلُّقٌ بما بالمادّة ، كالعنصر ، وكالإنسان.

ومنها ما هو منحصرٌ في فرد ، كالنوع المجرد عن المادّة ذاتاً وفعلاً وهو العقل. وذلك أنّ الكثرة إمّا أن تكون تمام ذات الماهيّة النوعيّة أو بعضها أو خارجةً منها لازمةً أو مفارقةً؛ وعلى التقادير الثلاثة الأول يمتنع أن يتحقّق لها فرد ، إذ كلّ ما فرض فرداً لها وجب كونه كثيراً ، وكلّ كثير مؤلّف من آحاد ، وكلّ واحد مفروض يجب أن يكون كثيراً ، وكلّ كثير فإنّه مؤلّف من آحاد وهكذا ، فيذهب الأمر إلى غير النهاية ، ولا ينتهي إلى واحد ، فلا يتحقّق الواحد ، فلا يتحقّق لها فرد ، وقد فرض كثيرُ الأفراد ، وهذا خلفٌ؛ وعلى التقدير الرابع ، كانت الكثرة بعرض مفارق يعرض النوع تتحقّق بانضمامه إليه وعدم انضمامه الكثرة ، وكلّ عرض مفارق يتوقّف عرّضه على سبق إمكان حامله المادّة ، فيكون النوع مادّياً بالضرورة ، فكلّ نوع كثيرُ الافراد فهو مادّيٌّ ، وينعكس بعكس النقيض إلى أنّ كلّ نوع مجرد فهو منحصرٌ في فرد ، وهو المطلوب.

(١) وحدةٌ حقيقيّة كالإنسان ، لا وحدة اعتباريّة كالعشرة.

(٢) راجع شرح المقاصد ج ١ ص ١٠٤ ، وشرح المواقف ص ١١٩ ، وشرح المنظومة ص ١٠٤ ، والمباحث المشرقيّة ج ١ ص ٥٦.

(٣) راجع الفصل الرابع عشر من المرحلة الثامنة.

المرحلة السادسة

في المقولات العشر

وهي الأجناس العالية التي إليها تنتهي الماهيات بالتحليل

وفيها واحد وعشرون فصلا

الفصل الأول

في المقولات وعددها

لا ريب أنّ للموجود الممكن ماهيّة هي ذاته التي تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم ، وهي ما يقال في جواب (ما هو؟) ؛ وأنّ في هذه الماهيّات مشتركاتٌ ومختصّاتٌ . أعني الأجناس والفصول . ، وأنّ في الأجناس ما هو أعمّ وما هو أخصّ ، أي إنّها قد تترتّب متصاعدةً من أخصّ إلى أعمّ ، فلا محالة تنتهي السلسلة إلى جنس لا جنس فوقها لاستحالة ذهابها إلى غير النهاية المستلزم لتركّب ذات الممكن من أجزاء غير متناهية ، فلا يمكن تعقّل شيء من هذه الماهيّات بتمام ذاتيّاتها ، على أنّ هذه الأجناس باعتبار أخذها بشرط لا موادّ خارجيّة أو عقليّة ، والمادّة من علل القوام ، وهي متناهية . كما سيأتي إن شاء الله تعالى ^(١) .

فتحصّل أنّ هناك أجناساً عاليةً ليس فوقها جنس ، وهي المسماة بـ «المقولات» .

ومن هنا يظهر :

أولاً : أنّ المقولات بسائط غير مركّبة من جنس وفصل ، وإلاّ كان هناك جنسٌ

(١) في الفصل الخامس عشر من المرحلة الثامنة .

أعلى منها ، هذا خلفٌ.

وثانياً : أنَّها متباينةٌ بتمام ذواتها البسيطة ، وإلاَّ كان بينها مشتركٌ ذاتيٌّ وهو الجنس ، فكان فوقها جنس ، هذا خلفٌ.

وثالثاً : أنَّ الماهية الواحدة لا تندرج تحت أكثر من مقولة واحدة ، فلا يكون شيءٌ واحداً جوهرًا وكمًا معاً ، ولا كمًا وكيفاً معاً ، وهكذا. ويتفرَّع عليه أنَّ كلَّ معنى يوجد في أكثر من مقولة واحدة فهو غيرٌ داخل تحت المقولة ، إذ لو دخل تحت ما يصدق عليه لكان مجنَّساً بجنسَيْن متباينَيْن أو أجناس متباينة ، وهو محالٌ. ومثله ما يصدق من المفاهيم على الواجب والممكن جميعاً ، وقد تقدَّمت الإشارة إلى ذلك ^(١).

ورابعاً : أنَّ الماهيات البسيطة كالفصول الجوهرية . مثلاً . وكالنوع المفرد . إن كان . خارجةً عن المقولات ، وقد تقدَّم في مرحلة الماهية ^(٢).

وخامساً : أنَّ الواجب والممتنع خارجان عن المقولات ، إذ لا ماهيةٌ لهما ، والمقولات ماهيات جنسية.

ثمَّ إنَّ جمهور المشائين ^(٣) على أنَّ المقولات عشر ، وهي الجوهر والكم والكيف والوضع والأين والمتى والجدة والإضافة وأن يفعل وأن يفعل.

والمعول فيما ذكره على الإستقراء ^(٤) ، ولم يقم برهانٌ على أنَّ ليس فوقها

(١) في المرحلة الرابعة.

(٢) في الفصل السادس من المرحلة الخامسة.

(٣) كالمعلِّم الأول في كتابه الموسوم بـ «قاطيغورياس» أي المقولات ، فراجع الجزء الأول من منطق أرسطو ص ٣٥ ، وكذا في كتابه الموسوم بـ «طوبيقا» أي الجدل ، فراجع الجزء الثاني من منطق أرسطو ص ٥٠٢ . ونُسب إليه أيضاً في المعتر ج ٣ ص ١٤ . وذهب إليه الشيخ الرئيس في قاطيغورياس من منطق الشفاء ، وصدر المتألهين في الأسفار ج ٤ ص ٣ ، والشواهد الربوبية ص ٢١ ، وفخر الدين الرازي في المباحث المشرقية ج ١ ص ١٦٤ ، وشرح عيون الحكمة ج ١ ص ٩٧ . ٩٨ ، والحكيم السبزواري في شرح المنظومة ص ١٣٦ . ١٣٧ .

(٤) هكذا في شرح المواقف ص ١٩٣ . وقال المحقِّق اللاهيجي في مقدمة الفصل الخامس من المقصد الثاني من شوارق الإلهام «وبالجملة فالذي استقرَّ عليه رأي المتأخرين أنَّ هذا الحصر استقرائيٌّ . ولا يخفى أنَّ هذا الإستقراء أيضاً ضعيف جداً» .

مقولة هي أعمّ من الجميع أو أعمّ من البعض ^(١).

وأما مفهوم الماهية والشيء والموجود وأمثالها الصادقة على العشر جميعاً ، ومفهوم العرض والهيئة والحال الصادقة على التسع غير الجوهر ، والهيئة النسبية الصادقة على السبع الأخيرة المسماة بالأعراض النسبية ، فهي مفاهيم عامة منتزعة من نحو وجودها خارجة من سنخ الماهية. فماهية الشيء هو ذاته المقول عليه في جواب ما هو ، ولا هوية إلا للشيء الموجود ، وشيئية الشيء موجود ، فلا شيئية لما ليس بموجود ، وعرضية الشيء كونه وجوده قائماً بالغير ، وقريب منه كونه هيئة وحالا؛ ونسبية الشيء كونه وجوده في غيره غير خارج من وجود الغير. فهذه مفاهيم منتزعة من نحو الوجود محمولة على أكثر من مقولة واحدة ، فليست من المقولات كما تقدّم ^(٢).

وعن بعضهم ^(٣) : «أنّ المقولات أربع ، بإرجاع المقولات النسبية إلى مقولة واحدة ، فهي الجوهر والكم والكيف والنسبة».

ويدفعه ما تقدّم ^(٤) [من] أنّ النسبة مفهوم غير ماهويّ منتزعة من نحو الوجود ، ولو كفى مجرد عموم المفهوم في جعله مقولة فليزدد المقولات إلى مقولتين : «الجوهر والعرض» ^(٥) ، لصّدق مفهوم العرض على غير الجوهر من المقولات ، بل إلى مقولة واحدة هي الماهية أو الشيء

(١) راجع مقدمة الفصل الخامس من المقصد الثاني من شوارق الإلهام ، والفصل الأول والثالث والرابع والخامس من المقالة الثانية من الفن الثاني من منطق الشفاء.

(٢) في السطور السابقة.

(٣) قيل : «هو عمر بن سهلان الساوجي (الساوي) صاحب البصائر النصيرية» ، فراجع شرح الهداية الأثيرية لصدر المتأهين ٢٦٤ ، وشرح المنظومة ص ١٣٧. وقال الإيجي في المواقف : «وقد احتج ابن سينا على الحصر بما خلاصته أنّه ينقسم إلى كم وكيف ونسبة كما مرّ ، وغيرها الجوهر» إنتهى كلامه على ما في شرح المواقف ص ١٩٥.

(٤) في السطور السابقة.

(٥) قال الشيخ الإشراقي في المطارحات ص ٢٨٤ : «ويكفي تقسيم الماهيات إلى جوهر وهيئة». وقال السيّد الداماد في القبسات ص ٤٠ : «فإذن المقولات الجائزات جنسان أفصيان...».

وعن شيخ الإشراق : «أنّ المقولات خمس ، الجوهر والكم والكيف والنسبة والحركة»^(١). ويردّ عليه ما يردّ على سابقه مضافاً إلى أنّ الحركة أيضاً مفهومٌ منتزَعٌ من نحو الوجود ، وهو الوجود ، وهو الوجود السيّال غير القارّ الثابت ، فلا مساغ لدخولها في المقولات.

الفصل الثاني

في تعريف الجوهر^(٢) وأنه جنس لما تحته من الماهيّات

تنقسم الماهيّة انقساماً أولياً إلى الماهيّة التي إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها وهي ماهيّة الجوهر ، وإلى الماهيّة التي إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغن عنها وهي المقولات التسع العرضيّة. فالجوهر ماهيّة إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها ، وهذا تعريفٌ بوصف لازم للوجود من غير أن يكون حدّاً مؤلفاً من الجنس والفصل^(٣) ، إذ لا معنى لذلك في جنس عال ، كما أنّ تعريف العرض بالماهيّة التي

(١) راجع التلويحات ص ١١.

(٢) قدّم البحث عن الجوهر على البحث عن العرض تبعاً للمحقّق الطوسي. والوجه في ذلك . كما قال القوشجي في شرحه للتجريد ص ١٣٧ . أنّ وجود العرض متوقّف على وجود الجوهر فالجوهر مقدّم بالطبع على العرض ، فتقدّمه بالذكر مناسب لتقدّمه بالطبع.

ومنهم من قدّم البحث عن العرض على البحث عن الجوهر ، كفخر الدين الرازي في المباحث المشرقيّة ج ١ ص ١٣٦. وتبعه صدر المتألّهين في الأسفار حيث قال : «إنّ الترتيب الطبيعي وإن استدعى تقديم مباحث الجواهر وأقسامها على مباحث الأعراض ، لكن احرّنا البحث عن الجواهر لوجهين : (أحدهما) أنّ أكثر أحوالها لا يبرهن إلا بأصول مقرّرة في أحكام الأعراض. و (ثانيهما) أنّ معرفتها شديدة المناسبة لأن يقع في العلم الإلهي وعلم المفارقات الباحث عن ذوات الأشياء وأعيانها دون أن يقع في الفلسفة الباحثة عن الكلّيات والمفهومات العامّة وأقسامها الأوّليّة» راجع الأسفار ج ٤ ص ٢.

(٣) ولذا قال الحكيم السبزواري في شرح المنظومة ص ١٣٦ : «الفريدة الأولى في رسم

إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغن عنها ، تعريف بوصف لازم لوجود المقولات التسع العرضية وليس من الحد في شيء.

والتعريف تعريف جامع مانع ، وإن لم يكن حداً ، فقولنا : «ماهية» يشمل عامة الماهيات ويخرج به الواجب بالذات حيث كان وجوداً صرفاً لا ماهية له؛ وتقييد الماهية بقولنا : «إذا وجدت في الخارج» ، للدلالة على أن التعريف لماهية الجوهر الذي هو جوهر بالحمل الشائع ، إذ لو لم يتحقق المفهوم بالوجود الخارجي لم يكن ماهية حقيقية لها آثارها الحقيقية ، ويخرج بذلك الجواهر الذهنية التي هي جواهر بالحمل الأولي عن التعريف ، فإن صدق المفهوم على نفسه حمل أولي لا يوجب اندراج المفهوم تحت نفسه؛ وتقييد الموضوع بـ «كونه مستغنياً عنها» ، للإشارة إلى تعريف الموضوع بصفته اللازمة له ، وهو أن يكون قائماً بنفسه . أي موجوداً لنفسه . فالجوهر موجود لا في موضوع . أي ليس وجوده لغيره كالأعراض ، بل لنفسه ..

وأما ما قيل ^(١) : إن التقييد بالاستغناء لادخال الصور الجوهرية الحالة في المادة في التعريف ، فإنها وإن وجدت في الموضوع ، لكن موضوعها غير مستغن عنها ، بل مفتقرة إليها. ففيه : أن الحق أن الصور الجوهرية ماهيات بسيطة غير مندرجة تحت مقولة الجوهر ، ولا مجنسة بجنس . كما تقدمت الإشارة إليه في مرحلة الماهية ^(٢) ..

الجوهر». وقال الأملّي في درر الفوائد ص ٣٨٨ : «إنما عبّر بالرسم دون الحد ، لأن الجوهر الجنسي الذي هو من الأجناس العالية لحد له ، لأن الحد مشتمل على جنس الشيء وفصله ، والأجناس العالية لا جنس لها ، وإلا لم يكن أجناساً عاليةً ، وما لا جنس له لا فصل له».

(١) والقاتل هو محمد تقي الأملّي في درر الفوائد ص ٣٨٩ ، حيث قال : «الجوهر هو الماهية التي حق وجودها العيني أن لا يكون في موضوع . أي في محل . مستغن عن الحال فيه ، وإن كان في المحل أي في محل مفتقر ذاك المحل إلى هذا الحال كالصورة الحالة في الهيولى حيث إنّها مع حلولها في الهيولى جوهر ، إذ ليست حالة في محل مستغني عنها».

(٢) في الفصل السادس من المرحلة الخامسة.

ووجود القسمين . أعني الجوهر والعرض . في الخارج ضروري في الجملة ، فمن أنكر وجود الجوهر فقد قال بجوهرية الأعراض من حيث لا يشعر.

ومن الأعراض ما لا ريب في عرضيته كالأعراض النسبية.

والجواهر جنس لما يصدق عليه من الماهيات النوعية ، مقوّم لها ، مأخوذ في حدودها ^(١) ، لأنّ كون الماهيات العرضية مفتقرة في وجودها الخارجي إلى موضوع مستغن عنها يستلزم وجود ماهية هي في ذاتها موضوعاً لها مستغنية عنها ، وإلاّ ذهبت سلسلة الافتقار إلى غير النهاية ، فلم تتقرّر ماهية ، وهو ظاهر.

وأما ما استدلّ ^(٢) به على جنسية الجوهر لما تحته بأنّ كون وجود الجوهر لا في موضوع وصف واحد مشترك بين الماهيات الجوهرية ، حاصل لها على وجه اللزوم مع قطع النظر عن الأمور الخارجة ، فلو لم يكن الجوهر جنساً لها ، بل كان لازماً وجودها وهي ماهيات متباينة بتمام الذات ، لزم انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة متباينة بما هي كذلك ، وهو محال. فبين هذه الماهيات الكثيرة المتباينة جامع ماهوي واحد لازمه الوجودي كون وجودها لا في الموضوع.

ففيه : أنّ الوصف المذكور ، معنى منتزَع من سنخ وجود هذه الماهيات الجوهرية لا من الماهيات ، كما أنّ كون الوجود في الموضوع . وهو وصف واحد لازم للمقولات التسع العرضية . ، معنى واحداً منتزَع من سنخ وجود الأعراض جميعاً ، فلو استلزم كون الوصف المنتزَع من الجواهر معنى واحداً جامعاً ماهوياً واحداً في الماهيات الجوهرية لاستلزم كون الوصف المنتزَع من المقولات العرضية معنى واحداً جامعاً ماهوياً واحداً في المقولات العرضية هو جنس لها ، وانتهت الماهيات إلى مقولتين هما الجوهر والعرض.

فالمعول في إثبات جنسية الجوهر لما تحته من الماهيات على ما تقدّم من أنّ

(١) هذا مذهب أكثر الحكماء. والأقلّون على خلافه ، ومنهم فخر الدين الرازي في المباحث المشرقية ج ١ ص ١٤٢ . ١٤٦.

(٢) هكذا استدلّ عليه صدر المتأهّلين في الأسفار ج ٤ ص ٢٦٠.

افتقار العرض إلى موضوع^(١) يقوم به يستلزم ماهية قائمة بنفسها. ويتفرّع على ما تقدّم أنّ الشيء الواحد لا يكون جوهرًا وعرضًا معاً ، وناهيك في ذلك أنّ الجوهر وجوده لا في موضوع ، والعرض وجوده في موضوع ، والوصفان لا يجتمعان في شيء واحد بالبداهة

الفصل الثالث

في أقسام الجوهر الأوليّة^(٢)

قالوا^(٣) : إنّ الجوهر إمّا أن يكون في محلّ ، أو لا يكون فيه؛ والكائن في المحلّ هو «الصورة المادّية» ، وغير الكائن فيه إمّا أن يكون محلاً لشيء يقوم به أو لا يكون ، والأوّل هو «الهيولى» ، والثاني لا يخلو إمّا أن يكون مركّباً من الهيولى والصورة أو لا يكون ، والأوّل هو «الجسم» ، والثاني إمّا أن يكون ذا علاقة إنفعاليّة بالجسم بوجه أو لا يكون ، والأوّل هو «النفس» والثاني هو «العقل».

فأقسام الجوهر الأوليّة خمسة ، هي : الصورة المادّية والهيولى والجسم والنفس والعقل. وليس التقسيم عقلياً دائراً بين النفي والإثبات ، فإنّ الجوهر المركّب من الجوهر الحالّ والجوهر المحلّ ليس ينحصر بحسب الإحتمال العقليّ في الجسم ، فمن الجائز أن يكون في الوجود جوهر مادّيّ مركّب من المادّة وصورة غير الصورة الجسميّة ، لكنّهم قصرُوا النوع المادّيّ الأوّل في الجسم تعويلاً على استقراءهم.

(١) كون وجود العرض لغيره (ناعياً لغيره) معنى سلبّي لا اقتضاء للماهية العرضيّة بالنسبة إليه ، ولكن وجود الجوهر وجوداً لنفسه قائم بنفسه التي هي ماهيته ، وهو معنى إيجابيّ تقتضيه الماهية اقتضاء الماهية للوازمها ، والمعنى الواحد لا ينتزع من ماهيات متباينة وقد أشرنا إليه في قولنا قبلاً : «والأدّهبت لسلسلة الإفتقار إلى غير النهاية ...» (منه رحمه الله).

(٢) أي الأقسام الأوليّة للجوهر.

(٣) أي المشاؤون راجع الفصل الأوّل من المقالة الثانية من إهيات الشفاء ، وتعليقة صدر المتأهين عليه ص ٤٧ ، وشرح الهداية الأثيريّة لصدر المتأهين ص ٢٦١ ، والأسفار ج ٤ ص ٢٣٤ ، وقواعد المرام ص ٤٣ ، وشرح حكمة العين ص ٢١٢.

على أنّك قد عرفت ^(١) أنّ الصورة الجوهرية ليست مندرجة تحت مقولة الجوهر ، وإن صدق عليها الجوهر صدق الخارج اللازم.

قال في الأسفار بعد الإشارة إلى التقسيم المذكور : «والأجود في هذا التقسيم أن يقال : الجوهر إن كان قابلاً للأبعاد الثلاثة فهو الجسم ، وإلاّ فإن كان جزءاً منه هو به بالفعل سواء كان في جنسه أو في نوعه بصورةً إمّا إمتداديةً أو طبيعيةً ، أو جزء هو به بالقوةً فمادّة ، وإن لم يكن جزءاً منه فإن كان متصرفاً فيه بالمباشرة فنفسٌ ، وإلاّ فعقلٌ».

ثمّ قال مشيراً إلى وجه جودة هذا التقسيم : «وذلك لما سيظهر من تضاعيفها حقّقناه من كون الجوهر النفسانيّ الإنسانيّ مادّةً للصورة الإدراكية التي يتحصّل بها جوهرٌ آخر كمالياً بالفعل من الأنواع المحصّلة التي يكون لها نحو آخر من الوجود غير الوجود الطبيعيّ الذي لهذه الأنواع المحصّلة الطبيعيّة» ^(٢) . إنتهى.

وما يرِدُ على التقسيم السابق يرِدُ على هذا التقسيم أيضاً؛ على أنّ عطف الصور الطبيعيّة . وهي متأخّرة عن نوعيّة الجسم . على الصورة الإمتدادية ، لا يلائم كون الإنقسام أوّلياً. وكيف كان فالذي يهّمنا هاهنا أن نبحث عن حقيقة الجسم وجزئيه . المادّة والصورة الجسميّة . وأمّا النفس فاستيفاء البحث عنها في علم النفس ، وستنكشف حقيقتها بعض الانكشاف في مرحلتيّ القوة والفعل ^(٣) ، والعقل والمعقول ^(٤) ، وأمّا العقل فيقع الكلام في حقيقته في الإلهيات بالمعنى الأخصّ ، وستنكشف بعض الانكشاف في مرحلتيّ القوة والفعل ^(٥) ، والعقل والمعقول إن شاء الله تعالى ^(٦) .

(١) في الفصل السابق.

(٢) راجع الأسفار ج ٤ ص ٢٣٤.

(٣ و ٥) أي المرحلة التاسعة.

(٤ و ٦) أي المرحلة الحادية عشرة.

الفصل الرابع

في ماهية الجسم

لا ريب في وجود الجسم بمعنى الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه ثلاثة خطوط متقاطعة على زوايا قوائم ، وإن لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة والأسطوانة. فحواصنا التي تنتهي إليها علومنا وإن لم يكن فيها ما ينال الموجود الجوهري وإنما تدرك أحوال الأجسام وأوصافها العرضية ، لكن أنواع التجربات تهدينا هداية قاطعة إلى أن ما بين السطوح والنهايات من الأجسام مملوءة في الجملة غير خالية عن جوهر ذي امتداد في جهاته الثلاث. والذي يجده الحس من هذا الجوهر الممتد في جهاته الثلاث يجده متصلاً واحداً يقبل القسمة إلى أجزاء بالفعل ، لا مجموعاً من أجزاء بالفعل ذوات فواصل. هذا بحسب الحس ، وأما بحسب الحقيقة فاختلّفوا فيه على أقوال^(١). أحدها : أنه مركّب من أجزاء ذوات أوضاع لا تتجزى ولا تنقسم أصلاً لا خارجاً ولا وهماً ولا عقلاً ، وهي متناهية ، وهو مذهب جمهور المتكلمين^(٢). الثاني : أنه مركّب كما في القول الأول ، غير أن الأجزاء غير متناهية ، ونُسب إلى النظام^(٣).

(١) وذكر الحكيم السبزواري وجهاً تضبط به الأقوال في ماهية الجسم ، فراجع شرح المنظومة ص ٢٠٨ . ٢٠٩ .

(٢) ومنهم أبو الهذيل العلاف والجبائي ومعر بن عباد وهشام القوطي على ما في مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ١٣ . ١٤ ، ومذاهب الإسلاميين ج ١ ص ١٨٢ . ونُسب إلى جمهور المتكلمين في شرح حكمة العين ص ٢١٥ ، وإيضاح المقاصد ص ٢٤ ، والمباحث المشرقية ج ٢ ص ٨ ، والأسفار ج ٥ ص ١٦ ، والأربعين ج ٢ ص ٣ ، وشرح المنظومة ص ٢٠٩ . وذهب إليه أيضاً ابن ميثم البحراني في قواعد المرام ص ٥١ . ٥٦ .

(٣) نُسب إليه في مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ١٦ ، والتبصير في الدين ص ٧١ ، ومذاهب

الثالث : أنّه مركَّبٌ من أجزاء بالفعل متناهية صِغار صِلَبة لا تقبل القسمة الخارجيّة لصُغرها وصلابتها ، ولكن تقبل القسمة الوهميّة والعقليّة ، ونُسِبَ إلى ديمقراطيس^(١).

الرابع : أنّه متّصلٌ واحدٌ كما في الحسّ ويقبل القسمة إلى أجزاء متناهية ، ونُسِبَ إلى الشهرستاني^(٢).

الخامس : أنّه جوهرٌ بسيطٌ هو الإتّصال والإمتداد الجوهريّ الذي يقبل القسمة خارجاً ووهماً وعقلاً ، ونُسِبَ إلى أفلاطون الإلهيّ^(٣).

السادس : أنّه مركَّبٌ من جوهر وعرض ، وهما الجوهر والجسميّة التعليميّة التي هي إمتدادٌ كمّيٌّ في الجهات الثلاث ، ونُسِبَ إلى شيخ الإشراق^(٤).

الإسلاميّين ج ١ ص ٢٢٣ ، والإنتصار ص ٣٣ ، وشرح المنظومة ص ٢٠٩. ونُسِبَ إليه وإلى القدماء من متكلمي المعتزلة في شرح حكمة العين ص ٢١٥. وقال العلامة في إيضاح المقاصد ص ٢٤٩ : «هو مذهب المتكلمين ومذهب جماعة من الأوائل». وقال الرازي في المباحث المشرقيّة ج ٢ ص ٩ : «فهو مذهب النظام ومن الأوائل انكسافراطيس». (١) نُسِبَ إليه في الأسفار ج ٥ ص ١٧ ، والمباحث المشرقيّة ج ٢ ص ١٠ ، وشرح المقاصد ج ١ ص ٢٩٢ ، وشرح المنظومة ص ٢٠٩. ونُسِبَ إليه وإلى أصحابه في شرح حكمة العين ص ٢١٥ ، وإيضاح المقاصد ص ٢٤٦.

(٢) نُسِبَ إليه في إيضاح المقاصد ص ٢٤٩ ، والأسفار ج ٥ ص ١٧ ، وشرح المنظومة ص ٢٠٩ ، وشرح التجريد للقوشجيّ ص ١٤٣. ونُسِبَ إليه وإلى فخر الدين الرازيّ في شرح حكمة العين ص ٢١٥.

(٣) قال صدر المتألّهين في الأسفار ج ٥ ص ١٧ : «وهو رأي أفلاطون الإلهيّ ومذهب شيعته المشهورين بالرواقيتين ومن يحدو حذوهم وسلّك منهاجهم كالشيخ الشهيد والحكيم السعيد شهاب الدين يحيى السهرورديّ في كتاب حكمة الإشراق». ذهب إليه الشيخ الإشراقيّ في حكمة الإشراق ص ٨٠ و ٨٨. ونُسِبَ أيضاً إلى أفلاطون والشيخ الإشراقيّ الحكيم المؤسس آقا علي المدرّس فيما علّقه على شرح الهداية الأثيريّة لصدر المتألّهين ص ٢٤. وذهب إليه أيضاً المحقّق الطوسيّ على ما في كشف المراد ص ١٥٠ ، وأبو البركات البغداديّ في المعبر ج ٣ ص ١٩٥.

(٤) قال في الأسفار ج ٥ ص ١٧ : «وهو ما ذهب إليه الشيخ الإلهي في كتاب التلويحات

السابع : أنّه جوهرٌ مركَّبٌ من جوهرين : (أحدهما) المادّة التي هي قوّة كلّ فعليّة.
و (الثاني) الإتّصال الجوهريّ الذي هو صورتها.

والصورة اتّصالٌ وامتدادٌ جوهريّ يقبل القسمة إلى أجزاء غير متناهية بمعنى لا يقف ، فإنّ اختلاف العرضيّ يقسمه ، وكذا الآلة القطّاعة تقسمه بالقطع ، حتّى إذا أعيت لصُغُر الجزء أو صلابته أخذَ الوهم في التقسيم ، حتّى إذا عجز عنه لنهاية صُغُر الجزء أخذَ العقل في تقسيمه على نحو كليّ بأنّه كلّما قُسم إلى أجزاء كان الجزء الجديد ذا حجم له جانبٌ غير جانب يقبل القسمة من غير أن يقف ، فورود القسمة لا يعدم الجسم ، وهو قول أرسطو والأساطين من حكماء الإسلام^(١).

هذا ما بلغنا من أقوالهم في ماهيّة الجوهر المسمّى بالجسم^(٢). وفي كلّ منها

اللوحيّة والعرشيّة» . إنتهى . وراجع التلويحات ص ١٤ .

لا يقال : الظاهر أنّ بين كلاميه تناقضاً ، حيث حكم ببساطة الجسم وجوهريّة المقدار في حكمة الإشراق ص ٨٠ و ٨٨ ، وحكم بتركّب الجسم وعرضيّة المقدار في التلويحات ص ١٤ . لأنّا نقول : قال صدر المتألّهين في الأسفار ج ٥ ص ١٧ . ١٨ : «لكنّ الشارحين لكلامه مثل محمّد الشهرزوريّ صاحب تاريخ الحكماء وابن كمونة شارحيّ التلويحات والعلامة الشيرازيّ شارح حكمة الإشراق كلّهم اتّفقوا على عدم المنافاة بين ما في الكتابين في المقصود ، قائلين أنّ الفرق يرجع إلى تفاوت اصطلاحيه فيهما ، ويتحقّق ذلك بأنّ في الشمعة حين تبدّل أشكاله مقدارين : ثابت ، وهو جوهر لا يزيد ولا ينقص بتوارد الأشكال عليه؛ ومتغيّر ، هو ذهاب المقادير في الجوانب وهو عرض في المقدار الذي هو جوهر ، ومجموعهما هو الجسم ، والجوهر منهما هو الهيولى على مصطلح التلويحات ، وذلك الإمتداد الجوهريّ هو الجسم على مصطلح حكمة الإشراق ، وهو الذي يسمّى . بالنسبة إلى الهيئات والأنواع المحصّلة . الهيولى . فلا مناقضة بين حكمه ببساطة الجسم وجوهريّة المقدار في أحد الكتابين وحكمه بتركّب الجسم وعرضيّة المقدار في الآخر ، فإنّ ذلك الجسم والإمتداد غير هذا الجسم والإمتداد ، فتوهم المناقضة إنّما طرأ من اشتراك اللفظ» ، إنتهى كلامه . وراجع أيضاً شرح حكمة الإشراق ص ٢٢٠ .

(١) وهم أصحاب المعلّم الأوّل ومن يحذو حذوهم من حكماء الإسلام كالشيخين أبي نصر الفارابيّ وأبي علي ابن سينا .

راجع الأسفار ج ٥ ص ١٧ ، وشوارق الإلهام ص ٢٨٦ .

(٢) وفي المقام قول آخر ، هو : أنّ الجسم مؤلّفٌ من محض الأعراض من الألوان والطعوم

وجهة أو وجوه من الضعف نشير إليها بما تيسر.

أما القول الأول المنسوب إلى المتكلمين ، وهو : أنَّ الجسم مركَّب من أجزاء لا تتجزى أصلاً ، تمرُّ الآلة القطّاعة على فواصل الأجزاء ، وهي متناهية تقبل الإشارة الحسيّة.

ففيه : أنَّ الجزء المفروض إن كان ذا حجم كان له جانبٌ غير جانب بالضرورة ، فيجري فيه الإنقسام العقليّ وإن لم يمكن تقسيمه خارجاً ولا وهماً لنهاية صُغره ، وإن لم يكن له حجم امتنع أن يحصل من اجتماعه مع غيره جسمٌ ذو حجم.

وأيضاً لنفرض جزءاً لا يتجزى بين جزئين كذلك ، فإن كان يحجز عن مماسّة الطرفين انقسم ، فإنّ كلا من الطرفين يُلقى منه غير ما يلقيه الآخر ^(١) ، وإن لم يحجز عن مماسّتهما إستوى وجود الوسط وعدمه ^(٢).

ومثله كلُّ وسط مفروض ، فلم يحجب شيء شيئاً ، وهو ضروريُّ البطلان.

وأيضاً لنفرض جزءاً لا يتجزى فوق جزئين كذلك وعلى ملتقاهما ، فإن لقي بكلّه أو ببعضه كلّ كليهما تجزى ، وإن لقي بكلّه كلّ أحدهما فقط فليس على الملتقى وقد فرض عليه ، وإن لقي بكلّه أو ببعضه من كلّ منهما شيئاً انقسم وانقسما جميعاً ^(٣).

وقد أوردوا في بطلان الجزء الذي لا يتجزى وجوهاً من البراهين ، وهي كثيرة مذكورة في كتبهم ^(٤).

والروائح وغير ذلك. وهذا منسوب إلى الحسين النجّار وضرار بن عمرو من المعتزلة. راجع الفَرْق بين الفَرْق ص ١٥٦ و ١٦٠ ، ومقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٦ - ٧ و ١٥ - ١٦ ، وتلخيص المحصل ص ١٨٩ ، والتبصير في الدين ص ١٠١ و ١٠٥. وتعرّض له في الأسفار ج ٥ ص ٦٧.

(١) راجع شرح الإشارات ج ٢ ص ١٢.

(٢) هكذا في شرح حكمة العين ص ٢١٦.

(٣) هذا ، وأجاب عنه الشيخ الرئيس أيضاً في النجاة ص ١٠٢ - ١٠٣.

(٤) راجع شرح حكمة الإشراق ص ٢٣٨ - ٢٤٢ ، والفصل الثالث والرابع والخامس والسادس

وأما القول الثاني المنسوب إلى النظام ، وهو أنّ الجسم مركّب من أجزاء لا تتجزّى غير متناهية. فيرد عليه ما يرد على القول الأوّل ، مضافاً إلى أنّ عدم تناهي الأجزاء على تقدير كونها ذوات حجم يوجب كون الجسم المتكوّن من اجتماعها غير متناهي الحجم بالضرورة ، والضرورة تدفعه^(١).

وأما القول الثالث المنسوب إلى ديمقراطيس ، وهو أنّ الجسم مركّب من أجزاء صغار صلبة لا تتجزّى خارجاً ، وإن جاز أن تتجزّى وهماً وعقلاً.

ففيه : أنّ هذه الأجزاء لا محالة جواهر ذوات حجم ، فتكون أجساماً ذوات اتصال جوهريّ تتألّف منها الأجسام المحسوسة ، فالذي يثبت هذا القول أنّ هاهنا أجساماً أوّليّة هي مبادئ هذه الأجسام المحسوسة ، على أنّ هذا القول لا يتبيّن به نفي الهوى وإبطال تركّب الجسم منها ومن الصورة الجسميّة ، وسيأتي إثباتها في الفصل التالي^(٢) ، فيؤول إلى إثبات الصورة الجسميّة للأجسام الأوّليّة التي هي مبادئ هذه الأجسام المحسوسة ، وإليها تنتهي بالتجزئة.

وأما القول الرابع المنسوب إلى الشهرستاني ، وهو كون الجسم متّصلاً واحداً كما في الحسن يقبل القسمة إلى أجزاء متناهية.

من المقالة الثالثة من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء ، والتحصيل ص ٣٢٢ - ٣٣١ ، والمباحث المشرقيّة ج ٢ ص ١١ . ٢٣ ، والمطالب العاليّة ج ٦ ص ١٩ - ١٦٦ ، وشرح الهداية الأثيريّة لصدر المتألّهين ص ١٢ - ٢٤ ، والأسفار ج ٥ ص ٢٩ - ٥٦ ، وشرح المقاصد ج ١ ص ٢٩٣ - ٣٠٤ ، وشرح المواقف ص ٣٥٧ - ٣٦٦ ، وایضاح المقاصد ص ٢٤٩ - ٢٥٦ ، وشرح عيون الحكمة ج ٢ ص ١٠١ - ١١٨ ، وشرح المنظومة ص ٢٢٢ - ٢٢٧ ، وأنوار الملكوت في شرح الياقوت ص ١٩ ، وكشف المراد ص ١٤٣ - ١٤٩ ، وشرح الإشارات ج ٢ ص ١٩ - ٣٢ . وذهب إلى اثباته بعض من المتكلّمين ، فراجع نهاية الأقدام ص ٥٠٥ - ٥٠٧ ، وقواعد المرام ص ٥٢ - ٥٥ ، والأربعين ج ٢ ص ٤ - ١٧ .

(١) هذا ، وأجاب عنه أيضاً الشيخ الرئيس في النجاة ص ١٠٤ ، والفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء.

(٢) راجع الفصل التالي.

ففيه : أنّ لازمه وقوف القسمة العقلية ، وهو ضروريّ البطالان.

وأما القول الخامس المنسوب إلى أفلاطون ، وهو كون الجسم جوهرًا بسيطًا وهو الاتصال الجوهريّ القابل للقسمة إلى غير النهاية.

ففيه : منع كون الجسم بسيطًا ، لما سيوافيك من إثبات الهيولى للجسم^(١) ، على أنّ في كون الاتصال الجوهريّ الذي للجسم هو ما يناله الحسّ من الأجسام المحسوسة كلاماً سيأتي إن شاء الله^(٢).

وأما القول السادس المنسوب إلى شيخ الإشراق ، وهو : كون الجسم مركّباً من جوهر وعرض ، وهما المادة والجسم التعليمي الذي هو من أنواع الكم المتصل.

ففيه : أولاً : أنّ لا معنى لتقويم العرض للجوهر مع ما فيه من تألف ماهية حقيقية من مقولتين ، وهما الجوهر والكم ، والمقولات متباينة بتمام الذات.

وثانياً : أنّ الكم عرض محتاج إلى الموضوع حيثما كان ، فهذا الإمتداد المقداري الذي يتعيّن به طول الجسم وعرضه وعمقه كمّ محتاج إلى موضوع يحلّ فيه ، ولولا أنّ في موضوعه إتصالاً ما يقبل أن يوصف بالتعيّن لم يعرضه ولم يحلّ فيه ، فلو أخذنا مقداراً من شمعة وسوّيناها كرة ثمّ أسطوانياً ثمّ مخروطاً ثمّ مكعباً وهكذا ، وجدنا الأشكال متغيّرة متبدّلة ، وللشمعة اتصال باق محفوظ في الأشكال المختلفة المتبدّلة.

فهناك اتصالان : اتصال مبهم غير متعيّن في نفسه ، لولاه لم يكن شمعة واتصال وامتداد متعيّن لو بطل لم يبطل به جسم الشمعة.

والأوّل هو صورة الجسم ، والثاني عرض يعرض الجسم ، والانقسام يعرض الجسم من حيث عرضه هذا ، وأما من حيث اتصاله الذاتي المبهم فله إمكان أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة.

قال الشيخ في الشفاء : «فالجسمية بالحقيقة صورة الإتصال القابل لما قلناه من فرض الأبعاد الثلاثة ، وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسميّة التعليميّة ، فإنّ

(١) في الفصل التالي.

(٢) في آخر هذا الفصل ، حيث قال : «لا حجة تدلّ على كون الجسم في اتصاله كما هو عليه عند الحس ، فخطأ الحسّ غير مأمون».

هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسماً آخر بأنه أكبر أو أصغر ، ولا يناسبه بأنه مساو أو معدود به أو عاد له أو مشارك أو مباين ، وإنما ذلك له من حيث هو مقدّر ، ومن حيث جزء منه يعدّه ، وهذا الاعتبار غير اعتبار الجسميّة التي ذكرناها»^(١) ، إنتهى.

وبالجملة فأخذ الإمتداد الكمّي العرضي في ماهيّة الجوهر . على ما فيه من الفساد . خلط بين الإتصال الجوهري والإمتداد العرضي الذي هو الجسم التعليمي.

وأما القول السابع المنسوب إلى أرسطو ، وهو تركّب الجسم من الهوى والصورة الجسميّة ، وهي الإتصال الجوهري على ما عند الحس ، وهو كون الشيء بحيث يمكن أن يفرض فيه امتدادات ثلاثة متقاطعة على قوائم تقبل القسمة إلى أجزاء غير متناهية.

أما الهوى فسيجيء إثباتها^(٢) ، وأما الصورة الجسميّة التي هي الإتصال فقد تقدّم توضيحه . ففيه : أنّ كون الجسم مركّباً من مادّة واتّصال جوهري يقبل القسمة إلى غير النهاية ، لا غبار عليه ، لكن لا حجة تدلّ على كون الجسم في اتّصاله كما هو عليه عند الحسّ ، فخطأ الحسّ غير مأمون.

وقد اكتشف علماء الطبيعة أخيراً بعد تجارب دقيقة فنيّة أنّ الأجسام مؤلّفة من أجزاء ذريّة لا تخلو من جرم ، بينها من الفواصل أضعافاً ما لأجرامها من الإمتداد ، فليطبق هذا القول على ما اكتشفوه من الأجسام الذريّة التي هي مبادئ تكوّن الأجسام المحسوسة ، وليكن وجود الجسم بهذا المعنى أصلاً موضوعاً لنا.

نعم ، لو سلّم ما يقال : «إنّ المادّة . يعنون بها الأجسام الذريّة الأولى . قابلة التبدّل إلى الطاقة وإنّها مجموعة من ذرات الطاقة المتراكمة» ، كان من الواجب في البحث الحكمي أخذ الطاقة نوعاً عالياً مترتباً على الجوهر قبل الجسم ثم ترتيب

(١) راجع الفصل الثاني من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء . وتعرّض له صدر المتأهّين في الأسفار ج ٥ ص ٢١ .

(٢) في الفصل التالي .

الأبحاث المتفرقة على ما يناسب هذا الوضع ، فليتأمل.

الفصل الخامس

في ماهية المادة وإثبات وجودها

لا ريب أنّ الجسم في أنّه جوهرٌ يمكن أن يفرض فيه الامتدادات الثلاثة أمرٌ بالفعل ، وفي أنّه يمكن أن يوجد فيه كمالاتٌ آخر أوليّةٌ مسمّاةٌ بالصورة النوعيّة التي تكمل جوهره ، وكمالاتٌ ثانيةٌ من الأعراض الخارجة عن جوهره ، أمرٌ بالقوّة.

وحيثيّة الفعل غير حيثيّة القوّة ، لما أنّ الفعل لا يتمّ إلّا بالوجدان ، والقوّة تلازمُ الفقدان. فالذي يقبل من ذاته هذه الكمالات الأولى والثانية الممكنة فيه ويتّحد بها ، أمرٌ غيرُ صورته الاتّصالية التي هو بها بالفعل ، فإنّ الإّتصال الجوهريّ . من حيث هو . إّتصالٌ جوهريٌّ لا غير؛ وأمّا حيثيّة قوّة الكمالات اللاحقة وإمكانها فأمرٌ خارجٌ عن الإّتصال المذكور مغايرٌ له ، فللجسم وراء إّتصاله الجوهريّ جزءٌ آخر حيثيّةٌ ذاتيّةٌ حيثيّةٌ قبول الصور والأعراض اللاحقة ، وهو الجزء المسمّى بـ «الهيولى والمادّة»^(١).

فتبيّن أنّ الجسم جوهرٌ مركّبٌ من جزئين جوهريّين : المادّة التي إيتّتها قبول الصور المتعلّقة نوعٌ تعلّقٌ بالجسم والأعراض المتعلّقة بها ، والصورة الجسميّة؛ وأنّ المادّة جوهرٌ قابلٌ للصور والأعراض الجسمانيّة؛ وأنّ الامتداد الجوهريّ صورةٌ لها.

لا يقال^(٢) : لا ريب أنّ الصور والأعراض الحادثة اللاحقة بالأجسام يسبقها

(١) قال صدر المتألّهين فيما علّقه على حكمة الإشراف وشرحه : «وهذه الحجّة ممّا ذكره المصنّف (رحمه الله) . أي الشيخ الإشرافيّ . في المطارحات» ، فراجع شرح حكمة الإشراف ص ٢١٨ . ولكن لم أجدها في المطارحات . ونسبها الرازيّ إلى الشيخ الرئيس في المطالب العالية ج ٦ ص ٢٠٢ .

(٢) وهذا الإعتراض مستفادٌ من كلام الرازيّ في شرح عيون الحكمة ج ٣ ص ٢٣ ، حيث قال : «والثاني أنّ الهيولى ...» ويستفاد أيضاً ممّا نقله صدر المتألّهين عن بعض المحقّقين ، فراجع الأسفار ج ٥ ص ١٦٠ .

إمكاناً في المحلّ وإستعداداً وتهيؤ فيه لها ، وكلّما قرب الممكن من الوقوع زاد الإستعداد إختصاصاً واشتدّ حتّى إذا صار استعداداً تامّاً وجد الممكن بإفاضة من الفاعل.

فما المانع من إسناد القبول إلى الجسم . أعني الإتّصال الجوهريّ . بواسطة قيام الاستعداد به عروضاً من غير حاجة إلى استعداد و قبول جوهريّ نثبتها جزءاً للجسم؟ ، على أنّ القبول والاستعداد مفهومٌ عَرَضِيٌّ قائمٌ بالغير ، فلا يصلح أن يكون حقيقةً جوهريةً ^(١).

على أنّ من الضروريّ أنّ الإستعداد يُنْطَل مع تحقّق المستعدّ له ، فلو كان هناك هيولى . هي إستعدادٌ وقبولٌ جوهريّ وجزءٌ للجسم . لبطلت بتحقّق الممكن المستعدّ له ، وبطل الجسم ببطلان جزئه وانعدام بانعدامه ، وهو خلاف الضّرورة ^(٢).

فإنّه يقال : مغايرة الجسم . بما أنّه اتّصالٌ جوهريّ لا غير . مع كلٍّ من الصور النوعيّة تأبى أن يكون موضوعاً للقبول والإستعداد لها ، بل يحتاج إلى أمر آخر لا يأبى أن يتّحد مع كلٍّ من الصور اللاحقة ، فيكون في ذاته قابلاً لكلّ منها وتكون الاستعدادات الخاصّة التي تتوسّط بينه وبين الصور الممكنة أنحاء تعيّنات القبول الذي له في ذاته ، فنسبة الاستعدادات المتفرّقة المتعيّنة إلى الإستعداد المبهّم الذي للمادّة في ذاتها نسبة الأجسام التعليميّة والإمتدادات المقداريّة التي هي تعيّنات للامتداد والاتّصال الجوهريّ إلى الاتّصال الجوهريّ.

ولو كان الجسم . بما أنّه إتّصال جوهريّ . هو الموضوع للاستعداد والجسم من الحوادث التي يسبقها إمكان ، لكان حاملاً لإمكان نفسه ، فكان متقدّماً على نفسه بالزمان.

وأما ما قيل ^(٣) : إنّ المفهوم من القبول معنى عَرَضِيٌّ قائمٌ بالغير ، فلا معنى للقول بكون المادّة قبولاً بذاته وهو كون القبول جوهرّاً

(١) تعرّض له صدر المتألّهين في الأسفار ج ٥ ص ٧١ نقلاً عن الشيخ الإشراقيّ في أوائل طبيعيات كتابه.

(٢) وتعرّض له أيضاً صدر المتألّهين في الأسفار ج ٥ ص ٧٤ نقلاً عن الشيخ الإشراقيّ.

(٣) والقائل الشيخ الإشراقيّ على ما نُقل عنه في الأسفار ج ٥ ص ٧١.

فيدفعه : أنَّ البحث حقيقيّ ، والمتَّبِع في الأبحاث الحقيقيّة البرهانُ دون الألفاظ بمفاهيمها اللغوية ومعانيها العرفية.

وأما حديث بطلان الاستعداد بفعليّة تحقُّق المستعدّ له المقويّ عليه ، فلا ضيّر فيه ، فإنّ المادّة هي في ذاتها قوّة كلّ شيء من غير تعيّن شيء منها ، وتعيّن هذه القوّة المستتبع لتعيّن المقويّ عليه عَرَضُ موضوعه المادّة ، وبفعليّة الممكن المقويّ عليه تبطل القوّة المتعيّنة والاستعداد الخاص ، والمادّة على ما هي عليه من كونها قوّة على الصّور الممكنة.

وبالجملة : إن كان مراد المستشكل بقوله : «إنّ الاستعداد يبطل بفعليّة الممكن المستعدّ له» هو مطلق الإِستعداد الذي للمادّة فممنوع ، وإن كان مراده هو الاستعداد الخاص الذي هو عرض قائم بالمادّة فمسلم ، لكن بطلانه لا يوجب بطلان المادّة.

لا يقال ^(١) : الحجّة . أعني السلوك إلى إثبات المادّة بمغايرة القوّة والفعل . منقوضةً بالنفس الإنسانيّة ، فإنّها بسيطةٌ مجرّدةٌ من المادّة ولها آثار بالقوّة كسنوح الإرادات والتصورات وغير ذلك ، فهي أمرٌ بالفعل في ذاتها المجرّدة والقوّة من حيث كمالاتها الثانية.

فإذا جاز كونها على بساطتها بالفعل والقوّة معاً فليجز في الجسم أن يكون متّصفاً بالفعليّة والقوّة من غير أن يكون مركّباً من المادّة والصورة.

فإنّه يقال ^(٢) : النفس ليست مجرّدة تامّة ذاتاً وفعلاً ، بل هي متعلّقة بالمادّة فعلاً ، فلها الفعليّة من حيث تجرّدها والقوّة من حيث تعلّقها بالمادّة.

لا يقال ^(٣) : الحجّة منقوضةً بالنفس الإنسانيّة من جهة أخرى ، وهو أنّهم

(١) كما قال بعض شيعة الأقدمين. راجع شرح الهداية الأثيريّة لصدر المتألّهين ص ٤٦ ، والأسفار ج ٥ ص ١١٤ . وتعرّض له أيضاً فيما علّق على شرح حكمة الإشراق ص ٢١٨ ولم يتّسب إليه. وهذا النقض يظهر من كلام الشيخ الإشراقيّ في المطارحات ص ٤٩٦ . ٤٩٧ .

(٢) هكذا أجاب عنه صدر المتألّهين في كُتبه ، فراجع الأسفار ج ٥ ص ١١٥ ، وشرحه للهداية الأثيريّة ص ٤٦ ، وتعليقاته على شرح حكمة الإشراق ص ٢١٨ .

(٣) هذا الاعتراض ممّا خطر ببال المصنّف (رحمه الله) ، ثمّ أجاب عنه بقوله : «فإنّا نقول ...» .

ذكروا . وهو الحق . أنّ النفس الإنسانية العقلية مائة للمعقولات المجردة ، وهي مجردة كلما تعقّلت معقولا صارت هي هو .

فيما نقول : خروج النفس المجردة من القوة إلى الفعل باتحادها بعقل بعد عقل ليس من باب الحركة المعروفة التي هي كمال أول لما بالقوة من حيث إنه بالقوة ، وإلا استلزم قوة واستعداداً وتغيراً وزماناً ، وكل ذلك ينافي التجرد الذي هو الفعلية التامة العارية من القوة .

بل المراد بكون النفس مائة للصور المعقولة إشتداد وجودها المجرد من غير تغير وزمان باتحادها بالمرتبة العقلية التي فوق مرتبة وجودها بإضافة المرتبة العالية ، وهي الشرط في إفاضة المرتبة التي هي فوق ما فوقها .

وبالجملة مادية النفس للصور المجردة المعقولة غير المادية بالمعنى الذي في عالم الأجسام نوعاً ، وناهيك في ذلك عدم وجود خواص المادة الجسمانية هناك .

لا يقال ^(١) : الحجة منقوضة بنفس المادة ، فإنها في نفسها جوهر موجود بالفعل ولها قوة قبول الأشياء ، فيلزم تركيبها من صورة تكون بها بالفعل ومادة تكون بها بالقوة ، وننقل الكلام إلى مادة المادة وهلم جرّاً فيتسلسل ، وبذلك يتبين أنّ الاشتمال على القوة والفعل لا يستلزم تركيباً في الجسم .

لأنه يقال . كما أجاب عنه الشيخ ^(٢) . : إنّ المادة متضمنة للقوة والفعل ، لكنّ قوتها عين فعليتها وفعليتها عين قوتها ، فهي في ذاتها محض قوة الأشياء ، لا فعلية

(١) وهذا الاعتراض أيضاً مما نقله صدر المتأهين عن لسان بعض شيعة الأقدمين في شرحه للهداية الأثيرية ص ٤٦ . وتعرض له أيضاً في الأسفار ج ٥ ص ١١٦ ، وتعليقاته على شرح حكمة الإشراق ص ٢١٨ . وكذا تعرض له الشيخ الرئيس في الفصل الثاني من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء ، والفخر الرازي في المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٤ .

(٢) راجع الفصل الثاني من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء ، حيث قال : « فنقول : إنّ جوهر الهيولى وكونها بالفعل هيولى ليس شيئاً آخر إلا أنه جوهر مستعدّ لكذا ... » وراجع الأسفار ج ٥ ص ١١٦ ، وشرح الهداية الأثيرية لصدر المتأهين ص ٤٧ ، وتعليقاته على شرح حكمة الإشراق ص ٢١٨ .

لها إلا فعلية أنّها قوّة الأشياء.

لا يقال ^(١) : الحجّة منقوضةً بالعقل ، فإنّه مؤثّر فيما دونه ، متأثّر عمّا فوقه ، ففيه جهتا فعل وانفعال ، فيلزم على قولكم تركُّبه من مادّة وصورة حتّى يفعل بالصورة وينفعل بالمادّة. فإنّه يقال ^(٢) : إنّ الانفعال والقبول هناك غير الانفعال والقبول المبحوث عنه في الأجسام ، فانفعالُ العقل وقبولُ الوجود ممّا فوقه ليس إلّا مجرد وجوده الفائض عليه ، من غير سبقي قوّة واستعداد يقرب موضوعه من الفعلية ، وإنّما العقل يفرض للعقل ماهية يعتبرها قابلةً للوجود والعدم ، فيعتبر تلبُّسها بالوجود قبولاً وانفعالا ، فالقبول كالانفعال مشترك بين المعنيين ، والذي يستلزم التركيب هو القبول بمعنى الاستعداد والقوّة السابقة ، دون القبول بمعنى فيضان الوجود ، فالعقل يفعل بعين ما يقبل وينفعل به.

الفصل السادس

في أنّ المادّة لا تفارق الجسميّة والجسميّة لا تفارق

المادّة أي أنّ كلّ واحدة منهما لا تفارق صاحبتها

أمّا أنّ المادّة لا تتعرّى عن الصورة فلا أنّها في ذاتها وجوهرها قوّة الأشياء ، لا نصيب لها من الفعلية إلا فعلية أنّها لا فعلية لها ، ومن الضروري أنّ الوجود يلزم الفعلية المقابلة للقوّة. فهي - أعني المادّة - في وجودها مفتقرة إلى موجود فعليٍّ محصّل الوجود تتحد به فتحصّل بتحصيله ، وهو المسمّى «صورة».

وأيضاً لو وجدت المادّة مجردة عن الصورة لكانت لها فعلية في وجودها ،

(١) وتعرّض لهذا الاعتراض صدر المتأهّلين في الأسفار ج ٥ ص ١١٦ ، وفي تعليقاته على شرح حكمة الإشراق ص

٢١٨. والظاهر أنّه أوردّه الشيخ الإشراقي في المطارحات ص ٤٩٧.

(٢) هكذا أجاب عنه صدر المتأهّلين في الأسفار ج ٥ ص ١١٦.

وهي قوّة الأشياء محضاً ، وفيه اجتماع المتنافيين في ذات واحدة ، وهو محالٌ.

ثم إنّ المادّة لما كانت متقوّمة الوجود بوجود الصورة فللصورة جهة الفاعليّة بالنسبة إليها ، غير أنّها ليست تامّة الفاعليّة لتبدّل الصوّر عليها ، والمعلول الواحد لا تكون لها إلاّ علّة واحدة ، فللمادّة فاعلٌ أعلى وجوداً من المادّة ، والمادّيات يفعل المادّة ^(١) ويحفظ وجودها باتّحاد صورة عليها بعد صورة ، فالصورة شريكّة العلّة للمادّة ^(٢).

لا يقال ^(٣) : المادّة . على ما قالوا ^(٤) . واحدة بالعدد ، وصورة ما واحدة بالعموم ، والواحد بالعدد أقوى وجوداً من الواحد بالعموم ، فلازم عليّة صورة ما للمادّة كون ما هو أقوى وجوداً معلولاً للأضعف وجوداً ، وهو محالٌ.

فإنّه يقال ^(٥) : إنّ المادّة وإن كانت واحدة بالعدد لكن وحدتها مبهمة ضعيفة ، لإبهام وجودها وكونها محض القوّة ، ووحدّة الصورة . وهي شريكّة العلّة التي هي المفارق . مستظهرةً بوحدة المفارق . فمثّل إبقاء المفارق وحفظ المادّة بصورة ما مثّل السقف يحفظ من الإخدام بنصب دعامة بعد دعامة ^(٦) .

وسياقي في مباحث الحركة الجوهرية إن شاء الله ^(٧) ما ينكشف به حقيقة الحال في كثرة هذه الصور المتعاقبة على المادّة.

وقد تبين بما تقدّم أنّ كلّ فعليّة وتحصل تعرض المادّة فإنّما هي بفعليّة

(١) أي يؤثّر هذا الفاعل في المادّة.

(٢) كما قال به بيمينار في التحصيل ص ٣٤١.

(٣) تعرّض لهذا الإشكال الشيخ الرئيس في الفصل الرابع من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء. وأشار إليه أيضاً في الإشارات حيث قال : «وها هنا سرٌّ آخر» فراجع شرح الإشارات ج ٢ ص ١٢٥ . ١٢٦.

(٤) والقائل به الشيخ الرئيس في التعليقات ص ٥٧.

(٥) كما قال به الشيخ الرئيس في الفصل الرابع من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء ، وتعرّض له المحقّق الطوسي في شرح الإشارات ج ٢ ص ١٢٥ . ١٢٦.

(٦) هكذا في شرح المقاصد ج ١ ص ٣١٥ . وشرح الإشارات ج ٢ ص ١٢٦.

(٧) راجع الفصل الثامن من المرحلة التاسعة.

الصورة ، لما أنّ تحصيلها بتحصيل الصورة ، وأنّ الصورة شريكة العلة للمادة ، وأنّ الصورة متقدمة على المادة وجوداً وإن كانت المادة متقدمة عليها زماناً.

وأما أنّ الصورة الجسميّة لا تتعرّى عن المادة فلاّ أنّ الجسم أياً ما كان لا يخلو عن عوارض مفارقة تتوارد عليه من أقسام الحركات والكم والكيف والأين والوضع وغيرها ، وكذلك الصور النوعيّة المتعاقبة عليه ، وهي جميعاً تتوقّف على إمكان واستعداد سابق لا حامل له إلاّ المادة ، فلا جسم إلاّ في مادة.

وأيضاً الجسم بما أنّه جوهر قابل للأبعاد الثلاثة طبيعةً نوعيّةً تامّةً واحدةً ، وإن كانت تحته أنواع ، وليس كمفهوم الجوهر الذي ليس له إلاّ أن يكون ماهيّةً جنسيّةً ، لا حكم له إلاّ حكم أنواعه المندرجة تحته.

فإذا كان طبيعةً نوعيّةً فهو بطبيعته وفي ذاته إمّا أن يكون غنيّاً عن المادة غير مفتقر إليها أو مفتقراً إليها ، فإن كان غنيّاً بذاته استحال أن يحلّ المادة ، لأنّ الحلول عين الافتقار ، لكنّا نجد بعض الأجسام حالاً في المادة ، فليس بغنيٍّ عنها؛ وإن كان مفتقراً إليها بذاته ، ثبت الافتقار ، وهو الحلول في كلّ جسم.

لا يقال ^(١) : لم لا يجوز أن يكون غنيّاً عنها بحسب ذاته وتعرضه المقارنة في بعض الأفراد لسبب خارج عن الذات كعروض الأعراض المفارقة للطبائع النوعيّة؟.

لأنّه يقال ^(٢) : مقارنة الجسم للمادة . كما أشير إليه ^(٣) . بحلوله فيها . وبعبارة

(١) هذا دخل مقدّر يستفاد ممّا ذكره بهمنيار في التحصيل ص ٣٤٧ ، حيث قال : «ولا تصحّ أن تكون حاجة الصورة إلى مثل هذا الموضوع أو المحلّ بسبب من خارج ...» أشار إليه أيضاً الشيخ الرئيس في الفصل الثاني من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء ، حيث قال : «واللواحق الخارجية لا تغنيها عن الحاجة إلى المادة بوجه من الوجوه».

(٢) هكذا أجاب عنه بهمنيار في التحصيل ص ٣٤٧ ، حيث قال : «فإنّ الغني بذاته عن المادة لا يدخل عليه ما يحوجه إلى المادة إلاّ بانقلاب عينه ، وهو محالّ».

(٣) حيث قال : «لكنّا نجد بعض الأجسام حالاً في المادة».

أخرى : بصيرورة وجوده للمادة ناعثاً لها ^(١) ، فمعنى عروض الافتقار له بسبب خارج بعد غناه عنها في ذاته صيرورة وجوده لغيره بعد ما كان لنفسه ، وهو محال بالضرورة. واعلم أنّ المسألة وإن عقدت في تجرّد الصورة الجسميّة لكنّ الدليل يجري في كلّ صورة في إمكانها أن تلحقها كمالات طارئة.

وسياقي في بحث الحركة الجوهرية ^(٢) أنّ الجوهر الماديّ متحرّك في صورها حتّى يتخلّص إلى فعلية محضة لا قوّة معها ، وذلك باللّبس بعد اللّبس لا بالخلع واللّبس ، فبناءً عليه تكون استحالة تجرّد الصورة المادية عن المادة مقيدة بالحركة دون ما إذا تمت الحركة وبلغت الغاية. ويتأيد ذلك بما ذكره الشيخ ^(٣) وصدر المتأهين ^(٤) [من] أنّ المادة غير داخلية في حدّ الجسم دخول الأجناس في حدود أنواعها.

فماهية الجسم . وهي الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة . لا خير فيها عن المادة التي هي الجوهر الذي فيه قوّة الأشياء ، لكنّ الجسم مثلاً مأخوذاً في حدّ الجسم النامي والجسم النامي مأخوذاً في حدّ الحيوان والحيوان مأخوذاً في حدّ الإنسان.

وقد بينه صدر المتأهين ^(٥) بأنّها لو كانت داخلية في ماهية الجسم لكانت بينة الثبوت له على ما هو خاصّة الذاتي ، لكنّا نشكّ في ثبوتها للجسم في بادئ النظر ، ثمّ نثبتها له بالبرهان ، ولا برهان على ذاتي.

ولا منافاة بين القول بخروجها عن ماهية الجسم والقول بإتحادها مع الصّورة الجسميّة على ما هو لازم اجتماع ما بالقوّة مع ما بالفعل ، لأنّ الإتحاد المدعى إمّا

(١) قال قطب الدين الرازيّ في تعليقه على شرح الإشارات ج ٢ ص ١٠٣ : «ولا معنى للحلول إلّا الاختصاص الناعت».

(٢) راجع الفصل الثامن من المرحلة التاسعة.

(٣) في آخر الفصل الثاني من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء ، حيث قال : «وأما الجسميّة التي نتكلّم فيها...».

(٤) في الأسفار ج ٥ ص ١٣٦.

(٥) راجع الأسفار ج ٥ ص ١٣٦.

هو في الوجود لا في الماهية.
ولأن ذلك أن لو تجرّد بعض الأنواع الماديّة عن المادّة لم يلزم انقلاب بتغيّر الحدّ ، وأنّ المادّة من
لوازم وجوده لا جزء ماهيته.

الفصل السابع

في إثبات الصور النوعية^(١) وهي الصور الجوهرية

المنوعة لجوهر الجسم المطلق

إنّا نجد في الأجسام اختلافاً من حيث صدق مفاهيم عليها هي بينة الثبوت لها ممتنعة
الانفكاك عنها ، فإنّا لا نقدر أن نتصوّر جسماً دون أن نتصوّره مثلاً عنصراً أو مركّباً معدنياً أو
شجراً أو حيواناً وهكذا ، وتلبّس الجسم بهذه المفاهيم على هذا النحو أمارّة كونها من مقوماته؛ ولما
كان كلّ منها أخصّ من الجسم فهي مقومة لجوهر ذاته ، فيحصل بانضمام كلّ منها إليه نوعٌ منه
، ولا يقوم الجوهر إلّا جوهرٌ ، فهي صور جوهرية منوعة^(٢) .
لا يقال^(٣) : لا نسلم أنّ الجوهر لا يقومه إلّا جوهرٌ ، فكثيراً ما يوجد الشيء

(١) هذا مذهب الحكماء المشائين على ما نُقل عنهم في الأسفار ج ٥ ص ١٥٧ . وخالفهم الشيخ الإشراقي تبعاً
للأقدمين ، حيث قال في المطارحات ص ٢٨٤ : «وأما الصورة فالقدماء يرون أنّ كلّ ما ينطبع في شيء هو عرضٌ ،
ويتأبّون عن تسمية المنطبع في المحلّ جوهرًا». وقال في حكمة الإشراق ص ٨٨ : «والحق مع الأقدمين في هذه المسألة». وقال
صدر المتأخّرين في شرحه للهداية الأثيرية ص ٦٥ . بعد تحرير محلّ النزاع . : «فيه خلافتٌ بين أتباع المعلم الأوّل من
المشائين ومنهم الشيخ الرئيس ومن في طبقة وبين الأقدمين من اليونانيّين كهرمس وفيثاغورس وافلاطون وحكماء الفرس
والرواقيين ومن تابعهم كصاحب حكمة الإشراق».

(٢) هذه ثانية الحجج المنقولة في الأسفار ج ٥ ص ١٦٦ .

(٣) هذا الإشكال أورده الشيخ الإشراقي على حجة أخرى قريبة المأخذ من هذه الحجة ،

ويقال عليه الجوهر في جواب «ما هو؟» ثمّ ينضمّ إليه شيءٌ من الأعراض ويتغيّر به جواب السؤال عنه بـ «ما هو؟» كالحديد الذي هو جوهر ، فإذا صُنِعَ منه السيف بضمّ هيئات عَرَضِيَّةٍ إليه وسُئِلَ عنه بـ «ما هو؟» كان الجواب عنه غيرَ الجواب عنه وهو حديد ، وكالطين والحجر وهما جوهران ، فإذا بُنِيَ منهما بناءٌ وقع في جواب السؤال عنه بـ «ما هو؟» البيت ولم ينضمّ إليها إلّا هيئات عَرَضِيَّة.

فإنّه يقال ^(١) : فيه خلطٌ بين الأنواع الحقيقيّة التي هي مركّبات حقيقيّة تحصل من تركّبها هويّةً واحدةً وراء الأجزاء ، لها آثار وراء آثار الأجزاء كالعناصر والمواليد ، وبين المركّبات الاعتباريّة التي لا يحصل من تركّب أجزائها أمرٌ وراء الأجزاء ولا أثر وراء آثارها كالسيف والبيت من الأمور الصناعيّة وغيرها.

وبالجملة المركّبات الاعتباريّة لا يحصل منها أمرٌ وراء نفس الأجزاء ، والمركّب من جوهر وعرض لا جوهرٌ ولا عرضٌ ، فلا ماهيّة له حتّى يقع في جواب ما هو ، كلّ ذلك لتباين المقولات بتمام ذواتها البسيطة ، فلا يتكوّن من أكثر من واحدة منها ماهيّة.

ولا يقال : كون الصور النوعيّة جواهرَ ينافي قولهم : «إنّ فصول الجواهر غير مندرجة تحت جنس الجوهر».

فإنّه يقال : قد تقدّم البحث عنه في مرحلة الماهيّة ^(٢) واتّضح به أنّ معنى جوهريّة فصول الجواهر . وهي الصّور النوعيّة مأخوذةً بشرط لا . أنّ جنس الجوهر صادقٌ عليها صدقَ العرض العام على الخاصّة ، فهي مقوّماتٌ للأنواع عارضةٌ على الجنس.

وهي : أنّ في الماء والنّار والأرض والهواء ونحوها أموراً تغيّر جواب ما هو ، فيكون صوراً. فراجع المطارحات ص ٢٨٨ ، وشرح حكمة الإشراق ص ٢٣١. وتعرّض لها صدر المتألّهين في الأسفار ج ٥ ص ١٧١ ، وشرحه للهداية الأثيريّة ص ٧٠.

(١) هكذا أجاب عنه صدر المتألّهين في الأسفار ج ٥ ص ١٧٥ . ١٧٩ ، وشرحه للهداية الأثيريّة ص ٧٠ ، وتعليقاته على شرح حكمة الإشراق ص ٢٣١.

(٢) راجع الفصل السادس من المرحلة الخامسة.

حجة أخرى^(١) : إننا نجد الأجسام مختلفة بحسب الآثار القائمة بها من العوارض اللازمة والمفارقة.

واختصاص كل من هذه المختلفات الآثار بما اختص به من الآثار ليس إلا لمخصص بالضرورة.

ومن المحال أن يكون المخصص هو الجسميّة المشتركة لاشتراكها بين جميع الأجسام ، ولا المادّة المشتركة لأنّ شأنها القبول والاستعداد دون الفعل والاقتضاء ، ولا موجود مفارق لاستواء نسبته إلى جميع الأجسام.

ويمنع أن يكون المخصص هو بعض الأعراض اللاحقة بأن يتخصّص أثره بأثر سابق ، فإننا نقل الكلام إلى الأثر السابق فيتسلسل أو يدور أو ينتهي إلى أمر غير خارج عن جوهر الجسم الذي عنده الأثر ، والأولان محالان ، فيبقى الثالث . وهو استناد الآثار إلى أمر غير خارج من جوهر الجسم . فيكون مقوماً له ، ومقوم الجوهر جوهر.

وإذ كان هذا المقوم الجوهرى أخص من الجسم المطلق فهو صورة جوهرية منوعة له.

ففي الأجسام على اختلافها صور نوعيّة جوهرية هي مباد للآثار المختلفة باختلاف الأنواع.

لا يقال^(٢) : إنّ في أفراد كلّ نوع من الأنواع الجسمانيّة آثاراً مختصّة وعوارض مشخّصة ، لا يوجد ما هو عند فرد منها عند غيره من الأفراد ، ويجري فيها ما سبقتموه من الحجّة ، فهلا أثبتتم بعد الصور التي سمّتموها صوراً نوعيّة صوراً شخّصيّة مقومة لماهيّة النوع.

لأنّه يقال^(٣) : الأعراض المسماة «عوارض مشخّصة» لوازم التشخيص

(١) هذه الحجّة ممّا ذكره الشيخ الرئيس في الإشارات ، فراجع شرح الإشارات ج ٢ ص ١٠١ . وتعرض له بهمنيار في التحصيل ص ٣٣٦ - ٣٣٧ . وهذه أولى الحجج المنقولة في الأسفار ج ٥ ص ١٥٧ - ١٦٦ ، وشرح الهداية الأثيرية لصدر المتأهّلين ص ٦٥ .

(٢) هذا الإشكال أورده الشيخ الإشراقي في حكمة الإشراق ، فراجع شرح حكمة الإشراق (كلام الماتن) ص ٢٢٧ ، حيث قال : «والطبائع النوعيّة اعترفت بأتم وجوداً من الأجناس ، ولا يتصوّر فرض وجودها دون المخصّصات ، فإن كانت مخصّصات الجسم صوراً وجوهرراً لأجل أنّ الجسم لا يتصوّر دون مخصّص فمخصّصات الأنواع أولى بأن يكون جوهرراً ، وليس كذا ، فيجوز أن يكون المخصّص عرضاً» .

(٣) هكذا أجاب عنه صدر المتأهّلين في تعليقات شرح حكمة الإشراق ص ٢٢٧ ..

وليست بمشخصة ، وإنما التشخص بالوجود . كما تقدّم في مرحلة الماهية ^(١) . ، وتشخص الأعراض بتشخص موضوعاتها ، إذ لا معنى لعموم العرض القائم بالموضوع المشخص والأعراض الفعلية اللاحقة بالفرد مبدؤها الطبيعة النوعية التي في الفرد تقتضي من الكم والكيف والوضع وغيرها عرضاً عريضاً.

ثمّ الأسباب والشرائط الخارجية الاتفاقية تخصّص ما تقتضيه الطبيعة النوعية ، وتغيّر تلك الأسباب والشرائط ينتقل الفرد من عارض يتلبّس به إلى آخر من نوعه أو جنسه .
خاتمةً للفصل لما كانت الصورة النوعية مقومةً لمادّتها الثانية التي هي الجسم المؤلّف من المادّة والصورة الجسميّة ، كانت علّةً فاعليّةً للجسم متقدّمةً عليه كما أنّ الصورة الجسميّة شريكّة العلة للمادّة الأولى.

ويتفرّع عليه :

أولاً : أنّ الوجود أولاً للصورة النوعية وبوجودها توجد الصورة الجسميّة ثمّ الهيولى بوجودها الفعلي.

وثانياً : أنّ الصّور النوعية لا تحفظ الجسميّة إلى بدل ، بل توجد بوجودها الجسميّة ، ثمّ إذا تبدّلت إلى صورة أخرى تخالفها نوعاً بطل بطلانها الجسم ، ثمّ حدثت جسميّة أخرى بحدوث الصورة التالية.

الفصل الثامن

في الكم ^(٢) وهو من المقولات العرضيّة

قد تقدم ^(٣) أنّ العرض ماهيّة إذا وجدت في الأعيان وجدت في موضوع

(١) راجع الفصل الثالث من المرحلة الخامسة.

(٢) قال المحقّق الشريف في وجه تقديمه على سائر المقولات : «لكونه أعمّ وجوداً من الكيف ، فإنّ أحد قسميه . أعني العدد . يعمّ المقارنات والمجردات ، وأصحّ وجوداً من الأعراض النسبية التي لا تقرّر لها في ذوات موضوعاتها» ، إنتهى كلامه في شرح المواقف ص ٢٠٣ .

(٣) راجع الفصل الثاني من هذه المرحلة.

مستغن عنه ، وأنَّ العرضيَّة كعرض عام لتسع من المقولات هي أجناس عاليَّة لا جنس فوقها ، ولذا كان ما عُرِف به كلَّ واحدة منها تعريفاً بالخاصَّة لا حدّاً حقيقياً ذا جنس وفصل .
وقد عرَّف الشيخان . الفارابي^(١) وابن سينا^(٢) . الكمَّ بـ «أنَّه العرض الذي بذاته يمكن أن يوجد فيه شيء واحد يعدّه» .

وهو أحسن ما أُورد له من التعريف^(٣) .

وأما تعريفه بـ «أنَّه العرض الذي يقبل القسمة لذاته»^(٤) ، فقد أُورد عليه^(٥) بأنَّه تعريف بالأخصّ ، لاختصاص قبول القسمة بالكمِّ المتَّصل ، وأما المنفصل فهو ذو أجزاء بالفعل . وكذا تعريفه بـ «أنَّه العرض الذي يقبل المساواة»^(٦) فقد أُورد عليه^(٧) بأنَّه

(١) راجع المنطقيَّات للفارابي ج ١ ص ٤٤ .

(٢) راجع آخر الفصل الرابع من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء ، حيث قال : «فالكميَّة بالجملة حدّها هي أمّا التي يمكن أن يوجد فيها شيء منها يصحّ أن يكون واحداً عادداً» .

(٣) واستحسنه الرازيّ في المباحث المشرقيّة ج ١ ص ١٧٨ ، وصدر المتأهّلين في الأسفار ج ٤ ص ١٠ .

(٤) هكذا عرّفه المبيديّ في شرحه للهداية الأثيريّة ص ١٦١ ، وقطب الدين الرازيّ في تعليقه على شرح الإشارات ج ٢ ص ١٥٤ ، والكاتب في حكمة العين ، وشارح حكمة العين في شرح حكمة العين ص ٢٥٩ . ونُسب إلى الجمهور في شرح التجريد للقوشجيّ ص ٢٢١ .

(٥) هذا الإشكال أورده عليه فخر الدين الرازيّ في المباحث المشرقيّة ج ١ ص ١٧٨ . وقال التفتازانيّ في شرح المقاصد ج ١ ص ١٨٣ : «وأرى أنَّه بنى ذلك على أنَّ قبول الشيء عبارة عن إمكان حصوله من غير حصول بالفعل . ولا شكَّ أنَّ الإنقسام في الكمِّ المنفصل حاصل بالفعل . وأمّا إذا أُريد بالقبول أعمّ من ذلك . أعني إمكان فرض شيء غير شيء . فلا خفاء في شموله المتَّصل والمنفصل . ولذا قال الإمام : إنَّ قبول القسمة من عوارض المتَّصل دون المنفصل ، إلّا إذا أخذ القبول باشتراك الاسم» .

(٦) هكذا عرّفه الشيخ الرئيس في عيون الحكمة ، فراجع شرح عيون الحكمة ج ١ ص ١٠٧ . وتبعه أثير الدين الأبهريّ في الهداية الأثيريّة (راجع كلام الماتن في شرح الهداية الأثيريّة لصدر المتأهّلين ص ٢٦٥) ، وابن سهلان الساجيّ أيضاً في البصائر النصيرية ص ٢٦ .

(٧) هذا الإشكال أورده الشيخ الإشراقيّ في المطارحات ص ٢٣٤ حيث قال : «والكميَّة قابلة

تعريف دوريّ ، لأنّ المساواة هي الاتّحاد في الكم.
وكيف كان ، فما تشتمل عليه هذه التعاريف خواصّ ثلاثة للكمّ ، وهي العدّ والانقسام
والمساواة.

الفصل التاسع

في انقسامات الكم

ينقسم الكم انقساماً أوّلياً إلى المتّصل والمنفصل :
والمتّصل هو : الكم الذي يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على حدود مشتركة ^(١).
والحدّ المشترك هو : الذي يمكن أن يجعل بدايةً لجزء ، كما يمكن أن يجعل نهايةً لآخر ، كالخطّ
إذا قُرضَ انقسامه إلى ثلاثة أجزاء ، فإنّ القسم المتوسّط يمكن أن يجعل بدايةً لكلّ من الجانبين
ونهايةً له ، فيكون القسمان قسماً واحداً والخطّ ذا قسمين.
وعُرف المتّصل . أيضاً . بما يقبل الانقسام إلى غير النهاية ^(٢).
والمنفصل خلاف المتّصل ، وهو : العدد ^(٣) الحاصل من تكرّر الواحد ، فإنّه

لذاهما المساواة واللامساواة . أي التفاوت والتجزّي والاتّحاديّ .. وهذا قد يوردونه رسماً وإن كانت المساواة لا تعرّف إلاّ بأنّه
اتّفاق في الكميّة ، فعرفوا الشيء بما يعرف بالشيء». وأورده أيضاً فخر الدين الرازيّ في المباحث المشرقيّة ج ١ ص
١٧٧ ، ثمّ أجاب عنه وقال : «ويمكن أن يجاب عنه بأنّ المساواة واللامساواة ممّا يدرك بالحواسّ ، والكم لا يناله الحسّ ،
بل إنّما يناله مع المتكّم تناولاً واحداً ، ثمّ إنّ العقل يجتهد في تمييز أحد المفهومين عن الآخر ، فلهذا يمكن تعريف ذلك
المعقول بهذا المحسوس» ، إنتهى كلامه في المباحث المشرقيّة ج ١ ص ١٧٨ .

(١) هكذا عرّفه المشهور من الحكماء ، فراجع الأسفار ج ٤ ص ١٣ ، والمباحث المشرقيّة ج ١ ص ١٧٨ ، وشرح
المواقف ص ٢٠٥ ، والمطارحات ص ٢٣٥ ، وكشف المراد ص ٢٠٣ ، والفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن الثاني
من منطق الشفاء ، وغيرها من الكتب الفلسفية.

(٢) تعرّض له فخر الدين الرازيّ في المباحث المشرقيّة ج ١ ص ١٧٨ .

(٣) مثلاً للكمّ المنفصل بالعدد قطّ ، لأنّ الكمّ المنفصل منحصرّ في العدد ، كما قال الشيخ

منقسم إلى أجزاء بالفعل ، وليس بينها حدٌ مشتركٌ ، فإنَّ الخمسة مثلاً إذا قسم إلى اثنين وثلاثة فإن كان بينهما حدٌ مشتركٌ من الأجزاء كانت أربعة أو من خارج كانت ستة.

والمتصل ينقسم إلى قسمين : قارٍ وغير قارٍ.

والقار هو : الثابت المجتمع الأجزاء بالفعل كالسطح.

وغير القار هو : الذي لا تجتمع أجزاؤه المفروضة بالفعل كالزمان ، فإنَّ كلَّ جزء منه بالفعل قوَّة للجزء التالي ، فلا يجتمعان بالفعل ، إذ فعلية الشيء لا تجامع قوَّته.

والقار ينقسم إلى الجسم التعليمي^(١) وهو : القابل للإنقسام في جهاته الثلاث : العرض والطول والعمق ، والسطح وهو : القابل للإنقسام في الجهتين : العرض والطول ، والخط وهو : القابل للإنقسام في جهة واحدة.

والكم المنفصل . وهو العدد . موجودٌ في الخارج بالضرورة^(٢).

والكم المتصل غير القار . وهو الزمان . ، سيأتي إثبات وجوده في مباحث القوَّة والفعل^(٣).

وأما الكم المتصل القار ، فالجسم التعليمي والسطح موجودان في الخارج^(٤) ، لأنَّ هناك أجساماً طبيعية منفصلاً بعضها عن بعض متعيَّنة متناهية ، ولازم تعيينها

الرئيس في الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن الثاني من منطق الشفاء : «وأما المنفصلة فلا يجوز أن تكون غير العدد».

(١) قال شمس الدين محمد بن مبارك شاه المروي في شرح حكمة العين ص ٢٧٠ : «وإنما سُمِّي تعليمياً لأنَّه المبحوث عنه في العلوم التعليمية أي الرياضية».

(٢) هذا مذهب الحكماء ، فراجع الفصل الخامس من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء ، والتحصيل ص ٣٧٥ . خلافاً للمتكلِّمين ، فاتَّهم انكروا العدد ، فراجع كشف المراد : ص ١٠٥ ، وشرح المقاصد ج ١ ص ١٨٥ ، وشرح المواقف ص ٢٠٧ - ٢٠٩ .

(٣) راجع الفصل الحادي عشر من المرحلة التاسعة.

(٤) هذا مذهب الحكماء ، راجع الفصل الرابع من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء ، والتحصيل ص ٣٧٥ . وأما المتكلِّمون فانكروا المقدار الذي هو الجسم التعليمي والسطح ، راجع شرح المقاصد ج ١ ص ١٨٥ - ١٨٦ ، وشرح المواقف ص ٢٠٩ - ٢١٠ ، وكشف المراد ص ٢٠٧ .

الجسم التعليمي ، ولازم تناهيها السطح.

وأما الخط ، فهو موجود في الخارج إن ثبتت أجسام لها سطوح متقاطعة كالمكعب والمخروط والهزم ونحوها.

ثم إن كل مرتبة من مراتب العدد غير المتناهية نوع خاص منه مباين لسائرهما ^(١) ، لاختصاصها بخواص عددية لا تتعداها إلى غيرها.

والزمان نوع واحد وإن كان معروضه أنواع الحركات الجوهرية والعرضية لما أن بين أفرادها عادةً مشتركاً.

والأجسام التعليمية التي لا عادةً مشتركاً بينها كالكرة والمخروط والمكعب ونحوها أنواع متباينة ، وكذا السطوح التي لا عادةً مشتركاً بينها كالسطح المستوي وأقسام السطوح المحدبة والمقعرة ، وكذا الخطوط التي لا عادةً مشتركاً بينها . إن كانت موجودة . كالخط المستقيم وأنواع الأقواس . وأما الأجسام والسطوح والخطوط غير المنتظمة ، فليست بأنواع ، بل مركبة من أنواع شتى.

الفصل العاشر

في أحكام مختلفة للكم

قد تقدّمت الإشارة إلى أن من خواص الكم المساواة والمفاوتة ، ومنها الانقسام خارجاً كما في العدد أو وهماً كما في غيره ، ومنها وجود عادةً منه يعدّه ^(٢) .

وهناك أحكام أخر أوردوها :

أحدها : أن الكم المنفصل . وهو العدد . يوجد في الماديات والمجردات جميعاً . وأما المتصل غير القار منه . وهو الزمان . فلا يوجد إلا في الماديات . وأما المتصل القار . وهو الجسم التعليمي والسطح والخط . فلا يوجد في المجردات إلا

(١) كذا قال أرسطو في منطق أرسطو ج ١ ص ٤٣ ، والشيخ الرئيس في الفصل الخامس من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء . ونسبه صدر المتأهين إلى الجمهور ، فراجع الأسفار ج ٢ ص ٩٩ .

(٢) راجع الفصل الثامن من هذه المرحلة .

عند من يثبت عالمًا مقدارياً مجرداً له آثار المادّة دون نفس المادّة ^(١).

الثاني: أنّ العدد لا تضادّ فيه ، لأنّ من شروط التضادّ غاية الخلاف بين المتضادّين ، وليست بين عددين غاية الخلاف ، إذ كلّ مرتبتين مفروضتين من العدد فإنّ الأكثر منهما يزيد بعداً من الأقلّ باضافة واحد عليه ^(٢).

وأما الإحتجاج عليه ^(٣): بأنّ كلّ مرتبة من العدد متقوم بما هو دونه ، والضدّ لا يتقوم بالضدّ. ففيه ^(٤): أنّ المرتبة من العدد لو تركبت ممّا دونها من المراتب كانت المراتب التي تحتها في جواز تقويمها على السواء ، كالعشرة . مثلاً . يجوز فرض تركبها من تسعة وواحدة ، وثمانية وإثنين ، وسبعة وثلاثة ، وستّة وأربعة ، وخمسة وخمسة ، وتعيّن بعضها للجزئية ترجّح بلا مرجّح ، وهو محالّ.

وقول الرياضيّين: «إنّ العشرة مجموع الثمانية والإثنين» ^(٥) ، معناه مساواة مرتبة من العدد لمرتبتين ، لا كون المرتبة . وهي نوعٌ واحدٌ . عين المرتبتين . وهما نوعان إثنان ..

ونظير الكلام يجري في الكمّ المتصل مطلقاً.

وكذا لا يضادّ الجسم التعليميّ سطحاً ولا خطّاً ، ولا سطحٌ خطّاً ^(٦) ، إذ لا

(١) راجع المباحث المشرقيّة ج ١ ص ١٨٦ ، والأسفار ج ٤ ص ١٨ .

(٢) راجع منطق أرسطو ج ١ ص ٤٥ ، والأسفار ج ٤ ص ١٨ . ١٩٠ ، والمباحث المشرقيّة ج ١ ص ١٨٨ . ١٩٠ ، وكشف المراد ص ٢٠٥ ، وشرح المنظومة ص ١٣٨ ، والفصل الثاني من المقالة الرابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء ، والمطاريحات ص ٢٤٠ . ٢٤٢ ، وشرح المقاصد ج ١ ص ١٨٤ .

(٣) كذا احتجّ عليه فخر الدين الرازيّ في المباحث المشرقيّة ج ١ ص ١٨٨ . وتبعه كثيرٌ ممّن تأخّر عنه كالحقّق الطوسيّ والعلامة الحلّيّ في كشف المراد ص ٢٠٥ ، وصدر المتأهّلين في الأسفار ج ٤ ص ١٨ ، وابن سهلان الساجيّ في البصائر النصيرية ص ٢٨ .

(٤) هذا الإشكال أورده الحكيم السبزواريّ في حاشية شرح المنظومة ص ١٣٨ . وتعرّض له المحقّق الأملّيّ في درر الفوائد ص ٣٩٩ .

(٥) قال الشيخ الرئيس في الفصل الخامس من المقالة الثالثة من إحياء الشفاء: «ولهذا ما قال الفيلسوف المقدم: لا تحسب أنّ ستّة ثلاثة وثلاثة ، بل هو ستة مرة واحدة» .

(٦) أي ولا يضادّ سطحٌ خطّاً.

موضوع واحدًا هناك يتعاقبان عليه ولا يتصوّر هناك غايةً الخلاف.

الثالث : أنّ الكم لا يوجد فيه التشكيك بالشدة والضعف ، وهو ضروريٌّ أو قريبٌ منه ، نعم يوجد فيه التشكيك بالزيادة والنقص كأن يكون خطٌّ أزيد من خط في الطول إذا قيس إليه وجوداً ، لا في أنّ له ماهيّة الخط ، وكذا السطح ي زيد وينقص من سطح آخر من نوعه ، وكذا الجسم التعليمي^(١).

الرابع : قالوا : «إنّ الأبعاد متناهية»^(٢) ، واستدلّوا عليه بوجوه^(٣) ، من أوّضحها أنّا نفرض خطّاً غير متناه وكرةً خرج من مركزها خطٌّ مواز لذلك الخطّ غير المتناهي ، فإذا تحركت الكرة تلاقي الخطان بمصادرة أقليدس^(٤) ، فصار الخطّ الخارج من المركز مسامتاً للخطّ غير المتناهي المفروض بعد ما كان موازياً له.

ففي الخطّ غير المتناهي نقطة بالضرورة هي أوّل نُقْطِ المسامطة ، لكن ذلك محالٌ ، إذ لا يمكن أن يفرض على الخطّ نقطة مسامطة إلاّ وفوقها نقطة يسامتها الخطّ قبلها. وقد أُقيم على استحالة وجود بُعد غير متناه براهين أخر كبرهان التطبيق والبرهان السلمي وغير ذلك^(٥).

(١) راجع التعليقات للشيخ الرئيس ص ٩٣ ، والمباحث المشرقية ج ١ ص ١٩٠ . ١٩١ ، وكشف المراد ص ٢٠٥ ، والأسفار ج ٤ ص ٢٠ . ٢١ ، والفصل الثاني من المقالة الرابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء ، والمطارحات ص ٢٤٢.

(٢) هذا مذهب أكثر الحكماء والمتكلّمين بخلاف حكماء الهند على ما في شرح المواقيف ص ٤٥١ ، وكشف المراد ص ١٦٧ ، والمحصّل ص ١٩٣ . ١٩٤.

(٣) راجع الفصلين السابع والثامن من المقالة الثالثة من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء ، وشرح الإشارات ج ٢ ص ٥٩ . ٧٤ ، والمباحث المشرقية ج ١ ص ١٩٢ . ٢٠٣ ، والأسفار ج ٤ ص ٢١ . ٣٠ ، وكشف المراد ص ١٦٧ . ١٦٨ ، وشرح عيون الحكمة ج ٢ ص ٤٩ . ٦٤ ، وشرح المنظومة ص ٢٢٧ . ٢٣١ ، وشرح حكمة العين ص ٢٧٣ . ٢٨١ ، وغيرها من المطوّلات.

(٤) قال الشهرستاني في الملل والنحل ج ٢ ص ١١٤ : «هو أوّل من تكلم في الرياضيات وأفرده علماً نافعاً في العلوم». ومصادره هي أنّ الخطّين المتوازيين لا يتقاطعان وإن امتدّ إلى غير النهاية ، وإذا تقاطعا عن التوازي تقاطعا لا محالة.

(٥) كبرهان حفظ النسبة ، وبرهان الترسّي. راجع شرح الإشارات ج ٢ ص ٧٣ . ٧٤ ، والأسفار

الخامس : أنَّ الخلاء . ولازِمُهُ قيام البُعد بنفسه من دون معروض يقوم به . محالٌ ^(١) ، وسيأتي الكلام فيه في بحث الأين ^(٢) .

السادس : أنَّ العدد ليس بمتناه ^(٣) ، ومعناه أنَّه لا توجد مرتبة من العدد إلّا ويمكن فَرَضُ ما يزيد عليها ، وكذا فَرَضُ ما يزيد على الزائد ، ولا تقف السلسلة حتّى تنقطع بانقطاع الاعتبار ، ويسمّى غير المتناهي «اللا يقفَى» ، ولا يوجد من السلسلة دائماً بالفعل إلّا مقدارٌ متناه ، وما يزيد عليه فهو في القوّة .

وأما ذهاب السلسلة بالفعل إلى غير النهاية على نحو العدول دون السلب التحصيلي فغير معقول ، فلا كلّ ولا مجموعٌ لغير المتناهي بهذا المعنى ، ولا تحقّق فيه شيء من النسب الكسريّة كالنصف والثلث والرّبع ، وإلّا عاد متناهياً .

الفصل الحادي عشر

في الكيف وإنقسامه الأوّل

عرّفوه بـ «أنّه عَرَضٌ لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته» ^(٤) فيخرج بـ «العرض»

ج ٤ ص ٢٣ ، وشرح المنظومة ص ٢٣٠ - ٢٣١ ، وشرح المواقف ص ٤٥٢ - ٤٥٥ ، والمباحث المشرقيّة ج ١ ص ١٩٦ - ١٩٩ .

(١) هذا مذهب أكثر المحقّقين من الحكماء . راجع الأسفار ج ٤ ص ٤٨ - ٥٧ ، والفصل الثامن من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء ، وشرح عيون الحكمة ج ٢ ص ٨٣ - ١٠٠ ، وشرح الإشارات ج ٢ ص ١٦٤ - ١٦٦ ، والمباحث المشرقيّة ج ١ ص ٢٨٨ - ٢٤٦ والدعاوي القليبيّة ص ٧ ، والتحصيل ص ٣٨٥ - ٣٩١ . وأما المتكلّمون فذهبوا إلى جواز الخلاء ، ومنهم فخر الدين الرازيّ في المحصّل (تلخيص المحصل) ص ٢١٤ ، وأبو اسحاق ابراهيم بن نوبخت في الباقيات في علم الكلام ص ٣٣١ ، وأبو البركات في المعبر ج ٢ ص ٤٨ - ٦٧ ، والجبائيّ وابنه وجماعة من متكلّمي الحشوية وأهل الجبر والتشبيه على ما في أوائل المقالات ص ٨١ .

(٢) في الفصل السابع عشر .

(٣) راجع الفصل الخامس من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء .

(٤) هكذا عرّفه فخر الدين الرازيّ في المحصّل ص ١٢٦ . وتبعه الحكيم السبزواريّ في شرح

الواجب لذاته والجوهر ، وبقيد «عدم قبول القسمة» الكم ، وبقيد «عدم قبول النسبة» المقولات السبع النسبية ، ويدخل بقيد «لذاته» ما تعرضه قسمة أو نسبة بالعرض.

قال صدر المتألهين : «المقولات لَمَّا كانت أجناساً عاليةً ليس فوقها جنسٌ ، لم يمكن أن يورد لها حدٌ ، ولذلك كان ما يورد لها من التعريفات رسوماً ناقصةً يكتفي فيها بذكر الخواص لإفادة التمييز ، ولم يظفر في كيف بخاصة لازمة شاملة إلا المركب من العرضية والمغايرة للكم والأعراض النسبية ، فعُرف بما محصله : (أنه عرضٌ يغير الكم والأعراض النسبية).

لكن هذا التعريف تعريفٌ للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة ، لأن الأجناس العالية ليس بعضها أجلى من البعض ، ولو جاز ذلك لجاز مثله في سائر المقولات ، بل ذلك أولى ، لأن الأمور النسبية لا تعرف إلا بعد معروضاتها التي هي الكيفيات ، فعدلوا عن ذكر كل من الكم والأعراض النسبية إلى ذكر الخاصة التي هي أجلى»^(١). انتهى ملخصاً.

وينقسم الكيف إنقساماً أولياً إلى أربعة أقسام كلية هي : الكيفيات المحسوسة ، والنفسانية ، والمختصة بالكميات ، والاستعدادية.

وتعويلهم في حصرها في الأربعة

المنظومة ص ١٣٩. والمشهور أن الكيفية هيئة قارة لا يوجب تصوُّرها تصوُّر شيء خارج عنها وعن حاملها ، ولا يقتضى قسمة ولا نسبة. راجع تعليقه صدر المتألهين على الشفاء ص ١٢١. وزاد في الأسفار ج ٤ ص ٥٩. كما في المباحث المشرقية ج ١ ص ٢٥٧ ، وشرح المقاصد ج ١ ص ٢٠٠ ، والتحصيل ص ٣٩٣. قوله : «في أجزاء حاملها».

والرازي أورد على هذا التعريف ، ثم قال : «ولعل الأقرب أن يقال : الكيف هو العرض الذي لا يتوقف تصوُّره على تصوُّر غيره ولا يقتضى القسمة واللاقسمة في محله اقتضاءً أولياً» ، راجع المباحث المشرقية ج ١ ص ٢٦١.

وقال الشيخ الرئيس في الفصل الأول من المقالة الخامسة من الفن الثاني من منطق الشفاء : «إن الكيفية هي كل هيئة قارة في الموصوف بما ، لا توجب تقديره أو لا تقتضيه ، ويصلح تصوُّرها من غير أن يحوج فيها إلى التفات إلى نسبة تكون إلى غير تلك الهيئة». وقال في عيون الحكمة : «هو كل هيئة غير الكمية مستقرة لا نسبة فيها». ثم الرازي

أورد عليه ، فراجع شرح عيون الحكمة ج ١ ص ١٠٨ . ١١٠.

(١) راجع الأسفار ج ٤ ص ٥٨ . ٥٩.

على الإستقراء^(١).

الفصل الثاني عشر

في الكيفيات المحسوسة^(٢)

ومن خاصتها أنّ فعلها بطريق التشبيه . أي جعل الغير شبيهاً بنفسها . ، كما تجعل الحرارة مجاورها حاراً ، وكما يلقي السواد مثلاً شبحه . أي مثاله . على العين .
والكيفيات المحسوسة تنقسم إلى المبصرات ، والمسموعات ، والمذوقات ، والمشمومات ، والملموسات .

والمبصرات : منها الألوان ، فالمشهور أنّها كيفيات عينية موجودة في خارج الحس؛ وأنّ البسيط منها البياض والسواد ، وباقي الألوان حاصلة من تركيبهما أقساماً من التركيب^(٣) .
وقيل^(٤) : «الألوان البسيطة التي هي الأصول خمسة : السواد ، والبياض ، والخُمْرَةُ ، والصُّفْرَةُ ، والخُضْرَةُ ، وباقي الألوان مركّب منها» .

وقيل^(٥) : «اللون كفيّة خياليّة لا وجود لها وراء الحس ، كالهالة وقوس قزح وغيرها ، وهي حاصلة من أنواع اختلاط الهواء بالأجسام المشقّة أو انعكاس منها» .

(١) كما في الأسفار ج ٤ ص ٦١ ، وشرح المواقف ص ٢٣٤ ، وشرح المقاصد ج ١ ص ٢٠١ . وقد دُكر في بيان وجه الحصر في الأربعة طرق أربعة : الأول ما ذكره الرازي في المباحث المشرقية ج ١ ص ٣٦٢ . ٢٦٣ . والثاني والثالث والرابع ما ذكره الشيخ الرئيس في الفصل الأول من المقالة الخامسة من الفن الثاني من منطق الشفاء ، فراجع . وتعرض لها صدر المتألمين في الأسفار ج ٤ ص ٦٢ . ٦٤ ، ثم قال : «والكلّ ضعيفة متقاربة» .
(٢) قال شارح المواقف في وجه تقديمها على سائر الأقسام : «لأنّها أظهر الأقسام الأربعة» ، راجع شرح المواقف ص ٢٣٥ .

(٣) راجع كشف المراد ص ٢١٧ . ٢١٨ .

(٤) والقائل هم المعتزلة على ما نُقل في المحصل ص ٢٣٢ .

(٥) والقائل بعض القدماء على ما نُقل في شرح المواقف ص ٢٥٣ . وتعرض له وللإجابة عليه الشيخ الرئيس في الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء .

ومن المبصرات التّور ، وهو غنيٌّ عن التعريف ^(١) ، وربما يُعرّف بـ «أنّه الظاهر بذاته المظهر لغيره» ^(٢) وينبغي أن يراد به إظهاره الأجسام للبصر ، ولو أُطلق الإظهار كان ذلك خاصّة للوجود.

وكيف كان ، فالمعروف من مذهبهم : «أنّه كَيْفِيَّةٌ مبصرةٌ توجد في الأجسام النيرة بذاتها أو في الجسم الذي يقابل نيراً من غير أن ينتقل من النير إلى المستنير» ، ويقابله الظلمة مقابلةً لعدم للملكة ^(٣).

وقيل ^(٤) : «إنّ التّور جوهرٌ جسمانيٌّ».

وقيل ^(٥) «أنّه ظهور اللون».

والمسموعات : هي الأصوات ، والصوت كَيْفِيَّةٌ حاصلةٌ من فَرْعٍ عفيفاً وقلعٍ عفيفٍ مستتبّعٍ لتموّج الهواء الحامل للأصوات ، فإذا بلغ التّموجُ الهوائَ المجاورَ لصماخ الأذن أحسّ الصوت ^(٦). وليس الصوت هو

(١) كما كان اللون غنياً عن التعريف ، لظهورهما ، فإنّ الاحساس بجزئياتهما قد أطلعنا على ماهيتهما اطلاعاً لا يفني به ما يمكننا من تعريفهما على تقدير صحتهما. وعرفه الرازيّ في المباحث المشرقيّة ج ١ ص ٣٠١ بـ «أنّه الكيفية التي لا يتوقّف الإبصار بما على الإبصار بشيء آخر». وزيفه صدر المتألهين في الأسفار ج ٤ ص ٩٠ بأنّه تعريفٌ بما هو أخفى.

(٢) هكذا عرفه الشيخ الإشراقيّ في حكمة الإشراق ، فراجع شرح حكمة الإشراق (كلام الماتن) ص ٢٩٥.

(٣) اعلم أنّ في تقابل الظلمة والنور مذاهب ثلاثة : أحدها : ما ذهب إليه الإشراقيّون ، وهو تقابل السلب والإيجاب. وثانيها : ما ذهب إليه المشاؤون ، وهو تقابل العدم والملكة ، كما قال الشيخ الرئيس في الفصل الأول من المقالة الثانية من الفن السادس من طبيعيات الشفاء : «فإنّ الظلمة عديم الضوء فيما من شأنه أن يستنير». وثالثها : ما ذهب إليه المتكلّمون ، وهو تقابل التضادّ.

(٤) والقائل بعض الحكماء الأقدمين على ما نُقل في شرح المواقف ص ٢٥٦. وراجع الفصل الثاني من المقالة الثالثة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء. وأشار إلى بطلانه في كشف المراد ص ٢١٩.

(٥) تعرّض له وللإجابة عليه الشيخ الرئيس في الفصلين الثاني والثالث من المقالة الثالثة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء. وصدر المتألهين في الأسفار ج ٤ ص ٩١ . ٩٤.

(٦) هذا ما ذهب إليه الفلاسفة في تعريف الصوت فراجع الفصل الخامس من المقالة الثانية

التموّج^(١) ، ولا نفس القلّع والقرع^(٢) .

وليس الصوت المحسوس خيالا في الحسّ معدوماً في خارج الحسّ^(٣) .

والمذوقات : هي الطعوم المدركة بالذائقة ، وقد عدّوا بسائطها تسعة^(٤) ، وهي : الحُرَافة ، والملاححة ، والمرارة ، والدسومة ، والحلاوة ، والتفة ، والعفوصة ، والقبض ، والحموضة ، وما عدا هذه الطعوم طعومٌ مركّبةٌ منها.

والمشمومات أنواع الروائح المحسوسة بالشامّة ، وليس لأنواع الروائح التي ندركها أسماء عندنا نعرفها بها إلّا من جهة إضافتنا لها إلى موضوعاتها ، كما نقول : «رائحة المسك» و «رائحة الورد» أو من جهة موافقتها للطبع ومخالفتها له ، كما نقول : «رائحة طيبة» و «رائحة منتنة» ، أو من جهة نسبتها إلى الطعم كما نقول : «رائحة حلوة» و «رائحة حامضة» .

وهذا كلّ دليل ضَعَفَ الإنسان في شامّته ، كما ذكره الشيخ^(٥) .

والملموسات^(٦) أنواع الكيفيّات المحسوسة بحسّ اللمس ، وقد عدّوا

من الفن السادس من طبيعيات الشفاء ، وكشف المراد ص ٢٢٠ ، والأسفار ج ٤ ص ٩٨ ، والمباحث المشرقيّة ج ١ ص ٣٠٥ .

وأما المتكلّمون فقال صاحب المواقف . على ما في شرح المواقف ص ٢٦٠ : «والحق أنّ ماهيّة بديهيةً مستغنيةً عن التعريف» . وقال التفتازاني في شرح المقاصد ج ١ ص ٢١٦ : «والصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموّج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث» .

(١ و ٢) هكذا في شرح حكمة العين ص ٢٩٨ .

(٣) راجع الفصل الخامس من المقالة الثانية من الفن السادس من طبيعيات الشفاء .

(٤) راجع شرح المقاصد ج ١ ص ٢٢١ ، وايضاح المقاصد ص ١٩٤ ، وشرح حكمة العين ص ٣٠٢ ، والفصل الرابع من المقالة الثانية من الفن السادس من طبيعيات الشفاء ، والمخصّل ص ٢٣٣ .

(٥) في الفصل الرابع من المقالة الثانية من الفن السادس من طبيعيات الشفاء ، حيث قال : «ويشبه أن يكون حال إدراك الروائح من الناس كحال إدراك أشباح الأشياء وألوانها من الحيوانات الصلبة العين» .

بسائطها إثني عشر نوعاً^(١) ، هي : الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة ، واللطافة ، والكثافة ، واللزوجة ، والهشاشة ، والجفاف ، والبِلَّة ، والثقل ، والخفَّة^(٢) ، وقد ألحقَ بها بعضهم^(٣) الحشونة ، والملاسة^(٤) ، والصلابة ، واللين^(٥) ، والمعروف أنَّها مركَّبة.

(٦) والمحقِّق الطوسي قدَّم البحث عنها ، وقال العلامة الحلِّي في وجه تقديمه : «لما كانت الكيفيات الملموسة أظهر عند الطبيعة لعمومها بالنسبة إلى كلِّ حيوان ، قدَّم البحث عنها» راجع كشف المراد ص ٢١١ .
(١) راجع الأسفار ج ٤ ص ٦٧ ، والمباحث المشرقيَّة ج ١ ص ٢٦٩ . بخلاف المحقِّق الطوسي ، فإنَّه عدَّها أربعة أنواع ، حيث قال : «فمنها أوائل الملموسات ، وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، والبواقي منتسبة إليها». فراجع كشف المراد ص ٢١١ .

وهذه يسمَّى «أوائل الملموسات». والوجه في تسميتها بأوائل الملموسات وجهان : (أحدهما) أنَّ القوَّة اللامسة تعمُّ جميع الحيوانات ولا يخلو حيوان عن هذه القوَّة. و (ثانيهما) أنَّ الأجسام العنصريَّة قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمنوقة والمشمومة ، ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة.

(٢) والكاتبُ فسَّر جميع هذه الكيفيات ، فقال : «أمَّا الحرارة والبرودة فغنيان عن التعريف. وأمَّا الرطوبة فهي الكيفيَّة التي بها يصير الجسم سهل التشكل وسهل الترك له. وأمَّا اليبوسة هي التي بها يصير الجسم عسر التشكل وعسر الترك له. وأمَّا اللطافة فيقال على رقة القوام وقبول الإنقسام وسرعة التأثُّر من الملاقى والشفافية ، والكثافة على مقابلات هذه الأربعة. واللزج هو الذي يسهل تشكيله ويصعب تفريقه ، والهش بالعكس. والجسم الذي طبيعته لا يقتضي الرطوبة فإن لم يلتصق به جسم رطب فهو الجاف ، وإلَّا فهو المبتل. والزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسراً نجد فيه مدافعة صاعدة ، والحجر المسكن في الجو قسراً نجد فيه مدافعة هابطة والأولى هي الخفة والثانية هي الثقل» ، انتهى كلامه ملخصاً. فراجع شرح حكمة العين ص ٢٨٧ . ٢٩٢ . وفسترها الآملي أيضاً في درر الفوائد ص ٤٠٧ .

(٣) وهو الجمهور من الحكماء على ما في شرح الهداية الأثيريَّة لصدر المتأهِّين ص ٢٦٩ .

(٤) وأخرجهما عنها صدر المتأهِّين في الأسفار ج ٤ ص ٨٤ ، وقال : «أمَّا يقع الإشتباه في مثل هذه الأمور لعدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض...» .

(٥) وعدَّها صدر المتأهِّين من الكيفيات الإستعدادية تبعاً لأثير الدين الأثيري في الهداية الأثيريَّة. فراجع الأسفار ج ٤ ص ٨٤ ، وشرحه للهداية الأثيريَّة ص ٢٦٩ .

الفصل الثالث عشر

في الكيفيات المختصة بالكميات

وهي الكيفيات العارضة للجسم بواسطة كميته ، فيتّصف بها الكمّ أولاً ثمّ الجسم لكميته ^(١) ، كالإستدارة في الخطّ ، والزوجيّة في العدد.

وهي ثلاثة أقسام بالإستقراء : (الأوّل) الشكل والزاوية.

(الثاني) ما ليس بشكل وزاوية ، مثل الاستدارة والاستقامة من الكيفيات العارضة للخطّ والسطح والجسم التعليمي.

(الثالث) الكيفيات العارضة للعدد ، مثل الزوجيّة والفرديّة والتربيع والتجذير وغير ذلك.

وألحق بعضهم ^(٢) بالثلاثة الخلقة ، ومرادهم بها مجموع اللون والشكل. ويدفعه أنّها ليست لها وحدة حقيقيّة ذات ماهيّة حقيقيّة ، بل هي من المركّبات الإعتباريّة ، ولو كانت ذات ماهيّة كان من الواجب أن تندرج تحت الكيفيات المبصرة والكيفيات المختصة بالكميات ، وهما جنسان متباينان ، وذلك محال.

أمّا القسم الأوّل :

فالشكل هيئةٌ حاصلّة للكمّ من إحاطة حدّ أو حدود به إحاطة تامّة ، كشكل الدائرة التي يحيط بها خطّ واحدٌ ، وشكل المثلث والمربّع وكثير الأضلاع التي يحيط بها حدودٌ ، والكرة التي يحيط بها سطحٌ واحدٌ ، والمخروط والأسطوانة والمكعب التي تحيط بها سطوحٌ فوق الواحد. والشكل من الكيفيات لصِدْق حدّ الكيف عليه ، وليس هو السطح أو الجسم ،

(١) هكذا عرّفه الفخر الرازي في المباحث المشرقيّة ج ١ ص ٤١٤. وتبعه صدر المتألّهين في الأسفار ج ٤ ص ١٦٢.

(٢) كالشيخ الرئيس في الفصلين الأوّل والثاني من المقالة السادسة من الفن الثاني من منطق الشفاء ، وفخر الدين الرازي في المباحث المشرقيّة ج ١ ص ٤١٥ و ٤٢٨ ، والمحقّق الطوسي على ما في كشف المراد ص ٢٥٥ ، والعلامة التفتازاني في شرح المقاصد ج ١ ص ٢٥٢ - ٢٥٣ ، وصدر المتألّهين في الأسفار ج ٤ ص ١٦٢ - ١٦٣ و ١٨٣ . ١٨٤.

ولا الحدود المحيطة به ، ولا المجموع ، بل الهيئة الحاصلة من سطح أو جسم أحاط به حدودٌ خاصّةٌ.

والزاوية هي الهيئة الحاصلة من إحاطة حدّين أو حدود متلاقية في حدّ إحاطة غير تامّة ، كالزاوية المسطّحة من إحاطة خطّين متلاقيين في نقطة ، والزاوية المجسّمة الحاصلة من إحاطة سطح المخروط المنتهى إلى نقطة الرأس ، وزاوية المكعب المحيط بها سطوح ثلاثة. والكلام في كون الزاوية كيفاً لا كمّاً ، نظير ما مرّ من الكلام في كون الشكل من مقولة الكيف.

وجوّز الشيخ ^(١) كون الهيئة الحاصلة من إحاطة السطحين . من المكعب مثلاً . المتلاقيين في خطّ زاوية ، لانطباق خواصّ الزاوية عليها. وأمّا القسم الثاني : فالاستقامة في الخطّ ، وثقابِلُها الاستدارة من مقولة الكيف دون الكمّ ، وبينهما تخالفٌ نوعيٌّ ^(٢).

أمّا أنّهما من مقولة الكيف ، فلا تُناقضُ عقل مفهومي الاستقامة والاستدارة ، وهما مفهومان ضروريّان ، ولا نجد فيهما معنى قبول الانقسام وإن كان لا يفارقان ذلك وجوداً لعروضهما للكمّ ، ولو كان قبول الانقسام جزءاً من حدّيهما أو من أعرف خواصّهما لم يخل عنه تعقّلهما. وأمّا كونهما نوعيّين متخالفين متباينين ، فلا تُناقضُ لو كانا نوعاً واحداً كان ما يوجد فيهما من التخالف عرضيّاً غير جزء للذات ولا لازماً لها ، فكان من الجائز عند العقل أن يزول وُصفُ الاستقامة عن الخطّ المستقيم ويبقى أصلُ الخطّ ثمّ يوصف بالاستدارة ، لكنّ ذلك محالٌ ، لأنّ الخطّ نهاية السطح كما أنّ السطح نهاية الجسم ، ولا يمكن أن يتغيّر حال النهاية إلّا بعد تغيّر حال ذي النهاية ، فلو لم يتغيّر

(١) في الفصل الثاني من المقالة السادسة من الفن الثاني من منطق الشفاء.

(٢) راجع المباحث المشرقيّة ج ١ ص ٤١٩ ، والأسفار ج ٤ ص ١٦٨ . ١٦٩ .

حالّ السطح في انبساطه وتمدّده لم يتغيّر حالّ الخطّ في استقامته ، ولو لم يتغيّر حالّ الجسم في انبساطه وتمدّده لم يتغيّر حالّ السطح في ذلك ، والجسم التعليمي يبطل بذلك ويوجد غيره ، وكذا السطح الذي هو نهايته ، وكذا الخطّ الذي هو نهايته ، فإذا بطل المعروض ووجد معروض آخر بالعدد كان العارض أيضاً كذلك.

فإذا امتنع بقاء المستقيم من الخطّ مع زوال استقامته عُلِمَ منه أنّ الاستقامة إمّا فصله أو لازم فصله ، فالمستقيم يغيّر المستدير في نوعيته ، وكذا السطح المستوي وغيره ، وأيضاً غيره لما يخالفه ، وكذا الأجسام التعليمية لما يخالفها.

ويتفرّع على ما تقدّم : أولاً : أنّ لا تضادّ بين المستقيم والمستدير ^(١) ، لعدم التعاقب على موضوع واحد ^(٢) ولعدم غاية الخلاف ، وكذا ما بين الخطّ والسطح ، وكذا ما بين السطح والجسم التعليمي ، وكذا ما بين السطوح أنفسها وبين الأجسام التعليمية أنفسها.

وثانياً : أنّ لا اشتداد وتضعّف بين المستقيم والمستدير ، إذ من الواجب في التشكيك أن يشمل الشديّد على الضعيف وزيادة ، وقد تبين أنّ المستقيم لا يتضمّن المستدير وبالعكس. وأمّا القسم الثالث : فالزوجيّة والفرديّة العارضتان للعدد ^(٣) ، وكذا الترييع والتجذير والتكعيب وما يناظرها.

وهي من الكيفيّات دون الكم ، لصدق حدّ الكيف عليها ، وهو ظاهرٌ بالنظر إلى أنّ كلّ مرتبة من مراتب العدد نوعٌ منه مستقلٌّ في نوعيته مباينٌ لغيره يشارك

(١) راجع الفصل الثالث من المقالة السادسة من الفن الثاني من منطق الشفاء ، وشوارق الإلهام ص ٤٥١ ، والمباحث المشرقيّة ج ١ ص ٤١٩ - ٤٢٠ ، والأسفار ج ٤ ص ١٧٠.

(٢) واعترض عليه الشارح القوشجيّ في شرحه للتجريد ص ٢٨٦ بأنّ الدائرة سطحٌ مستو ، وهي موضوع لمحيطها الذي هو خطّ مستدير ، وكذا الخط المستقيم قد يوجد في السطح غير المستوي ، فإنّ محيط الاستوانة وكذا محيط المخروط غير مستو وقد يوجد فيهما خط مستقيم. وأجاب عنه الشارح اللاهيجيّ في شوارق الإلهام ص ٤٥١ ، فراجع.

(٣) فليستا من الأمور الذاتيّة. راجع المباحث المشرقية ج ١ ص ٤٧٩ ، والأسفار ج ٤ ص ١٨٧ - ١٨٨.

سائر المراتب في الانقسام ، وكون الانقسام بمتساويين وعدم كونه كذلك نعتٌ للانقسام غير قابل في نفسه للانقسام وغير نسبي في نفسه ، فليس بكمٍّ ، ولا بواحد من الأعراض النسبية ، فليس شيء من الزوجية والفردية إلا كيفاً عارضاً للكم.

ونظير البيان يجري في سائر أحوال الأعداد من الترتيب والتجذير وغير ذلك.
وبالتأمل فيما تقدّم يظهر :

أولاً : أنّ لا تضادّ بين هذه الأحوال العددية ، إذ لا موضوع مشتركاً بين الزوجية والفردية تتعاقبان عليه على ما هو شرط التضادّ^(١).

وثانياً : أن لا تشكيك بالشدة والضعف ، ولا بالزيادة والنقص في هذه الأحوال العددية.
فكما لا يتبدّل تقوُّس وإستدارة إلى تقوُّس وإستدارة أخرى إلاّ مع بطلان موضوعه ووجود موضوع آخر غيره بالعدد ، كذلك لا تتبدّل زوجية . مثلاً . إلى زوجية زوج إلاّ مع بطلان موضوعه الذي هو المعدود ووجود موضوع آخر غيره بالعدد^(٢). وفي ذلك بطلان الزوجية التي هي عرضٌ ووجودٌ زوجية أخرى بالعدد ، وليس ذلك من التشكيك في شيء.
وثالثاً : يعلم . بالتذكّر لما تقدّم^(٣) . أنّ الكيفيات المختصة بالكميات توجد في المادّيات والمجرّدات المثالية جميعاً بناءً على تجرّد المثال.

الفصل الرابع عشر

في الكيفيات الاستعدادية

وتسمّى أيضاً القوّة واللاقوّة^(٤)

والمعنى الجامع بينها . الذي هو بمنزلة النوع من مطلق الكيف وبمنزلة الجنس

(١) راجع الأسفار ج ٤ ص ١٨٧ .

(٢) راجع الأسفار ج ٤ ص ١٨٧ .

(٣) في الفصل العاشر من هذه المرحلة من أنّ الكم المنفصل يوجد في الماديات والمجرّدات جميعاً ، ولازمه وجود الكيفيات المختصة به فيها .

(٤) راجع الفصل الثاني من المقالة الرابعة من إلهيات الشفاء ، والمباحث المشرقية ج ١ ص ٣١٥ ، والأسفار ج ٤ ص

لأنواعها الخاصة بها . أمّا استعداداً شديداً جسمانياً نحو أمر خارج بمعنى أنّه الذي يُترجّح به حدوث أمر من خارج.

ولها نوعان : (أحدهما) الاستعداد الشديد على أن يفعل ، كالمراضية^(١) واللين.

و (الثاني) الاستعداد الشديد على أن لا يفعل ، كالمصحاحية^(٢) والصلابة.

وأحقّ بعضهم^(٣) بالنوعين نوعاً ثالثاً ، وهو الاستعداد الشّدِيد نحو الفعل ، كالمصارعة^(٤).

وردّه الشيخ^(٥) وتبعه صدر المتأهّين ، قال في الأسفار : «إنّه لا خلاف في أنّ القوّة على الإنفعال والقوّة على المقاومة داخلتان تحت هذا النوع.

وأما أنّ القوّة على الفعل هل هي داخلّة تحت هذا النوع؟ فالمشهور أمّا منه والشيخ أخرجها منه ، وهو الحقّ ، كما سيظهر لك وجهه.

فإذا أُريد تلخيص معنى جامع للقسمين دون الأمر الثالث ، فيقال : إنّهُ كَيْفِيَّةٌ بها يترجّح أحد جانبيّ القبول واللاقبول لقابليتها.

وأما بيان أنّ القوّة على الفعل لا تصلح أن تكون داخلّة تحت هذا النوع . كما ذهب اليه الشيخ . ، فيحتاج أولاً إلى أن نعرف أصلاً كلياً ، وهو : أنّ جهات الفعل دائماً تكون من لوازم الذات ، لأنّ كلّ ذات لها حقيقة ، فلها اقتضاء أثر إذا حُلِّيَتْ وطُبِعَها ولم يكن مانعٌ تفعل ذلك الأثر ، فلا تحتاج في فعلها إلى قوّة زائدة عليها ، وإذا فرض إضافة قوّة أخرى لها لم تكن تلك الذات بالقياس إليها فاعلةً لها بل قابلة إتيانها؛ وإذا اعتبرت الذات والقوّة معاً كان المجموع شيئاً آخر ، إن كان له فعلٌ كان فعله لازماً من غير تراخي إستعداد له لحصول ذلك الفعل؛ ولو فرض ذلك

(١) وهي كَيْفِيَّةٌ تقتضي سهولة قبول المرض.

(٢) وهي كَيْفِيَّةٌ تقتضي عسر قبول المرض.

(٣) تُسبب إلى المتقدمين في المباحث المشرقية ج ١ ص ٣١٦ ، وإلى الجمهور في شرح المقاصد ج ١ ص ٢٥٤ ، وإلى المشهور في الأسفار ج ٤ ص ١٠٥.

(٤) وهي بالفارسية : كُشتي گرفت.

(٥) راجع الفصل الثالث من المقالة الخامسة من الفن الثاني من منطق الشفاء ، حيث قال : «وأيضاً فالتشكّك أن يتشكّك في أنّه هل المصارعة في هذا الباب داخلّة ...». وردّه أيضاً الفخر الرازي في المباحث المشرقية ج ١ ص ٣١٦.

الاستعداد للفاعلية له كان يلزمه أولاً قوّة إنفعالية لحصول ما يتمّ به كونه فاعلاً ، فذلك الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقة لفاعليته ، بل لإنفعاله ، فليس للفاعلية إستعداد ، بل للمنفعالية أولاً وبالذات وللفاعلية بالعرض.

فثبت ممّا بيّنا بالبرهان أنّ لا قوّة ولا استعداد بالذات لكون الشيء فاعلاً ، بل إنّما القوّة والاستعداد للإنفعال ولصيورة الشيء قابلاً لشيء بعد أن لم يكن»^(١) ، إنتهى.

الفصل الخامس عشر

في الكيفيات النفسانية

وأما نفس الاستعداد ، فقد قيل^(٢) : «إنّما من المضاف ، إذ لا يعقل إلّا بين شيئين مستعدّ ومستعدّ له ، فلا يكون نوعاً من الكيف» ويظهر من بعضهم أنّه كيفّ يلزمه إضافة^(٣) ، كالعلم الذي هو من الكيفيات النفسانية وتلزمه الإضافة بين موضوعه في الكيفيات النفسانية الكيفية النفسانية ، وهي . كما قال الشيخ^(٤) : ما لا يتعلّق بالأجسام على الجملة ، إن لم تكن راسخة سمّيت «حالا» وإن كانت راسخة سمّيت «ملكة» ؛ وإذ كانت النسبة بين الحال والملكة نسبة الضعف والشدة وهم يعدّون المرتبتين من الضعف والشدة نوعين مختلفين ، كان لا زُمة عدّ الحال مغايراً للملكة نوعاً ووجوداً.

والكيفيات النفسانية كثيرة ، وإنّما أوردوا منها في هذا الباب بعض ما يهتمّ البحث عنه.

فمنها : الإرادة ، قال في الأسفار : «يشبه أن يكون معناها واضحاً عند العقل

(١) راجع الأسفار ج ٤ ص ١٠٥ . ١٠٦ .

(٢) والقائل فخر الدين الرازيّ في المباحث المشرقية ج ١ ص ٣١٦ . ثمّ تبعه صدر المتألمين في الأسفار ج ٤ ص ١٠٥ .

(٣) فيكون من قبيل الكيفيات ذات الإضافة .

(٤) راجع الفصل الثالث من المقالة الخامسة من الفن الثاني من منطق الشفاء .

غير ملتبس بغيرها ، إلا أنه يعسر التعبير عنها بما يفيد تصوّرها بالحقيقة.

وهي تُغايِر الشهوة ، كما أنّ مقابلها . وهو الكراهة . يغايِر؛ النفرة ولذا قد يريد الإنسان ما لا يشتهي كشراب دواء كربه ينفعه ، وقد يشتهي ما لا يريده كأكل طعام لذيد يضرّه»^(١) ، إنتهى .

ومثل البيان يظهر أنّ الإرادة غيرُ الشوق المؤكّد الذي عرّفها به بعضهم^(٢) .

وملخص القول . الذي يظهر به أمرُ الإرادة التي يتوقّف عليها فعلُ الفاعل المختار . هو : أنّ مقتضى الأصول العقلية أنّ كلّ نوع من الأنواع الجوهرية مبدأ فاعليّ للأفعال التي يُنسب إليه صدورها ، وهي كمالات ثانية للنوع ، فالنفس الإنسانية . التي هي صورة جوهرية مجردة متعلقة الفعل بالمادة . علّة فاعليّة للأفعال الصادرة عن الإنسان ، لكنّها مبدأ علمي لا يصدر عنها إلا ما ميّزته من كمالاتها الثانية من غيره ، ولذا تحتاج قبل الفعل إلى تصوّر الفعل والتصديق بكونه كمالاتها ، فإن كان التصديق ضروريّاً أو ملكة راسخة ، قضت بكون الفعل كمالاتها ولم تأخذ بالتروّي ، كالمتكلم الذي يتلفظ بالحرف بعد الحرف من غير تروّي ، ولو تروّي في بعضها لتبلّد وتلكأ وانقطع عن الكلام ، وإن لم يكن ضرورياً مقضياً به توسّلت إلى التروّي والفحص عن المرجّحات ، فإن ظفرت بما يقضي بكون الفعل كمالاتها قضت به .

ثمّ يتبع هذه الصورة العلمية . على ما قيل^(٣) . الشوق إلى الفعل لما أنّه كمالٌ ثان معلول لها ، ثمّ تتبع الشوق الإرادة ، وهي . وإن كانت لا تعبّر عنها يفيد تصوّر حقيقتها لكن . يشهد لوجودها بعد الشوق ما نجده ممن يريد الفعل وهو عاجزٌ عنه ، ولا يعلم بعجزه ، فلا يستطيع الفعل وقد أَراده ، ثمّ تتبع الإرادة القوّة

(١) راجع الأسفار ج ٤ ص ١١٣ . وهذا بعينه ما قال التفتازانيّ في شرح المقاصد ج ١ ص ٢٣٦ .

(٢) هكذا عرّفها الحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة ص ١٨٤ ، حيث قال : «إنّ الإرادة فينا شوقٌ مؤكّد يحصل عقيب داع» . وقال في تعليقه على الأسفار ج ٦ ص ٣٢٣ الرقم (١) : «وذلك لأنّ الإرادة فينا هي الشوق الأكيد الشديد الموائى للمراد» . ونسبه صدر المتألّهين إلى الأولين في الأسفار ج ٤ ص ١١٤ .

(٣) والقاتل الشيخ الرئيس في التعليقات ص ١٦ .

العاملة المحركة للعضلات ، فتحرك العضلات ، وهو الفعل.

فمبادئ الفعل الإراديّ فينا هي العلم والشوق والإرادة والقوة العاملة المحركة. هذا ما نجده من أنفسنا في أفعالنا الإرادية. وإمعان النظر في حال سائر الحيوان يعطي أنّها كالإنسان في أفعالها الإرادية.

فظهر بذلك :

أولاً : أنّ المبدأ الفاعليّ لأفعال الإنسان الإرادية بما أنّها كمالاتها الثانية هو الإنسان بما أنّه فاعلٌ علميٌّ ، والعلم متمم لفاعليّته ، يتميّز به الكمال من غيره ، ويتبعه الشوق من غير توقّف على شوق آخر أو إرادة ، وتتبعه الإرادة بالضرورة من غير توقّف على إرادة أخرى وإلاّ لتسلسلت الإرادات.

فعّد الإرادة علّةً فاعليّةً للفعل ^(١) في غير محله.

وثمّ الإرادة والشوق الذي قبلها من لوازم العلم المتمم لفاعليّة الفاعل.

وثانياً : أنّ أفعال الإنسان . ممّا للعلم دخلٌ في صدوره . لا تخلو من إرادة الفاعل حتّى الفعل الجبريّ ، وسيأتي في البحث عن أقسام الفاعل ما ينفع في المقام ^(٢).

وثالثاً : أنّ الملاك في إختياريّة الفعل تساوي نسبة الإنسان إلى الفعل والترك ، وإن كان بالنظر إليه . وهو تأمّ الفاعليّة . ضروريّ الفعل.

ومن الكيفيات النفسانيّة القدرة ، وهي حالة في الحيوان ، بما يصحّ أن يصدر عنه الفعل إذا شاء ولا يصدر عنه إذا لم يشأ ^(٣) . ويقابلها العجز ^(٤) .

(١) قال الشيخ الرئيس في التعليقات ص ١٦٤ : «والإرادة علّة للكائنات».

(٢) راجع الفصل السابع من المرحلة الثامنة.

(٣) هذا تعريفها عند الفلاسفة. وأمّا المتكلمون فعزّفوها بصحّة الفعل ومقابلته . أي الترك . راجع الأسفار ج ٤ ص ١١٢ وج ٦ ص ٣٠٧-٣٠٨.

(٤) اعلم إنّهم اختلفوا في أنّ التقابل بينهما هل هو تقابل الملكة والعدم أو تقابل التضاد؟ فيه قولان : أحدهما : أنّ التقابل بينهما تقابل الملكة والعدم ، لأنّ العجز عدم القدرة (عمّا من شأنه

وأما القدرة المنسوبة إلى الواجب (تعالى) فإذا كان الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فهي مبدئيته الفعلية بذاته لكل شيء ، وإذا كانت عين الذات فلا ماهية لها ، بل هي صرف الوجود.

ومن الكيفيات النفسانية . على ما قيل ^(١) . العلم.

والمراد به العلم الحسولي الذهني من حيث قيامه بالنفس قيام العرض بموضوعه ، لصدق حدّ الكيف عليه.

وأما العلم الحسوري فهو حضور المعلوم بوجوده الخارجي عند العالم ، والوجود ليس بجوهر ولا عرض.

والعلم الذي هو من الكيف مختص بذوات الأنفس.

وأما المفارقات فقد تقدّم ^(٢) أنّ علومها حضورية غير حصولية ، غير أنّ العلوم الحسولية التي في معاليلها حاضرة عندها وإن كانت هي أيضاً بما أنّها من صنعها حاضرة عندها.

ومن هذا الباب الخلق ، وهو الملكة النفسانية التي تصدر عنها الأفعال بسهولة من غير روية ^(٣) .

ولا يسمى خلقاً إلا إذا كان عقلاً عملياً هو مبدأ الأفعال الإرادية ، وليس هو القدرة على الفعل ، لأنّ نسبة القدرة إلى الفعل والترك متساوية ولا نسبة للخلق إلا إلى الفعل ^(٤) .
وليس المراد به هو الفعل ، وإن كان ربّما يطلق عليه ، لأنّه

أن يكون قادراً) ، وهذا مذهب أبي هاشم من المعتزلة ، وتبعه المحقق الطوسي في تجريد الاعتقاد ص ١٧٥ ، وراجع كشف المراد ص ٢٥٠. وثانيهما : أنّ التقابل بينهما تقابل التضاد. وهذا مذهب الأشاعرة وجمهور المعتزلة على ما نقل في شرح المواقف ص ٢٩٩ ، وشرح المقاصد ج ١ ص ٢٤٣ ، وشوارق الإنهام ص ٤٤٢ ، وشرح التجريد للقوشجي ص ٢٧٦ ، وذهب إليه صدر المتأهّلين في الأسفار ج ٤ ص ١١٢.

(١) والقائل كثير من المحققين ، كفخر الدين الرازي في المباحث المشرقية ج ١ ص ٣١٩ ، والمحقق الطوسي في تجريد الاعتقاد ص ١٦٩ ، والتفتازاني في شرح المقاصد ج ١ ص ٢٢٤ ، والكاتب والعلامة في حكمة العين وإيضاح المقاصد ص ١٩٥-١٩٦.

(٢) لم يقدّم ، بل سيأتي في الفصل الأول والحادي عشر من المرحلة الحادية عشرة.

(٣) هكذا عرّفه الجمهور من الفلاسفة والمتكلمين. راجع المباحث المشرقية ج ١ ص ٣٨٥ ، وكشف المراد ص ٢٥٠ ، والأسفار ج ٤ ص ١١٤.

(٤) راجع المباحث المشرقية ج ١ ص ٣٨٥ ، والأسفار ج ٤ ص ١١٤-١١٥.

الأمر الراسخ الذي يبتني عليه الفعل^(١).

ولللخلق إشغابات كثيرة تكاد لا تحصى الشُّعْبُ الحاصلة منها ، لكنَّ أصول الأخلاق الإنسانية نظراً إلى القُوى الباعثة للإنسان نحو الفعل ثلاثة ، وهي : قُوى الشهوة الباعثة له إلى جذب الخير والنافع الذي يلائمه ، وقُوى الغضب الباعثة له إلى دفع الشرِّ والضارِّ ، والعقل الذي يهديه إلى الخير والسعادة ويزجره عن الشرِّ والشقاء.

فالملكة العاملة في المشتبهات إن لازمت الاعتدال بفعل ما ينبغي كما ينبغي سُميت : «عفة» ، وإن انحرفت إلى حدِّ الإفراط سُميت : «شراً» ، وإن نزلت إلى التفریط سُميت : «خُوداً» . وكذلك الملكة المرتبطة بالغضب لها اعتدالٌ تسمى : «شجاعة» ، وطرفا إفراط يسمى : «تهوراً» ، وتفریط يسمى : «جُبناً» .

وكذلك الملكة الحاكمة في الخير والشرِّ والنافع والضارِّ إن لازمت وسط الاعتدال فاشتغلت بما ينبغي كما ينبغي سُميت «حكمة» ، وإن خرجت إلى حدِّ الإفراط سُميت : «جُرُزَةً» أو إلى حدِّ التفریط سُميت : «غباوة» .

والهيئة الحاصلة من اجتماع الملكات الثلاث . التي نُسبَتْها إليها نسبة المزاج إلى الممتزج وأثرها إعطاء كلِّ ذي حقٍّ من القوى حَقَّهُ . إذا اعتدلتْ سُميت : «عدالة» ، وإن خرجتْ إلى حدِّ الإفراط سُميت : «ظلماً» أو إلى حدِّ التفریط سُميت : «إنظلاماً» .

ووسط الاعتدال من هذه الملكات التي هي الأصول وما يتفرَّع عليها من الفروع «فضيلة ممدوحة» ، والطرفان . أعني طرفي الإفراط والتفریط . «رديلة مذمومة» . والبحث عن هذه الفضائل والردائل موكولٌ إلى غير هذه الصناعة^(٢) . وقد ظهر ممَّا تقدَّم :

أولاً : أنَّ الخلق إنما يوجد في العالم الإنسانيِّ وغيره من ذوات الأنفس التي

(١) راجع المباحث المشرقية ج ١ ص ٣٨٥ ، والأسفار ج ٤ ص ١١٤ . ١١٥ .

(٢) وهي صناعة الأخلاق .

تستكمل بالأفعال الإرادية على ما يناسب كمال وجوده ، فلا خُلُق في المفارقات ، إذ لا عقل عملياً ولا استكمال إرادياً فيها.

وثانياً : أن كلاً من هذه الأخلاق التي هي من الكيفيات النفسانية بما أنّها ملكة راسخة تُقابلها حالاً من تلك الكيفية كالشهوة والغضب والخوف والفرح والحزن والهَمّ والحجل والفرح والسرور والغَمّ وغير ذلك. والبحث عن أسبابها الطبيعية في الطب ، وعن إصلاحها وتدريبها بحيث يلائم السعادة الإنسانية في صناعة الأخلاق.

ومن الكيفيات النفسانية اللذة والألم ، واللذة على ما عرّفوها ^(١) إدراك

(١) هكذا عرّفها الشيخ الرئيس في الفصل السابع من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء ، والنجاة ص ٢٤٥ . وتبعه المشهور من المحققين. ولكن الشيخ عدل منه في الإشارات ، فقال : «إنّ اللذة هي إدراكٌ ونيلٌ لوصول ما هو عند المدرك كمالٌ وخيرٌ من حيث كذلك. والألم هو إدراكٌ ونيلٌ لوصول ما هو عند المدرك آفةٌ وشرٌّ». وقال المحقق الطوسي : «وهذا أقرب إلى التحصيل من قولهم : (اللذة إدراك الملايم ، والألم إدراك المنايا). ولذلك عدل الشيخ منه إلى ما ذكره في هذا الموضوع». راجع شرح الإشارات ج ٣ ص ٣٣٧ . ٣٣٩ . وقال التفتازاني في شرح المقاصد ج ١ ص ٢٤٤ : «وتصوّرها بديهيّ كسائر الوجدانيات. وقد يفتران قصداً إلى تعيين المسمّى». وتبعه القوشجيّ في شرحه للتجريد ص ٢٧٧ ، والمحقق اللاهيجي في شوارق الإلهام ص ٤٤٣ .

وفي المقام قول آخر منسوب إلى محمّد بن زكريا الرازيّ الطبيب ، وهو أنّ اللذة عبارة عن الخروج عن الحالة الغير الطبيعية ، والألم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية. راجع المباحث المشرقية ج ١ ص ٣٨٧ ، والأسفار ج ٤ ص ١١٧ ، وشرح المقاصد ج ١ ص ٢٤٤ . وتعرّض لهذا القول المحقق الطوسي . كما في كشف المراد ص ٢٥١ . ، حيث قال : «وليس اللذة خروجاً عن الحالة الغير الطبيعية» ، إنتهى كلامه على ما في بعض نسخ التجريد. والموجود في بعض آخر منها بهذه العبارة : «وليس اللذة خروجاً عن الحالة الطبيعية». ولما كان هذا الكلام ردّاً على الرازيّ فيستفاد منها أنّه قال : «اللذة عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية والألم عبارة عن الخروج عن الحالة الغير الطبيعية» ، ولذا نسب شيخنا العلامة حسن زاده الآملي العبارة الأولى الى التحريف ، وأمّا المحقق اللاهيجي والشارح القوشجيّ نسبا العبارة الثانية الى سهو من القلم. راجع كلامهم في كشف المراد ص ٢٥١ و ٥٧٣ ، وشوارق الإلهام ص ٤٤٣ . ٤٤٤ ، وشرح التجريد القوشجيّ ص ٢٧٨ .

الملائم بما أنه ملائم ، والألم إدراك المنافي بما أنه منافي. فهما من الكيف بما أنهما من سنخ الإدراك. وينقسمان بإنقسام الإدراك فمنهما حسيّ وخياليّ وعقليّ؛ فاللذة الحسيّة كإدراك النفس الحلاوة من طريق الذوق والرائحة الطيبة من طريق الشم؛ واللذة الخياليّة إدراكها الصورة الخياليّة من بعض الملائمات الحسيّة؛ واللذة العقليّة إدراكها بعض ما نالته من الكمالات الحقّة العقليّة ، واللذة العقليّة أشدّ اللذائد وأقواها لتجرّدها وثباتها.

والألم الحسيّ والخياليّ والعقليّ على خلاف اللذة في كلّ من هذه الأبواب. واللذة على أيّ حال وجوديّة ، والألم عدميّ يقابلها تقابلاً العدم والملكة. لا يقال ^(١) : لا ريب في أنّ الألم شرٌّ بالذات ، وإذ كان هو إدراك المنافي بما أنه منافي كان أمراً وجوديّاً ، لأنّ الإدراك أمرٌ وجوديّ ، وبهذا يفسخ قولهم : «إنّ الشرّ عدم لا غير». لأنّه يقال ^(٢) : وجود كلّ شيء هو نفس ذلك الشيء ذهنيّاً كان أو خارجيّاً ، فحضور أيّ أمر عديميّ عند المدرك هو نفس ذلك الأمر العدميّ لاتّحاد الوجود والماهيّة والعلم والمعلوم ، فالألم الموجود في ظرف الإدراك مصداق للألم ، وهو بعينه الألم العدميّ الذي هو شرٌّ بالذات. تنبيه :

ما مرّ من القول في الكيف وأحكامه وخواصّه هو المأثور من الحكماء المتقدّمين. وللمتأخّرين من علماء الطبيعة خوضٌ عميقٌ فيما عدّه المتقدّمون من

(١) هذا الإشكال أورده الفخر الرازيّ على الشيخ الرئيس في شرحه للإشارات ، فراجع شرحي للإشارات ج ٢ ص ٨٨ - ٨٩ وتعرّض له صدر المتألّهين في الأسفار ج ٤ ص ١٢٦ ، وج ٧ ص ٦٣ ، والحكيم السبزواريّ في شرح الأسماء الحسنى ص ٢٥٣.

(٢) والقائل صدر المتألّهين في الأسفار ج ٤ ص ١٢٦ ، وج ٧ ص ٦٣ - ٦٦. وقد بسط الكلام في الإشكال المذكور والجواب عنه الحكيم السبزواريّ في شرح الأسماء الحسنى ص ٢٥٣ - ٢٥٨.

الكيف ، عثروا فيه على أحكام وآثار جمّة ينبغي للباحث المتدبّر أن يراجعها ويراعي جانبها في البحث.

الفصل السادس عشر

في الإضافة

وفيه أبحاث :

البحث الأول : [في معنى نسبيّة المقولات]

قد عرفت ^(١) أنّ سبعة من المقولات أعراضٌ نسبيّةٌ ، وهي : الإضافة والأين والمتى والوضع والجدة وأن يفعل وأن ينفع ، ومعنى نسبيّتها أنّها هيئات قائمة بموضوعاتها من نسب موجودة فيها ، لا أنّ هذه المقولات عين تلك النسب الوجوديّة ، وذلك أنّك عرفت في بحث الوجود الرابط والمستقلّ ^(٢) أنّ النسبة رابطة موجودة في غيرها لا استقلال لها أصلاً لا يُحمّل على شيء ولا يُحمّل عليها شيء ، فلا ماهيّة لها ، لأنّ الماهيّة ما يقال على الشيء في جواب (ما هو؟) ، والمقولات ماهيات جنسيّة ، فلا تكون النسبة مقولةً ولا داخلّةً تحت مقولة.

على أنّ النسبة في بعض هذه المقولات متكرّرة متكرّرة ، ولا معنى لتكرّر الماهيّة ، كمقولة الإضافة التي يجب فيها تكرّر النسبه ، ومقولة الوضع التي فيها نسبة بعض أجزاء الشيء إلى بعض ونسبة المجموع إلى الخارج ، وربّما قامت على نسب كثيرة جدّاً.

فتبيّن أنّ المقولة النسبيّة هي هيئةٌ حاصلّةٌ للشيء من نسبة كذا وكذا قائمةً به.

البحث الثاني : [في تعريف الإضافة]

أنّ الإضافة هيئةٌ حاصلّةٌ من نسبة الشيء إلى شيء آخر منسوب إلى الشيء

(١) في الفصل الأوّل من هذه المرحلة.

(٢) راجع الفصل الأوّل من المرحلة الثانية.

الأول المنسوب إليه ^(١) كهيئة الإضافة التي في الأخ ، فإنّ فيها نسبة الأخ بالأخوة إلى أخيه المنسوب إلى هذا الأخ المنسوب إليه بالأخوة.

[الفرق بينها وبين مطلق النسبة]

فالنسبة التي في مقولة الإضافة متكررة ^(٢) ، وهو الفرق بين ما فيها من النسبة وبين مطلق النسبة ، فإنّ وجود مطلق النسبة واحد قائم بالطرفين مطلقاً ، بخلاف الحال في مقولة الإضافة ، فإنّ النسبة فيها متكررة ، لكلّ من المضافين نسبة غير ما في الآخر ، غير أنّهما متلازمان لا تنفكان في ذهن ولا خارج.

وما أوردناه من تعريف الإضافة ليس بحجّ منطقيّ ^(٣) . كما تقدّمت الإشارة إليه في نظائره ^(٤) . بل رسمٌ إن كان أعرف من المعرّف.

ولعلّ المعقول من لفظ «الإضافة» مشقّعاً ببعض ما له من الأمثلة أعرف عند العقل ممّا أوردناه من الرسم ، فلا كثير جدوى في إطالة البحث عن قيوده نقضاً وإبراماً ، وكذا في سائر ما أوردوه لها من التعاريف ^(٥) .

[والفرق بين المضاف الحقيقي والمشهوري]

ثمّ إنّّه ربّما يُطلق المضاف ويراد به نفس المقولة ويسمّى عندهم بـ «المضاف الحقيقي» ، وربّما يُطلق ويراد به موضوع المقولة ، وربّما يطلق ويراد به الموضوع والعرض جميعاً ويسمّى «المضاف المشهوري» ، فإنّ العامة ترى أنّ المضاف إلى

(١) أي إلى شيء آخر.

(٢) راجع الفصل الثالث من المقالة الرابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء.

(٣) قال صدر المتألّهين في شرح الهداية الأثيريّة ص ٢٧٢ : «واعلم أنّ معرفة الإضافة بديهيّة ، والتعريف للتنبيه ، وإلّا لكان دورياً».

(٤) كالكم والكيف ، راجع الفصلين الثامن والحادي عشر من هذه المرحلة.

(٥) إنّ عباراتهم في تعريف الإضافة مختلفة. فراجع الفصل الثالث من المقالة الرابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء ، والتحصيل ص ٤٠٤ ، ومنطق أرسطو ج ١ ص ٤٨ ، والمباحث المشرقيّة ج ١ ص ٤٣٤ ، وشرح المقاصد ص ٢٨٠ ، والتعليقات للشيخ الرئيس ص ٩٤ ، وشرح المواقف ص ٣٤٦ ، وشرح الهداية الأثيريّة لصدر المتألّهين ص ٢٧١ .

الابن . مثلاً . هو الإنسان المتلبّس بالبنوة ، والحال أنّ التعلّق من الجانبين إنّما هو للإضافة نفسها بالحقيقة .

البحث الثالث : [في أنّ الإضافة موجودة في الخارج]

الإضافة موجودة في الخارج ^(١) والحسّ يؤيّد ذلك ، لوقوعها على أنواع من الإضافات الخارجية التي لها آثار عينية لا يُرتاب فيها ، كإضافة الأب والابن ، والعلو والسفل ، والقرب والبعد ، وغير ذلك .

وأما نحو وجودها ، فالعقل ينتزع من الموضوعين الواجدين للنسبة المتكرّرة المتلازمة وصفاً ناعياً لهما انتزاعاً من غير ضمّ ضميمية ، فهي موجودة بوجود موضوعها من دون أن يكون بإزائه وجوداً منحازاً مستقلاً ^(٢) .

قال في الأسفار . بعد كلام له في هذا المعنى . : «وبالجملة إنّ المضاف . بما هو مضاف . بسيطاً ، ليس له وجود في الخارج مستقلاً مفرداً ، بل وجوده أن يكون لاحقاً بأشياء كؤمها بحيث يكون لها مقايضة إلى غيرها ، فوجود السماء في ذاتها وجود الجواهر ، ووجودها بحيث إذا قيس إلى الأرض عُقِلَتِ الفوقية وجود الإضافات» ^(٣) . انتهى .

البحث الرابع : [في بعض أحكام الإضافة]

من أحكام الإضافة أنّ المضافين متكافئان وجوداً وعدماً ، وقوّة وفعلاً ^(٤) ،

(١) هذا مذهب أكثر الحكماء ، كالشيخ الرئيس في الفصل العاشر من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء . وذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء إلى أنّه لا تحقّق لها في الخارج ، بل أنّها من الإعتبارات الذهنية الكلية ، ومنهم المحقّق الطوسي ، حيث قال : «وثبوتها ذهني» واستدل عليه بوجوه ، راجع كشف المراد ص ٢٥٨ . ٢٦٠ ، وشرح التجريد للقوشجيّ ص ٢٨٨ ، وشوارق الإلهام ص ٤٥٦ . ٤٥٧ .

(٢) قال الشيخ الرئيس في الفصل الخامس من المقالة الرابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء : «وأما الإضافة نفسها فإنّها تتحصّل في العقل مع تحصيل موضوعها» .

(٣) راجع الأسفار ج ٤ ص ٢٠٤ .

(٤) راجع الفصلين الثالث والرابع من المقالة الرابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء ،

فإذا كان أحدهما موجوداً كان الآخر موجوداً ، وكذا في جانب عدم ، وإذا كان أحدهما بالقوة فالآخر بالقوة ، وكذا في جانب الفعل.

واعترض عليه : بأنه منقوض بالتقدم والتأخر في أجزاء الزمان ، فإنّ المتقدّم والمتأخّر منها مضافان مع أنّ وجود أحدهما يلازم عدم الآخر^(١).

ومنقوض أيضاً بعلمنا ببعض الأمور المستقبلية ، فالعلم موجود في الحال والمعلوم معدوم لم يوجد بعد مع أنّ العلم والمعلوم من المضافين^(٢).

وأجيب^(٣) : أمّا عن أوّل النقضين : فبأنّ معيّة أجزاء الزمان ليست آتية بأن يكون الجزءان موجودين في آن واحد ، بل معيتهما إتصاهما في الوجود الوحدانيّ التدريجيّ الذي معيتهما فيه عين التقدم والتأخر فيه ، كما أنّ وحدة العدد عين كثرته.

وأما عن النقض الثاني^(٤) : فبأنّ الإضافة إنّما هي بين العلم وبين الصورة

والأسفار ج ٤ ص ١٩٢ . ١٩٥ ، وكشف المراد ص ٢٥٧ .

(١) هذا الاعتراض تعرّض له الشيخ الرئيس في الفصل الرابع من المقالة الرابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء ، والفصل الأخير من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء.

(٢) هذا الاعتراض تعرّض له الشيخ الرئيس في الفصل الرابع من المقالة الرابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء . والعجب من الأستاذ المحقّق مصباح اليزديّ ، حيث قال في تعليقه نهاية الحكمة الرقم (١٩٣) : «وأما الإشكال الثاني فلم يتعرّض له الشيخ في الشفاء» ، وهو لعدم التفاته إلى أنّ الشيخ تعرّض له في منطق الشفاء كما ذكرنا.

(٣) والمجيب صدر المتأهّلين في الأسفار ج ٤ ص ٢٠٢ . وأجاب عنه أيضاً الشيخ الرئيس في الفصل الرابع من المقالة الرابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء ، والفصل الأخير من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء . وردّه صدر المتأهّلين في الأسفار ج ٤ ص ١٩٣ تبعاً للرازيّ في المباحث المشرقيّة ج ١ ص ٤٣٢ .

(٤) والمجيب أيضاً صدر المتأهّلين في الأسفار ج ٤ ص ١٩٤ . وأجاب عنه أيضاً الشيخ الرئيس في الفصل الرابع من المقالة الرابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء ، حيث قال : «وأما العلم بالقيامة فإنّه إنّما هو في حكم سيكون ، فإنّ العلم بها إنّما ستكون علّم بحال من أحوالها موجود في الذهن مع وجود العلم بأنّها هي ستكون ، لا عند ما تكون ، بل قبل ذلك

الحاضرة من المعلوم عند العالم ، وهو المعلوم بالذات دون المعلوم بالعرض الذي هو عينٌ خارجيٌّ ، والأمور المستقبلية حاضرةٌ بصورتها المعلومّة بالذات عند العالم وإن كانت غائبةً بعينها الخارجيّة المعلومّة بالعرض ، على أنّ الحقّ أنّ العلم عين المعلوم ^(١) ، كما سيأتي في مرحلة العاقل والمعقول ^(٢) .

وكما يتكافأ المضافان وجوداً وعدمًا وقوّةً وفعلاً ، كذلك يتكافئان عمومًا وخصوصاً ، فالأبوّة العامة تُضايّف البنوّة العامة ، والأبوّة الشخصية تُضايّف البنوّة الشخصية . ومن خواصّ الإضافة أنّها تعرض جميع المقولات حتّى نفسها ^(٣) ، ففي الجوهر كالأب والابن ، وفي الكمّ المتّصل كالعظيم والصغير ، وفي الكمّ المنفصل كالكثير والقليل ، وفي الكيف كالأحرّ والأبرد ، وفي الإضافة كالأقرب والأبعد ، وفي الأين كالعالي والسافل ^(٤) ، وفي المتى كالأقدم والأحدث ، وفي الوضع كالأشدّ انتصاباً وانحناءً ، وفي الجِدّة كالأكسى والأعرى ، وفي أن يفعل كالأقطع والأصرم ، وفي أن يفعل كالأشدّ تسخّناً والأضعف .

البحث الخامس :

تنقسم الإضافة إلى متشاكلّة الأطراف ، وهي التي لا اختلافَ بين أطرافها

عندما هي معلومة في الأعيان موجودة في النفس ...» ، وتعرّض له الفخر الرازيّ في المباحث المشرقيّة ج ١ ص ٤٣٢ من دون أن ينسبه إلى الشيخ الرئيس ، ومن هنا زعم الأستاذ المحقّق مصباح اليزدي أنّ هذا الجواب ممّا أجاب به الفخر الرازيّ ، فراجع تعليقه على نهاية الحكمة الرقم (١٩٣) .

(١) قال الشيخ الرئيس في التعليقات ص ٩٥ : «المعلوم نفس العلم» .

(٢) راجع الفصل الثاني من المرحلة الحادية عشرة .

(٣) راجع الأسفار ج ٤ ص ٢٠٩ ، والمباحث المشرقيّة ج ١ ص ٤٤١ ، وشرح المواظف ص ٣٤٨ ، وشرح المقاصد ج ١ ص ٢٨٢ .

(٤) في شرح المواظف ص ٣٤٨ : «كالأعلى والأسفل» .

كالقريب والقريب والأخ والأخ والجار والجار؛ ومختلفة الأطراف كالأب والابن ، والعالي والسافل. وتنقسم أيضاً إلى ما هو خارجي ، كالأب والابن ، وما هو ذهني كالكلبي والفرد والأعم والأخص.

الفصل السابع عشر

في الأين

وفيه أبحاث :

البحث الأول : [في تعريف الأين]

الأين هيئةٌ حاصلةٌ للجسم من نسبته إلى المكان ^(١). والمكان بما له من الصفات المعروفة عندنا بديهياً الثبوت ، فهو الذي يصح أن ينتقل الجسم عنه وإليه ، وأن يسكن فيه ، وأن يكون ذا وضع . أي مشاراً إليه بأنه هنا أو هناك . ، وأن يكون مقدراً له نصف وثلث وربع ، وأن يكون بحيث يمتنع حصول جسمين في واحد منه. قال صدر المتألهين (قدس سره) : «هذه أربع أمارات تصالح عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظياً» ^(٢).

وقد اختلفوا في حقيقته على أقوال خمسة : (أحدها) أنه هيولى الجسم ^(٣). و (الثاني) أنه الصورة ^(٤). و (الثالث) أنه سطحٌ من جسم يلاقي المتمكن ، سواء

(١) إعلم أنّ عباراتهم في تعريف الأين مختلفة. فراجع الفصل الخامس من المقالة السادسة من الفن الثاني من منطق الشفاء ، وشرح عيون الحكمة ج ١ ص ١١١ ، وشرح المنظومة ص ١٤٣ ، وكشف المراد ص ٢٦١ ، والبصائر النصيرية ص ٣٣

(٢) راجع الأسفار ج ٤ ص ٣٩.

(٣ و ٤) تعرّض لهما الشيخ الرئيس في الفصل السادس والسابع من المقالة الثانية من الفن الأول من طبيعيات الشفاء ، ولم يشر إلى قائلهما. ونسبا إلى جماعة من الأوائل في شوارق الإلهام ص ٣٠٠.

كان حاوياً أو محوياً له ^(١).

و (الرابع) أنّه السطح الباطن من الحاوي المماسّ للسطح الظاهر من المحوي ، وهو قول المعلم الأول ^(٢) وتبعه الشيخان الفارابي ^(٣) وابن سينا ^(٤).
و (الخامس) أنّه بُعدٌ يساوي أقطار الجسم المتمكّن ، فيكون بُعداً جوهرياً مجرداً عن المادة ، وهو قول أفلاطون ^(٥) والرواقيين ^(٦) ، واختاره المحقّق الطوسي ^(٧) (قدس سره) وصدر المتأهّلين ^(٨).
فهذه أقوال خمسة. (سادسها) قولٌ بعضهم بإنكار المكان ^(٩).

وقال صاحب المواقف . بعد التعرّض للقول الأول . : «وهذا المذهب يُنسب إلى أفلاطون. ولعلّه اطلق الهبولي عليه باشتراك اللفظ». راجع كلام الماتن في شرح المواقف ص ٢٢٠.

وقال شارح المواقف . بعد التعرّض للقول الثاني . : «وهذا المذهب أيضاً ينسب إلى أفلاطون. قالوا : لما ذهب إلى أنّ المكان هو الفضاء والبعد المجرد سماه تارةً بالهبولي لما سبق من المناسبة ، وأخرى بالصورة لأنّ الجواهر الجسمانية قابلة له بنفوذه فيها دون الجواهر المجردة». راجع شرح المواقف ص ٢٢١.

(١) تعرّض له أرسطو في كتابه «الطبيعيات» ، راجع كتاب «طبيعيات أرسطو» بالفارسيّة ص ١٢٧.

(٢) راجع كتاب «طبيعيات أرسطو» ص ١٣٩. ونُسب إليه أيضاً في شرح الهداية الأثيريّة لصدر المتأهّلين ص ٧٧ ، والأسفار ج ٤ ص ٤٣.

(٣) نُسب إليه في الأسفار ج ٤ ص ٤٣.

(٤) راجع الفصل السادس والتاسع من المقالة الثانية من الفن الأول من طبيعيات الشفاء.

(٥) نُسب إليه في شرح المواقف ص ٢٢٤. وقال السيّد الداماد : «إنّ البعد المفطور المكاني المجرد قد أبطله أفلاطون بالبراهين ، والشيخ الرئيس نقل ذلك عنه في الشفاء ، وشارحا الاشارات امام المتشكّكين وخاتم المحقّقين نقلا عنه. ثمّ ينسب فريقٌ من هؤلاء المختلفين اثباته إليه» ، راجع القيسات ص ١٦٤.

(٦) نُسب إليهم في الأسفار ج ٤ ص ٤٣ ، وبدائع الحكمة ص ١١.

(٧) راجع كلام الماتن في كشف المراد ص ١٥٢ ، وشرح التجريد للقوشجيّ ص ١٥٦ ، وشوارق الإلهام ص ٣٠١.

(٨) راجع الأسفار ج ٤ ص ٤٣.

(٩) هذا مذهب المتكلّمين. قال المبيديّ في شرح الهداية الأثيريّة ص ٦١ : «مذهب الإشراقيين أنّ المكان موجود في الخارج. ومذهب المتكلّمين أنّه لا شيء بمعنى أنّه معدوم في الخارج». وتعرض له الخفريّ أيضاً في تعليقاته عليه ص ٦٣. وذكر الشيخ الرئيس حججهم ، ثمّ أجاب عنها في الفصل الخامس من المقالة الثانية من الفن الأول من طبيعيات الشفاء.

وإذ كانت الأمارات الأربع المذكورة آنفاً بديهية لا يُرتاب فيها ، فعلى المنكرين أن يرجعوه إلى مقولة الوضع ، فغيرها من الجوهر وسائر الأعراض لا ينطبق عليه ألْبَتَّة.

لكن يرد عليه : أنَّ الجسم ربّما ينتقل من مكان إلى مكان مع عدم التغيّر في جوهره وسائر أعراضه غير الأين وربّما يعرضه التغيّر فيه مع عدم الانتقال ، فالمكان غير الجميع حتى الوضع. والقول بأنّه الهيولى أو الصورة لا تنطبق عليه الأمارات السابقة ، فإنّ المكان يُطلب بالحركة ويُترك بالحركة ، والهيولى وكذا الصورة لا تُطلبان بالحركة ولا تُتركان بالحركة ، وأيضاً المركّب يُنسب إلى الهيولى فيقال : «باب خشبيّ» أو «من حديد» ولا يُنسب إلى المكان. فالمعتمد هو القول بالسطح أو البعد الجوهريّ المجرّد عن المادّة.

وللفريقين إحتجاجات ومشاجرات طويلة مذكورة في المطوّلات ^(١).

ومن أقوى ما يورد على القول بالسطح ^(٢) أنّ لازمة كون الشيء ساكناً ومتحرّكاً في زمان واحد ، فالطير الواقف في الهواء والسّمك الواقف في الماء عند ما يجري الهواء والماء عليهما يجب أن يكونا متحرّكين لتبدّل السطح المحيط بهما من الهواء والماء وهما ساكنان بالضرورة. وأيضاً المكان متّصف بالفراغ والإمتلاء ، وذلك نعت البعد لا نعت السطح.

ومن أقوى ما يورد على القول بالبُعد الجوهريّ المجرّد ^(٣) أنّ لازمة تدخّل المقدارين ، وهو محال ، فإنّ فيه حلول الجسم بمقداره الشخصيّ الذّاهب في

(١) راجع الفصل السادس والسابع والثامن والتاسع من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء ، والمباحث المشرقية ج ١ ص ٢٢٣ - ٢٢٨ ، والأسفار ج ٤ ص ٤٢ - ٤٨ ، وشوارق الإلهام ص ٣٠١ - ٣١٠ ، وشرح التجريد للقوشجيّ ص ١٥٦ - ١٦٠.

(٢) هذا الإيراد تعرّض له الشيخ الرئيس في الفصل السادس من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء ، ثمّ أجاب عنه في الفصل التاسع.

(٣) هذا الإيراد أورده الشيخ الرئيس على أصحاب البُعد في الفصل السابع من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء.

الأقطار الثلاثة في المكان الذي هو مقدارٌ شخصيٌّ يساويه ، ورجوعهما مقداراً شخصياً واحداً ولا ريب في امتناعه. اللهم إلا أن يمنع ذلك بأن من الجائز أن يكون المانع هو الهيولى مع المقدار أو الصورة مع المقدار أو هما معه.

البحث الثاني : [في محلّ الكلام]

قد عرفت أنّ الأين هيأةٌ حاصلةٌ للشيء من نسبته إلى المكان. والكلام في كونه هيأةً حاصلةً من النسبة ، لا نفس وجود النسبة ، نظير ما تقدّم في الإضافة ^(١).

البحث الثالث : [في أقسام الأين]

قد يقسم الأين إلى أوّل حقيقيٍّ وثانٍ غير حقيقيٍّ ، فالأوّل كون الشيء في مكانه الخاصّ به الذي لا يسعه فيه غيره معه ككون الماء في الكوز ، والثاني نظير قولنا : «فلانٌ في البيت» ، فليس البيت مشغولاً به وحده ، بل يسعه وغيره ، وأبعد منه كونه في الدار ثمّ في البلد وهكذا ^(٢). والتقسيم غير حقيقيٍّ ، والمقسم هو الأين بحسب توسّع العرف العام. ويقرب منه تقسيمه إلى أين جنسيٍّ وهو الكون في المكان ، وأين نوعيٍّ كالكون في الهواء ، وأين شخصيٍّ ككون هذا الشخص في هذا الوقت في مكانه الحقيقي ^(٣).

الفصل الثامن عشر

في المتي

وهو الهيأة الحاصلة للشيء من نسبته إلى الزمان. سيأتي إن شاء الله ^(٤) أنّ لكلّ حركة بما لها من الوجود السيّال التدريجيّ

(١) في الفصل السابق.

(٢) و (٣) ولمزيد التوضيح راجع الفصل الخامس من المقالة السادسة من الفن الثاني من منطق الشفاء ، والمباحث المشرقية ج ١ ص ٤٥٣ ، والأسفار ج ٤ ص ٢١٧.

(٤) في الفصل الحادي عشر من المرحلة التاسعة.

مقداراً غيرٍ قارٍ يَخَصُّها ويغايِر ما لغيرها من الإمتداد غير القارِّ ، فلكلِّ حركة خاصّة واحدة بالعدد زمانٌ خاصٌّ واحدٌ بالعدد ، غير أنّ بعض هذه الأزمنة يقبل الإنطباق على بعض ، والزمان العامّ المستمرّ الذي تقدّر به الحركات زمانُ الحركة اليوميّة المأخوذُ مقياساً نقيس به الأزمنة والحركات ، فيتعيّن به نِسَبٌ بعضها إلى بعض بالتقدّم والتأخّر والطول والقصر ، وللحوادث بحسب ما لها من النسبة إلى الزمان حياةٌ حاصلّة لها هي المتى.

ويقرب الكلام في المتى من الكلام في الأين ، فهناك متى يخصّ الحركة لا يسع معها غيرها وهو المتى الأوّل الحقيقي ، ومنه ما يعمّها وغيرها ككون هذه الحركة الواقعة في ساعة كذا ، أو في يوم كذا ، أو في شهر كذا ، أو في سنة كذا ، أو في قرن كذا ، وهكذا.

والفرق بين الأين والمتى في هذا الباب أنّ الزمان الخاصّ الواحد يشترك فيه كثيرون بانطباقها عليه ، بخلاف الأين الخاصّ الواحد فلا يسع إلاّ جسماً واحداً^(١).

وينقسم المتى نوعاً انقسام بانقسام الحوادث الزمانيّة ، فمنها ما هو تدريجيّ الوجود ينطبق على الزمان نفسه ، ومنها ما هو آنيّ الوجود ينتسب إلى طرف الزمان كالوصلات والمماسّات والانفصالات.

وينقسم أيضاً - كما قيل - إلى ما بالذات وما بالعرض ، فما بالذات متى الحركات المنطبقة على الزمان بذاتها ، وما بالعرض متى المتحرّكات المنطبقة عليه بواسطة حركاتها ، وأما بحسب جوهر ذاتها فلا متى لها. وهذا مبنيٌّ على منع

(١) وتعرّض للفرق المذكور صدر المتأهّلين في الأسفار ج ٤ ص ٢١٩ ، ثمّ قال : «هكذا قيل». أقول : والقائل بالفرق الشيخ الرئيس في الفصل الخامس من المقالة السادسة من الفن الثاني من منطق الشفاء. وتبعه الفخر الرازيّ في المباحث المشرقيّة ج ١ ص ٤٥٤ - ٤٥٥ ، والعلامة الحلّي في كشف المراد ص ٢٥٧ ، والتفتازانيّ في شرح المقاصد ج ١ ص ٢٨٤ ، وابن سهلان الساجي في البصائر النصيريّة ص ٣٤. وخالفهم صدر المتأهّلين في الأسفار ج ٤ ص ٢١٩ ، وشرحه للهداية الأثيريّة ص ٢٧١.

الحركة الجوهرية ، وأما على القول به . كما سيأتي إن شاء الله ^(١) . فلا فرق بين الحركة والمتحرك في ذلك.

وينقسم أيضاً بانقسام المقولات الواقعة فيها الحركات ^(٢) .

الفصل التاسع عشر

في الوضع

الوضع هو الهيئة الحاصلة للشيء من نسبة بعض أجزائه إلى بعض والمجموع إلى الخارج ^(٣) كهيئة القيام والقعود والاستلقاء والانبطاح.

وينقسم الوضع إلى ما بالطبع وما لا بالطبع. أما الذي بالطبع فكاستقرار الشجرة على أصلها وساقها ، والذي لا بالطبع فكحال ساكن البيت من البيت ^(٤) .

وينقسم إلى ما بالفعل وما بالقوة ^(٥) .

قليل ^(٦) : الوضع مما يقع فيه التضاد والشدة والضعف. أما التضاد فمثل كون

(١) راجع الفصل الثامن من المرحلة التاسعة.

(٢) المشهور بين القدماء من الحكماء أنّ المقولات التي تقع فيها الحركة أربع : الكيف والكم والأين والوضع. سيأتي توضيحه في الفصل السابع من المرحلة التاسعة.

(٣) هكذا عرّفه الشيخ الرئيس في الفصل السادس من المقالة السادسة من الفن الثاني من منطق الشفاء ، والتعليقات ص ٤٣. وقال الفخر الرازي في شرح عيون الحكمة ج ١ ص ١١٣ : «لفظ الشيخ في تعريف مقولة الوضع مضطرب في جميع كتبه».

(٤) راجع الأسفار ج ٤ ص ٢٢٢.

(٥) أما بالفعل قد يكون بالطبع كوضع الأرض من الفلك ، وقد يكون لا بالطبع كحال ساكن البيت من البيت ، وأما بالقوة كما يتوهم قرب دائرة الرحي إلى قطبها ونسبته إلى دائرة القطب ليست بالفعل إذ لا دائرة بالفعل ، فلا وضع إلا بالتوهم أو بالقوة. راجع الأسفار ج ٤ ص ٢٢٢ ، والتحصيل ص ٤١٥ ، والمقاومات ١٤٥ ، والمطارحات ص ٢٧٦.

(٦) والقائل كثير من الحكماء والمتكلمين ، كفخر الدين الرازي في المباحث المشرقية ج ١ ص ٤٥٥ ، وصدر المتألهين في الأسفار ج ٤ ص ٢٢٢ - ٢٢٣ ، وبهمنيار في التحصيل ص ٤١٥ ، والتفتازاني في شرح المقاصد ج ١ ص ٢٨٤ - ٢٨٥.

الإنسان رأسه إلى السماء ورجلاه إلى الأرض مضافاً لوضعه إذا كان معكوساً ، والوضعان معنيان وجوديان متعاقبان على موضوع واحد من غير أن يجتمعا فيه وبينهما غاية الخلاف ، وكذا الحال في الإستلقاء والانبطاح ، وأما الشدة فك الأشد إنتصاباً أو الأكثر انحناءً .
وفي تصوير غاية الخلاف في الوضع خفاءً ، فليتأمل .

تنبيه :

للوضع معنيان آخران غير المعنى المقولي^(١) .
(أحدهما) كون الشيء قابلاً للإشارة الحسية . والإشارة . كما تُقَلَّ عن الشفاء . تعيينُ الجهة التي تخصّ الشيء من جهات هذا العالم ، وعليه فكلّ جسم وجسمانيّ يقبل الوضع بهذا المعنى ، فالنقطة ذات وضع بخلاف الوحدة .
و (ثانيهما) معنى أخصّ من الأوّل ، وهو كون الكم قابلاً للإشارة الحسية بحيث يقال : أين هو من الجهات؟ وأين بعض أجزائه المتصلة به من بعض؟
لكن نُوقش فيه^(٢) : بأنّ الخطّ والسطح ، بل الجسم التعليمي لا أين لها لولا تعلّقها بالمادّة الجسمانيّة ، فلا يكفي مجرد الإتّصال الكميّ في إيجاب قبول الإشارة الحسية حتّى يقارن المادّة .
نعم للصورة الخياليّة المجردة من الكم إشارة خياليّة وكذا للصورة العقليّة إشارة تسانحها .

الفصل العشرون

في الجِدّة

وتسمّى أيضاً «الملك» وهي : الهيأة الحاصلة من إحاطة شيء بشيء بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحيط .

والموضوع هو المحيط ، فالإحاطة التامة كإحاطة

(١) راجع المباحث المشرقيّة ج ١ ص ٤٥٥ .

(٢) هكذا ناقش فيه صدر المتأهّلين في الأسفار ج ٤ ص ٢٢١ - ٢٢٢ .

إهاب الحيوان به ، والإحاطة الناقصة كما في التَقَمَّص والتَنَعَّل والتَخَتَّم ونحو ذلك.
وتنقسم إلى جدة طبيعِيَّة كما في المثال الأول ، وغير طبيعِيَّة كما في غيره من الأمثلة.
قال في الأسفار : «وقد يعبر عن الملك بمقولة (له) ؛ فمنه طبيعي ككون القوى للنفس ، ومنه
إعتباراً خارجي ككون الفرس لزيد.

ففي الحقيقة الملك يخالف هذا الاصطلاح ، فإنّ هذا من مقولة المضاف لا غير»^(١) . انتهى.
والحق أنّ الملك الحقيقي الذي في مثل كون القوى للنفس حيثيَّة وجوديَّة هي قيام وجود شيء
بشيء بحيث يختص به فيتصرف فيه كيف شاء ، فليس معنى مقولياً ، والملك الإعتباري الذي في
مثل كون الفرس لزيد إعتباراً للملك الحقيقي دون مقولة الإضافة ، وسنشير إن شاء الله إلى هذا
البحث في مرحلة العاقل والمعقول^(٢) .

الفصل الحادي والعشرون

في مقولتي أن يفعل وأن يفعل

أما الأول فهو هيئة غير قارة حاصلة في الشيء المؤثر من تأثيره ما دام يؤثر ، كتسخين المسخن
ما دام يسخن وتبريد المبرد ما دام يبرد.
وأما الثاني فهو هيئة غير قارة حاصلة في المتأثر ما دام يتأثر ، كتسخن

(١) راجع الأسفار ج ٤ ص ٢٢٣. وقال الشيخ الرئيس في الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن الأول من
طبيعيات الشفاء : «وأما مقولة الجدة فيأتي إلى هذه الغاية لم تحقّقها». وقال أيضاً في الفصل السادس من المقالة
السادسة من الفن الثاني من منطق الشفاء : «وأما مقولة الجدة فلم يتفق لي إلى هذه الغاية فهمها ، ولا أحد الأمور التي
تجعل كالأنواع لها أنواعاً لها بل يقال عليها باشتراك من الأسم أو تشابه ... ويشبه أن يكون غيري يعلم ذلك ، فليتأمل
هنا لك من كتبهم». وقال بمخيار في التحصيل ص ٤١٦ : «أما مقولة الجدة فقد امتنع من أن يعدّ في جملة المقولات».
(٢) راجع الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة من المتن.

المتسخّن ما دام يتسخّن وتبرّد المتبرّد ما دام يتبرّد.

ومن خاصّة هاتين المقولتين : (أولاً) : كما يظهر من الأمثلة أنّهما تعرضان غيرهما من المقولات كالكيف والكم والوضع وغيرها.

و (ثانياً) : أنّ معروضهما . من حيث هو معروضٌ . لا يخلو عن حركة ، ولذا عبّر عنهما بلفظ «أن يفعل» و «أن ينفعل» الظاهرين في الحركة والتدرّج ، دون الفعل والإنفعال اللذين ربّما يُستعملان في التأثير والتأثر الدفعيّ غير التدريجيّ^(١).

وبالجملة المقولتان هيأتان عارضتان لمعروضهما من جملة ماله من الحركة.

قال في الأسفار : «واعلم أنّ وجود كلّ منهما في الخارج ليس عبارة عن نفس السلوك إلى مرتبة ، فإنّه بعينه معنى الحركة ، ولا أيضاً وجود كلّ منهما وجود المقولات التي يقع بها التحريك والتحرّك ، كالكيف مثل السواد ، والكم مثل مقدار الجسم النامي ، أو الوضع كالجلوس والإنصاف ، ولا غير ذلك.

بل وجودهما عبارة عن وجود شيء من هذه المقولات ما دام يؤثّر أو يتأثّر ، فوجود السواد أو السخونة مثلاً من حيث إنّّه سواد من باب مقولة الكيف ، ووجود كلّ منهما من حيث كونه تدريجيّاً يحصل منه تدريجيّاً آخر أو يحصل من تدريجيّاً آخر هو من مقولة أن يفعل أو أن ينفعل. وأمّا نفس سلوكه التدريجيّ . أي خروجه من القوّة إلى الفعل . سواء كان في جانب الفاعل أو في جانب المنفعل ، فهو عين الحركة لا غير ، فقد ثبت نحو وجودهما في الخارج وعرضيّتهما»^(٢) . إنتهى.

وأما الإشكال^(٣) في وجود المقولتين بأنّ تأثير المؤثّر يمتنع أن يكون وصفاً

(١) كذا قال الشيخ الرئيس في الفصل السادس من المقالة السادسة من الفن الثاني من منطق الشفاء.

(٢) راجع الأسفار ج ٤ ص ٢٢٥ .

(٣) والمستشكل فخر الدين الرازي في المباحث المشرفية ج ١ ص ٤٥٦ . ٤٥٧ . وتعرّض له التفتازاني في شرح المقاصد ج ١ ص ٢٨٥ ، وصدر المتأهّلين في الأسفار ج ٤ ص ٢٢٥ . ٢٢٦ ، وشرحه للهداية الأثيريّة ص ٢٧٥ .

ثبوتياً زائداً على ذات المؤثر ، وإلا افتقر إلى تأثير آخر في ذلك التأثير ، ونقل الكلام إليه ، فيتسلسل ذاهباً إلى غير النهاية ، وهو محصور بين حاصرتين : المؤثر والمتأثر . ويجري نظير الإشكال ^(١) في زيادة تأثير المتأثر على ذات المتأثر ، فلو كان قبول الأثر زائداً على ذات القابل احتاج إلى قبول آخر ، ونقل الكلام إليه ، فيتسلسل ، وهو محصور بين حاصرتين ، فالتأثير والتأثر . سواء كانا دفعيين أو تدريجيين . وصفان عدميان غير موجودين في الخارج . فيدفعه ^(٢) أنه إنما يتم فيما كان الأثر الثبوتي المفروض موجوداً بوجود منحاز ، يحتاج إلى تأثير مُنحاز جديد يخصّه .

وأما لو كان ثابتاً بثبوت أمر آخر فهو مجعول بعين الجعل المتعلق بمتبوعه ، والتأثير والتأثر التدريجيان موجودان بعين إيجاد الكيف كالسواد في المسود والمتسود ، ولا دليل على وجود الشيء أقوى من صدق مفهومه على عين خارجي في قضية خارجية .

(١) والمستشكل أيضاً فخر الدين الرازي في المباحث المشرقية ج ١ ص ٢٥٧ .

(٢) كما دفعه صدر المتأهين في الأسفار ج ٤ ص ٢٢٨ . ودفعه أيضاً الفتازاني في شرح المقاصد ج ١ ص ٢٨٥ ، ولكن أورد عليه صدر المتأهين في شرحه للهداية الأثرية ص ٢٧٥ ، ثم دفعه بوجه آخر .

المرحلة السابعة

في الواحد والكثير

وفيها تسعة فصول

الفصل الأول

في أنّ مفهوم الوحدة والكثرة بديهيّ غنيّ عن التعريف

ينقسم الموجود إلى الواحد والكثير ، فكلّ موجود إمّا واحد وإمّا كثير. والحقّ أنّ الوحدة والكثرة من المفاهيم العامّة الضروريّة تصوّر المستغنية عن التعريف كالوجوب والإمكان ^(١) ، ولذا كان ما عرّفوهما به من التعريف ^(٢) لا يخلو من دور ، وتعريف الشيء بنفسه ، كتعريف الواحد بـ «أنّه الذي لا ينقسم من الجهة التي يقال إنّّه واحد» ، ففيه أخذ الإنقسام الذي هو الكثرة في تعريف الواحد مضافاً إلى كونه تعريفاً للواحد بالواحد. ثمّ تعريف الكثير بـ «أنّه المجتمّع من الوحدات» ، وفيه أخذ الوحدة في تعريف الكثير وقد كانت الكثرة مأخوذة في حدّ الواحد ، وهو الدور؛ مضافاً إلى كونه تعريفاً للكثير بالمجتمّع وهو الكثير بعينه.

(١) صرّح بذلك كثير من الحكماء والمتكلمين. فراجع المباحث المشرقيّة ج ١ ص ٨٣ ، والأسفار ج ٢ ص ٨٢-٨٣ ، وكشف المراد ص ١٠٠ ، والمطارحات ص ٣٠٨ ، وشرح المقاصد ج ١ ص ١٣٦ ، وایضاح المقاصد ص ٥٤ .
(٢) كقول القائل : «الواحد هو مبدأ العدد» ، راجع المطارحات ص ٢٤٦ . وقد يقال : «الوحدة عدم الإنقسام إلى أمور متشابهة ، والكثرة هي الإنقسام إليها» ، راجع شرح المقاصد ج ١ ص ١٣٦ .

فالحقّ أنّ تعريفهما بما عرّفَا به تعريفٌ لفظيٌّ يراد به التنبيه على معناهما وتمييزه من بين المعاني المخزونة عند النفس ^(١).

فالواحد هو : «الذي لا ينقسم من حيث إنّهُ لا ينقسم» ، والتقييد بالحيثيّة ليندرج فيه الواحد غير الحقيقي الذي ينقسم من بعض الوجوه ^(٢) ، والكثير هو : «الذي ينقسم من حيث إنّهُ ينقسم».

فقد تحصّل أنّ الموجود ينقسم إلى الواحد والكثير ، وهما معنيان متباينان تبايُن أحد القسمين للآخر.

تنبيه :

قالوا : «إنّ الوحدة تُساوِج الوجود» ^(٣) ، فكلُّ موجود فهو واحدٌ من جهة أنّه موجودٌ ، حتّى أنّ الكثرة الموجودة . من حيث هي موجودة . كثرةٌ واحدةٌ ، كما يشهد بذلك عَرَض العدد لها والعدد مؤلّف من آحاد ، يقال : كثرة واحدة وكثرتان وكثرات ثلاث ، وعشرة واحدة وعشرتان وعشرات ثلاث ، وهكذا.

وربّما يتوهم ^(٤) أنّ انقسام الموجود إلى الواحد والكثير ينافي كون الواحد مساوياً للموجود ، وذلك أنّ الكثير . من حيث هو كثيرٌ . موجودٌ لمكان الانقسام المذكور ، والكثير . من حيث هو كثير . ليس بواحد ، ينتج أنّ بعض الموجود ليس بواحد ، وهو يناقض قولهم : «كلُّ موجود فهو واحدٌ».

(١) قال الشيخ الرئيس في الفصل الثالث من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء : «ثمّ يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفاً عقلياً ، وهنالك نأخذ الوحدة متصورةً بذاتها ومن أوائل التصوّر ، ويكون تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيهاً». وتبعه في ذلك الفخر الرازي في المباحث المشرقيّة ج ١ ص ٨٤ ، وصدر المتأهّلين في الأسفار ج ٢ ص ٨٣.

(٢) هكذا قال صدر المتأهّلين في الأسفار ج ٢ ص ٨٣ - ٨٤ ، وشرحه للهداية الأثيريّة ص ٢٢٥.

(٣) راجع النجاة ص ١٩٨ ، وكشف المراد ص ٩٩ ، وشوارق الإلهام ص ١٦٩ ، وشرح المواقف ص ١٥١.

(٤) هذا التوهم تعرّض له صدر المتأهّلين في الأسفار ج ٢ ص ٩٠ - ٩١ ، وتعليقاته على شرح حكمة الإشراق ص ١٩٢ - ١٩٣.

ويدفعه^(١) : أنّ للواحد إعتبارين : إعتباره في نفسه من غير قياس بعض مصاديقه إلى بعض ، فيساق الموجد ، ويعمّ مصاديقه من واحد وكثير ، وإعتباره بقياس بعض مصاديقه إلى بعض ، فهناك مصاديق لا يوجد فيها من معنى عدم الانقسام ما يوجد في مصاديق آخر ، كالعشرة التي لا يوجد فيها من معنى عدم الانقسام ما يوجد في الواحد وإن كان فيها ذلك إذا قيس إلى العشرات . فالكثير الذي ليس بالواحد هو المقيس من حيث هو مقيس ، والذي يقابله هو الواحد بالاعتبار الثاني ، وأما الواحد بالاعتبار الأول فهو يعمّ الواحد والكثير القسيمين جميعاً . ونظير ذلك انقسام مطلق الموجد إلى ما بالقوة وما بالفعل مع مساوقة ما بالفعل لمطلق الموجد ، وانقسام الوجود إلى ذهني وخارجي تترتب عليه الآثار مع مساوقة الخارجي المترتب عليه الآثار لمطلق الوجود .

فكلّ ذلك من الاختلافات التشكيكية التي لحقيقة الوجود المشككة . ونظير هذا التوهم ما ربّما يتوهم^(٢) أنّ الوحدة من المعاني الانتزاعية العقلية ، ولو كانت حقيقةً خارجيةً لكانت لها وحدةً ولوحدتها وحدةً وهلمّ جرّاً فيتسلسل . ويدفعه^(٣) : أنّ وحدتها عين ذاتها ، فهي واحدة بذاتها ، نظير ما تقدّم في الوجود^(٤) أنّه موجود بذاته من غير حاجة إلى وجود زائد على ذاته .

(١) كذا دَفَعَه المصنّف (رحمه الله) في تعليقته على الأسفار ج ٢ ص ٩٠ . ثمّ قال في آخر كلامه : «وإلى هذا يرجع آخر كلام المصنّف» . وراجع كلام صدر المتألّفين في دفع هذا التوهم في الأسفار ج ٢ ص ٩١ ، وتعليقاته على شرح حكمة الإشراق ص ١٩٣ .

(٢) كما توهمه الشيخ الإشراقي في المطارحات ص ٣٨٥ ، وحكمة الإشراق ص ٦٨ . وتبعه المحقّق الطوسي في تجريد الاعتقاد على ما في شوارق الإلهام ص ١٨٣ ، وكشف المراد ص ١٠٠ - ١٠١ . وتعرّض له الفخر الرازي في المباحث المشرقية ج ١ ص ٨٥ .

(٣) كذا دَفَعَه الفخر الرازي في المباحث المشرقية ج ١ ص ٨٦ . وتبعه صدر المتألّفين في الأسفار ج ٢ ص ٨٩ .

(٤) راجع الفصل الثاني من المرحلة الأولى من المتن .

الفصل الثاني

في أقسام الواحد

الواحد إما حقيقي وإما غير حقيقي ، والحقيقي ما اتّصف بالوحدة لذاته من غير واسطة في العروض ، كالإنسان الواحد ، وغير الحقيقي بخلافه ، كالإنسان والفرس المتّحدين في الحيوان وينتهي لا محالة إلى واحد حقيقي.

والواحد الحقيقي إما ذات هي عين الوحدة ، وإما ذات متّصفة بالوحدة. والأوّل هو صرّف الشيء الذي لا يتشنى ولا يتكرّر ، وتسمّى وحدته : «وحدة حقّة» ، والواحد والوحدة هناك شيء واحد والثاني كـ «الإنسان الواحد».

والواحد بالوحدة غير الحقّة إما واحد بالخصوص وإما واحد بالعموم. والأوّل هو الواحد بالعدد الذي يفعل بتكرّره العدد ، والثاني كالنوع الواحد والجنس الواحد. والواحد بالخصوص إما أن لا ينقسم من حيث طبيعته المعروضة للوحدة أيضاً كما لا ينقسم من حيث صفة وحدته أو ينقسم.

والأوّل إما نفس مفهوم الوحدة وعدم الانقسام ، وإما غيره؛ وغيره إما وضعي كالنقطة الواحدة ، وإما غير وضعي كالمفارق وهو إما متعلّق بالمادّة بوجه ، كالنفس المتعلّقة بالمادّة في فعلها ، وإما غير متعلّق بها أصلاً كالعقل.

والثاني وهو الذي يقبل الانقسام بحسب طبيعته المعروضة للوحدة إما أن يقبله بالذات كالمقدار الواحد ، وإما أن يقبله بالعرض كالجسم الطبيعيّ الواحد من جهة مقداره.

والواحد بالعموم إما واحد بالعموم المفهومي ، وإما واحد بالعموم بمعنى السعة الوجوديّة. والأوّل إما واحد نوعي كالإنسان ، وإما واحد جنسي كالحيوان ، وإما واحد عرضي كالماشي والضاحك. والواحد بالعموم بمعنى السعة الوجوديّة كالوجود المنبسط.

والواحد غير الحقيقي وهو ما اتّصف بالوحدة بعرض غيره لاّتحاده به نوعاً من الاتّحاد كزيد وعمرو المتّحدين في الإنسان ، والإنسان والفرس المتّحدين في الحيوان. ويختلف أسماء الواحد غير الحقيقي باختلاف جهة الوحدة ، فالاتّحاد

في معنى النوع يسمّى : «تماثلاً» ، وفي معنى الجنس «تجانساً» ، وفي الكيف «تشابهاً» ، وفي الكم «تساوياً» ، وفي الوضع «توازياً» و «تطابقاً» .
ووجود كلٍّ من الأقسام المذكورة ظاهرٌ ، وكذا كون الوحدة واقعةً على أقسامها وقوع المشكك على مصاديقه بالاختلاف . كذا قرّروا ^(١) .

الفصل الثالث

في أنّ من لوازم الوحدة الموهويّة ومن لوازم الكثرة الغيريّة

من عوارض الوحدة الموهويّة ، كما أنّ من عوارض الكثرة الغيريّة .
والمراد بالوهويّة الاتّحاد من جهة ما مع الاختلاف من جهة ما ، ولازم ذلك صحّة الحمل بين كلّ مختلفيّ بينهما اتّحاد ما ، وإن اختصّ الحمل بحسب التعارف ببعض أقسام الاتّحاد .
واعترض عليه ^(٢) : بأنّ لازم عموم صحّة الحمل في كلّ اتّحاد ما من مختلفيّ هو صحّة الحمل في الواحد المتّصل المقداريّ الذي له أجزاء كثيرة بالقوّة موجودة بوجود واحد بالفعل ، بأن يحمل بعض أجزائه على بعض وبعض أجزائه على الكلّ وبالعكس ، فيقال : «هذا النصف من الذراع هو النّصف الآخر ، وهذا النصف هو الكلّ أو كلّ هو نصفه» ، وبطلانه ضروريّ .
والجواب . كما أفاده صدر المتأهّلين ^(٣) (قدس سره) - : أنّ المتّصل الوحدانيّ ما لم ينقسم بواحد من أنحاء القسمة خارجاً أو ذهنياً لم تتحقّق فيه كثرة أصلاً ، فلم

(١) راجع كشف المراد ص ١٠٢ - ١٠٣ ، والأسفار ج ٢ ص ٨٣ - ٨٧ ، وشرح المنظومة ص ١٠٨ - ١١١ ، وشرح التجريد للقوشجي ص ١٠٠ - ١٠٢ ، والمباحث المشرقيّة ج ١ ص ٨٨ - ٨٩ ، وغيرها من المطوّلات .
(٢) وهذا الإعتراض تعرّض له في القبسّات ص ٢٠١ ، والأسفار ج ٢ ص ٩٥ .
(٣) راجع الأسفار ج ٢ ص ٩٧ . وأجاب عنه أيضاً السيّد الداماد في القبسّات ص ٢٠١ .

يتحقق شرط الحمل الذي هو وحدة ما مع كثرة ما ، فلم يتحقق حمل؛ وإذا انقسم بأحد أنحاء القسمة بطلت هويته الواحدة وإنعدم الاتصال الذي هو جهة وحدته ، فلم يتحقق شرط الحمل الذي هو كثرة ما مع وحدة ما ، فلم يتحقق حمل.

فقد تبين أن بين كل مختلفين من وجه متحدين من وجه حملا إذا جامع الاتحاد الاختلاف ، لكن التعارف العامي . كما أشرنا إليه ^(١) . خص الحمل على موردتين من الاتحاد مع الاختلاف : (أحدهما) : أن يتحد الموضوع والمحمول مفهوماً مع اختلافهما بنوع من الاعتبار ، كالاختلاف بالإجمال والتفصيل في قولنا : «الإنسان حيوان ناطق» ، فإن الحد عين المحدود مفهوماً وإنما يختلفان بالإجمال والتفصيل ، والاختلاف بالإبهام وغيره في قولنا : «الإنسان حيوان» ، فإن الجنس هو النوع مُبهماً ، والاختلاف بالتحصيل وغيره في قولنا : «الإنسان ناطق» ، فإن الفصل هو النوع محصلاً . كما مرّ في مباحث الماهية ^(٢) . وكالاختلاف بفرض الشيء مسلوباً عن نفسه فيغاير نفسه نفسه ثم يحمل على نفسه لدفع توهم المغايرة فيقال مثلاً : «الإنسان إنسان» . ولما كان هذا الحمل ربّما يعتبر في الوجود العينيّ كان الأصوب أن يعرف بإتحاد الموضوع والمحمول ذاتاً ، ويسمى هذا الحمل : «حملاً أولياً ذاتياً» ^(٣) .

و (ثانيهما) : أن يختلفا مفهوماً ويتحداً وجوداً كما في قولنا : «زيد إنسان» ، وقولنا : «القطن أبيض» ، وقولنا : «الضاحك متعجب» . ويسمى هذا الحمل : «حملاً شائعاً صناعياً» ^(٤) .

(١) في إبتداء الفصل ، حيث قال : «وإن اختصّ الحمل بحسب التعارف ببعض أقسام الاتحاد» .

(٢) راجع الفصل الخامس من المرحلة الخامسة .

(٣) سُمي ذاتياً ، لكون المحمول فيه ذاتياً للموضوع ، وأولياً ، لأنه من الضروريات الأولية التي لا يتوقف التصديق بها على أزيد من تصوّر الموضوع والمحمول . راجع تعليقات المصنّف (رحمه الله) على بداية الحكمة ص ١٠١ .

(٤) سُمي شائعاً ، لأنه الشائع في المحاورات ، وصناعياً ، لأنه المعروف والمستعمل في

وهاهنا نكتةٌ يجب التنبيه عليها ، وهي : أنّه قد تقدّم في المباحث السابقة ^(١) أنّ الوجود ينقسم إلى ما في نفسه وما في غيره ، وينقسم أيضاً إلى ما لنفسه وما لغيره وهو الوجود النعّي ، وتقدّم أيضاً ^(٢) إمتناع أن توجد ماهيتان بوجود واحد نفسيّ بأن يطرد وجودٌ واحدٌ العدم عن نفس ماهيتين متباينتين ، وهو وحدة الكثير المستحيلة عقلاً.

ومن هنا يتبيّن أنّ الحمل . الذي هو اتّحاد المختلفين بوجه . لا يتحقّق في وجود المختلفين النفسيّ ، وإنّما يتحقّق في الوجود النعّيّ بأن يكون أحد المختلفين ناعثاً بوجوده للآخر والآخر منعوّاً به.

وبعبارة أخرى : أحد المختلفين هو الذات بوجوده النفسيّ ، والآخر هو الوصف بوجوده النفسيّ ، واتّحادهما في الوجود النعّيّ الذي يعطيه الوصف للذات.

وهذا معنى قول المنطقيّين : «إنّ القضية تنحلّ إلى عقدين : عقْدُ الوضع ، ولا يعتبر فيه إلّا الذات ، وما فيه من الوصف عنوانٌ مشيرٌ إلى الذات فحسب ، وعقْدُ الحمل ، والمعتبر فيه الوصف فقط» ^(٣).

وهاهنا نوعٌ ثالثٌ من الحمل ، يستعمله الحكيم ، مسمّى بحمل الحقيقة والريقة ، مبنيٌّ على اتّحاد الموضوع والمحمول في أصل الوجود واختلافهما بالكمال والنقص ، يفيد وجودَ الناقص في الكامل بنحو أعلى وأشرف واشتمالَ المرتبة العالية الوجود على كمال ما دونها من المراتب.

الفصل الرابع

في انقسام الحمل إلى هو هو وذو هو

ينقسم الحمل إلى حمل هو هو وحمل ذي هو.

والأوّل : ما يثبت فيه المحمول للموضوع بلا توقّف على اعتبار أمر زائد ،

الصناعات والعلوم ، راجع تعليقات المصنّف (رحمه الله) على بداية الحكمة ص ١٠٢

(١) راجع الفصل الأوّل من المرحلة الثانية.

(٢) راجع الفصل الثالث من المرحلة الثانية.

(٣) راجع شرح المطالع ص ١٣٥ . ١٣٦.

كقولنا : «الإنسان ضاحك» ، ويسمى أيضاً «حمل المواطة».

والثاني : أن يتوقف ثبوت المحمول للموضوع على اعتبار أمر زائد كتقدير ذي أو الاشتقاق ، كقولنا : «زيد عدل» أي ذو عدل ، أو «عادل».

وينقسم أيضاً إلى بَيٍّ وغير بَيٍّ.

والأول : ما كان لموضوعه أفراد محققة يصدق عليها بعنوانه ، كقولنا : «الإنسان كاتب» و «الكاتب متحرك الأصابع».

والثاني : ما كان لموضوعه أفراد مقدرة غير محققة ، كقولنا : «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» ، وقولنا : «اجتماع النقيضين محال».

وينقسم أيضاً إلى بسيط ومركب ويسميان «الهلئية البسيطة» و «الهلئية المركبة».

والهلئية البسيطة ما كان المحمول فيها وجود الموضوع ، كقولنا : «الإنسان موجود».

والهلئية المركبة ما كان المحمول فيها أثراً من آثاره وعرضياً من عرضياته ، كقولنا : «الإنسان ضاحك» ، فهي تدل على ثبوت شيء لشيء بخلاف الهلئية البسيطة حيث تدل على ثبوت الشيء.

وبذلك يندفع ما أورده بعضهم ^(١) على كلى قاعدة الفرعية القائلة : «إن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» ، بانتقاضه بمثل قولنا : «الماهية موجودة» ، حيث إن ثبوت الوجود للماهية - بناءً على ما تقتضيه قاعدة الفرعية - فرع ثبوت الماهية ، وننقل الكلام إلى ثبوتها فهو فرع ثبوتها قبل ، وهلم جرا ، فيتسلسل.

والجواب ^(٢) . على ما تحصل : أن القضية هلئية بسيطة ، والهلئية البسيطة إنما تدل على ثبوت الشيء لا على ثبوت شيء لشيء حتى تقتضي وجوداً للماهية قبل وجودها ، هذا.

(١) تعرض لهذا الإيراد صدر المتأهين في الأسفار ج ١ ص ٤٣ ، والمشرع الخامس من كتاب المشاعر ص ٢٧ ، ورسالة في اتصاف الماهية بالوجود المطبوعة ذيل رسائل صدر المتأهين ص ١١٠ .

(٢) كذا أجاب عنه صدر المتأهين في الأسفار ج ١ ص ٤٣ ، والمشرع الخامس من المشاعر ص ٢٧ ، (ورسائل صدر المتأهين) ص ١١٥ . ١١٦ .

وأما ما أجاب به بعضهم^(١) عن الإشكال . بتبديل الفرعية من الإستلزام ، وأنّ الحقّ أنّ ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له ولو بنفس هذا الثبوت ، وثبوت الوجود للماهية مستلزم لثبوت الماهية بنفس هذا الثبوت . فهو تسليم للإشكال .
وأسوأ حالا منه قول بعضهم^(٢) : «إنّ القاعدة مخصّصة بثبوت الوجود للماهية» ، هذا .

الفصل الخامس

في الغيرية وأقسامها

قد تقدّم^(٣) أنّ من عوارض الكثرة الغيرية ، وتنقسم الغيرية إلى ذاتية وغير ذاتية . فالغيرية الذاتية ، هي : أن يدفع أحد شيئين الآخر بذاته ، فلا يجتمعان لذاتيهما ، كالمغايرة بين الوجود والعدم ، وتسمّى «تقابلا» .
وقد عرّفوا التقابل بـ «أنّه امتناع اجتماع شيئين في محلّ واحد من جهة واحدة في زمان واحد»^(٤) ونسبة امتناع الاجتماع إلى شيئين للدلالة على كونه

(١) وهو المحقّق الدوانيّ في حاشية شرح التجريد للقوشجي ص ٥٩ . ونقله عنه صدر المتأهّلين في رسالة اتّصاف الماهية بالوجود ، فراجع رسائل صدر المتأهّلين ص ١١١ .

(٢) وهو الفخر الرازيّ على ما نقل عنه في تعليقات الحكيم السبزواريّ على الأسفار ج ١ ص ٤٣ . وقال المصنّف (رحمه الله) في تعليقاته على بداية الحكمة ص ١٠٣ : «وعن الإمام الرازيّ أنّ القاعدة مخصّصة بالهليّة البسيطة . وفيه : أنّه تخصيص في القواعد العقلية» .

(٣) في الفصل السابق .

(٤) هكذا عرّفه صدر المتأهّلين في الأسفار ج ٢ ص ١٠٢ ، وتبعه الحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة ص ١١٥ . والمشهور في الكتب في تعريف المتقابلين : «أنّ المتقابلين هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة» . راجع المباحث المشرقية ج ١ ص ٩٩ ، وشرح

لذاتيهما؛ والمراد بالحلّ الواحد مطلق الموضوع ، ولو بحسب فرض العقل ، حتّى يشمل تقابل الإيجاب والسلب ، حيث إنّ متن القضية كالموضوع لهما؛ وتقييد التعريف بـ «جهة واحدة» لإخراج ما اجتمع منهما في شيء واحد من جهتين ، ككون زيد أباً لعمرو وابناً لبكر؛ والتقييد بـ «وحدة الزمان» ، ليشمل ما كان من التقابل زمانياً ، فليس عرض الضدين لموضوع واحد في زمانين مختلفين ناقضاً للتعريف.

ولا ينتقض التعريف بالمثلين الممتنع اجتماعهما عقلاً ، لأنّ أحد المثلين لا يدفع الآخر بذاته التي هي الماهية النوعية المشتركة بينهما ، وإنّما يمتنع اجتماعهما لاستحالة تكرّر الوجود الواحد . كما تقدّم في مباحث الوجود^(١) ..

ولا ينتقض أيضاً بنقيض اللازم وعين الملزوم ، فإنّ نقيض اللازم إنّما يعاند عين الملزوم

المقاصد ج ١ ص ١٤٥ ، والمطاريحات ص ٣١٣ .

قال صدر المتأهّلين في الأسفار ج ٢ ص ١٠٣ : «وإنّما عدلنا عن التعريف المشهور في الكتب لمفهوم المتقابلين إلى تعريف مفهوم التقابل لأنّ صيغة (الذات) في قولهم : (المتقابلان هما الذاتان ...) يشعر بما لهما ذات ، والعدم والملكية ، والإيجاب والسلب لا ذات لهما». وقال القوشجى في شرحه للتجريد ص ١٠٤ . تبعاً للمحقّق الشريف في شرح المواقف ص ١٦٤ . : «وإنّما التقييد بوحدة الزمان فمستدرك ، لأنّ الاجتماع لا يكون إلّا في زمان واحد». واعتراض عليه اللاهيجي في شوارق الإلهام ص ١٩٢ . تبعاً للمحقّق الدواني في حاشية شرح القوشجى ص ١٠٤ . بأنّ قيد الاجتماع غير مغن عن الزمان ، لصدقه على المقارنة في الرتبة أو وصف آخر اصطلاحاً. والعجب من صدر المتأهّلين في شرح الهداية الأثيرية ص ٢٢٧ حيث قال : «وقيد الاجتماع مغن عن ذكر (في زمان واحد) ، كما وقع في كلام بعضهم». فإنّ كلامه هذا بنا في كلامه في الأسفار ج ٢ ص ١٠٢ - ١٠٣ ، حيث قال : «فما قيل من أنّ التقييد بوحدة الزمان مستدرك لأنّ الاجتماع لا يكون إلّا في زمان واحد ، غير صحيح». ويمكن أن يكون ما وقع في شرح الهداية سهواً من قلم الناسخ بحذف كلمة (غير) من العبارة ، والصواب هو هذه العبارة : «وقيد الاجتماع غير مغن ...». (١) راجع الفصل الخامس من المرحلة الأولى.

لمعاندته اللازم الذي هو نقيضه ، فامتناع إجتماعه مع الملزوم بعرض نقيضه ، لا لذاته ^(١) .
والغيرية غير الذاتية أن يكون الشئان لا يجتمعان لأسباب أخر غير ذاتيهما ، كافتراق الحلوة
والسواد في السكر والفحم ، وتسمى «خلافاً» .
ويسمى أيضاً «الغير» بحسب التشخص والعدد .
والتقابل ينقسم إلى أربعة أقسام ، وهي : تقابل التناقض ، وتقابل العدم والملكة ، وتقابل
التضاد ، وتقابل التضاد .
والأصوب في ضبط الأقسام أن يقال : «إنَّ المتقابلين إمّا أن يكون أحدهما عدماً للآخر أو لا
، وعلى الأول إمّا أن يكون هناك موضوع قابل كالبصر والعمى فهو تقابل العدم والملكة ، أو لا
يكون كالإيجاب والسلب وهو تقابل التناقض ، وعلى الثاني . وهو كونهما وجوديين . فإمّا أن لا
يعقل أحدهما إلّا مع الآخر وبالقياص إليه كالعلو والسفل وهو تقابل التضاد ، أو لا وهو تقابل
التضاد» ^(٢) .

الفصل السادس

في تقابل التناقض

وهو تقابل الإيجاب والسلب ، كقولنا : «زيد أبيض ، وليس زيد بأبيض» ، أو ما هو في معنى
الإيجاب والسلب من المفردات ، كـ «الإنسان واللاإنسان» و «العمى واللاعمرى» و «المعدوم
واللامعدوم» .
والنقيضان لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً .
وإن شئت فقل : لا يجتمعان ولا

(١) راجع شوارق الإلهام ص ١٩٤ .

(٢) هذا وجه ضبط ذكره التفتازاني في شرح المقاصد ج ١ ص ١٤٦ ، والقوشجي في شرح التجريد ص ١٠٤ . ١٠٥ ،
واللاهيجي في شوارق الإلهام ص ١٩٢ . ١٩٣ ، وصدر المتأهين في الأسفار ج ٢ ص ١٠٣ . وذكر له وجوه أخر ،
فراجع المباحث المشرقية ج ١ ص ١٠٢ . ١٠٣ ، وكشف المراد ص ١٠٧ ، وشرح المواقف ص ١٦٤ .

يرتفعان. فمألُ تقابلِ التناقض إلى قضية منفصلة حقيقيّة هي قولنا : «إمّا أن يصدق الإيجاب وإمّا أن يصدق السلب».

فالتناقض في الحقيقة بين الإيجاب والسلب.

ولا ينافي ذلك تحقّق التناقض بين المفردات.

فكلّ مفهوم أخذناه في نفسه ثمّ أضفنا إليه معنى النفي ، كالإنسان واللاإنسان ، والفرس واللافرس ، تحقّق التناقض بين المفهومين.

وذلك أنّا إذا أخذنا مفهومين متناقضين . كالإنسان واللاإنسان . لم نرتّب أنّ التقابل قائم بالمفهومين على حدّ سواء ، فالإنسان يطرد بذاته اللاإنسان ، كما أنّ اللاإنسان يطرد بذاته الإنسان.

وضروريّ أنّه لو لم يعتبر الثبوت والوجود في جانب الإنسان لم يطارد اللاإنسان ولم يناقضه ، فالإنسان واللاإنسان إنّما يتناقضان لأحدهما في معنى وجود الإنسان وعدم الإنسان ، ولا يتمّ ذلك إلّا باعتبار قيام الوجود بالإنسان وكذا العدم ، فالإنسان واللاإنسان إنّما يتناقضان لانحلالهما إلى الهليتين البسيطتين ، وهما قضيتا «الإنسان موجود» و «ليس الإنسان موجود».

ونظير الكلام يجري في المتناقضين : «قيام زيد» ، و «لا قيام زيد» ، فهما في معنى وجود القيام لزيد وعدم القيام لزيد ، وهما ينحلّان إلى هليتين مركبتين ، هما قولنا : «زيد قائم» ، وقولنا : «ليس زيد بقائم» ، فتقابلُ التناقض بالحقيقة بين الإيجاب والسلب ، وإن شئت فقل : بين الوجود والعدم ، غير أنّه سيأتي في مباحث العاقل والمعقول ^(١) . إن شاء الله تعالى . أنّ العقل إنّما ينال مفهوم الوجود أولاً معنىً حقيقياً في القضايا ثمّ يسبك منه المعنى الاسميّ بتبديله منه وأخذِه مستقلاً بعد ما كان رابطاً ، ويصوّر للعدم نظير ما جرى عليه في الوجود.

فتقابلُ التناقض بين الإيجاب والسلب أولاً وبالذات ، وبين غيرهما بعرضيهما.

فما في بعض العبارات من نسبة التناقض إلى القضايا ، كما في عبارة التجريد : «إنّ تقابل

السلب والإيجاب راجع إلى القول والعقد» ^(٢) . إنتهى . ، أريد

(١) راجع الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشر.

(٢) راجع كشف المراد ص ١٠٧ ، وشرح التجريد للقوشجي ص ١٠٤ . وفي شوارق الإلهام

به السلب والإيجاب من حيث الاضافة إلى مضمون القضية بعينه.

وقد ظهر أيضاً أنّ قولهم : «نقيض كلّ شيء رفعه» ^(١) ، أريد فيه بالرفع الطردُّ الذاتي ، فالإيجاب والسلب يطرد كلٌّ منهما بالذات ما يقابله.

وأما تفسير من فسّر الرفع بالنفي والسلب ^(٢) فصّح بأنّ نقيض الإنسان هو اللاإنسان ، ونقيض اللاإنسان اللا لاإنسان ، وأما الإنسان فهو لازم النقيض وليس بنقيض ، فلازمُ تفسيره كونُ تقابلِ التناقض من جانب واحد دائماً ، وهو ضروريُّ البطلان.

ومن أحكام تقابلِ التناقض أنّ تقابلِ النقيضين إنّما يتحقّق في الذهن أو في اللفظ بنوع من المجاز ، لأنّ التقابل نسبة قائمة بطرفين ، وأحد الطرفين في المتناقضين هو العدم ، والعدم اعتبارٌ عقليٌّ لا مصداق له في الخارج.

وهذا بخلاف تقابل العدم والملكة ، فإنّ العدم فيه . كما سيأتي إن شاء الله ^(٣) . عدم مضاف إلى أمر موجود ، فله حظٌّ من الوجود ، فالتقابل فيه قائم في الحقيقة بطرفين موجودين.

ومن أحكام هذا التقابل إمتناع الوسطة بين المتقابلين به ، فلا يخلو شيءٌ من الأشياء عن صدق أحد النقيضين ، فكلّ أمر مفروض إمّا هو زيد مثلاً أو ليس بزيد ، وإمّا هو أبيض أو ليس بأبيض ، وهكذا ، فكلّ نقيضين مفروضين يعمّان جميع الأشياء.

ومن أحكام هذا التقابل أنّ النقيضين لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً ، على سبيل القضية المنفصلة الحقيقية . كما تقدّمت الإشارة إليه ^(٤) . وهي قولنا : «إمّا أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب».

وهي قضيةٌ بديهيةٌ أوليّةٌ يتوقّف عليها صدق كلّ قضية مفروضة ، ضروريّةٌ كانت أو نظريّةٌ.

فليس يصدق قولنا : «الأربعة زوج» ،

ص ١٩٢ : «وهو راجع إلى القول والعقل» ثمّ فسّر القول بالوجود اللفظي والعقل بالوجود الذهني ، فراجع.

(١) راجع شرح المطالع ص ١٧٠.

(٢) كذا يستفاد من كلام قطب الدين الشيرازي في شرح حكمة الإشراق ص ٨٨.

(٣) في الفصل الآتي.

(٤) في ابتداء هذا الفصل.

مثلاً ، إلا إذا كذب قولنا : «ليست الأربعة بزواج».

وليس يصدق قولنا : «العالم حادث» ، إلا إذا كذب قولنا : «ليس العالم بحادث».

ولذا سميت قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما بـ «أولى الأوائل».

ولذا كان الشك في صدق هذه المنفصلة الحقيقية مزبلاً للعلم بكل قضية مفروضة ، إذ لا يتحقق العلم بصدق قضية إلا إذا عُلم بكذب نقيضها ، والشك في هذه المنفصلة الحقيقية يوجب الشك في كذب النقيض ، ولازمه الشك في صدق النقيض الآخر ، ففي الشك فيها هلاك العلم كله وفساده من أصله ، وهو أمرٌ تدفعه الفطرة الإنسانية ، وما يدعيه السوفسطي من الشك دعوى لا تتعدى طَوْرَ اللفظِ البتة ، وسيأتي تفصيل القول فيه ^(١).

الفصل السابع

في تقابل العدم والملكة

ويسمى أيضاً «تقابل العدم والتقنية» ^(٢) ، وهما أمرٌ وجوديٌّ عارضٌ لموضوع من شأنه أن يتّصف به ، وعدم ذلك الأمر الوجودي في ذلك الموضوع ، كالبصر والعَمى الذي هو فقْد البَصَر من موضوع من شأنه أن يكون بصيراً.

ولا يختلف الحال في تحقّق هذا التقابل بين أن يؤخذ موضوع الملكة هو الطبيعة الشخصية أو الطبيعة النوعية أو الجنسية ، فإنّ الطبيعة الجنسية وكذا النوعية موضوعان لوصف الفرد ، كما أنّ الفرد موضوع له؛ فعدم البَصَر في العُقرَب . كما قيل ^(٣) . عَمى وعدمُ ملكة ، لكون جنسه . وهو الحيوان . من شأنه أن يكون بصيراً

(١) راجع الفصل التاسع من المرحلة الحادية عشرة.

(٢) قال الحكيم السبزواري في شرح المنظومة (قسم المنطق) ص ٥٢ : «ومن عدول عدم للتقنية». وقال أيضاً فيه (قسم الحكمة) ص ١١٦ : «فما اعتبرت فيه قابلية لما انتفى فعدمٌ وتقنية».

(٣) راجع شوارق الإلهام ص ١٩٣ ، وشرح التجريد للقوشجي ص ١٠٤ ، وشرح المنظومة ص ١١٧ ، وشرح المواقف ص ١٦٦.

وإن لم تتّصف به طبيعة العقرب النوعيّة؛ وكذا المرودة وعدم التحاء الإنسان قبلَ أوانِ البلوغِ عدمُ ملكة ، لكون الطبيعة النوعيّة التي للإنسان من شأنها ذلك ، وإن كان صنف غير البالغ لا يتّصف به ، ويسمّى تقابُلُ العدم والملكة بهذا الإطلاق «حقيقياً».

وربما قُيّد بالوقت باشتراط أن يكون العدم في وقت الملكة ، ويسمّى التقابل حينئذ بـ «المشهوريّ» ، وعليه فمرودة الإنسان قبلَ أوانِ البلوغ ليست من عدم الملكة في شيء ، وكذا فقُد العقرب للبصر ليس بعمى.

وهو أشبه بالإصطلاح ، فلا يضرّ خروج الموارد التي يكون الموضوع فيها هو الجنس أو النوع من تقابل العدم والملكة مع عدم دخولها في التقابلات الثلاثة الباقية ، وأقسام التقابل منحصرة في الأربعة.

الفصل الثامن

في تقابل التضايف

المتضايفان . كما تحصّل من التقسيم . أمران وجوديّان لا يعقل أحدهما إلّا مع تعقّل الآخر ، فهما على نسبة متكررة لا يعقل أحدهما إلّا مع تعقّل الآخر المعقول به ، ولذلك يمتنع إجتماعهما في شيء من جهة واحدة ، لاستحالة دَوْران النسبة بين الشيء ونفسه . وقد أورد^(١) على كون التضايف أحد أقسام التقابل الأربعة بأنّ مطلق التقابل من أقسام التضايف ، إذ المتقابلان بما هما متقابلان متضايفان ، فيكون عدّ التضايف من أقسام التقابل من قبيل جعل الشيء قسيماً لقسمه . وأجيب عنه^(٢) : بأنّ مفهوم التقابل من مصاديق التضايف ، ومصادق التضايف

(١) هذا الإيراد نسبة العلامة إلى القدماء ، فراجع إيضاح المقاصد ص ٦٧ . وتعرّض له الفخر الرازيّ في المباحث المشرقيّة ج ١ ص ١٠١ ، والتفتازانيّ في شرح المقاصد ج ١ ص ١٤٨ ، وصدر المتألّهين في الأسفار ج ٢ ص ١١٠ وشرحه للهداية الأثيريّة ص ٢٢٧ .

(٢) كذا أجاب عنه صدر المتألّهين في الأسفار ج ٢ ص ١١٠ - ١١١ ، وشرح الهداية ص ٢٧٧ .

من أقسام التقابل ومصاديقه ، فالقسم من التضاييف هو مفهوم التقابل والقسيم له هو مصداقه ، وكثيراً ما يكون المفهوم الذهني فرداً لمقابله كمفهوم الجزئي الذي هو فردٌ للكلّي ومقابلٌ له باعتبارين ، فلا إشكال.

ومن أحكام التضاييف أنّ المتضاييفين متكافئان وجوداً وعدماً وقوّةً وفعلاً ، فإذا كان أحدهما موجوداً فالآخر موجودٌ بالضرورة ، وإذا كان أحدهما معدوماً فالآخر معدوم بالضرورة ، وإذا كان أحدهما بالقوّة أو بالفعل فالآخر كذلك بالضرورة.

ولازِم ذلك أنّهما معانٍ ، لا يتقدّم أحدهما على الآخر ، لا ذهنياً ولا خارجاً.

الفصل التاسع

في تقابل التضاد

قد عرفت ^(١) أنّ المتحصّل من التقسيم السابق أنّ المتضادّين أمران وجوديّان غير متضائفين لا يجتمعان في محلٍّ واحد في زمان واحد من جهة واحدة.

والمنقول عن القدماء ^(٢) أنّهم اكتفوا في تعريف التضادّ على هذا المقدار ، ولذلك جوّزوا وقوع التضادّ بين الجواهر ، وأن يزيد أطراف التضادّ على إثنين.

لكنّ المشائين ^(٣) أضافوا إلى ما يتحصّل من التقسيم قيوداً آخر ، فرسموا المتضادّين بـ «أنّهما أمران وجوديّان غير متضائفين متعاقبان على موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب بينهما غاية الخلاف».

ولذلك ينحصر التضادّ عندهم في نوعين أخيرين من الأعراض داخلين تحت جنس قريب بينهما غاية الخلاف ، ويمتنع وقوع التضادّ بين أزيد من طرفين.

وأجابوا عنه غيره من المحقّقين بوجوه أخر ، فراجع المباحث المشرقيّة ج ١ ص ١٠٢ ، وشرح المقاصد ج ١ ص ١٤٨ ، والتعليقات للشيخ الرئيس ص ٩٢ ، وإيضاح المقاصد ص ٦٧.

(١) في الفصل الخامس من هذه المرحلة.

(٢) على ما نقل عنهم التفتازانيّ في شرح المقاصد ج ١ ص ١٤٧ ، حيث قال : «هو الذي أورده قدماء الفلاسفة في أوائل المنطق».

(٣) كما في الأسفار ج ٢ ص ١١٢-١١٣.

بيان ذلك : أنَّ كلَّ ماهيَّة من الماهيَّات بل كلَّ مفهوم من المفاهيم منعزلٌ بذاته عن غيره من أيِّ مفهوم مفروض ، وليس ذلك من التضادِّ في شيء وإن كان يصدق عليه سلب غيره؛ وكذا كلُّ نوع تامٌّ بوجوده الخارجي وآثاره الخارجيَّة مباين لغيره من الأنواع التامة بماله ولآثاره من الوجود الخارجي ، لا يتصادقان . بمعنى أن يطرد الوجود الخاصُّ به الطارِدُ لعدمِه عدمَ نوع آخر بعينه . فليس ذلك من التقابل والتضادِّ في شيء.

وإنما التضادُّ . وهو التقابل بين أمرين وجوديَّين . أن يكون كلُّ من الأمرين طارداً بماهيتيه الأمر الآخر ، ناظراً إليه ، آيياً للاجتماع معه وجوداً.

ولازِمُ ذلك أوْلاً : أن يكون هناك أمرٌ ثالثٌ يوجدان له ويتحدان به ، والأمر الذي يوجد له الأمر الوجودي ويتحد به ، هو مطلق الموضوع الأعم من محلِّ الجوهر وموضوع العرض ، لكنَّ الجواهر لا يقع فيها تضادُّ . كما سيجيء ^(١) . فالمتعيَّن أن يكونا عرضيَّين ذَوِي موضوع واحد . وثانياً : أن يكون النوعان بما أنَّ لكلِّ منهما نظراً إلى الآخر متطاردَّين كلُّ منهما يطرد الآخر بفصله الذي هو تمام نوعيته .

والفصل لا يطرد الفصل إلا إذا كانا جميعاً مقسميْن لجنس واحد ، أي أن يكون النوعان داخلين تحت جنس واحد قريب ، فافهم ذلك .

ولا يرد عليه ^(٢) : أنَّ الفصل ، لكونه جزء الماهيَّة ، غيرٌ مستقلٌّ في الحكم ، والحكم للنوع . لأنَّ الفصل عين النوع محصّلاً ، فحكمه حكم النوع بعينه ^(٣) ؛ على أنَّ الأجناس العالية من المقولات العشر لا يقع بينها تضادُّ ، لأنَّ الأكثر من واحد منها يجتمع في محلٍّ واحد ، كالكمِّ والكيف وسائر الأعراض تجتمع في جوهر واحد جسمانيٍّ ، وكذا بعض الأجناس المتوسطة الواقعة تحت بعضها مع بعض واقع تحت آخر ، وكذا الأنواع الأخيرة المندرجة تحت بعضها مع بعض الأنواع الأخيرة

(١) في السطور الآتية من هذا الفصل .

(٢) هذا اليراد تعرّض له في الأسفار ج ٢ ص ١١٥ .

(٣) كذا أجاب عنه صدر المتأهّلين في الأسفار ج ٢ ص ١١٦ .

المندرجة تحت بعض آخر.

فالتضادّ إنّما يقع بالإستقراء في نوعين واقعين تحت جنس قريب من المقولات العرضيّة ، كالسود والبياض المعدودين من الكيفيّات المبصرة عندهم ، وكالتهوّر والجبن من الكيفيّات النفسانيّة.

وأما اعتبار غاية الخلاف بين المتضادّين فإنّهم حَكَمُوا بالتضادّ بين أمور ، ثمّ عَثَرُوا بأمور متوسطة بين المتضادّين نسبيّة ، كالسود والبياض المتضادّين ، وبينهما من الألوان الصفرة والحمرة والخضرة ، وهي بالنسبة إلى السود من البياض وبالنسبة إلى البياض من السود ، وكالتهوّر والجبن المتوسط بينهما الشجاعة ، فاعتَبَرُوا أن يكون الضدّ في غاية الخلاف ونهاية البُعد من ضده.

وهذا هو الموجب لنفيهم التضادّ بين الجواهر ، فإنّ الأنواع الجوهريّة لا يوجد فيها ما هو نسبيّ مقيسٌ إلى طرفين ، ولا نوعان متطرّفان بينهما غاية الخلاف.

ومن أحكام التضادّ أنّه لا يقع بين أزيد من طرفين لأنّه تقابلٌ ، والتقابل نسبةٌ ، ولا تتحقّق نسبةٌ واحدةٌ بين أزيد من طرفين.

وهذا حكمٌ عامٌّ لجميع أقسام التقابل.

قال في الأسفار : «ومن أحكام التضادّ . على ما ذكرناه من إعتبار غاية التباعد . أنّ ضدّ الواحد واحدٌ ، لأنّ الضدّ على هذا الاعتبار هو الذي يلزم من وجوده عدمُ الضدّ الآخر؛ فإذا كان الشيء وحدانيّاً وله أضداد ، فإنّما أن تكون مخالفتها مع ذلك الشيء من جهة واحدة أو من جهات كثيرة ، فإن كانت مخالفتها له من جهة واحدة فالمضادّ لذلك الشيء بالحقيقة شيءٌ واحدٌ وضدّ واحدٌ وقد فُرِضَ أضداداً ، وإن كانت المخالفة بينها وبينه من جهات عديدة فليس الشيء ذا حقيقة بسيطة ، بل هو كالإنسان الذي يضادّ الحارّ من حيث هو بارد ، وبضادّ البارد من حيث هو حارّ ، وبضادّ كثيراً من الأشياء لاشتماله على أضدادها.

فالتضادّ الحقيقي إنّما هو بين الحرارة والبرودة والسود والبياض ، ولكلٍّ واحد من الطرفين ضدّ واحد. وأما الحارّ والبارد فالتضادّ بينهما بالعرض»^(١) إنتهى.

(١) راجع الأسفار ج ٢ ص ١١٤.

ومن أحكامه أنّ المتضادّين متعاقبان على الموضوع لاعتبار غاية الخلاف بينهما ، سواءً كانت بينهما واسطة أو وسائط هي بالقياس إلى كلّ من الجانبين من الجانب الآخر ، وأثره أن لا يخلو الموضوع منهما معاً ، سواء تعاورا عليه واحداً بعد واحد أو كان أحد الضدّين لازماً لوجوده كالبياض للثلج والسواد للقرّ.

ومن أحكامه أنّ الموضوع الذي يتعاقبان عليه يجب أن يكون واحداً بالخصوص لا واحداً بالعموم ، إذ لا يمتنع وجود ضدّين في موضوعين وإن كانا متّحدين بالنوع أو الجنس.

خاتمة

اختلفوا في التمانع الذي بين الواحد والكثير ، حيث لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة أهو من التقابل بالذات أم لا؟ وعلى الأوّل أهو أحد أقسام التقابل الأربعة أم قسمٌ خامسٌ غير الأقسام الأربعة المذكورة؟ وعلى الأوّل أهو من تقابل التضاييف أم من تقابل التضادّ؟ ولكلّ من الاحتمالات المذكورة قائلٌ على ما فُصِّل في المطوّلات ^(١).

(١) راجع الفصل السادس من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء ، والتحصيل ص ٣٦٩ ، والمباحث المشرقيّة ج ١ ص ٩٦ . ٩٨ ، وشرح المقاصد ج ١ ص ١٥٠ . ١٥٣ ، والمطارحات ص ٣١٨ ، والأسفار ج ٢ ص ١٢٢ . ١٢٦ .

وأما الشيخ فذهب إلى أنّ لا تقابل بينهما في ذاتيهما . وتبعه بمخيار في التحصيل ص ٣٦٩ ، والفخر الرازيّ في المباحث المشرقيّة ج ١ ص ٩٨ ، والعلامة في إيضاح المقاصد ص ٦٨ . ٦٩ .

وقال الشيخ الإشراقي في المطارحات ص ٣١٨ . ٣١٨ بعد ابطال ما ذهب إليه بمخيار في التحصيل : «فيجب عليهم أن يجعلوا له قسماً آخر ، إلّا أنّ المشهور في الكتب تقابل الإيجاب والسلب والمتضاييف والمتضادين والعدم والملكية» . وتبعه صدر المتألّفين في الأسفار ج ٢ ص ١٢٦ .

وقال التفتنازيّ في شرح المقاصد ج ١ ص ١٥٢ : «فظهر أنّه لا دليل على نفي تقابل الإيجاب والسلب من الوحدة والكثرة» .

والحقّ أنّه ليس من التقابل المصطلح في شيء ، لأنّ قوام التقابل المصطلح بالغيريّة الذاتية التي هي تطارّد الشئيين المتقابلين وتدافعهما بذاتيهما ، ومن المستحيل أن يرجع الاختلاف والتمانع الذاتي إلى الاتحاد والتآلف ، والواحد والكثير ليسا كذلك ، إذ الواحد والكثير قسمان ينقسم إليهما الموجود من حيث هو موجود ، وقد تقدّم ^(١) أنّ الوحدة مساوقة لوجود ، فكلّ موجود . من حيث هو موجود . واحد ، كما أنّ كلّ واحد . من حيث هو واحد . موجود . فالواحد والكثير كلّ منهما مصداق الواحد . أي إنّ ما به الاختلاف بين الواحد والكثير راجع إلى ما به الاتحاد . وهذا شأن التشكيك دون التقابل .

فالوحدة والكثرة من شؤون تشكيك الوجود؛ ينقسم الوجود بذلك إلى الواحد والكثير مع مساوقة الواحد للموجود المطلق ، كما ينقسم إلى الوجود الخارجي والذهنيّ مع مساوقة الخارجي لمطلق الوجود؛ وينقسم إلى ما بالفعل وما بالقوّة مع مساوقة ما بالفعل لمطلق الوجود . على أنّ واحداً من أقسام التقابل الأربعة بما لها من الخواصّ لا يقبل الانطباق على الواحد والكثير ، فإنّ النقيضين والعدم والملكة أحد المتقابلين فيهما عدم للآخر ، والواحد والكثير وجوديان ، والمتضايقان متكافئان وجوداً وعدماً وقوّةً وفعلاً ، وليس الواحد والكثير على هذه الصفة ، والمتضادّان بينهما غاية الخلاف ، ولا كذلك الواحد والكثير ، فإنّ كلّ كثير عدديّ قوبل به الواحد العدديّ ، فإنّ هناك ما هو أكثر منه وأبعد من الواحد لعدم تناهي العدد ، فليس بين الواحد والكثير شيء من التقابلات الأربعة ، والقسمة حاصرة ، فلا تقابل بينهما أصلاً .

(١) في الفصل الأوّل من هذه المرحلة .

المرحلة الثامنة

في العلة والمعلول

وفيها خمسة عشر فصلا

الفصل الأول

في إثبات العلّية والمعلوليّة وأتمّهما في الوجود

قد تقدّم ^(١) أنّ الماهية في حدّ ذاتها لا موجودة ولا معدومة ، فهي متساوية النسبة إلى الوجود والعدم ، فهي في رجحان أحد الجانبين لها محتاجة إلى غيرها الخارج من ذاتها ، وأمّا ترجّح أحد الجانبين لا لمرجّح من ذاتها ولا من غيرها فالعقل الصريح يُحيله. وعرفت سابقاً ^(٢) أنّ القول بحاجتها في عدمها إلى غيرها نوعٌ من التجوّز ، حقيقته أنّ ارتفاع الغير . الذي يحتاج إليه في وجودها . لا ينفكّ عن ارتفاع وجودها ، لمكان توقّف وجودها على وجوده ، ومن المعلوم أنّ هذا التوقّف على وجود الغير ، لأنّ المعدوم لا شيئاً له. فهذا الوجود المتوقّف عليه نسمّيه «علّة» ، والشئ الذي يتوقّف على العلّة «معلولاً» له ^(٣).

(١) راجع الفصل الأول من المرحلة الخامسة.

(٢) راجع الفصل الرابع من المرحلة الأولى.

(٣) اعلم أنّ عبارات الحكماء والمتكلّمين في تعريف العلّة والمعلول مختلفة.

ثم إنّ مجعول العلة والأثر الذي تضعه في المعلول هو إمّا وجود المعلول أو ماهيته أو صيرورة ماهيته موجودة^(١) ، لكن يستحيل أن يكون المجعول هو الماهية لما تقدّم أنّها اعتبارية^(٢) ، والذي يستفيدة المعلول من علته أمرٌ أصيلٌ ،

قال الشيخ الرئيس في رسالة الحدود : «إنّ العلة هي كلّ ذات يلزم منه أن يكون وجود ذات أخرى أنّما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل ، ووجود هذا بالفعل من وجود ذلك بالفعل» ، راجع رسائل ابن سينا ص ١١٧ .
وقال في عيون الحكمة : «السبب هو كلّ ما يتعلّق به وجود الشيء من غير أن يكون ذلك الشيء داخلاً في وجوده أو محققاً به وجوده». وناقش فيهما فخر الدين الرازي في شرح عيون الحكمة ج ٣ ص ٤٥ .
وقال المحقّق الطوسي : «كلّ شيء يصدر عنه أمرٌ إمّا بالاستقلال أو بالانضمام فإنّه علةٌ لذلك الأمر والأمر معلول له». راجع كشف المراد ص ١١٤ . وأورد عليه القوشجي في شرحه للتجريد ص ١١٢ ، ثمّ قال : «فالصواب أن يقال : العلة ما يحتاج إليه أمرٌ في وجوده». ولهم في كتبهم عبارات شتى غير ما ذكر في تعريف العلة والمعلول ، فراجع شرح المنظومة ص ١١٧ ، والأسفار ج ٢ ص ١٢٧ ، وحكمة الإشراق ص ٦٢ ، وشرح المقاصد ج ١ ص ١٥٢ ، وشرح المواقف ص ١٦٨ .

(١) فالأقوال في مجعول العلة ثلاثة :

الأوّل : أنّ مجعولها ماهية المعلول.

الثاني : أنّ مجعولها وجود المعلول.

الثالث : أنّ مجعولها صيرورة ماهية المعلول موجودةً.

أمّا الأوّل ، فذهب إليه الإشراقيون. قال الشيخ الإشراقي : «ولما كان الوجود اعتباراً فللشيء من علته الفيضاة هوّيته» راجع شرح حكمة الإشراق ص ٤١٦ . ونُسب هذا القول إلى المحقّق الدواني أيضاً ، فراجع الأسفار ج ١ ص ٤٠٧ - ٤٠٨ .

وأمّا الثاني والثالث ، فذهب إليهما الحكماء المشاء. قال الحكيم السبزواري في شرح المنظومة ص ٥٨ : «لكن محققوهم مشوا إلى جانب مجعولية الوجود ، وغيرهم إلى مجعولية الاتّصاف وصيرورة الماهية موجودةً». وقال صدر المتأهّلين في الأسفار ج ١ ص ٣٩٨ : «فجمهور المشائين ذهبوا . كما هو المشهور . إلى أنّ الأثر الأوّل للجاعل هو الوجود المعلول. وفسره المتأخرون بالموجوديّة ، أي اتّصاف ماهية المعلول بالوجود بالمعنى الذي ذكرناه ، لا أنّ الأثر الأوّل هو ماهية الاتّصاف أو ذات المعلول أو نفس الوجود ، لاستغناء الماهيات بحقائقها تصوّرية عندهم من الجاعل».

(٢) في الفصل الثاني من المرحلة الأولى.

على أنّ العلّية والمعلوليّة رابطةٌ عينيّةٌ خاصّةٌ بين المعلول وعلّته ، وإلّا لكان كلّ شيءٍ علّةً لكلّ شيءٍ وكلّ شيءٍ معلولاً لكلّ شيءٍ ، والماهيّة لا رابطةً بينها في ذاتها وبين غيرها .
ويستحيل أن يكون المفعول هو الصيرورة ، لأنّ الأثر العينيّ الأصيل حينئذ هو الصيرورة التي هو أمرٌ نسبيّ قائمٌ بطرفين ، والماهيّة ووجودها إعتباريان على الفرض ، ومن المحال أن يقوم أمرٌ عينيّ أصيلٌ بطرفين إعتباريين .

وإذا استحال كون المفعول هو الماهيّة أو الصيرورة تعيّن أنّ المفعول هو الوجود ، وهو المطلوب .

فقد تبين ممّا تقدّم :

أولاً : أنّ هناك علّةً ومعلولاً .

وثانياً : أنّ كلّ ممكن فهو معلول .

وثالثاً : أنّ العلّية والمعلوليّة رابطةٌ وجوديّةٌ بين المعلول وعلّته ، وأنّ هذه الرابطة دائرةٌ بين وجود المعلول ووجود العلّة ، وإن كان التوقّف والحاجة والفقر ربّما تُنسب إلى الماهيّة ، فمستقرّ الحاجة والفقر بالأصالة هو وجود المعلول ، وماهيّته محتاجةٌ بتبعه .

ورابعاً : أنّه إذ كانت الحاجة والفقر بالأصالة للوجود المعلول ، وهو محتاج في ذاته ، وإلّا لكانت الحاجة عارضةً وكان مستغنياً في ذاته ولا معلوليّةً مع الاستغناء . ، فذات الوجود المعلول عين الحاجة ، أي إنّّه غيرٌ مستقلّ في ذاته قائمٌ بعلّته التي هي المفيضه له .
ويتحصّل من ذلك أنّ وجود المعلول بقياسه إلى علّته وجودٌ رابطٌ موجودٌ في غيره ، وبالنظر إلى ماهيّته التي يطرد عنها العدم وجودٌ في نفسه جوهريّ أو عرضيّ على ما تقتضيه حال ماهيّته .

الفصل الثاني

في انقسامات العلة^(١)

تنقسم العلة إلى تامة وناقصة.

فالعلة التامة هي التي تشتمل على جميع ما يتوقف عليه المعلول بحيث لا يبقى للمعلول معها إلا أن يتحقق.

والعلة الناقصة هي التي تشتمل على بعض ما يتوقف عليه المعلول في تحققه لا على جميعه. وتفتقران بأن العلة التامة يلزم من وجودها وجود المعلول. كما سيأتي^(٢). ومن عدمها عدمه ، والعلة الناقصة لا يلزم من وجودها وجود المعلول ، لكن يلزم من عدمها عدمه ، لمكان توقف المعلول عليها وعلى غيرها.

وليعلم أن عدم العلة . سواء كانت علة تامة أو ناقصة . علة تامة لعدم المعلول. وتنقسم أيضاً إلى الواحدة والكثيرة ، لأن المعلول من لوازم وجود العلة واللازم قد يكون أعم. وتنقسم أيضاً إلى بسيطة ومركبة ، والبسيطة ما لا جزء لها ، والمركبة خلافها. والبسيطة قد تكون بسيطة بحسب الخارج ، كالعقل والأعراض ، وقد تكون بسيطة بحسب العقل ، وهي ما لا تركيب فيه خارجاً من مادة وصورة ولا عقلاً من جنس وفصل ، وأبسط البسائط ما لا تركيب فيه من وجود وماهية ، وهو الواجب (تعالى). وتنقسم أيضاً إلى قريبة وبعيدة ، فالقريبة ما لا واسطة بينها وبين معلولها ،

(١) مطلقاً ، سواء كانت فاعلية أو مادية أو صورية أو غائية.

قال المحقق الطوسي : «والعلة مطلقاً قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة ، وأيضاً بالقوة أو بالفعل ، وكلية أو جزئية ، وذاتية أو عرضية ، وعامة أو خاصة ، وقريبة أو بعيدة ، ومشاركة أو خاصة» . انتهى. وقد تصدى شارحو كلامه لذكر أمثلتها ، فراجع كشف المراد ص ١٣٠ . ١٣٢ ، وشرح التجريد للقوشجي ص ١٣٤ . ١٣٥ ، وشوارق الإلهام ص ٢٥١ . ٢٥٤.

(٢) في الفصل الآتي.

والبعيدة ما كانت بينها وبين معلولها واسطة كعلة العلة.

وتنقسم أيضاً إلى داخلية وخارجية ، فالداخلية هي المادة بالنسبة إلى المركب منها ومن الصورة . وهي التي بها الشيء بالقوة . والصورة بالنسبة إلى المركب . وهي التي بها الشيء بالفعل . ، وتسميان «علتي القوام» ؛ والخارجية هي الفاعل . وهو الذي يصدر عنه المعلول . والغاية . وهي التي يصدر لأجلها المعلول . ، وتسميان : «علتي الوجود» ، وسيأتي بيانها ^(١) .

وتنقسم أيضاً إلى علل حقيقية وعلل معدة .

وشأن المعدّات تقرب المادة إلى إفاضة الفاعل باعدادها لقبولها ، كانصرام القطعات الزمانية المقربة للمادة إلى حدوث ما يحدث فيها من الحوادث .

الفصل الثالث

في وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة ^(٢)

ووجوب وجود العلة عند وجود معلولها

وهذا وجوب بالقياس ، غير الوجوب الغيري الذي تقدّم في مسألة : «الشيء ما لم يجب لم يوجد» ^(٣) .

أما وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة ، فلاّته لو لم يجب وجوده عند وجود علته التامة لجاز عدمه ، ولو فرض عدمه مع وجود العلة التامة ، فإنّما أن تكون علة عدمه . وهي عدم العلة . متحققة وعلة وجوده موجودة ، كان فيه اجتماع النقيضين وهما علة الوجود وعدمها ، وإن لم تكن علة عدمه متحققة كان في ذلك تحقّق عدمه من غير علة ، وهو محال .

(١) في الفصل الحادي عشر من هذه المرحلة .

(٢) وقد يعبر عنه بـ «امتناع تخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة» .

(٣) راجع الفصل الخامس من المرحلة الرابعة .

وكذا لو لم يجب عدمه عند عدم علته لجاز وجوده ، ولو فرض وجوده مع تحققي علة عدمه . وهي عدم علة الوجود . فإن كانت علة الوجود موجودةً لاجتماع النقيضان وهما علة الوجود وعدمها الذي هو علة عدمه ، وإن لم تكن علة الوجود موجودةً لزم وجود المعلول مع عدم وجود علته .
 برهان آخر : لزم توقف وجود المعلول على وجود العلة إمتناع وجود المعلول مع عدم العلة :
 وتعبير آخر : كون عدم العلة علةً موجبةً لعدم المعلول وتوقف هذا المعلول الذي هو عدم المعلول على علته التي هي عدم العلة ، لازمه امتناعه بانعدامها ، أي وجوب وجود المعلول عند وجود علته ، فافهم ذلك .

فإن قلت : الذي تستدعيه حاجة الممكن إلى المرجح وتوقف وجوده على وجود علة تامة ، إستلزام وجود العلة التامة في أيّ وعاء كانت وجود المعلول في أيّ وعاء كان .
 وأما كون المعلول والعلة معيّنين في الوجود من غير إنفكاك في الوعاء فلا .
 فلم لا يجوز أن توجد العلة مستلزماً لوجود المعلول ولا معلول بعد ثم تنعدم العلة ثم يوجد المعلول بعد برهه ولا علة في الوجود ، أو تكون العلة التامة موجودةً ولا وجود للمعلول بعد ثم يسنح لها أن توجد المعلول فتوجدته؟ ، وهذا فيما كانت العلة التامة فاعلةً بالإختيار بمكان من الواضح .

قلت : لا معنى لتخلل عدم بين وجود العلة التامة ووجود معلولها بأي نحو فرض ، فقد تقدّم^(١) أن توقف وجود المعلول على وجود العلة إنما يتم برابطة وجودية عينية يكون وجود المعلول معها وجوداً رابطاً قائم الذات بوجود العلة التامة المستقلّ بفرض وجود المعلول في وعاء وعلته التامة معدومةً فيه فرض تحقّق الوجود الرابط ولا مستقلّ معه يقومه ، وذلك خلف ظاهر .
 وفرض وجود العلة التامة ولا وجود لمعلولها بعد فرض وجود مستقلّ مقوم بالفعل ولا رابط له يقومه بعد ، وذلك خلف ظاهر .

(١) في الفصل الأول من هذه المرحلة .

وأما حديث الإختيار ، فقد زعم قوم^(١) أنّ الفاعل المختار كالإنسان . مثلاً . بالنسبة إلى أفعاله الإختيارية علّة تستوي نسبتها إلى الفعل والترك ، فله أن يرجح ما شاء منهما من غير إيجاب ، لتساوي النسبة .

وهو خطأ ، فليس الإنسان الفاعل باختياره علّة تامّة للفعل ، بل هو علّة ناقصة ، وله علل ناقصة أخرى ، كالمادّة وحضورها واتحاد زمان حضورها مع زمان الفعل وإستقامة الجوارح الفعّالة ومطاوعتها والداعي إلى الفعل والارادة وأمور أخرى كثيرة إذا اجتمعت صارت علّة تامّة يجب معها الفعل . وأما الإنسان نفسه فجزء من أجزاء العلّة التامة ، نسبة الفعل إليه بالامكان دون الوجوب ، والكلام في إيجاب العلّة التامة لا مطلق العلّة .

على أنّ تجويز استواء نسبة الفاعل المختار إلى الفعل وعدمه إنكاراً لرابطة العلّة ، ولازمه تجويز علّة كلّ شيء لكلّ شيء ومعلوليّة كلّ شيء لكلّ شيء .

فإن قلت : هب أنّ الإنسان الفاعل المختار ليس بعلّة تامّة ، لكنّ الواجب (عزّ اسمه) فاعلاً مختاراً ، وهو علّة تامّة لما سواه ، وكون العالم واجباً بالنسبة إليه يناهض حدوثه الزماني . ولذلك اختار قوم^(٢) أنّ فعل المختار لا يحتاج إلى مرجح ، واختار بعضهم^(٣) أنّ الارادة مرجحة بذاتها لا حاجة معها إلى مرجح آخر ، واختار جمع^(٤) أنّ الواجب (تعالى) عالم بجميع المعلومات ، فما علّم منه أنّه

(١) وهو المتكلمون ، فراجع شرح الإشارات ج ٣ ص ١٣١ .

(٢) وهو الأشاعرة من المتكلمين ، كما قال الحكيم السبزواري في شرح المنظومة ص ٨٥ : «والأشعريّ الناف للمرجح» . وراجع شرح الإشارات ج ٣ ص ١٣١ .

(٣) أي بعض الأشاعرة وهم جمهور المتكلمين من أصحاب أبي الحسن الأشعري . راجع شرح المقاصد ج ١ ص ٢٣٦ ، وشرح المواقف ص ٢٩٠ ، وشرح العقائد النسفية ج ٢ ص ١٠٠ ، والملل والنحل ج ١ ص ٩٤ . ونُسب إليهم أيضاً في حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ١١٧ - ١١٨ ، والأسفار ج ٦ ص ٣٢٠ - ٣٢١ . وذهب إليه أيضاً المتأخرون من المعتزلة على ما نُقل في تعليقة السبزواري على الأسفار ص ٣٢٥ .

(٤) هذا القول هو الظاهر ممّا نُسب إلى جمهور أهل السنة والجماعة من أنّ إرادته (تعالى)

ممكّن سيقع يفعله ، وما عَلِمَ منه أنّه محالّ لا يقع لا يفعله ، واختار آخرون ^(١) أنّ أفعاله (تعالى) تابعة للمصالح وإن كنّا غير عالمين بها ، فما كان منها ذا مصلحة في وقت تفوت لو لم يفعله في ذلك الوقت فعَلَه في ذلك الوقت دون غيره ^(٢) .

قلت : معنى كونه (تعالى) فاعلاً مختاراً أنّه ليس وراءه (تعالى) شيءٌ يجبره على فعل أو ترك فيوجبه عليه ، فإنّ الشيء المفروض إمّا معلول له وإمّا غير معلول ، والثاني محالّ ، لأنّه واجبٌ آخر أو فعلٌ لواجب آخر وأدلة التوحيد تبطله ، والأوّل أيضاً محالّ ، لاستلزامه تأثير المعلول بوجوده القائم بالعلّة المتأخّر عنها في وجود علّته التي يستفيض عنها الوجود.

فكون الواجب (تعالى) مختاراً في فعله لا ينافي بإيجابه الفعل الصادر عن نفسه ولا إيجابه الفعل ينافي كونه مختاراً فيه.

وأما حدوث العالم . بمعنى ما سوى الواجب . حدوثاً زماً ، فمعنى حدوث العالم حدوثاً زماً كونه مسبوقاً بقطعة من الزمان خالية من العالم ليس معه إلّا الواجب (تعالى) ولا خَبَرَ عن العالم بعد ، والحال أنّ طبيعة الزمان طبيعة كميّة

نافذة في جميع مراداته على حسب علمه بها ، فما علم كونه أراد كونه في الوقت الذي علم أنّه يكون فيه ، وما علم أنّه لا يكون أراد أن لا يكون . راجع الفرق بين الفرق ص ٢٥٩ . وقريبٌ منه ما يُنسب إلى الحسين بن محمد النجار الذي كان يقول : «إنّ الله لم يزل يريد أن يكون في وقته ما علم أنّه يكون وقته ، يريد أن لا يكون ما علم أنّه لا يكون» . راجع مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٣١٥ . وتعرّض لهذا القول الفخر الرازي في المباحث المشرقية ج ١ ص ٤٧٩ من دون اشارة إلى قائله .

(١) وهم جمهور قدماء المعتزلة ، كما قال الحكيم السبزواري في شرح المنظومة ص ٨٥ : «وقيل . القائل هو المعتزلي . إنّ المرجح علم ربنا (تعالى وتقدّس) بالأصلح» . ونُسب إليهم أيضاً في شرح الإشارات ج ٣ ص ١٣١ ، والأسفار ج ٦ ص ٣٢٥ ، وشرح المواقف ص ٢٩٠ ، وشرح المقاصد ج ١ ص ٢٣٦ ، وكشف الفوائد ص ٤٧ .

(٢) وفي المقام قولٌ آخر منسوب إلى أبي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ، وهو القول بأنّ مخصّص الحدوث ذات الوقت على سبيل الوجوب . راجع شرح الإشارات ج ٣ ص ١٣١ ، وشرح المنظومة ص ٨٥ ، والأسفار ج ٦ ص ٣٢٥ .

ممكنة موجودة معلولة للواجب (تعالى) ومن فعله ، فهو من العالم .
ولا معنى لكون العالم . وفيه الزمان . حادثاً زمانياً مسبقاً بعدم زمانيّ ولا قبل زمانياً خارجاً من الزمان .

وقد استشعر بعضهم ^(١) بالإشكال ، فدفعه بدعوى أنّ الزمان أمرٌ اعتباريٌّ وهميٌّ غيرٌ موجود .
وهو مردودٌ بأنّ دعوى كونه اعتبارياً وهمياً اعترافٌ بعدم الحدوث الزمانيّ حقيقةً .
ودفع الإشكال بعضهم ^(٢) بأنّ الزمان حقيقةٌ منتزعةٌ من ذات الواجب (تعالى) من حيث بقاءه .

ورد ^(٣) بأنّ لازمه التغيّر في ذات الواجب (تعالى وتقدس) ، فإنّ المنتزَع عيّن المنتزَع منه ، وكون الزمان متغيّراً بالذات ضروريٌّ .

وأجيب عنه ^(٤) بأنّ من الجائز أن يخالف المنتزَع المنتزَع منه بعدم المطابقة .
وهو مردودٌ بأنّ تجويز المغايرة بين المنتزَع والمنتزَع منه من السفسطة

(١) أي بعض المتكلمين . وهو القائلون بالزمان المتوهم الذي لا فرد يحاذيه ولا منشأ لانتزاعه . وتعرض لهذا القول الحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة وتعليقته عليه ص ٨٢ ، وتعليقته على الأسفار ج ٣ ص ١٤٢ .
(٢) أي بعض آخر من المتكلمين . وهو القائلون بالزمان الموهوم الذي لا فرد يحاذيه وإن كان منشأ لانتزاعه ويكون منشأ انتزاعه هو بقاء الواجب بالذات . وهذا القول تعرض له الحكيم السبزواريّ في تعليقه على شرح المنظومة ص ٨٢ ، وتعليقته على الأسفار ج ٣ ص ١٤٢ . ونسبه إلى الأشاعرة في حاشية شرح المنظومة ص ١٤٨ . وتعرض له أيضاً آقا على المدرّس فيما علّق على قول اللاهيجيّ في شوارق الإلهام : « فالحدوث الزماني » ، راجع شوارق الإلهام ص ١٠٤ ، ط مكتبة الفارابيّ في طهران ، سنة ١٤٠١ من الهجرة .
(٣) هكذا ردّه الحكيم السبزواريّ في تعليقه على شرح المنظومة ص ٨٢ ، وتعليقته على الأسفار ج ٣ ص ١٤٢ . وتبعه الأملّي في درر الفوائد ص ٢٦١ .
(٤) والمجيب هو المتكلمون القائلون بالزمان الموهوم . راجع تعليقه المصنّف (رحمه الله) على الأسفار ج ٧ ص ٢٩٨ .

ويُطل مع العلم من رأس ، على أنّ فيه اعترافاً ببطلان أصل الدعوى.

وأما قول القائل ^(١) بجواز أن يختار الفاعل المختار أحد الأمرين المتساويين دون الآخر لا مرجح يرجّحه ، وقد مثّلوا له ^(٢) بالهارب من السَّبُع إذا عَنَّ له طريقان متساويان فإنّه يختار أحدهما لا لمرجّح.

ففيه : أنّه دعوى من غير دليل ، وقد تقدّمت الحجّة ^(٣) أنّ الممكن المتساوي الجانبين يحتاج في ترجّح أحد الجانبين إلى مرجّح ^(٤).

فإن قيل ^(٥) : إنّ المرجّح هو الفاعل مثلاً بإرادته كما مرّ في مثال الهارب من السَّبُع.

أجيب : بأنّ مرجعه إلى القول الآتي ، وسيأتي بطلانه ^(٦).

وأما مثال الهارب من السَّبُع فممنوعٌ ، بل الهارب المذكور على فرض التساوي من جميع الجهات يقف في موضعه ولا يتحرّك أصلاً.

على أنّ جواز ترجّح الممكن من غير مرجّح ينسبّ به طريق إثبات الصانع (تعالى) ^(٧).

وأما قول القائل ^(٨) : «إنّ الارادة مرجّحة بذاتها يتعيّن بها أحد الأفعال

(١) راجع شرح المواقف ص ٢٩٠ ، ومثّلوا له أيضاً بقدحي العطشان ، ورغيفي الجائع.

(٢) راجع شرح المواقف ص ٢٩٠ ، ومثّلوا له أيضاً بقدحي العطشان ، ورغيفي الجائع.

(٣) راجع الفصلين الخامس والسادس من المرحلة الرابعة من المتن.

(٤) هكذا أجابت عنه الفلاسفة. راجع المباحث المشرقيّة ج ١ ص ٤٨٠ ، والأسفار ج ٢ ص ١٣٦ ، وتعليقه المصنّف (رحمه الله) على الأسفار ج ٧ ص ٢٩٨.

(٥) والقائل صاحب المواقف ، حيث قال : «لا أقول لا يكون للفعل مرجّح على عدمه ، فإنّ الهارب بإرادته مرجّح إياه على عدمه ، بل أقول لا يكون إليه . أي إلى الفعل . داع باعثٌ للفاعل عليه من اعتقاد النفع أو ميل تابع له».

(٦) في السطور الآتية.

(٧) هذا أول الوجهين اللذين ذكرهما الفخر الرازي في المباحث المشرقيّة ج ١ ص ٤٨٠ ، وصدر المتأهّلين في الأسفار ج ٢ ص ١٣٤.

(٨) والقائل جمهور المتكلّمين من أصحاب أبي الحسن الأشعري ، كما مرّ.

المتساوية من غير حاجة إلى مرجّح آخر».

ففيه ^(١) : أنّ الإرادة لو رَجَّحت الفعلَ فإنّما ترجّحُه بتعلّقها به ، لكن أصلَ تعلّقها بأحد الأمور المتساوية الجهات محالٌ.

ودعوى أنّ من خاصّة الإرادة ترجيح أحد الأفعال المتساوية ، لا محصّل لها ، لأنّها صفة نفسانيّة علميّة لا تتحقّق إلّا مضافاً إلى متعلّقها الذي رجّحه العلم السابق لها .
فما لم يرجّح العلمُ السابق متعلّق الإرادة لم تتحقّق الإرادة حتّى يترجّح بها فعلٌ .
وأما قول من قال ^(٢) : «إنّ تعالى عالمٌ بجميع المعلومات ، فما علِمَ منها أنّه سيّقع يفعله ، وما علِمَ منها أنّه لا يقع لا يفعله» .

وبعبارة أخرى : «ما علِمَ أنّه ممكن فعَله ، دون المحال» .

ففيه : أنّ الامكان لازِمُ الماهيّة ، والماهيّة متوقّفة في انتزاعها على تحقّق الوجود ، ووجود الشيء متوقّف على ترجيح المرجّح ، فالعلم بالامكان متأخّر عن المرجّح بمراتب فلا يكون مرجّحاً .
وأما قول من قال ^(٣) : «إنّ أفعاله (تعالى) غير خالية عن المصالح وإن كنّا لا نعلم بها فما كان منها ذا مصلحة في وقت يفوت لو لم يفعله في ذلك الوقت أخره إلى ذلك الوقت» .
ففيه : . مضافاً إلى ورود ما أُورِدَ على القول السابق عليه . أنّ المصلحة المفروضة المرتبطة بالوقت الخاصّ لأيّ فعل من أفعاله كيفما فرضت ذات ماهيّة ممكنة لا واجبة ولا ممتنعة ، فهي نظيرة الأفعال ذوات المصلحة من فعله (تعالى) .

فمجموع ما سواه (تعالى) من المصالح وذوات المصالح فعلٌ له (تعالى) لا يتعدّى طور الامكان ، ولا يستغني عن علّة مرّجحة هي علّة تامّة ، وليس هناك وراء الممكن إلّا الواجب (تعالى) ، فهو العلّة التامة الموجبة لمجموع فعله لا مرجّح له سواه .

نعم لما كان العالم مركّباً ذا أجزاء لبعضها نسبٌ وجوديّةٌ إلى بعض ، جاز أن

(١) هكذا دفعه صدر المتألّفين في الأسفار ج ٢ ص ١٣٤ . ١٣٥ وص ٢٦٠ . ٢٦١ .

(٢) لعلّ القائل به جمهور أهل السنة والجماعة والنجار ، كما مرّ .

(٣) والقائل جمهور قدماء المعتزلة ، كما مرّ .

يقف وجود بعض أجزائه في موقف الترجيح لوجود بعض ، لكنّ الجميع ينتهي إلى السبب الواحد الذي لا سبب سواه ولا مرجّح غيره وهو الواجب (عزّ اسمه).

فقد تحصّل من جميع ما تقدّم أنّ المعلول يجب وجوده عند وجود العلّة التامة. وبعض من لم يجد بداً من إيجاب العلّة التامة لمعلولها قال ^(١) ب : «أنّ علّة العالم هي إرادة الواجب دون ذاته (تعالى)».

وهو أسخف ما قيل في هذا المقام ، فإنّ المراد بإرادته إن كانت هي الارادة الذاتية كانت عين الذات وكان القول بعليّة الارادة عين القول بعليّة الذات ، وهو يفرق بينهما بقبول أحدهما وردّ الآخر.

وإن كانت هي الارادة الفعلية . وهي من صفات الفعل الخارجة من الذات . كانت أحد الممكنات وراء العالم ونستنتج منها وجود أحد الممكنات ، هذا. وأما مسألة وجوب وجود العلّة عند وجود المعلول ، فلائّه لو لم تكن العلّة واجبة الوجود عند وجود المعلول ، لكانت ممكنة ، إذ تقدير امتناعها يرتفع بأدنى توجّه ، وإذ كانت ممكنة كانت جائزة العدم ، والمعلول موجود قائم الوجود بها ولازمه وجود المعلول بلا علّة. فإن قلت : المعلول محتاج إلى العلّة حدوثاً لا بقاءً ، فمن الجائز أن تنعدم العلّة بعد حدوث المعلول ويبقى المعلول على حاله.

قلت : هو مبنيّ على ما ذهب اليه قومٌ ^(٢) . من أنّ حاجة المعلول إلى العلّة في الحدوث دون البقاء ، فإذا حدث المعلول بإيجاد العلّة انقطعت الحاجة إليها ، ومثّلوا له بالبناء والبناء ، فإنّ البناء علّة للبناء ، فإذا بنى وقام البناء على ساق ارتفعت حاجته إلى البناء ولم يضرّه عدمه .. وهو مردودٌ بأنّ الحاجة إلى العلّة خاصّة لازمة للماهيّة ، لإمكانها في تلّبسها بالوجود أو العدم ، والماهيّة بإمكانها محفوظة في حالة البقاء ، كما أنّها محفوظة في حالة الحدوث ، فيجب وجود العلّة في حالة

(١) لم أجد قائله.

(٢) وهم جمهور المتكلمين ، راجع شرحي للإشارات ج ١ ص ٢١٥ ، وشرح الإشارات للمحقّق الطوسي ج ٣ ص ٦٨ . ٦٩ .

البقاء كما يجب وجودها في حالة الحدوث.

على أنّه قد تقدّم ^(١) أنّ وجود المعلول بالنسبة إلى العلة وجودٌ رابطٌ قائمٌ بها غيرٌ مستقلٌّ عنها ، فلو استغنى عن العلة بقاءً كان مستقلاً عنها غير قائم بها ، وهذا خلف.

برهانٌ آخر : قال في الأسفار : «وهذا . يعني كون علة الحاجة إلى العلة هي الحدوث . أيضاً باطلٌ ، لأنّا إذا حللنا الحدوث بالعدم السابق والوجود اللاحق وكون ذلك الوجود بعد العدم وتفحصنا عن علة الإفتقار إلى الفاعل فهي أحد الأمور الثلاثة أم أمرٌ رابع مغاير لها؟ لم يبق من الأقسام شيء إلا القسم الرابع. أمّا العدم السابق فلأنّه نفي محض لا يصلح للعلة. وأمّا الوجود فلأنّه مفتقر إلى الإيجاد المسبوق بالإحتياج إلى الوجود المتوقف على علة الحاجة إليه. فلو جعلنا العلة هي الوجود لزم توقّف الشيء على نفسه بمراتب.

وأما الحدوث فلافتقاره إلى الوجود لأنّه كَيْفِيَّةٌ وصفةٌ له ، وقد علمت إفتقار الوجود إلى علة الإفتقار بمراتب.

فلو كان الحدوث علة الحاجة يتقدّم على نفسه بمراتب ، فعلة الإفتقار زائدة على ما ذكرت» ^(٢).

وقد اندفعت بما تقدّم مزعمّة أخرى لبعضهم ^(٣) ، وهي قولهم : «إنّ من شرط صحّة الفعل سبق العدم» ^(٤). والمراد بالسبق السبق الزمانيّ ، ومحصله أنّ المعلول بما أنّه فعل لعلة يجب أن يكون حادثاً زمانياً. وعلّوه بأنّ دوام وجود الشيء لا يجامع حاجته ، ولازم هذا القول أيضاً عدم وجود المعلول عند وجود العلة.

وجه الإندفاع ^(٥) : أنّ علة الحاجة إلى العلة هي الإمكان وهو لازم الماهيّة ، والماهيّة مع المعلول كيفما فرض وجودها ، من غير فرق بين الوجود الدائم وغيره.

(١) في الفصل الأوّل من هذه المرحلة.

(٢) راجع الأسفار ج ٢ ص ٢٠٣ . ٢٠٤ .

(٣) وقال الفخر الرازيّ : «لا يشترط في الفعل تقدّم العدم عليه» ثمّ ذكر عشرة براهين عليه ، وبعد ذلك اجاب عن شبهات المخالفين. فراجع المباحث المشرقية ج ١ ص ٤٨٥ . ٤٩٤ .

(٤) وقال الفخر الرازيّ : «لا يشترط في الفعل تقدّم العدم عليه» ثمّ ذكر عشرة براهين عليه ، وبعد ذلك اجاب عن شبهات المخالفين. فراجع المباحث المشرقية ج ١ ص ٤٨٥ . ٤٩٤ .

(٥) كما في الأسفار ج ٣ ص ١٨ . ١٩ .

على أنّ وجود المعلول رابطٌ بالنسبة إلى العلة قائمٌ بها غيرٌ مستقلٍّ عنها ، ومن الممتنع أن ينقلب مستغنياً عن المستقل الذي يقوم به ، سواء كان دائماً أو منقطعاً.
على أنّ لازم هذا القول خروج الزمان من أفق الممكنات ، وقد تقدّمت جهات فساده^(١).

الفصل الرابع

في أنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد^(٢)

والمراد بالواحد الأمر البسيط الذي ليس في ذاته جهة تركيبية مكثرة.
فالعلة الواحدة هي العلة البسيطة التي هي بذاتها البسيطة علةٌ ، والمعلول الواحد هو المعلول البسيط الذي هو بذاته البسيطة معلولٌ. فالمراد بالواحد ما يقابل الكثير الذي له أجزاء أو آحاد متباينة لا ترجع إلى جهة واحدة.
بيانه^(٣) : أنّ المبدأ الذي يصدر عنه وجود المعلول هو وجود العلة الذي هو

(١) راجع الفصل السادس من المرحلة الرابعة.

(٢) هذا مذهب الحكماء والمعتزلة من المتكلمين على ما نُقل في نقد المحصل ص ٢٣٧ ، وشوارق الإلهام ص ٢٠٦ .
وأما الأشاعرة فذهبوا إلى خلاف ذلك. قال العلامة الإيجي في المواقف : «يجوز عندنا . يعني الأشاعرة . استناد آثار متعددة إلى مؤثر واحد بسيط ، وكيف لا ونحن نقول بأنّ جميع الممكنات مستندة إلى الله تعالى». راجع كلام الماتن في شرح المواقف ص ١٧٢ . وتبعهم الفخر الرازي ، فإنّه نقل أربعة براهين على رأي الحكماء ثمّ ناقش في الجميع ، فراجع المباحث المشرقية ج ١ ص ٤٦٠ - ٤٦٨ .

وقال صدر المتألهين في شرح الهداية الأثرية ص ٢٥٤ . بعد التعرّض لشبهات الرازي . : «والإشتغال بجواب أمثال هذه الشبهات تضییع للأوقات من دون فائدة ، فإنّ قائلها إمّا أن لا يقدر على ادراك...». وإن شئت تفصيل ما قالوا اساطين الحكمة في الردّ على شبهات الرازي فراجع الأسفار ج ٢ ص ٢٠٤ . ٢١٢ . وج ٧ ص ١٩٢ . ٢٤٤ .
والقيسات ص ٣٥١ - ٣٦٧ ، وشوارق الإلهام ص ٢٠٧ - ٢٠٨ ، وشرح الاشارات ج ٣ ص ١٢٢ - ١٢٧ .

(٣) هذا بيانٌ جامع لأكثر البراهين. وادّعى بعض المحققين بداهة المسألة كما قال المحقّق اللاهيجي في شوارق الإلهام ص ٢١٠ : «فالحقّ ما ذكره الشارح القديم من أنّ الحكم بأنّ

نفس ذات العلة ، فالعلة هي نفس الوجود الذي يصدر عنه وجود المعلول وإن قطع النظر عن كل شيء. ومن الواجب أن تكون بين المعلول وعلة سنخية ذاتية هي المخصصة لصدوره عنها ، وإلا كان كل شيء علة لكل شيء وكل شيء معلول لكل شيء.

فلو صدر عن العلة الواحدة التي ليس لها في ذاتها إلا جهة واحدة معاليل كثيرة بما هي كثيرة متباينة لا ترجع إلى جهة واحدة ، تقررت في ذات العلة جهات كثيرة متباينة متدافعة ، وقد فرضت بسيطة ذات جهة واحدة ، وهذا خلف.

فالواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، وهو المطلوب.

وقد اعترض عليه بالمعارضة^(١) : أن لا زمة عدم قدرة الواحد (تعالى) على إيجاد أكثر من واحد ، وفيه تقييد قدرته ، وقد بُرهن على إطلاق قدرته وأنها عين ذاته المتعالية.

ويرده : أنه مستحيل بالبرهان ، والقدرة لا تتعلق بالحوال ، لأنه بطلان محض لا شيء له. فالقدرة المطلقة على إطلاقها ، وكل موجود معلول له (تعالى) بلا واسطة أو معلول معلول ، ومعلول المعلول معلول حقيقة.

ويتفرع عليه :

أولاً : أن الكثير لا يصدر عنه الواحد.

فلو صدر واحد عن الكثير ، فإما أن يكون الواحد واحداً نوعياً ذا أفراد كثيرة يستند كل فرد منها إلى علة خاصة ، كالحرارة الصادرة عن النار والنور والحركة وغيرها ، أو تكون وحدته عددية ضعيفة كالوحدة النوعية ، فيستند وجوده إلى كثير كالهوى الواحد بالعدد المستند وجودها إلى مفارق يقيم وجودها بالصور المتواردة عليها واحدة بعد واحدة على

الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد بديهي لا يتوقف إلا على تصور طرفيه». وقال المحقق الطوسي في شرح الإشارات ج ٣ ص ١٢٢ : «وكأن هذا الحكم قريباً من الوضع».

(١) والمعارض هو الأشاعرة كالعلامة الإيجي والسيد الشريف في شرح المواقف ص ١٧٢ وص ٤٨٥. واعتراض عليه الغزالي أيضاً ، حيث قال : «إنهم قالوا : لا يصدر من الواحد إلا شيء واحد ، والمبدأ الواحد من كل وجه. والعالم مركب من مختلفات ، فلا يتصور أن يكون فعلاً الله تعالى بموجب أصلهم» ، راجع كلام الماتن في تحافت التهافت ص ٢٩٢.

ما قالته الحكماء ، وقد تقدّم الكلام فيه ^(١).

وإمّا أن تكون للكثير جهة وحدة يستند إليها المعلول ، وإمّا أن يكون الكثير مركباً ذا أجزاء يفعل الواحد بواحد منها فينسب إلى نفس المركب.

وثانياً : أنّ المعلول الواحد لا يفعل فيه عللٌ كثيرة ، سواء كان على سبيل الاجتماع في عرض واحد ، لأنّه يؤدّي إلى التناقض في ذات الواحد المؤدّي إلى الكثرة ، أو كان على سبيل التوارد بقيام علّة عليه بعد علّة ^(٢) ، للزوم ما تقدّم من المحذور ^(٣).

وثالثاً : أنّه لو صدر عن الواحد كثيرٌ وجب أن تكون فيه جهةٌ كثرة وتركيب يستند إليها الكثير غير جهة الوحدة المفروضة ، كالإنسان الواحد الذي يفعل أفعالا كثيرة من مقولات كثيرة متباعدة بتمام الذات.

الفصل الخامس

في استحالة الدور والتسلسل في العلل

أمّا الدور فهو توقّف وجود الشيء على ما يتوقّف وجوده عليه ، إمّا بلا واسطة ، كتوقّف (أ) على (ب) وتوقّف (ب) على (أ) ، ويسمّى : «دوراً مصرّحاً» ، وإمّا مع الواسطة ، كتوقّف (أ) على (ب) و (ب) على (ج) و (ج) على (أ) ، ويسمّى : «دوراً مضمراً».

واستحالته قريبة من البداهة ، فإنّه يستلزم تقدّم الشيء على نفسه بالوجود ، وهو ضروري الاستحالة ^(٤).

(١) في الفصل السابع من المرحلة السادسة.

(٢) قال المحقّق اللاهيجي في شوارق الإلهام ص ٢١٣ : «وأمّا إذا لم يفرض اجتماعهما بل فرض تبادلهما ابتداءً أو تعاقبهما فالمشهور هو الجواز».

(٣) حيث قال : «بيانه...».

(٤) فإنّ تقدّم الشيء على نفسه مستلزم لتخلّل العدم بين الشيء ونفسه ، وهو ضروري الاستحالة.

وأما التسلسل فهو ترتُّب شيء موجود على شيء آخر موجود معه بالفعل ، وترتُّب الثاني على ثالث كذلك ، والثالث على رابع ، وهكذا إلى غير النهاية.

سواء كان ذهاب السلسلة كذلك من الجانبين بأن يكون قبل كل قبل وبعد كل بعد بعد أو من جانب واحد.

لكن الشرط على أي حال أن يكون لأجزاء السلسلة وجود بالفعل وأن تكون مجتمعة في الوجود وأن يكون بينها ترتُّب.

والتسلسل في العلل ترتُّب معلول على علّة وترتُّب علته على علّة وعلّة علته على علّة ، وهكذا إلى غير النهاية.

والتسلسل في العلل محال^(١).

والبرهان عليه : أنّ وجود المعلول رابطٌ بالنسبة إلى علته لا يقوم إلاّ بعلة ، والعلّة هو المستقل الذي يقوم كما تقدّم^(٢).

وإذا كانت علته معلولة لثالث وهكذا ، كانت غير مستقلة بالنسبة إلى ما فوقها ، فلو ذهبت السلسلة إلى غير النهاية ولم تنته إلى علّة غير معلولة تكون مستقلة غير رابطة ، لم يتحقق شيء من أجزاء السلسلة ، لإستحالة وجود الرابط إلاّ مع مستقل.

برهان آخر : وهو المعروف ببرهان الوسط والطرف ، أقامه الشيخ في الشفاء ، حيث قال : «إذا فرضنا معلولا وفرضنا له علّة ولعلته علّة ، فليس يمكن أن يكون لكلّ علّة علّة بغير نهاية ، لأنّ المعلول وعلته وعلّة علته إذا اعتبرت جملتها في القياس الذي لبعضها إلى بعض كانت علّة العلّة علّة أولى مطلقة للآخرين ، وكان للآخرين نسبة المعلوليّة إليها ، وإن اختلفا في أنّ أحدهما معلول بالواسطة والآخر معلول بلا واسطة ، ولم يكونا كذلك لا الأخير ولا المتوسط ، لأنّ المتوسط الذي هو العلّة المماسّة للمعلول علّة لشيء واحد فقط والمعلول ليس علّة لشيء.

ولكل واحد من الثلاثة خاصيّة ، فكانت خاصيّة الطرف المعلول أنّه ليس علّة

(١) بخلاف التسلسل في جانب المعلول ، وهو بأنّ الشيء علّة لآخر وهو لآخر وهكذا ، ولا ينتهي إلى معلول غير علّة ، فإنّه ليس بمستحيل.

(٢) في الفصل الأوّل من هذه المرحلة.

لشيء ، وخاصيّة الطرف الآخر أنّه علّة لكلّ غيره ، وخاصيّة الوسط أنّه علّة لطرف ومعلول
لطرف سواء كان الوسط واحداً أو فوق واحد.

وإن كان فوق واحد فسواء ترتّب ترتيباً متناهيّاً أو غير متناه ، فإنّه إن ترتّب في كثرة متناهية
كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصيّة الواحدة بالقياس إلى الطرفين
فيكون لكلّ من الطرفين خاصيّة ، وكذلك إن ترتّب في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان
جميع غير المتناهي في خاصيّة الواسطة ، لأنّك أيّ جملة أخذت كانت علّة لوجود المعلول الأخير
وكانت معلولة ، إذ كلّ واحد منها معلول ، والجملة متعلّقة الوجود بها ، ومتعلّقة الوجود بالمعلول
معلول ، إلّا أنّ تلك الجملة شرط في وجود المعلول الأخير وعلّة له ، وكلّما زدت في الحصر
والأخذ كان الحكم إلى غير النهاية باقياً.

فليس يجوز أن تكون جملة علّل موجودة وليس فيها علّة غير معلولة وعلّة أولى ، فإنّ جميع غير
المتناهي كواسطة بلا طرف ، وهذا محال»^(١).

برهان آخر : - وهو المعروف بالأسدّ الأخصر - للفارابي^(٢) ، أنّه إذ كان ما من واحد من آحاد
السلسلة الذاهبة بالترتيب بالفعل لا إلى نهاية إلّا وهو كالواحد في أنّه ليس يوجد إلّا ويوجد آخر
وراءه من قبل ، كانت الآحاد اللامتناهية بأسرها يصدق عليها أنّها لا تدخل في الوجود ما لم يكن
شيء من ورائها موجوداً من قبل.

فإذن بداهة العقل قاضية بأنّه من أين يوجد في تلك السلسلة شيء حتّى يوجد شيء ما بعده؟
.

^(٣)

وهناك حُجَجٌ أخرى أُقيمت على استحالة التسلسل^(٤) لا يخلو أكثرها من مناقشة.

(١) راجع الفصل الأول من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء.

(٢) نُسب إليه في الأسفار ج ٢ ص ١٦٦ ، وشرح المنظومة ص ١٣٦ .

(٣) راجع الأسفار ج ٢ ص ١٦٦ .

(٤) وان شئت تفصيل ما أقاموا على استحالة التسلسل فراجع الأسفار ج ٢ ص ١٤١ . ١٦٩ ،

تنبيه :

قال بعضهم ^(١) : «إنَّ معيار الحكم بالاستحالة في كلِّ من البراهين التي أُقيمت على استحالة التسلسل هو اجتماع شرطي الترتب والاجتماع في الوجود بالفعل في جهة اللانهاية ، ومقتضاها استحالة التسلسل في العلل في جهة التصاعد بأن تترتب العلل إلى ما لا نهاية له ، لا في جهة التنازل بأن يترتب معلول على علته ، ثم معلول المعلول على المعلول ، وهكذا إلى غير النهاية. والفرق بين الأمرين أنَّ العلل مجتمعة في مرتبة وجود المعلول ومحيطه به.

وتقدّمها عليه إمّا هو بضرب من التحليل ، بخلاف المعلولات ، فإنّها ليست في مرتبة علّليها ، فذهاب السلسلة متصاعدة يستلزم إجتماع العلل المترتبة بوجوداتها بالفعل في مرتبة المعلول الذي تبتدئ منه السلسلة مثلاً ، بخلاف ذهاب السلسلة متنازلةً ، فإنّ المعلولات المترتبة المتنازلة لا تجتمع على العلة الأولى التي تبدأ منها السلسلة مثلاً» ^(٢) . إنتهى كلامه ملخصاً.

وأنت خبيرٌ بأنّ البرهائين المتقدمين المنقولين عن الشيخ والفارابي جاريان في صورتي التصاعد والتنازل جميعاً فيما كانت السلسلة مؤلفة من علل تامة.

وأما العلل الناقصة فيجري البرهانان فيها إذا كانت السلسلة متصاعدةً ، لوجوب وجود

وشوارق الإلهام ص ٢١٥ - ٢٢٦ ، والمباحث المشرقية ج ١ ص ٤٧٠ - ٤٧٧ ، وشرح المنظومة ص ١٣٤ - ١٣٦ ، وغيرها من المطولات. وصنّف محمّد عبد الحي اللكهنويّ الأنصاري كتاباً موسوماً بـ «الكلام المتين في تحرير البراهين» ، وهو مشتمل على اثنين وخمسين برهاناً على ابطال التسلسل وهاهنا نكتفي بذكر بعضها اجمالاً : ١ . برهان العروة الوثقى. ٢ . برهان المنصف والتضعيف. ٣ . برهان العرشي. ٤ . برهان الزوج والفرد. ٥ . برهان الزيادة. ٦ . برهان النسبة. ٧ . برهان اختلاف النصفين. ٨ . برهان التحرك. ٩ . برهان خلق الحيّز. ١٠ . برهان الطفرة. ١١ . برهان المقاطعة. ١٢ . برهان الوصل. ١٣ . برهان السلمي. ١٤ . برهان عروض العدد. ١٥ . برهان حصر ما لا ينحصر. ١٦ . برهان الوسط والطرف. ١٧ . برهان تلاقي المتوازيين. ١٨ . برهان كثرة الأنصاف. ١٩ . برهان تحرك الكرتين. وغيرها من البراهين المذكورة فيه. فراجع الكتاب المذكور.

(١) وهو السيّد الداماد.

(٢) راجع القيسات ص ٢٢٨.

العلّة الناقصة عند وجود المعلول ومعه ، بخلاف ما إذا كانت السلسلة متنازلة ، لعدم وجوب وجود المعلول عند وجود العلّة الناقصة.

فما ذكره ^(١) . من أنّ معيار الاستحالة هو اجتماع اللامتناهى في جزء من أجزاء السلسلة وهو متأّت في صورة التصاعد دون التنازل . ممنوعٌ.

تنبيه آخر :

تقدّم ^(٢) أنّ التسلسل إنّما يستحيل فيما إذا كانت أجزاء السلسلة موجودةً بالفعل وأن تكون مجتمعةً في الوجود وأن يترتّب بعضها على بعض.

فلو كان بعض الأجزاء موجودةً بالقوّة كبعض مراتب العدد فليس بمستحيل ، لأنّ الموجود منه متناه دائماً؛ وكذا لو كانت موجودة بالفعل لكنّها غير مجتمعة في الوجود كالحوادث الزمانيّة بعضها معدومة عند وجود بعض ، لتناهي ما هو الموجود منها دائماً؛ وكذا لو كانت موجودةً بالفعل مجتمعةً في الوجود ، لكن لا ترتّب بينها ، وهو توقّف البعض على البعض وجوداً كعدد غير متناه من موجودات لا عليّة ولا معلوليّة بينها.

والوجه في ذلك أنّه ليس هناك مع فقد شيء من الشرائط الثلاث سلسلة واحدة موجودة غير متناهية حتّى يجري فيها براهين الاستحالة.

تنبيه آخر :

مقتضى ما تقدّم من البرهان استحالة التسلسل في أقسام العلل كلّها من العلل الفاعليّة والغائيّة والماديّة والصوريّة ، كما أنّ مقتضاها استحالاته في العلل التامة ، لأنّ الملاك في الاستحالة ذهاب التوقّف الوجودي إلى غير النهاية ، وهو موجود في جميع أقسام العلل.

ويتبيّن بذلك أيضاً استحالة التسلسل في أجزاء الماهيّة ، كأن يكون مثلاً للجنس جنسٌ إلى غير النهاية أو للفصل فصلٌ إلى غير النهاية ، لأنّ الجنس والفصل

(١) أي السيد الداماد.

(٢) في ابتداء هذا الفصل.

هما المادّة والصورة مأخوذتَين لا بشرط؛ على أنّ الماهيّة الواحدة لو تركّبت من أجزاء غير متناهية ، استحال تعقّلها ، وهو باطل.

الفصل السادس

في العلّة الفاعليّة

قد تقدّم ^(١) أنّ الماهيّة الممكنة في تلبّسها بالوجود تحتاج إلى مرجّح لوجودها ، ولا يرتاب العقل أنّ لمرجّح الوجود شأنًا بالنسبة إلى الوجود غير ما للماهيّة من الشأن بالنسبة إليه . فللمرجّح أو بعض أجزائه بالنسبة إليه شأنٌ شبيهٌ بالإعطاء ، نسمّيه : «فعلاً» أو ما يفيد معناه ، وللماهيّة شأنٌ شبيهٌ بالأخذ ، نسمّيه : «قبولاً» أو ما يفيد معناه . ومن المحال أن تتّصف الماهيّة بشأن المرجّح ، وإلاّ لم تحتج إلى مرجّح ، أو يتّصف المرجّح بشأن الماهيّة ، وإلاّ لزم الخلف . ومن المحال أيضاً أن يتّحد الشأنان ، فالشأن الذي هو القبول يلزم الفقدان ، والشأن الذي هو الفعل يلزم الوجدان .

وهذا المعنى واضحٌ في الحوادث الواقعة التي نشاهدها في نشأة المادّة ، فإنّ فيها عللاً تُحرّك المادّة نحو صوّر هي فاقدة لها ، فتقبلها وتتصوّر بها ، ولو كانت واجدةً لها لم تكن لتقبلها وهي واجدةٌ ، فالقبول يلزم الفقدان ، والذي للعِلل هو الفعلُ المناسبُ لذاها الملازمُ للوجدان . فالحوادث الماديّة يتوقّف في وجوده إلى علّة تفعله نسمّيها : «علّة فاعليّة» ، وإلى علّة تقبله ونسمّيها : «العلّة الماديّة» ، وسيأتي ^(٢) إثبات أنّ في الوجود ماهيّاتٍ ممكنةٌ مجرّدةٌ عن المادّة ، وهي لإمكانها تحتاج إلى علّة مرجّحة ، ولتجرّدها مستغنيةٌ عن العلّة الماديّة ، فلها أيضاً علّة فاعليّة .

(١) في ابتداء الفصل الأوّل من هذه المرحلة والفصل الأوّل من المرحلة الخامسة .

(٢) في الفصل الرابع عشر من هذه المرحلة .

فلا غنى لوجود ممكن . سواء كان مادياً أو مجرداً . عن العلة الفاعلية . فمن رام قَصَرَ العِلَل في العلة المادية ونفي العلة الفاعلية فقد رام إثبات فعل لا فاعل له ، فاستسمِنَ ذا ورم .

الفصل السابع

في أقسام العلة الفاعلية

ذكروا للفاعل أقساماً^(١) ، أنهاها بعضهم إلى ثمانية^(٢) . ووجه ضَبْطِها على ما ذكروا^(٣) أنَّ الفاعل إما أن يكون له عِلْمٌ بفعله ذو دَخَل في الفعل أو لا ، والثاني إما أن يلائم فعله طَبْعَه وهو «الفاعل بالطبع» أو لا يلائم فعله طَبْعَه وهو «الفاعل بالقسر» . والأول . أعني الذي له عِلْمٌ بفعله ذو دَخَل فيه . إما أن لا يكون فعله بإرادته وهو «الفاعل بالجبر» ، أو يكون فعله بإرادته ، وحينئذ إما أن يكون علمه بفعله في مرتبة فعله بل عين فعله وهو «الفاعل بالرضا» ، وإما أن يكون علمه بفعله قبل فعله؛ وحينئذ إما أن يكون علمه بفعله مقروناً بداع زائد على ذاته وهو «الفاعل بالقصد» ، وإما أن لا يكون مقروناً بداع زائد بل يكون نفس العلم منشأً لصدور المعلول ، وحينئذ فإما أن يكون علمه زائداً على ذاته وهو «الفاعل بالعناية» ، أو غير زائد وهو «الفاعل بالتجلي» ، والفاعل . كيف فرض . إن كان هو وفعله المنسوب إليه فعلاً لفاعل آخر كان «فاعلاً بالتسخير» .

فللعلة الفاعلية ثمانية أقسام :

الأول : الفاعل بالطبع ، وهو الذي لا عِلْم له بفعله مع كون الفعل ملائماً لطَبْعِهِ ،

(١) وقد ذكر صدر المتألهين للفاعل ستة أقسام . راجع الأسفار ج ٢ ص ٢٢٠ . ٢٢٥ ، والمبدأ والمعاد ص ١٣٣ . ١٣٥ .

(٢) ومراده من قوله : «بعضهم» ، هو الحكيم السبزواري في شرح المنظومة ص ١١٧ ، وتعليقته على الأسفار ج ٢ ص ٢٢٢ .

(٣) راجع شرح المنظومة ص ١١٧ . ١١٩ ، وتعليقه الأسفار ج ٢ ص ٢٢٢ .

كالنفس في مرتبة القوى الطبيعية البدنية ، فهي تفعل أفعالها بالطبع.

الثاني : الفاعل بالقسر ، وهو الذي لا عِلْمَ له بفعله ولا فعله ملائِمَ لطبعه ، كالنفس في مرتبة القوى الطبيعية البدنية عند انحرافها لمرض ، فإنَّ الأفعال عندئذ تنحرف عن مجرى الصحة لعوامل قاسرة.

الثالث : الفاعل بالجبر ، وهو الذي له علم بفعله وليس بإرادته ، كالإنسان يُكْرَهُ على فعلٍ ما لا يريد.

الرابع : الفاعل بالرّضا ، وهو الذي له إرادةٌ لفعله عن عِلْمٍ ، وعِلْمُهُ التفصيليُّ بفعله عينُ فعله ، وليس له قبل الفعل إلاَّ عِلْمٌ إجماليُّ به بعلمه بذاته المستتبع لعلمه الإجماليِّ بمعلوله ، كالإنسان يفعل الصور الخيالية وعلمه التفصيليُّ بما عينُ تلك الصور وله قبلها عِلْمٌ إجماليُّ بما لعلمه بذاته الفعّالة لها ، وكفاعليّة الواجب (تعالى) للأشياء عند الإشراقيين^(١).

الخامس : الفاعل بالقصد ، وهو الذي له عِلْمٌ وإرادة ، وعِلْمُهُ بفعله تفصيليُّ قبل الفعل بداع زائد ، كالإنسان في أفعاله الاختيارية ، وكالواجب عند جمهور المتكلمين^(٢).

السادس : الفاعل بالعناية ، وهو الذي له عِلْمٌ سابقٌ على الفعل ، زائدٌ على ذاته ، نفسُ الصورة العلمية منشأٌ لصدور الفعل من غير داع زائد ، كالإنسان الواقع على جذع عال ، فإنه بمجرد توهم السقوط يسقط على الأرض ، وكالواجب (تعالى) في إيجاد الأشياء عند المشائين^(٣).

(١) نُسِبَ إليهم في شرح المنظومة ص ١٢١ ، وشوارق الإلهام ص ٥٥٢ ، والأسفار ج ٢ ص ٢٢٤ ، والشواهد الربوبية ص ٥٥.

(٢) نُسِبَ إليهم في الأسفار ج ٢ ص ٢٢٤ ، والشواهد الربوبية ص ٥٥ ، وشرح المنظومة ص ١٢١. وقال المحقق اللاهيجي في شوارق الإلهام ص ٥٥٢ : «فاعلم أنَّ الأشبه أنَّ مراد محقق المعزلة من كون الإرادة عين الداعي الذي هو العلم بالأصلح أمّا هو الذي ذهب إليه الفلاسفة على ما ذكرنا ، فيكون الواجب (تعالى) عندهم أيضاً فاعلاً بالعناية».

(٣) راجع التعليقات للشيخ الرئيس ص ١٨-١٩ ، وشرح الإشارات ج ٣ ص ١٥١. ونُسِبَ

السابع : الفاعل بالتجلي ، وهو الذي يفعل الفعل ، وله علمٌ تفصيليٌّ به هو عين علمه الإجمالي بذاته ، كالنفس الإنسانية المجردة ، فإنَّها لما كانت صورةً أخيرةً لنوعها كانت على بساطتها مبدءاً لجميع كمالاتها الثانية التي هي لعليتها واجدةٌ لها في ذاتها ، وعلمها الحضورى بذاتها علم بتفاصيل كمالاتها وإن لم يتميّز بعضها من بعض ، وكالواجب (تعالى) بناءً على ما سيأتي إن شاء الله ^(١) أن له (تعالى) علماً إجمالياً بالأشياء في عين الكشف التفصيلي.

الثامن : الفاعل بالتسخير ، وهو الفاعل الذي هو وفعله لفاعل ، فهو فاعلٌ مسخَّرٌ في فعله ، كالقوى الطبيعية والنباتية والحيوانية المسخَّرة في أفعالها للنفس الإنسانية ، وكالعلل الكونية المسخَّرة للواجب (تعالى).

وفي عدِّ الفاعل بالجبر والفاعل بالعناية نوعين يجيأهما مباينين للفاعل بالقصد ، نظراً. توضيحه : أننا ننسب الأعمال المكتنفة بكلِّ نوع من الأنواع المشهودة . أعني كمالاتها الثانية . إلى نفس ذلك النوع ، فكلُّ نوع علّةٌ فاعليّةٌ لكمالاته الثانية . والأنواع في ذلك على قسمين : منها ما يصدر عنه أفعاله لطبيعته من غير أن يتوسّط فيه العلم كالعناصر ، ومنها ما للعلم دخّلٌ في صدور أفعاله عنه كالإنسان . والقسم الثاني مجهّزٌ بالعلم ، ولا ريب أنه إمّا جُهّز به لتمييز ما هو كماله من الأفعال ممّا ليس بكمال له ليفعل ما فيه كماله ويترك ما ليس فيه ذلك . كالصبي يلتقم ما أخذه ، فإن وجده صالحةً للتغذي كالفاكهة أكّله ، وإن لم يجده كذلك تركّه ورمى به ، فتوسيطه العلم لتشخيص الفعل الذي فيه كمالٌ وتمييزه من غيره ، والذي يوسّطه من العلم والتصديق إن كان حاضراً عنده غير مفتقر في التصديق به إلى تروّي فكر . كالعلوم الناشئة بالملكات ونحوها . لم يلبث دون أن يريد الفعل فيفعله ، وإن كان مشكوكاً فيه مفتقراً إلى التصديق به أخذ في تطبيق العناوين والأوصاف الكمالية على الفعل ، فإن انتهى إلى التصديق بكونه كمالاً فعّله وإن

إليهم في الأسفار ج ٢ ص ٢٢٤ ، وشرح المنظومة ص ١٢٠ ، وشوارق الإلهام ص ٥٥٠ .

(١) راجع الفصل الحادي عشر من المرحلة الثانية عشرة.

انتهى إلى خلاف ذلك تركه. وهذا الميل والانعطاف إلى أحد الطرفين هو الذي نسميه «اختياراً» ونعده الفعل الصادر عنه فعلاً اختياريّاً.

فتبيّن أنّ فعل هذا النوع من الفاعل العلميّ يتوقّف على حضور التصديق بوجوب الفعل ، أي كونه كمّالاً وكون ما يقابله . أي الترك . خلاف ذلك ، فإن كان التصديق به حاضراً في النفس من دون حاجة إلى تعمّل فكريّ لم يلبث دون أن يأتي بالفعل ، وإن لم يكن حاضراً احتاج إلى تروّ وفكر حتّى يطبق على الفعل المأتيّ به صفة الوجوب والرجحان وعلى تركه صفة الاستحالة والمرجوحية ، من غير فرق بين أن يكون رجحان الفعل ومرجوحية الترك مستنديّن إلى طبع الأمر ، كمن كان قاعداً تحت جدار يريد أن ينقضّ عليه ، فإنّه يقوم خوفاً من إهدامه عليه ، أو كانا مستنديّن إلى إجبار مجبر ، كمن كان قاعداً مستظلاً بجدار فهده جباراً أنّه إن لم يحم هدم الجدار عليه ، فإنّه يقوم خوفاً من إهدامه عليه. والفعل في الصورتين إراديّ ، والتصديق على نحو واحد. ومن هنا يظهر أنّ الفعل الإجباريّ لا يباين الفعل الاختياريّ ولا يتميّز منه بحسب الوجود الخارجيّ بحيث يصير الفاعل بالجبر قسيماً للفاعل بالقصد.

فقصارى ما يضعه المجبر أنّه يجعل الفعل ذا طرف واحد فيواجه الفاعل المكرّ فعلاً ذا طرف واحد ليس له إلّا أن يفعله ، كما لو كان الفعل بحسب طبعه كذلك.

نعم العقلاء في سننهم الاجتماعية فرّقوا بين الفعلين حفظاً لمصلحة الاجتماع ، ورعاية لقوانينهم الجارية المستتبعة للمدح والذم والثواب والعقاب. فانقسام الفعل إلى الاختياريّ والجبريّ إنقساماً إعتباريّ لا حقيقيّ.

ويظهر أيضاً أنّ الفاعل بالعناية من نوع الفاعل بالقصد ، فإنّ تصوّر السقوط ممن قام على جذع عال . مثلاً . علم واحد موجود في الخائف الذي أدهشه تصوّر السقوط فيسقط ، وفيمن اعتاد القيام عليه بتكرار العمل فلا يخاف ولا يسقط ، كالبناء . مثلاً . فوق الأبنية والجدران العالية جداً.

فالصاعد فوق جدار عال القائم عليه يعلم أنّ من الممكن أن يثبت في مكانه

فيسلم أو يسقط منه فيهلك ، غير أنّه إن استغرقه الخوف والدّهشة الشديدة وجذبت نفسه إلى الاقتصار على تصوّر السقوط سَقَطَ ، بخلاف المعتاد بذلك ، فإنّ الصورتين موجودتان عنده من دون خوف ودّهشة ، فيختار الثبات في مكانه ، فلا يسقط.

وفقدان هذا الفعل العنائيّ للغاية الصالحة العقلانيّة لا يوجب حُلُوّه من مطلق الداعي ، فالداعي أعمّ من ذلك . كما سيأتي في الكلام على اللعب والعبث ^(١) ..

الفصل الثامن

في أنّه لا مؤثّر في الوجود بحقيقة معنى الكلمة إلّا الله سبحانه

قد تقدّم ^(٢) أنّ العلّيّة والمعلوليّة سارية في الموجودات ، فما من موجود إلّا وهو علّة ليست بمعلولة أو معلول ليس بعلة أو علّة لشيء ومعلول لشيء. وتقدّم ^(٣) أنّ سلسلة العلل تنتهي إلى علّة ليست بمعلولة وهو الواجب (تعالى). وتقدّم ^(٤) أنّه (تعالى) واحدٌ وحدهٌ حقّة لا يتشّى ولا يتكرّر ، وغيره من كلّ موجود مفروض واجبٌ به ممكن في نفسه. وتقدّم ^(٥) أنّ لا غنى للمعلول عن العلّة الفاعليّة ، كما أنّه لا غنى له عن العلّة التامة ، فهو (تعالى) علّة تامة لكلّ في عين أنّه علّة فاعليّة. وتقدّم ^(٦) أنّ العلّيّة في الوجود ، وهو ^(٧) أثر الجاعل ، وأنّ وجود المعلول رابطٌ بالنسبة إلى علّته قائمٌ بها ، كما أنّ وجود العلّة مستقلّ بالنسبة إليه مقوّمٌ له لا حكم للمعلول إلّا وهو لوجود العلّة وبه.

فهو (تعالى) الفاعل المستقلّ في مبدئيّته على الإطلاق والقائم بذاته في إيجادهِ وعلّيّته وهوالمؤثّر بحقيقة معنى الكلمة. لا مؤثّر في الوجود إلّا هو. ليس

(١) راجع الفصل الثاني عشر والثالث عشر من هذه المرحلة.

(٢) في الفصل الأوّل من هذه المرحلة.

(٣) في الفصل الخامس من هذه المرحلة.

(٤) في الفصل الرابع من المرحلة الرابعة.

(٥) في الفصل السادس من هذه المرحلة.

(٦) في الفصل الأوّل من هذه المرحلة.

(٧) أي الوجود.

لغيره من الاستقلال الذي هو ملاك العلّية والإيجاد إلّا الاستقلال النسبي. فالعلل الفاعلية في الوجود معدّات مقربة للمعاليل إلى فيض المبدأ الأوّل وفاعل الكلّ (تعالى). هذا بالنظر إلى حقيقة الوجود الأصيلة المتحقّقة بمراتبها في الأعيان؛ وأمّا بالنظر إلى ما يعتبره العقل من الماهيات الجوهرية والعرضية المتلبّسة بالوجود المستقلّة في ذلك ، فهو (تعالى) علّة تنتهي إليها العلل كلّها ، فما كان من الأشياء ينتهي إليه بلا واسطة فهو علته ، وما كان منها ينتهي إليه بواسطة فهو علّة علته ، وعلّة علّة الشيء علّة لذلك الشيء ، فهو (تعالى) فاعل كلّ شيء ، والعلل كلّها مسخرة له.

الفصل التاسع

في أنّ الفاعل التامّ الفاعلية أقوى من فعله وأقدم

أمّا أنّه أقوى وجوداً وأشدّ ، فلاّن الفعل . وهو معلوله . رابطٌ بالنسبة إليه قائم الهويّة به ، وهو ^(١) المستقلّ الذي يقومه ويحيط به. ولا نعني بأشدية الوجود إلّا ذلك. وهذا يجري في العلّة التامة أيضاً كما يجري في الفاعل المؤثر.

وقد عدّ صدر المتأهّين (رحمه الله) المسألة بديهيةً ، إذ قال : «البداهة حاكمة بأنّ العلّة المؤثّرة هي أقوى لذاتها من معلولها فيما يقع به العلّة ، وفي غيرها لا يمكن الجزم بذلك ابتداءً» ^(٢) . إنتهى.

وأمّا أنّه أقدم وجوداً من فعله ، فهو من الفطريّات ، لمكان توقّف وجود الفعل على وجود فاعله. وهذا أيضاً كما يجري في الفاعل يجري في العلّة التامة وسائر العلل. والقول ^(٣) ب «أنّ العلّة التامة مع المعلول ، لأنّ من أجزائها المادّة والصورة اللّتين

(١) أي الفاعل التامّ الفاعلية.

(٢) راجع الأسفار ج ٢ ص ١٨٧.

(٣) والقائل هو المحقّق الشريف على ما نُقل عنه في شوارق الإلهام ص ٩٨.

هما مع المعلول بل عين المعلول ، فلا يتقدّم عليه لا ستلزامه تقدّم الشيء على نفسه». مدفوعٌ بأنّ المادّة . كما تقدّم ^(١) . علّةٌ مادّيّةٌ لمجموع المادّة والصورة الذي هو الشيء المركّب ، وكذا الصورة علّةٌ صورّيّةٌ للمجموع منهما. وأمّا المجموع الحاصل منهما فليس بعلةٌ لشيء. فكلُّ واحد منهما علّةٌ متقدّمة ، والمجموع معلولٌ متأخّر ، فلا إشكال. وهذا معنى ما قيل ^(٢) : «إنّ المتقدّم هو الآحاد بالأسر ، والمتأخّر هو المجموع بشرط الاجتماع».

الفصل العاشر

في أنّ البسيط يمتنع أن يكون فاعلا وقابلا

المشهور من الحكماء عدم جواز كون الشيء الواحد من حيث هو واحد فاعلا وقابلا مطلقاً ^(٣) . واحترز بقيد «وحدة الحيثيّة» عن الأنواع المادّيّة التي تفعل بصورها وتقبل بموادّها ، كالنار تفعل الحرارة بصورتها وتقبلها بمادّتها. وذهب المتأخّرون إلى جوازه مطلقاً ^(٤) . والحقّ ^(٥) هو التفصيل بين ما كان القبول فيه بمعنى الانفعال والاستكمال الخارجيّ فلا يجمع القبولُ الفعلَ في شيء واحد بما هو واحد ، وما كان القبول فيه بمعنى الاتّصاف والانتزاع من ذات الشيء من غير إنفعال وتأثّر خارجيّ كلوازم

(١) راجع خاتمة الفصل السابع من المرحلة السادسة.

(٢) والقائل هو المحقّق اللاهيجيّ في شوارق الإلهام ص ٩٨ . ٩٩ .

(٣) وبتعبير آخر : أنّ الفاعل من حيث هو فاعل لا يمكن أن يكون قابلا مطلقاً ، سواء كان مقبولة هو مفعوله أو غيره.

وهذا مذهب المشهور من قدماء الحكماء. وتبعهم المحقّق الطوسيّ في تجريد الإعتقاد ص ١٣٥ .

(٤) ومنهم الفخر الرازيّ في المباحث المشرقيّة ج ١ ص ٥١٥ . ٥١٦ . ونُسب القول بالجواز إلى الأشاعرة القائلين بأنّ

الله صفات حقيقيّة زائدة على ذاته ، راجع شرح المواقف ص ١٧٤ .

(٥) كما في الأسفار ج ٢ ص ١٧٦ .

الماهيات فيجوز إجتماعهما.

والحجة على ذلك أنّ القبول - بمعنى الانفعال والتأثر - يلزم الفقدان ، والفعل يلزم الوجدان ، وهما جهتان متباينتان متدافعتان لا تجتمعان في الواحد من حيث هو واحد. وأمّا لوازم الماهيات مثلاً كزوجية الأربعة فإنّ تمام الذات فيها لا يعقل خالية من لازمها حتّى يتصوّر فيها معنى الفقدان ، فالقبول فيها بمعنى مطلق الاتّصاف ، ولا ضير في ذلك.

واحتجّ المشهور على الامتناع مطلقاً بوجهين ^(١) :

أحدهما : أنّ الفعل والقبول أثران متغايران ، فلا يصدران عن الواحد من حيث هو واحد. الثاني : أنّ نسبة القابل إلى مقبوله بالإمكان ونسبة الفاعل التامّ الفاعليّة إلى فعله بالوجوب. فلو كان شيء واحد فاعلاً وقابلاً لشيء كانت نسبته إلى ذلك بالإمكان والوجوب معاً ، وهما متنافيان ، وتنافي اللوازم مستلزم لتنافي الملزومات.

والحجتان لو تمّتا لم تدلّا على أكثر من امتناع إجتماع الفعل والقبول - بمعنى الانفعال والتأثر - في شيء واحد بما هو واحد. وأمّا القبول - بمعنى الاتّصاف كاتّصاف الماهيات بلوازمها - ، فليس أثراً صادراً عن الذات يسبقه إمكان.

والحجتان مع ذلك لا تخلوان من مناقشة.

أمّا الأولى ، فلأنّ جعلَ القبول أثراً صادراً عن القابل يوجب كون القابل علّةً فاعليّةً للقبول ، فيرد الاشكال في قبول القابل البسيط للصورة حيث إنّه يفعل القبول ويصير جزءاً من المركّب ، وهما أثران لا يصدران عن الواحد.

وأمّا الثانية ، فلأنّ نسبة العلّة الفاعليّة - بما أنّها إحدى العلل الأربع - إلى الفعل ليست نسبة الوجوب ، إذ مجرّد وجود العلّة الفاعليّة لا يستوجب وجود المعلول ما لم ينضمّ إليها سائر العلل. اللهم إلا أن يكون الفاعل علّة تامّة وحدها. ومجرّد

(١) وتعرض لهما وللإجابة عليهما الفخر الرازي في المباحث المشرقيّة ج ١ ص ٥١٥.

فَرَضَ الفاعل تَامَّ الفاعليَّة . والمراد به كونه فاعلا بالفعل بإنضمام بقيَّة العِلل إليه . لا يوجب تغيُّر نسبته في نفسه إلى الفعل من الإمكان إلى الوجوب.

واحتجَّ المتأخرون ^(١) على جواز كون الشيء الواحد من حيث هو واحد فاعلا وقابلا بلوازم الماهيات سيَّما البسائط منها ، فما منها إلَّا وله لازم أو لوازم كالإمكان وكونه ماهيةً ومفهوماً ، وكذا المفاهيم المنتزعة من ذات الواجب (تعالى) كوجوب الوجود والوحدانية ، فإنَّ الذات فاعلٌ لها وقابلٌ لها.

والحجة . كما عرفت . لا تتمَّ إلَّا فيما كان القبول فيه بمعنى الاتِّصاف ، فالقبول والفعل فيه واحدٌ.

وأما ما كان القبول فيه انفعالا وتأثراً واستكمالاً ، فالقبول فيه يلزم الفقدان ، والفعل يلزم الوجدان ، وهما متنافيان لا يجتمعان في واحد.

الفصل الحادي عشر

في العلة الغائية وإثباتها

سيأتي . إن شاء الله ^(٢) . بيان أنَّ الحركة كمالٌ أوَّل لما بالقوَّة من حيث إنَّه بالقوَّة ^(٣) ، فهناك كمالٌ ثان يتوجَّه إليه المتحرِّك بحركته المنتهية إليه ، فهو الكمال الأخير الذي يتوصَّل إليه المتحرِّك بحركته ، وهو المطلوب لنفسه ، والحركة مطلوبة لأجله ، ولذا قيل ^(٤) : «إنَّ الحركة لا تكون مطلوبةً لنفسها ، وإلَّا لا تكون ممَّا تقتضيه ذات الشيء».

وهذا الكمال الثاني هو المسمَّى «غاية الحركة» ، يستكمل بها المتحرِّك ، نسبتها إلى الحركة نسبة التمام إلى النقص ، ولا تخلو عنها حركةٌ وإلَّا إنقلبت سكوناً.

(١) هكذا احتجَّ عليه الفخر الرازي في المباحث المشرقية ج ١ ص ٥١٦.

(٢) راجع الفصل الثالث من المرحلة التاسعة.

(٣) كذا رسمها أرسطو على ما نقل عنه في المباحث المشرقية ج ١ ص ٥٤٩.

(٤) كما قال الشيخ الرئيس في التعليقات ص ١٠٨ : «الغرض في الحركة الفلكية ليس هو نفس الحركة بما هي هذه الحركة...».

ولما بين الغاية والحركة من الارتباط والنسبة الثابتة كان بينهما نوعٌ من الإتحاد ، ترتبط به الغاية بالحرك كمثل الحركة ، كما ترتبط بالمتحرك كمثل الحركة.

ثم إنَّ المحرك إذا كان هو الطبيعة وحركت الجسم بشيء من الحركات العرضية الوضعية والكيفية والكمية والأينية مستكملاً بها الجسم ، كانت الغاية هو التمام الذي يتوجّه إليه المتحرك بحركته وتطلبه الطبيعة المحركة بتحريكها.

ولولا الغاية لم يكن من المحرك تحريكٌ ولا من المتحرك حركةٌ.

فالجسم المتحرك مثلاً من وضع إلى وضع إنّما يريد الوضع الثاني ، فيتوجّه إليه بالخروج من الوضع الأول إلى وضع سيّال يستبدل به فرداً آتياً إلى فرد مثله حتّى يستقرّ على وضع ثابت غير متغيّر فيثبت عليه ، وهو التمام المطلوب لنفسه ، والمحرك أيضاً يطلب ذلك.

وإذا كان المحرك فاعلاً علمياً لعلمه دُخل في فعله كالنفوس الحيوانية والإنسانية ، كانت الحركة بما لها من الغاية التي هو التمام مرادةً له ، لكنّ الغاية هي المرادة لنفسها والحركة تتبعها ، لأنها لأجل الغاية كما تقدّم ^(١) ، غير أنّ الفاعل العلميّ ربّما يتخيّل ما يلزم الغاية أو يقارنها غايةً للحركة فيأخذه منتهى إليه للحركة ويوجد بينهما تحيلاً فيحرك نحوه ، كمن يتحرك إلى مكان ليلقى صديقه أو يمشي إلى مشرعة لشرب الماء ، وكمن يحضر السوق لبيع ويشترى.

هذا كلّه فيما كان الفعل حركةً عرضيةً طبيعيةً أو إراديةً.

وأما إذا كان فعلاً جوهرياً ، كالأنواع الجوهرية ، فإن كان من الجواهر التي لها تعلّقٌ بما بالمادة فسيأتي إن شاء الله ^(٢) أنّها جميعاً متحركةٌ بحركة جوهرية ، لها وجودات سيّالة تنتهي إلى وجودات ثابتة غير سيّالة تستقرّ عليها ، فلها تمامٌ هو وجهتها التي تولّيها ، وهو مراد عللها الفاعلة المحركة لنفسه ، وحركاتها الجوهرية مرادة لأجله ، وإن كان الفعل من الجواهر المجردة ذاتاً وفعلاً عن المادة فهو لمكان فعلية وجوده وتنزهه عن القوة لا ينقسم إلى تمام ونقص كغيره ، بل هو تمامٌ في نفسه ، مرادٌ

(١) في ابتداء هذا الفصل.

(٢) في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة.

لنفسه ، مقصوداً لأجله ، والفعل والغاية هناك واحد ، بمعنى أنّ الفعل بحقيقته التي في مرتبة وجود الفاعل غايةً لنفسه التي هي الرقيقة ، لا أنّ الفعل علّةٌ غائيّةٌ لنفسه متقدّمةٌ على نفسه ، لا ستحالة علّيّة الشيء لنفسه.

فقد تبين أنّ لكلّ فاعل غايةً في فعله ، وهي العلّة الغائيّة للفعل ، وهو المطلوب.
وظهر ممّا تقدّم أمور :

أحدها : أنّ غاية الفعل . وهي التي يتعلّق بها اقتضاء الفاعل بالأصالة ولنفسه . قد تتحد مع فعله . بمعنى كون الغاية هي حقيقة الفعل المتقرّرة في مرتبة وجود الفاعل . ومرجعُهُ إلى اتّحاد الفاعل والغاية ، كما إذا كان فعل الفاعل موجوداً مجرداً في ذاته وفعله تامّ الفعليّة في نفسه مراداً لنفسه؛ وقد لا تتحد مع الفعل ، بل يختلفان ، كما فيما إذا كان الفعل من قبيل الحركات العرضيّة أو من الجواهر التي لها نوعٌ تعلّق بالمادّة كالنفوس والصور المنطبعة في الموادّ ، فإنّ الفاعل يتوصّل إلى هذا القبيل من الغايات بالتحريك ، والحركة غير مطلوبة لنفسها ، فتتحقّق الحركة وتترتّب عليها الغاية ، سواء كانت الغاية راجعةً إلى الفاعل ، كمن يحزنه ضرّ ضرير فيرفعه ابتغاءً للفرح ، أو راجعةً إلى المادّة ، كمن يتحرّك إلى وضع يصلح حاله ، أو راجعةً إلى غيرها ، كمن يكرم يتيماً ليفرح.

وثانيها : أنّ الغاية معلومةٌ للفواعل العلميّة قبل الفعل وإن كانت متحقّقةً بعده مترتّبةً عليه . وذلك أنّ هذا القبيل من الفواعل مريدة لفعلها ، والإرادة . كيفما كانت . مسبوقةً بالعلم ، فإن كان هناك تحريك كانت الحركة مرادةً لأجل الغاية.

فالغاية مرادة للفاعل قبل الفعل وإن لم يكن هناك تحريك ، وكان الفعل هو الغاية ، لإرادته والعلم به إرادةً للغاية وعلماً بها.

وأما قولهم ^(١) : «إنّ الغاية قبل الفعل تصوّراً وبعده وجوداً» ، فإنّما يتمّ في غير

(١) والقائل الشيخ الرئيس. فراجع الفصل الخامس من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء ، والتعليقات ص ١٢٨ ، والنجاة ص ٢١٢.

غاية الطبائع ، لفُقدانها العلم^(١) .

وأما قولهم^(٢) : «إنَّ العلةَ الغائيةَ علةٌ فاعليَّةٌ لفاعليَّةِ الفاعل» ، فكلامٌ لا يخلو عن مسامحة ، لأنَّ^(٣) الفواعل الطبيعية لا علم لها حتَّى تحضرها غاياتها حضوراً علمياً يعطي الفاعليَّة للفاعل ، وأما بحسب الوجود الخارجي فالغاية مترتبة الوجود على وجود الفعل ، والفعل متأخر وجوداً عن الفاعل بما هو فاعلٌ ، فمن المستحيل أن تكون الغاية علةً لفاعليَّة الفاعل .

والفواعل العلميَّة غير الطبيعيَّة إمَّا غايتها عين فعلها والفعل معلول لفاعلها ، ومن المستحيل أن يكون المعلول علةً لعلته ، وإمَّا غايتها مترتبة الوجود على فعلها متأخرة عنه ، ومن المستحيل أن تكون علةً لفاعل الفعل المتقدم عليه ، وحضور الغاية حضوراً علمياً للفاعل قبل الفعل وجوداً ذهنيُّ هو أضعف من أن يكون علةً لأمر خارجيٍّ وهو الفاعل بما هو فاعل .

والحق . كما سيأتي تفصيله^(٤) . أنَّ الفواعل العلميَّة بوجوداتها النوعيَّة عِلَلٌ فاعليَّة للأفعال المرتبطة بها الموجودة لها في ذيل نوعيَّتها .

كما أنَّ كلَّ نوع من الأنواع الطبيعيَّة مبدأ فاعليٍّ لما يوجد حولها ويصدر عنها من الأفعال ، وإذا كانت فواعل علميَّة ، فحصول صورة الفعل العلميَّة عندها شرطٌ متمم لفاعليَّتها تتوقَّف عليه فاعليَّة التأثير .

وهذا هو المراد بكون العلة الغائية علةً لفاعليَّة العلة الفاعليَّة ، وإلاَّ فالفاعل بنوعيَّته علةٌ فاعليَّة للأفعال الصادرة عنه القائمة به التي هي كمالات ثانية له يستكمل بها .

وثالثها : أنَّ الغاية وإن كانت بحسب النظر البدويِّ تارةً راجعةً إلى الفاعل

(١) هكذا اعترض عليه الفخر الرازي في المباحث المشرقيَّة ج ١ ص ٥٤٠ .

(٢) والقاتل الشيخ الرئيس : فراجع النجاة ص ٢١٣ ، وشرح الإشارات ج ٣ ص ١٥٠ ، والتعليقات ص ١٢٨ ، والفصل الحادي عشر من المقالة الأولى من الفن الأول من طبيعيات الشفاء .

(٣) هكذا اعترض عليه الفخر الرازي في المباحث المشرقيَّة ج ١ ص ٥٤٠ ، وشرحي الإشارات ج ١ ص ١٩٤ ، وأجاب عنه المحقق الطوسي في شرح الإشارات ج ٣ ص ١٧ .

(٤) في الفصل الآتي .

وتارةً إلى المادّة وتارةً إلى غيرها ، لكنّها بحسب النظر الدقيق راجعةٌ إلى الفاعل دائماً^(١) ، فإنّ من يحسن إلى مسكين ليسرّ المسكين بذلك يتألّم من مشاهدة ما يراه عليه من رثالة الحال فهو يريد بإحسانه إزاحة الألم عن نفسه ، وكذلك من يسير إلى مكان ليستريح فيه يريد بالحقيقة إراحة نفسه من إدراك ما يجده ببدنه من التعب.

وبالجملة ، الفعل دائماً مسانخ لفاعله ملائمٌ له مرضيٌّ عنده ، وكذا ما يترتّب عليه من الغاية فهو خيرٌ للفاعل كمالاً له.

وأما ما قيل^(٢) : «إنّ العالي لا يستكمل بالسافل ولا يريده ، لكونه علّةً ، والعلّة أقوى وجوداً وأعلى منزلةً من معلولها».

فمندفع . كما قيل^(٣) . بأنّ الفاعل إنّما يريده بما أنّه أثر من آثاره ، فالإرادة بالحقيقة متعلّقة بنفس الفاعل بالذات وبغاية الفعل المترتبة عليه بتبعه.

فالفاعل حينما يتصوّر الغاية الكمالية يشاهد نفسه بما لها من الاقتضاء والسببية للغاية ، فالجائع الذي يريد الأكل ليشبع به . مثلاً . يشاهد نفسه بما لها من الإقتضاء لهذا الفعل المترتب عليه الغاية ، أي يشاهد نفسه ذات شبع بحسب الاقتضاء ، فيريد أن يصير كذلك بحسب الوجود الفعليّ الخارجيّ.

فإن كان للفاعل نوعٌ تعلّق بالمادّة كان مستكملاً بفعليّة الغاية التي هي ذاته بما أنّه فاعل .
وأما الغاية الخارجة من ذاته المترتبة وجوداً على الفعل فهو مستكمل بها بالتبع .
وإن كان مجرداً عن المادّة ذاتاً وفعلاً فهو كامل في نفسه غير مستكمل بغايته التي هي ذاته التامة الفعليّة التي هي في الحقيقة ذاته التامة .
فظهر ممّا تقدّم :

أولاً : أنّ غاية الفاعل في فعله إنّما هي ذاته الفاعلة بما أنّها فاعلة ، وأما غاية

(١) كذا قال صدر المتألّفين في الأسفار ج ٢ ص ٢٧٠ . ٢٧٩ .

(٢) والقائل الشيخ الرئيس في الإشارات ، راجع شرح الإشارات ج ٣ ص ١٤٩ .

(٣) والقائل صدر المتألّفين في الأسفار ج ٢ ص ٢٦٤ .

الفعل المترتبة عليه فإتما هي غاية مرادة بالتبع.

وثانياً : أنّ الغاية كمالٌ للفاعل دائماً ، فإن كان الفاعل متعلقاً بالمادة نوعاً من التعلق كان مستكملاً بالغاية التي هي ذاته الفاعلة بما أنّها فاعلة ، وإن كان مجرداً عن المادة مطلقاً كانت الغاية عين ذاته التي هي كمال ذاته من غير أن يكون كمالاً بعد النقص وفعليّة بعد القوة.

ومن هنا يتبين أنّ قولهم ^(١) : «إنّ كلّ فاعل له في فعله غاية فإنّه يستكمل بغايته ويتنفع به» ، لا يخلو من مسامحة ، فإنّه غير مطّرد إلّا في الفواعل المتعلقة بالمادة نوع تعلق.

تنبيه : ذهب قوم من المتكلمين ^(٢) إلى أنّ الواجب (تعالى) لا غاية له في أفعاله ، لغناه بالذات عن غيره ، وهو معنى قولهم : «إنّ أفعال الله لا تعلّل بالأغراض» ^(٣).

وذهب آخرون منهم ^(٤) إلى أنّ له (تعالى) في أفعاله غايات ومصالح عائدة إلى غيره ويتنفع بها خلقه.

ويردّ الأوّل ما تقدّم ^(٥) أنّ فعل الفاعل لا يخلو من أن يكون خيراً مطلوباً له بالذات أو منتهياً إلى خير مطلوب بالذات ، وليس من لوازم وجود الغاية حاجة الفاعل إليها ، لجواز كونها عين الفاعل . كما تقدّم ^(٦) ..

(١) راجع الأسفار ج ٢ ص ٢٧٩ ، والمباحث المشرقية ج ١ ص ٥٤٢ . ٥٤٣ .

(٢) وهم الأشاعرة على ما نُقل في كشف المراد ص ٣٠٦ ، ومفتاح الباب ص ١٦٠ . ١٦١ ، والنافع يوم الحشر ص ٢٩ ، وشرح المواقف ص ٥٣٨ ، وشرح المقاصد ج ٢ ص ١٥٦ . وذهب إليه الرازي في المباحث المشرقية ج ١ ص ٥٤٢ . ٥٤٣ ، والمحصّل (تلخيص المحصّل) ص ٣٤٣ . وذهب إليه أيضاً بعض الفلاسفة كالشيخ الإشراقي في المطارحات ص ٤٢٧ .

(٣) راجع شرح المواقف ص ٥٣٨ ، وشرح المقاصد ج ٢ ص ١٥٦ .

(٤) أي من المتكلمين ، وهم المعتزلة . وتبعهم المحقّق الطوسي والعلامة الحلّي والفاضل المقداد . راجع كشف المراد ص ٣٠٦ ، والنافع يوم الحشر ص ٢٩ .

(٥ و ٦) في ابتداء هذا الفصل .

ويردّ الثاني أنّه وإن لم يستلزم حاجته (تعالى) إلى غيره واستكمالها بالغايات المترتبة على أفعاله وانتفاعه بها ، لكن يبقى عليه لزوم إرادة العالي للسافل وطلبُ الأشرف للأخسّر .
فلو كانت غائيته . التي دعتّه إلى الفعل وتوقّف عليها فعله ، بل فاعليّته . هي التي ترتّب على الفعل من الخير والمصلحة لكان لغيره شيء من التأثير فيه ، وهو فاعلٌ أوّل تامّ الفاعليّة لا يتوقّف في فاعليّته على شيء .

بل الحقّ . كما تقدّم ^(١) . أنّ الفاعل بما هو فاعل لا غاية لفعله بالحقيقة إلّا ذاته الفاعلة بما هي فاعلة ، لا يبعثه نحو الفعل إلّا نفسه ، وما يترتّب على الفعل من الغاية غايةً بالتبع ، وهو (تعالى) فاعلٌ تامّ الفاعليّة وعلّةٌ أوّلى ، إليها تنتهي كلّ علّة ، فذاته (تعالى) بما أنّه عين العِلْم بنظام الخير غايةً لذاته الفاعلة لكلّ خير سواه ، والمبدأ لكلّ كمال غيره .

ولا يناقض قولنا : «إنّ فاعليّة الفاعل تتوقّف على العلّة الغائيّة» الظاهر في المغايرة بين المتوقّف والمتوقّف عليه ، قولنا : «إن غاية الذات الواجبة هي عين الذات المتعالية» .

فالمراد بالتوقّف والافتضاء في هذا المقام المعنى الأعمّ الذي هو عدم الانفكاك .

فهو . كما أشار إليه صدر المتأهّلين ^(٢) . من المسامحات الكلاميّة التي يعتمد فيها على فهم المتدّرب في العلوم ، كقولهم في تفسير الواجب بالذات : «إنّه الأمر الذي يقتضي لذاته الوجود . وإنّه موجود واجب لذاته» الظاهر في كون الذات علّةً لوجوده ووجوده عينه .

وبالجملة ، فعِلْمُه (تعالى) في ذاته بنظام الخير غايةً لفاعليّته التي هي عين الذات ، بل الإمعان في البحث يعطي أنّه (تعالى) غاية الغايات .

فقد عرفت ^(٣) أنّ وجود كلّ معلول . بما أنّه معلولٌ . رابطٌ بالنسبة إلى علّته لا يستقلّ دونها . ومن المعلوم أنّ التوقّف لا يتمّ معناه دون أن يتعلّق بمتوقّف عليه لنفسه ، وإلّا لتسلسل . وكذا الطلب والقصد والإرادة والتوجّه وأمثالها لا تتحقّق بمعناها إلّا بالإنتهاء إلى

(١) حيث قال : «فظهر ممّا تقدّم أولاً...» .

(٢) راجع الأسفار ج ٢ ص ٢٧٢ .

(٣) في الفصل الأوّل من هذه المرحلة .

مطلوب لنفسه ومقصود لنفسه ومراد لنفسه ومتوجّه إليه لنفسه.
وإذ كان (تعالى) هو العلة الأولى التي إليها ينتهي وجود ما سواه ، فهو استقلال كلّ مستقلّ وعماد كلّ معتمد ، فلا يطلب طالب ولا يريد مرید إلاّ إيّاه ، ولا يتوجّه متوجّه إلاّ إليه بلا واسطة أو معها ، فهو (تعالى) غاية كلّ ذي غاية.

الفصل الثاني عشر

في أنّ الجزاف والقصد الضروري والعادة وما يناظرهما من

الأفعال لا تخلو عن غاية

قد يتوهم أنّ من الأفعال الإرادية ما لا غاية له ^(١) ، كملاعب الأطفال ، والتنفّس ، وانتقال المريض النائم من جانب إلى جانب ، واللعب باللحية ، وأمثال ذلك. فينتقض بذلك كلّية قولهم : «إنّ لكلّ فعل غاية».

ويندفع ذلك بالتأمل في مبادئ أفعالنا الإرادية وكيفية ترتّب غاياتها عليها.
فنقول : قالوا ^(٢) : إنّ لأفعالنا الإرادية وحركاتنا الاختيارية مبدأً قريباً مباشراً للحركات المسماة أفعالاً ، وهو القوة العاملة المنبئة في العضلات المحركة إيّاها ، وقبل القوة العاملة مبدأً آخر هو الشوقية المنتهية إلى الإرادة والإجماع ، وقبل الشوقية مبدأً آخر هو الصورة العلمية من تفكّر أو تخيّل يدعو إلى الفعل لغايته ، فهذه مباد ثلاثة غير الإرادية.
أمّا القوة العاملة فهي مبدأً طبيعي لا شعور له بالفعل ، فغايتها ما تنتهي إليه الحركة كما هو شأن الفواعل الطبيعية.

(١) وإليه أشار الفارابي ، حيث قال في رسالة في فضيلة العلوم ص ٩ : «لا تستنكر أن يحدث في العالم أمور لها أسباب بعيدة جدّاً ، فلا تضبط لبُعدها ، فيظنّ بتلك الأمور أنّها إتفاقية».

(٢) كذا قال الشيخ الرئيس في الفصل الخامس من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء. وثمّ تبعه المتأخرون منه ، فراجع المباحث المشرقية ج ١ ص ٥٣٦ . ٥٣٧ . والأسفار ج ٢ ص ٢٥١ . ٢٥٣ . وكشف المراد ص ١٣٠ ، وشوارق الإلهام ص ٢٤٢ . ٢٤٤ .

وأما المبدأ الآخر . أعني الشوقية والصورة العلمية . ، فربما كانت غايتها غاية القوة العاملة ، وهي ما تنتهي إليه الحركة وعندئذ تتحد المبادئ الثلاثة في الغاية ، كمن تخيل الاستقرار في مكان غير مكانه فاشتاق إليه فتحرك نحوه واستقر عليه .
وربما كانت غايتها غير غاية القوة العاملة ، كمن تصوّر مكاناً غير مكانه فانتقل إليه للقاء صديقه .

والمبدأ البعيد . أعني الصورة العلمية . ، ربما كانت تخيلية فقط بحضور صورة الفعل تخيلاً من غير فكر ، وربما كانت فكرية ولا محالة معها تخيل جزئي للفعل .
وأيضاً ربما كانت وحدها مبدأ للشوقية ، وربما كانت مبدأ لها بإعانة من الطبيعة كما في التنفس ، أو من المزاج كانتقال المريض النائم من جانب إلى جانب ، أو من الخلق والعادة كاللعب باللحبة .

فإذا تطابقت المبادئ الثلاثة في الغاية . كالإنسان يتخيل صورة مكان فيشتاق إليه فيتحرك نحوه ويسمى : «جزافاً» . كان لفعله بماله من المبادئ غايته .

وإذا عقب المبدأ العلمي الشوقية . بإعانة من الطبيعة كالتنفس ، أو من المزاج كانتقال المريض من جانب أمله الاستقرار عليه إلى جانب ويسمى «قصداً ضرورياً» ، أو بإعانة من الخلق كاللعب باللحبة ويسمى الفعل حينئذ «عادة» . كان لكل من مبادئ الفعل غايته .

ولا ضير في غفلة الفاعل وعدم التفاته إلى ما عنده من الصورة الخيالية للغاية في بعض هذه الصور أو جميعها ، فإنّ تخيل الغاية غير العلم بتخيل الغاية ، والعلم غير العلم بالعلم .
والغاية في جميع هذه الصور المسماة عبثاً ليست غاية فكرية .
ولا ضير فيه ، لأنّ المبدأ العلمي فيها صورة تخيلية غير فكرية ، فلا مبدأ فكري فيها حتى تكون لها غاية فكرية .

وإن شئت فقل : إنّ فيها مبدأً فكرياً ظنياً ملحوظاً على سبيل الإجمال ، يلمح إليه الشوق المنبعث من تخيل صورة الفعل ، فالطفل مثلاً يتصوّر الاستقرار على مكان غير مكانه ، فينبعث منه شوق ما يلمح إلى أنّه راجح ينبغي

أن يفعل ، فيقضى إجمالاً برجحانه ، فيشتد شوقه ، فيريد ، فيفعل من دون أن يكون الفعل مسبوqاً بعلم تفصيلي يتم بالحكم بالرجحان ، نظير المتكلم عن ملكة ، فيلفظ بالحرف بعد الحرف من غير تصوّر وتصديق تفصيلاً ، والفعل علمي إختياري.

وكذا لا ضير في انتفاء الغاية في بعض الحركات الطبيعية أو الإرادية المنقطعة دون الوصول إلى الغاية ، ويسمى الفعل حين ذاك «باطلاً».

وذلك أن انتفاء الغاية في فعل أمر وانتفاء الغاية بانقطاع الحركة وبطلانها أمر آخر ، والمدعى امتناع الأول دون الثاني ، وهو ظاهر.

وليعلم أن مبادئ الفعل الإرادي من مرتبة على ما تقدّم ، فهناك قوة عاملة يترتب عليها الفعل ، وهي مرتبة على الإرادة ، وهي مرتبة على الشوقية من غير إرادة متخللة بينهما ، والشوقية مرتبة على الصورة العلمية الفكرية أو التخيلية من غير إرادة متعلقة بها ، بل نفس العلم يفعل الشوق ، كذا قالوا^(١).

ولا ينافيه إسنادهم الشوق إلى بعض من الصفات النفسانية ، لأن الصفات النفسانية تلازم العلم.

قال الشيخ في الشفاء : «لانبعاث هذا الشوق علّة ما لا محالة ، إمّا عادةً ، أو ضجر عن هيئة وإرادة انتقال إلى هيئة أخرى ، وإمّا حرص من القوى المحركة والمحسّة على أن يتجدد لها فعل تحريك أو إحساس.

والعادة لذيدة ، والانتقال عن المملول لذيد ، والحرص على الفعل الجديد لذيد . أعني بحسب القوة الحيوانية والتخيلية ..

واللذة هي الخير الحسي والحيواني والتخيلي بالحقيقة ، وهي المظنونة خيراً بحسب الخير الإنساني.

فإذا كان المبدأ تخيلياً حيوانياً فيكون خيره لا محالة تخيلياً حيوانياً ، فليس إذن هذا الفعل خالياً عن خير بحسبه ، وإن لم يكن خيراً حقيقياً . أي بحسب العقل»^(٢) إنتهى.

ثم إن الشوق لما كان لا يتعلّق إلاّ بكمال مفقود غير موجود كان مختصاً بالفاعل العلمي المتعلّق بالمادّة نوعاً من التعلّق ، فالفاعل المجرد ليس فيه من

(١) راجع ما تقدّم تحت قوله : «فنقول : قالوا :».

(٢) راجع الفصل الخامس من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء.

مبادئ الفعل الإراديّ إلّا العلم والإرادة ، بخلاف الفاعل العلميّ الذي له نوعٌ تعلّق بالمادّة ، فإنّ له العلم والشوق والإرادة والقوّة الماديّة المباشرة للفعل على ما تقدّم ، كذا قالوا^(١).

الفصل الثالث عشر

في نفي الاتفاق وهو انتفاء الرابطة بين الفاعل والغاية

ربّما يتوهّم^(٢) أنّ من الغايات المترتبة على الأفعال ما هو غير مقصود لفاعلها ، فليس كلّ فاعل له في فعله غاية.

ومثّلوا له بمن يحفر بئراً ليصل إلى الماء فيعثر على كنز ، فالعثور على الكنز غايةٌ مترتبة على الفعل غيرٌ مرتبطة بالحافر ولا مقصودةٌ له ، وبمن يدخل بيتاً ليستظلّ فيه فينهدم عليه فيموت ، وليس الموت غايةً مقصودةً للداخل.

ويسمّى النوع الأوّل من الاتفاق «بختاً سعيداً» والنوع الثاني «بختاً شقيّاً».

والحقّ أنّ لا اتفاق في الوجود. والبرهان عليه^(٣) : أنّ الأمور الممكنة في وقوعها على أربعة أقسام : دائميّ الوقوع ، والأكثرّيّ الوقوع ، والمتساوي الوقوع واللاوقوع ، والأقلّيّ الوقوع. أمّا الدائميّ الوقوع والأكثرّيّ الوقوع ، فلكلّ منهما علّةٌ عند العقل بالضرورة ، والفرق بينهما أنّ الأكثرّيّ الوقوع يعارضه في بعض الأحيان معارضٌ يمنعه من الوقوع ، بخلاف الدائميّ الوقوع حيث لا معارض له ، وإذا كان تخلّف الأكثرّيّ في بعض الأحيان عن الوقوع مستنداً إلى معارض مفروض فهو دائميّ الوقوع بشرط عدم المعارض بالضرورة ، مثاله الوليد الإنسانيّ

(١) راجع ما تقدّم تحت قوله : «فنقول : قالوا : ...».

(٢) كما توهّمه ديمقراطيس وأناذقلس من قدماء الحكماء. راجع الفصل الرابع عشر من المقالة الأولى من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء.

(٣) كما برهن عليه الشيخ الرئيس في الفصل الثالث عشر من المقالة الأولى من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء.

يولد في الأغلب ذا أصابع خمس ويتخلف في بعض الأحيان فيولد وله إصبع زائدة لوجود معارض يعارض القوّة المصوّرة فيما تقتضيه من الفعل ، فالقوّة المصوّرة بشرط عدم المعارض تأتي بخمس أصابع دائماً.

ونظير الكلام يجري في الأقلّي الوقوع ، فإنّه مع اشتراط المعارض الخاصّ الذي يعارض السبب الأكثرّي دائمي الوقوع بالضرورة ، كما في مثال الإصبع الزائدة ، فالقوّة المصوّرة كلّما صادفت في المحل مادة زائدة تصلح لصورة أصبع على شرائطها الخاصّة ، فإنّها تصوّر إصبعاً دائماً.

ونظير الكلام الجاري في الأكثرّي الوقوع والأقلّي الوقوع يجري في المتساوي الوقوع واللاوقوع كقيام زيد وقعوده.

فالأسباب الحقيقيّة دائمة التأثير من غير تخلف في فعلها ولا في غايتها.

والقول بالإتفاق من الجهل بالأسباب الحقيقيّة ونسبة الغاية إلى غير ذي الغاية.

فعثور الحافر للبئر على الكنز إذا نُسب إلى سببها الذاتي . وهو حفّر البئر بشرط محاذاته للكنز الدفين تحته . غاية ذاتيّة دائميّة ، وليس من الاتفاق في شيء.

وإذا نُسب إلى مطلق حفّر البئر من غير شرط آخر كان إتفاقاً وغايةً عرضيّةً منسوبةً إلى غير سببه الذاتي الدائم.

وكذا موت من انهدم عليه البيت وقد دخله للاستظلال إذا نُسب إلى سببه الذاتي . وهو الدخول في بيت مشرف على الانهدام والمكث فيه حتّى ينهدم . غاية ذاتيّة دائميّة ، وإذا نُسب إلى مطلق دخول البيت للاستظلال كان إتفاقاً وغايةً عرضيّةً منسوبةً إلى غير سببه الذاتي.

والكلام في سائر الأمثلة الجزئية للإتفاق على قياس هذين المثالين.

وقد تمسّك القائلون بالإتفاق ^(١) بأمثال هذه الأمثلة الجزئية التي عرفت حالها.

وقد نُسب إلى ديمقراطيس ^(٢) أنّ كينونة العالم بالإتفاق. وذلك أنّ الأجسام

(١) وهم ديمقراطيس وأتباعه ، وأنباذقلس وشيعته من قدّماء الحكماء.

(٢) قد نُسب إليه الشيخ الرئيس في الفصل الرابع عشر من المقالة الأولى من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء.

مؤلفة من أجرام صغار صلبه منبثة في خلاء غير متناه ، وهي متشاكلة الطبائع مختلفة الأشكال دائمة الحركة ، فاتفق أن تصادفت منها جملة اجتمعت على هيئة خاصة ، فكان هذا العالم ، ولكنه زعم أن كينونة الحيوان والنبات ليس باتفاق.

ونُسب إلى أنبازقلس^(١) أن تكون الأجرام الاسطقسية بالاتفاق ، فما اتفق منها أن اجتمعت على نحو صالح للبقاء والنسل بقى ، وما اتفق أن لم يكن كذلك لم يبق وتلاشى. وقد احتج على ذلك بعدة حُجج^(٢).

الحجة الأولى : أن الطبيعة لا روية لها ، فكيف تفعل فعلها لأجل غاية؟

وأجيب عنها^(٣) : بأن الروية لا تجعل الفعل ذا غاية ، وإنما تميز الفعل من غيره وتعيّنه ، ثم الغاية تترتب على الفعل لذاتها لا يجعل جاعل ، فاختلاف الدواعي والصوارف هو المحجج لإعمال الروية المعينة ، ولولا ذلك لم يحتج إليها ، كما أن الأفعال الصادرة عن الملكات كذلك ، فالمتكلم بكلام يأتي بالحرف بعد الحرف على هيئاتها المختلفة من غير روية يتروى بها ، ولو تروى لتبلد وانقطع عن الكلام.

وكذا أرباب الصناعات في صناعاتهم لو تروى في ضمن العمل واحد منهم لتبلد وانقطع.

الحجة الثانية : أن في نظام الطبيعة أنواعاً من الفساد والموت ، وأقساماً من الشرّ والمساءة في نظام لا يتغير عن أسباب لا تتخلف ، وهي غير مقصودة للطبيعة ، بل لضرورة المادة ، فلنحكم أن أنواع الخير والمنافع المترتبة على فعل الطبيعة أيضاً على هذا النمط من غير قصد من الطبيعة ولا داع يدعوها إلى ذلك.

وأجيب عنها^(٤) : بأن ما كان من هذه الشرور من قبيل عدم بلوغ الفواعل

(١) قد نسب إليه الشيخ الرئيس في الفصل الرابع عشر من المقالة الأولى من الفن الأول من طبيعيات الشفاء.

(٢) وتعرض لها الشيخ الرئيس في الفصل الرابع عشر من المقالة الأولى من طبيعيات الشفاء.

(٣) والمجيب صدر المتأهين في الأسفار ج ٢ ص ٢٥٧ ، وشرح الهداية الأثيرية ص ٢٤٢.

(٤) والمجيب أيضاً صدر المتأهين في الأسفار ج ٢ ص ٢٥٧ . ٢٥٨ ، وشرح الهداية الأثيرية ص ٢٤٣.

الطبيعية غاياتها لانقطاع حركاتها ، فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة إلى غاية أن تبلغها ، وقد تقدّم الكلام في الباطل. وما كان منها من قبيل الغايات التي هي شرور . وهي على نظام دائمي ، فهي أمورٌ خيرها غالبٌ على شرّها . فهي غايات بالقصد الثاني ، والغايات بالقصد الأول هي الخيرات الغالبة اللازمة لهذه الشرور ، وتفصيل الكلام في هذا المعنى في بحث القضاء. فمثلاً الطبيعة في أفعالها التي تنتهي إلى هذه الشرور مثلاً النجار يريد أن يصنع باباً من خشبة فيأخذ بالنحت والنشر ، فيركب ويصنع ، ولازمه الضروريّ إضاعة مقدار من الخشبة بالنشر والنحت ، وهي مرادة له بالقصد الثاني بتبع إرادته لصنع الباب.

الحجة الثالثة : أنّ الطبيعة الواحدة تفعل أفعالا مختلفة مثل الحرارة ، فإنّها تحلّل الشمع وتعتدّ الملح وتسود وجه القصار وتبييض وجه الثوب.

وأجيب عنها ^(١) : بأنّ الطبيعة الواحدة لا تفعل إلاّ فعلا واحداً له غاية واحدة ، وأما ترتّب آثار مختلفة على فعلها فمن التوابع الضرورية لمقارنة عوامل وموانع متنوعة ومتباينة. فقد تحصل من جميع ما تقدّم أنّ الغايات المترتبة على أفعال الفواعل غايات ذاتية دائمية لعلّها وأسبابها الحقيقية.

وأنّ الآثار النادرة التي تسمى إتفاقيات ، غاياتٌ بالعرض منسوبة إلى غير أسبابها الحقيقية وهي بعينها دائمية بنسبتها إلى أسبابها الحقيقية.

فلا مناص عن إثبات الرابطة الوجودية بينها وبين السبب الفاعلي الحقيقي. ولو جاز لنا أن نشكّ في إرتباط هذه الغايات بفواعلها مع ما ذكر من دوام الترتّب لجاز لنا أن نشكّ في إرتباط الفعل بالفاعل ، ولهذا أنكر كثير من القائلين بالاتفاق العلة الفاعلية كالعائية وحصروا العلة في العلة المادية ، وقد تقدّم الكلام في العلة الفاعلية ^(٢).

(١) والمجيب أيضاً صدر المتأهّلين في الأسفار ج ٢ ص ٢٥٨ . ٢٥٩ ، وشرح الهداية الأثيرية ص ٢٤٤ .

(٢) في الفصل السادس من هذه المرحلة.

الفصل الرابع عشر

في العلة المادية والصورية

قد عرفت ^(١) أنّ الأنواع التي لها كمالٌ بالقوّة لا تخلو في جوهر ذاتها من جوهر يقبل فعليةً كمالاً لها الأولى والثانية من الصور والأعراض. فإن كانت حيثيئةً حيثيةً القوّة من جهة وحيثيةً الفعلية من جهة ، كالجسم الذي هو بالفعل من جهة جسميته وبالقوّة من جهة الصور والأعراض اللاحقة لجسميته ، سُمّي : «مادّة ثانية». وإن كانت حيثيئةً حيثيةً القوّة محضاً ، وهو الذي تنتهي إليه المادّة الثانية بالتحليل ، وهو الذي بالقوّة من كلّ جهة إلّا جهة كونه بالقوّة من كلّ جهة ، سُمّي : «هيولى» و «مادّة أولى».

وللمادّة علّةٌ بالنسبة إلى النوع المادّي المركّب منها ومن الصورة ، لتوفّر وجوده عليها توقّفاً ضرورياً. فهي بما أنّها جزءٌ للمركّب علّةٌ له ، وبالنسبة إلى الجزء الآخر الذي يقبله . أعني الصورة . مادّةً لها ومعلولةً لها ، لما تقدّم أنّ الصورة شريكة العلة للمادّة ^(٢).

وقد حصر جمعٌ من الطبيعيين ^(٣) العلية في المادّة فقط ، منكرين للعلل الثلاث الأخرى. ويدفعه أولاً : أنّ المادّة حيثية ذاتها القوّة والقبول ، ولازمها الفقدان ، ومن الضروريّ أنّه لا يكفي لإعطاء الفعلية وإيجادها الملازم للوجدان ، فلا يبقى للفعلية إلّا أن توجد من غير علّة ، وهو محال.

وثانياً : أنّه قد تقدّم أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد ^(٤) ، وإذا كانت المادّة شأنها الإمكان والقبول فهي لا تصلح لأن يستند إليها هذا الوجوب المنتزع من وجود

(١) في الفصل الخامس والسادس والسابع من المرحلة السادسة.

(٢) في الفصل السادس وخاتمة الفصل السابع من المرحلة السادسة.

(٣) وهم الماديّون المنكرون لما وراء الطبيعة.

(٤) راجع الفصل الخامس من المرحلة الرابعة.

المعلول ، وحقيقته الضرورة واللزوم وعدم الانفكاك ، فوراء المادّة أمرٌ لا محالة يستند إليه وجوب المعلول ووجوده ، وهو العلة الفاعلية المفيضة لوجود المعلول.

وثالثاً : أنّ المادّة ذات طبيعة واحدة لا تؤثر إن أثرت إلا أثراً واحداً متشابهاً ، وقد سلّموا ذلك ، ولازمه رجوع ما للأشياء من الاختلاف إلى ما للمادّة من صفة الوحدة ذاتاً وصفةً ، وهو كون كلّ شيء عين كلّ شيء ، وضرورة العقل تبطله.

وأما العلة الصوريّة ، فهي : الصورة . بمعنى ما به الشيء هو ما هو بالفعل . بالنسبة إلى الشيء المركّب منها ومن المادّة ، لضرورة أنّ للمركّب توقّفاً عليها.

وأما الصورة بالنسبة إلى المادّة فليست علةً صوريّةً لها ، لعدم كون المادّة مركّبةً منها ومن غيرها مفتقرةً إليها في ذاتها ، بل هي محتاجة إليها في تحصيلها الخارج من ذاتها ، ولذا كانت الصورة شريكة العلة بالنسبة إليها ومحصلة لها كما تقدّم بيانه ^(١).

واعلم أنّ الصورة المحصلة للمادّة ربّما كانت جزءاً من المادّة بالنسبة إلى صورة لاحقة ، ولذا ينتسب ما كان لها من الأفعال والآثار . نظراً إلى كونها صورةً محصلةً للمادّة . إلى الصورة التي صارت جزءاً من المادّة بالنسبة إليها ، كالنبات مثلاً ، فإنّ الصورة النباتيّة صورةً محصلةً للمادّة الثانية التي هي الجسم ، لها آثار فعلية هي آثار الجسميّة والنباتيّة.

ثم إذا لحقت به صورة الحيوان كانت الصورة النباتيّة جزءاً من مادّتها وملكت الصورة الحيوانيّة ما كان لها من الأفعال والآثار الخاصّة . وهكذا كلّما لحقت بالمركّب صورةً جديدةً عادت الصور السابقة عليها أجزاءً من المادّة الثانية وملكت الصورة الجديدة ما كان للصور السابقة من الأفعال والآثار ، وقد تقدّم أنّ الصورة الأخيرة تمام حقيقة النوع ^(٢).

واعلم أيضاً أنّ التركيب بين المادّة والصورة ليس بانضماميّ كما يُنسب إلى الجمهور ^(٣) ، بل تركيب إتحاديّ كما يقضي به اجتماع المبهّم والمحصّل ، والقوّة

(١) في الفصل السادس وخاتمة الفصل السابع من المرحلة السادسة.

(٢) راجع الفصل السادس من المرحلة الخامسة.

(٣) تُنسب إليهم في الأسفار ج ٥ ص ٢٨٢ ، وشرح المنظومة ص ١٠٥ .

والفعل ، ولولا ذلك لم يكن التركيب حقيقياً ولا يحصل نوعٌ جديدٌ له آثارٌ خاصّة.

الفصل الخامس عشر

في العلّة الجسمانيّة

العِللُ الجسمانيّة متناهية أثراً عدّة ومدةً وشدّةً ، لأنّ الأنواع الجسمانيّة متحرّكة بجواهرها وأعراضها.

فما لها من الطبائع والقوى الفعّالة منحلّة منقسمة إلى أبعادٍ كلٍّ منها محفوفٌ بالعدميّن السابق واللاحق محدودٌ ذاتاً وأثراً.

وأيضاً العِللُ الجسمانيّة لا تفعل إلاّ مع وضع خاصّ بينها وبين المادّة المنفصلة.

قالوا : «لأنّها لما احتاجت إلى المادّة في وجودها احتاجت إليها في إيجادها الذي هو فرع وجودها ، وحاجتها إلى المادّة في إيجادها هو أن يحصل لها بسبب المادّة وضع خاصّ مع معلولها. ولذا كان للقرب والبعد والأوضاع الخاصّة دُخْلٌ في كَيْفِيّة تأثير العِللُ الجسمانيّة».

المرحلة التاسعة

في القوّة والفعل

وفيها أربعة عشر فصلا

[مقدمة] (١)

وجود الشيء في الأعيان بحيث تترتب عليه آثاره المطلوبة منه يسمّى «فعلاً» ، ويقال : «إنّ وجوده بالفعل» ، وإمكانه الذي قبل تحقّقه يسمّى «قوّة» ، ويقال : «إنّ وجوده بالقوّة». مثال ذلك النطفة ، فإنّها ما دامت نطفة هي إنسان مثلاً بالقوّة ، فإذا تبدّلت إنساناً صارت إنساناً بالفعل ، له آثار الإنسانيّة المطلوبة من الإنسان.

والأشبه أن تكون القوّة في أصل الوضع بمعنى مبدأ الأفعال الشاقّة الشديدة . أعني كون الشيء بحيث تصدر عنه أفعال شديدة . ؛ ثمّ تُوسّع في معناها فاطلقت على مبدأ الانفعالات الصعبة . أعني كون الشيء بحيث يصعب إنفعاله بتوهم أنّ الإنفعال أثّر موجود في مبدئه ، كما أنّ الفعل والتأثير أثّر موجود في الفاعل . ؛ ثمّ توسّعوا فأطلقوا القوّة على مبدأ الانفعال ، ولو لم يكن صعباً ، لما زعموا أنّ صعوبة الانفعال وسهولته سنحّ واحدٌ تشكيكيّ ، فقالوا : «إنّ في قوّة الشيء الفلانيّ أن يصير كذا» و «أنّ الأمر الفلانيّ فيه بالقوّة». هذا ما عند العامة.

(١) وهي في معاني القوّة والفعل ، وكيفية انتقالها من بعض إلى بعض . ولمزيد التوضيح راجع الفصل الثاني من المقالة الرابعة من إلهيات الشفاء ، والتحصيل ص ٤٧١ - ٤٧٤ ، والأسفار ج ٣ ص ٥٠٢ .

ولما رأى الحكماء أنّ للحوادث الزمانيّة من الصور والأعراض إمكاناً قبل وجودها منطبقاً على حيثيّة القبول التي تسمّيه العامّة قوّةً ، سمّوا الوجود الذي للشيء في الإمكان «قوّةً» ، كما سمّوا مبدأ الفعل «قوّةً» ، فأطلقوا القوّة على العِلل الفاعليّة وقالوا : «القوى الطبيعيّة والقوى النفسانيّة».

وسمّوا الوجود الذي يقابله . وهو الوجود المترتب عليه الآثار المطلوبة منه . «وجوداً بالفعل» . فقسّموا الموجود المطلق إلى ما وجوده بالفعل وما وجوده بالقوّة . والقسمان هما المبحوث عنهما في هذه المرحلة ، وفيها أربعة عشر فصلاً .

الفصل الأوّل

كلّ حادث زمنيّ فإنّه مسبوقٌ بقوّة الوجود

وذلك لأنّه قبل تحقّق وجوده يجب أن يكون ممكناً الوجود جائزاً أن يتّصف بالوجود وأن لا يتّصف ، إذ لو لم يكن ممكناً قبل حدوثه لكان إمّا ممتنعاً فاستحال تحقّقه وقد فُرضَ حادثاً زمانياً ، وهذا خلفٌ ، وإمّا واجباً فكان موجوداً واستحال عدمه لكنّه ربّما تخلّف ولم يوجد . وهذا الإمكان أمرٌ موجودٌ في الخارج وليس اعتباراً عقليّاً لاحقاً بماهيّة الشيء الممكن ، لأنّه يتّصف بالشدّة والضعف والقرب والبُعد . فالنطفة التي فيها إمكان أن يصير إنساناً . مثلاً . أقرب إلى الإنسان الممكن من الغذاء الذي يمكن أن يتبدّل نطفةً ثمّ يصير إنساناً ، والإمكان في النطفة أيضاً أشدّ منه في الغذاء مثلاً .

ثمّ إنّ هذا الإمكان الموجود في الخارج ليس جوهرًا قائمًا بذاته ، وهو ظاهرٌ ، بل هو عرضٌ قائمٌ بموضوعٍ يحمله ؛ فلنُسَمِّهِ : «قوّةً» ، ولنُسَمِّمُ الموضوعَ الذي يحمله : «مادّةً» ؛ فيأذن لكلّ حادث زمنيٍّ مادّةٌ سابقةٌ عليه تحمل قوّة وجوده .

ويجب أن تكون المادّة غير ممتنعة عن الاتّحاد بالفعليّة التي تحمل إمكانها ، وإلّا لم تحمل إمكانها ، فهي في ذاتها قوّة الفعليّة التي تحمل إمكانها ، إذ لو كانت ذات فعليّة في

نفسها لامتنت عن قبول فعلية أخرى ، بل هي جوهرٌ فعليةٌ وجوده أنه قوة الأشياء ، لكنها لكونها جوهرًا بالقوة قائمةٌ بفعلية أخرى إذا حدث الممكن . وهو الفعلية التي حملت المادة إمكانها . بطلت الفعلية السابقة وقامت الفعلية اللاحقة مقامها ، كمادة الماء . مثلاً . تحمل قوة الهواء وهي قائمةٌ بعدُ بالصورة المائية حتى إذا تبدل هواءً بطلت الصورة المائية وقامت الصورة الهوائية مقامها وتقومت المادة بها .

ومادة الفعلية الجديدة الحادثة والفعلية السابقة الزائلة واحدة ، وإلا كانت المادة حادثةً بحدوث الفعلية الحادثة ، فاستلزمت إمكاناً آخر ومادةً أخرى ونقل الكلام إليهما ، فكانت لحادث واحد إمكاناتٌ وموادٌ غير متناهية ، وهو محال . ونظير الإشكال لازمٌ لو فرض للمادة حدوث زمني . وقد تبين بما تقدّم :

أولاً : أن النسبة بين المادة والقوة التي تحملها نسبة الجسم الطبيعي والجسم التعليمي ، فقوة الشيء الخاصّ تعين قوة المادة المبهمة . وثانياً : أن حدوث الحوادث الزمانية لا ينفك عن تغيير في الصور إن كانت جواهر ، وفي الأحوال إن كانت أعراضاً .

وثالثاً : أن القوة تقوم دائماً بفعلية والمادة تقوم دائماً بصورة تحفظها . فإذا حدثت صورةً بعد صورة قامت الصورة الحديثة مقام القديمة وقومت المادة .

الفصل الثاني

في استيناف القول في معنى وجود الشيء بالقوة

ووجوده بالفعل وانقسام الوجود إليهما
إنّ ما بين أيدينا من الأنواع الجوهرية يقبل أن يتغير فيصير غير ما كان أولاً ، كالجوهر غير النامي يمكن أن يتبدل إلى الجوهر النامي ، والجوهر النامي يمكن أن يتبدل فيصير حيواناً ، وذلك مع تعين القابل والمقبول . ولازم ذلك أن تكون بينهما

نسبة موجودة ثابتة.

على أنّ نجد هذه النسبة مختلفةً بالقرب والبعد ، والشدة والضعف ، فالنطفة أقرب إلى الحيوان من الغذاء ، وإن كانا مشتركين في إمكان أن يصيرا حيواناً. والقرب والبعد والشدة والضعف أوصاف وجودية لا يتصف بها إلا موجود ، فالنسبة المذكورة موجودة لا محالة.

وكل نسبة موجودة فإنها تستدعي وجود طرفيها في ظرف وجودها ، لضرورة قيامها بهما وعدم خروج وجودها من وجودها وكون أحد طرفي النسبة للآخر.

وقد تقدّم بيان ذلك كلّ في مرحلة انقسام الوجود إلى ما في نفسه وما في غيره ^(١). وإذا كان المقبول بوجوده الخارجي . الذي هو منشأ لترتب آثاره عليه . غير موجود عند القابل ، فهو موجودٌ عنده بوجود ضعيف لا يترتب عليه جميع آثاره. وإذا كان كلّ من وجوديه الضعيف والشديد هو هو بعينه فهما واحد. فللمقبول وجودٌ واحدٌ ذو مرتبتين : مرتبة ضعيفة لا يترتب عليه جميع آثاره ، ومرتبة شديدة بخلافها.

ولنسب المرتبة الضعيفة : «وجوداً بالقوة» ، والمرتبة القويّة : «وجوداً بالفعل». ثم إنّ المقبول بوجوده بالقوة معه بوجوده بالفعل موجودٌ متصلٌ واحدٌ ، وإلاّ بطلت النسبة ، وقد فرضت ثابتة موجودة ، وهذا خلفٌ.

وكذا المقبول بوجوده بالقوة مع القابل موجودان بوجود واحد ، وإلاّ لم يكن أحد الطرفين موجوداً للآخر فبطلت النسبة ، وهذا خلفٌ. فوجود القابل ووجود المقبول بالقوة ووجوده بالفعل جميعاً وجودٌ واحدٌ ذو مراتب مختلفة يرجع فيه ما به الاختلاف إلى ما به الاتفاق ، وذاك من التشكيك.

هذا فيما إذا فرضنا قابلاً واحداً مع مقبول واحد. وأمّا لو فرضنا سلسلة من القوابل والمقبولات ذاهبةً من الطرفين متناهية أو غير متناهية في كلّ حلقة من حلقاتها إمكان الفعلية التالية لها وفعلية الإمكان السابق عليها على ما عليه سلسلة الحوادث في الخارج ، كان لجميع الحدود وجودٌ واحدٌ مستمرٌ باستمرار السلسلة

(١) راجع الفصل الثالث من المرحلة الثانية.

ذو مراتب مختلفة. وكان إذا قسم هذا الوجود الواحد على قسمين كان في القسم السابق قوّة القسم اللاحق ، وفي القسم اللاحق فعليّة القسم السابق.

ثمّ إذا قسم القسم السابق مثلاً على قسمين كان في سابقهما قوّة اللاحق وفي لاحقهما فعليّة السابق.

وكلّما أمعن في التقسيم وجزّى ذلك الوجود الواحد المستمرّ ، كان الأمر على هذه الوتيرة ، فالقوّة والفعل فيه ممزوجان مختلطان.

فكلّ حدٍّ من حدود هذا الوجود الواحد المستمرّ كمالٌ بالنسبة إلى الحدّ السابق ، ونقصٌ وقوّةٌ بالنسبة إلى الحدّ اللاحق ، حتّى ينتهي إلى كمال لا نقص معه ، أي فعليّة لا قوّة معها ، كما ابتدئ من قوّة لا فعليّة معها.

فينطبق عليه حدّ الحركة ، وهو : أنّها كمالٌ أوّل لما بالقوّة من حيث إنّّه بالقوّة. فهذا الوجود الواحد المستمرّ وجود تدريجيّ سيّال يجري على المادّة الحاملة للقوّة والمختلفات هي حدود الحركة وصور المادّة. هذا كلّ في الجواهر النوعيّة.

والكلام في الأعراض نظير ما تقدّم في الجواهر ، وسيجيء تفصيل الكلام فيها ^(١). فقد تبين ممّا تقدّم أنّ قوّة الشيء هي ثبوتٌ ممّا له لا يترتب عليه بحسبه جميع آثار وجوده الفعليّ؛ وأنّ الوجود ينقسم إلى ما بالفعل وما بالقوّة؛ وأنّه ينقسم إلى ثابت وسيّال. وتبين أنّ ما لوجوده قوّة فوجوده سيّالٌ تدريجيّ وهناك حركة ، وأنّ ما ليس وجوده سيّالاً تدريجيّاً. أي كان ثابتاً. فليس لوجوده قوّة. أي لا مادّة له. ؛ وأنّ ما له حركة فله مادّة؛ وأنّ ما لا مادّة له فلا حركة له؛ وأنّ للأعراض بما أنّ وجوداتها لموضوعاتها حركةٌ تتبع حركة موضوعاتها على ما سيأتي من التفصيل ^(٢).

(١) راجع الفصل السادس والفصل السابع والفصل الثامن من هذه المرحلة.

(٢) راجع الأمر الثاني من الأمور المذكورة في الفصل الثامن من هذه المرحلة.

الفصل الثالث

في زيادة توضيح لحدّ الحركة وما تتوقّف عليه

قد تقدّم ^(١) أنّ الحركة نحو وجود يخرج به الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجاً ، أي بحيث لا تجتمع الأجزاء المفروضة لوجوده.

وبعبارة أخرى يكون كلُّ حدٍّ من حدود وجوده فعليّةً للجزء السابق المفروض وقوّةً للجزء اللاحق المفروض ، فالحركة خروج الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجاً ^(٢).

وحدّها المعلم الأول بـ «أنّها كمالٌ أوّل لما بالقوّة من حيث إنّّه بالقوّة» ^(٣). وتوضيحه : أنّ الجسم المتمكّن في مكان . مثلاً . إذا قصّد التمكن في مكان آخر تركّ المكان الأوّل بالشروع في السلوك إلى المكان الثاني حتّى يتمكّن فيه؛ فللجسم . وهو في المكان الأوّل . ، كمالان هو ^(٤) بالنسبة إليهما بالقوّة؛ وهما السلوك الذي هو كمالٌ أوّل والتمكن في المكان الثاني الذي هو كمالٌ ثانٍ؛ فالحركة . وهي السلوك . كمالٌ أوّل للجسم الذي هو بالقوّة بالنسبة إلى الكمالين ، لكن لا مطلقاً ، بل من حيث إنّّه بالقوّة بالنسبة إلى الكمال الثاني ، لأنّ السلوك متعلّق بوجوده .

وقد تبين بذلك أنّ الحركة متعلّقة بوجوده بأمور ستّة : (الأوّل) المبدأ ، وهو الذي منه الحركة . و (الثاني) المنتهى ، وهو الذي إليه الحركة ، فالحركة تنتهي من

(١) في الفصل السابق.

(٢) والتدريج معنى بديهيّ بإعانة الحس عليه. والتعريف ليس بحجٍّ حقيقيّ ، لأنّ الحدّ للماهيّة ، والحركة نحو وجود ، والوجود لا ماهية له . منه (رحمه الله) ..

(٣) نسّبه إليه الفخر الرازيّ في المباحث المشرقيّة ، وصدر المتأهّلين في الأسفار. ونسّبه العلامة إلى الحكماء ، ثمّ نسب القول بـ «أنّ الحركة هي حصول الجسم في مكان بعد آخر» إلى المتكلّمين ، فراجع كشف المراد ص ٢٦١ - ٢٦٢. وفي المقام أقوال أخر مذكورة في المطوّلات ، فراجع الأسفار ج ٣ ص ٢٤ - ٣١ . والمباحث المشرقيّة ج ١ ص ٥٤٩ ، والفصل الأوّل من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء ، وشرح المنظومة ص ٢٣٨ - ٢٣٩.

(٤) أي الجسم.

جانب إلى قوّة لا فعلٍ معها تحقيقاً أو إعتباراً ، ومن جانب إلى فعل لا قوّة معها تحقيقاً أو إعتباراً على ما سيبيّن إن شاء الله ^(١) . و (الثالث) المسافة التي فيها الحركة ، وهي المقولة. و (الرابع) الموضوع الذي له الحركة ، وهو المتحرك. و (الخامس) الفاعل الذي به الحركة ، وهو المحرك. و (السادس) المقدار الذي تتقدر به الحركة ، وهو الزمان.

الفصل الرابع

في إنقسام التغيّر

قد عرفت ^(٢) أنّ خروج الشيء من القوّة إلى الفعل لا يخلو من تغيّر ، إمّا في ذاته ، أو في أحوال ذاته.

وإن شئت فقل : إمّا في ذاتيّهِ كما في تحوّل نوع جوهريّ إلى نوع آخر جوهريّ ، أو في عرضيّهِ كتغيّر الشيء في أحواله العرضيّة.

ثمّ التغيّر إمّا تدريجيّ وإمّا دفعيّ بخلافه.

والتغيّر التدريجيّ . ولازمه إمكان الإنقسام إلى أجزاء لا قرار لها ولا اجتماع في الوجود . هي الحركة.

والتغيّر الدفعيّ . بما أنّه يحتاج إلى موضوع يقبل التغيّر وقوّة سابقة على حدوث التغيّر . لا يتحقّق إلّا بحركة ، لما عرفت ^(٣) أنّ الخروج من القوّة إلى الفعل كيفما فرض لا يتمّ إلّا بحركة؛ غير أنّه لما كان تغيّراً دفعيّاً كان من المعاني المنطبقة على أجزاء الحركة الآتيّة كالوصول والترك والاتّصال والانفصال. فالتغيّر كيفما فرض لا يتمّ إلّا بحركة.

ثمّ الحركة تعتبر تارةً بمعنى كون الشيء المتحرّك بين المبدأ والمنتهى بحيث كلّ حدٍّ من حدود المسافة فُرض ، فهو ليس قبله وبعده فيه ، وهي حالة بسيطة ثابتة غير منقسمة ، وتسمّى : «الحركة التوسّطية». وتعتبر تارةً بمعنى كون الشيء بين المبدأ والمنتهى بحيث له نسبةٌ إلى حدود المسافة المفروضة التي كلّ واحد منها

(١) راجع الفصل الخامس من هذه المرحلة.

(٢) في الفصل الثاني من هذه المرحلة.

(٣) في الفصل السابق.

فعليّة اللقوة السابقة وقوة للفعليّة اللاحقة ، من حدّ يتركه ومن حدّ يستقبله ، ولازم ذلك الإنقسام إلى الأجزاء والانصرام والتقصّي تدريجاً وعدم اجتماع الأجزاء في الوجود ، وتسمّى : «الحركة القطعيّة».

والإعتباران جميعاً موجودان في الخارج لانطباقهما عليه ، بمعنى أنّ للحركة نسبةً إلى المبدأ والمنتهى ، لا يقتضى ذلك انقساماً ولا سيلاً ونسبةً إلى المبدأ والمنتهى ، وحدود المسافة تقتضي سيلاً الوجود والانقسام.

وأما ما يأخذه الخيال من صورة الحركة بأخذ الحدّ بعد الحدّ منها وجمعها صورةً متّصلةً مجتمعةً الأجزاء ، فهو أمرٌ ذهنيّ غير موجود في الخارج ، لعدم جواز اجتماع أجزاء الحركة لو فرضت لها أجزاء ، وإلا كانت ثابتةً لا سيّالة ، هذا خلفٌ.

الفصل الخامس

في مبدأ الحركة ومنتهاها

قد تقدّم ^(١) أنّ للحركة انقساماً بذاتها ، فليعلم أنّ انقسامها انقسامٌ بالقوة لا بالفعل ، كما في الكمّ المتّصل القارّ من الخط والسطح والجسم التعليمي ، إذ لو كانت منقسمةً بالفعل فانفصلت الأجزاء بعضها من بعض ، انتهت القسمة إلى أجزاء دفعيّة الوقوع ، وبطلت الحركة.

وأيضاً لا يقف ما فيها من الانقسام على حدّ لا يتجاوزه ، ولو وقف على حدّ لا تتعدّاه القسمة كانت مؤلّفةً من أجزاء لا تتجزّى ، وقد تقدّم بطلانها ^(٢).

ومن هنا يظهر أنّ لا مبدأ ولا منتهى للحركة بمعنى الجزء الأول الذي لا ينقسم من جهة الحركة والجزء الآخر الذي لا ينقسم كذلك ، لما تبين أنّ الجزء بهذا المعنى دفعي الوقوع ، فلا ينطبق عليه حدّ الحركة التي هي سيّلان الوجود وتدريجُه.

وأما ما تقدّم . من أنّ الحركة تنتهي من الجانبين إلى مبدأ ومنتهى ^(٣) . فهو

(١) في الفصل السابق.

(٢) في الفصل الرابع من المرحلة السادسة.

(٣) راجع الفصل الثالث من هذه المرحلة.

تحديد لها بالخارج من نفسها.

فتنتهي حركة الجوهر من جانب البدء إلى قوّة لا فعل معها إلّا فعليةً أنّها قوّة لا فعل معها ، وهو «المادّة الأولى» ، ومن جانب الختم إلى فعل لا قوّة معها ، وهو «التجرّد» ، وسنزيد هذا توضيحاً إن شاء الله ^(١).

وتنتهي الحركات العرضيّة من جانب البدء إلى مادّة الموضوع ، وهي التي تقبل الحركة؛ ومن جانب الختم في الحركة الطبيعيّة إلى ما تقتضيه الطبيعة من السكون. وفي الحركة القسريّة إلى حياة ينفذ عندها أثر القسر. وفي الحركة الإراديّة إلى ما يراه المتحرّك كما لا لنفسه يجب أن يستقرّ فيه.

الفصل السادس

في المسافة

وهي المقولة التي تقع فيها الحركة ، كحركة الجسم في كمّه بالنموّ ، وفي كيفه بالاستحالة. من الضروريّ أنّ الذاتي لا يتغيّر ، والمقولات التي هي أجناس عالية لما دونها من الماهيّات ذاتيات لها ، والحركة تُغيّر المتحرّك في المعنى الذي يتحرّك فيه. فلو كانت الحركة الواقعة في الكيف . مثلاً . تغيّراً من المتحرّك في ماهيّة الكيف كان ذلك تغيّراً في الذاتي ، وهو محالٌ. فلا حركة في مقولة بمعنى التغيّر في وجودها الذي في نفسها الذي يطرد العدم عنها ، لأنّ وجود الماهيّة في نفسها هي نفسها. فإن كانت في مقولة من المقولات حركةً وتغيّر فهو في وجودها الناعت من حيث إنّّه ناعت ، فإنّ الشيء له ماهيّة باعتبار وجوده في نفسه. وأمّا باعتبار وجوده الناعت لغيره كما في الأعراض أو لنفسه كما في الجوهر ، فلا ماهيّة له ، فلا محذور في وقوع الحركة في مقولة.

(١) في الفصل التاسع من هذه المرحلة.

فالجسم الذي يتحرك في كمّه أو كيفه . مثلاً . لا تتغير في ماهيته ولا تتغير في ماهية الكم أو الكيف اللذين يتحرك فيهما. وإنما التغير في المتكّم أو المتكّيف اللذين يجريان عليه. وهذا معنى قولهم : «التشكيك في العرضيات دون الأعراض»^(١).

ثم إنّ الوجود الناعت وإن كان لا ماهية له ، لكنّه لا تتّحاده مع الوجود في نفسه يُنسب إليه ما للوجود في نفسه من الماهية ، ولازم ذلك أن يكون معنى الحركة في مقولة أن يرد على المتحرك في كلّ آن من آنات حركته نوعٌ من أنواع تلك المقولة من دون أن يلبث نوع من أنواعها عليه أكثر من آن واحد ، وإلاّ كان تغييراً في الماهية ، وهو محالّ.

الفصل السابع

في المقولات التي تقع فيها الحركة

المشهور بين قدماء الحكماء^(٢) أنّ المقولات التي تقع فيها الحركة أربع : الكيف والكم والأين والوضع.

أمّا الكيف ، فوقع الحركة فيه في الجملة ، وخاصّة في الكيفيات المختصّة

(١) هذا القول منسوبٌ إلى المشائين ، راجع الأسفار ج ١ ص ٤٢٧ . ٤٣٢ ، وتعليقات المصنّف (قدس سره) والحكيم السبزواري عليه. وحاصله أنّه ليس التفاوت في نفس ذات طبيعة مبهمة بذاتها ، جوهرًا كانت أو عرضاً ، بل التفاوت في العرضيّ المحمول عليها ، فالتفاوت في العرضيّ كالأسود لا في نفس ذات العرض كالسواد. وقال المصنّف (قدس سره) في تعليقه على الأسفار ج ١ ص ٤٢٧ : «والحقّ أنّ الفرق بين العرض والعرضيّ في ذلك مع اشتماهما جميعاً على مفهوم غير مختلف في حدّ مفهوميّته مستصعب جدّاً».

(٢) راجع الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء ، والنجاة ص ١٠٧ ، والمباحث المشرقية ج ١ ص ٥٦٩ . ٥٨٢ ، وشرح المقاصد ج ١ ص ٢٦١ . ٢٦٤ ، وكشف المراد ص ٢٦٥ ، وشرح المواقف ص ٣٢٨.

بالكميات نظير الاستقامة والاستواء والاعوجاج ، ظاهرٌ ، فإنَّ الجسم المتحرّك في كمّه يتحرّك في الكيفيّات القائمة بكمّه ألَبَتَّة.

وأما الكم ، فالحركة فيه تغيُّرُ الجسم في كمّه تغيُّراً متّصلاً منتظماً متدرجاً ، كالنموّ الذي هو زيادة الجسم في حجمه زيادةً متّصلةً بنسبة منتظمةً تدرجياً.

وقد اعترض عليه ^(١) : أنَّ النموّ إنّما يتحقّق بانضمام أجزاء من خارج إلى أجزاء الجسم. فالجسم الكبير اللاحق كمّ عارضٌ لمجموع الأجزاء الأصليّة والمنضمّة ، والجسم الصغير السابق هو الكمّ العارض لنفس الأجزاء الأصليّة ، والكمّان متباينان غير متّصلين لتباين موضوعيّهما. فالنموّ زوالٌ لكمّ وحدوثٌ لكمّ آخر ، لا حركةً.

وأجيب عنه ^(٢) : بأنّ انضمام الضمائم لا شكّ فيه ، لكنّ الطبيعة تبدّل الأجزاء المنضمّة إلى صورة الأجزاء الأصليّة ، وتزيد به كمية الأجزاء الأصليّة زيادةً متّصلةً منتظمةً متدرجّةً ، وهي الحركة كما هو ظاهرٌ.

وأما الأين ، فوقوع الحركة فيه ظاهرٌ ، كما في انتقالات الأجسام من مكان إلى مكان ، لكنّ كون الأين مقولةً مستقلّةً في نفسها لا يخلو من شكّ.

وأما الوضع ، فوقوع الحركة فيه أيضاً ظاهرٌ ، كحركة الكرة على محورها ، فإنّ وضعها يتبدّل بتبدّل نسبِ النقاط المفروضة على سطحها إلى الخارج عنها تبدّلاً متّصلاً تدرجياً. قالوا ^(٣) : «ولا تقع في سائر المقولات . وهي الفعل والانفعال والمتى

(١) والمعتز الشيوخ الإشرافي ومتابعوه ، كما في الأسفار ج ٣ ص ٨٩ . وتعرض له وللإجابة عليه أيضاً المحقّق الأملّي في درر الفوائد ص ٢١١ . ٢١٢ .

(٢) راجع الأسفار ج ٣ ص ٨٨ . ٩٣ ، ودرر الفوائد ص ٢١٢ .

(٣) والقائل أكثر من تقدّم على صدر المتأهّدين؛ فراجع الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعات الشفاء ، والمباحث المشرقيّة ج ١ ص ٥٩٣ . ٥٩٤ ، وشرح المقاصد ج ١ ص ٢٦٥ . ٢٦٦ ، والنجاة ص ١٠٦ . ١٠٧ ، وكشف المراد ص ٢٦٥ . ٢٦٦ .

والإضافة والجددة والجوهر . حركة.

أما الفعل والانفعال ، فقد أخذ في مفهوميهما التدريج ، فلا فرد آتٍ الوجود لهما ، ووقوع الحركة فيهما يستدعي الانقسام إلى أجزاء آتية الوجود ، وليس لهما ذلك.

على أنه يستلزم الحركة في الحركة.

وكذا الكلام في متى ، فإنه لما كان هيئةً حاصلّةً من نسبة الشيء إلى الزمان وهي تدريجية بتدرج الزمان فلا فرد آتٍ الوجود له حتى تقع فيه الحركة المنقسمة إلى الآتيات.

وأما الإضافة ، فإنّها إنتزاعيةٌ تابعةٌ لطرفيّها ، لا تستقلّ بشيء كالحركة.

وكذا الجدة ، فإنّ التغيّر فيها تابعٌ لتغيّر موضوعها ، كتغيّر النعل أو القدم في التنعل . مثلاً . عمّا كانتا عليه.

وأما الجوهر ، فوقع الحركة فيه يستلزم تحقّق الحركة من غير موضوع ثابت باق ما دامت الحركة ، ولازم ذلك تحقّق حركة من غير متحرّك».

ويمكن المناقشة فيما أوردوه من الوجوه.

أما فيما ذكروه في الفعل والانفعال ومتى ، فبجواز وقوع الحركة في الحركة على ما سنبينه إن شاء الله ^(١).

وأما الإضافة والجددة ، فإنّهما مقولتان نسبيتان كالوضع ، وكونهما تابعتين لأطرافهما في الحركة لا يناي وقوعها فيهما حقيقةً ، والاتّصاف بالتبع غير الاتّصاف بالعرض.

وأما ما ذكروه في الجوهر ، فانتفاء الموضوع في الحركة الجوهرية ممنوعٌ ، بل الموضوع هو المادّة ، على ما تقدّم بيانه ^(٢) ، وسيجيء توضيحه إن شاء الله ^(٣).

(١) في الفصل الآتي.

(٢) راجع الفصل الخامس من هذه المرحلة.

(٣) في الفصل الآتي.

الفصل الثامن

في تنقيح القول بوقوع الحركة في مقولة والإشارة

الى ما يتفرّع عليه من أصول المسائل

القول بانحصار الحركة في المقولات الأربع العرضية وإن كان هو المعروف المنقول عن القدماء ، لكن المحكي من كلماتهم لا يخلو عن الإشارة إلى وقوع الحركة في مقولة الجوهر ، غير أنهم لم ينصوا عليه ^(١).

وأول من ذهب إليه وأشبع الكلام في إثباته صدر المتأهين (رحمه الله) ^(٢) ، وهو الحق ، كما أقمنا عليه البرهان في الفصل الثاني ^(٣) . وقد احتج (رحمه الله) ، على ما اختاره بوجه مختلفة ^(٤) . من أوضحها ^(٥) أنّ الحركات العرضية بوجودها سيالة متغيرة ، وهي معلولة للطبائع والصور النوعية التي لموضوعاتها ، وعلة المتغير يجب أن تكون متغيرة ، وإلاّ لزم تخلّف المعلول بتغيره عن علته ، وهو محالّ.

فالتبائع والصور الجوهرية التي هي الأسباب القريبة للأعراض اللاحقة التي فيها الحركة متغيرة في وجودها متجددة في جوهرها ، وإن كانت ثابتة بماهيتها قارة في ذاتها ، لأنّ الذات لا يتغير. وأما ما وجهوا به ^(٦) ما يعتري هذه الأعراض من التغير والتجدد مع ثبات

(١) منها ما حكى الشيخ الرئيس عن بعض الحكماء . من أنّ الجوهر أيضاً منه قارّ ومنه سيال . ، راجع الفصل الثاني من المقالة الثانية من الفن الأول من طبيعيات الشفاء . ومنها كلمات الشيخ الرئيس في التعليقات على ما حكى عنه صدر المتأهين في الأسفار ج ٣ ص ١١٨ . ١٢٠ .

(٢) وتبعه الحكيم السبزواري في شرح المنظومة ص ٢٤٦ .

(٣) راجع الفصل الثاني من هذه المرحلة .

(٤) راجع الأسفار ج ٣ ص ٦١ . ٦٧ . وص ١٠١ . ١٠٥ .

(٥) هذا أول البراهين التي أقامها علوجود الحركة في الجوهر ، راجع الأسفار ج ٣ ص ٦١ . ٦٣ .

(٦) كذا وجهوا به الحكماء ، كالشيخ الرئيس وغيره على ما في الأسفار ج ٣ ص ٦٥ .

العلّة التي هي الطبيعة أو غيرها بأنّ تغيّرها وتجّددها لسوانح تنضمّ إليها من خارج كحصول مراتب البُعد والقرب من الغاية في الحركات الطبيعيّة ومصادفة موانع ومعدّات قويّة وضعيفة في الحركات القسريّة وتحدّد إرادات جزئيّة سانحة عند كلّ حدّ من حدود المسافة في الحركات الإراديّة. ففيه^(١) : أنّا ننقل الكلام إلى تحدّد هذه الأمور الموجبة لتغيّر الحركة من أين حصل؟ فلا بدّ أن ينتهي إلى ما هو متجدّد بالذات.

فإن قيل^(٢) : إنّنا نوجّه صدور الحركة المتجدّدة عن العلّة الثابتة بعين ما وجّهتم به ذلك ، من غير حاجة إلى جعل الطبيعة متجدّدة بالذات ، فالحركة متجدّدة بالذات ، ولا ضيّر في صدور المتجدّد عن الثابت إذا كان التجدد ذاتيّاً له. فإيجاد ذاته عين إيجاد تجدّده كما اعترفتكم به.

قيل^(٣) : التجدد الذي في الحركة العرضيّة ليس تجدد نفس الحركة ، فإنّ المقولة العرضيّة ليس وجودها في نفسها لنفسها حتّى يكون منعوتاً بنفسها ، فتكون متجدّدة كما كانت تجددّاً. وإنّما وجودها لغيرها الذي هو الموضوع الجوهريّ.

فحركة الجسم . مثلاً . في لونه تغيّره وتجّدده في لونه الذي هو له ، لا تجددّ لونه. وهذا بخلاف الجوهر ، فإنّ وجوده في نفسه هو لنفسه ، فهو تجددّ ومتجدّد بذاته ، فإيجاد هذا الجوهر إيجاد بعينه للمتجدّد وإيجاد المتجدّد إيجاداً لهذا الجوهر ، لا إيجاداً جوهر ، ليصير متجدّداً ، فافهم.

حجّة أخرى^(٤) : الأعراض من مراتب وجود الجواهر ، لما تقدّم^(٥) أنّ وجودها

(١) كما في الأسفار ج ٣ ص ٦٥ ، والشواهد الربويّة ص ٨٥ ، وشرح المنظومة ص ٢٥٠ .

(٢) هذا الإيراد تعرّض له الحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة ص ٢٥٠ ، وتعليقاته على الأسفار ج ٣ ص ٦٧ .

(٣) والقائل الحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة ص ٢٥٠ ، وتعليقاته على الأسفار ج ٣ ص ٦٧ .

(٤) هذه الحجّة ذكرها صدر المتألّهين في الأسفار ، وسمّاها بالبرهان المشرقيّ ، فراجع الأسفار ج ٣ ص ١٠٣ - ١٠٤ .

(٥) راجع الفصل الثالث من المرحلة الخامسة ، والفصل السابع من المرحلة السادسة .

في نفسها عين وجودها لموضوعاتها ، فتغيّرها وتجذّدها لا يتمّ إلاّ مع تغيّر موضوعاتها الجوهرية وتجذّدها ، فالحركات العرضية دليل حركة الجوهر.

ويتبيّن بما تقدّم عدّة أمور :

الأول : أنّ الصور الجوهرية المتبدّلة المتواردة على المادّة واحدة بعدّ واحدة في الحقيقة صورةً جوهريةً واحدةً سيّالة تجري على المادّة ، وموضوعها المادّة المحفوظة بصورةً ما . كما تقدّم في مرحلة الجواهر والأعراض^(١) . ، ننتزع من كلّ حدٍّ من حدودها مفهوماً مغايراً لما يُنتزع من حدٍّ آخر ، نسمّيها «ماهيةً نوعيّةً» تُغايّر سائر الماهيات في آثارها.

والحركة على الإطلاق وإن كانت لا تخلو من شائبة التشكيك ، لما أنّها خروجٌ من القوّة إلى الفعل وسلوكٌ من النقص إلى الكمال ، لكن في الجوهر مع ذلك حركةٌ إشتداديةٌ أخرى هي حركة المادّة الأولى إلى الطبيعة ثمّ النبات ثمّ الحيوان ثمّ الإنسان ، ولكلٍّ من هذه الحركات آثار خاصّة ترتّب عليها حتّى تنتهي الحركة إلى فعلية لا قوّة معها.

الثاني : أنّ للأعراض اللاحقة بالجواهر . أيّاً ما كانت . حركةً تتبّع الجواهر المعروضة لها ، إذ لا معنى لثبات الصفات مع تغيّر الموضوعات وتجذّدها . على أنّ الأعراض اللازمة للوجود كلوازم الماهية مجعولةً بجعل موضوعاتها جعلاً بسيطاً من غير أن يتخلّل جعلٌ بينها وبين موضوعاتها . هذا في الأعراض اللازمة التي نحسبها ثابتةً غير متغيّرة؛ وأمّا الأعراض المفارقة التي تعرض موضوعاتها بالحركة . كما في الحركات الواقعة في المقولات الأربع : الأين والكم والكيف والوضع . فالوجه أن تعدّ حركتها من الحركة في الحركة ، وأن تسمّى : «حركات ثانية» ويسمّى القسم الأول «حركات أولى».

والإشكال^(٢) في إمكان تحقّق الحركة في الحركة بأنّ من الواجب في الحركة

(١) راجع الفصل السادس من المرحلة السادسة.

(٢) والمستشكل بممنيار في التحصيل ص ٤٢٩ . وتبعه صدر المتأهّين في . الأسفار ج ٣

أن تنقسم بالقوّة إلى أجزاء آتية الوجود ، والمفروض في الحركة في الحركة أن تتألف من أجزاء تدرجيّة منقسمة ، فيمتنع أن تتألف منها حركة.

على أنّ لازم الحركة أن يكون ورود المتحرّك في كلّ حدٍّ من حدودها إمعاناً فيه ، لا تركاً له ، فلا تتمّ حركة.

يدفعه : أنّ الذي نسلّمه أن تنقسم الحركة إلى أجزاء ينقطع به اتّصالها وامتدادها وأن ينتهي ذلك إلى أجزاء آتية ، وأما الانتهاء إليها بلا واسطة فلا.

فمن الجائز أن تنقسم الحركة إلى أجزاء آتية غير تدرجيّة من نسخها ، ثمّ تنقسم الأجزاء إلى أجزاء آتية أخيرة.

فانقسام الحركة وانتهاء انقسامها إلى أجزاء آتية ، كقيام العرض بالجوهر ، فربّما كان قيامه بلا واسطة ، وربّما كان مع الواسطة ومنتهياً إلى الجوهر بواسطة أو أكثر ، كقيام الخط بالسطح والسطح بالجسم التعليمي والجسم التعليمي بالجسم الطبيعي.

وأما حديث الإمعان في الحدود فإنّما يستدعي حدوث البطؤ في الحركة ، ومن الجائز أن يكون سبب البطؤ هو تركّب الحركة ، وسنشير إلى ذلك فيما سيأتي إن شاء الله ^(١).

الثالث : أنّ المادّة الأولى . بما أنّها قوّة محضة . لا فعلية لها أصلاً إلاّ فعلية أنّها قوّة محضة ، فهي في أيّ فعلية تعترّيها تابعة للصورة التي تقيمها ، فهي متميّزة بتميّز الصورة التي تتحد بها متشخصّة بتشخصها تابعة لها في وحدتها وكثرتها. نعم لها وحدة مبهمّة شبيهة بوحدة الماهية الجنسية.

فإذ كانت هي موضوع الحركة العامّة الجوهرية ، فعالم المادّة برمتها حقيقة واحدة سيّالة متوجهة من مرحلة القوّة المحضة إلى فعلية لا قوّة معها.

ص ٧٩ . ٧٦ ، وشرح الهداية الأثيرية ص ١١٠ ، وكذا الحكيم السبزواري في شرح المنظومة ص ٢٤٦ . ٢٤٧ .

(١) راجع الفصل الثاني عشر من هذه المرحلة.

الفصل التاسع

في موضوع الحركة

قد تبين أنّ الموضوع لهذه الحركات هو المادّة. هذا إجمالاً. أما تفصيله فهو : أنّك قد عرفت ^(١) أنّ في مورد الحركة مادّةً وصورةً وقوّةً وفعلاً. وقد عرفت في مباحث الماهيّة ^(٢) أنّ الجنس والفصل هما المادّة والصورة لا بشرط ، وأنّ الماهيّات النوعيّة قد تترتّب متنازلةً إلى السافل من نوع عال ومتوسط وأخير ، وقد تندرج تحت جنس واحد قريب أنواع كثيرة إندراجاً عرضيّاً لا طوليّاً ، ولازمٌ ذلك أن يكون في القسم الأوّل من الأنواع الجوهريّة مادّةً أولى متحصّلة بصورة أولى ، ثمّ هما مادّة ثانية لصورة ثانية ، ثمّ هما معاً مادّة . وتسمّى أيضاً ثانية . لصورة لاحقة ، وفي القسم الثاني مادّة لها صور متعدّدة متعاقبة عليها كلّما حلّت بها واحدة منها امتنعت من قبول صورة أخرى. فإذا رجعت هذه التّنوّعات الجوهريّة الطوليّة والعرضيّة إلى الحركة ، ففي القسم الثاني كانت المادّة التي هي موضوع الحركة في بدئها هي الموضوع بعينه ما تعاقبت الصور إلى آخر الحركة ، سواء كانت هي المادّة الأولى أو المادّة الثانية ، وكذلك الحكم في الحركات العرضيّة . بفتح الراء .. وفي القسم الأوّل . وهو الحركة الطوليّة . المادّة الأولى موضوعٌ للصورة الأولى ، ثمّ هما معاً موضوعٌ للصورة الثانية ، لا بطريق الخلّع واللّبس كما في القسم الأوّل ، بل بطريق اللّبس بعد اللّبس. ولازمٌ ذلك أن تكون الحركة إشتداديّة لا متشابهة ، وكون مادّة الصورة الأولى معزولةً عن موضوعيّة الصورة الثانية ، بل الموضوع لها هو المادّة الأولى والصورة الأولى معاً ، والمادّة الأولى من المقارنات.

والصورة الثانية في هذه المرتبة هي فعليّة النوع ولها الآثار المترتّبة ، إذ لا حكم إلاّ للفعلية ، ولا فعليّة إلاّ واحدة ، وهي فعليّة الصورة الثانية.

(١) في الفصل الأوّل من هذه المرحلة.

(٢) راجع الفصل الخامس من المرحلة الخامسة.

وهذا معنى قولهم ^(١) : «إنَّ الفصل الأخير جامعٌ لجميع كمالات الفصول السابقة ، ومنشأٌ لانتزاعها ، وأنَّه لو تجرَّد عن المادَّة وتقرَّر وحده لم تبطل بذلك حقيقة النوع ، والأمر على هذا القياس في كلِّ صورة لا حقة بعد صورة».

ومن هنا يظهر :

أولاً : أنَّ الحركة في القسم الثاني بسيطة.

وأما في القسم الأول فإنَّها مركَّبة ، لتغيُّر الموضوع في كلِّ حدٍّ من الحدود ، غير أنَّ تغيُّره ليس ببطلان الموضوع السابق وحدوث موضوع لاحق ، بل بطريق الاستكمال ، ففي كلِّ حدٍّ من الحدود تصير فعلية الحدو قوَّة الحدِّ اللاحق معاً قوَّةً لفعلية الحدِّ اللاحق.

وثانياً : أنَّ لا معنى للحركة النزولية بسلوك الموضوع من الشدَّة إلى الضعف ومن الكمال إلى النقص ، لاستلزامها كون فعلية ما قوَّة لقوَّته كأن يتحرَّك الإنسان من الإنسانيَّة إلى الحيوانيَّة ومن الحيوانيَّة إلى النباتيَّة ، وهكذا.

فما يتراءى منه الحركة التضعفية حركة بالعرض تتبَّع حركة أخرى إشتدادية تراحم الحركة النزولية المفروضة كالذُّبول.

وثالثاً : أنَّ الحركة . أيّاً ما كانت . محدودةٌ بالبداية والنهاية ، فكلِّ حدٍّ من حدودها ينتهي من الجانبين إلى قوَّة لا فعلية معها وإلى فعل لا قوَّة معه ، وحكم المجموع أيضاً حكم الأبعاد. وهذا لا ينافي ما تقدَّم ^(٢) أنَّ الحركة لا أول لها ولا آخر ، فإنَّ المراد به أن تبتدىء بجزء لا ينقسم بالفعل وأن تختم بذلك.

فالجزء بهذا المعنى لا يخرج من القوَّة إلى الفعل أبداً ، ولا الماهية النوعية المنتزعة من هذا الحدِّ تخرج من القوَّة إلى الفعل أبداً.

الفصل العاشر

في فاعل الحركة وهو المحرَّك

ليعلم أنَّ الحركة كيفما فرضت فالحرك فاعلها غير المتحرَّك.

(١) راجع الأسفار ج ٢ ص ٣٥ ، والفصل السادس من المرحلة الخامسة من المتن.

(٢) في الفصل الخامس من هذه المرحلة.

فإن كانت الحركة جوهريةً والحركة في ذات الشيء وهو المتحرك بالحقيقة . كما تقدّم ^(١) . كان
فَرَضُ كون المتحرك هو المحرك فَرَضَ كون الشيء فاعلاً موجداً لنفسه ، واستحالته ضروريةً .
فالفاعل الموجد للحركة هو الفاعل الموجد للمتحرك ، وهو جوهرٌ مفارقٌ للمادة ، يوجد الصورة
الجوهرية ، ويقيم بها المادة ، والصورة شريكة الفاعل على ما تقدّم ^(٢) .

وإن كانت الحركة عرضيةً وكان العرض لازماً للوجود ، فالفاعل الموجد للحركة فاعلُ الموضوع
المتحرك بعين جعلِ الموضوع ، من غير تحلّلٍ جعلٍ آخر بين الموضوع وبين الحركة ، إذ لو تحلّل
الجعل وكان المتحرك . وهو ماديٌّ . فاعلاً في نفسه للحركة ، كان فاعلاً من غير توسُّطِ المادة . وقد
تقدّم في مباحث العلّة والمعلول ^(٣) أنّ العلل المادية لا تفعل إلاّ بتوسُّطِ المادة وتحلّلِ الوضع بينها
وبين معلولاتها ، فهي إمّا تفعل في الخارج من نفسها .

ففاعل لازم الوجود فاعلٌ ملزومه ، وهو جوهرٌ مفارق للمادة جعل الصورة لازماً وجودها جعلاً
واحداً وأقام بها المادة .

وإن كانت الحركة عرضيةً والعرض مفارقاً ، كان الفاعل القريب للحركة هو الطبيعة ، بناءً على
انتساب الأفعال الحادثة عند كلّ نوع جوهرى إلى طبيعة ذلك النوع .

وتفصيل القول أنّ الموضوع إمّا أن يفعل أفعاله على وتيرة واحدة أو لا على وتيرة واحدة .
والأوّل هو الطبيعة المعرّفة بأنّها مبدأ حركة ما هي فيه وسكونه . والثاني هو النفس المسخّرة لعدّة
طبائع وقوى تستعملها في تحصيل ما تريده من الفعل . وكلّ منهما إمّا أن يكون فعلها ملائماً
لنفسها بحيث لو حُلّيَتْ ونفسها لفعَلته وهو «الحركة الطبيعية» ، أو لا يكون كذلك كما يقتضيه
قيام مانع مزاحم وهو «الحركة القسرية» .

(١) في الفصل الثامن من هذه المرحلة .

(٢) راجع الفصل السادس من المرحلة السادسة .

(٣) راجع الفصل الخامس عشر من المرحلة الثامنة .

وعلى جميع هذه التقادير فاعل الحركة هي الطبيعة^(١). أمّا في الحركة الطبيعيّة ، فلأنّ الطبيعة إمّا تنشئ الحركة عند زوال صورة ملائمة أو عروض هيئة منافرة تفقد بذلك كمالاً تقتضيه ، فتطلب الكمال ، فتسلك إليه بالحركة ، ففاعلهما الصورة وقابلها المادّة.

وأما في الحركة القسريّة ، فلأنّ القاسر ربّما يزول والحركة القسريّة على حالها ، وقد بطلت فاعليّة الطبيعة بالفعل ، فليس الفاعل إلّا الطبيعة المقسورة^(٢).

وأما في الحركة النفسانيّة ، فلأنّ كون النفس مسخّرة للطبائع والقوى المختلفة لتستكمل بأفعالها ، نعم الدليل على أنّ الفاعل القريب في الحركات النفسانيّة هي الطبائع والقوى المغرورة في الأعضاء.

الفصل الحادي عشر

في الزمان

إنّا نجد فيما عندنا حوادث متحقّقة بعدّ حوادث أخرى هي قبلها ، لما أنّ للتي بعدّ نحو توقّف على التي قبل ، توقّف لا يجامع معه القبل والبعد ، على خلاف سائر أنحاء التقدّم والتأخّر كتقدّم العلّة أو جزئها على المعلول ، وهذه مقدّمة ضروريّة لا نرتاب فيها.

ثمّ إنّ ما فرضناه قبل ، ينقسم بعينه إلى قبل وبعدّ بهذا المعنى . أي بحيث لا يجتمعان . ؛ وكذا كلّ ما حصل من التقسيم وله صفة قبل ، ينقسم إلى قبل وبعدّ من غير وقوف للقسمّة.

فهاهنا كمّ متّصل غير قارٍ ، إذ لو لم يكن كمّ ، لم يكن انقسام ، ولو لم يكن

(١) راجع الشواهد الربويّة ص ٩٠.

(٢) ولما كان المحرّك في الحركات القسريّة هي الطبيعة المقسورة فلا وجه لما ذكره اللاهيجي في شوارق الإلهام ص ٢٣٥ من الفرق بين الحركة الطبيعيّة والحركة القسريّة بأنّ الجسم إن كان محلاً للقوّة الجسمانيّة فتحريكها له بالطبع وإلّا كان بالقسر. بل الحق أن يقال : إنّ الحركة الحاصلة إمّا ملائمة للقوّة الجسمانيّة أو لا ، فالأول تحريك بالطبع والثاني تحريك بالقسر.

اتّصال لم يتحقّق البعدُ فيما هو قبلُ وبالعكس ، بل انفصلا. وبالجملّة لم يكن بين الجزئين من هذا الكم حدٌّ مشتركٌ ، ولو لم يكن غيرَ قارٍ لاجتمع ما هو قبلُ وما هو بعدُ بالفعل. وإذا كان الكم عرضاً فله موضوع هو معروضه ، لكنّا كلّما رفعنا الحركة من المورد ارتفع هذا المقدار وإذا وضعناها ثبت ، وهذا هو الذي نسمّيه «زماناً» ، فالزمان موجود ، وماهيّته أنّه مقدار متّصل غير قارٍ عارضٌ للحركة^(١).

وقد تبين بما مرّ أمور :

الأول : أنّه لما كان كلّما وضعنا حركة أو بدّلنا حركة من حركة ثبت هذا الكم المسمّى بالزمان ، ثبت أنّ لكلّ حركة . أيّ حركة كانت . زماناً خاصّاً بها ، متشخصاً بتشخصها ، مقدّراً لها ، وإن كنّا نأخذ زماناً بعض الحركات مقياساً نقدّر به حركات أخرى ، كما نأخذ زماناً الحركة اليومية مقياساً نقدّر به الحركات الأخرى التي تتضمنها الحوادث الكونيّة الكلّيّة والجزئيّة بتطبيقها على ما نأخذ لهذا الزمان من الأجزاء ، كالعقرون والسنين والشهور والأسابيع والأيام والساعات والدقائق والثواني وغير ذلك.

الثاني : أنّ نسبة الزمان إلى الحركة نسبة الجسم التعليميّ إلى الجسم الطبعيّ ، وهي نسبة المعيّن إلى المبهّم.

الثالث : أنّه كما تنقسم الحركة إلى أقسام لها حدودٌ مشتركةٌ وبينها فواصل غير موجودة إلّا بالقوّة وهي الآتيات ، كذلك الزمان ينقسم إلى أقسام لها حدود

(١) اعلم أنّ الناس قد اختلفوا في الزمان ، فمنهم من قال : «إنّه لا وجود له إلّا بحسب الوهم» ، ومنهم من قال : «إنّه جوهر مجرد» ، ومنهم من قال : «إنّه واجب الوجود» ، ومنهم من قال : «إنّه جوهر جسمانيّ هو الفلك الأعلى» ، ومنهم من قال : «إنّه عرض غير قارٍ». وتفصيل هذه المذاهب وأدلتهم مذكور في المطوّلات ، فراجع الفصل العاشر والفصل الحادي عشر من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء ، والمباحث المشرقيّة ج ١ ص ٦٤٢ - ٦٥٨ ، والأسفار ج ٣ ص ١٤١ - ١٤٨ ، وشرح الهداية الأثيريّة لصدر المتألّفين ص ١٠٢ - ١١٠ ، وشرح عيون الحكمة ج ٢ ص ١١٩ - ١٢٣.

مشتركة وبينها فواصل غير موجودة إلا بالقوة وهي الآتات. فالآن طرف الزمان ، كالنقطة التي هي طرف الخط ، وهو أمر عديمي حظه من الوجود إنتسابه إلى ما هو طرف له.

ومن هنا يظهر أن تتالي الآتات ممتنع ، فإن الآن ليس إلا فاصلة عديمية بين قطعتين من الزمان ، وما هذا حاله لا يتحقق منه إثبات إلا وبينهما قطعة من الزمان.

الرابع : أن الأشياء في انطباقها على الزمان مختلفة ، فالحركة القطعية منطبقة على الزمان بلا واسطة ، واتصاف أجزاء هذه الحركة بالتقدم والتأخر ونحوهما يتبع اتصاف أجزاء الزمان بذلك. وكل آتي الوجود من الحوادث كالوصول والترك والاتصال والانفصال منطبق على الآن ، والحركة التوسطية منطبقة عليه بواسطة القطعية.

وتبين أيضاً أن تصوير التوسطي من الزمان . وهو المسمى بالآن السيال الذي يرسم الإمتداد الزمني . تصوير وهمي مجازي ، كيف؟ والزمان كم منقسم بالذات.

وقياسه إلى الوحدة السارية التي ترسم بتكررها العدد والنقطة السارية التي ترسم الخط ، في غير محله ، لأن الوحدة ليست بالعدد ، وإنما ترسمه بتكررها لا بداتها ، والنقطة نهاية عديمية ، وتألف الخط منها وهمي.

الخامس : أن الزمان ليس له طرف موجود بالفعل . بمعنى جزء هو بدايته ، أو نهايته لا ينقسم في إمتداد الزمان . ، وإلا تألف المقدار من أجزاء لا قدر لها وهو الجزء الذي لا يتجزى ، وهو محال.

وإنما ينفذ الزمان بنفاد الحركة المعروضة من الجانبين.

السادس : أن الزمان لا يتقدم عليه شيء إلا بتقدم غير زمني ، كتقدم علة الوجود وعلة الحركة وموضوعها عليه.

السابع : أن القبلية والبعديّة الزمانيّتين لا تتحققان بين شيء وشيء إلا وبينهما زمان مشترك ينطبقان عليه.

ويظهر بذلك أنه إذا تحقق قبل زمني بالنسبة إلى حركة أو متحرك استدعى

ذلك تحقّق زمان مشترك بينهما ، ولازم ذلك تحقّق حركة مشتركة ، ولازمه تحقّق مادّة مشتركة بينهما.

تنبيه :

إعتبار الزمان مع الحركات . والزمان مقدّار متغيّر . يفيد تقدّمها وما يترتّب عليه من التقدّم والتأخّر ، وقد تعتبر الموجودات الثابتة مع المتغيّرات فيفيد معيّة الثابت مع المتغيّر وتسمّى : «الدهر» ، وقد يعتبر الموجود الثابت مع الأمور الثابتة ويفيد معيّة الثابت مع الأمور الثابتة ويفيد معيّة الثابت الكلّي مع ما دونه من الثوابت وتسمّى : «السرمد».

وليس في الدهر والسرمد تقدّم ، ولا تأخّر ، لعدم التغيّر والانقسام فيهما . قال في الأسفار : «وأما الموجودات التي ليست بحركة ولا في حركة فهي لا تكون في الزمان بل اعتبر ثباته مع المتغيّرات ، فتلك المعيّة تسمّى بـ «الدهر» . وكذا معيّة المتغيّرات مع المتغيّرات لا من حيث تغيّرها ، بل من حيث ثباتها ، إذ ما من شيء إلّا وله نحو من الثبات .

وإن كان ثباته ثبات التغيّر ، فتلك المعيّة أيضاً دهرية . وإن اعتبرت الأمور الثابتة مع الأمور الثابتة ، فتلك المعيّة هي السرمد . وليس بإزاء هذه المعيّة ولا التي قبلها تقدّم وتأخّر ، ولا استحالة في ذلك ، فإنّ شيئاً منهما ليس مضافاً للمعّة حتّى تستلزمها»^(١) . انتهى .

الفصل الثاني عشر

في معنى السرعة والبطؤ

السرعة والبطؤ نعرفهما بمقايضة بعض الحركات إلى بعض ، فإذا فرضنا حركتين سريعة وبطيئة في مسافة ، فإن فرضنا إتّحاد المسافة إختلفتا في الزمان ، وكان زمان السريعة أقلّ وزمان البطيئة أكثر ، وإن فرضنا إتّحاد الزمان كانت

(١) راجع الأسفار ج ٣ ص ١٨٢ .

المسافة المقطوعة للسرعة أكثر ومسافة البطيئة أقل.

وهما من المعاني الإضافية التي تتحقق بالإضافة ، فإن البطيئة تعود سريعة إذا قيسَتْ إلى ما هو أبطأ منها ، والسرعة تصبح بطيئة إذا قيسَتْ إلى ما هو أسرع منها.

فإذا فرضنا سلسلة من الحركات المتوالية المتزايدة في السرعة كان كل واحد من الأوساط . سوى الطرفين متصفاً بالسرعة والبطؤ معاً . سريعاً بالقياس إلى أحد الجانبين ، بطيئاً بالقياس إلى الآخر ، فهما وصفان إضافيان غير متقابلين ، كالطول والقصر ، والكبر والصغر.

وأما ما قيل ^(١) : «إن البطؤ في الحركة بتخلل السكون» ، فيدفعه ما تبين فيما تقدم ^(٢) أن الحركة متصلة لا تقبل الانقسام إلا بالقوة.

وربما قيل ^(٣) : «إنهما متضادان».

قال في الأسفار : «إن التقابل بين السرعة والبطؤ ليس بالتضاييف ، لأن المضافين متلازمان في الوجودين وهما غير متلازمين في واحد من الوجودين.

وليس تقابلهما أيضاً بالثبوت والعدم ، لأنهما إن تساويا في الزمان كانت السرعة قاطعة من المسافة ما لم تقطعها البطيئة ، وإن تساويا في المسافة كان زمان البطيئة أكثر ، فلا أحدهما نقصان المسافة وللآخر نقصان الزمان ، فليس جعل أحدهما عديمياً أولى من جعل الآخر عديمياً ، فلم يبق من التقابل بينهما إلا التضاد لا غير» ^(٤) . انتهى.

(١) في الفصل الخامس من هذه المرحلة.

(٢) في الفصل الخامس من هذه المرحلة.

(٣) والقائل هو المتكلمون ، كما ذهب إليه الفخر الرازي في المباحث المشرقية ج ١ ص ٦٠٥ وتبعهم صدر المتأخرين في الأسفار ج ٣ ص ١٩٨ . بخلاف المشهور من الحكماء حيث ذهبوا إلى أن التقابل بينهما تقابل العدم والملكية.

(٤) راجع الأسفار ج ٣ ص ١٩٨ .

وفيه ^(١) : أنهم شرطوا في التضاد أن يكون بين طرفيه غاية الخلاف ، وليس ذلك بمحقق بين السرعة والبطء ، إذ ما من سريع إلا ويمكن أن يفرض ما هو أسرع منه ، وما من بطيء إلا ويمكن أن يفرض ما هو أبطأ منه. هذا في السرعة والبطء الإضافيين. وأما السرعة بمعنى الجريان والسيلان فهي خاصة لمطلق الحركة لا يقابلها بطء.

الفصل الثالث عشر

في السكون

الحركة والسكون لا يجتمعان في جسم من جهة واحدة في زمان واحد ، فبينهما تقابلٌ ، والحركة وجوديةٌ ، لما تقدّم ^(٢) أنها نحو الوجود السيّال ، لكنّ السكون ليس بأمر وجوديٍّ ، ولو كان وجودياً لكان هو الوجود الثابت وهو الذي بالفعل من كلّ جهة ، وليس الوجودات الثابتة وهي المجردة بسكون ، ولا ذوات سكون. فالحركة وجوديةٌ والسكون عديميٌّ. فليس تقابلُهما تقابلٌ التضاييف والتضادّ. وليساً بمتناقضين ، وإلاّ صدّق السكون على كلّ ما ليس بحركة ، كالعقول المفارقة التي هي بالفعل من كلّ جهة وأفعالها. فالسكون عدم الحركة ممّا من شأنه الحركة ، فالتقابل بينهما تقابل العدم والملّكة ^(٣).

لكن ليعلم أنّ ليس للسكون مصداقٌ في شيء من الجواهر المادّية ، لما تقدّم ^(٤) أنها سيّالة الوجود ، ولا في شيء من أعراضها التابعة لموضوعاتها

(١) كذا أجاب عنه المصنّف (قدس سره) في تعليقه على الأسفار ج ٣ ص ١٩٨ . ١٩٩ .

(٢) في الفصل الثاني من هذه المرحلة.

(٣) هذا رأي الحكماء ، كالشيخ الرئيس في الفصل السابع من المقالة الرابعة والفصل الرابع من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء ، والنجاة ص ١١٤ . ١١٥ ، وصدر المتأهّلين في شرح الهداية الأثيريّة ص ٨٩ . خلافاً للمتكلّمين القائلين بأنّ بينهما تقابل التضادّ ، وتبعهم المحقّق الطوسي كما في كشف المراد ص ٢٧١ .

(٤) في الفصل الثامن من هذه المرحلة.

الجوهرية في الحركة ، لقيامها بها.

نعم هناك سكونٌ نسبيٌّ للموضوعات المادية ربّما تلبّست به بالقياس إلى الحركات الثانية التي في المقولات الأربع العرضية : الكم والكيف والأين والوضع.

الفصل الرابع عشر

في إنقسامات الحركة

تنقسم الحركة بانقسام الأمور الستّة التي تتعلّق بها ذاتها.

فانقسامها بانقسام المبدأ والمنتهى ، كالحركة من أين كذا إلى أين كذا ، والحركة من القعود إلى القيام ، والحركة من لون كذا إلى لون كذا ، وحركة الجسم من قدر كذا إلى قدر كذا. وانقسامها بانقسام المقولة ، كالحركة في الكيف ، وفي الكم ، وفي الأين ، وفي الوضع. وانقسامها بانقسام الموضوع ، كحركة النبات ، وحركة الحيوان ، وحركة الإنسان. وانقسامها بانقسام الزمان ، كالحركة الليلية ، والحركة النهارية ، والحركة الصيفية ، والحركة الشتوية.

وانقسامها بانقسام الفاعل ، كالحركة الطبيعية ، والحركة القسرية ، والحركة النفسانية. قالوا : «إنّ الفاعل القريب في جميع هذه الصور هو الطبيعة ، والتحريك النفساني على نحو التسخير للقوى الطبيعيّة»^(١) ، كما تقدّمت الإشارة إليه^(٢). وقالوا : «إنّ المتوسط بين الطبيعة وبين الحركة هو مبدأ الميل الذي توجده الطبيعة في المتحرّك»^(٣) ، وتفصيل القول في الطبيعيات^(٤).

(١) راجع الأسفار ج ٣ ص ٦٤ . ٦٥ و ص ٢٣١ . ٢٣٢ .

(٢) في الفصل العاشر من هذه المرحلة.

(٣) راجع ماعلق الحكيم السبزواري على الأسفار ج ٣ ص ٦٥ .

(٤) راجع شرح الإشارات ج ٢ ص ٢٠٨ . ٢٢٦ .

خاتمة :

كما تطلق القوّة على مبدأ القبول كذلك تطلق على مبدأ الفعل ، وخاصة إذا كانت قويّة شديدة ، كما تطلق القوى الطبيعيّة على مبادئ الآثار الطبيعيّة وتطلق القوى النفسانيّة على مبادئ الآثار النفسانيّة من إِبصار وسمع وتخيّل وغير ذلك. وهذه القوّة الفاعلة إذا قارنت العلم والمشية سُمّيت : «قدرة الحيوان». وهي علّة فاعلة يتوقّف تمام عليّتها بحيث يجب معها الفعل إلى أمور خارجة ، كحضور المادّة القابلة ، واستقرار وضع مناسب للفعل ، وصلاحيّة أدوات الفعل ، وغير ذلك ، فإذا اجتمعت تَمَّت العلّة ووجب الفعل.

فبذلك يظهر فساد تحديد بعضهم ^(١) مطلق القدرة بـ «أنّها ما يصحّ معه الفعل والترك» ، فإنّ نسبة الفعل والترك إلى الفاعل إنّما تكون بالصحة والإمكان إذا كان جزءاً من العلّة التامة. فإذا أُخذ وحده وما هو علّة ناقصة ونُسب إليه الفعل لم يجب به. وأمّا الفاعل التامّ الفاعليّة الذي هو وحده علّة تامة كالواجب (تعالى) ، فلا معنى لكون نسبة الفعل والترك إليه بالإمكان ، - أعني كون النسبتين متساويتين ..

وأما الإعتراض عليه : بأنّ لازم كون فعله واجباً كونه (تعالى) موجباً . بالفتح . مُجَبِّراً على الفعل ، وهو ينافي القدرة.

فمندفع : بأنّ هذا الوجوب ملحق بالفعل من قبله (تعالى) ، وهو أثره.

ولا معنى لكون أثر الشيء التابع له في وجوده مؤثراً في ذات الشيء الفاعل ، وليس هناك فاعل آخر يؤثّر فيه (تعالى) يجعله مضطراً إلى الفعل.

وكذلك فساد قول بعضهم ^(٢) : «إنّ صحّة الفعل تتوقّف على كونه مسبوقاً بالعدم الزمنيّ ، فالفعل غير المسبوق بعدم زمنيّ ممتنع».

(١) وهو المتكلمون.

(٢) أي بعض المتكلمين كما نُقل عنهم في رسالة الحدوث لصدر المتأهّين ص ١٥ . وفي الأسفار عبر عنهم بطائفة من الجدليّين ، راجع الأسفار ج ٢ ص ٣٨٤ .

وجه الفساد أنّه مبنيّ على القول بأنّ علّة الحاجة إلى العلّة هي الحدوث دون الإمكان ، وقد تقدّم إبطاله في مباحث العلّة والمعلول ^(١). على أنّه منقوضٌ بنفس الزمان ، فكون إيجاد الزمان مسبوقاً بعدمه الزمانيّ إثباتٌ للزمان قبل نفسه ، واستحالته ضروريّة.

وكذلك فساد قول من قال ^(٢) ب: «أنّ القدرة إنّما تحدث مع الفعل ولا قدرة على فعل قبله». وجه الفساد أنّهم يرون أنّ القدرة هي صحّة الفعل والترك ، فلو ترك الفعل زماناً ثمّ فعل ، صدّق عليه قبل الفعل أنّه يصحّ منه الفعل والترك ، وهي القدرة. على أنّه يناقض ما تسلّموه أنّ الفعل متوقّف على القدرة ، فإنّ معيّة القدرة والفعل تنافي توقّف أحدهما على الآخر.

(١) راجع الفصل الثالث من المرحلة الثامنة ، والفصل السادس من المرحلة الرابعة.

(٢) والقائل هم الأشاعرة وغيرهم من أهل السّنة ، بخلاف المعتزلة حيث ذهبوا إلى أنّ القدرة قبل الفعل ، راجع شرح المقاصد ج ١ ص ٢٤٠.

المرحلة العاشرة

في السبق واللحوق والقدم والحدوث

وفيها ثمانية فصول

الفصل الأول

في السبق واللاحق وهما التقدم والتأخر

يشبه أن يكون أول ما عُرف من معنى التقدم والتأخر ما كان منهما بحسب الحسن ، كأن يُفرض مبدأ يشترك في النسبة إليه أمران ، ما كان لأحدهما من النسبة إليه فلآخر ، وليس كل ما كان للأول فهو للثاني ، فيسمى ما للأول من الوصف «تقدماً» ، وما للثاني «تأخراً» ، كمحراب المسجد يفرض مبدأ فيشترك في النسبة إليه الإمام والمأموم ، فما للمأموم من نسبة القرب إلى المحراب فهو للإمام ، ولا عكس ، فالإمام متقدّم والمأموم متأخّر. ومعلوم أنّ وصفي التقدم والتأخر يختلفان باختلاف المبدأ المفروض ، كما أنّ الإمام متقدّم والمأموم متأخّر في المثال المذكور على تقدير فرض المحراب مبدأً ، ولو فرض المبدأ هو الباب كان الأمر بالعكس وكان المأموم متقدماً والإمام متأخراً. ولا يتفاوت الأمر في ذلك أيضاً بين أن يكون الترتيب وضعياً اعتبارياً كما في المثال السابق ، أو طبعياً كما إذا فرضنا مثلاً الجسم ثمّ النبات ثمّ الحيوان ثمّ الإنسان ، فإن فرضنا المبدأ هو الجسم كان النبات متقدماً والحيوان متأخراً ، وإن فرضنا المبدأ هو الإنسان كان الحيوان متقدماً والنبات متأخراً ، ويسمى هذا التقدم والتأخر : «تقدماً وتأخراً بحسب الرتبة».

ثمّ عَمّموا ذلك فاعتبروه في مورد الشرف والفضل والخسّة وما يشبه ذلك ممّا يكون فيه زيادة من المعنويّات ، كتقدّم العالم على الجاهل ، والشجاع على الجبان ، فباعتبار النوع بآثار كماله مبدأً مثلاً يختلف في النسبة إليه العالم والجاهل ، والشجاع والجبان ، ويسمّيان «تقدّماً وتأخّراً بالشرف».

وانتقلوا أيضاً إلى التقدّم والتأخّر الزمانيّين بما أنّ الجزئيّين من الزمان كالיום والأمس يشتركان في حمل قوّة الأجزاء اللاحقة ، لكن ما لأحدهما . وهو اليوم . من القوّة المحمّولة محمولّة للآخر . وهو الأمس . ، ولا عكس ، لأنّ الأمس يحمل قوّة اليوم بخلاف اليوم ، فإنّه يحمل فعليّة نفسه ، والفعليّة لا تجماع القوّة.

ولذا كان الجزآن من الزمان لا يجتمعان في فعليّة الوجود .
فبين أجزاء الزمان تقدّم وتأخّر لا يجمع المتقدّم منها المتأخّر ، بخلاف سائر أقسام التقدّم والتأخّر.

وكذا بين الحوادث التي هي حركات منطبقة على الزمان تقدّم وتأخّر زمانيّ بتوسّط الزمان الذي هو تعيّنهما ، كما أنّ للجسم الطبعيّ الامتدادات الثلاثة بتوسّط الجسم التعليميّ الذي هو تعيّنهُ .
وقد تنبّهوا بذلك إلى أنّ في الوجود أقساماً آخر من التقدّم والتأخّر الحقيقيّين ، فاستقروّها ^(١) ، فأنّهوها . أعمّ من الاعتباريّة والحقيقيّة . إلى تسعة أقسام ^(٢) :

(١) قال العلامة في كشف المراد ص ٥٨ : «وهذا الحصر إستقرائيّ لا برهانيّ ، إذ لم يقدّم برهان على انحصار التقدّم في هذه الأنواع».

(٢) اعلم أنّ الشيخ الرئيس ذكر للتقدّم والتأخّر خمسة أقسام ، وتبعه غيره من الحكماء . راجع الفصل الأوّل من المقالة الرابعة من إلهيات الشفاء ، والنجاة ص ٢٢٢ ، والتحصيل ص ٣٥ - ٣٦ وص ٤٦٧ - ٤٦٨ . وتبعه الشيخ الإشراقي في المطارحات ص ٣٠٢ - ٣٠٣ . ثمّ المتكلّمون زادوا قسماً آخر ، وسمّوه «التقدّم والتأخّر الذاتي» . راجع كشف المراد ص ٥٧ - ٥٨ . ثمّ السيّد الداماد زاد قسماً آخر ، وسمّاه «التقدّم والتأخّر بالدهر» . راجع القبس ص ٣ - ١٨ . ثمّ صدر المتألّهين زاد قسمين آخرين : (أحدهما) : التقدّم والتأخّر بالحقيقة والمجاز . و (ثانيهما) : التقدّم والتأخّر بالحق . راجع الأسفار ج ٣ ص ٢٥٧ ، والشواهد الربويّة ص ٦١ .

الأول والثاني والثالث : ما بالرتبة من التقدم والتأخر ، وما بالشرف ، وما بالزمان ، وقد تقدّمت (١).

الرابع : التقدم والتأخر بالطبع ، وهما تقدّم العلة الناقصة على المعلول حيث يرتفع بارتفاعها المعلول ولا يجب بوجودها ، وتأخّر معلولها عنها.

الخامس : التقدم والتأخر بالعلية ، وهما تقدّم العلة التامة التي يجب بوجودها المعلول على معلولها ، وتأخّر معلولها عنها.

السادس : التقدم والتأخر بالجوهر ، وهما تقدّم أجزاء الماهية من الجنس والفصل عليها ، وتأخّرها عنها بناءً على أصالة الماهية (٢).

وتسمّى هذه الثلاثة الأخيرة . أعني ما بالطبع وما بالعلية وما بالتجوهر . «تقدّمًا وتأخّرًا بالذات».

السابع : التقدم والتأخر بالدهر ، وهما تقدّم العلة التامة على معلولها ، وتأخّر معلولها عنها ، لكن لا من حيث إيجابها وجود المعلول وإفاضته . كما في التقدم والتأخر بالعلية . بل من حيث انفكاك وجودها وانفصاله عن وجوده وتقرّر عدم المعلول في مرتبة وجودها ، كتقدّم نشأة التجرد العقلي على نشأة المادة . زاد هذا القسم السيّد المحقّق الدّاماد (٣).

(١) تقدّمت آنفاً.

(٢) قال الحكيم السبزواري في تعليقه شرح المنظومة ص ٨٦ : «فلو جاز تقرّر الماهيات منفكّة عن كافّة الوجودات . كما زعمته المعتزلة . لكانت ماهية الجنس وماهية الفصل متقدّمتين على ماهية النوع بالتجوهر ، وكذا الماهية على لازمها ، ولا وجود فرضاً حتّى يكون ملاك التقدم والتأخر» . وقال في تعليقه على الأسفار ح ٣ ص ٢٤٩ : «والقائل بتقدّم الماهية على الوجود المحقّق الدواني والسيّد المحقّق الداماد وتابعوه» .

(٣) راجع القبسات ص ١٨٠٣ .

وأورد عليه المحقّق اللاهيجي بارجاعه إلى التقدم بالعلية . راجع شوارق الإلهام ص ١٠٤ .

وقال الحكيم السبزواري . بعد ما فسّر كلام السيّد في القبسات . : «إنّ قدّح المحقّق اللاهيجي (رحمه الله) فيه مقدوخ بشرط الرجوع إلى ما ذكرته في بيان الحدوث الدهري» . راجع

الغامن : التقدّم والتأخّر بالحقيقة والمجاز ، وهو أن يشترك أمران في الاتّصاف بوصف ، غير أنّ أحدهما بالذات والآخر بالعرض.

فالمُتّصف به بالذات متقدّم بهذا التقدّم على المُتّصف به بالعرض ، وهو متأخّر ، كتقدّم الوجود على الماهيّة الموجودة به ، بناءً على أنّ الوجود هو الأصل في الموجوديّة والتحقيق ، والماهيّة موجودة به بالعرض. وهذا القسم زاده صدر المتأهّلين (قدس سره) ^(١).

التاسع : التقدّم والتأخّر بالحقّ ، وهو تقدّم وجود العلّة النّاتئة على وجود معلولها عنه ، وهذا غير التقدّم والتأخّر بالعلّيّة. زاده صدر المتأهّلين (قدس سره) ^(٢).

قال في الأسفار : «وبالجملّة ، وجود كلّ علّة موجبة يتقدّم على وجود معلولها الذاتيّ هذا النحو من التقدّم ، إذ الحكماء عرّفوا العلّة الفاعلة بما يؤثّر في شيء مغاير للفاعل ، فتقدّم ذات الفاعل على ذات المعلوم تقدّم بالعلّيّة.

وأما تقدّم الوجود على الوجود فهو تقدّم آخر غير ما بالعلّيّة ، إذ ليس بينهما تأثير وتأثّر ولا فاعليّة ولا مفعوليّة ، بل حكمهما حكم شيء واحد له شؤون وأطوار ، وله تطوّر من طوّر إلى طوّر» ^(٣) . إنتهى.

الفصل الثاني

في ملاك السبق واللاحق في كلّ واحد من الأقسام

والمراد به . كما أُشير اليه في الفصل السابق ^(٤) . هو الأمر المشترك فيه بين المتقدّم والمتأخّر الذي يوجد منه للمتقدّم ما لا يوجد للمتأخّر ، ولا يوجد منه شيء للمتأخّر إلّا وهو موجود للمتقدّم.

شرح المنظومة ص ٨٧.

والشيخ مُحمّد تقيّ الآملّي قد تصدّى لبيان عدم ورود هذا الایراد عليه على ما فسر الحكيم السبزواريّ. راجع درر

الفوائد ص ٢٨٠ و ٢٨٣.

(١ و ٢) راجع الأسفار ج ٣ ص ٢٥٧.

(٣) راجع الأسفار ج ٣ ص ٢٥٧ . ٢٥٨.

(٤) حيث قال : «كأن يفرض مبدأ مشترك في النسبة إليه أمران».

فملاك التقدّم والتأخّر بالرتبة هو النسبة إلى المبدأ المحدود ، كاشتراك الإمام والمأموم في النسبة إلى المبدأ المفروض من المحراب أو الباب مع تقدّم الإمام لو كان المبدأ المفروض هو المحراب ، وتقدّم المأموم لو كان هو الباب في الرتبة الحسيّة ، وتقدّم كلّ جنس على نوعه في ترتّب الأجناس والأنواع إن كان المبدأ المفروض هو الجنس العالي ، وتقدّم كلّ نوع على جنسه إن كان الأمر بالعكس.

وملاك التقدّم والتأخّر بالشرف اشتراك أمرين في معنى من شأنه أن يتّصف بالفضل والمزيّة أو بالذيلة ، كاشتراك الشجاع والجبان في الإنسانيّة التي من شأنها أن تتّصف بفضيلة الشجاعة ، فللشجاع ما للجبان ، ولا عكس. ومثله تقدّم الأزدل على غيره في الرذالة.

وملاك التقدّم والتأخّر بالزمان هو اشتراك جزءين مفروضين منه في وجود متضمّن متصرّم مختلط فيه القوّة والفعل بحيث يتوقّف فيه فعليّة أحدهما على قوّته مع الآخر ، فالجزء الذي معه قوّة الجزء الآخر هو المتقدّم ، والجزء الذي بخلافه هو المتأخّر ، كالיום والغد ، فإنّهما مشتركان في وجود كمّي غير قارّ تتوقّف فعليّة الغد على تحقّق قوّته مع اليوم ، بحيث إذا وجد الغد بالفعل فقد بطلت قوّته وانصرم اليوم ، فالיום متقدّم والغد متأخّر بالزمان.

وملاك التقدّم والتأخّر الزمانيّين يتحقّق التقدّم والتأخّر بين الحوادث الزمانيّة بتوسط الزمان ، لما أنّها حركات ذوات أزمان.

وملاك التقدّم والتأخّر بالطبع هو الوجود ، ويختصّ المتقدّم بأنّ لوجود المتأخّر توقّفاً عليه بحيث لو لم يتحقّق المتقدّم لم يتحقّق المتأخّر من غير عكس.

وهذا كما في التقدّم في العلّة الناقصة التي يرتفع بارتفاعها المعلول ولا يلزم من وجودها وجوده. وعن شيخ الإشراق : «أنّ التقدّم والتأخّر بالزمان من التقدّم والتأخّر بالطبع ، لأنّ مرجعه بالحقيقة إلى توقّف وجود الجزء المتأخّر على وجود المتقدّم بحيث يرتفع بارتفاعه»^(١).

(١) راجع المطارحات ص ٣٠٥.

وَرُدَّ^(١) بَأْتَمَّا نوعان متغايران ، فمن الجائز فيما بالطبع إجتماع المتقدم والمتأخر في الوجود ، بخلاف ما بالزمان حيث يمتنع إجتماع المتقدم والمتأخر منه ، بل التقدم والتأخر بين أجزاء الزمان بالذات.

والحق^(٢) ، أن ابتناء التقدم والتأخر بالزمان على التوقف الوجودي بين الجزئين لا سبيل إلى نفيه ، غير أن الوجود لما كان غير قارٍ يصاحب كل جزء منه قوة الجزء التالي إمتنع اجتماع الجزئين ، لامتناع اجتماع قوة الشيء مع فعليته ، والمسلم من كون التقدم والتأخر ذاتياً في الزمان كونهما لازمين لوجوده المتقضي غير القارٍ باختلاف القوة والفعل فيه.

فمن أراد إرجاع ما بالزمان إلى ما بالطبع ، عليه أن يفسر ما بالطبع بما فيه التوقف الوجودي ، ثم يقسمه إلى ما يجوز فيه الاجتماع بين المتقدم والمتأخر ، كما في تقدم العلة الناقصة على معلولها ، وما لا يجوز فيه الاجتماع ، كما في تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض.

والملاك في التقدم والتأخر بالعلية اشتراك العلة التامة ومعلولها في وجوب الوجود ، مع كون وجوب العلة . وهي المتقدمة . بالذات ووجوب المعلول . وهو المتأخر . بالغير .

وملاك التقدم والتأخر بالتجوهر اشتراكهما في تقرير الماهية .

وللمتأخر توقف تقرير على المتقدم ، كتوقف الماهية التامة على أجزائها .

وملاك التقدم والتأخر بالدهر اشتراك مرتبة من مراتب الوجود الكلية مع ما فوقها أو ما دونها في الوقوع في متن الأعيان مع توقفها العيني على ما فوقها أو توقف ما دونها عليها بحيث لا يجمع أحدهما الآخر ، لكون عدم التوقف مأخوذاً في مرتبة المتوقف عليه ، كتقدم عالم المفارقات العقلية على عالم المثال ، وتقدم

(١) كذا رده صدر المتأهين في الأسفار ج ٣ ص ٢٦٣ . ٢٦٤ .

(٢) كذا أجاب المصنف (قدس سره) عما أورد صدر المتأهين على الشيخ الإشراقي في تعليقاته على الأسفار ج ٣ ص

٢٦٣ .

عالم المثال على عالم المادة.

وملاك التقدم والتأخر بالحقيقة إشتراكهما في الثبوت الأعم من الحقيقي والمجازي ، وللمتقدم الحقيقة وللمتأخر المجاز ، كتقدم الوجود على الماهية بأصلته^(١).

وملاك التقدم والتأخر بالحق إشتراكهما في الوجود الأعم من المستقل والرابط ، وتقدم وجود العلة بالاستقلال وتأخر وجود المعلول بكونه رابطاً.

الفصل الثالث

في المعية

وهي اشتراك أمرين في معنى من غير اختلاف بالكمال والنقص اللذين هما التقدم والتأخر ، لكن ليس كل أمرين يرتفع عنهما نوع من التقدم والتأخر معين في ذلك النوع. فالجواهر المفارقة ليس بينهما تقدم وتأخر بالزمان ولا معية في الزمان. فالمعان زماناً يجب أن يكونا زمانيين من شأنهما التقدم والتأخر الزمانيان ، فإذا اشتركا في معنى زماني من غير تقدم وتأخر فيه فهما المعان فيه.

وبذلك يظهر أن تقابل المعية مع التقدم والتأخر تقابلُ العدم والملكة^(٢). فالمعية إشتراك أمرين في معنى من غير اختلاف بالتقدم والتأخر ، والحال أن من شأنهما التقدم والتأخر في ذلك المعنى ، والتقدم والتأخر من الملكات والمعية عدمية.

(١) قال الحكيم السبزواري في ملاك السبق في الأقسام الثمانية :

ملاكه الزمان في الزماني	والمبدأ المحدود خذ لثاني
في الشرقي الفضل وفي الطبيعي	وجود الوجوب في العلوي
في سادس تقرّر الشئ مزا	في السابع الكون ولو تجوزا
في الثامن الكون بمنّ الواقع	وفي وعاء الدهر للبدائع

راجع شرح المنظومة ص ٨٨ - ٨٩.

(٢) كما في الأسفار ج ٣ ص ٢٦٨. ولمزيد التوضيح راجع ما علّق الحكيم السبزواري عليه.

فالمعِيَّة في الرتبة كمعِيَّة المأمومين الواقفين خلف الإمام بالنسبة إلى المبدأ المفروض في المسجد في الرتبة الحسنية ، وكمعِيَّة نوعين أو جنسين تحت جنس في الأنواع والأجناس المترتبة بالنسبة إلى النوع أو الجنس.

والمعِيَّة في الشرف كشجاعين متساويين في الملكة.

والمعِيَّة في الزمان كحركاتين واقعيتين في زمان واحد بعينه ، ولا تتحقق معِيَّة بين أجزاء الزمان نفسه ، حيث لا يخلو جزآن منه من التقدم والتأخر.

والمعِيَّة بالطبع كالجزئين المتساويين بالنسبة إلى الكل.

والمعِيَّة بالعلية كمعلولي علّة واحدة تامة ، ولا تتحقق معِيَّة بين علّتين تامّتين ، حيث لا تجتمعان على معلول واحد. والحال في المعِيَّة بالحقيقة والمجاز وفي المعِيَّة بالحق كالحال في المعِيَّة بالعلية.

والمعِيَّة بالدهر كما في جزءين من أجزاء مرتبة من مراتب العين لو فرض فيها كثرة.

الفصل الرابع

في معنى القدم والحدوث وأقسامهما

إذا كان الماضي من زمان وجود شيء أكثر ممّا مضى من وجود شيء آخر ، كزيد . مثلاً . يمضى من عُمره خمسون وقد مضى من عُمر عمرو أربعون سمي الأكثر زماناً عند العاقبة «قديماً» والأقلّ زماناً «حادثاً». والمتحصّل منه أنّ القديم هو الذي كان له وجود في زمان لم يكن الحادث موجوداً فيه بعد ، أي إنّ الحادث مسبوق الوجود بالعدم في زمان كان القديم فيه موجوداً بخلاف القديم.

وهذان المعنيان المتحصّلان إذا عُيِّما وأخذتا حقيقتين كانا من الأعراض الذاتية للموجود من حيث هو موجود ، فانقسم الموجود المطلق إليهما وصار البحث عنهما بحثاً فلسفياً. فالموجود ينقسم إلى قديم وحادث ، والقديم ما ليس بمسبوق الوجود

بالعدم ، والحادث ما كان مسبوقاً الوجود بالعدم.
والذي يصحّ أن يؤخذ في تعريف الحدوث والقدم من معاني السبق وأنواعه المذكورة أربعة ، هي
: السبق الزمانيّ ، والسبق العلّيّ ، والسبق الدهريّ ، والسبق بالحقّ.
فأقسام القدم والحدوث أربعة : القدم والحدوث الزمانيّان ، والقدم والحدوث العلّيّان . وهو
المعروف بالذاتيين . ، والقدم والحدوث بالحقّ ، والقدم والحدوث الدهريّان ، ونبحث عن كلّ منها
تفصيلاً

الفصل الخامس

في القدم والحدوث الزمانيّين

الحدوث الزمانيّ كونُ الشيء مسبوقاً الوجود بعدم زمانيّ ، وهو حصول الشيء بعد أن لم يكن
، بعديّة لا تجامع القبليّة ، ولا يكون العدم زمانياً إلا إذا كان ما يقابله من الوجود زمانياً ، وهو أن
يكون وجود الشيء تدريجياً منطبقاً على قطعة من الزمان مسبوقاً بقطعة ينطبق عليها عدمه.
ويقابل الحدوث بهذا المعنى القدم الزمانيّ الذي هو عدم كون الشيء مسبوقاً الوجود بعدم
زمانيّ ، ولازمه أن يكون الشيء موجوداً في كلّ قطعة مفروضة قبل قطعة من الزمان منطبقاً عليها.
وهذان المعنيان إنّما يصدقان في الأمور الزمانيّة التي هي مطروقة للزمان منطبقاً عليه ، وهي
الحركات والمتحرّكات. وأمّا نفس الزمان فلا يتّصف بالحدوث والقدم الزمانيّين ، إذ ليس للزمان
زمان آخر حتّى ينطبق وجوده عليه فيكون مسبوقاً بعدم فيه أو غير مسبوق.
نعم ، لمّا كان الزمان متّصفاً بالذات بالقبليّة والبعديّة بالذات غير المجامعتين كان كلّ جزء منه
مسبوقاً الوجود بعدمه الذي مصداقه كلّ جزء سابق عليه ، فكلّ جزء من الزمان حادثٌ زمانيّ
بهذا المعنى ، وكذلك الكلّ ، إذ لمّا كان الزمان مقداراً غير قارٍ للحركة التي هي خروج الشيء من
القوّة إلى الفعل تدريجاً كانت فعليّة

وجوده مسبوقةً بقوة وجوده وهو الحدوث الزماني. وأما الحدوث بمعنى كون وجود الزمان مسبوقةً بعدم خارج من وجوده سابق عليه سبقاً لا يجمع فيه القبلُ البعد ، ففيه فرضٌ تحقّق القبلية الزمانية من غير تحقّق الزمان. وإلى ذلك يشير ما نُقِلَ عن المعلّم الأول : «أنّ من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر»^(١).

تنبيهٌ : قد تقدّم في مباحث القوة والفعل^(٢) أنّ لكلّ حركة شخصية زماناً شخصياً يخصّها ويقدرها ، فمنه الزمان العموميّ الذي يعرض الحركة العمومية الجوهرية التي تتحرّك بها مادّة العالم الماديّ في صورها ، ومنه الأزمنة المتفرقة التي تعرض الحركات المتفرقة العرضية وتقدرها. وأنّ الزمان الذي يقدر بها العامّة حوادث العالم هو زمان الحركة اليومية الذي يراد بتطبيق الحوادث عليه الحصول على نسب بعضها إلى بعض بالتقدّم والتأخّر والطول والقصر ونحو ذلك. إذا تذكّرت هذا فاعلم أنّ ما ذكرناه من معنى الحدوث والقدم الزمانيين يجري في كلّ زمان كيفما كان ، فلا تغفل.

الفصل السادس

في الحدوث والقدم الذاتيين

الحدوث الذاتيّ كون وجود الشيء مسبوقةً بعدم المتقرّر في مرتبة ذاته ، والقدم الذاتيّ خلافه. قالوا^(٣) : «إنّ كلّ ذي ماهية فإنّه حادث ذاتاً» ، واحتجّوا عليه^(٤) بأنّ كلّ ممكن

(١) والناقل صدر المتألّفين في الأسفار ج ٣ ص ٢٤٥.

(٢) في الفصل الحادي عشر من المرحلة التاسعة.

(٣) أي الحكماء. (٤) راجع المباحث المشرقة ج ١ ص ١٣٤ ، والأسفار ج ٣ ص ٢٤٦.

فإنّه يستحقّ العدم لذاته ويستحقّ الوجود من غيره ، وما بالذات أقدم ممّا بالغير ، فهو مسبوق الوجود بالعدم لذاته.

واعتُرض عليه ^(١) : بأنّ الممكن لو اقتضى لذاته العدم كان ممتنعاً ، بل هو لإمكانه لا يصدق عليه في ذاته أنّه موجودٌ ، ولا أنّه معدومٌ.

فكما يستحقّ الوجود عن علّة خارجة كذلك يستحقّ العدم عن علّة خارجة ، فليس شيءٌ من الوجود والعدم أقدم بالنسبة إليه من غيره ، فليس وجوده عن غيره مسبوقاً بعدمه لذاته.

وأجيب عنه ^(٢) : بأنّ المراد به عدم استحقاق الوجود بذاته سلباً تحصيلياً لا بنحو العدول ، وهذا المعنى له في ذاته قبل الوجود الآتي من قبل الغير.

حجّة أخرى ^(٣) : أنّ كلّ ممكن له ماهيّة مغايرة لوجوده ، وإلّا كان واجباً لا ممكناً ، وكلّ ما كانت ماهيّته مغايرة لوجوده إمتنع أن يكون وجوده من ماهيّته ، وإلّا كانت الماهيّة موجودة قبل حصول وجودها ، وهو محالٌ ، فوجوده مستفاد من غيره ، فكان وجوده مسبوقاً بغيره بالذات ، وكلّ ما كان كذلك كان محدثاً بالذات.

ويتفرّع على ما تقدّم أنّ القديم بالذات واجب الوجود بالذات ، وأيضاً أنّ القديم بالذات لا ماهيّة له.

الفصل السابع

في الحدوث والقدم بالحق

الحدوث بالحقّ مسبقيّة وجود المعلول بوجود علّته التامة باعتبار نسبة السبق واللاحق بين الوجودين ، لا بين الماهيّة الموجودة للمعلول وبين العلّة كما

(١) هذا الإعتراض ممّا خطر ببال الفخر الرازيّ ، فذكره في المباحث المشرقيّة ج ١ ص ١٣٤ . وتعرّض له أيضاً صدر المتأهّلين في الأسفار ج ٣ ص ٢٤٧ .

(٢) كذا أجاب عنه الفخر الرازيّ أيضاً في المباحث المشرقيّة ج ١ ص ١٣٤ . وتعرّض له أيضاً صدر المتأهّلين في الأسفار ج ٣ ص ٢٤٧ .

(٣) تعرّض لها الفخر الرازيّ في المباحث المشرقيّة ج ١ ص ١٣٤ ، وصدر المتأهّلين في الأسفار ج ٣ ص ٢٤٩ .

في الحدوث الذاتي.

وذلك أنّ حقيقة الثبوت والتحقّق في متن الواقع إنّما هو للوجود دون الماهيّة ، وليس للعلّة . وخاصة للعلّة المطلقة الواجبة التي ينتهي إليها الأمر . إلّا الاستقلال والغنى ؛ وليس لوجود المعلول إلّا التعلّق الذاتي بوجود العلة والفقر الذاتي إليه والتقوم به ، ومن الضروري أنّ المستقلّ الغني المتقوم بذاته قبل المتعلّق الفقير المتقوم بغيره ، فوجود المعلول حادث بهذا المعنى مسبقاً بوجود علته ، ووجود علته قدّم بالنسبة إليه متقدّم عليه.

الفصل الثامن

في الحدوث والقدم الدهريّين

الحدوث الدهريّ كون الماهيّة الموجودة المعلولة مسبوقاً بعدمها المتقرّر في مرتبة علّتها ، بما أنّها ينتزع عدّمها بحدّها عن علّتها ، وإن كانت علّتها واجدةً لكمال وجودها بنحو أعلى وأشرف فعليّتها قبلها ، قبليةً لا تجامع بعديّة المعلول ، بما أنّ عدّم الشيء لا يجامع وجوده . والقدم الدهريّ كون العلة غير مسبوقة بالمعلول هذا النحو من السبق . وقد اتّضح بما بيّناه أنّ تقرّر عدم المعلول في مرتبة العلة لا ينافي ما تقرّر في محلّه أنّ العلة تمام وجود معلولها وكماله ، لأنّ المنفي من مرتبة وجود العلة هو المعلول بحده لا وجوده من حيث إنّّه وجود مأخوذ عنها ، ولا مناص عن المغايرة بين المعلول بحده وبين العلة ، ولازمها صدق سلب المعلول بحده على العلة ، وإلّا التّحدا . نعم يبقى الكلام في ما ادّعي ^(١) من كون القبليّة والبعديّة في هذين الحدوث والقدم غير مجامعتين .

(١) والمدعي السيد المحقّق الداماد في القبسات ص ١٧ .

المرحلة الحادية عشرة

في العقل والعقل والمعقول

والمأخوذ في العنوان وإن كان هو العقل الذي يطلق إصطلاحاً على الإدراك الكلّي دون الجزئي
لكنّ البحث يعمّ الجميع.

وفيها خمسة عشر فصلاً

الفصل الأول

في تعريف العلم وانقسامه الأولي وبعض خواصه

وجود العلم ضروريٌّ عندنا بالوجدان ، وكذلك مفهومه بديهيٌّ لنا ^(١) ، وإنما نريد بالبحث في هذا الفصل الحصول على أخصّ خواصّه.

فنقول : قد تقدّم في بحث الوجود الذهنيّ ^(٢) أنّ لنا علماً بالأشياء الخارجة عنّا في الجملة ، بمعنى أنّها تحضر عندنا بماهيّاتها بعينها لا بوجوداتها الخارجيّة التي تترتب عليها آثارها الخارجيّة ، فهذا قسمٌ من العلم ، ويسمّى «علماً حصوليّاً».

ومن العلم أيضاً علم الواحد ممّا بذاته التي يشير إليها ويعبر عنها بـ «أنا» ، فإنّه لا يلهو عن نفسه ولا يغفل عن مشاهدة ذاته ، وإن فرضت غفلته عن بدنه وأجزائه وأعضائه.

وليس علّمُهُ هذا بذاته بحضور ماهيّة ذاته عند ذاته حضوراً مفهوميّاً وعلماً حصوليّاً ، لأنّ المفهوم الحاضر في الذهن كيفما فرض لا يأبى بالنظر إلى نفسه الصدق على كثيرين ، وإنّما يتشخّص بالوجود الخارجيّ ، وهذا الذي يشاهده من نفسه ويعبر عنه بـ «أنا» أمرٌ شخصيّ بذاته غير قابل للشركة بين كثيرين ، وقد تحقّق

(١) كما في الأسفار ج ٣ ص ٢٧٨ . ٢٧٩ ، والمباحث المشرقيّة ج ١ ص ٣٢١ . ٣٢٢ ، وشرح الإشارات ج ٢ ص ٣١٤ .

(٢) راجع المرحلة الثالثة من المتن.

أنّ التشخيص بالوجود^(١) ، فعلمنا بذاتنا إنّما هو بحضورها لنا بوجودها الخارجي الذي هو عين وجودنا الشخصي المترتب عليه الآثار.

وأيضاً لو كان الحاضر لذواتنا عند علمنا بما هو ماهية ذواتنا دون وجودها والحال أنّ لوجودنا ماهية قائمة به ، كان لوجود واحد ماهيتان موجودتان به ، وهو اجتماع المثليين ، وهو محال. فإذا علمنا بذواتنا بحضورها لنا وعدم غيبتها عنّا بوجودها الخارجي لا بماهيتها فقط. وهذا قسم آخر من العلم ، ويسمّى : «العلم الحضورى».

وانقسام العلم إلى القسمين قسمة حاصرة ، فحضور المعلوم للعالم إنّما بماهيته وهو العلم الحضورى ، أو بوجوده وهو العلم الحضورى.

هذا ما يؤدّي إليه النظر البدويّ من انقسام العلم إلى الحضورى والحضورى ، والذي يهدي إليه النظر العميق أنّ الحضورى منه أيضاً ينتهي إلى علم حضورى.

بيان ذلك : أنّ الصورة العلمية . كيفما فرضت . مجردة من المادة عارية من القوة ، وذلك^(٢) لوضوح أنّها . بما أنّها معلومة . فعلية لا قوة فيها لشيء البتّة ، فلو فرض أنّها تغير فيها كانت الصورة الجديدة مبنية للصورة المعلومة سابقاً ، ولو كانت الصورة العلمية مادية لم تأب التغير .

وأيضاً لو كانت مادية لم تفقد خواص المادة اللازمة وهي الانقسام والزمان والمكان . فالعلم . بما أنّه علم . لا يقبل النصف والثُلث مثلاً ، ولو كان منطبعاً في مادة جسمانية لا نقسم بانقسامها . ولا يتقيّد بزمان ولو كان مادياً ، وكلّ مادّي متحرّك لتغير بتغير الزمان . ولا يشار إليه في مكان ولو كان مادياً حلّ في مكان .

(١) راجع الفصل الثالث من المرحلة الخامسة.

(٢) أي تجرّد الصورة العلمية من المادة . والمصنّف إكتفى لإثباته بذكر الدليلين المذكورين . وقد عقد الفخر الرازيّ وصدر المتألمين فصلاً لذكر الأدلة المشهورة التي أقاموا على تجرّد النفس ، وهي إثنا عشر دليلاً ، راجع المباحث المشرقية ج ٢ ص ٣٤٥ . ٣٧٩ ، والأسفار ج ٨ ص ٢٦٠ . ٣٠٣ .

فإن قلت : عدم انقسام الصورة العلمية . بما أنّها علّم . لا ينافي انطباعها في جسم كجزء من الدماغ مثلاً ، وانقسامها بعرض المحلّ ، كما أنّ الكيفيّة كاللون العارض لسطح جسم تأبى الانقسام بما أنّها كيفيّة وتنقسم بعرض المحلّ ، فلم لا يجوز أن تكون الصورة العلمية مادّيّة منطبعة في محلّ منقسمة بعرض محلّها ، وخاصّة بناءً على ما هو المعروف من كون العلم كيفيّة نفسانيّة؟. وأيضاً إنطباق العلم على الزمان وخاصّة في العلوم الحسيّة والخياليّة ممّا لا ينبغي أن يرتاب فيه ، كاحساس الأعمال الماديّة في زمان وجودها.

وأيضاً اختصاص أجزاء من الدماغ بخاصّة العلم بحيث يستقيم باستقامتها ويختل باختلالها على ما هو المسلّم في الطبّ ، لا شك فيه ، فللصورة العلمية مكان ، كما أنّ لها زماناً.

قلنا : إنّ إباء الصورة العلمية وامتناعها عن الانقسام بما أنّها علّم ، لا شك فيه كما ذكر^(١).

وأما انقسامها بعرض انقسام المحلّ كالجزء العصبيّ مثلاً ممّا لا شك في بطلانه أيضاً ، فإنّنا نحسّ ونتخيّل صوراً هي أعظم كثيراً ممّا فرض محلاً لها من الجزء العصبيّ ، كالسماء بأرجائها والأرض بأقطارها والجمال الشاهقة والبراري الواسعة والبحور الزاخرة ، ومن الممتنع إنطباع الكبير في الصغير . وما قيل : «إنّ إدراك الكبر والصغر في الصورة العلميّة إنّما هو بقياس أجزاء الصورة العلميّة بعضها إلى بعض» ، لا يفيد شيئاً ، فإنّ المشهود هو الكبير بكبره دون النسبة الكلّيّة المقداريّة التي بين الكبيرة والصغيرة وأنّ النسبة بينهما مثلاً نسبة المائة إلى الواحد.

فالصورة العلميّة المحسوسة أو المتخيّلة بما لها من المقدار قائمة بنفسها في عالم النفس من غير انطباع في جزء عصبيّ أو أمر مادّيّ غيرها ، ولا انقسام لها بعرض انقسامه . والإشارة الذهنيّة إلى بعض أجزاء المعلوم وفصله عن الأجزاء الأخر كالإشارة إلى بعض أجزاء زيد المحسوس أو المتخيّل ثمّ إلى بعضها الآخر.

(١) راجع المباحث المشرقيّة ج ٢ ص ٣٤٦ ، والأسفار ج ٨ ص ٢٦١ . ٢٦٨ .

وليس من التقسيم في شيء وإنما هو إعراضٌ عن الصورة العلمية الأولية وإيجادٌ لصورتين أُخريْن. وإذ لا انطباعٌ للصورة العلمية في جزءٍ عصبيٍّ ولا انقسامٌ لها بعرضٍ انقسامه ، فارتباط الصورة العلمية بالجزء العصبيٍّ وما يعملُه من عمَلٍ عند الإدراك إرتباطٌ إعداديٌّ ، بمعنى أنّ ما يأتيه الجزء العصبيٍّ من عمَلٍ تستعدّ به النفس لأن يحضر عندها ويظهر في عالمها.

فالصورة العلمية الخاصة بما للمعلوم من الخصوصيّات ، وكذلك المقارنة التي تتراءى بين إدراكاتنا وبين الزمان ، إنّما هي بين العمل المادّي الإعداديّ التي تعمله النفس في آلة الإدراك وبين الزمان ، لا بين الصورة العلمية بما أنّه علم وبين الزمان. ومن الدليل على ذلك أنّا كثيراً ما ندرك شيئاً من المعلومات ونخزّنه عندنا ثمّ نذكره بعينه بعد انقضاء سنين متمادية من غير أيّ تغيير ، ولو كان مقيداً بالزمان لتغيّر بتغيّره.

فقد تحصّل بما تقدّم أنّ الصورة العلمية . كيفما كانت . مجردةٌ من المادّة خاليةٌ عن القوّة. وإذ كانت كذلك فهي أقوى وجوداً من المعلوم المادّي الذي يقع عليه الحسّ ، وينتهي إليه التخيل والتعقل ، ولها آثار وجودها المجرد. وأمّا آثار وجودها الخارجي المادّي التي نحسبها متعلّقة للإدراك فليست آثاراً للمعلوم بالحقيقة الذي يحضر عند المدرك حتّى ترتّب عليه أو لا ترتّب ، وإنّما هو الوهم يوهم للمدرك أنّ الحاضر عنده حال الإدراك هو الصورة المتعلّقة بالمادّة خارجاً ، فيطلب آثارها الخارجية ، فلا يجدها معها ، فيحكم بأنّ المعلوم هو الماهية بدون ترتّب الآثار الخارجية. فالمعلوم عند العلم الحسوليّ بأمر له نوعٌ تعلّق بالمادّة هو موجودٌ مجردٌ هو مبدأ فاعليّ لذلك الأمر واجدٌ لما هو كماله يحضر بوجودها الخارجي للمدرك ، وهو علم حضوريّ ، ويتعقّب انتقال المدرك إلى ما لذلك الأمر من الماهية والآثار المترتبة عليه في الخارج. وتعبير آخر : العلم الحسوليّ اعتبارٌ عقليّ يضطرّ إليه

العقل ، مأخوذاً من معلوم حضوريّ هو موجودٌ مجردٌ مثاليٌّ أو عقليٌّ ، حاضرٌ بوجوده الخارجي للمدرك وإن كان مدرَكًا من بعيد.

ولنرجع إلى ما كنّا بصددّه من الكلام في تعريف العلم^(١) ، فنقول : حصول العلم ووجوده للعالم ممّا لا ريب فيه.

وليس كلّ حصول كيف كان ، بل حصول أمر هو بالفعل فعليةً محضةً لا قوّة فيه لشيء أصلاً ، فإنّا نجد بالوجدان أنّ الصورة العلميّة من حيث هي لا تقوى على صورة أخرى ، ولا تقبل التغيّر عمّا هو عليه من الفعلية. فهو حصول المجرد من المادّة عار من نواقص القوّة ونسمي ذلك «حضوراً».

فحضور شيء لشيء حصوله له بحيث يكون تامّ الفعلية غير متعلّق بالمادّة بحيث يكون ناقصاً من جهة بعض كمالاته التي في القوّة.

ومقتضى حضور العلم للعالم أن يكون العالم أيضاً تامّاً ذا فعلية في نفسه غير ناقص من حيث بعض كمالاته الممكنة له وهو كونه مجرداً من المادّة خالياً عن القوّة. فالعلم حصولٌ أمر مجرد من المادّة لأمر مجرد ، وإن شئت قلت : حضور شيء لشيء.

(١) اعلم أنّ في تعريف العلم مذاهب مختلفة :

الأوّل : ما ذهب إليه الشيخ الإشراقي ، وهو أنّ العلم عبارة عن الظهور راجع حكمة الإشراق ص ١١٤ . ١١٥ .
الثاني : ما ذهب إليه أبو الحسين البصري وأصحابه والفخر الرازي ، وهو أنّ العلم حالة إضافية بين العالم والمعلوم.
راجع شرح مسألة العلم ص ٢٩ ، والمباحث المشرقية ج ١ ص ٣٣١ ، وشرحي الإشارات ج ١ ص ١٣٣ . ١٣٤ .
الثالث : ما ذهب إليه صاحب الملخص . على ما نقل عنه في الأسفار ج ٣ ص ٢٩٠ . وهو أنّ العلم عبارة عن كيفية ذات إضافة.

الرابع : ما ذهب إليه بعض آخر ، وهو أنّ العلم عبارة عن صورة منطبعة عند العقل. وتعرّض لهذه الأقوال ولنقدّها صدر المتأهّلين في الأسفار ج ٣ ص ٢٨٤ . ٢٩٦ .

والخامس : ما ذهب إليه الأشاعرة ، وهو أنّه صفة ذات تعلّق. راجع شرح المواقيف ٢٧٢ . وعرفوه أيضاً بتعاريف آخر ، ذكرها المحقّق الطوسي في شرح مسألة العلم ص ٢٣ . ٢٦ .

في إتحاد العالم بالمعلوم ، وهو المعنون عنه بإتحاد العاقل بالمعقول ^(١)

علّم الشيء بالشيء هو حصول المعلوم . أي الصورة العلميّة . للعالم كما تقدّم ^(٢) ، وحصول الشيء وجوده ، ووجوده نفسه ، فالعلم هو عين المعلوم بالذات ، ولازم حصول المعلوم للعالم وحضوره عنده إتحاد العالم به ، سواء كان معلوماً حضورياً أو حصولياً. فإنّ المعلوم الحصولي إن كان أمراً قائماً بنفسه كان وجوده لنفسه وهو مع ذلك للعالم فقد إتحّد العالم مع المعلوم ، ضرورة امتناع كون الشيء موجوداً لنفسه ولغيره معاً ، وإن كان أمراً وجوده لغيره . وهو الموضوع . وهو مع ذلك للعالم ، فقد إتحّد العالم بموضوعه والأمر الموجود لغيره متّحدٌ بذلك الغير ، فهو متّحدٌ بما يتّحد به ذلك الغير .

ونظير الكلام يجري في المعلوم الحضوريّ مع العالم به.

فإن قلت : قد تقدّم في مباحث الوجود الذهني ^(٣) أنّ معنى كون العلم من مقولة

(١) والشيخ الرئيس في أكثر كتبه نصّ على إبطال القول بإتحاد العاقل بالمعقول ، كما في الفصل السادس من مقاله الخامسة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء ، وشرح الإشارات ج ٣ ص ٢٩٢ . ٢٩٣ . ولكن قد قرّر هذا القول وأقام الحجّة عليه في كتاب المبدأ والمعاد ص ٦ . ١٠ ، والرسالة العرشية ص ٨ . وقال صدر المتأهّين . بعد التعرّض لما قال الشيخ الرئيس في كتاب المبدأ والمعاد . : «ولست أدري هل كان ذلك على سبيل الحكاية لمذهبيهم لأجل غرض من الأغراض أو كان اعتقادياً له لاستبصار وقع له من إضاءة نور الحق من افق الملكوت». راجع الأسفار ج ٣ ص ٣٣٥ . وأقول : الظاهر أنّه أراد أن يفرّق بين علم الواجب بغيره وعلمنا بغيرنا ، بأنّ الإتحاد مختصّ بعلم الواجب بغيره كما هو الظاهر ممّا ذكره في المبدأ والمعاد والرسالة العرشية ، وأمّا في علمنا بغيرنا فلا ، كما هو الظاهر من كلامه في سائر كتبه . وصرّح باختصاص الإتحاد بعلم الواجب بغيره في التعليقات ص ١٥٩ ، حيث قال : «كلّ ما يعقل ذاته فإنّه هو العقل والعاقل والمعقول ، وهذا الحكم لا يصحّ إلّا في الأوّل». وقال أيضاً : «أمّا ما يقال إنّنا إذا عقلنا شيئاً فإنّنا نصير ذلك المعقول فهو محال».

(٢) في الفصل السابق.

(٣) راجع المرحلة الثالثة من المتن.

المعلوم كونه مفهوم المقولة مأخوذاً في العلم . أي صدقت المقولة عليه بالحمل الأولي دون الحمل الشايع الذي هو الملاك في اندراج الماهية تحت المقولة وترتب الآثار التي منها كون الوجود لنفسه أو لغيره . فلا الجوهر الذهني من حيث هو ذهني جوهر بالحمل الشائع موجوداً لنفسه ، ولا العرض الذهني من حيث هو ذهني عرض بالحمل الشائع موجوداً لغيره . وبالجمله لا معنى لاتحاد العاقل وهو موجود خارجي مترتب عليه الآثار بالمعقول الذهني الذي هو مفهوم ذهني لا ترتب عليه الآثار .

وأما العلم الحضورى فلا يخلو إما أن يكون المعلوم فيه نفس العالم كعلمنا بنفسنا أم لا . وعلى الثاني إما أن يكون المعلوم علّة للعالم أو معلولاً للعالم أو هما معلولان لأمر ثالث . أما علم الشيء بنفسه فالمعلوم فيه عين العالم ولا كثرة هناك حتى يصدق الاتحاد وهو ظاهر . وأما علم العلّة بمعلولها أو علم المعلول بعلته فلا ريب في وجوب المغايرة بين العلّة والمعلول ، وإلا لزم تقدّم الشيء على نفسه بالوجود وتأخره عن نفسه بالوجود وهو ضروري الاستحالة .

وأما علم أحد معلولي علّة ثالثة بالآخر فوجوب المغايرة بينهما في الشخصية يأبى الاتحاد؛ على أن لا يزم الاتحاد كونه جميع المجردات وكل واحد منها عاقلاً للجميع ومعلوم للجميع شخصاً واحداً .

قلنا : أما ما استشكل به في العلم الحضورى ، فيدفعه ما تقدّم ^(١) أن كل علم حصولي ينتهي إلى علم حضوري ، إذ المعلوم الذي يحضر للعالم حينئذ موجود مجرد بوجوده الخارجى الذي هو لنفسه أو لغيره .

وأما ما استشكل به في العلم الحضورى ، فليذكر أن للموجود المعلول إعتبارين : اعتباره في نفسه . أي مع الغض عن علته . فيكون ذا ماهية ممكنة موجوداً في نفسه طارداً للعدم عن ماهيته يحمل عليه وبه ، واعتباره بقياس

(١) في الفصل السابق .

وجوده إلى وجود علته. وقد تقدّم في مباحث العلة والمعلول ^(١) أنّ وجود المعلول بما أنّه مفترق في حدّ ذاته وجوداً رابطاً بالنسبة إلى علته ، لا نفسية فيه ، وليس له إلاّ التقوّم بوجود علته من غير أن يحمل عليه بشيء أو يحمل به على شيء.

إذا تمّ هذا ، ففيما كان العالم هو العلة والمعلوم هو المعلول كانت النسبة بينهما نسبة الرابط والمستقلّ النفسي ، وظاهر أنّ الموجود الرابط يأبى الموجوديّة لشيء لأنّها فرع الوجود في نفسه وهو موجود في غيره ، ومن شرط كون الشيء معلوماً أن يكون موجوداً للعالم ، لكنّ المعلول رابط متقوّم بوجود العلة بمعنى ما ليس بخارج وليس بغائب عنها ، فكون وجوده للعلة إنّما يتمّ بمقوّمه الذي هو وجود العلة ، فمعلوم العلة هو نفسها بما تقوّم وجود المعلول ، فالعلة تعقل ذاتها والمعلول غير خارج منها لا بمعنى الجزئية والتركّب ، والحمل بينهما حمل المعلول متقوّم بالعلة على العلة وهو نوع من حمل الحقيقة والريقة.

ونظير الكلام يجري في العلم بالرابط ، فكلّ معلوم رابط معلوم بالعلم بالمستقلّ الذي يتقوّم به ذاك الرابط.

وفيما كان العالم هو المعلول والمعلوم هو العلة . لما كان من الواجب وجود المعلوم للعالم ويستحيل في الوجود الرابط أن يوجد له شيء . ، إنّما يتمّ وجود العلة للمعلول بتقوّمه بالعلة ، فالعلة بنفسها موجودة لنفسها ، والحال أنّ المعلول غير خارج منها ، عالمة بالعلة نفسها ، ويُنسب إلى المعلول بما أنّه غير خارج منها ، ولا ينال من العلم بها إلاّ ما يسعه من وجوده ، والحمل بينهما حمل العلة على المعلول متقوّم بالعلة ، والحمل أيضاً نوع من حمل الحقيقة والريقة.

فمآل علم المعلول بعلة إلى علم العلة . وهي مأخوذة مع معلولها . بنفسها وهي مأخوذة وحدها ، ومآل علم العلة بمعلولها إلى علم العلة . وهي مأخوذة في نفسها . بنفسها وهي مأخوذة مع معلولها.

وفيما كان العالم والمعلوم معلولينّ لعلة ثالثة فليس المراد من اتّحاد العالم والمعلوم إنقلاب الشخصين شخصاً واحداً ، بل انتزاع ماهيّتي العالم والمعلوم من العالم.

(١) راجع الفصل الأوّل من المرحلة الثامنة.

وأما عدّ علم الشيء بنفسه من اتّحاد العالم والمعلوم فهو باعتبار انتزاع مفهومَي العالم والمعلوم منه وهما مفهومان متغايران ، فسُمّي ذلك «إتّحاداً» وإن كان في نفسه واحداً. وبما تقدّم يظهر فساد الإعتراض بلزوم كون جميع المجرّدات شخصاً واحداً لما ظهر أنّ شخصيّة العالم أو المعلوم لا تبطل بسبب الاتّحاد المذكور.

الفصل الثالث

في انقسام العلم الحسّويّ إلى كلّيّ وجزئيّ وما يتّصل به

ينقسم العلم الحسّويّ إلى كلّيّ وجزئيّ. والكلّيّ ما لا يمتنع العقل من فَرْض صدقه على كثيرين ، كالإنسان المعقول ، حيث يجوز العقل صدقه على كثيرين في الخارج. والجزئيّ ما يمتنع العقل من تجويز صدقه على كثيرين ، كالعلم بهذا الإنسان الحاصل بنوع من الاتّصال بمادّته الحاضرة ويسمّى «علماً حسّيّاً وإحساسيّاً» ، وكالعلم بالإنسان المفرد من غير حضور مادّته ويسمّى «علماً خياليّاً». وعدّه هذين القسمين من العلم جزئياً ممتنع الصدق على كثيرين إنّما هو من جهة اتّصال أدوات الحسّ بمادّة المعلوم الخارجيّ في العلم الحسّيّ وتوقّف العلم الخياليّ على سبق العلم الحسّيّ ، وإلّا فالصورة العلميّة سواء كانت حسيّة أو خياليّة أو غيرها لا تأبى بالنظر إلى نفسها أن تصدق على كثيرين.

فروع :

الأول : ظهر ممّا تقدم أنّ اتّصال أدوات الحسّ بالمادّة الخارجيّة وما في ذلك من الفعل والإنفعال الماديّين لحصول الاستعداد للنفس لإدراك صورة المعلوم جزئيّة أو كليّة.

ويظهر منه أنّ قولهم : «إنّ التعقّل إنّما هو بتقشير المعلوم عن المادّة وسائر الأعراض المشخّصة المكتنفة بالمعلوم حتّى لا يبقى إلّا ماهيّة المعرّة من القشور ، بخلاف الإحساس المشروط بحضور المادّة واكتناف الأعراض المشخّصة ، وبخلاف التخيّل المشروط ببقاء الأعراض والهيئات المشخّصة دون حضور المادّة»^(١) ، قولٌ على سبيل التمثيل للتقريب.

وحقيقة الأمر أنّ الصورة المحسوسة بالذات صورةً مجرّدةً علميّةً ، واشتراط حضور المادّة واكتناف الأعراض المشخّصة لحصول الإستعداد في النفس للإدراك الحسيّ ، وكذا اشتراط الاكتناف بالمشخّصات للتخيّل ، وكذا اشتراط التقشير في التعقّل للدلالة على اشتراط إدراك أكثر من فرد واحد لحصول استعداد النفس لتعقّل ماهيّة الكليّة المعبر عنه بانتزاع الكلّي من الأفراد.

الثاني : أنّ أخذ المفهوم وانتزاعه من مصداقه يتوقّف على نوع من الاتّصال بالمصداق والارتباط بالخارج ، سواء كان بلا واسطة كاتّصال أدوات الحسّ في العلم الحسيّ بالخارج ، أو مع الواسطة كاتّصال الخيال في العلم الخياليّ بواسطة الحسّ بالخارج ، وكاتّصال العقل في العلم العقليّ من طريق إدراك الجزئيات بالحسّ والخيال بالخارج.

فلو لم تستمدّ القوّة المدركة في إدراك مفهوم من المفاهيم من الخارج وكان الإدراك بانشاء منها من غير إرتباط بالخارج استوت نسبة الصورة المدركة إلى مصداقها وغيره ، فكان من الواجب أن تصدق على كلّ شيء أو لا تصدق على شيء أصلا ، والحال أنّها تصدق على مصداقها دون غيره ، وهذا خلف.

فإن قلت : انتهاء أكثر العلوم الحصوليّة إلى الحسّ لا ريب فيه ، لكن ما كلّ علم حصوليّ حاصلًا بواسطة الحسّ الظاهر ، كالحبّ والبغض والإرادة والكراهة

(١) راجع الأسفار ج ٣ ص ٣٦٠ - ٣٦١ ، والتحصيل ص ٧٤٥ - ٧٤٦ ، وشرح الإشارات ج ٢ ص ٣٢٢ - ٣٢٤ ، وشرح المقاصد ج ١ ص ٢٢٩ ، والمبدأ والمعادل للشيخ الرئيس ص ١٠٢ - ١٠٣ . وفي الجميع زادوا نوعاً آخر من العلم الحصولي غير الحسيّ والعقليّ والخياليّ ، وهو الوهميّ.

وغيرها المدركة بالحواس الباطنة ، فصورها الذهنيّة مدركة لا بالاتّصال بالخارج. وأيضاً لا تدرك الحواسّ إلاّ الماهيّات العرضيّة ، ولا حسّ ينال الجوهر بما هو جوهر ، فصورته الذهنيّة مأخوذة لا من طريق الحسّ واتّصاله بالخارج.

قلت : أمّا الصور الذهنيّة المأخوذة بالإحساسات الباطنة . كالحبّ والبغض وغيرها . فالنفس تأخذها ممّا تدركه من الصفات المذكورة بوجودها الخارجيّ في النفس ، فالاتّصال بالخارج محفوظ فيها.

وأما الجوهر ، فما دُكر أن لا حسّ ظاهراً ولا باطناً يعرف الجوهر ويناله ، حقّ لا ريب فيه ، لكن للنفس في بادئ أمرها علّم حضوريّ بنفسها تنال به نفس وجودها الخارجيّ وتشاهده ، فتأخذ من معلومها الحضوريّ صورةً ذهنيّةً ، كما تأخذ سائر الصور الذهنيّة من معلومات حضوريّة على ما تقدّم ، ثمّ تحسّ بالصفات والأعراض القائمة بالنفس وتشاهد حاجتها بالذات إلى النفس الموضوع لها وقيام النفس بذاتها من غير حاجة إلى شيء تقوم به ، ثمّ تجد صفات عرضيّة تهجم عليها وتطرؤها من خارج فتتفاعل عنها ، وهي ترى أنّها أمثال الأعراض المعلولة للنفس القائمة بها وحكم الأمثال واحد ، فتحكم بأنّ لها موضوعاً هي قائمة به ، كما أنّ النفس موضوعة لصفاتها العرضيّة ، فيتحصلّ بذلك مفهوم الجوهر ، وهو أنّه ماهيّة إذا وجدت وجدت لا في موضوع. الثالث : أنّه تبين بما تقدّم أنّ الوجود ينقسم من حيث التجردّ عن المادّة وعدمه إلى ثلاثه عوالم كلّية : أحدها : عالم المادّة والقوّة.

وثانيها : عالم التجردّ عن المادّة دون آثارها من الشكل والمقدار والوضع وغيرها ، ففيه الصور الجسمانيّة وأعراضها وهيئات الكماليّة من غير مادّة تحمل القوّة ، ويسمّى «عالم المثال» و «عالم البرزخ» ، لتوسّطه بين عالمي المادّة والتجردّ العقليّ.

وقد قسموا عالم المثال إلى المثال الأعظم القائم بنفسه ، والمثال الأصغر القائم بالنفس الذي تتصرّف فيه النفس كيف تشاء بحسب الدواعي المختلفة ،

فتنشئ أحياناً صوراً حقّةً صالحةً وأحياناً صوراً جزافيةً تعبت بها.

وثالثها : عالم التجرّد عن المادّة وآثارها ، ويسمّى «عالم العقل».

والعوالم الثلاثة مترتبة طولاً ، فأعلاها مرتبةً وأقواها ظهوراً وأقدمها وجوداً وأقربها من المبدأ الأوّل (تعالى وتقدّس) عالم العقول المجردة ، لتمام فعليّتها وتنزّه وجودها عن شوب المادّة والقوّة ، ويليه عالم المثال المتنزّه عن المادّة دون آثارها ، ويليه عالم المادّة موطن النقص والشرّ والامكان ، ولا يتعلّق بما فيه العلم إلّا من جهة ما يحاذيه من المثال والعقل على ما تقدّمت الإشارة إليه ^(١)

الفصل الرابع

ينقسم العلم الحسوبيّ إلى كليّ وجزئيّ بمعنى آخر

فالكليّ هو العلم الذي لا يتغيّر بتغيّر المعلوم الخارجيّ ، كصورة البناء التي يتصوّرها البناء فيبني عليها ، فإنّها على حالها قبل البناء ومع البناء وبعد البناء وإن انعدم ، ويسمّى «علم ما قبل الكثرة».

والعلم من طريق العلل كليّ من هذا القبيل ، كعلم المنجّم بأنّ القمر منخسف يوم كذا ساعة كذا إلى ساعة كذا يرجع فيه الوضع السماويّ بحيث يوجب حيلولة الأرض بين القمر والشمس ، فعلمه بذلك على حاله قبل الخسوف ومعه وبعده.

والوجه فيه أنّ العلّة التامة في عليّتها لا تتغيّر عمّا هي عليه ، ولما كان العلم بها مطابقاً للمعلوم فصورتها العلميّة غير متغيّرة ، وكذلك العلم بمعلولها لا يتغيّر ، فهو كليّ ثابت. ومن هنا يظهر أنّ العلم الحسبيّ لا يكون كليّاً ، لكون المحسوسات متغيّرة. والجزئيّ هو العلم الذي يتغيّر بتغيّر المعلوم الخارجيّ ، كعلمنا من طريق الرؤية بحركة زيد ما دام يتحرّك ، فإذا وقف عن الحركة تغيّر العلم ، ويسمّى «علم ما بعد الكثرة».

(١) في السطور السابقة آنفاً.

فإن قيل : تغير العلم . كما اعترفتم به في القسم الثاني . دليل كونه مادياً ، فإنّ التغير وهو الانتقال من حال إلى حال . لازمة القوة ، ولازمها المادة ، وقد قلتم : «إنّ العلم بجميع أقسامه مجرّد».

قلنا ^(١) : العلم بالتغير غير تغير العلم ، والتغير ثابت في تغيّره لا متغير ، وتعلّق العلم بالمتغير . أي حضوره عند العالم . أمّا هو من حيث ثباته ، لا تغيّره ، وإلاّ لم يكن حاضراً فلم يكن حضور شيء لشيء ، وهذا خلف.

تنبيه :

يمكن أن يعمّم التقسيم بحيث يشمل العلم الحضوريّ؛ فالعلم الكلّي كعلم العلة بمعلولها من ذاتها الواجدة في ذاتها كمال المعلول بنحو أعلى وأشرف ، فإنّه لا يتغير بزوال المعلول لو جاز عليه الزوال؛ والعلم الجزئيّ كعلم العلة بمعلولها الدائر الذي هو عين المعلول ، فإنّه يزول بزوال المعلول.

الفصل الخامس

في أنواع العقل

ذكروا أنّ العقل على ثلاثة أنواع ^(٢) :

أحدها : أن يكون عقلاً بالقوّة ، أي لا يكون شيئاً من المعقولات بالفعل ولا له شيء من المعقولات بالفعل ، لخلوه عن عامّة المعقولات.

الثاني : أن يعقل معقولا واحداً أو معقولات كثيرة بالفعل ، مميّزاً بعضها من بعض ، مرتّباً لها ، وهو العقل التفصيليّ.

الثالث : أن يعقل معقولات كثيرة عقلاً بالفعل من غير أن يتميّز بعضها من

(١) ولمزيد التوضيح راجع تعليقة المصنّف (رحمه الله) على الأسفار ج ٣ ص ٤٠٨.

(٢) راجع الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء ، والتحصيل ص ٨١٢ - ٨١٤ . وتعرّض لها أيضاً الفخر الرازيّ ثمّ ناقش في القسم الأخير ، راجع المباحث المشرقيّة ج ١ ص ٣٣٥ - ٣٣٧.

بعض ، وإنما هو عقلٌ بسيطٌ إجماليٌّ فيه كلّ التفاصيل. ومثّلوا له بما إذا سألك سائل عن عدّة من المسائل التي لك بها عِلْمٌ فحضرَكَ الجواب في الوقت وأنت في أوّل لحظة تأخذ في الجواب تعلم بها جميعاً علماً يقينياً بالفعل ، لكن لا تميّزُ لبعضها من بعض ولا تفصيل. وإنما يحصل التميّز والتفصيل بالجواب ، كأنّ ما عندك من بسيط العلم منبعّ تنبع وتجري منه التفاصيل ، ويسمّى «عقلاً إجماليّاً».

والذي ذكره من التقسيم إنّما أوردوه تقسيماً للعلم الحسوليّ. وإذا قد عرفت فيما تقدّم^(١) أنّ كلّ علم حسوليّ ينتهي إلى علم حضوريّ كان من الواجب أن تتلقّى البحث بحيث ينطبق على العلم الحضوريّ ، فلا تغفل. وكذا فيما يتلو هذا البحث من مباحث العلم الحسوليّ.

الفصل السادس

في مراتب العقل

ذكروا أنّ مراتب العقل أربع^(٢) :

إحداها : العقل الهولانيّ ، وهي مرتبة كَوْنِ النفس خاليةً عن جميع المعقولات. وتسمّى «العقل الهولانيّ» ، لشباهتها الهولي الأولى في خلوّها عن جميع الفعليات. وثانيها : العقل بالملكة ، وهي مرتبة تعقّلها للبدهيّات من تصوّر أو تصديق ، فإنّ العلوم البديهيّة أقدم العلوم ، لتوقّف العلوم النظرية عليها. وثالثها : العقل بالفعل ، وهي مرتبة تعقّلها للنظريات باستنتاجها من البديهيّات. ورابعها : تعقّلها لجميع ما حصلته من المعقولات البديهيّة أو النظرية المطابقة

(١) راجع الفصل الأوّل من هذه المرحلة.

(٢) راجع النجاة ص ١٦٥ - ١٦٦ ، والأسفار ج ٣ ص ٤١٨ - ٤٢٣ ، والفصل الخامس من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء ، والتحصيل ص ٨١٥ - ٨١٧ ، وشرح الإشارات ج ٢ ص ٣٥٣ - ٣٥٧.

لحقايق العالم العلويّ والسفليّ ، باستحضارها الجميع وتوجّـهها إليها من غير شاغل مادّيّ ، فتكون عالماً علمياً مضاهياً للعالم العينيّ ، وتسمّى «العقلُ المستفاد».

الفصل السابع

في مفيض هذه الصور العلميّة

مفيض الصور العقليّة الكلّيّة جوهرٌ عقليّ مفارقٌ للمادّة ، عنده جميع الصور العقليّة الكلّيّة ^(١) . وذلك لما تقدّم ^(٢) أنّ هذه الصور العلميّة مجردةٌ من المادّة مفاضةٌ للنفس ، فلها مفيضٌ ، ومفيضها إمّا هو النفس تفعلها وتقبلها معاً ، وإمّا أمرٌ خارج مادّيّ أو مجرد؛ أمّا كون النفس هي المفيضة لها الفاعلة لها فمحالٌ ، لا ستلزامه كون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً معاً ، وقد تقدّم بطلانه ^(٣) ؛ وأمّا كون المفيض أمراً مادّياً فيبطله أنّ المادّيّ أضعف وجوداً من المجرد فيمتنع أن يكون فاعلاً لها ، والفاعل أقوى وجوداً من الفعل؛ على أنّ فعل العلل الماديّة مشروطٌ بالوضع ، ولا وضعٌ لمجرد؛ فتعيّن أنّ المفيض لهذه الصور العقليّة جوهرٌ مجردٌ عقليّ هو أقرب العقول المجردة من الجوهر المستفيض فيه جميع الصور العقليّة المعقولة عقلاً إجمالياً تتحدّ معه النفس المستعدّة للتعقل على قدر استعدادها ، فتستفيض منه ما تستعدّ له من الصور العقليّة.

فإن قلت : هب أنّ الصور العلميّة الكلّيّة بإفاضة الجوهر المفارق . لما تقدّم من البرهان . لكن ما هو السبب لنسبة الجميع إلى عقل واحد شخصيّ؟ هلاًّ أسندوها إلى عقول كثيرة مختلفة الماهيّات بنسبة كلّ واحد من الصور إلى جوهر مفارق غير ما ينسب إليه ، أو بنسبة كلّ فريق من الصور إلى عقل غير ما ينسب إليه فريق آخر؟

(١) فهذا الجوهر العقليّ المفارق أوّل ما يصدر من الله تعالى . والمناهج المذكورة لإثباته كثيرةٌ تعرّض لها صدر المتأهّلين في

الأسفار ج ٧ ص ٢٦٢ . ٢٨١ .

(٢) في الفصل الأوّل من هذه المرحلة .

(٣) راجع الفصل العاشر من المرحلة الثامنة .

قلت : الوجه في ذلك ما تقدّم في الأبحاث السابقة ^(١) أنّ كلّ نوع مجردّ منحصرّ في فرد؛ ولازم ذلك أنّ سلسلة العقول التي يثبتها البرهان ويثبت إستناد المادّيّات والآثار المادّيّة إليها ، كلّ واحد من حلقاتها نوعٌ منحصرّ في فرد ، وأنّ كثرتها كثرةٌ طوليّةٌ مترتّبةٌ منتظمةٌ من عللٍ فاعلة آخذة من أوّل ما صدر منها من المبدأ الأوّل إلى أن ينتهي إلى أقرب العقول من المادّيّات والآثار المادّيّة؛ فتعيّن إستناد المادّيّات والآثار المادّيّة إلى ما هو أقرب العقول إليها ، وهو الذي يسمّيه المشاؤون بـ «العقل الفعّال» ^(٢).

نعم ، الإشراقيّون منهم ^(٣) أثبتوا وراء العقول الطوليّة ودوئها عقولاً عرضيّةً هي أرباب الأنواع المادّيّة ، لكنّهم يرون وجود كلّ نوع بأفرادها المادّيّة وكمالاتها مستنداً إلى ربّ ذلك النوع ومثاله ^(٤).

ونظير البيان السابق الجاري في الصور العلميّة الكلّيّة يجري في الصور العلميّة الجزئيّة ، ويتبيّن به أنّ مفيض الصور العلميّة الجزئيّة جوهرٌ مفارقٌ مثاليّ ، فيه ^(٥) جميع الصور الجزئيّة على نحو العلم الإجماليّ ، تتحدّ به النفس على قدر ما لها من الإستعداد ، فيفيض عليها الصور المناسبة.

الفصل الثامن

ينقسم العلم الحصري إلى تصوّر وتصديق

فإنّه إمّا صورة ذهنيّة حاصلة من معلوم واحد من غير إيجاب أو سلب كالعلم

(١) راجع الفصل السابع من المرحلة الخامسة.

(٢) راجع الفصل الخامس من المقالة الخامسة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء ، والفصل الرابع والفصل الخامس من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء ، والمباحث المشرقيّة ج ٢ ص ٥٠١ - ٥١٥ ، والتعليقات للشيخ الرئيس ص ١٠٠ - ١٠١ ، والنجاة ص ٢٧٣ - ٢٧٨ ، والأسفار ج ٧ ص ٢٥٨ - ٢٨١.

(٣) أي الإشراقيّون من الفلاسفة.

(٤) راجع المطارحات ص ٤٥٥ - ٤٥٩ ، وحكمة الإشراق ص ١٤٣ - ١٤٤ ، وشرح حكمة الإشراق ص ٢٥١ - ٢٥٤.

(٥) أي في هذا الجوهر المفارق المثاليّ.

بالإنسان ومقدم الشرطية ، ويسمى «تصوراً» ؛ وإما صورة ذهنية من علوم معها إيجاب أو سلب كالقضايا الحملية والشرطية ، ويسمى «تصديقاً».

ثم إن القضية بما أنها تشتمل على إيجاب أو سلب مركبة من أجزاء فوق الواحد. والمشهور أن القضية الحملية الموجبة مؤلفة من الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية التي هي نسبة المحمول إلى الموضوع والحكم بإتخاذ الموضوع مع المحمول. هذا في الهليات المركبة التي محمولاتها غير وجود الموضوع ، كقولنا : «الإنسان ضاحك». وأما الهليات البسيطة التي المحمول فيها هو وجود الموضوع ، كقولنا : «الإنسان موجود» ، فهي مركبة من أجزاء ثلاثة : الموضوع والمحمول والحكم ، إذ لا معنى لتخلل النسبة ، وهي وجود رابط بين الشيء ووجوده الذي هو نفسه.

وأن القضية الحملية السالبة مؤلفة من الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية السلبية ، ولا حكم فيها ^(١) ، لا أن فيها حكماً عديمياً ، لأن الحكم جعل شيئاً وسلب الحكم عدم جعله ، لا جعل عديمه.

والحق أن الحاجة في القضية إلى تصور النسبة الحكمية إنما هي من جهة الحكم بما هو فعل النفس ، لا بما هو جزء للقضية. فالنسبة الحكمية على تقدير تحققها خارجة عن القضية. وتعبير آخر : إن القضية هي الموضوع والمحمول والحكم ، لكن النفس تتوصل إلى الحكم - الذي هو جعل الموضوع هو المحمول أولاً بتصور المحمول منتسباً إلى الموضوع - ليتأتى منها الحكم. ويدل على ذلك خلق الهليات البسيطة عن النسبة الحكمية ، وهي قضايا ، كما تقدم ^(٢) . فالقضية بما

(١) وفيه : أن القضية لا تتحقق إلا بالحكم ، ولو قلنا بنفي الحكم في القضايا السالبة ، وقلنا أيضاً بأن النسبة الحكمية خارجة عن القضية . كما قلتم به . فيلزم أن تكون القضية السالبة مركبة من جزئين المحمول والموضوع ، ولم يقل به أحد ، بل هذا حكم بنفي كون القضية السالبة قضيةً.

(٢) في السطور السابقة.

هي قضية لا تحتاج في تحقّقها إلى النسبة الحكميّة ، هذا.

وأما كون الحكم فعلاً نفسانيّاً في ظرف الإدراك الذهنيّ فحقيقته في قولنا : «زيد قائم» ، مثلاً ، أنّ النفس تنال من طريق الحسّ أمراً واحداً هو زيد القائم ، ثمّ تنال عمراً قائماً وتنال زيداً غير قائم ، فتستعدّ بذلك لتجزئة زيد القائم إلى مفهوميّ : «زيد» و «القائم» ، فتجزئ وتخرجهما عندها. ثمّ إذا أرادت حكاية ما وجدته في الخارج أخذت زيداً والقائم المخزونين عندها وهما إثنان ، ثمّ جعلتهما واحداً. وهذا هو الحكم الذي ذكرنا أنّه فعلٌ ، أي جعلٌ وإيجادٌ منها ، تحكي به الخارج.

فالحكم فعلٌ من النفس ، وهو مع ذلك من الصور الذهنيّة الحاكية لما وراءها. ولو كان تصوّراً مأخوذاً من الخارج لم تكن القضية مفيدة لصحّة السكوت ، كما في أحد جزئي الشرطيّة. ولو كان تصوّراً أنشأته النفس من عندها من غير استعانة واستمداد من الخارج لم يحك الخارج. وسيوافيك بعض ما يتعلّق بالمقام^(١).

وقد تبين بما مرّ أنّ كلّ تصديق يتوقّف على تصوّرات أكثر من واحد ، فلا تصديق إلّا عن تصوّر.

الفصل التاسع

ينقسم العلم الحسولي إلى بديهيّ ونظري

البديهيّ . ويسمّى ضرورياً أيضاً . ما لا يحتاج في حصوله إلى اكتساب ونظر ، كتصوّر مفهوم الوجود والشيء والوحدة ، والتصديق بأنّ الكلّ أعظم من جزئه ، وأنّ الأربعة زوج. والنظريّ ما يحتاج . في تصوّره إن كان علماً تصوّريّاً ، أو في التصديق به إن كان علماً تصديقيّاً . إلى اكتساب ونظر ، كتصوّر ماهيّة الإنسان والفرس ، والتصديق بأنّ الزوايا الثلاث من المثلث مساوية لقائمتين ، وأنّ الإنسان ذو نفس مجرّدة.

(١) راجع الفصل العاشر من هذه المرحلة.

وقد أُنْهَوُا البديهيّات إلى ستّة أقسام ، هي المحسوسات والمتواترات والتجريّيات والفطريّات والوجدانيّات والأوّلِيّات على ما بيّنه في المنطق^(١).

وأولى البديهيّات بالقبول الأوّلِيّات ، وهي القضايا التي يكفي في التصديق بها مجرد تصوّر الموضوع والمحمول ، كقولنا : «الكلّ أعظم من جزئه» ، و «الشيء ثابت لنفسه» .
أو المقدم والتالي ، كقولنا : «العدد إمّا زوج وإمّا فرد» .

وأولى الأوّلِيّات بالقبول قضِيّة «إمتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما» التي يفصح عنه قولنا :
«إمّا أن يصدق الإيجاب ويكذب السلب أو يصدق السلب ويكذب الإيجاب» .

وهي منفصلة حقيقيّة لا تستغني عنها في إفادة العلم قضِيّة نظريّة ولا بديهيّة حتّى الأوّلِيّات ،
فإنّ قولنا : «الكلّ أعظم من جزئه» مثلاً ، إمّا يفيد العلم إذا منع النقيض وكان نقيضه كاذباً .
فهي أوّل قضِيّة يتعلّق بها التصديق وإليها تنتهي جميع العلوم النظرية والبديهيّة في قياس
إستثنائيّ يتمّ به العلم .

فلو فرض فيها شكّ سرى ذلك في جميع القضايا وبطل العلم من أصله .

ويتفرّع على ذلك :

أولاً : أنّ لنا في كلّ قضِيّة مفروضة قضِيّة حقّة ، إمّا هي نفسها أو نقيضها .

وثانياً : أنّ نقيض الواحد واحد ، وأنّ لا واسطة بين النقيضين .

وثالثاً : أنّ التناقض بين التصرّوين مرجعه إلى التناقض بين التصديقين ، كالتناقض بين الإنسان
واللاإنسان الراجعين إلى وجود الإنسان وعدمه الراجعين إلى قولنا : «الإنسان موجود ، وليس
الإنسان بموجود» .

(١) راجع شرح المنظومة (قسم المنطق) ص ٨٨ - ٩١ ، وشرح حكمة الإشراق ص ١١٨ - ١٢٣ ، وشرح الإشارات ج ١ ص ٢١٣ - ٢١٤ ، وشرح المطالع ص ٣٣٣ - ٣٣٤ ، وأساس الإقتباس ص ٣٤٥ ، والتحصيل ص ١٩٣ ، والفصل الرابع من المقالة الأولى والفصل الخامس من المقالة الثالثة من الفن الخامس من منطق الشفاء .

تنبيه :

السوفسطي . وهو المنكر لوجود العلم مطلقاً . لا يسلم قضية أولى الأوائل ^(١) ، إذ لو سلمها كان ذلك اعترافاً منه بأن كل قضيتين متناقضتين فإن إحداها حقة صادقة ، وفيه اعتراف بوجود علم ما .

ثم إن السوفسطي بما يظهر من الشك في كل عقد ، إما أن يعترف بأنه يعلم أنه شاك ، وإما أن لا يعترف .

فإن اعترف بعلمه بشكّه فقد اعترف بعلم ما ، فيضاف إليه تسليمه لقضية أولى الأوائل ، ويتبعه العلم بأن كل قضيتين متناقضتين فإن إحداها حقة صادقة؛ وتعقب ذلك علوم أخرى .

وإن لم يعترف بعلمه بشكّه ، بل أظهر أنه شاك في كل شيء وشاك في شكّه ليس يحزم بشيء ، لعنت محاجته ولم ينجح فيه برهان ، وهذا الإنسان إما مصاب بأفة اختل بها إدراكه فليراجع الطبيب ، وإما معاند للحق يظهر ما يظهر ليدحض به الحق فيتخلص من لوازمه ، فليضرب وليعذب وليمنع مما يحبه وليجبر على ما ييغضه ، إذ كل شيء ونقيضه عنده سواء .

نعم ، بعض هؤلاء المظهرين للشك ممن راجع العلوم العقلية وهو غير مسلح بالأصول المنطقية ولا متدرب في صناعة البرهان ، فشاهد اختلاف الباحثين في المسائل بالإثبات والنفي ورأى الحجج التي أقاموها على طرفي النقيض ولم يقدر لقلّة بضاعته على تمييز الحق من الباطل فتسلم طريق النقيض في المسألة بعبء المسألة ، فأساء الظن بالمنطق ، وزعم أن لا طريق إلى إصابة الواقع يؤمن معه الخطأ في الفكر ولا سبيل إلى العلم بشيء على ما هو عليه ، وهذا . كما ترى . قضاءً بئى منه بأمور كثيرة ، كتابين أفكار الباحثين وحججهم من غير أن يترجح بعضها على بعض ، واستلزام ذلك قصور الحجة مطلقاً عن إصابة الواقع ، فعسى أن يرجع بالتنبيه عن مزعمته ، فليعالج بإيضاح القوانين المنطقية وإراءة قضايا بديهية لا تقبل

(١) وللسوفسطيين شبهات تعرض لها وللإجابة عليها الشيخ الرئيس في الفصل الثامن من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء . وتبعه على ذلك غيره من المتأخرين . وأشار إليها وإلى دفعها المصنف (رحمه الله) هاهنا .

الشك في حال من الأحوال كضرورة ثبوت الشيء لنفسه وإمتناع سلبه عن نفسه ، وليبالغ في تفهيم معاني أجزاء القضايا ، وليؤمر أن يتعلّم العلوم الرياضيّة.

وهناك طائفتان من الشكّاكين دون مَنْ تقدّم ذكرهم. فطائفة يسلمون الإنسان وإدراكاته ويظهرون الشكّ في ما وراء ذلك ، وطائفة أخرى تفتنّوا بما في قولهم : «نحن وإدراكاتنا» من الاعتراف بأنّ للواحد منهم علماً بوجود غيره من الأناسيّ وإدراكاتهم ، ولا فرق بين هذا العلم وبين غيره من الإدراكات في خاصّة الكشف عمّا في الخارج فبدّلوا الكلام من قولهم : «أنا وإدراكاتي».

ويدفعه : أنّ الإنسان ربّما يخطأ في إدراكاته ، كخطأ الباصرة واللامسة وغيرها من أغلاط الفكر ، ولولا أنّ هناك حقائق خارجيّة يطابقها الإدراك أو لا يطابقها لم يستقم ذلك؛ على أنّ كون إدراك النفس وإدراك إدراكاتها إدراكاً علميّاً ، وكون ما وراء ذلك من الإدراكات شكوكاً مجازفةً بيّنةً.

ومن السفسطة قول القائل : «إنّ الذي يفيد البحث التجريبيّ أنّ المحسوسات بما لها من الوجود الخارجيّ ليست تطابق صورها التي في الحسّ ، وإذ كانت العلوم تنتهي إلى الحسّ فلا شيء من المعلوم يطابق الخارج بحيث يكشف عن حقيقة».

ويدفعه : أنّه إذا كان الحسّ لا يكشف عن حقيقة المحسوس على ما هو عليه في الخارج وسائر العلوم منتهيةً إلى الحسّ ، حكمها حكمه ، فمن أين ظهر أنّ الحقائق الخارجيّة على خلاف ما يناله الحسّ؟ والمفروض أنّ كلّ إدراك حسّيّ أو منته إلى الحسّ ، ولا سبيل للحسّ إلى الخارج. فمآل القول إلى السفسطة ، كما أنّ مآل القول بأنّ الصور الذهنيّة أشباح للأُمور الخارجيّة إلى السفسطة.

ومن السفسطة أيضاً قول القائل : «إنّ ما نعدّه علوماً ظنوناً ليست من العلم المانع من النقيض في شيء».

ويدفعه : أنّ هذا القول : «إنّ ما نعدّه علوماً ظنوناً» ، بعينه قضية علميّة ، ولو كان ظنيّاً لم يفد أنّ العلوم ظنونٌ ، بل أفاد الظنّ بأنّها ظنونٌ ، فتأمله واعتبر.

وكذا قول القائل : «إنّ علومنا نسبيّة مختلفة باختلاف شرائط الوجود ، فهناك

بالنسبة إلى كلِّ شرط علمٌ ، وليس هناك علمٌ مطلقٌ ، ولا هناك علمٌ دائمٌ ، ولا كليٌّ ولا ضروريٌّ».

وهذه أقوال ناقضة لنفسها. فقولهم : «العلوم نسبيّة» إن كان نفسه قولاً نسبياً ، أثبت أنّ هناك قولاً مطلقاً فنقض نفسه ، ولو كان قولاً مطلقاً ثبت به قول مطلق فنقض نفسه. وكذا قولهم : «لا علم مطلقاً» ، وقولهم : «لا علم كلياً» ، إن كان نفسه كلياً فنقض نفسه ، وإن لم يكن كلياً ثبت به قولٌ كليٌّ فنقض نفسه. وكذا قوله : «لا علم دائماً» ، وقوله : «لا علم ضرورياً» ينقضان أنفسهما كيفما فرضا.

نعم ، في العلوم العمليّة شوبٌ من النسبيّة ، ستأتي الإشارة إليه إن شاء الله تعالى ^(١).

الفصل العاشر

ينقسم العلم الحسوليّ إلى حقيقيّ وإعتباريّ

والحقيقيّ هو المفهوم الذي يوجد تارةً في الخارج فتترتب عليه آثاره ، وتارةً في الذهن فلا تترتب عليه آثاره الخارجيّة كمفهوم الإنسان. ولأزِم ذلك أن تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم. وهذا هو الماهيّة المقولة على شيء في جواب ما هو.

والاعتباريّ خلافُ الحقيقيّ ، وهو إمّا من المفاهيم التي حيثيّةُ مصداقها حيثيّةُ أنّه في الخارج مترتباً عليه آثاره ، فلا يدخل الذهن الذي حيثيّةُ عدم ترتب الآثار الخارجيّة ، لاستلزام ذلك إنقلابه عمّا هو عليه ، كالوجود وصفاته الحقيقيّة كالوحدة والوجوب ونحوها ، أو حيثيّةُ أنّه ليس في الخارج ، كالعدم ، فلا يدخل الذهن ، وإلّا لانقلب إلى ما يقبل الوجود الخارجيّ فلا وجود ذهنيّاً لما لا وجود خارجيّاً له. وإمّا من المفاهيم التي حيثيّةُ مصداقها حيثيّةُ أنّه في الذهن ،

(١) في الفصل الآتي.

كمفهوم الكلّي والجنس والفصل ، فلا يوجد في الخارج ، وإلاّ لانقلب. فهذه مفاهيم ذهنيّة معلومة ، لكنّها مصداقاً إمّا خارجيّة محضّة لا تدخل الذهن كالوجود وما يلحق به ، أو بطلان محض كالعدم ، وإمّا ذهنيّة محضّة لا سبيل لها إلى الخارج ، فليست بمنزعة من الخارج ، فليست بماهيّات موجودة تارة بوجود خارجيّ وأخرى ذهنيّ ، لكنّها منتزعة من مصاديق ، بشهادة كونها علوماً حصوليّة لا ترتّب عليها الآثار فتتنزع من مصاديق في الذهن. أمّا المعاني التي حيثيّة مصاديقها حيثيّة أنّها في الذهن ، فإنّه كان لأذهاننا أن تأخذ بعض ما تنتزعه من الخارج . وهو مفهوم . مصداقاً ، تنظر إليه ، فيضطرّ العقل إلى أن يعتبر له خواصّ تناسبه ، كما أن تنتزع مفهوم الإنسان من عدّة من أفراد كزيد وعمرو وبكر وغيرهم فتأخذه وتنصبه مصداقاً وهو مفهوم ، تنظر فيما تحقّقه من الخواصّ فتجده تمام ماهيّة المصاديق وهو النوع ، أو جزء ماهيّتها وهو الجنس أو الفصل ، أو خارجاً مساوياً ، أو أعمّ وهو الخاصّة أو العرض العامّ ، وتجدّه تُقْبِل الصدق على كثيرين وهو الكلّيّة ، وعلى هذا المنهج.

وأما المفاهيم التي حيثيّة مصاديقها حيثيّة أنّها في الخارج أو ليست فيه ، فيشبه أن تكون منتزعة من الحكم الذي في القضايا الموجبة وعدمه في السالبة.

بيان ذلك : أنّ النفس عند أوّل ما تنال من طريق الحسّ بعض الماهيّات المحسوسة أخذت ما نالته فاختزنته في الخيال ، وإذا نالته ثانياً أو في الآن الثاني وأخذته للاختزان وجدّته عين ما نالته أوّلاً ومنطبقاً عليه. وهذا هو الحمل الذي هو إتحاد المفهومين وجوداً^(١). ثمّ إذا أعادت النفس المفهوم مكرراً بالاعادة بعد الإعادة ، ثمّ جعلتها واحداً كان ذلك حكماً منها وفعلاً لها ، وهو مع ذلك مُحاك للخارج ، وفعلُهُ هذا نسبة وجوديّة ووجودٌ رابطٌ قائم بالطرفين إعتباراً. ثمّ للنفس أن تتصوّر الحكم الذي هو فعلُها ، وتنظر إليه نظراً إستقلاليّاً مضافاً إلى موصوفه بعد ما كان رابطاً ، فتصوّر وجودَ المفهوم ثمّ تُجَرِّده فتصوّر الوجودَ

(١) أي الحمل الشائع.

مفرداً من غير إضافة. فهذا يتحصّل إنتزاع مفهوم الوجود من الحكم ويقع على مصداقه الخارجي وإن كانت حيثيّه حيثيّه أنّه في الخارج ، فهي مصاديق له وليست بأفراد مأخوذة فيها مفهومه أخذ الماهية في أفرادها ، ثمّ تنتزع من مصاديقه صفاته الخاصّة به ، كالوجوب والوحدة والكثرة والقوّة والفعل وغيرها.

ثمّ إذا نالت النفس شيئاً من الماهيات المحسوسة فاخترته ثمّ نالت ماهيةً أخرى مباينةً لها ، لم تجد الثانية عين الأولى ، منطبقّة عليها ، كما كانت تجد ذلك في الصورة السابقة ، فإذا أحضرتهما بعد الاختزان لم تفعل فيهما ما كانت تفعله في الصورة السابقه في الماهية المكررة من الحكم ، لكنّها اعتبرت ذلك فعلاً لها وهو سلب الحمل المقابل للحمل ، ثمّ نظرت إليه مستقلاًّ مضافاً فتصوّرتّه سلب المحمول عن الموضوع ، ثمّ مطلقاً فتصوّرتّه سلباً وعدمًا ، ثمّ اعتبرت له خواصّ إضطراراً ، كعدم الميز بين الأعدام وتمييزها بالإضافة إلى الموجودات.

وقد تبين ممّا تقدّم :

أولاً : أنّ ما كان من المفاهيم محمولاً على الواجب والممكن معاً . كالعلم والحياة . فهو اعتباريّ ، وإلاّ كان الواجب ذا ماهية تعالي عن ذلك.

وثانياً : أنّ ما كان منها محمولاً على أزيد من مقولة واحدة . كالحركة . فهو إعتباريّ ، وإلاّ كان مجتسماً بأزيد من جنس واحد ، وهو محال.

وثالثاً : أنّ المفاهيم الاعتباريّة لا حدّ لها ولا تؤخذ في حدّ ماهية جنساً لها ، وكذلك سائر الصفات الخاصّة بالماهيات كالكليّة إلاّ بنوع من التوسّع.

تنبيه

وللإعتباريّ فيما اصطّلحوا عليه معان أخر غير ما تقدّم خارجة من بحثنا :

أحدها : ما يقابل الأصالة . بمعنى منشئية الآثار بالذات . المبحوث عنه في مبحث أصالة الوجود والماهية.

الثاني : الاعتباريّ . بمعنى ما ليس له وجود منحاز عن غيره . قبالة الحقيقي الذي له وجود منحاز ، كاعتباريّة مقولة الإضافة الموجودة بوجود طرفيها على

خلاف الجوهر الموجود في نفسه.

الثالث : المعنى التصوريّ أو التصديقيّ الذي لا تحقّق له فيما وراء ظرف العمل .
ومآل الاعتبار بهذا المعنى إلى استعارة المفاهيم النفس الأمرية الحقيقية بحدودها لأنواع الأعمال ،
التي هي حركات مختلفة ومتعلّقاتها للحصول على غايات حيوية مطلوبة ، كاعتبار الرئاسة لرئيس
القوم ليكون من الجماعة بمنزلة الرأس من البدن في تدبير أموره وهداية أعضائه إلى واجب العمل ،
واعتبار المالكية لزيد مثلاً بالنسبة الى ما حازه من المال ليكون له الاختصاص بالتصرّف فيه كيف
شاء ، كما هو شأن المالك الحقيقي في ملكه ، كالنفس الإنسانية المالكة لقواها ، واعتبار الزوجية
بين الرجل والمرأة ليتشارك الزوجان في ما يترتب على المجموع ، كما هو الشأن في الزوج العدديّ ،
وعلى هذا القياس .

ومن هنا يظهر أنّ هذه المعاني الاعتبارية لا حدّ لها ولا برهان عليها .
أمّا أنّها لا حدّ لها ، فلاّ أنّها لا ماهية لها داخلّة في شيء من المقولات ، فلا جنس لها ، فلا
فصل لها ، فلا حدّ لها . نعم لها حدود مستعارة من الحقائق التي يستعار لها مفاهيمها ^(١) .
وأما أنّها لا برهان عليها ، فلاّ أنّ من الواجب في البرهان أن تكون مقدّماتها ضرورية دائمة كليّة .
وهذه المعاني لا تتحقّق إلّا في قضايا حقّة تُطابق نفس الأمر ، وأتّى للمقدّمات الاعتبارية ذلك
وهي لا تتعدّى حدّ الدعوى؟!

ويظهر أيضاً أنّ القياس الجاري فيها جدلٌ مؤلّف من المشهورات والمسلّمات ، والمقبول منها ما
له أثر صالح بحسب الغايات ، والمردود منها اللغو الذي لا أثر له .

(١) كما أنّ الوجوب المستعمل في هذا الباب مستعار من الوجوب بالغير الذي هو من المعقولات الفلسفية . كذا قال
المصنّف (رحمه الله) في مبحث الإعتباريات من كتابه الموسوم بـ : «أصول فلسفه وروش رئاليسم» ج ٢ ص ٣١٥ . ٣١٦
و ٣٦١ .

الفصل الحادي عشر

في العلم الحضورى وأنه لا يختص بعلم الشيء بنفسه

قد تقدّم ^(١) أنّ كلّ جوهر مجرد فهو لتمام ذاته حاضرٌ لنفسه بنفسه وهويّته الخارجيّة ، فهو عالم بنفسه علماً حضورياً.

وهل يختص العلم الحضورى بعلم الشيء بنفسه أو يعتمه وعلم العلة بمعلولها وعلم المعلول بعلمته؟ ذهب المشاؤون إلى الأوّل ^(٢) ، والإشراقيون إلى الثانى ^(٣) وهو الحقّ. وذلك لأنّ وجود المعلول وجودٌ رابطٌ بالنسبة إلى وجود علمته قائمٌ به غيرٌ مستقلٍّ عنه بوجه. فهو . أعني المعلول . حاضرٌ بتمام وجوده لعلمته غيرٌ محبوب عنها ، فهو بنفس وجوده معلوم لها علماً حضورياً إن كانا مجردين. وكذلك العلة حاضرةٌ بوجودها لمعلولها الرابط لها القائم بها المستقلّ بإستقلالها ، فهي معلومة لمعلولها علماً حضورياً إذا كانا مجردين ، وهو المطلوب.

وقد تقدّم ^(٤) أنّ كلّ علم حصولي ينتهي إلى علم حضورى. ومن العلم الحضورى ما ليس بين العالم والمعلوم علّة ولا معلوليّة ، بل هما معلولا علّة ثالثة.

الفصل الثانى عشر

كلّ مجرد فإنّه عقل وعقل ومعقول

أمّا أنّه عقلٌ ، فلاّنه لتمام ذاته وكونه فعليّة محضة لا قوّة معها يمكن أن

(١) في الفصل الأوّل من هذه المرحلة.

(٢) راجع التحصيل ص ٥٧٤ . ٥٧٥ ، وشرح الإشارات ج ٣ ص ٣٠٤ . ونسبه إليهم صدر المتأهّين في الأسفار ج ٦ ص ١٨٠ ، والشواهد الربويّة ص ٣٩ . ونسبه إليهم أيضاً الحكيم السبزواري في تعليقاته على الأسفار ج ٦ ص ١٦٤ ، وانحصر نفسه العلم الحضورى في موردن : علم الشيء بنفسه وعلم الشيء بمعلوله ، راجع تعليقاته على الأسفار ج ٦ ص ١٦٠ وص ٢٣٠ . وأمّا انتساب هذا القول إلى أفلاطون أمّر خلاف الواقع ، كما في الشواهد الربويّة ص ٥٥ . ٥٦ .

(٣) راجع المطارحات ص ٤٨٨ ، والتلويحات ص ٧٠ . ٧٤ ، وشرح حكمة الإشراق ص ٣٥٨ . ٣٦٦ .

(٤) راجع الفصل الأوّل من هذه المرحلة.

يوجد ويحضر لشيء بالإمكان ، وكلّ ما كان للمجرّد بالإمكان فهو له بالفعل فهو معقولٌ بالفعل. وإذا كان العقل متّحداً مع المعقول فهو عقل ، وإذا كانت ذاته موجودةً لذاته فهو عاقل لذاته ، فكلّ مجرّد عقلٌ وعاقلٌ ومعقولٌ. وإن شئت فقل : «إنّ العقل والعاقل والمعقول مفاهيم ثلاثة منتزعة من وجود واحد».

والبرهان المذكور آنفاً كما يجري في كون كلّ مجرّد عقلاً وعاقلاً ومعقولاً لنفسه يجري في كونه عقلاً ومعقولاً لغيره.

فإن قيل ^(١) : لازم ذلك أن تكون النفس الإنسانية لتجرّدّها عاقلةً لنفسها ولكلّ مجرّد مفروض ، وهو خلاف الضرورة.

قلنا ^(٢) : هو كذلك لو كانت النفس المجردة مجردة تجرّداً تاماً ذاتاً وفعلاً ، لكنّها مجردة ذاتاً وماديةً فعلاً ، فهي لتجرّدّها ذاتاً تعقل ذاتها بالفعل.

وأما تعقلها لغيرها فيتوقّف على خروجها من القوّة إلى الفعل تدريجاً بحسب الاستعدادات المختلفة التي تكتسبها. فلو تجرّدت تجرّداً تاماً ولم يشغلها تدبير البدن حصلت له جميع التعقّلات حصولا بالفعل بالعقل الإجماليّ وصارت عقلاً مستفاداً.

وليتنبّه أنّ هذا البيان إنّما يجري في الذوات المجردة التي وجودها في نفسها لنفسها. وأما الأعراض التي وجودها في نفسها لغيرها فالعاقل لها الذي يحصل له المعقول موضوعها لا أنفها. وكذلك الحكم في النسب والروابط التي وجوداتها في غيرها.

(١) هذا الإشكال أورده بعض من عاصر الشيخ الرئيس عليه كما نقل في المباحث المشرقيّة ج ١ ص ٣٧٣ والأسفار ج ٣ ص ٤٥٨.

(٢) كما أجاب عنه الشيخ الرئيس على ما في المباحث المشرقيّة ج ١ ص ٣٧٣ ، والأسفار ج ٣ ص ٤٥٨ . ٤٥٩ . وناقش فيه صدر المتأهّين ثمّ أجاب عنه بوجه آخر ، راجع الأسفار ج ٣ ص ٤٥٩ . ٤٦٠ .

الفصل الثالث عشر

في أن العلم بذی السبب لا یحصل إلا من طریق العلم بسببه وما یتصل بذلك السبب

ونعني به العلة الموجبة للمعلول بخصوصية علته ، سواء كانت علة بماهيتها كالاربعة التي هي علة للزوجية أو كانت علة بوجودها الخارجي ، وهي الأمر الذي يستند إليه وجود المعلول ممتنعاً إستناده إلى غيره وإلا لكان لمعلول واحد علتان مستقلتان. ولما كان العلم مطابقاً للمعلوم بعينه كانت النسبة بين العلم بالمعلول والعلم بالعلّة هي النسبة بين نفس المعلول ونفس العلة. ولازم ذلك توقّف العلم بالمعلول وترتبه على العلم بعلة ، ولو ترتّب على شيء آخر غير علة كان لشيء واحد أكثر من علة واحدة ، وهو محال.

وظاهر من هذا البيان أنّ هذا حكم العلم بذات المسبّب مع العلم بذات السبب دون العلم بوصفَي العلية والمعلولية المتضائفين ^(١) ، فإنّ ذلك مضافاً إلى أنّه لا جدوى فيه لجريانه في كلّ متضائفين مفروضين من غير اختصاص بالعلم ، إنّما يفيد المعية دون توقّف العلم بالمعلول على العلم بالعلّة ، لأنّ المتضائفين معان قوّة وفعلاً وذهناً وخارجاً.

فإن قلت : نحن كثيراً ما ندرك أموراً من طريق الحسّ ، نقضي بتحققها الخارجي ونصدّق بوجودها مع الجهل بعلة ، فهناك علم حاصل بالمعلول مع الجهل بالعلّة ، نعم يكشف ذلك إجمالاً أنّ علة موجودة.

قلنا : الذي يناله الحسّ هو صور الأعراض الخارجية من غير تصديق بثبوتها أو ثبوت آثارها ، وإنّما التصديق للعقل. فالعقل يرى أنّ الذي يناله الإنسان بالحسّ وله آثار خارجة منه لا صنّع له فيه ، وكلّ ما كان كذلك كان موجوداً في خارج النفس الإنسانية. وهذا سلوك علمي من أحد المتلازمين إلى آخر.

(١) إنّ بين العلية والمعلولية مقابله التضائف ، لأنّ كلّاً منهما إنّما هو بالقياس إلى الآخر ، ولا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة إلى أمرين.

والذي تقدّم هو توقُّفُ العِلْمِ بذِي السببِ على سببه ، وأمّا ما لا سبب له فإنّما يعلم ثبوته من طريق الملازمات العامة كما حُقِّقَ في صناعة البرهان ^(١).

فكون الشيء مستقلاً عن شيء آخر ولا صُنْعَ له فيه وكونه مغايراً لذلك وخارجاً عنه ، صفتان عامتان متلازمتان لا سببَ لهما ، بل الملازمة ذاتية كسائر موضوعات الحكمة الإلهية ، ووجود المحسوس في الخارج من النفس من مصاديق هاتين المتلازمتين ينتقل العقل من أحدهما إلى الآخر. وهذا كما أنّ الملازمة بين الشيء وبين ثبوته لنفسه ذاتية ، وثبوت هذا الشيء لنفسه من مصاديقه ، والعلم به لا يتوقّف على سبب.

فقد ظهر ممّا تقدّم أنّ البحث عن المطلوب إنّما يفيد العلم به بالسلوك إليه عن طريق سببه إن كان ذا سبب أو من طريق الملازمات العامة إن كان ممّا لا سبب له. وأمّا السلوك إلى العلة من طريق المعلول فلا يفيد علماً بالبنّة.

الفصل الرابع عشر

في أنّ العلوم ليست بذاتية للنفس

قيل ^(٢) : «إنّ ما تناله النفس من العلوم ذاتية لها موجودة فيها بالفعل في بدء كينونتها». ولما أورد عليهم : أنّ ذلك ينافي الجهل المشهود من الإنسان ببعض العلوم والحاجة في فعليّتها إلى الإكتساب. أجابوا ^(٣) بأنّها ذاتية فطرية لها ، لكنّ اشتغال النفس بتدبير البدن أغفلها علومها وشغلها عن التوجه إليها.

(١) راجع الفصل الثامن من المقالة الأولى من الفن الخامس من منطق الشفاء.

(٢) والقائل بعض القائلين بقدم النفوس البشرية على ما نقل في المباحث المشرقية ج ١ ص ٣٥٧ ، والأسفار ج ٣ ص ٤٨٧.

(٣) وتعرض له الفخر الرازي ونقده في المباحث المشرقية ج ١ ص ٣٧٥. وتبعه على ذلك صدر المتأهّلين في الأسفار ج ٣ ص ٤٨٩ - ٤٩٠.

وفيه : أنّ نحو وجود النفس بما أنّها نفس أنّها صورة مدبّرة للبدن ، فتدبير البدن ذاتيّ لها حيثما فرضت نفساً. فلا يؤول الجمع بين ذاتيّة العلوم لها وبين شاعليّة تدبير البدن لها عن علومها إلّا إلى المناقضة.

نعم ، يتّجه هذا القول بناءً على ما نُسب إلى أفلاطون^(١) أنّ النفوس قديمة زماناً والعلوم ذاتيّة لها وقد سَنَح لها التعلّق التديريّ بالأبدان فأنساها التدبيرُ علومها المرتكزة في ذواتها. لكنّه فاسدٌ بما تحقّق في علم النفس من حدوث النفوس بحدوث الأبدان على ما هو المشهور أو بحركة جواهر الأبدان بعد حدوثها^(٢). وربما وُجِّه القول بقدمها بأنّ المراد به قدم نشأتها العقلية المتقدّمة على نشأتها النفسانيّة. لكن لا يثبت بذلك أيضاً أنّ حصول العلم بالذكر لا بالانتقال الفكريّ من الأسباب إلى المسبّبات أو من بعض اللوازم العامّة إلى بعض آخر ، كما تقدّم^(٣).

الفصل الخامس عشر

في انقسامات آخر للعلم

قال في الأسفار ما ملخصه : «إنّ العلم عندنا نفس الوجود غير المادّيّ ، والوجود ليس في نفسه طبيعة كليّة جنسيّة أو نوعيّة حتّى ينقسم بالفصول إلى الأنواع ، أو بالمشخصات إلى الأشخاص ، أو بالقيود العرضيّة إلى الأصناف ، بل كلّ علم هويّة شخصيّة بسيطة غير مندرجة تحت معنى كليّ ذاتيّ.

فتقسيم العلم باعتبار عين تقسيم المعلوم لاتّحاده مع المعلوم إنّحاد الوجود مع الماهيّة ، فعلى هذا نقول : إنّ من العلم ما هو واجب الوجود بذاته وهو علم الأوّل (تعالى) بذاته الذي هو عين ذاته بلا ماهيّة ، ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته وهو علم جميع ما عداه. وينقسم إلى ما هو جوهر ، كعلوم الجواهر العقلية بذواتها ،

(١) راجع الأسفار ج ٨ ص ٣٣١.

(٢) راجع الأسفار ج ٨ ص ٣٣٠ - ٣٨٠.

(٣) في الفصل السابق.

وإلى ما هو عرض ، وهو في المشهور جميع العلوم الحصولية المكتسبة لقيامها بالذهن عندهم ، وعندنا العلم العرضي هو صفات المعلومات التي تحضر صورها عند النفس ، وقد بينا أنّ العلم عقلياً كان أو خيالياً ليس بحلول المعلومات في العقل أو النفس ، بل على نحو المثول بين يدي العالم واتحاد النفس بها.

قسمة أخرى ، قالوا : من العلم ما هو فعليّ ، ومنه ما هو انفعاليّ ، ومنه ما ليس بفعليّ ولا انفعاليّ. أمّا العلم الفعليّ ، فكعلم البارئ (تعالى) بما عدا ذاته وعلم سائر العلل بمعلولاتها. وأمّا العلم الانفعاليّ ، فكعلم ما عدا البارئ (تعالى) بما ليس بمعلول له ممّا لا يحصل إلاّ بانفعال ممّا وتغيّر ممّا للعالم ، وبالجملة بارتسام صور تحدث في ذات النفس أو آلاتها. والعلم الذي ليس بفعليّ ولا انفعاليّ ، فكعلم الذوات العاقلة بأنفسها وبالأمر التي لا تغيب عنها. وقد يكون علم واحد فعلياً من وجهه وانفعالياً من وجهه ، كالعلوم الحادثة التي لها آثار خارجيّة ، كتأثير الأوهام في المواد الخارجيّة»^(١).

وقال أيضاً : «إنّ العلم يقع على مصاديقه بالتشكيك كالوجود ، فيختلف بالشدة والضعف ، والأوليّة والأولويّة وخلافهما ، والأقدميّة وغيرها. فإنّ العلم بذات الأوّل (تعالى) - وهو علمه (تعالى) بذاته الذي هو عين ذاته - أولى في كونه علماً من العلم بغيره ، وهو أقدم العلوم لكونه سبب سائر العلوم وهو أشدّها جلاءً وأقوى ظهوراً في ذاته. وأمّا خفاؤه علينا فلما علمت من أنّه لغاية ظهوره وضعف بصائرنا عن إدراكه ، فجبهة خفائه هي بعينها جهة وضوحه وجلائه. وهكذا كلّ علم بحقيقة علّة بالقياس إلى العلم بحقيقة معلولها. وكذا العلم بحقيقة كلّ جوهر هو أشدّ من العلم بحقيقة كلّ عرض ، وهو أولى وأقدم من العلم بحقيقة العرض القائم بذلك الجوهر ، لكونه علّة لها ، لا بحقيقة سائر الأعراض غير القائمة به.

وأما إطلاق العلم على الفعل والانفعال والإضافة كالتعليم والتعلّم والعلمية فعلى سبيل الاشتراك أو التجوّز»^(٢) . إنتهى.

(١) راجع الأسفار ج ٣ ص ٣٨٢ - ٣٨٣.

(٢) راجع الأسفار ج ٣ ص ٣٨٣ - ٣٨٤.

المرحلة الثانية عشرة

في ما يتعلّق بالواجب الوجود

عزّ اسمه من المباحث

وهي في الحقيقة مسائل متعلّقة بمرحلة الوجوب والإمكان ،
أفردوا للكلام فيها مرحلةً مستقلّةً اهتماماً بها واعتناءً
بشرافة موضوعها

وفيها أربعة وعشرون فصلاً

الفصل الأول

في إثبات الوجود الواجي

البراهين الدالة على وجوده (تعالى) كثيرة متكاثرة^(١).

وأوثقها وأمتنّها هو البرهان المتضمن للسلوك إليه من ناحية الوجود^(٢) ، وقد سمّوه «برهان الصديقين»^(٣) ، لما أنّهم يعرفونه (تعالى) به لا بغيره. وهو كما ستقف عليه برهان

(١) وإن شئت تفصيلها فراجع الأسفار ج ٦ ص ١٢ - ٤٧ ، وشرح الهداية الأثيرية لصدر المتأهّين ص ٢٧٩ - ٢٨٣ ، والتعليقات للشيخ الرئيس ص ٧٠ ، وشرح الإشارات ج ٣ ص ٢٠ - ٣٠ و ٦٦ - ٦٧ ، والمبدأ والمعاد للشيخ الرئيس ص ٢٢ ، وكشف المراد ص ٢٨٠ ، وشرح المقاصد ج ٢ ص ٥٧ - ٦٠ ، وشرح المواقف ص ٤٦٥ - ٤٧٠ ، ورسالة اثبات الواجب للمحقّق الدواني ، وغيرها من المطوّلات.

(٢) هذا مذهب الحكماء الإلهيين ، كما نسبه إليهم الشيخ الرئيس في رسالة الفصول ، حيث قال : - بعد التعرّض لمسلك الطبيعيين . : «والإلهيون سلكوا غير هذا المسلك وتوصّلوا إلى إثباته من وجوب الوجود» إنتهى كلامه في رسالة الفصول على ما نُقل في شوارق الإلهام ص ٤٩٥ .

ومن هنا يظهر ضعف كلام مَنْ زعم أنّ الشيخ أوّل من سلك هذا المنهج ، فإنّ كلامه في رسالة الفصول صريح في أنّه تّبّع غيره من الإلهيين . نعم أنّه أوّل من وسمّ الحكماء الإلهيين بالصديقين .

(٣) وأوّل من سمّاه بـ «برهان الصديقين» هو الشيخ الرئيس ، حيث قال : «أقول : إنّ هذا حكم

إِنِّي يُسَلِّك فيه من لازم من لوازم الوجود إلى لازم آخر.
وقد قُرِّرَ بغير واحد من التقرير ^(١) : وأوجز ما قيل أنَّ حقيقة الوجود إمَّا واجبة وإمَّا تستلزمها ،
فإذن الواجب بالذات موجود ، وهو المطلوب.

وفي معناه ما قُرِّرَ ^(٢) . بالبناء على أصالة الوجود . أنَّ حقيقة الوجود التي هي عين الأعيان
وحاقِّ الواقع حقيقةً مرسلَّةٌ يمتنع عليها العدم ، إذ كلُّ مقابل غير قابلٍ لمقابلته ، والحقيقة المرسلَّة
التي يمتنع عليها العدم واجبة الوجود بالذات ، فحقيقة الوجود الكذائيَّة واجبة بالذات ، وهو
المطلوب.

فإن قلت : امتناع العدم على الوجود لا يوجب كونه واجباً بالذات وإلَّا كان وجود كلِّ ممكن
واجباً بالذات لمناقضته عدمه ، فكان الممكن واجباً وهو ممكن ، وهذا خلف.
قلت : هذا في الوجودات الممكنة ، وهي محدودة بحدود ماهويَّة لا تتعدَّها ، فينتزع عدمها ممَّا
وراء حدودها.

وهو المراد بقولهم : «كلِّ ممكن فهو زوج تركيبي» ^(٣) وأمَّا حقيقة الوجود المرسلَّة التي هي
الأصيلة لا أصيل غيرها ، فلا حدُّ يحدها ولا قيدٌ يقيدها ، فهي بسيطةٌ صرفةٌ تُمانع العدم وتُنقضه
بالذات ، وهو الوجوب بالذات.

للمصديقيْن الذين يستشهدون به لا عليه». راجع شرح الإشارات ج ٣ ص ٦٦ .
وقال المحقِّق الطوسي : «ولما كان طريقة قومه أصدق الوجهين وسمَّهم بالصدقيْن ، فإنَّ الصديق هو ملازم الصدق»
راجع شرح الإشارات ج ٣ ص ٦٧ .
(١) راجع شرح المنظومة ص ١٤٥ . ١٤٦ ، والأسفار ج ٦ ص ١٤ . ١٦ ، والمبدأ والمعاد للشيخ الرئيس ص ٢٢ ،
وكشف المراد ص ٢٨٠ ، وشوارق الإلهام ص ٤٩٤ . ٤٩٨ ، و تحافت التهافت ٤٦٠ .
(٢) والمقرَّر هو الحكيم السبزواري في حاشية الأسفار ج ٦ ص ١٦ . ١٧ ، وحاشية شرح المنظومة ص ١٤٦ .
(٣) راجع الفصل السابع من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء

وقرّر صدر المتأهّلين (قدس سره) البرهان على وجه آخر ، حيث قال : «وتقريره أنّ الوجود . كما مرّ . حقيقة عينية واحدة بسيطة ، لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلاّ بالكمال والنقص والشدّة والضعف أو بأمور زائدة ، كما في أفراد ماهيّة نوعيّة. وغاية كمالها ما لا أتمّ منه ، وهو الذي لا يكون متعلّقاً بغيره ، ولا يتصوّر ما هو أتمّ منه ، إذ كلّ ناقص متعلّق بغيره مفتقر إلى تمامه. وقد تبين فيما سبق أنّ التمام قبل النقص ، والفعل قبل القوّة ، والوجود قبل العدم؛ وبين أيضاً أنّ تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه.

فإذن الوجود إمّا مستغن عن غيره وإمّا مفتقر بالذات إلى غيره. والأوّل هو واجب الوجود ، وهو صرف الوجود الذي لا أتمّ منه ، ولا يشوبه عدم ولا نقص. والثاني هو ما سواه من أفعاله وآثاره ، ولا قوام لما سواه إلاّ به ، لما مرّ أنّ حقيقة الوجود لا نقص لها وإمّا يلحقه النقص لأجل المعلوليّة؛ وذلك لأنّ المعلول لا يمكن أن يكون في فضيلة الوجود مساوياً لعلّته. فلو لم يكن الوجود مجعولاً ذا قاهر يوجده ويحصّله كما يقتضيه لا يتصوّر أن يكون له نحو من القصور ، لأنّ حقيقة الوجود . كما علمت . بسيطة لا حدّ لها ولا تعيّن إلاّ محض الفعلية والحصول ، وإلاّ لكان فيه تركيب أو له ماهيّة غير الوجوديّة^(١). وقد مرّ أيضاً أنّ الوجود إذا كان معلولاً كان مجعولاً بنفسه جعلاً بسيطاً وكان ذاته بذاته مفتقراً إلى جاعل وهو متعلّق الجوهر والذات بجاعله.

فإذن قد ثبت واتّضح أنّ الوجود إمّا تامّ الحقيقة واجب الهوية وإمّا مفتقر الذات إليه متعلّق الجوهرية. وعلى أيّ القسمين يثبت ويتبين أنّ وجود واجب الوجود غنيّ الهوية عمّا سواه ، وهذا هو ما أردناه»^(٢) . إنتهى.

(١) وفي المطبوع : «غير الموجوديّة».

(٢) راجع الأسفار ج ٦ ص ١٤٠١٦.

الفصل الثاني

في بعض آخر ممّا أُقيم على وجود الواجب (تعالى) من البراهين

من البراهين عليه ^(١) أنّه لا ريب أنّ هناك موجوداً ممّا ، فإن كان هو أو شيء منه واجباً بالذات فهو المطلوب ، وإن لم يكن واجباً بالذات وهو موجود فهو ممكن بالذات بالضرورة ، فرجّح وجوده على عدمه بأمر خارج من ذاته وهو العلة ، وإلاّ كان مرجّحاً بنفسه فكان واجباً بالذات وقد فرض ممكناً ، وهذا خلف.

وعلّته إمّا ممكنة مثله أو واجبة بالذات ، وعلى الثاني يثبت المطلوب ، وعلى الأوّل ينقل الكلام إلى علّته ، وهلمّ جرّاً ، فإمّا أن يدور أو يتسلسل ، وهما محالان ، أو ينتهي إلى علة غير معلولة هي الواجب بالذات ، وهو المطلوب.

واعتّرض عليه ^(٢) : بأنّه ليس بياناً برهانياً مفيداً لليقين ، فإنّ البرهان إنّما يفيد اليقين إذا كان السلوك فيه من العلة إلى المعلول ، وهو البرهان اللّتيّ.

وأما البرهان الإيّيّ المسلوك فيه من المعلول إلى العلة فلا يفيد يقيناً كما بيّن في المنطق. ولما كان الواجب (تعالى) علةً لكلّ ما سواه غير معلول لشيء بوجه ، كان السلوك إلى إثبات وجوده . من أي شيء كان . سلوكاً من المعلول إلى العلة غير مفيد لليقين ، وقد سلك في هذا البيان من الموجود الممكن الذي هو معلوله إلى إثبات وجوده.

والجواب عنه ^(٣) : أنّ برهان الإنّ لا ينحصر فيما يسلك فيه من المعلول إلى

(١) وهذا هو البرهان المنسوب إلى الإلهيّين. وهذا نفس البرهان الصديقيّ الذي ذكره الشيخ الرئيس في الإشارات ، وتمسّك به المحقّق الطوسيّ وتبعه العلامة الحلّي ، راجع كشف المراد ص ٢٨٠ ، وشوارق الإلهام ص ٤٩٤ . ٥٠٠ ، وشرح القوشجيّ ص ٢١٠ ، والنافع يوم الحشر ص ٩٠٨ ، ومفتاح الباب ٨٣ . ٩٧ .

(٢) هذا الاعتراض تعرّض له صدر المتألّهين في الأسفار ج ٦ ص ٢٧ .

(٣) كذا أجاب عنه المصنّف (رحمه الله) في تعليقه على الأسفار ج ٦ ص ٦٧ . وقال المحقّق اللاهيجيّ

العلّة ، وهو لا يفيد اليقين ، بل ربّما يسلك فيه من بعض اللوازم العامّة التي للموجودات المطلقة إلى بعض آخر وهو يفيد اليقين ، كما بيّنه الشيخ في كتاب البرهان من منطق الشفاء^(١) .
وقد سلك في البرهان السابق من حال لازمة لمفهومي موجود مّا . وهو مساوئق للموجود من حيث هو موجود . إلى حال لازمة أخرى له ، وهو أنّ من مصاديقه وجود علّة غير معلولة يجب وجودها لذاتها .

فقد تبين بذلك أنّ البيان المذكور برهان إنّيّ مفيدٌ لليقين كسائر البراهين الموضوعة في الفلسفة لبيان خواصّ الموجود من حيث هو موجود المساوية للموجود العامّ .
تنبيه

محصلّ البيان السابق أنّ تحقّق موجود مّا ملازمٌ لترجّح وجوده إمّا لذاته فيكون واجباً بالذات ، أو لغيره وينتهي إلى ما ترجّح بذاته ، وإلّا دار أو تسلسل وهما مستحيلان .
ويمكنّ تبديل ترجّح الوجود من وجوب الوجود فيكون سلوكاً إنّيّاً من مسلك آخر . تقريره : أنّه لا ريب أنّ هناك موجوداً مّا ، وكلّ موجود فإنّه واجب ، لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد ، فإن كان هو أو شيءٌ منه واجباً لذاته فهو المطلوب ، وإن كان واجباً لغيره وهو علّته الموجودة الواجبة ، فعليّته إمّا واجبة لذاتها فهو ، وإمّا واجبة لغيرها ، فننقل الكلام إلى علّة علّته ، وهلمّ جرّاً ، فإمّا أن يدور أو يتسلسل أو ينتهي إلى واجب لذاته ، والشقّان الأوّلان مستحيلان ، والثالث هو المطلوب .

في شوارق الإلهام ص ٤٩٨ : «وأيضاً قالوا : من القياسات الإنّيّة ما هو أقرب إلى اللّم ، بل كاد أن يكون في مرتبته في الوثوق ، وهو ما يكون من اللوازم المنتزعة من حاقّ الملزوم وحقيقته من غير اعتبار أمر آخر على ما صرح به الشيخ في الحكمة المشرقيّة» إنتهى .

(١) راجع الفصل الثامن من المقالة الأولى من الفن الخامس من منطق الشفاء .

برهان آخر ، أقامه الطبيعيون ^(١) من طريق الحركة والتغير . تقريره : أنه قد ثبت فيما تقدم . في مباحث القوة والفعل ^(٢) . أن المحرك غير المتحرك ، فكل متحرك محرك غيره ، ولو كان المحرك متحركاً فله محرك أيضاً غيره ، ولا محالة تنتهي سلسلة الحركات إلى محرك غير متحرك دفعاً للدور والتسلسل . وهو لبراءته من المادة والقوة ، وتنزّهه عن التغير والتبدل ، وثباته في وجوده ، واجب الوجود بالذات أو ينتهي إليه في سلسلة علله .

برهان آخر ، أقامه الطبيعيون أيضاً من طريق النفس الإنسانية ^(٣) . تقريره : أن النفس الإنسانية مجردة عن المادة ذاتاً ، حادثة بما هي نفس بحدوث البدن ، لامتناع التمايز بدون الأبدان واستحالة التناسخ . كما بين في محله ^(٤) . فهي ممكنة مفتقرة إلى علّة غير جسم ولا جسمانية ، أمّا عدم كونها جسماً ، فلاّنها لو كانت جسماً كان كلّ جسم ذا نفس ، وليس كذلك ، وأمّا عدم كونها جسمانية ، فلاّنها لو كانت جسمانية ، سواء كانت نفساً أخرى أو صورةً جسميّة أو عرضاً جسمانيّاً ، كان تأثيرها بتوسط الوضع ، ولا وضع للنفس مع كونها مجردة ، على أن النفس لتجردها أقوى تجوهرًا وأشرف وجوداً من كلّ جسم وجسمانيّ ، ولا معنى لعلّة الأضعف الأخس للأقوى الأشرف .

فالسبب الموجد للنفس أمر وراء عالم الطبيعة وهو الواجب (تعالى) بلا واسطة أو بواسطة علل مترتبة تنتهي إليه .

برهان آخر ، للمتكلّمين من طريق الحدوث ^(٥) . تقريره : أن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ،

(١) نُسب إليهم في المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٥١ ، وشوارق الإلهام ص ٤٥٩ ، وشرح الإشارات ج ٣ ص ٦٦ ، والأسفار ج ٦ ص ٤٢ .

(٢) راجع الفصل العاشر من المرحلة التاسعة .

(٣) راجع الأسفار ج ٦ ص ٤٤ ، والمطارحات ص ٤٠٢ - ٤٠٣ .

(٤) راجع تعليقات صدر المتألهين على شرح حكمة الإشراق ص ٤٧٦ .

(٥) راجع شرح المواقف ص ٤٦٦ ، وشرح المقاصد ج ٢ ص ٥٧ .

فالأجسام كلّها حادثة ، وكلّ حادث مفتقر إلى محدث ، فمحدثها أمر غير جسم ولا جسمانيّ ، وهو الواجب (تعالى) ، دفعاً للدور والتسلسل.

والحجة غير تامّة ، فإنّ المقدّمة القائلة : «إنّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث» لا بينة ولا مبيّنة ، وتغيّر أعراض الجوهر عندهم غير ملازم لتغيّر الجوهر الذي هو موضوعها ، نعم لو بنى على الحركة الجوهرية تمّت المقدّمة ونجحت الحجة. وهذه الحجة كما ترى . كالحجج الثلاث السابقة . مبيّنة على تناهي العلل وانتهائها إلى علّة غير معلولة هو الواجب (تعالى).

الفصل الثالث

في أنّ الواجب لذاته لا ماهيّة له

وقد تقدّمت المسألة في مرحلة الوجوب والإمكان^(١) ، وتبيّن هناك أنّ كلّ ما له ماهيّة فهو ممكن ، وينعكس إلى أنّ ما ليس بممكن فلا ماهيّة له ، فالواجب بالذات لا ماهيّة له ، وكذا الممتنع بالذات.

وأوردنا هناك أيضاً الحجة المشهورة التي أقاموها لنفي الماهيّة عن الواجب (تعالى وتقدّس) ، وهي : أنّه لو كانت للواجب (تعالى) ماهيّة وراء وجوده كانت في ذاتها لا موجودة ولا معدومة ، فتحتاج في تلبّسها بالوجود إلى سبب ، والسبب إمّا ذاتها أو أمر خارج منها ، وكلا الشقّين محال؛ أمّا كون ذاتها سبباً لوجودها ، فلاّنّ السبب متقدّم على مسبّبه وجوداً بالضرورة ، فيلزم تقدّمها بوجودها على وجودها ، وهو محال؛ وأمّا كون غيرها سبباً لوجودها ، فلاّنّّه يستلزم معلوليّة الواجب بالذات لذلك الغير فيكون ممكناً ، وقد فرض واجباً بالذات ، وهذا خلف؛ فكون الواجب بالذات ذا ماهيّة وراء وجوده محال ، وهو المطلوب.

وهذه حجة برهانيّة تامّة لا غبار عليها. ونقّضها بالماهيّة الموجودة التي

(١) راجع الفصل الثالث من المرحلة الرابعة.

للممكنات ^(١) . بتقريب أنّ فرض كون الماهية المفروضة للواجب علّة فاعليّة لوجودها ، لو اقتضى تقدّم الماهية على وجودها المعلول لها لزم نظيره في الماهيات الموجودة للممكنات ، فإنّ ماهية الممكن قابلة لوجوده والقابل كالفاعل في وجوب تقدّمه على ما يستند إليه . ، غير مستقيم ^(٢) ، لأنّ وجوب تقدّم القابل على مقبوله بالوجود إنّما هو في القابل الذي هو علّة ماديّة ، فهي المتقدّمة على معلولها الذي هو المجموع من الصورة والمادّة ، وماهية الممكن ليست علّة ماديّة بالنسبة إلى وجوده ولا بالنسبة إلى الماهية الموجودة ، وإنّما قابليتها إعتبار عقليّ منشؤه تحليل العقل الممكن إلى الماهية ووجود واتّخاذ الماهية موضوعه والوجود محمولاً لها . وبالجمله ليست الماهية علّة قابلية للوجود ، لكن لو فرضت علّة فاعليّة لوجودها كانت علّة حقيقيّة واجبة التقدّم حقيقة ، فإنّ الحاجة إلى علّة الوجود حاجة حقيقيّة تستبع علّة حقيقيّة ، بخلاف الحاجة إلى قابل ماهويّ يقبل الوجود ، فإنّما إعتبار عقليّ والماهية في الحقيقة عارضة للوجود لا معروضة لها .

حجّة أخرى ^(٣) ، وهي : أنّ الوجود إذا كان زائداً على الماهية تقع الماهية لا محالة تحت إحدى المقولات ، وهي لا محالة مقولة الجوهر دون مقولات الأعراض ، سواء انحصرت المقولات في عدد معيّن مشهور أو غير مشهور أو زادت عليه ، لأنّ الأعراض . أيّاً ما كانت . قائمة بغيرها ، فإذا كانت الماهية المفروضة تحت مقولة الجوهر ، فلا بدّ أن يتخصّص بفصل بعد اشتراكها مع غيرها من الأنواع الجوهرية ، فتحتاج إلى المخصّص . وأيضاً لا شبهة في حاجة بعض الأنواع الجوهرية إلى المخصّص والمرجّح ، وإذا صحّ الإمكان على بعض ما تحت الجنس من الأنواع صحّ على الجنس ، فالجائز على بعض الأنواع التي تحت الجنس جائزٌ

(١) هذا النقض أورده الفخر الرازيّ في المباحث المشرقية ج ١ ص ٣٧ ، وقرّره على ذلك صدر المتألّهين في الأسفار ج ٦ ص ٤٨ .

(٢) راجع تعليقة المصنّف (رحمه الله) على الأسفار ج ٦ ص ٤٨ الرقم (١) .

(٣) هذه الحجّة أقامها الشيخ الإشراقيّ في المطارحات ص ٣٩١ . ٣٩٢ ، والتلويحات ص ٣٩ .

على الجنس ، والممتنع أو الواجب على الجنس ممتنع أو واجب على كل نوع تحته ، فلو دخل واجب الوجود (تعالى) تحت المقولة لزم فيه جهة إمكانية باعتبار الجنس ، فلم يكن واجباً بل ممكناً ، وهذا خلف ، وإذا استحال دخول الماهية المفروضة تحت مقولة الجوهر استحال كون الواجب ذا ماهية ، وهو المطلوب.

وقد تبين مما تقدم أنّ ضرورة الوجود ووجوبه في الواجب (تعالى) أزلية هي منتزعة من حاقّ الذات التي هي وجود لا ماهية له

الفصل الرابع

في أنّ الواجب (تعالى) بسيط غير مركّب من أجزاء خارجية ولا ذهنية

وقد تقدّم أنّ الواجب (تعالى) لا ماهية له ^(١) ، فليس له حدّ ، وإذا لا حدّ له فلا أجزاء حدية له من الجنس والفصل ، وإذا لا جنس ولا فصل له فلا أجزاء خارجية له من المادة والصورة الخارجيتين ، لأنّ المادة هي الجنس بشرط لا والصورة هي الفصل بشرط لا ، وكذا لا أجزاء ذهنية له من المادة والصورة العقليتين ، وهما الجنس والفصل المأخوذان بشرط لا في البسائط الخارجية كالأعراض. وبالجمله لا أجزاء حدية له من الجنس والفصل ، ولا خارجية من المادة والصورة الخارجيتين ، ولا ذهنية عقلية من المادة والصورة العقليتين.

برهان آخر ^(٢) : لو كان له جزء لكان متقدماً عليه في الوجود وتوقّف الواجب عليه في الوجود ، ضرورة تقدّم الجزء على الكلّ في الوجود وتوقّف الكلّ فيه عليه ، ومسبوقية الواجب وتوقّفه على غيره وهو واجب الوجود محالّ.

برهان آخر ^(٣) : لو تركّبت ذات الواجب (تعالى) من أجزاء ، لم يخلُ إمّا أن

(١) راجع الفصل الثالث من المرحلة الرابعة ، والفصل السابق من هذه المرحلة.

(٢) راجع الأسفار ج ٦ ص ١٠٠.

(٣) راجع الأسفار ج ٦ ص ١٠٢-١٠٣.

يكون جميع الأجزاء واجبات بذواتها ، وإما أن يكون بعضها واجباً بالذات وبعضها ممكناً ، وإما أن يكون جميعها ممكنات؛ والأول محالٌ ، إذ لو كانت الأجزاء واجبات بذواتها كان بينها إمكان بالقياس كما تقدّم ^(١) ، وهو ينافي كونها أجزاءً حقيقيّةً لمركّب حقيقيّ ذي وحدة حقيقيّة ، إذ من الواجب في التركيب أن يحصل بين الأجزاء تعلّق ذاتيّ يحصل به أمر جديد وراء المجموع ، له أثر وراء آثار كلّ واحد من الأجزاء؛ والثاني محالٌ للزوم افتقار الواجب بالذات إلى الممكن ، على أنّ لازمة دخول الماهيّة في حقيقة الواجب ، لما تقدّم في مرحلة الوجوب والإمكان أنّ كلّ ممكن فله ماهيّة ^(٢) ؛ والثالث أيضاً محالٌ بمثل ما تقدّم.

وهذه البراهين غير كافية في نفي الأجزاء المقداريّة . كما قالوا ^(٣) . لأنّها أجزاء بالقوّة لا بالفعل . كما تقدّم في بحث الكمّ من مرحلة الجواهر والأعراض ^(٤) ..

وقد قيل ^(٥) في نفيها ^(٦) : «إنّه لو كان للواجب جزء مقداريّ فهو إما ممكن فيلزم أن يخالف الجزء المقداريّ كلّّه في الحقيقة وهو محال ، وإما واجب فيلزم أن يكون الواجب بالذات غير موجود بالفعل بل بالقوّة وهو محالٌ».

ثمّ إنّ من التركّب ما يتّصف به الشيء بمويّته الوجوديّة من السلوب ، وهو منفي عن الواجب بالذات (تعالى وتقدّس).

بيان ذلك : أنّ كلّ هويّة صحّ أن يسلب عنها شيء بالنظر إلى حدّ وجودها ، فهي متحصّلة من إيجاب وسلب ، كالإنسان مثلاً هو إنسان ، وليس بفرس في حاقّ وجوده ، وكلّ ما كان كذلك فهو مركّب من إيجاب هو ثبوت نفسه له وسلب هو نفي

(١) في الفصل الثاني من المرحلة الرابعة.

(٢) راجع الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة.

(٣) أي بنبوت الأجزاء المقداريّة للواجب. والقائل هو المشبهة كما في الأسفار ج ٦ ص ١٠١ (٤) راجع الفصل التاسع من المرحلة السادسة.

(٥) والقائل صدر المتألّفين في الأسفار ج ٦ ص ١٠١-١٠٢.

(٦) أي نفي الأجزاء المقداريّة عن الواجب.

غيره عنه ، ضرورة مغايرة الحثيثتين. فكلّ هويّة يسلب عنها شيء فهي مركّبة.(ومعنى دخول النفي في هويّة وجوديّة . والوجود مناقض للعدم . نقص وجوديّ في وجود مقيس إلى وجود آخر ، ويتحقّق بذلك مراتب التشكيك في حقيقة الوجود وخصوصيّاتها) ، وتنعكس النتيجة بعكس النقيض إلى أنّ كلّ ذات بسيطة الحقيقة فإنّها لا يسلب عنها كمال وجوديّ.

والواجب بالذات وجود بحيث لا سبيل للعدم إلى ذاته ولا يسلب عنه كمال وجوديّ ، لأنّ كلّ كمال وجوديّ ممكن ، فإنّه معلول مفاض من علّة ، والعلل منتهية إلى الواجب بالذات ، ومعطي الشيء لا يكون فاقداً له ، فله (تعالى) كلّ كمال وجوديّ من غير أن يداخله عدم ، فالحقيقة الواجبيّة بسيطة بحتة ، فلا يسلب عنها شيء ، وهو المطلوب.

فإن قيل ^(١) : إنّ له (تعالى) صفات سلبية بالبرهان ، ككونه ليس بجسم ولا جسمانيّ ولا بجوهر ولا بعرض.

قلنا : الصفات السلبية راجعة إلى سلب النقائص والأعدام ، وسلب السلب وجود ، وسلب النقص كمال وجود . كما قيل ^(٢) ..

فإن قيل : لا زِم ما تقدّم من البيان صحّة الحمل بينه (تعالى) وبين كلّ موجود وكمال وجوديّ ، ولا زِمّه عينية الواجب والممكن (تعالى الله عن ذلك) ، وهو خلاف الضرورة.

قلنا : كلا ، ولو حُمِل الوجودات الممكنة عليه (تعالى) حملاً شائعاً صدقت عليه (تعالى) بكتلتها جهتي إيجابها وسلبها وحيثيّتيّ كمالها ونقصها اللتين تركّبت ذواتها منها ، فكانت ذات الواجب مركّبة وقد فرضت بسيطة الحقيقة ، وهذا خلف. بل وجدائه (تعالى) بحقيقته البسيطة كمال كلّ موجود وجدائه له بنحو أعلى

(١) هذا الإشكال تعرّض له في الأسفار ج ٦ ص ١١٤ .

(٢) والقاتل صدر المتألهين في الأسفار ج ٦ ص ١١٤ .

وأشرف ، من قبيل وجدانِ العلة كمالِ المعلول ، مع ما بينهما من المباينة الموجبة ، لامتناع الحمل .
وهذا هو المراد بقولهم : «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء»^(١) ، والحمل حمل الحقيقة والريقة دون
الحمل الشائع^(٢) .

وقد تبين بما تقدّم أنّ الواجب لذاته تمام كلّ شيء .

الفصل الخامس

في توحيد الواجب لذاته وأنّه لا شريك له في وجوب الوجود

قد تبين في الفصول السابقة^(٣) ، أنّ ذات الواجب لذاته عين الوجود الذي لا ماهيّة له ولا
جزء عديمي فيه ، فهو صِرف الوجود ، وصِرف الشيء واحد بالوحدة الحقّة التي لا تشقّ ولا تتكرّر
، إذ لا تتحقّق كثرة إلاّ بتميّز آحادها ، باختصاص كلّ منها بمعنى لا يوجد في غيره ، وهو ينافي
الصرافة ، فكلّ ما فرضت له ثانياً عاد أولاً ، فالواجب لذاته واحد لذاته ، كما أنّه موجود بذاته
واجب لذاته ، وهو المطلوب . ولعلّ هذا هو مراد الشيخ بقوله في التعليقات : «وجود الواجب عين
هويّته ، فكونه موجوداً عين كونه هو ، فلا يوجد وجود الواجب لذاته لغيره»^(٤) . إنتهى .

برهان آخر^(٥) : لو تعدّد الواجب بالذات ، كأن يفرض واجبان بالذات وكان

(١) راجع الأسفار ج ٦ ص ١١٠ . ١١٤ .

(٢) ولمزيد التوضيح راجع تعليقة المصنّف (رحمه الله) على الأسفار ج ٦ ص ١١٠ .

(٣) راجع الفصل الثالث من هذه المرحلة ، والفصل الثالث من المرحلة الرابعة .

(٤) راجع التعليقات للشيخ الرئيس ص ١٨٣ . ١٨٤ .

(٥) هذا البرهان استدللّ به المشهور ، كما في الأسفار ج ٦ ص ٥٧ ، وشرح المقاصد ج ٢ ص ٦١ ، والمباحث
المشرقيّة ج ٢ ص ٤٥١ . ٤٥٤ .

وجوب الوجود مشتركاً بينهما وكان تميّزها بأمر وراء المعنى المشترك بينهما ، فإن كان داخلاً في الذات لزم الترّكّب ، وهو ينافي وجوب الوجود ، وإن كان خارجاً منها كان عرضياً معلّلاً ، فإن كان معلولاً للذات كانت الذات متقدّمةً على تميّزها بالوجود ، ولا ذات قبل التميّز فهو محال ، وإن كان معلولاً لغيره كانت الذات مفتقرةً في تميّزها إلى غيرها وهو محال ، فتعدّد واجب الوجود على جميع تقاديره محال.

وأورد عليه الشبهة المنسوبة إلى ابن كمونة^(١) . وفي الأسفار^(٢) أنّ أول من ذكرها الشيخ الإشراقي في المطارحات^(٣) ، ثمّ ذكرها ابن كمونة ، وهو من شراح كلامه في بعض مصنفاته^(٤) واشتهرت باسمه . بأنّه لم لا يجوز أن تكون هناك ماهيتان بسيطتان مجهولتا الكنه متباينتان بتمام الذات ويكون قول الوجود عليهما قولاً عرضياً؟! وهذه الشبهة كما تجري على القول بأصالة الماهية المنسوب إلى الإشراقيين تجري على القول بأصالة الوجود وكون الوجودات حقائق بسيطة متباينة بتمام الذات المنسوب إلى المشائين. والحجة مبنية على أصالة الوجود وكونه حقيقة

(١) قال : «الشبهة المنسوبة إلى ابن كمونة» ولم يقل : «شبهة ابن كمونة». والوجه في ذلك أنّ ابن كمونة ليس أول من اعتراه هذه الشبهة ، بل هو مقرّها بأنّ وجه فاشتهرت باسمه.

قال السيّد الداماد : «وهذا الإعضال معزى على ألسن هؤلاء المحدثين إلى رجل من المتفلسفين المحدثين يُعرف بابن كمونة. وليس أول من اعتراه هذا الشك ، كيف؟ والأقدمون كالعاقبين قد وكّدوا الفضيّة عنه وبذلوا جهودهم في سبيل ذلك قروناً ودهوراً». إنتهى كلامه في التقديسات على ما نقله عنه بعض المحشين في شوارق الإلهام ص ١٢٥ ط الفارابي.

وقال صدر المتأهّلين : «ماتنسب إلى ابن كمونة وقد سمّاه بعضهم بافتخار الشياطين لإشتهاره ببدء هذه الشبهة العويصة والعقدة العسيرة الحل ، فلنّ قد وجدت هذه الشبهة في كلام غيره ممن تقدّمه زماناً» راجع الأسفار ج ١ ص ١٣٢ وشرح الهداية الأثيريّة ص ٢٩١. والمراد من قوله : «ممن تقدّمه زماناً» هو الشيخ الإشراقي كما صرح به في الأسفار ج ٦ ص ٦٣.

(٢) راجع الأسفار ج ٦ ص ٦٣.

(٣) راجع المطارحات ص ٣٩٥.

(٤) وهو كتاب التلويحات ، فراجع ص ٣٧.

واحدة مشككة ذات مراتب مختلفة.

وأجيب ^(١) عن الشبهة بأنها مبنية على انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة متباينة بما هي كثيرة متباينة وهو محال.

برهان آخر ^(٢) : لو تعدد الواجب بالذات وكان هناك واجب بالذات . مثلاً . كان بينهما الإمكان بالقياس من غير أن يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية ، لأنها لا تتحقق بين الشئين إلا مع كون أحدهما علّة والآخر معلولاً أو كونهما معلولين لعلّة ثالثة ، والمعلولية تنافي وجوب الوجود بالذات.

فإذن لكل واحد منهما حظ من الوجود ومرتبة من الكمال ليس للآخر. فذات كل منهما بذاته واجدٌ لشيء من الوجود وفاقدٌ لشيء منه ، وقد تقدّم ^(٣) أنه تركّب مستحيل على الواجب بالذات.

برهان آخر : ذكره الفارابي في الفصوص : «وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد ، وإلا لكان معلولاً» ^(٤).

ولعل المراد أنه لو تعدد الواجب بالذات لم تكن الكثرة مقتضى ذاته ، لاستلزامه أن لا يوجد له مصداق ، إذ كل ما فرض مصداقاً له كان كثيراً والكثير لا يتحقق إلا بأحاد ، وإذ لا واحد مصداقاً له فلا كثير ، وإذ لا كثير فلا مصداق له ، والمفروض أنه واجب بالذات. فبقى أن تكون الكثرة مقتضى غيره ، وهو محال ، لاستلزامه الافتقار إلى الغير الذي لا يجمع الوجوب الذاتي.

الفصل السادس

في توحيد الواجب لذاته في ربوبيته وأنه لا رب سواه

الفحص البالغ والتدبر الدقيق العلمي يعطي أن أجزاء عالمنا المشهود . وهو عالم الطبيعة . مرتبطة بعضها ببعض من أجزائها العلوية والسفلية وأفعالها

(١) كذا أجاب عنها صدر المتألهين في الأسفار ج ٦ ص ٥٨ - ٦٢ ، وج ١ ص ١٣٣ .

(٢) هذا البرهان ذكره صدر المتألهين في الأسفار ج ١ ص ١٣٦

(٣) راجع الفصل السابق.

(٤) راجع الفصوص للفارابي ص ٤ .

وانفعالاتها والحوادث المترتبة على ذلك ، فلا تجد خلالها موجوداً لا يرتبط بغيره في كينونته وتأثيره وتأثره ، وقد تقدّم في مباحث الحركة الجوهرية ما يتأيّد به ذلك ^(١).

فلكلّ حادث من كينونة أو فعل أو انفعال إستنادٌ إلى مجموع العالم. ويستنتج من ذلك أنّ بين أجزاء العالم نوعاً من الوحدة والنظام الواسع الجاري فيه واحد ، فهذا أصل.

ثمّ إنّ المتحصّل ممّا تقدّم من المباحث وما سيأتي أنّ هذا العالم المادّي معلول لعالم نوريٍّ مجرد عن المادّة متقدّس عن القوّة ، وأنّ بين العلّة والمعلول سنخية وجودية بها يحكى المعلول بماله من الكمال الوجودي بحسب مرتبته الكمال الوجودي المتحقّق في العلّة بنحو أعلى وأشرف ، والحكم جارٍ إن كان هناك علل عقلية مجرّدة بعضها فوق بعض حتّى تنتهي إلى الواجب لذاته جلّ ذكره.

ويستنتج من ذلك أنّ فوق هذا النظام الجاري في العالم المشهود نظاماً عقلياً نورياً مسانخاً له هو مبدأ هذا النظام وينتهي إلى نظام ربّانيّ في علمه (تعالى) هو مبدأ الكلّ ، وهذا أيضاً أصل.

ومن الضروريّ أيضاً أنّ علّة علّة الشيء علّة لذلك الشيء ، وأنّ معلول معلول الشيء معلولٌ لذلك الشيء. وإذ كانت العلل تنتهي إلى الواجب (تعالى) ، فكلّ موجود كيفما فرض فهو أثره ، وليس في العين إلّا وجود جواهر وآثارها والنسب والروابط التي بينها ، ولا مستقلّ في وجوده إلّا الواجب بالذات ، ولا مفيض للوجود إلّا هو.

فقد تبينّ بما تقدّم أنّ الواجب (تعالى) هو المجري لهذا النظام الجاري في نشأتنا المشهودة والمدير بهذا التدبير العامّ المظلل على أجزاء العالم ، وكذا النظمات العقلية النورية التي فوق هذا النظام وبجذائمه على ما يليق بحال كلّ منها

(١) راجع الفصل الثامن من هذه المرحلة.

حسب ماله من مرتبة الوجود ، فالواجب لذاته ربُّ للعالم مدبِّرٌ لأمره بالإيجاد بعد الإيجاد ، وليس للعلل المتوسطة إلاَّ أنَّها مسخَّرة للتوسُّط من غير استقلال ، وهو المطلوب ، فمن المحال أن يكون في العالم ربُّ غيره ، لا واحد ولا كثير .

على أنَّه لو فرض كثرة الأرباب المدبِّرين لأمر العالم . كما يقول به الوثنيَّة ^(١) . أدَّى ذلك إلى المحال من جهة أخرى وهي فساد النظام . بيان ذلك : أنَّ الكثرة لا تتحقَّق إلاَّ بالآحاد ولا آحاد إلاَّ مع تميّز البعض من البعض ، ولا يتمّ تميّز إلاَّ باشتمال كلِّ واحد من آحاد الكثرة على جهة ذاتيَّة يفقدها الواحد الآخر ، فيغاير بذلك الآخر ويتمايزان ، كلٌّ ذلك بالضرورة؛ والسنخية بين الفاعل وفعله تقضي بظهور المغايرة بين الفعلين حسب ما بين الفاعلين؛ فلو كان هناك أرباب متفرِّقون ، سواء اجتمعوا على فعل واحد أو كان لكلِّ جهة من جهات النظام العالميِّ العامِّ ربُّ مستقلٌّ في ربوبيّته كُربَّ السماء والأرض وربَّ الإنسان وغير ذلك ، أدَّى ذلك إلى فساد النظام والتدافع بين أجزائه ، ووحدة النظام والتلازم

(١) أقول : إنَّ البحث عن انتفاء الشريك يقع في جهات ثلاث :

الجهة الأولى : انتفاء الشريك عن الله في الوجود الذاتي . وهي ما مرَّ في الفصل السابق .

الجهة الثانية : انتفاء الشريك عنه في استحقاق العبادة . والوثنيَّة خالفنا في هذه الجهة . وهي خارجة عمَّا يبحث عنه في هذا الفصل .

الجهة الثالثة : انتفاء الشريك عنه في الربوبيَّة والمدبِّرية والخالقية . وهي ما يبحث عنه في هذا الفصل . ولم تكن الوثنيَّة مخالفاً لنا في هذه الجهة ، بل المخالف في هذه الجهة هو الثنويَّة لا الوثنيَّة . قال في شرح المواقف : «واعلم أنَّه لا مخالف في هذه المسألة إلاَّ الثنويَّة دون الوثنيَّة ، فإنَّهم لا يقولون بوجود إلهين واجبي الوجود ، ولا يصفون الأوثان بصفات الإلهية ، وإن اطلقوا عليها اسم الآلهة ، بل اتخذوها على أنَّها تماثيل الأنبياء أو الزهاد أو الملائكة أو الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلاً بها إلى ما هو إله حقيقةً . وأمَّا الثنويَّة فإنَّهم قالوا نجد في العالم خيراً كثيراً وشرّاً كثيراً وأنَّ الواحد لا يكون خيراً شريراً بالضرورة ، فلكلٍّ منهما فاعل على حدة ، فالمناويَّة والديصانيَّة من الثنويَّة قالوا : فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة ... والمجوس منهم ذهبوا إلى أنَّ فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ، ويعنون به الشيطان» راجع شرح المواقف ص ٤٧٩ .

ومن هنا يظهر خطأ المصنف (رحمه الله) ها هنا حيث نسب القول بكثرة الأرباب إلى الوثنيَّة .

المستمرّ بين أجزائه تدفعه.

فإن قيل : إحكام النظام وإتقانه العجيب الحاكم بين أجزائه يشهد أنّ التدبير الجاري تدبيراً عن علم والأصول الحكميّة القاضية باستناد العالم المشهود إلى علل مجرّدة علمة يؤيّد ذلك ، فهب أنّ الأرباب المفروضين متكثّرة الذوات ومتغايرتها ويؤدّي ذلك بالطبع إلى اختلاف الأفعال وتدافعها ، لكن من الجائز أن يتواطؤا على التسالم وهم عقلاء ويتوافقوا على التلاؤم رعايةً لمصلحة النظام الواحد وتحفظاً على بقاءه.

قلت : لا ريب أنّ العلوم التي يبني عليها العقلاء أعمالهم صور علميّة وقوانين كليّة مأخوذة من النظام الخارجي الجاري في العالم ، فللنظام الخارجي نوعٌ تقدّم على تلك الصور العلميّة والقوانين الكليّة وهي تابعة له. ثمّ هذا النظام الخارجي بوجوده الخارجي فعلاً أولئك الأرباب المفروضين ، ومن المستحيل أن يتأثّر الفاعل في فعله عن الصور العلميّة المنتزعة عن فعله المتأخّرة عن الفعل.

فإن قيل : هبّ أنّ الأرباب المفروضين الفاعلين للنظام الخارجي لا يتّبعون في فعلهم الصور العلميّة المنتزعة عن الفعل وهي علوم ذهنيّة حصوليّة تابعة للمعلوم ، لكنّ الأرباب المفروضين فواعل علميّة لهم علمٌ بفعلهم في مرتبة ذواتهم قبل الفعل. فلم لا يجوز تواطؤهم على التسالم وتوافقهم على التلاؤم في العلم قبل الفعل؟

قلت : علمُ الفاعل العلميّ بفعله قبل الإيجاد . كما سيجيء ^(١) وقد تقدّمت الإشارة إليه ^(٢) . علمٌ حضوريّ ، ملائكة وجدانُ العلة كمالُ المعلول بنحو أعلى وأشرف ، والسنخيّة بين العلة ومعلولها. وفرض تواطؤ الأرباب وتوافقهم في مرتبة هذا المعنى من العلم إلغاءٌ منهم لما في وجوداتهم من التكتّث والتغاير ، وقد فرض

(١) راجع الفصل الحادي عشر من هذه المرحلة ، حيث قال : «وأنّ علمه حضوريّ كيفما صوّر».

(٢) راجع الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشر ، حيث قال : «الذي إليه النظر العميق أنّ الحصول منه أيضاً ينتهي إلى علم حضوريّ».

أن وجوداتهم متكثرة متغايرة ، وهذا خلف.

الفصل السابع

فيأن الواجب بالذات لا مشارك له فيشيء من المفاهيم من حيث المصادق

المشاركة بين شيئين وأزيد إنما تتم فيما إذا كانا متغايرين متمايزين ، وكان هناك مفهوم واحد يتصفان به ، كزيد وعمر المتحدين في الإنسانية ، والإنسان والفرس المتحدين في الحيوانية ، فهي وحدة في كثرة. ولا تتحقق الكثرة إلا بأحاد متغايرة متميزة كل منها مشتمل على ما يسلب به عنه غيره من الأحاد. فكل من المتشاركين مركب من النفي والاثبات بحسب الوجود. وإذا كان وجود الواجب بالذات حقيقة الوجود الصرف البسيط ، لا سبيل للتركيب إليه ولا مجال للنفي فيه ، فلا يشاركه شيء في معنى من المعاني.

وأيضاً المفهوم المشترك فيه إنما شيء من الماهيات أو ما يرجع إليها. فلا سبيل للماهيات الباطلة الذوات إلى حقيقة الواجب بالذات التي هي حقة محضة ، فلا مجانس للواجب بالذات إذ لا جنس له ، ولا مماثل له إذ لا نوع له ، ولا مشابه له إذ لا كيف له ، ولا مساوي له إذ لا كم له ، ولا مطابق له إذ لا وضع له ، ولا محاذي له إذ لا أين له ، ولا مناسب له إذ لا إضافة لذاته ^(١). والصفات الإضافية الزائدة على الذات . كالخلق والرزق والإحياء والإماتة وغيرها . منتزعة من مقام الفعل كما سيأتي إن شاء الله تعالى ^(٢) ؛ على أن الصفات الإضافية ترجع جميعاً إلى القيومية ، وإذا لا موجد ولا مؤثر سواه فلا مشارك له في القيومية ^(٣).

(١) هذا الدليل ذكره صدر المتألهين في الأسفار ج ٦ ص ١٠٧.

(٢) في الفصل الآتي والفصل العاشر من هذه المرحلة.

(٣) راجع الأسفار ج ٦ ص ١٠٧-١٠٨.

وأما شيءٌ من المفاهيم المنتزعة من الوجود ، فالذي للواجب بالذات منها أعلى المراتب غير المتناهي شدةً الذي لا يخالطه نقص ولا عدم ، والذي لغيره بعض مراتب الحقيقة المشككة غير الخالي من نقص وتركيب ، فلا مشاركة.

وأما حمل بعض المفاهيم على الواجب بالذات وغيره . كالوجود المحمول باشتراك المعنوي عليه وعلى غيره ، مع الغض عن خصوصية المصدق ، وكذا سائر صفات الواجب بمفاهيمها فحسب ، كالعلم والحياة والرحمة ، مع الغض عن الخصوصيات الإمكانية . فليس من الاشتراك المبحوث عنه في شيء.

الفصل الثامن

في صفات الواجب بالذات على وجه كلي وانقسامها^(١)

قد تقدّم^(٢) أنّ الوجود الواجب لا يسلب عنه كمال وجودي قطّ ، فما في الوجود من كمال . كالعلم والقدرة . فالوجود الواجب يّواجه له بنحو أعلى وأشرف ، وهو محمول عليه على ما يليق بساحة عزّه وكبريائه ، وهذا هو المراد بالاتّصاف.

ثم إنّ الصفة تنقسم انقساماً أولياً إلى ثبوتية تفيد معنى إيجابياً كالعلم والقدرة ، وسلبية تفيد معنى سلبياً ، ولا يكون إلّا سلب سلب الكمال ، فيرجع إلى إيجاب الكمال ، لأنّ نفي النفي إثبات ، كقولنا : «مَنْ ليس بجاهل» و «مَنْ ليس بعاجز» الراجعين إلى العالم والقادر . وأما سلب الكمال فقد اتّضح في المباحث السابقة^(٣) أنّ لا سبيل لسلب شيء من الكمال إليه (تعالى). فالصفات السلبية راجعة بالحقيقة إلى الصفات الثبوتية.

والصفات الثبوتية تنقسم إلى حقيقية كالحَيّ ، وإضافية كالعالمية والقادرية . والحقيقية تنقسم إلى حقيقية محضة كالحَيّ ، وحقيقية ذات إضافة كالخالق والرازق.

(١) وإن شئت تفصيل أقسام صفات الواجب بالذات فراجع الأسفار ج ٦ ص ١١٨ . ١٢٥ ، وشرح المنظومة ص ١٥٧.

(٢) راجع الفصل الرابع من هذه المرحلة.

(٣) راجع الفصل الرابع من هذه المرحلة.

ومن وجه آخر ، تنقسم الصفات إلى صفات الذات وهي التي يكفي في انتزاعها فرض الذات فحسب ، وصفات الفعل وهي التي يتوقف انتزاعها على فرض الغير ، وإذ لا موجود غيره (تعالى) إلا فعله فالصفات الفعلية هي المنتزعة من مقام الفعل.

الفصل التاسع

في الصفات الذاتية وأنها عين الذات المتعالية

اختلفت كلمات الباحثين في الصفات الذاتية المنتزعة عن الذات الواجبة المقطوعة النظر عما عداها على أقوال :

الأول : أنها عين الذات المتعالية وكلّ واحدة منها عين الأخرى ، وهو منسوب إلى الحكماء^(١).
الثاني : أنها معان زائدة على الذات لازمة لها ، فهي قديمة بقدمها ، وهو منسوب إلى الأشاعرة^(٢).

الثالث : أنها زائدة على الذات حادثة ، على ما نُسب إلى الكرامية^(٣).

الرابع : أنّ معنى اتّصاف الذات بها كون الفعل الصادر منها فعلٌ منّ تلبّس بالصفة.
فمعنى كون الذات المتعالية عالمة أنّ الفعل الصادر منها متّفقٌ مُحكّمٌ ذو غاية عقلائية ، كما يفعل العالم. ومعنى كونها قادرة أنّ الفعل الصادر منها كفعل القادر ، فالذات نائبةٌ مناب الصفات^(٤).

(١) نُسب إليهم في شرح المواقف ص ٤٧٩ ، وشرح المقاصد ج ٢ ص ٧٢. وذهب إليه صدر المتأهّلين في الأسفار ج ٦ ص ١٣٣ ، والحكيم السبزواري في شرح المنظومة ص ١٥٨ . ١٥٩ .

(٢) ومنهم العلامة التفتازاني في شرح المقاصد ج ٢ ص ٧٢ ، والعلامة الإيجي والمحقّق الشريف في شرح المواقف ص ٤٧٩ . ٤٨٠ . وهذا القول نُسب إليهم في الملل والنحل ج ٢ ص ٩٥

(٣) راجع الملل والنحل ج ١ ص ١٠٩ . ١١٠ ، وشرح المقاصد ج ٢ ص ٩٥ ، وشرح المواقف ص ٤٧٦ .

(٤) هذا القول منسوبٌ إلى المعتزلة راجع الفرق بين الفرق ص ٧٨ .

وربما يظهر من بعضهم ^(١) الميل إلى قول آخر ، وهو : أنَّ معنى إثبات الصفات نفى ما يقابلها ، فمعنى إثبات الحياة والعلم والقدرة مثلا نفى الموت والجهل والعجز .
ويظهر من بعضهم ^(٢) أنَّ الصفات الذاتية عين الذات ، لكنها جميعاً بمعنى واحد والألفاظ مترادفة .

والحق هو القول الأول ^(٣) ، وذلك لما تحقَّق ^(٤) أنَّ الواجب بالذات علّة تامّة ينتهي إليه كلُّ موجود ممكن بلا واسطة أو بواسطة أو وسائط ، بمعنى أنَّ الحقيقة الواجبة هي العلّة بعينها ، وتحقَّق أيضاً ^(٥) أنَّ كلَّ كمال وجودي في المعلول فعلته في مقام عليّته واجدة له بنحو أعلى وأشرف ، فللواجب بالذات كلَّ كمال وجودي مفروض على أنه وجودٌ صرّف لا يخالطه عدم ، وتحقَّق ^(٦) أنَّ وجوده صرّف بسيطٌ واحدٌ بالوحدة الحقّة ، فليس في ذاته تعدُّد جهة ولا تغايُر حيثيّة ، فكلَّ كمال وجودي مفروض فيه عين ذاته وعين الكمال الآخر المفروض له ، فالصفات الذاتية التي للواجب بالذات كثيرة مختلفة مفهوماً واحدة عيناً ومصادقاً ، وهو المطلوب .

وقول بعضهم ^(٧) : «إنَّ علّة الإيجاد هي إرادة الواجب بالذات دون ذاته المتعالية» ، كلام لا محصل له ، فإنَّ الإرادة المذكورة عند هذا القائل إن كانت صفةً ذاتيّةً هي عين الذات كان إسناد الإيجاد إليها عين إسناده إلى الذات المتعالية ، فإسناده إليها ونفيه عن الذات تناقضٌ ظاهرٌ ، وإن كانت صفةً فعليّةً منتزعةً من مقام الفعل كان الفعل متقدّماً عليها ، فكان إسناد إيجاد الفعل إليها قولاً بتقدّم المعلول

(١) وهو ضرار بن عمرو. راجع مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٢٦ ، وج ٢ ص ١٥٩ ، والملل والنحل ج ١ ص ٩٠ .

(٢) نَسَبَهُ صدر المتأهّين إلى كثير من العقلاء المدقّقين ، راجع الأسفار ج ٦ ص ١٤٥ .

(٣) أي قول الحكماء .

(٤) راجع الفصل الخامس من المرحلة الثامنة .

(٥) راجع آخر الفصل السادس من هذه المرحلة .

(٦) راجع الفصل الرابع من المرحلة الرابعة ، والفصل الثالث والفصل الرابع من هذه المرحلة .

(٧) كما هو ظاهر كلام الأشاعرة .

على العلة ، وهو محال ، على أنّ نسبة العلّة إلى إرادة الواجب بالذات ونفيها عن الذات تقضي بالمغايرة بين الواجب وإرادته. فهذه الإرادة إمّا مستغينة عن العلة فلازمه أن تكون واجبة الوجود ولازمه تعدّد الواجب ، وهو محال ، وإمّا مفتقرة إلى العلة ، فإن كانت علّتها الواجب كانت الإرادة علّة للعالم ، والواجب علّة لها ، وعلّة العلة علّة ، فالواجب علّة العالم ، وإن كانت علّتها غير الواجب ولم ينته إليه استلزم واجباً آخر ينتهي إليه ، وهو محال.

وأما القول الثاني المنسوب إلى الأشاعرة ، وهو أنّ هذه الصفات . وهي على ما عدّوها سبع ^(١) : الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والإرادة والكلام . زائدة على الذات لازمة لها قديمة بقدمها . ففيه : أنّ هذه الصفات إن كانت في وجودها مستغنية عن العلة قائمة بنفسها كان هناك واجبات ثمان هي الذات والصفات السبع ، وبراهين وحدانية الواجب تبطله وتحيله . وإن كانت في وجودها مفتقرة إلى علة ، فإن كانت علّتها هي الذات كانت الذات علّة متقدّمة عليها فيّاضة لها وهي فاقدة لها ، وهو محال .

وإن كانت علّتها غير الذات كانت واجبة بالغير وينتهي وجوبها بالغير إلى واجب آخر غير الواجب المتّصف بها ، وبراهين وحدانية الواجب بالذات تبطله أيضاً ؛ وأيضاً كان لازم ذلك حاجة الواجب بالذات في اتّصافه بصفات الكمال إلى غيره ، والحاجة كيفما كانت تنافي وجوب الوجود بالذات ؛ وأيضاً لازمه فقدان الواجب في ذاته صفات الكمال ، وقد تقدّم ^(٢) أنّه صرّف الوجود الذي لا يفقد شيئاً من الكمال الوجودي .

وأما القول الثالث المنسوب إلى الكراميّة ، وهو كون هذه الصفات زائدة حادثة . ففيه : أنّ لازمه إمكانها واحتياجها إلى العلة ، وعلّتها إمّا هي الذات ولازمه أنّ نقيض الذات لنفسها ما هي فاقدة له وقد تحقّق استحالته ، وإمّا غير الذات ولازمه

(١) قال الشهرستاني : «قال أبو الحسن : الباري تعالى عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حيّ بحياة ، مريد بارادة ، متكلم بكلام ، سميع يسمع ، بصير يبصر» . راجع الملل والنحل ج ١ ص ٩٥ .

(٢) راجع الفصل الرابع من هذه المرحلة .

تَحَقُّقُ جهة إمكانية فيها وانسلا ب كمالات وجودية عنها ، وقد تَحَقَّق استحالته .
وأما القول الرابع المنسوب إلى المعتزلة ، وهو نيابة الذات عن الصفات .
ففيه : أنَّ لازمة فقدان الذات للكمال وهي قِيَاضة لكلِّ كمال ، وهو محال .
وبهذا يبطل أيضاً ما قيل ^(١) : «إنَّ معنى الصفات الذاتية الثبوتية سلب مقابلاتها ، فمعنى الحياة والعلم والقدرة نفي الموت ونفي الجهل ونفي العجز» .
وأما ما قيل ^(٢) . من كون هذه الصفات عين الذات وهي مترادفة بمعنى واحد . فكأنَّه من إشتباه المفهوم بالمصداق ^(٣) ، فالذي يثبت البرهان أنَّ مصداقها واحد ، وأما المفاهيم فمتغايرة لا تتحد أصلاً؛ على أنَّ اللغة والعرف يكذبان الترادف .

الفصل العاشر

في الصفات الفعلية وأما زائدة على الذات

لا ريب أنَّ للواجب بالذات صفات فعلية مضافة إلى غيره ، كالخالق والرازق والمعطي والجواد والغفور والرحيم إلى غير ذلك ، وهي كثيرة جداً تجمعها صفة القيوم ^(٤) .
ولما كانت مضافةً إلى غيره (تعالى) كانت متوقفةً في تحقُّقها إلى تحقُّق الغير المضاف إليه ،
وحيث كان كلٌّ غير مفروض معلولاً للذات المتعالية متأخراً عنها كانت الصفة المتوقفة عليه متأخرةً
عن الذات زائدةً عليها ، فهي منتزعةٌ من مقام الفعل منسوبةٌ إلى الذات المتعالية .

(١) والقائل ضرار بن عمرو ، كما في مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ١٥٩ ، والمملو النحل ج ١ ص ٩٠ .

(٢) والقائل كثيرٌ من العقلاء المدققين ، كما في الأسفار ج ٦ ص ١٤٥ .

(٣) كذا قال الحكيم السبزواري فيما علّق على الأسفار ج ٦ ص ١٤٤ الرقم (٢) .

(٤) قال الحكيم السبزواري :

إنَّ الحقيقةَ مــــــن المضاف زيد على الذات بلا خلاف

لكن مبادئه لقبومــــــة ترجع ذي نسبة اشراقية

راجع شرح المنظومة ص ١٥٧ . ١٥٨ .

فالموجود الإمكانى. مثلاً. له وجود لا بنفسه بل بغيره ، فإذا اعتبر بالنظر إلى نفسه كان وجوداً ، وإذا اعتبر بالنظر إلى غيره كان إيجاداً منه وصدق عليه أنّه موجدٌ له. ثمّ إنّ وجوده باعتبارات مختلفة إبداع وخلق وصنع ونعمة ورحمة ، فيصدق على موجدّه أنّه مبدعٌ خالقٌ صانعٌ منعمٌ رحيمٌ. ثمّ إنّ الشيء الذي هو موجدّه إذا كان ممّا لوجوده بقاءٌ ما . فإنّ بين يديه ما يديم به بقاءه ويرفع به جهات نقصه وحاجته . إذا اعتبر في نفسه ، انتزع منه أنّه رزقٌ يرتزق به ، وإذا اعتبر من حيث أنّه لا بنفسه بل بغيره الذي هو علته الفيّاضة له ، صدّق على ذلك الغير أنّه رازق له ، ثمّ صدّق على الرزق أنّه عطيةٌ ونعمةٌ وموهبةٌ وجوّدٌ وكرمٌ بعناياتٍ أخر مختلفة ، وصدق على الرازق أنّه معطٍ منعمٌ وهابٌ جوادٌ كريمٌ إلى غير ذلك ، وعلى هذا القياس سائر الصفات الفعلية المتكثرة بتكثر جهات الكمال في الوجود.

وهذه الصفات الفعلية صادقة عليه (تعالى) صدقاً حقيقياً ، لكن لا من حيث خصوصيات حدوثها وتأخرها عن الذات المتعالية حتّى يلزم التغيّر فيه (تعالى وتقدس) ، وتركّب ذاته من حيثيات متغايرة كثيرة ، بل من حيث إنّ لها أصلاً في الذات ينبعث عنه كلّ كمال وخير ، فهو (تعالى) بحيث يقوم به كلّ كمال ممكن في موطنه الخاصّ به ، فهو (تعالى) بحيث إذا أمكن شيء كان مراداً له ، وإذا أراد شيئاً أوجده ، وإذا أوجده ربّاه ، وإذا ربّاه أكمله ، وهكذا ، فللواجب (تعالى) وجوبه وقدمه ، وللأشياء إمكانها وحدوثها.

الفصل الحادي عشر

في علمه (تعالى)

قد تحقّق فيما تقدّم ^(١) أنّ لكلّ مجرّد علماً بذاته ، لحضور ذاته المجردة عن

(١) راجع الفصل الأوّل والفصل الحادي عشر من المرحلة الحادية عشرة.

المادّة لذاته ، وليس العلم إلّا حضور شيء لشيء ، والواجب (تعالى) منزّه عن المادّة والقوّة ، فذاته معلومة لذاته.

وقد تقدّم أيضاً ^(١) أنّ ذاته المتعالية حقيقة الوجود الصرف البسيط الواحد بالوحدة الحقّة الذي لا يداخله نقص ولا عدم ، فلا كمال وجوديّاً في تفاصيل الحلقة بنظامها الوجوديّ إلّا وهي واجدة له بنحو أعلى وأشرف ، غير متميّز بعضها من بعض لمكان الصرافة والبساطة ، فما سواه من شيء فهو معلوم له (تعالى) في مرتبة ذاته المتعالية علماً تفصيليّاً في عين الإجمال وإجمالياً في عين التفصيل.

وقد تقدّم أيضاً ^(٢) أنّ ما سواه من الموجودات معاليل له ، منتهية إليه بلا واسطة أو بواسطة أو وسائط قائمة الذوات به قيام الرابط بالمستقلّ ، حاضرة عنده بوجوداتها ، غيرٌ محجوبة عنه ، فهي معلومة له في مرتبة وجوداتها علماً حضورياً ، أمّا المجردة منها فبأنفسها ، وأمّا الماديّة فبصورها المجردة.

فتبيّن بما مرّ أنّ للواجب (تعالى) علماً بذاته في مرتبة ذاته وهو عين ذاته ، وأنّ له (تعالى) علماً بما سوى ذاته من الموجودات في مرتبة ذاته ، وهو المسمّى بـ «العلم قبل الإيجاد» ، وأنّه علمٌ إجماليٌّ في عين الكشف التفصيليّ؛ وأنّ له (تعالى) علماً تفصيليّاً بما سوى ذاته من الموجودات في مرتبة ذواتها خارجاً من الذات المتعالية ، وهو «العلم بعد الإيجاد» ؛ وأنّ علمه حضوريّ كيفما صوّر. فهذه خمس مسائل.

ويتفرّع على ذلك أنّ كلّ علم متقرّر في مراتب الممكنات من العلل المجردة العقلية والمثالية فإنّه علمٌ له (تعالى).

ويتفرّع أيضاً أنّه سميعٌ بصيرٌ كما أنّه عليّمٌ خبيرٌ ، لما أنّ حقيقة السمع والبصر هي العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات من مطلق العلم وله (تعالى) كلّ علم.

(١) راجع الفصل الرابع من المرحلة الرابعة ، والفصل التاسع من هذه المرحلة.

(٢) راجع الفصل الخامس من المرحلة الثامنة ، والفصل التاسع من هذه المرحلة.

وللباحثين في علمه (تعالى) اختلافٌ كثيرٌ حتّى أنكره بعضهم ^(١) من أصله ، وهو محجوج بما قام على ذلك من البرهان.
وللمثبتين مذاهب شتى :
أحدها : أنّ له (تعالى) علماً بذاته دون معلولاتها ، لأنّ الذات المتعالية أزليّة وكلّ معلول حادث ^(٢).

وفيه : أنّ العلم بالمعلول في الأزل لا يستوجب كونه موجوداً في الأزل بوجوده الخاصّ به ، على أنّه مبنيّ على انحصار العلم الحضوريّ في علم الشيء بنفسه وأنّ ما دون ذلك حصوليّ تابع للمعلوم ، وهو ممنوع بما تقدّم ^(٣) إثباته من أنّ للعلّة المجردة علماً حضورياً بمعلولها المجرد وقد قام البرهان على أنّ له (تعالى) علماً حضورياً بمعلولاته قبل الإيجاد في مرتبة الذات وعلماً حضورياً بها بعد الإيجاد في مرتبة المعلولات.

الثاني : ما يُنسب إلى أفلاطون ^(٤) ، أنّ علمه (تعالى) التفصيليّ هو العقول المجردة والمثل الإلهيّة التي تجتمع فيها كمالات الأنواع تفصيلاً.

وفيه : أنّ ذلك من العلم بعد الإيجاد ، وهو في مرتبة وجوداتها الممكنة ، وانحصار علمه (تعالى) التفصيليّ بالأشياء فيها يستلزم خلوّ الذات المتعالية في ذاتها عن الكمال العلميّ ، وهو وجودٌ صِرْفٌ لا يشدّ عنه كمال من الكمالات الوجوديّة.

(١) وهو بعض الأقدمين من الفلاسفة على ما في الأسفار ج ٦ ص ١٨٠ ، وشرح المنظومة ص ١٦٤ ، والمباحث المشرقيّة ج ٢ ص ٤٦٩ - ٤٧٥ . وهم طائفتان : (الأولى) من نفى علّمه تعالى. و (الثانية) من نفى علّمه بغيره. قال المحقّق الطوسيّ في شرح رسالة مسألة العلم ص ٢٧ : «وهذان المذهبان مذكوران في كتب المذاهب والآراء منقولان عنهم أي القدماء».

(٢) هذا القول منسوبٌ إلى بعض الأقدمين من الفلاسفة كما مرّ ، فراجع الأسفار ج ٦ ص ١٧٩ - ١٨٠ ، وشرح المنظومة ص ١٦٤ .

(٣) راجع الفصل الأوّل والفصل الحادي عشر من المرحلة الحادية عشرة.

(٤) تُنسب إليه في الملل والنحل ج ٢ ص ٨٢ - ٨٩ ، والأسفار ج ٦ ص ١٨١ ، وشرح المنظومة ص ١٦٥ ، والجمع بين رأيي الحكيمين ص ١٠٥ .

الثالث : ما يُنسب إلى فرفوريوس ^(١) ، أنّ علمه (تعالى) بالإنّحاد مع المعلوم. وفيه : أنّ ذلك إنّما يكفي لبيان تحقّق العلم ، وأنّ ذلك باتّحاد العاقل مع المعقول لا بالعروض ونحوه ، ولا يكفي لبيان ثبوت العلم بالأشياء قبل الإيجاد أو بعده.

الرابع : ما يُنسب إلى شيخ الإشراق ^(٢) وتبعه جمع ممّن بعده من المحقّقين ^(٣) ، أنّ الأشياء أعمّ من المجرّدات والمادّيّات حاضرةً بوجودها العينيّ له (تعالى) غير غائبة ولا محجوبة عنه ، وهو علمه التفصيليّ بالأشياء بعد الإيجاد ، فله (تعالى) علمٌ إجماليّ بها يتبع علمه بذاته.

وفيه : أوّلًا : أنّ قوله : «محضور المادّيّات له (تعالى)» ممنوعٌ ، فالمادّيّة لا تجامع الحضور ، على ما بيّن في مباحث العاقل والمعقول ^(٤).

وثانيًا : أنّ قصر العلم التفصيليّ بالأشياء في مرتبة وجوداتها يوجب خلوّ الذات المتعالية الفيّاضة لكلّ كمال تفصيليّ في الأشياء عن تفصيلها ، وهي وجودٌ صِرْفٌ جامعٌ لكلّ كمال وجوديّ بنحو أعلى وأشرف.

الخامس : ما يُنسب إلى الملطيّ ^(٥) أنّه (تعالى) يعلم العقل الأوّل . وهو

(١) نُسب إليه في شوارق الإلهام ص ٥١٦ ، والأسفار ج ٦ ص ١٨٦ ، وشرح المنظومة ص ١٦٧ .

(٢) واستفاده برّعه في خلوته الذوقيّة عن روحانية ارسطاطاليس ، كما في التلويحات ص ٧٠ - ٧٤ . وراجع حكمة الإشراق ص ١٥٠ - ١٥٣ ، والمطارحات ص ٤٨٨ .

(٣) كالمحقّق الطوسيّ في شرح مسألة العلم ص ٢٨ - ٢٩ ، والعلامة الشيرازيّ في شرح حكمة الإشراق ص ٣٥٨ . وابن كمونة ومحمّد الشهرزوري . شارحي التلويحات . على ما نقل في الأسفار ج ٦ ص ١٨١ .

(٤) راجع الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة.

(٥) أي تاليس الملطيّ ، فإنّه قال : «إنّ علمه بالعقل محضور ذاته وعلمه بالأشياء زائدة عليها مطابقة لها قائمة بذات المعلول الأوّل لا بذاته». راجع الملل والنحل ج ٢ ص ٦٢ . ونُسب إليه في شرح المنظومة ص ١٦٦ ، وشوارق الإلهام ص ٥١٥ .

وأما انكسيمائس الملطيّ فقال : «إنّ علمه تعالى بالأشياء إنّما هو بصور زائدة على الأشياء مطابقة لها قائمة بذاته تعالى». كذا نُقل عنه في شوارق الإلهام ص ٥١٥ ، وشرح المنظومة ص ١٦٦ .

الصادر الأوّل - بحضوره عنده ، ويعلم سائر الأشياء ممّا دون العقل الأوّل بارتسام صورها في العقل الأوّل.

وفيه : أنّه يرد عليه ما يرد على القول السابق - من لزوم خلّو الذات المتعالية عن الكمال وهي واجدة لكلّ كمال . ، على أنّه قد تقدّم في مباحث العاقل والمعقول ^(١) أنّ العقول المجردة لا علم ارتساميّاً حصوليّاً لها.

السادس : قول بعضهم ^(٢) : «إنّ ذاته المتعالية علّم تفصيليّ بالمعلول الأوّل وإجماليّ بما دونه ، وذات المعلول الأوّل علّم تفصيليّ بالمعلول الثاني وإجماليّ بما دونه ، وعلى هذا القياس». وفيه : محذور خلّو الذات المتعالية عن كمال العلم بما دون المعلول الأوّل وهي وجودٌ صرّف لا يسلب عنه كمال.

السابع : ما يُنسب إلى أكثر المتأخّرين ^(٣) ، أنّ له (تعالى) علماً تفصيليّاً بذاته وهو علم إجماليّ بالأشياء قبل الإيجاد؛ وأما علمه التفصيليّ بالأشياء فهو بعد وجودها ، لأنّ العلم تابعٌ للمعلوم ولا معلومٌ قبل الوجود العينيّ.

وفيه : محذور خلّو الذات المتعالية عن الكمال العلميّ . كما في الوجوه السابقة . ، على أنّ فيه إثبات العلم الارتساميّ الحصوليّ في الوجود المجرد المحض.

الثامن : ما يُنسب إلى المشائين ^(٤) ، أنّ له (تعالى) علماً حضوريّاً بذاته المتعالية ، وعلماً تفصيليّاً حصوليّاً بالأشياء قبل إيجادها بحضور ماهيّاتها على النظام الموجود في الخارج لذاته (تعالى) ، لا على وجه الدخول بعينيّة أو جزئيّة ،

(١) راجع الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة.

(٢) أي بعض الحكماء. وتبعهم الحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة ص ١٦٨.

(٣) نسبّه إليهم الحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة ص ١٦٦.

(٤) كانكسيمانس الملطيّ من القدماء ، وأبي نصر الفارابيّ وأبي علي بن سينا وبهمنيار وغيرهم من المتأخّرين. راجع الأسفار ج ٦ ص ١٨٠ ، وشرح المنظومة ص ١٦٦ ، وشوارق الإلهام ص ٥١٥ ، والتعليقات للفارابيّ ص ٢٤ ، والجمع بين رأيي الحكيمين ص ١٠٦ ، والتعليقات للشيخ الرئيس ص ٢٦ - ٣٢ ، ٦٦ ، ٨١ - ٨٢ ، ١١٦ ، ١١٩ . ١٢٠ ، ١٤٩ ، ١٥٣ ، ١٥٦ .

بل على نحو قيامها بها بالثبوت الذهني على وجه الكليّة ، بمعنى عدم تغيّر العلم بتغيّر المعلوم . على ما اصطلاح عليه في مباحث العلم . ، فهو علمٌ عنائيٌّ يستتبع فيه حصول المعلوم علماً حصوله عيناً.

وفيه : أولاً : ما في سابقه من محذور خلوّ الذات عن الكمال .

وثانياً : ما في سابقه أيضاً من محذور ثبوت العلم الحصريّ فيما هو مجرد ذاتاً وفعلاً .

وثالثاً : أنّ لازمه ثبوت وجود ذهنيّ من غير عينيّ يقاس إليه ، ولازمه أن يعود وجوداً آخر عينيّاً للماهيّة قبل وجودها الخاصّ بها ، وهو منفصل الوجود عنه (تعالى) ، ويرجع بالدقّة إلى القول الثاني المنسوب إلى أفلاطون.

واعلم أنّ أكثر المتكلّمين على هذا القول ، وإن طعنوا فيه من حيث عدّهم العلم قبل الإيجاد كليّاً ، زعموا منهم أنّ المراد بالكليّ ما اصطلاح عليه في مبحث الكليّ والجزئيّ من المنطق^(١) . وذلك أنّهم اختاروا أنّ العلم التفصيليّ قبل الإيجاد حصوليّ ، وأنّه على حاله قبل وجود الأشياء وبعد وجودها من غير تغيير .

التاسع : قول المعتزلة^(٢) أنّ للماهيّات ثبوتاً عينيّاً في العدم ، وهو الذي تعلّق به علمه (تعالى) قبل الإيجاد .

وفيه : أنّه قد تقدّم^(٣) بطلان القول بثبوت المعدومات .

العاشر : ما تُسبب إلى الصوفيّة^(٤) ، أنّ للماهيّات ثبوتاً علميّاً بتبع الأسماء والصفات ، هو الذي تعلّق به علمه (تعالى) قبل الإيجاد .

وفيه : أنّ أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة تنفي أيّ ثبوت مفروض للماهيّات

(١) راجع شرح المنظومة (قسم المنطق) ص ١٦ ، وشرح المطالع ص ٤٨ ، وشرح الإشارات ج ١ ص ٣٨ ، والتحصيل ص ١٧٠-١٥ ، وشرح الشمسية ص ٣٢-٣٣ .

(٢) تُسبب إليهم في الأسفار ج ٦ ص ١٨١-١٨٢ ، وشرح المنظومة ص ١٦٥ .

(٣) راجع الفصل الثاني من المرحلة الأولى .

(٤) كالشيخ العارف محيي الدين العربيّ في الفتوحات المكيّة ج ١ ص ٢٠٢ ، وفصوص الحكم ص ٤٨-٥٨ ، والشيخ صدر الدين القنوي في مفتاح غيب الجمع والوجود ، فراجع كلام الماتن في مصباح الأنس ص ٨٢-٨٣ .

قبل ثبوتها العيني الخاص بها.

الفصل الثاني عشر

في العناية والقضاء والقدر

ذكروا^(١) أنّ من مراتب علمه (تعالى) العناية والقضاء والقدر ، لصدق كلّ منها بمفهومه الخاصّ على خصوصيّة من خصوصيّات علمه (تعالى).

أمّا العناية^(٢) : وهي كون الصورة العلميّة علّةً موجبةً للمعلوم الذي هو الفعل ، فإنّ علمه التفصيليّ بالأشياء وهو عين ذاته علّةٌ لوجودها بماله من الخصوصيّات المعلومّة ، فله (تعالى) عنايةٌ بخلقه.

وأمّا القضاء : فهو بمفهومه المعروف جعلُ النسبة التي بين موضوع ومحموله ضروريّةً موجبةً ، فقول القاضي مثلاً في قضائه . فيما إذا تخاصم زيد وعمرو في مال أو حقٍّ ورفعوا إليه الخصومة والنزاع وألقيا إليه حجّتهما . : «المال لزيد والحقّ لعمرو» ، إثباتُ المالكية لزيد وإثباتُ الحقّ لعمرو إثباتاً ضرورياً يرتفع به التزلزل والتردد الذي أوجده التخاصم والنزاع قبل القضاء وفصل الخصومة؛ وبالجمله قضاء القاضي إيجابه الأمر إيجاباً علمياً يتبعه إيجابه الخارجي إعتباراً.

(١) راجع شرح الإشارات ج ٣ ص ٣١٦ - ٣١٨ ، والأسفار ج ٦ ص ٢٩٠ - ٢٩٦ ، وشرح المنظومة ص ١٧٥ . ١٧٧ .

(٢) قال في الأسفار : «وأمّا العناية فقد انكرها أتباع الإشرافيّين ، وأثبتها أتباع المشائين كالشيخ الرئيس ومن يحدو حذوه» إنتهى كلامه في الأسفار ج ٦ ص ٢٩١ .

أقول : انكرها الشيخ الإشرافي في حكمة الإشراف ص ١٥٣ حيث قال : «وأمّا العناية فلا حاصل لها». وتبعه العلامة الشيرازي في شرح حكمة الإشراف ص ٣٦٥ . وأثبتها الشيخ الرئيس في الإشارات ، حيث قال : «فالعناية هي احاطة علم الأول بالكلّ» راجع شرح الإشارات ج ٣ ص ٣١٨ ، وكذا في سائر كتبه ، فراجع المبدأ والمعاد ص ٨٤ ، والنجاة ص ٢٨٤ ، والتعليقات ص ١٩ . وأثبتها أيضاً العرفاء كما قال صدر الدين القنوي : «وعنائه في الحقيقة افاضة نوره الوجودي على من انطبع في مرآة عينه التي هي نسبة معلوميته واستعدّ لقبول حكم إيجاده ومظهريته» راجع كلام الماتن في مصباح الأنس ص ٨٧ .

وإذا أُخذَ هذا المعنى حقيقياً بالتحليل غيرِ إعتباريّ ، إنطبق على الوجود الذي يتلبّس به الموجودات الممكنة من حيث نسبتها إلى عللها التامة ، فإنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد ، وهذا الوجود الغيريّ من حيث نسبته إلى العلة التامة إيجاب ، ولا شيء في سلسلة الوجود الإمكانيّ إلّا وهو واجبٌ موجبٌ بالغير ، والعلل تنتهي إلى الواجب بالذات ، فهو العلة الموجبة لها ولمعلولاتها. وإذا كانت الموجودات الممكنة بما لها من النظام الأحسن في مرتبة وجوداتها العينية علماً فعلياً للواجب (تعالى) ، فما فيها من الإيجاب قضاءً منه (تعالى). وفوقه العلم الذاتيّ منه المنكشف له به كل شيء على ما هو عليه في الأعيان على التفصيل بنحو أعلى وأشرف. فالقضاء قضاءً ذاتيّ خارجيّ من العالم ، وقضاءً فعليّ داخلّ فيه. ومن هنا يظهر ضَعْف ما تُسبب إلى المشهور ^(١) أنّ القضاء هو ما عند المفارقات العقلية من العلم بالموجودات الممكنة بما لها من النظام.

وكذا ما ذهب إليه صدر المتألمين (رحمه الله) ، أنّ القضاء هو العلم الذاتيّ المتعلّق بتفاصيل الخلقة ، قال في الأسفار : «وأما القضاء فهو عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات فائضة عنه (تعالى) على سبيل الإبداع دفعةً بلا زمان ، لكونها عندهم من جملة العالم ومن أفعال الله المبينة ذواتها لذاته ، وعندنا صور علمية لازمة لذاته بلا جعل ولا تأثير وتأثر ، وليست من أجزاء العالم ، إذ ليست لها حيثية عدمية ولا إمكانات واقعية. فالقضاء الربانيّ وهو صورة علم الله قديم بالذات باق ببقاء الله» ^(٢) . إنتهى.

وينبغي أن يحمل قوله : «صور علمية لازمة لذاته» على العلم الذاتيّ الذي لا ينفك عن الذات ، وإلّا فلو كانت لازمة خارجة كانت من العالم ولم تكن قديمة بالذات . كما صرح بذلك ؛ على أنّها لو كانت حضوريةً إنطبقت على قول

(١) تُسبب إليهم في الأسفار ج ٦ ص ٢٩١ - ٢٩٢.

(٢) راجع الأسفار ج ٦ ص ٢٩١ - ٢٩٢.

أفلاطون في العلم ، وهو (رحمه الله) لا يرتضيه ، ولو كانت حصوليةً إنطبقت على قول المشائين ، وهو (رحمه الله) لا يرتضيه أيضاً.

ووجه الضعف في القولين ^(١) أنّ صدق القضاء بمفهومه على إحدي المرتبتين من العلم . أعني العلم الذاتي والعلم الفعلي . لا ينفي صدقه على الأخرى ، فالحق أنّ القضاء قضاءً ان : ذاتي وفعلي . كما تقدّم بيانه ..

وأما القدر : فهو ما يلحق الشيء من كمية أو حدّ في صفاته وآثاره . والتقدير تعيين ما يلحقه من الصفات والآثار تعييناً علمياً يتبعه العمل على حسب ما تسعه الأسباب والأدوات الموجودة ، كما أنّ الحياط يقدر ما يخطه من اللباس على الثوب الذي بين يديه ثمّ يخطط على ما قدر ، والبناء يقدر ما يريده من البناء على القاعدة من الأرض على حسب ما تسعه وتعيّن عليه الأسباب والأدوات الموجودة عنده ، ثمّ يبني البناء على طبق ما قدر لأسباب متجددة توجب عليه ذلك ، فالتقدير بالنسبة إلى الشيء المقدّر كالقالب الذي يقلب به الشيء فيحدّ به الشيء بحدّ أو حدود لا يتعدّاها.

وإذا أخذ هذا المعنى بالتحليل حقيقةً إنطبق على الحدود التي تلحق الموجودات الماديّة من ناحية عللها الناقصة بما لها من الصور العلميّة في النشأة التي فوقها ، فإنّ لكلّ واحدة من العلل الناقصة بما فيها من الحيثيات المختلفة أثراً في المعلول يخصّص إطلاقه في صفته وأثره . فإذا تمّ التخصيص بتمام العلّة التامة حصل له التعيّن والتشخص بالوجود الذي تقتضيه العلّة التامة . فلإنسان . مثلاً . خاصّة الرؤية ، لكن لا بكلّ وجوده ، بل من طريق بدنه ، ولا ببدنه كلّ؛ بل بعضه منه مستقرّ في وجهه ، فلا يرى إلّا ما يواجهه ، ولا كلّ ما يواجهه ، بل الجسم؛ ولا كلّ جسم ، بل الكثيف من الأجسام ذا اللون؛ ولا نفس الجسم ، بل سطحه؛ ولا كلّ سطوحه ، بل السطح المحاذي؛ ولا في كلّ وضع ولا في كلّ حال ولا في كلّ مكان ولا في كلّ زمان؛ فلئن أحصيت الشرائط الحافّة حول رؤية واحدة شخصيّة ألفت

(١) أي قول المشهور وقول صدر المتألهين.

جماً غفيراً لا يحيط به الإحصاء ، وما هي إلا حدودُ ألحقها بها العللُ الناقصة التي تحدّ الرؤية المذكورة بما تضع فيها من أثر ومنها ما يمنع الموانع من التأثير .

وهذه الحدود جهاتٌ وجوديّةٌ تلازمُها سلوبٌ كما تبين أنفاً ، ولها صور علميّة في نشأة المثال التي فوق نشأة المادّة تتقدّر بها صفات الأشياء وآثارها ، فلا سبيل لشيء منها إلا إلى صفة أو أثر ، هداه إليه التقدير .

فإن قلت : لازمُ هذا البيان كون الإنسان مجبراً غير مختار في أفعاله .

قلت : كلاً ، فإنّ الاختيار أحد الشرائط التي يحدّ بها فعل الإنسان . وقد فصلنا القول في دفع هذه الشبهة في مباحث الوجود ^(١) وفي مباحث العلّة والمعلول ^(٢) .

فإن قلت : هلاً عمّم القول في القدر ، وهو ضربُ الحدود للشيء من حيث صفاته وآثاره في علم سابق يتبعه العين حتّى يعمّم الماهيات الإمكانية ، فإنّ الماهيات أيضاً حدودٌ لموضوعاتها تتميّز من غيرها وتلازمها سلوب لا تتعدّاها . وقد تقدّم ^(٣) أنّ كلّ ذي ماهيّة فهو ممكن ، وأنّ الممكن مركّب الذات من الإيجاب والسلب ، فيعمّ القدر كلّ ممكن ، سواء كان عقلاً مجرداً أو مثلاً معلّقاً أو طبيعة مادّية ، ويكون العلم السابق الذي يتقدّر به الشيء علماً ذاتياً .

وبالجملة يكون القدر بحسب العين هو التعيّن المنتزع من الوجود العينيّ والتقدير هو التعيّن العلميّ الذي يتبعه العين ، كما أنّ المقضيّ هو الوجوب المنتزع من الوجود العينيّ ، والقضاء هو الإيجاب العلميّ الذي يستتبعه ، سواء كان من حيث الماهيّة والذات أو من حيث الصفات والآثار .

قلت : كون الماهيّة حدّاً ذاتياً للممكن لا ريب فيه ، لكنّهم راعوا في بحث القدر ظاهر مفهومه ، وهو الحدّ الذي يلحق الشيء فيما هو موضوع له من الصفات والآثار دون أصل الذات ، فلا يعمّ ما وراء الطبائع التي لها تعلّقٌ بما بالمادّة .

وغرضهم من عقد هذا البحث بيان أنّ الممكن ليس مُرعى العنان فيما يلحق

(١) راجع الفصل الخامس من المرحلة الرابعة .

(٢) راجع الفصل الثالث من المرحلة الثامنة .

(٣) راجع الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة .

به من الصفات والآثار مستقلاً عن الواجب (تعالى) فيما يتّصف به أو يفعل ، بل الأمر في ذلك إليه (تعالى) ، فلا يقع إلا ما قدره. وهذا قريب المعنى من قولهم : «علّة علّة الشيء علّة لذلك الشيء». .

كما أنّ غرضهم من بحث القضاء بيان أنّ الممكن لا يقع إلا بوجود غيريّ ينتهي إليه (تعالى) في علم سابق ، وهو قريب المعنى من قولهم : «الشيء ما لم يجب لم يوجد».

الفصل الثالث عشر

في قدرته (تعالى)

إنّ من المعاني التي نعدّها من الكمالات الوجوديّة القدرة ، ولا تكون إلا في الفعل دون الإنفعال ، فلا نعدّ إنفعال الشيء عن غيره . شديداً كان أو ضعيفاً . قدرته؛ ولا في كلّ فعل ، بل في الفعل الذي لفاعله علم به ، فلا نسّمّي مبدئيّة الفواعل الطبيعيّة العادمة للشهور قدرة لها ، ولا في كلّ فعل لفاعله علم به ، بل في الفعل العلميّ الذي يبعث العلم به فاعله على الفعل ، فليست مبدئيّة الإنسان . مثلاً . لأفعاله الطبيعيّة البدنيّة قدرة ، وإن كان له علم بها ، بل الفعل الذي يعلم الفاعل أنّه خير له من حيث إنّ هذا الفاعل بأن يتصوّره ويصدّق أنّه خير له من حيث إنّ هذا الفاعل.

ولازم العلم بكون الفعل خيراً للفاعل أن يكون كمالاته له يقتضيه بنفسه ، فإنّ خير كلّ نوع هو الكمال المترتب عليه والطبيعة النوعيّة هي المبدأ المقتضي له ، وإذا فرض أنّه عالم بكونه خيراً له وكمالاته يقتضيه انبعث الفاعل إليه بذاته لا بإيجاب مقتض غير وتحميله عليه ، فلا قدرة مع الإيجاب ، والقادر مختار . بمعنى أنّ الفعل إنّما يتعيّن له بتعيين منه لا بتعيين من غيره .

ثمّ إذا تمّ العلم بكون الفعل خيراً أعقب ذلك شوقاً من الفاعل إلى الفعل ، فالخير محبوب مطلقاً مشتاقٌ إليه إذا فقد ، وهذا الشوق كميّة نفسانيّة غير العلم السابق قطعاً ، وأعقب ذلك الإرادة ، وهي كميّة نفسانيّة غير العلم السابق وغير الشوق

قطعاً ، وبتحقيقها يتحقق الفعل الذي هو تحريك العضلات بواسطة القوة العاملة المنبئة فيها. هذا ما يكشف البحث عن القدرة التي عندنا من القيود التي فيها ، وهي المبدئية للفعل والعلم بأنه خيرٌ للفاعل ، علماً يلزم كونه مختاراً في فعله والشوق إلى الفعل والإرادة له ، وقد تحقق^(١) أنّ كلّ كمال وجودي في الوجود فإنه موجود للواجب (تعالى) في حد ذاته ، فهو (تعالى) عين القدرة الواجبية ، لكن لا سبيل لتطرق الشوق عليه ، لكونه كيفية نفسانية تلازم الفقد ، والفقد يلزم النقص ، وهو (تعالى) منزّه عن كلّ نقص وعدم.

وكذلك الإرادة التي هي كيفية نفسانية غير العلم والشوق ، فإنها ماهية ممكنة ، والواجب (تعالى) منزّه عن الماهية والإمكان؛ على أنّ الإرادة بهذا المعنى هي مع المراد إذا كان من الأمور الكائنة الفاسدة لا توجد قبله ولا تبقى بعده ، فاتّصاف الواجب (تعالى) بها مستلزم لتغير الموصوف ، وهو محال.

فحصل أنّ القدرة المجردة عن النواقص والأعدام هي كون الشيء مبدأً فاعلياً للفعل عن علم بكونه خيراً واختيار في ترجيحه ، والواجب (تعالى) مبدأً فاعلياً لكلّ موجود بذاته ، له علم بالنظام الأصلح في الأشياء بذاته ، وهو مختار في فعله بذاته ، إذ لا مؤثّر غيره يؤثر فيه ، فهو (تعالى) قادر بذاته. وما أوردناه من البيان يجري في العقول المجردة أيضاً.

فإن قلت : ما سلكتموه من الطريق لإثبات القدرة للواجب (تعالى) خلّو عن إثبات الإرادة بما هي إرادة له ، والذي ذكره في تعريف القدرة بـ «أنّها كون الشيء بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل»^(٢) يتضمّن إثبات الإرادة صفة ذاتية للواجب مقومة للقدرة ، غير أنّهم^(٣) فسّروا الإرادة الواجبية بـ «أنّها علّم

(١) راجع الفصل السادس من هذه المرحلة.

(٢) راجع الأسفار ج ٦ ص ٣٠٧ وج ٤ ص ١١٢ ، وشرح المنظومة ص ١٧٧.

(٣) أي الحكماء.

بالنظام الأصلح»^(١).

قلت : ما ذكره في معنى القدرة يرجع إلى ما أوردناه في معناها المتضمن للقيود الثلاثة : المبدئية والعلم والاختيار ، فما ذكره في معنى قدرته (تعالى) حق. وإنما الشأن كل الشأن في أخذهم^(٢) علمه (تعالى) مصداقاً للإرادة ، ولا سبيل إلى اثبات ذلك ، فهو أشبه بالتسمية.

فإن قلت : من الجائز أن يكون لوجود واحد ما بحسب نشأته المختلفة ماهيات مختلفة ومراتب متفاوتة ، كالعلم الذي إذا تعلّق بالخارج ممّا هو كيف نفسانيّ وإذا تعلّق بنفوسنا جوهر نفسانيّ ، وعلم العقل بذاته جوهر عقليّ وعلم الواجب بذاته واجب بالذات وعلم الممكن بذاته ممكن بالذات ، فكون الإرادة التي فينا كيفاً نفسانياً لا يدفع كون إرادة الواجب لفعله هو علمه الذاتي. ثم إنّ من المسلّم أنّ الفاعل المختار لا يفعل ما يفعل إلّا بإرادة ومشية ، والواجب (تعالى) فاعل مختار فله إرادة لفعله ، لكنّ الإرادة التي فينا وهي كيف النفسانيّ غير متحققة هناك ، وليس هناك إلّا العلم وما يلزمه من الاختيار ، فعلمه (تعالى) هو إرادته ، فهو (تعالى) يريد بما أنّه عالم بعلمه الذي هو عين ذاته.

قلت : الذي تتسلّمه أنّ الفاعل المختار من الحيوان لا يفعل ما يفعل إلّا عن علم بمصلحة الفعل وإرادة بمعنى كيف النفسانيّ ، وأنّ الواجب (تعالى) لا يفعل ما يفعل إلّا عن علم بمصلحة الفعل وأما أنّ هذا العلم الذي هناك وجوده وجود الإرادة والمشية وإن لم تكن ماهيته هي كيف النفسانيّ فغير مسلّم ، نعم لنا أن نتزع الإرادة من مقام الفعل كسائر الصفات الفعلية ، كما تقدّمت الإشارة إليه في البحث عن صفات الفعل^(٣) وسيجيء^(٤).

وبالجملة لا دليل على صدق مفهوم الإرادة على علم الواجب (تعالى) بالنظام

(١) راجع الأسفار ج ٤ ص ١١٤ ، والتعليقات للشيخ ص ١٦٠-١٧٠.

(٢) أي الحكماء.

(٣) راجع آخر الفصل العاشر من هذه المرحلة.

(٤) راجع آخر هذا الفصل.

الأصلح ، فإنّ المراد بمفهومها إمّا هو الذي عندنا فهو كيفيّة نفسانيّة مغايرة للعلم ، وإمّا مفهوم آخر يقبل الصدق على العلم بأنّ الفعل خيرٌ ، فلا نعرف للإرادة مفهوماً كذلك ، ولذا قدّمنا ^(١) أنّ القول بأنّ علم الواجب (تعالى) بالنظام الأحسن إرادةً منه ^(٢) ، أشبه بالتسمية.

ولا ينبغي أن يقاس الإرادة بالعلم الذي يقال إنّ كيفيّة نفسانيّة ثمّ يجرد عن الماهيّة ويجعل حيثيّة وجوديّة عامّة موجودة للواجب (تعالى) وصفاً ذاتيّاً هو عين الذات. وذلك لأنّا ولو سلّمنا أنّ بعض مصاديق العلم وهو العلم الحصريّ كيف نفسانيّ ، فبعض آخر من مصاديقه وهو العلم الحضوريّ جوهرٌ أو غير ذلك ، وقد تحقّق أن المفهوم الصادق على أكثر من مقولة واحدة وصف وجوديّ غير مندرج تحت مقولة منتزعة عن الوجود بما هو وجود ، فللعلم معنى جامع يهدي إليه التحليل وهو حضور شيء لشيء.

فإن قلت : لو كانت الإرادة لا يعرف لها معنى إلاّ الكيفيّة النفسانيّة التي في الحيوان ، فما بالها تنتزع من مقام الفعل ولا كيفيّة نفسانيّة هناك؟ فهو الشاهد على أنّ لها معنى أوسع من الكيفيّة النفسانيّة وأنها صفة وجوديّة كالعلم.

قلت : اللفظ كما يطلق ويراد به معناه الحقيقيّ كذلك يطلق ويراد به لوازم المعنى الحقيقيّ وآثاره المتفرّعة عليه توسّعاً. والصفات المنتزعة من مقام الفعل لما كانت قائمةً بالفعل حادثاً بحدوث الفعل متأخّرةً بالذات عن الذات القديمة بالذات ، استحال أن يتّصف به الذات الواجبة بالذات ، سواء كان الإتيان بنحو العينيّة أو بنحو العروض. كما تبين في ما تقدّم ^(٣) . إلاّ أن يراد به لوازم المعنى الحقيقيّ وآثاره المتفرّعة عليه توسّعاً؛ فالرحمة . مثلاً . فيما عندنا تأثّر وانفعال

(١) حيث قال : «وإنما الشأن كلّ الشأن في أخذهم...».

(٢) هذا القول ذهب إليه الحكماء ، كما ذهب إليه الشيخ الرئيس في التعليقات ص ١٠٣ ، والنجاة ص ٢٥٠ ، والفصل السابع من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء.

(٣) راجع الفصل العاشر من هذه المرحلة.

نفسانيّ من مشاهدة مسكين محتاج إلى كمال ، كالعافية والصحة والبقاء ، ويترتب عليه أن يرفع الراحم حاجته وفاقته ، فهي صفة محمودة كمالية؛ ويستحيل عليه (تعالى) التأثر والإنفعال ، فلا يتّصف بحقيقة معناها ، لكن تنتزع من ارتفاع الحاجة والتلبس بالغنى . مثلاً . أنّها رحمة ، لأنّه من لوازمها . وإذا كان رحمة لها نسبة إليه (تعالى) اشتقّ منه صفة الرحيم صفة فعل له (تعالى) ، والأمر على هذا القياس .

والإرادة المنسوبة إليه (تعالى) منتزعة من مقام الفعل ، إمّا من نفس الفعل الذي يوجد في الخارج ، فهو إرادة ثمّ إيجاب ثمّ وجوب ثمّ إيجاد ثمّ وجود ، وإمّا من حضور العلة التامة للفعل كما يقال عند مشاهدة جمّع الفاعل أسباب الفعل ليفعل : «أنّه يريد كذا فعلاً» .

الفصل الرابع عشر

في أنّ الواجب (تعالى) مبدأ لكلّ ممكن موجود وهو

المبحث المعنون عنه بشمول إرادته للأفعال

الذي حقّقته الأصول الماضية هو أنّ الأصل من كلّ شيء وجوده ^(١) ؛ وأنّ الموجود ينقسم إلى واجب بالذات وغيره ^(٢) ؛ وأنّ ما سوى الواجب بالذات . سواء كان جوهرًا أو عرضًا ، وبعبارة أخرى سواء كان ذاتًا أو صفةً أو فعلًا . له ماهيّة ممكنة بالذات متساوية النسبة إلى الوجود والعدم ^(٣) ؛ وأنّ ما شأنه ذلك يحتاج في تلبسه بأحد الطرفين من الوجود والعدم إلى مرجح يعيّن ذلك ويوجبه وهو العلة الموجبة ^(٤) ، فما من موجود ممكن إلّا وهو محتاج في وجوده حدوثًا وبقاءً إلى علة توجب وجوده وتوجده واجبة بالذات أو منتهية إلى الواجب

(١) راجع الفصل الثاني من المرحلة الأولى .

(٢) راجع الفصلين الأوّل والثاني من المرحلة الرابعة .

(٣) راجع الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة .

(٤) راجع الفصل الخامس من المرحلة الرابعة .

بالذات ، وعلّة علّة الشيء علّة لذلك الشيء^(١) ؛ فما من شيء ممكن موجود سوى الواجب بالذات حتّى الأفعال الاختيارية إلاّ وهو فعل الواجب بالذات معلول له بلا واسطة أو بواسطة أو وسائط^(٢).

ومن طريق آخر^(٣) : قد تبين في مباحث العلّة والمعلول^(٤) أنّ وجود المعلول بالنسبة إلى العلّة وجوداً رابطاً غير مستقلاًّ متقومٌ بوجود العلّة ، فالوجودات الإمكانية كائنةً ما كانت روابطٌ بالنسبة إلى وجود الواجب بالذات غير مستقلةً منه محاطةٌ له بمعنى ما ليس بخارج ، فما في الوجود إلاّ ذات واحدة مستقلةً به تتقوم هذه الروابط وتستقلّ ، فالذوات وما لها من الصفات والأفعال أفعال له.

فهو (تعالى) فاعلٌ قريبٌ لكلّ فعل ولفاعله ، وأمّا الاستقلال المترأى من كلّ علّة إمكانيّة بالنسبة إلى معلولها فهو الاستقلال الواجبيّ الذي لاستقلاله دلالة بالحقيقة.

ولا منافاة بين كونه (تعالى) فاعلاً قريباً كما يفيد هذا البرهان وبين كونه فاعلاً بعيداً كما يفيد البرهان السابق المبنيّ على ترتّب العلل وكون علّة علّة الشيء علّة لذلك الشيء ، فإنّ لزوم البعد مقتضى اعتبار النفسيّة لوجود ماهيات العلل والمعلولات على ما يفيد النظر البدويّ ، والقرب هو الذي يفيد النظر الدقيق^(٥).

ومن الواضح أنّ لا تدافع بين استناد الفعل إلى الفاعل الواجب بالذات والفاعل الذي هو موضوعه كالإنسان . مثلاً . ، فإنّ الفاعليّة طولية لا عرضيّة.

وذهب جمع من المتكلمين . وهم المعتزلة ومن تبعهم^(٦) . إلى أنّ الأفعال

(١) راجع الفصل السادس من المرحلة الرابعة.

(٢) هذه طريقة طائفة من الحكماء وخواص أصحابنا الإماميّة كالحقّق الطوسيّ في شرح رسالة مسألة العلم ، على ما في الأسفار ج ٦ ص ٣٧١ وتعليقات الحكيم السبزواريّ عليه.

(٣) وهذا الطريق منسوبٌ إلى الراسخين في العلم. راجع الأسفار ج ٦ ص ٣٧٢.

(٤) راجع الفصل الأوّل من المرحلة الثامنة.

(٥) ولمزيد التوضيح راجع ما علّق المصنّف (رحمه الله) على الأسفار ج ٦ ص ٣٧٢.

(٦) راجع المقالات والفرق ص ١٣٨ ، والفرق بين الفرق ص ٧٩ ، والفصل في الملل والنحل

الإختيارية مخلوقة للإنسان ليس للواجب (تعالى) فيها شأن ، بل الذي له أن يقدر الإنسان على الفعل بأن يخلق له الأسباب التي يقدر بها على الفعل ، كالقوى والجوارح التي يتوصّل بها إلى الفعل باختياره الذي يصحّح له الفعل والترك ، فله أن يترك الفعل ولو أرادّه الواجب ، وأن يأتي بالفعل ولو كرهه الواجب ، ولا صنع للواجب في فعله ^(١) ؛ على أنّ الفعل لو كان مخلوقاً للواجب (تعالى) كان هو الفاعل له دون الإنسان ، فلم يكن معنى لتكليفه بالأمر والنهي ولا للوعد والوعيد ، ولا لاستحقاق الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية ، ولا فعل ولا ترك للإنسان؛ على أنّ كونه (تعالى) فاعلاً للأفعال الإختيارية وفيها أنواع القبائح والشرور كالكفر والجحود وأقسام المعاصي والذنوب ، ينافي تنزّه ساحة العظمة والكبرياء عمّا لا يليق بها.

ويدفعه : أنّ الأفعال الإختيارية أمور ممكنة ، وضرورة العقل قاضية أنّ الماهية الممكنة متساوية النسبة إلى الوجود والعدم ، لا تخرج من حاقّ الوسط إلى أحد الطرفين إلّا بمجرّح يوجب لها ذلك ، وهو العلّة الموجبة ، والفاعل من العلل. ولا معنى لتساوي نسبة الفاعل التامّ الفاعلية التي معه بقية أجزاء العلّة التامة إلى الفعل والترك ، بل هو موجب للفعل ، وهذا الوجوب الغيريّ منته إلى الواجب بالذات؛ فهو العلّة الأولى للفعل ، والعلّة الأولى علّة للمعلول الأخير ، لأنّ علّة علّة الشيء علّة لذلك الشيء. فهذه أصول ثابتة مبيّنة في الأبحاث السابقة. والمستفاد منها أنّ للفعل نسبة إلى الواجب (تعالى) بالإيجاد ، وإلى الإنسان مثلاً بأنّه فاعلٌ مسخّرٌ هو في عين عليّته معلولٌ ، وفاعلية الواجب (تعالى) في طول فاعلية

ج ١ ص ٥٥-٥٦ ، ومقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٧٣ ، وشرح المواقف ص ٥١٥-٥٢٠ ، وشرح المقاصد ج ٢ ص ١٢٦ ، وكشف المراد ص ٣٠٨-٣١٤ ، والشبهة بين الأشاعرة والمعتزلة ص ١٣١ .
(١) والمعتزلة يلقّبون بـ «المفوضة» لأنّهم ذهبوا إلى أنّ الله فوّض الأفعال إلى المخلوقين راجع عقائد الإمامية ص ٦٥ .

الإنسان لا في عرضه حتى تندافعا ولا تجتمعا.

وأما تعلّق الإرادة الواجبيّة بالفعل مع كون الإنسان مختاراً فيه فإنّما تعلّقت الإرادة الواجبيّة بأن يفعل الإنسان باختياره فعلاً كذا وكذا ، لا بالفعل من غير تقيّد بالاختيار ، فلا يلغو الاختيار ولا يبطل أثر الإرادة الإنسانيّة؛ على أنّ خروج الأفعال الاختيارية عن سعة القدرة الواجبيّة حتّى يريد فلا يكون ويكره فيكون ، تقييداً في القدرة المطلقة التي هي عين ذات الواجب ، والبرهان يدفعه؛ على أنّ البرهان قائم على أنّ الإيجاد وجعل الوجود خاصّة للواجب (تعالى) لا شريك له فيه. ونعم ما قال صدر المتأهّلين (قدس سره) في مثل المقام : «ولا شبهة في أنّ مذهب من جعل أفراد الناس كلّهم خالقين لأفعالهم مستقلّين في إيجادها أشنع من مذهب من جعل الأصنام أو الكواكب شفعاء عند الله»^(١) . إنتهى.

وأما قولهم^(٢) : «إنّ كون الفعل الاختياريّ مخلوقاً للواجب (تعالى) لا يجمع توجيه التكليف إلى الإنسان بالأمر والنهي ، ولا الوعد والوعيد على الفعل والترك ، ولا استحقاق الثواب والعقاب ، وليس له فعل ولا هو فاعل».

فيدفعه : أنّه إنّما يتمّ لو كان انتساب الفعل إلى الواجب (تعالى) لا يجمع انتسابه إلى الإنسان ، وقد عرفت^(٣) أنّ الفاعليّة طوليّة وللفاعل انتساب إلى الواجب بالفعل بمعنى الإيجاد ، وإلى الإنسان المختار بمعنى قيام العرض بموضوعه.

وأما قولهم^(٤) : «إنّ كون أفعال الإنسان الاختيارية مخلوقة للواجب (تعالى) وفيها أنواع الشرور والمعاصي والقبائح ينافي طهارة ساحتها (تعالى) عن كلّ نقص وشين».

فيدفعه : أنّ الشرور الموجودة في العالم على ما سيتضح ليست إلّا أموراً فيها خير كثير وشرّ قليل ، ودخول شرّها القليل في الوجود يتبع خيرها الكثير ، فالشرّ

(١) راجع الأسفار ج ٦ ص ٣٧٠.

(٢) أي قول المعتزلة كما مرّ.

(٣) في ما مرّ آنفاً حيث قال : «وفاعليّة الواجب تعالى في طول فاعليّة الإنسان».

(٤) أي قول المعتزلة كما مرّ.

مقصود بالقصد الثاني ولم يتعلّق القصد الأول إلا بالخير؛ على أنّه سيّضح أيضاً^(١) أنّ الوجود . من حيث إنّه وجود . خيرٌ لا غير ، وإتّما الشرور ملحقّة ببعض الوجودات ، فالذي يفيضه الواجب من الفعل وجوده الخير بذاته الطاهرة في نفسه ، وما يلازمه من النقص والعدم لوازم تميّزه في وجوده ، والتميّزات الوجوديّة لولاها لفسد نظام الوجود ، فكان في ترك الشرّ القليل بطلان الخير الكثير الذي في أجزاء النظام.

وذهب جمع آخر من المتكلّمين . وهم الأشاعرة ومن تبعهم^(٢) . إلى أن كلّ ما هو موجود غير الواجب بالذات من ذات أو صفة أو فعل فهو بإرادة الواجب بالذات من غير واسطة ، فالكلّ أفعاله ، وهو الفاعل ، لا غير .

ولازم ذلك : أولاً : ارتفاع العلّة والمعلوليّة من بين الأشياء وكون استتباع الأسباب للمسبّبات لمجرّد العادة ، أي إنّ عادة الله جرت على الإتيان بالمسبّبات عقيب الأسباب من غير تأثير من الأسباب في المسبّبات ولا توقّف من المسبّبات على الأسباب .
وثانياً : كون الأفعال التي تعدّ أفعالا اختياريّةً أفعالا جبريّةً لا تأثير لإرادة فواعلها ولا لاختيارهم فيها .

ويدفعه : أنّ انتساب الفعل إلى الواجب (تعالى) بالإيجاد لا ينافي انتسابه إلى غيره من الوسائط ، والانتساب طوليٌّ لا عرضيٌّ . كما تقدّم توضيحه^(٣) . . وحقيقة وساطة الوسائط ترجع إلى تقيد وجود المسبّب بقيود مخصّصة لوجوده ، فإنّ ارتباط الموجودات بعضها ببعض عرضاً وطولاً يجعل الجميع واحداً يتقيد بعض

(١) راجع الفصل الثامن عشر من هذه المرحلة.

(٢) راجع الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ص ١٥٥ ، ومذاهب الاسلاميين ج ١ ص ٥٥٥ ، والفرق بين الفرق ص ٢٧٥ ، والملل والنحل ص ٩٦ ، واللمع ص ٦٩ . ٩١ . واستدلّوا عليه بوجوه ذكرها المحقّق الشريف تبعاً للعلامة الإيجي في شرح المواقف ص ٥١٥ . ٥٢٠ ، والعلامة التفتازاني في شرح المقاصد ج ٢ ص ١٢٥ . ١٤٣ . وتبعهم هشام بن الحكم من الرافضة ، راجع مقالات الاسلاميين ج ١ ص ١١٠ ، والحسين بن محمّد النجار كما في الفرق بين الفرق ص ١٥٥ ، ومقالات الاسلاميين ج ١ ص ٣١٥ .

(٣) حيث قال : «وفاعليّة الواجب (تعالى) في طول فاعليّة الإنسان» .

أجزائه ببعض في وجوده. إفافضة واحد منها إنما يتم بإفافضة الكلّ ، فليست الإفافضة إلا واحدة ينال كلّ منها ما في وسعه أن يناله.

وأما إنكار العلّة والمعلوّة بين الأشياء ، فيكفي في دفعه ما تقدّم في مرحلة العلّة والمعلول من البرهان على ذلك ^(١). على أنّه لو لم يكن بين الأشياء شيء من رابطة التأثير والتأثر وكان ما نجده منها بين الأشياء باطلا لا حقيقة له ، لم يكن لنا سبيل إلى اثبات فاعل لها وراءها وهو الواجب الفاعل للكلّ.

وأما القول بالجبر وإنكار الاختيار في الأفعال ، بتقريب أنّ فاعليّة الواجب بالذات وتعلّق إرادته بالفعل المسّمى إختيارياً يجعل الفعل واجب التحقّق ضروريّ الوقوع ، ولا معنى لكون الفعل الضروريّ الوجود إختيارياً للإنسان له أن يفعل ويترك ، ولا لكون إرادته مؤثّرة في الفعل.

يدفعه : أنّ فاعليّته (تعالى) طوليّة ، لا تنافي فاعليّة غيره أيضاً إذا كانت طوليّة ، وإرادته إنّما تعلّقت بالفعل بوصف أنّه إختياريّ ، فأراد أن يفعل الإنسان باختياره وإرادته فعلا كذا وكذا ، فالفعل الإختياريّ واجب التحقّق بوصف أنّه إختياريّ.

واستدلّ بعضهم ^(٢) على الجبر في الأفعال بأنّ فعل المعصية معلوم للواجب (تعالى) فهو واجب التحقّق ضروريّ الوقوع ، إذ لو لم يقع كان علمه جهلا ، وهو محال ، فالفعل ضروريّ ، ولا يجمع ضرورة الوقوع إختيارية الفعل.

ويعارضه أنّ فعل المعصية معلوم للواجب (تعالى) بخصوصيّة وقوعه ، وهو أنّه صادر عن الإنسان باختياره ، فهو بخصوصيّة كونه إختيارياً واجب التحقّق ضروريّ الوقوع ، إذ لو لم يقع كان علمه (تعالى) جهلا ، وهو محال ، فالفعل بما أنّه إختياريّ ضروريّ التحقّق.

(١) راجع الفصل الأوّل من المرحلة الثامنة.

(٢) أي بعض الأشاعرة ، راجع للمع ص ٨١ - ٨٢.

تنبيه :

إستدلّاهم على الجبر في الأفعال بتعلّق علم الواجب (تعالى) بها وتعيّن وقوعها بذلك ، استناداً منهم في الحقيقة إلى القضاء العلميّ الذي يحتم ما يتعلّق به من الأمور ، وأمّا الإرادة التي هي صفة ثبوتية زائدة على الذات عندهم ، فيأتمّلا يرونها مبدأً للفعل موجباً له ، زعماً منهم أنّ وجوب الفعل يجعل الفاعل موجباً (بفتح الجيم) والواجب (تعالى) فاعل مختار ، بل شأن الإرادة أن يرجّح الفعل بالأولوية من غير وجوب ، فلإرادة أن يخصّص أيّ طرف من طرفيّ الفعل تعلّقت به.

وهذه آراء سخيّة تبين بطلانها بما تقدّم بيانه من الأصول الماضية^(١). فالوجوب الذي يلحق المعلول وجوباً غيريّ منتزِع من وجوده الذي أفاضته علّته وهو أثرها ، فلو عاد هذا الوجوب وأثر في العلة يجعلها موجبة في فاعليّته لزم كون المتأخّر وجوداً من حيث هو متأخّر متقدّماً على المتقدّم وجوداً من حيث هو متقدّم ، وهو محال؛ على أنّ الفاعل المختار لو عاد موجباً (بالفتح) بسبب وجوب الفعل لم يكن في ذلك فرق بين أن يستند وجوب المعلول إلى علم سابق وقضاء متقدّم أو إلى إيجاب الفاعل للفعل الذي هو مفاد قولنا : «الشيء ما لم يجب لم يوجد».

وأيضاً قد ظهر ممّا تقدّم أنّ الترجيح بالأولوية مرجعه إلى عدم حاجة الممكن في تعيّن أحد طرفيّ الوجود والعدم إلى المرجّح ، لبقاء الطرف المرجوح على حدّ الجواز مع وجود الأولوية في الطرف الراجح وعدم انقطاع السؤال بـ «لم» بعدّه. وأيضاً الترجيح بالإرادة مع فرض استواء نسبتها إلى طرفيّ الفعل والترك مرجعه إلى عدم الحاجة إلى المرجّح.

(١) راجع أوّل هذا الفصل.

الفصل الخامس عشر

في حياته (تعالى)

الحياة فيما عندنا . من أقسام الحيوان . كَوْنُ الشيء بحيث يدرك ويفعل ^(١) .
والإدراك العام في الحيوان كله هو الإدراك الحسيّ الزائد عن الذات ، والفعل فعلٌ محدودٌ عن
عِلْم به وإدراك؛ فالعلم والقدرة من لوازم الحياة وليساً بها ، لأنّنا نجوُز مفارقة العلم الحياةً ، وكذا
مفارقة القدرة الحياةً في بعض الأحيان .

فلحياة التي في الحيوان مبدأً وجوديٌّ يترتب عليه العلم والقدرة .
وإذ كان الشيء الذي له عِلْمٌ وقدرةٌ زائدان على ذاته حيّاً وحياته كمالاً وجوديّاً له ، فمن كان
علمه وقدرته عين ذاته وله كلُّ كمال وكلّ الكمال ، فهو أحقّ بأن يسمّى حيّاً ، وهو الواجب
بالذات (تعالى) ، فهو (تعالى) حيٌّ بذاته ، وحياته كونهٌ بحيث يعلم ويقدر ، وعِلْمُهُ بكلّ شيء
من ذاته ، وقدرته مبدئيّته لكلّ شيء سواه بذاته .

الفصل السادس عشر

في الإرادة والكلام

عدّوهما في المشهور من الصفات الذاتية للواجب (تعالى) ^(٢) .
أمّا الإرادة فقد تقدّم القول فيها في البحث عن القدرة ^(٣) .
وأمّا الكلام ، فقد قيل ^(٤) : «إنّ الكلام في عرفنا لفظٌ دالٌّ بالدلالة الوضعيّة على

(١) قال المحقّق القوشجيّ : «واختلفوا في معنى الحياة . فقال جمهور المتكلّمين إنّها صفة توجب صحة العلم والقدرة .
وقال الحكماء وأبو الحسين البصريّ من المعتزلة إنّها كونه بحيث يصحّ أن يعلم ويقدر» . راجع شرح التجريد للقوشجيّ
ص ٣١٤ .

(٢) قال في الأسفار ج ٦ ص ٣٤٠ . ٣٤١ : «الإرادة والمحبة معنى واحد كالعلم ، وهي في الواجب تعالى عين ذاته» .

(٣) راجع الفصل الخامس عشر من المرحلة السادسة ، والفصل الثالث عشر من هذه المرحلة .

(٤) والقائل الحكيم السبزواريّ حيث قال :

ما في الضمير ، فهو موجودٌ إعتباريٌّ يدل عند العارف بالوضع بدلالة وضعيّة اعتباريّة على ما في ذهن المتكلّم ، ولذلك يعدّ وجوداً لفظيّاً للمعنى الذهنيّ إعتباراً ، كما يعدّ المعنى الذهنيّ وجوداً ذهنيّاً ومصادقه الخارجيّ وجوداً خارجيّاً للشيء.

فلو كان هناك موجودٌ حقيقيٌّ دالٌّ على شيء دلالةً حقيقيّةً غير إعتباريّة كالأثر الدالّ على المؤثر والمعلول الدالّ بما فيه من الكمال الوجوديّ على ما في علّته من الكمال بنحو أعلى وأشرف ، كان أحقّ بأن يسمّى «كلاماً» ، لأصالة وجوده وقوّة دلالاته.

ولو كان هناك موجود بسيط الذات من كلّ وجه له كلّ كمال في الوجود بنحو أعلى وأشرف ، يكشف بتفاصيل صفاته التي هي عين ذاته المقدّسة عن إجمال ذاته ، كالواجب (تعالى) ، فهو كلام يدلّ بذاته على ذاته والإجمال فيه عين التفصيل.

أقول : فيه تحليل الكلام وإرجاع حقيقة معناه إلى نحو من معنى القدرة ، فلا ضرورة تدعو إلى إفراذه من القدرة ، على أنّ جميع المعاني الوجوديّة وإن كانت متوغّلة في المادّيّة محفوفة بالأعدام والنقائص يمكن أن تعود بالتحليل وحذف النقائص والأعدام إلى صفة من صفاته الذاتية.

فإن قلت : هذا جار في السمع والبصر ، فهما وجهان من وجوه العلم مع أنّهما أفراداً من القدرة وعدّاً صفتين من الصفات الذاتيّة.

اللفظ موضوعاً لـلدى الأنام	مما هو المعروف بالكلام
فهو وجود معه وجود	ذهناً له يجعلنا شهود
فحيث في تأديّة ذا أيسر	من غيره لإسم الكلام أثروا
ولو فرضت غيره بديله	إذ ذاك حاله يكون حاله
فالكل بالذات له دلالة	حاكيّة جماله جلاله

راجع شرح المنظومة ص ١٨٢.

قلت : ذلك لورودهما في الكتاب ^(١) والسنة ^(٢) ، وأما الكلام فلم يرد منه في الكتاب الكريم إلا ما كان صفةً للفعل ^(٣).

الفصل السابع عشر

في العناية الإلهية بخلقه وأنّ النظام الكوني في غاية ما يمكن من الحسن والإتقان

الفاعل العلمي الذي لعلمه دخل في تمام علّيته الموجبة إذا كان ناقصاً في نفسه مستكملاً بفعله فهو بحيث كلّما قويت الحاجة إلى الكمال الذي يتوخاه بفعله زاد اهتمامه بالفعل وأمعن في إتيان الفعل بحيث يتضمّن جميع الخصوصيات الممكنة للحاظ في إتقان صنّعه واستقصاء منافعه ، بخلاف ما لو كان الكمال المطلوب بالفعل حقيراً غير ضروريّ عند الفاعل جائز الإهمال في منافعه ، وهذا المعنى هو المسمّى بـ «العناية» ^(٤).

والواجب (تعالى) غنيّ الذات ، له كلّ كمال في الوجود ، فلا يستكمل بشيء من فعله ، وكلّ موجود فعّله ، ولا غاية له في أفعاله خارجة من ذاته ، لكن لما كان له علم ذاتيّ بكلّ شيء ممكن يستقرّ فيه ، وعلمه الذي هو عين ذاته علّة لما سواه فيقع فعّله على ما علّم من غير إهمال في شيء ممّا علّم من خصوصياته ، والكلّ معلوم ، فله (تعالى) عناية بخلقه.

(١) كقوله تعالى : (والله سميعٌ عليمٌ) البقرة : ٢٢٤. وقوله تعالى : (فإنّ الله سميعٌ عليمٌ) البقرة : ٢٢٧. وقوله تعالى : (واعلموا أنّ الله سميعٌ عليمٌ) البقرة : ٢٤٤. وقوله تعالى : (والله بصيرٌ بما يعملون) البقرة : ٩٦.

(٢) عن أبي بصير قال : سمعت أبا عبد الله يقول : «لم يزل الله عزّ وجلّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم ، والسمع ذاته ولا مسموع ، والبصر ذاته ولا مبصر...» راجع أصول الكافي ج ١ ص ١٤٣.

(٣) كقوله تعالى : (وكلمّ الله موسى تكليماً) النساء : ١٦٤. وقوله تعالى : (ولمّا جاء موسى لميقاتنا وكلمّه ربّه) الاعراف : ١٤٣.

(٤) ولمزيد التوضيح راجع الأسفار وتعليقة المصنّف (رحمه الله) عليه ج ٧ ص ٥٥ . ٥٧.

والمشهود من النظام العامّ الجاري في الخلق والنظام الخاصّ الجاري في كلّ نوع والنظم والترتيب الذي هو مستقرّ في أشخاص الأنواع يصدّق ذلك ، فإذا تأمّلنا في شيء من ذلك وجدنا مصالح ومنافع في خلقه نقضي منها عجباً وكلّما أعمّنا وتعمّقنا فيه بدتّ لنا منافع جديدة وروابطٌ عجيبة تدهش اللبّ وتكشف عن دقّة الأمر وإتقان الصنع.

وما تقدّم من البيان جارٍ في العلل العالية والعقول المجردة التي ذواتها تامّة ووجوداتها كاملة منزّهة عن القوّة والإستعداد ، فليس صدور أفعالها منها لغرض وغاية تعود إليها من أفعالها ، ولم تكن حاصلة لها قبل الفعل لفرض تمام ذواتها ، فغايتها في فعلها ذواتها التي هي أطلال لذات الواجب (تعالى) ، وبالحقيقة غايتها في فعلها الواجب (عزّ اسمه).

ويظهر ممّا تقدّم أن النظام الجاري في الخلقة أنقضى نظام وأحكامه ، لأنّه رقيقة العلم الذي لا سبيل للضعف والفتور إليه بوجه من الوجوه.

توضيحه : أنّ عوالم الوجود الكلّيّة . على ما سبقت إليها الإشارة ^(١) . ثلاثة عوالم ، لا رابع لها عقلا ، فإنّها إمّا وجودٌ فيه وُصمة القوّة والإستعداد لا اجتماع لكمالاته الأولى والثانويّة الممكنة في أوّل كينونته ، وإمّا وجودٌ تجتمع كمالاته الأولى والثانويّة الممكنة في أوّل كينونته ، فلا يتصوّر فيه طرؤ شيء من الكمال بعد ما لم يكن ، والأوّل «عالم المادّة والقوّة» ، والثاني إمّا أن يكون مجرداً من المادّة دون آثارها من كيف وكم وسائر الأعراض الطارئة للأجسام المادّيّة ، وإمّا أن يكون عارياً من المادّة وآثار المادّة جميعاً ، والأوّل «عالم المثال» ، والثاني «عالم العقل» .

فالعوالم الكلّيّة ثلاثة ، وهي مترتبة من حيث شدّة الوجود وضعفه ، وهو ترتّب طوليّ بالعلّيّة والمعلوليّة . فمرتبة الوجود العقليّ معلولة للواجب (تعالى) بلا

(١) راجع الفرع الثالث من الفروع المذكورة في الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة.

واسطة. وعلة متوسطة لما دونها من المثال ، ومرتبة المثال معلولة للعقل وعلة لمرتبة المادة والماديات ، وقد تقدّمت إلى ذلك إشارة ^(١) وسيجيء توضيحه ^(٢).

فمرتبة الوجود العقليّ أعلى مراتب الوجود الإمكانيّ وأقربها من الواجب (تعالى) والنوع العقليّ منحصر في فرد ، فالوجود العقليّ بما له من النظام ظلّ للنظام الربانيّ الذي في العالم الربوبيّ الذي فيه كلُّ جمال وكمال.

فالنظام العقليّ أحسنُ نظام ممكن وأتقنه ، ثمّ النظام المثاليّ الذي هو ظلّ للنظام العقليّ ، ثمّ النظام الماديّ الذي هو ظلّ للمثال. فالنظام العالميّ العامّ أحسنُ نظام ممكن ^(٣) وأتقنه ^(٤).

الفصل الثامن عشر

في الخير والشرّ ودخول الشرّ في القضاء الإلهي

الخير ما يطلبه ويقصده ويحبّه كلّ شيء ويتوجّه إليه كلّ شيء بطبعه ، وإذا تردّد الأمر بين أشياء فالمختار خيرها؛ فلا يكون إلّا كمالاً وجوديّاً يتوقّف عليه وجود الشيء كالعلة بالنسبة إلى معلولها ، أو كمالاً أولاً هو وجود الشيء بنفسه ، أو كمالاً ثانياً يستكمل الشيء به ويزول به عنه نقص. والشرّ يقابله ، فهو عدم ذات أو عدم كمال ذات.

والدليل على أنّ الشرّ عدم ذات أو عدم كمال ذات أنّ الشرّ لو كان أمراً وجوديّاً لكان إمّا شرّاً لنفسه أو شرّاً لغيره ، والأوّل محال ، إذ لو اقتضى الشيء عدم نفسه لم يوجد من رأس ، والشيء لا يقتضي عدم نفسه ولا عدم شيء من كمالاته الثانية ، لما بينه وبينها من الرابطة الوجوديّة ، والعناية الإلهيّة أيضاً توجب إيصال كلّ شيء إلى كماله؛ والثاني أيضاً محال ، لأنّ كون الشرّ. المفروض أنّه

(١) راجع نفس المصدر السابق.

(٢) في الفصل التاسع عشر من هذه المرحلة.

(٣) إشارة إلى قوله تعالى : (الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ) السجدة : ٧.

(٤) إشارة إلى قوله تعالى : (صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ) النمل : ٨٨.

وجوديَّ. شرّاً لغيره ، إمّا بكونه مُعديماً لذات ذلك الغير ، أو مُعديماً لشيء من كمالاته ، أو بعدم إعدامه لا لذاته ولا لشيء من كمالاته ، والأوّل والثاني غير جائزين ، فإنّ الشرّ حينئذ يكون هو عدم ذلك الشيء أو عدم شيء من كمالاته دون الشيء المعديم المفروض ، وهذا خلف ، والثالث أيضاً غير جائز ، فإنّه إذا لم يعدم شيئاً لا ذاتاً ولا كمال ذات فليس يجوز عدّه شرّاً ، فالعلم الضروريّ حاصلٌ بأنّ ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كماله فإنّه لا يكون شرّاً له لعدم استضراره به ، فالشرّ كيفما فرض ليس بوجوديَّ ، وهو المطلوب ^(١).

ويصدّق ذلك التأمل الوافي في موارد الشرّ من الحوادث ، فإنّ الإمعان في أطرافها يهدي إلى أنّ الشرّ الواقع عدم ذات أو عدم كمال ذات ، كما إذا قُتلَ رجلٌ رجلاً بالسيف صبراً ، فالضرب المؤثر الذي تصدّاه القاتل كمالٌ له وليس بشرّ ، وحدّة السيف وكونه قطعاً كمالٌ له وليس بشرّ ، وانفعال عُقّ المقتول ولينته كمالٌ لبدنه وليس بشرّ ، وهكذا ، فليس الشرّ إلّا زهاق الروح وبطلان الحياة وهو عدميٌّ.

وتبيّن بما مرّ أنّ ما يعدّ من الوجودات شرّاً بسبب الاستضرار به هو شرّ بالعرض كالقاتل والسيف في المثال المذكور.

فإن قلت ^(٢) : إنّ الألم من الإدراك غير تفرّق الاتصال الحاصل بالقطع مثلاً ، وهو أمر وجوديّ بالوجدان. وينتقض به قولهم : «إنّ الشر بالذات عدميٌّ» اللهم إلّا أن يراد به أنّ منشأ الشرّية عدميٌّ وإن كان بعض الشرّ وجوديّاً.

قلت : أجب عنه صدر المتأهّلين ^(٣) (قدس سره) بأنّ الألم إدراك المنافي العدميّ ،

(١) هذا الدليل أقامه قطب الدين الشيرازي في شرح حكمة الإشراق ص ٥٢٠. وتعرّض له أيضاً صدر المتأهّلين في الأسفار ج ٧ ص ٥٩.

(٢) هذا الإشكال هو الذي ذكره المحقّق الدواني في حاشية شرح التجريد القوشجيّ ص ١٤. وتعرّض له صدر المتأهّلين في الأسفار ج ٤ ص ١٢٦ ، وج ٧ ص ٦٢ - ٦٣.

(٣) راجع الأسفار ج ٧ ص ٦٣ - ٦٨. ثمّ إنّ المحقّق السبزواريّ ناقش في ما ذكره صدر المتأهّلين في دفع الإشكال ، وبعد ذلك ذكر وجهاً آخر لدفعه ، فراجع تعليقاته على الأسفار ج ٧ ص ٦٣ - ٦٥.

كنتفرّق الاتصال ونحوه بالعلم الحضوريّ الذي يحضر فيه المعلوم بوجوده الخارجيّ عند العالم ، لا بالعلم الحضوريّ الذي يحضر فيه المعلوم عند العالم بصورة مأخوذة منه لا بوجوده الخارجيّ ، فليس عند الألم أمران : تفرّق الاتصال . مثلاً . والصورة الحاصلة منه . بل حضور ذلك الأمر المنافي هو الألم بعينه ، فهو وإن كان نحواً من الإدراك لكنّه من أفراد العدم ، وهو وإن كان نحواً من العدم لكن له ثبوت على حدّ ثبوت أعدام الملكات ، كالعَمى والنقص وغير ذلك .

والحاصل أنّ النفس لكونها صورة الإنسان الأخيرة التي بحذاء الفصل الأخير جامعة لجميع كمالات النوع واجدة لعامة القوى البدنيّة وغيرها ، فتفرّق الاتصال الذي هو آفةٌ واردةٌ على الحاسة تدرك النفس عنده فقدها كمالٌ تلك القوة التي وردت عليها الآفة في مرتبة النفس الجامعة لا في مرتبة البدن المادّيّة .

ثمّ إنّ الشرّ لما كان هو عدم ذات أو عدم كمال ذات كان من الواجب أن تكون الذات التي يصيبه العدم قابلةً له ، كالجواهر المادّيّة التي تقبل العدم بزوال صورتها التي هي تمام فعليّتها النوعيّة ، وأن تكون الذات التي ينعدم كما لها بأصابة الشرّ قابلةً لفقد الكمال ، أي أن يكون العدم عدماً طارئاً لها لا لازماً لذاتها ، كالأعدام والنقائص اللازمة للماهيّات الإمكانيّة ، فإنّ هذا النوع من الأعدام منتزع من مرتبة الوجود وحده .

وبهذا تبين أنّ عالم التجرد التام لا شرّ فيه ، إذ لا سبيل للعدم إلى ذواتها الثابتة باثبات مبدئها ، ولا سبيل لعروض الأعدام المنافية لكمالاتها التي تقتضيها وهي موجودة لها في بدء وجودها . فمجال الشرّ ومداره هو عالم المادّة التي تتنازع فيه الأضداد وتتمانع فيه مختلف الأسباب وتجري فيه الحركات الجوهريّة والعرضيّة التي يلازمها التغيّر من ذات إلى ذات ومن كمال إلى كمال . والشروع من لوازم وجود المادّة القابلة للصور المختلفة والكمالات المتنوّعة المتخالفة ، غير أنّها كيفما كانت مغلوبة للخيرات ، حقيرة في جنبها إذا قيسَت إليها .

وذلك أنّ الأشياء . كما نُقِلَ عن المعلّم الأوّل ^(١) . من حيث الخيرات والشرور المنتسبة إليها على خمسة أقسام : إمّا خير محض ، وإمّا شرّ محض ، وإمّا خيرها غالب ، وإمّا شرّها غالب ، وإمّا متساوية الخير والشرّ .

والموجود من الأقسام الخمسة قسمان ، هما : الأوّل الذي هو خير محض ، وهو الواجب (تعالى) الذي يجب وجوده وله كلّ كمال وجوديّ وهو كلّ الكمال ، ويلحق به المجرّدات التامّة ، والثالث الذي خيره غالب ، فإنّ العناية الإلهيّة توجب وجوده ، لأنّ في ترك الخير الكثير شرّاً كثيراً . وأمّا الأقسام الثلاثة الباقية ، فالشرّ المحض هو العدم المحض الذي هو بطلان صرف لا سبيل إلى وجوده ، وما شرّه غالب وما خيره وشرّه متساويان تأباهما العناية الإلهيّة التي نظمت نظام الوجود على أحسن ما يمكن وأنقنه .

وأنت إذا تأملت أيّ جزء من أجزاء الكون وجدته أنّه لو لم يقع على ما وقع عليه بطل بذلك النظام الكونيّ المرتبط بعض أطرافه ببعض من أصله وكفى بذلك شرّاً غالباً في تركه خير غالب . وإذ تبين أنّ الشرور القليلة التي تلحق الأشياء من لوازم الخيرات الكثيرة التي لها ، فالقصد والإرادة تتعلّق بالخيرات بالأصالة وبالشرور اللازمة لها بالتبع وبالقصد الثاني .

ومن هنا يظهر أنّ الشرور داخلية في القضاء الإلهيّ بالقصد الثاني . وإن شئت قلت : «بالعرض» ، نظراً إلى أنّ الشرور أعدام ، لا يتعلّق بها قصد بالذات ^(٢) .

الفصل التاسع عشر

في ترتيب أفعاله وهو نظام الخلقة

قد اتضح بالأبحاث السابقة أنّ للوجود الإمكان . وهو فعله (تعالى) .

(١) نقله عنه صدر المتأهّلين في تعليقاته على شرح حكمة الإشراق ص ٥٢١ .

(٢) راجع شرح الإشارات ج ٣ ص ٣٢٠ - ٣٢١ ، والمباحث المشرقيّة ج ٢ ص ٥١٩ - ٥٢٢ ، والأسفار ج ٧ ص ٧٢ - ٧٧ ، والنجاة ص ٢٨٤ - ٢٩٠ .

إنقسامات. منها : أنقسامه إلى مادّي ومجرّد ، وانقسام المجرّد إلى مجرّد عقليّ ومجرّد مثاليّ؛ وأشرنا هناك ^(١) إلى أنّ عوالم الوجود الكليّة ثلاثة : عالم التجرّد التامّ العقليّ ، وعالم المثال ، وعالم المادّة والمادّيّات؛ فالعالم العقليّ مجرّد تامّ ذاتاً وفعلاً عن المادّة وآثارها؛ وعالم المثال مجرّد عن المادّة دون آثارها من الأشكال والأبعاد والأوضاع وغيرها. ففي هذا العالم أشباح متمثلة في صفة الأجسام التي في عالم المادّة والطبيعة في نظام شبيه بنظامها الذي في عالم المادّة؛ وإنّما الفرق بينه وبين النظام المادّي أنّ تعقّب بعض المثاليّات لبعض بالترتّب الوجوديّ لا بتغيّر صورة أو حال إلى صورة أو حال أخرى بالخروج من القوّة إلى الفعل بالحركة ، كما هو الحال في عالم المادّة ، فحال الصور المثاليّة فيما ذكرناه من ترتّب بعضها على بعض حال صورة الحركة والتغيّر في الخيال ، والعلم مجرّد مطلقاً فالمتخيّل من الحركة علّم بالحركة لا حركة في العلم ، وعلّم بالتغيّر لا تغيّر في العلم. وعالم المادّة لا يخلو ما فيها من الموجودات من تعلق ما بالمادّة ، وتستوعبه الحركة والتغيّر ، جوهرية كانت أو عرضية.

وإذ كان الوجود بحقيقته الأصلية حقيقة مشكّكة ذات مراتب مختلفة في الشدّة والضعف والشرف والخسّة ، تتقوّم كلّ مرتبة منها بما فوقها ويتوقّف عليها بمويّتها ، يستنتج من ذلك :
أولاً : أنّ العوالم الثلاثة مترتّبة وجوداً بالسبق واللاحق ، فعالم العقل قبل عالم المثال ، وعالم المثال قبل عالم المادّة وجوداً؛ وذلك لأنّ الفعلية المحضة التي لا تشوبها قوّة ولا يخالطها استعداد أقوى وأشدّ وجوداً ممّا هو بالقوّة محضاً كالهوى الأولى أو تشوبه القوّة ويخالطه الاستعداد كالطباع الماديّة ، فعالم العقل والمثال يسبقان عالم المادّة.
ثمّ العقل المفارق أقلّ حدوداً وأوسع وجوداً وأبسط ذاتاً من المثال الذي تصاحبه آثار المادّة وإن خلا عن المادّة ، ومن المعلوم أنّ الوجود كلّما كان أقلّ

(١) راجع الفصل السابع عشر من هذه المرحلة ، والفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة.

حدوداً وأوسع وأبسط ، كانت مرتبته من حقيقة الوجود المشككة أقدم وأسبق وأعلى ، ومن أعلى المراتب التي هي مبدأ الكل أقرب ، فعالم العقل أقدم وأسبق وجوداً من عالم المثال .
 وثانياً : أنَّ الترتيب المذكور بين العوالم الثلاثة ترتيبٌ علِّيٌّ لمكان السبق والتوقف الذي بينها ، فعالم العقل علّةٌ لعالم المثال ، وعالم المثال علّةٌ مفيضَةٌ لعالم المادّة .
 وثالثاً : أنَّ العوالم الثلاثة متطابقةٌ متوافقةٌ نظاماً بما يليق بكلٍّ منها وجوداً .
 وذلك لما تقدّم ^(١) أنَّ كلَّ علّةٍ مشتملةٌ على كمال معلولها بنحو أعلى وأشرف .
 ففي عالم المثال نظامٌ مثاليٌّ يضاهي نظامَ عالم المادّة وهو أشرف منه ، وفي عالم العقل ما يطابق نظام المثال ، لكنّه موجود بنحو أبسط وأشرف وأجمل منه ويطابقه النظام الربّانيّ الذي في العلم الربوبيّ .
 ورابعاً : أنّه ما من موجود ممكن مادّيٍّ أو مجرّد علويٍّ أو سفليٍّ إلّا هو آية للواجب (تعالى) من جميع الوجوه يحكي بما عنده من الكمال الوجوديّ كمالَ الواجب (تعالى) .

الفصل العشرون

في العالم العقليّ ونظامه وكيفية حصول الكثرة فيه

قد تحقّق في مباحث العلّة والمعلول أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد ^(٢) . ولما كان الواجب (تعالى) واحداً بسيطاً من كلّ وجه . لا تتسرّب إليه جهة كثرة لا عقلية ولا خارجيّة . واجداً لكلّ كمال وجوديّ وجداناً تفصيليّاً في عين

(١) راجع الفصل السادس والفصل التاسع من هذه المرحلة .

(٢) راجع الفصل الرابع من المرحلة الثامنة .

الإجمال ، لا يفيض إلا وجوداً واحداً بسيطاً له كلّ كمال وجودي ، لمكان المسانحة بين العلة والمعلول ، له الفعلية التامة من كلّ جهة والتنزّه عن القوّة والإستعداد.

غير أنّه وجودٌ ظليّ للوجود الواجبٍ فقيرٌ إليه متقومٌ به غيرٌ مستقلّ دونه ، فيلزمه النقص الذاتي والمحدودية الإمكانية التي تتعيّن بها مرتبته في الوجود ، ويلزمه الماهية الإمكانية؛ والموجود الذي هذه صفته عقلٌ مجردٌ ذاتاً وفعلاً متأخّر الوجود عن الواجب (تعالى) من غير واسطة ، متقدّم في مرتبة الوجود على سائر المراتب الوجودية.

ثمّ إنّ الماهية لا تتكثّر أفرادها إلا بمقارنة المادة. والوجه فيه أنّ الكثرة إما أن تكون عين الماهية أو جزئها أو خارجة منها لازمة لها أو خارجة منها مفارقة لها ، وعلى التقادير الثلاثة الأول لا يوجد للماهية فردٌ ، إذ كلّما وجد فردٌ لها كان من الواجب أن يكون كثيراً ، وكلّ كثير مؤلّف من آحاد ، والواحد منها وجب أن يكون كثيراً ، لكونه مصداقاً للماهية ، وهذا الكثير أيضاً مؤلّف من آحاد ، وهلمّ جراً ، فيتسلسل ولا ينتهي إلى واحد ، فلا يتحقّق كثير ، فلا يوجد للماهية فرد. فمن الواجب أن تكون الكثرة الأفرادية أمراً خارجاً من الماهية مفارقة لها ، ولحوق المفارق يحتاج إلى مادة ، فكلّ ماهية كثير الأفراد فهي مادية ، وينعكس عكس النقيض إلى أنّ كلّ ماهية غير مادية - وهي المجردة وجوداً - لا تتكثّر تكثرّاً أفرادياً . أي إنّ كلّ مجرد فنوعه منحصرٌ في فرد . ، وهو المطلوب؛ نعم يمكن الكثرة الأفرادية في العقل المجرد فيما لو استكملت أفراد من نوع ماديّ ، كالإنسان بالسلوك الذاتي والحركة الجوهرية من نشأة المادة والإمكان إلى نشأة التجرد والفعلية الصرفة ، فيستصحب التميّز الفردي الذي كان لها عند كونها في أول وجودها في نشأة المادة والقوّة.

فتبيّن أنّ المصادر الأول الذي يصدر من الواجب (تعالى) عقلٌ واحدٌ هو أشرف موجود ممكن وأنّه نوع منحصر في فرد ، وإذ كان أشرف وأقدم في

الوجود فهو علّة لما دونه وواسطة في الإيجاد وأنّ فيه أكثر من جهة واحدة ، يصحّ صدور الكثير منه ، لكنّ الجهات الكثيرة التي فيه لا تبلغ حدّاً يصحّ به صدور ما دون النشأة العقلية بما فيه من الكثرة البالغة ، فمن الواجب أن يترتب صدور العقول نزولاً إلى حدّ يحصل فيه من الجهات عدد يكافئ الكثرة التي في النشأة التي بعد العقل.

وتتصور هذه الكثرة على أحد وجهين : إمّا طولاً وإمّا عرضاً.

فالأوّل : . وهو حصول الكثرة طولاً . أن يوجد عقل ثمّ عقل وهكذا.

وكلّما وجد عقل زادت جهة أو جهات ، حتّى ينتهي إلى عقل تتحقّق به جهات من الكثرة يفى بصدور النشأة التي بعد نشأة العقل ، فهناك أنواع متباينة من العقول ، كلّ منها منحصر في فرد ، وهي مترتبة نزولاً ، كلّ عال أشدّ وأشرف ممّا هو بعده وعلّة فاعلة تامّ الفاعلية له ، لما أنّ إمكانه الذاتي كاف في صدوره ، وآخر هذه العقول علّة فاعلة للنشأة التي بعد نشأة العقل. وهذا الوجه هو الذي يميل إليه المشاؤون ^(١) فيما صوّروه من العقول العشرة ونسبوا إلى آخرها المسمّى عندهم بـ «العقل الفعّال» إيجاداً عالم الطبيعة.

والثاني : . وهو حصول الكثرة عرضاً . بأن تنتهي العقول الطولية إلى عقول عرضية ، لا عليّة ولا معلوليّة بينها ، هي بحذاء الأنواع المادّية ، يدبر كلّ منها ما بحذاءه من النوع المادّي ، وبها توجد الأنواع التي في عالم الطبيعة وينتظم نظامه ، وتسمّى هذه العقول : «أرباب الأنواع» و «المثّل الأفلاطونية» ^(٢) . وهذا الوجه هو

(١) راجع الفصل الرابع والفصل الخامس من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء؛ والنجاة ص ٢٧٣ . ٢٧٨؛ والمبدأ والمعاد للشيخ الرئيس ص ٧٥ . ٨٢ ، ورسائل ابن سينا ص ٨٩ .

(٢) قال صدر المتأهّلين : «قد نُسب إلى أفلاطون الإلهي أنّه قال في كثير من أقاويله موافقاً لأستاذه سُقراط : إنّ للموجودات صوراً مجرّدة في عالم الإله ، وربّما يسمّيها المثّل الإلهيّة وإنّما لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية ، وإنّ الذي يدثر ويفسد إنّما هي الموجودات التي هي كائنة» راجع الأسفار ج ٢ ص ٤٦ ، وراجع الملل والنحل ج ٢ ص ٨٨ . ٨٩ .

الذي يميل إليه الإشرافيون ، وذهب إليه شيخ الإشراق ^(١) ، واختاره صدر المتأهين (قدس سره) ^(٢) .
واستدل عليه بوجوه :

أحدها ^(٣) : أنّ القوى النباتية من الغذائية والنامية والمولدة أعراض حالة في جسم ، موضوعها متغيرة بتغيره متحللة بتحله فاقدة للعلم والإدراك ، فمن المحال أن تكون هي المبادئ الموجودة لهذه التراكيب العجيبة التي لموضوعاتها والأفعال المختلفة والأشكال والتخاطيط الحسنة الجميلة التي فيها مع ما فيها من النظام الدقيق المتقن المحير للعقول ، فليس إلاّ أنّ هناك جوهرًا عقليًا مجردًا يعتنى بها ويدبر أمرها ويهديها إلى غاياتها في الوجود.

وفيه : أنّ هذا الدليل لو تمّ دلّ على أنّ هذه الأعمال العجيبة والنظام الجاري فيها تنتهي إلى جوهر عقلي ذي علم؛ وأما قيامه بجوهر عقلي مباشر لا واسطة بينه وبين الجسم النباتي فلا ، فمن الجائز أن ينسب ما نسبوه إلى هذا الجوهر العقلي إلى الصورة الجوهرية التي بها تتحقق نوعية النوع وفوقها العقل الفعال الذي هو آخر سلسلة العقول الطولية.

الثاني ^(٤) : أنّ الأنواع الطبيعية المادية بما لها من النظام الجاري فيها دائماً ليست موجودة عن اتفاق ، فالأمر الاتفاق لا يكون دائماً ولا أكثرية ، فلهذه الأنواع علل حقيقية ، وليست هي التي يزعمونها من الأمزجة ونحوها ، إذ لا دليل يدلّ على ذلك ، بل العلة الحقيقية التي يستند إليها كلّ منها جوهر عقلي مجرد ومثال كلّ يعنى به ويوجده ويدبر أمره ، والمراد بكليته استواء نسبته إلى جميع

(١) راجع حكمة الإشراق ص ١٤٣ - ١٤٤ ، وشرح حكمة الإشراق ص ٣٤٢ - ٣٥٦ و ٢٥١ - ٢٥٤ ، والمطارات ص ٤٥٥ - ٤٥٩ .

(٢) راجع الأسفار ج ٢ ص ٤٦ - ٨١ ، وج ٧ ص ١٦٩ - ١٧١ وص ٢٥٨ - ٢٨١ .

(٣) هذا الدليل هو الذي أقامه الشيخ الإشراقي في المطارات ص ٤٥٥ - ٤٥٩ . وتعرض له أيضاً صدر المتأهين في الأسفار ج ٢ ص ٥٣ - ٥٥ .

(٤) هذا الدليل أيضاً أقامه الشيخ الإشراقي في حكمة الإشراق ص ١٤٣ - ١٤٤ ، وراجع شرح حكمة الإشراق ص ٣٤٩ - ٣٥١ .

الأفراد المادّية التي تسوقها من القوة إلى الفعل ، لا جواز صدقه على كثيرين.

وفيه : أنّ أفعال كلّ نوع وآثاره مستندة إلى صورته النوعيّة ، ولولا ذلك لم يتميّز نوع جوهريّ من نوع آخر مثله ، والدليل على الصورة النوعيّة الآثار المختصّة بكلّ نوع التي تحتاج إلى ما تقوم به وتستند إليه فيكون مبدأً قريباً لها.

الثالث^(١) : أنّ ذلك ممّا تقتضيه قاعدة إمكان الأشرف ، وهي قاعدة مبّهّن عليها ، فإذا وجد ممكن هو أحسن وجوداً من ممكن آخر وجب أن يكون الممكن الذي هو أشرف منه موجوداً قبله ، ولا ريب أنّ الإنسان الذي هو بالفعل في جميع الكمالات الإنسانيّة مثلاً أشرف وجوداً من الإنسان المادّي الذي هو بالقوة بالنسبة إلى أكثر الكمالات الإنسانيّة ، فوجود الإنسان المادّي دليل على وجود مثاله العقليّ قبله. وكذلك الأفراد المادّية لكلّ نوع مادّي وجودها دليل على وجود ربّ نوعها قبلها ، وهو فردٌ من النوع مجرّد في أوّل وجوده ، له فعليّة في جميع كمالات النوع مُخرِجٌ لسائر الأفراد من القوة إلى الفعل ، مدبّرٌ لها.

وفيه : أنّ جريان قاعدة إمكان الأشرف مشروطٌ بكون الأحسن والأشرف داخلين تحت ماهيّة نوعيّة واحدة حتّى يدلّ وجود الأحسن في الخارج على إمكان الأشرف بحسب ماهيّته ، ومجرّد صدق مفهوم على شيء لا يدلّ على كون ذلك الشيء فرداً لذلك المفهوم حقيقةً ، كما أنّ كلّ علّة موجودة واجدةٌ لجميع كمالات المعلول التي بها ذلك المعلول هو هو ، ولا يجب مع ذلك أن تكون علّة كلّ شيء متّحدة الماهيّة مع معلولها؛ فكون الكمال الذي به الإنسان إنسان . مثلاً . موجوداً لشيء ، وانطباقه عليه لا يكشف عن كونه فرداً لماهيّة الإنسان لمجرّد كونه واجداً لذلك. وبعبارة أخرى : صدق مفهوم الإنسان على الإنسان الكلّي الذي نعقله ، لا يدلّ على كون معقولنا فرداً للماهيّة النوعيّة الإنسانيّة ، لم لا يجوز أن يكون واحداً من العقول الطوليّة التي هي في سلسلة علل الإنسان القريبة أو

(١) هذا الدليل أيضاً أقامه الشيخ الإشراقيّ في حكمة الإشراق ص ١٤٣ ، وراجع شرح حكمة الإشراق ص ٣٤٨ .
٣٤٩.

البعيدة لوجدانه كمال الإنسان وغيره من الأنواع؟ والحمل على هذا حمل الحقيقة والرقية دون الشائع. وأما لو لم يشترط في جريان القاعدة كون الأخس والأشرف داخلين تحت ماهية واحدة نوعية فالإشكال أوقع.

تنبيه:

قاعدة إمكان الأشرف . ومفادها أنّ الممكن الأشرف يجب أن يكون أقدم في مراتب الوجود من الممكن الأخس ، فلا بدّ أن يكون الممكن الذي هو أشرف منه قد وجد قبله ^(١) . قد اعتنى بأمرها جمع من الحكماء وبنوا عليها عدّة من المسائل ^(٢) . وقد قرّر الاستدلال عليها صدر المتأهّلين (قدس سره) ^(٣) ، بأنّ الممكن الأخس إذا وجد عن البارئ (جلّ ذكره) وجب أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله؛ وإلاّ

(١) كذا قال في الأسفار ج ٧ ص ٢٤٤ .

(٢) قال صدر المتأهّلين . بعد التعرّض لمفادها . : «وهذا أصل شريف برهانيّ ، عظيم جدواه ، كريم مؤداه ، كثير فوائده ، متوقّر منافعه ، جليل خيرات وبركاته . وقد نفعنا الله «سبحانه» به نفعاً كثيراً بحمد الله وحسن توفيقه . وقد استعمله معلّم المشائين ومفيدهم صناعة الفلسفة في آثولوجيا كثيراً وفي كتاب السماء والعالم حيث قال . كما هو المنقول عنه . : يجب أن يعتقد في العلويات ما هو أكرم . وكذا الشيخ الرئيس في الشفاء والتعليقات ، وعليه بنى في سائر كتبه ورسائله ترتيب نظام الوجود وبيان سلسلة البدو والعود . وأمعن في تأسيسه الشيخ الإشراقيّ إمعاناً شديداً في جميع كتبه ، كالمطارحات والتلويحات ، وكتابه المسمى بحكمة الإشراق حتّى في مختصراته كالألواح العمادية والهيكل النورية ، والفارسي المسمّى بپرتو نامه ، والآخر المسمّى بيزدان شناخت» . راجع الأسفار ج ٧ ص ٢٤٤ . ٢٤٥ . وراجع آثولوجيا ص ٧٣ . ٧٥ ، والتعليقات للشيخ الرئيس ص ٢١ ، والمطارحات ص ٤٣٤ . ٤٣٥ ، وحكمة الإشراق ص ١٥٤ ، وشرح حكمه الإشراق ص ٣٦٧ . ٣٨٠ ، والتلويحات ص ٣١ . ٣٢ ، والألواح العمادية ص ١٤٩ ، والهيكل النورية ص ١٠١ . ١٠٤ ، وپرتو نامه ص ٤٥ . ٤٦ ، ويزدان شناخت ص ٤١٣ . ٤١٨ .

وهذه القاعدة حقّقها أيضاً السيد الداماد في القيسات ص ٣٧٢ . ٣٨٠ ، وصدر المتأهّلين في الأسفار ج ٧ ص

٢٤٤ . ٤٥٨ .

(٣) راجع الأسفار ج ٧ ص ٢٤٥ . ٢٤٦ .

فإن جاز أن يوجد معه وجب أن يوجد عن الواجب لذاته في مرتبة واحدة لذات واحدة من جهة واحدة شيئان ، وهو محال؛ وإن جاز أن يوجد بعد الأخس وبواسطة لزم كون المعلول أشرف من علته وأقدم ، وهو محال؛ وإن لم يجوز أن يوجد لا قبل الأخس ولا معه ولا بعده مع أنه ممكن بالإمكان الوقوعي الذي هو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال ، فلو فرض وجوده وليس بصادر عن الواجب لذاته ولا عن شيء من معلولاته وهو على إمكانه ، فبالضرورة وجوده يستدعي جهة مقتضية له أشرف مما عليه الواجب لذاته ، فيلزم أن يكون الممكن المفروض يستدعي بإمكانه علة موجدة أعلى وأشرف من الواجب لذاته ، وهو محال ، لأن الواجب لذاته فوق ما لا يتناهي بما لا يتناهي شدة ، فالمطلوب ثابت ^(١).

ويمكن الاستدلال بما هو أوضح من ذلك ، فإن الشرافة والخسة المذكورتين وصفان للوجود ، مرجعهما إلى الشدة والضعف بحسب مرتبة الوجود ، فترجعان إلى العلية والمعلوية ، مآلهما إلى كون الشيء مستقلاً موجوداً في نفسه وكونه رابطاً قائماً بغيره موجداً في غيره ، فكل مرتبة من مراتب الوجود متقومة بما فوقها قائمة به وأخس منه ومتقومة لما دونها مستقلة بالنسبة إليه وأشرف منه.

فلو فرض ممكنان أشرف وأخس وجوداً كان من الواجب أن يوجد الأشرف قبل الأخس قبليّة وجوديّة ، وإلا كان الأخس مستقلاً غير رابط ولا متقوم بالأشرف ، وقد فرض رابطاً متقوماً به ، وهذا خلف.

والمستفاد من الحجّتين : أولاً : أنّ كلّ كمال وجوديّ هو أخس من كمال آخر وجوديّ ، فالأشرف منهما موجود قبل الأخس ، والأشدّ منهما قبل الأضعف ، كالمرتبتين من الوجود المختلفتين شدة وضعفاً وإن اختلفتا ماهيّة ، نظير العقلين الأول والثاني.

(١) هذا الدليل أقامه الشيخ الإشراقي في حكمة الإشراق ص ١٥٤. وقرّره العلامة الشيرازي في شرح حكمة الإشراق ص ٣٦٧ - ٣٦٨. واعتراض عليه المحقق الدواني في شرح الهياكل النورية ص ٢١٤. ثمّ تصدّى صدر المتأهّلين لدفعه في الأسفار ج ٧ ص ٢٥١ - ٢٥٣ ، وحاشية شرح حكمه الإشراق ص ٣٦٧.

وأما إذا كان الأخسّ فرداً مادّياً لماهيّة فإنّما تفيد القاعدة أنّ الكمال الذي هو مسانخ له وأشدّ منه موجودٌ قبله ، من غير أن تفيد أنّ ذلك الكمال الأشدّ فردٌ لماهيّة الأخسّ ، لجواز أن تكون جهةٌ من جهات الكمال الكثيرة في علّة كثيرة الجهات ، كالإنسان . مثلاً . له فردٌ مادّيّ ذو كمالٍ أخسّ ، وفوقه كمالٌ إنسانيٌّ مجرّدٌ من جميع الجهات أشرف منه ، لكن لا يلزم منه أن يكون إنساناً بالحمل الشائع ، لجواز أن تكون جهة من جهات الكمال الذي في علّته الفاعلة ، فينتج حمل الحقيقة والرفيقة.

نعم ، تجري القاعدة في الغايات العالية المجردة التي لبعض الأنواع المتعلقة بالمادّة ، كالإنسان لقيام البرهان على ثبوتها لذويها بالحمل الشائع إذا لم تصادف شيئاً من الموانع الطبيعية .
وثانياً : أنّ القاعدة إنّما تجري فيما وراء المادّيّات وعالم الحركات من المجردات التي لا يزاحم مقتضياتها مزاحمٌ ولا يمانعها ممانعٌ .

وأما المادّيّات فمجرد اقتضاء المقتضي فيها وإمكان الماهيّة لا يكفي في إمكان وقوعها ، بل ربّما يعوقها عائقٌ .

فلا يرد ^(١) أنّ القاعدة لو كانت حقّة استلزمّت بلوغ كلّ فرد مادّيّ . كالفرد من الإنسان . غايةً كمالها العقليّ والخياليّ ، لكونها أشرف من الوجود الذي هو بالقوّة ، مع أن أكثر الأفراد محرومون عن الكمال الغائيّ ممنوعون عن الوجود النهائي .

الفصل الحادي والعشرون

في عالم المثال

ويسمّى أيضاً «البرزخ» ، لتوسّطه بين العالم العقليّ وعالم المادّة والطبيعة . وهو . كما ظهر ممّا تقدّم ^(٢) . مرتبة من الوجود مجردة عن المادّة دون آثارها من

(١) هذا الإيراد تعرّض لهولاء لإجابة عليه العلامة الشيرازي في شرح حكمة الإشراقص ٣٦٨ . ٣٦٩ .

(٢) راجع الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة ، والفصل السابع عشر والتاسع عشر من هذه المرحلة .

الكم والكيف والوضع ونحوها من الأعراض ، والعلّة الموحدة له هو آخر العقول الطوليّة المسّمى «عقلا فعّالا» عند المشائين^(١) ، و «بعض العقول العرضيّة» عند الإشراقيين^(٢) .

وفيه أمثلة الصور الجوهريّة التي هي جهات الكثرة في العقل المفيض لهذا العالم المتمثّل بعضها لبعض بهيئات مختلفة من غير أن يفسد اختلاف الهيئات الوحدة الشخصية التي لجوهره. مثال ذلك : أنّ جمعاً كثيراً من أفراد الإنسان . مثلاً . يتصوّرون بعض من لم يروه من الماضين ، وإنّما سمعوا اسمه وشيئاً من سيرته ، كلّ منهم يمثّله في نفسه بهيأة مناسبة لما يقدره عليه بما عنده من صفته وإن غايرت الهيأة التي له عند غيره.

ولهذه النكتة قسموا المثال إلى خيال منفصل قائم بنفسه مستقلاً عن النفوس الجزئيّة المتخيّلة وخيال متّصل قائم بالنفوس الجزئيّة المتخيّلة.

على أنّ في متخيّلات النفوس صوراً جزائيّة لا تناسب فعل الحكيم ، وفيها نسبة إلى دعايات المتخيّلة.

الفصل الثاني والعشرون

في العالم الماديّ

وهو العالم المحسوس أحسن مراتب الوجود ، ويتميّز عن العالمين . عالم العقل وعالم المثال . بتعلّق الصور فيه ذاتاً وفعلاً أو فعلاً بالمادّة وتوقّفها على الاستعداد. فما للأنواع التي فيها من الكمالات هي في أوّل الوجود بالقوّة ، ثمّ يخرج إلى الفعلية بالتدريج ، وربّما عاقها من كمالاتها عائق ، فالعلل فيها متزاحمة متمانعة.

وقد عثرت الأبحاث العلميّة والطبيعيّة والرياضيّة إلى هذه الأيّام على شيء

(١) راجع الفصل الرابع والفصل الخامس من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء؛ والنجاة ص ٢٧٣ - ٢٧٨؛ والمبدأ والمعاد للشيخ الرئيس ص ٨٢ - ٧٥.

(٢) راجع حكمة الإشراق ص ١٤٣ - ١٤٤ ، والمطارحات ص ٤٥٥ - ٤٥٩.

كثير من أجزاء هذا العالم والنسب التي بينها والنظام الجاري فيها. ولعلّ ما هو مجهول منها أكثر ممّا هو معلوم.

وقد تبين في الأبحاث السابقة ^(١) أنّ عالم المادّة بما بين أجزائه من الارتباط والاتّصال واحدٌ سيّالٌ في ذاته متحرّكٌ في جوهره ويشايعه في ذلك الأعراض ، والغاية التي تنتهي إليها هذه الحركة العامّة هي التجردّ على ما تقدّمت الإشارة إليه في مرحلة القوّة والفعل ^(٢).

وإذ كان هذا العالم حركةً ومتحرّكاً في جوهره ، سيّلاً وسيّالاً في وجوده ، وكانت هويّته عين التجدد والتغيّر لا شيئاً يطرأ عليه التجدد والتغيّر ، صحّ ارتباطه بالعلّة الثابتة التي تنزّه عن التجدد والتغيّر.

فالجاعل الثابت الوجود جعل ما هو في ذاته متجدّد متغيّر ، لا أنّه جعل الشيء متجدّداً متغيّراً. وبذلك يرتفع إشكال استناد المتغيّر إلى الثابت وارتباط الحادث بالقديم.

الفصل الثالث والعشرون

في حدوث العالم

قد تحقّق فيما تقدّم من مباحث القدم والحدوث ^(٣) أنّ كلّ ماهيّة ممكنة موجودة مسبّقة الوجود بعدم ذاتيّ ، فهي حادثّة حدوثاً ذاتيّاً ، والعدم السابق على وجودها بحده منتزِع عن علّتها الموجدة لها ، فهي مسبّقة الوجود بوجود علّتها متأخّرة عنها.

وإذ كان المبدأ الأوّل لكلّ وجود إمكانيّ . سواء كان مادّياً أو مجرّداً ، عقليّاً أو غير عقليّ . هو الواجب لذاته (تعالى) ، فكلّ ممكن موجود حادثٌ ذاتاً بالنسبة

(١) راجع الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة ، والفصل الثامن من المرحلة التاسعة.

(٢) راجع الفصل الخامس من المرحلة التاسعة.

(٣) راجع الفصل السادس من المرحلة العاشرة.

إليه ، ومجموع الممكنات المسمّى بعالم الإمكان وبما سوى الباري (تعالى) ليس شيئاً وراء أجزائه ، فحكمه حكم أجزائه ، فالعالم بجميع أجزائه حادث ذاتاً مسبوقاً الوجود بوجود الواجب لذاته. ثمّ إنّنا لو أغمضنا عن الماهيّات وقصرنا النظر في الوجود بما أنّه الحقيقة الأصيلّة ، وجدنا الوجود منقسماً إلى واجب لذاته قائم بذاته مستقلّ في تحقّقه وثبوته وممكن موجود في غيره رابط قائم بغيره الذي هو الواجب ، كان كلّ وجود إمكانيّ مسبوقاً بالوجود الواجبيّ حادثاً هذا النحو من الحدوث ، وحكم مجموع الوجودات الإمكانية حكم أجزائه ، فالمجموع حادث بحدوثه.

ثمّ إنّ لعالم المادّة والطبيعة حدوثاً آخر يخصّه وهو الحدوث الزمانيّ. تقريره : أنّه قد تقدّم في مباحث القوّة والفعل^(١) أنّ عالم المادّة متحرّكٌ بجوهره وما يلحق به من الأعراض ، سيّالٌ وجوداً ، متجدّدٌ بالهويّة ، سالكٌ بذاته من النقص إلى الكمال ، متحوّلٌ من القوّة ، منقسمٌ إلى حدود ، كلّ حدٍّ منها فعليّةٌ لسابقه قوّةٌ للاحقه ، ثمّ لو قسم هذا الحدّ بعينه كان كلّما حدث بالانقسام حدّاً كان فعليّةٌ لسابقه قوّةٌ للاحقه.

وإنّ هذه الحركة العامّة ترسم امتداداً كمياً كلّما فرض منه قطعة انقسمت إلى قبلٌ وبعْدٌ ، وكذا كلّ قبلٌ منه وبعْدٌ ينقسمان إلى قبلٌ وبعْدٌ ، من غير وقوف على حدٍّ ما ذكر في الحركة التي ترسمه؛ وإنّما الفرق بين الإمتدادَيْن أنّ الذي للحركة مبهمٌ والذي لهذا الإمتداد العارض لها متعيّنٌ ، نظير الفرق بين الجسم الطبيعيّ والجسم التعليميّ.

وهذا الإمتداد الذي يرسمه جوهر العالم بحركته هو الزمان العامّ الذي به تتقدّر الحركات وتنعيّن النسب بين الحوادث الطبيعيّة بالطول والقصر والقبليّة والبعديّة ، وقبليّة هي كونه قوّةً للفعليّة التي تليه ، وبعديّة هي كونه فعليّةً للقوّة التي تليه.

فكلّ قطعة من قطعات هذه الحركة العامّة الممتدّة أخذناها ، وجدناها مسبوقّةً بعدم زمانيّ ، لكونها فعليّة مسبوقّة بقوّة ، فهي حادثةٌ بحدوث زمانيّ. ومجموع هذه

(١) راجع الفصل الثامن من المرحلة التاسعة.

القطعات والأجزاء ليس إلا نفس القطعات والأجزاء ، فحكمه حكمها ، وهو حادثٌ زمانيٌّ يحدثها الزمانيّ ، فعالم المادّة والطبيعة حادثٌ حدوثاً زمانيّاً ، هذا.

وأما ما صوّره المتكلّمون في حدوث العالم . يعني ما سوى الباري سبحانه . زماناً بالبناء على استحالة القدم الزمانيّ في الممكن . ومحصّله : أنّ الوجودات الإمكانية منقطعة من طرف البداية ، فلا موجود قبلها إلاّ الواجب (تعالى) ، والزمان ذاهبٌ من الجانبين إلى غير النهاية ، وصدّره خال عن العالم ، وذيله مشغول به ظرف له.

ففيه : أنّ الزمان نفسه موجود ممكن مخلوق للواجب (تعالى) ، فليجعل من العالم الذي هو فعله (تعالى) ، وعند ذاك ليس وراء الواجب وفعله أمر آخر ، فلا قبل حتّى يستقرّ فيه عدم العالم إستقرارَ المظروف في ظرفه؛ على أنّ القول بلا تناهي الزمان أولاً وآخرًا يناقض قولهم باستحالة القديم الزمانيّ؛ مضافاً إلى أنّ الزمان كمّ عارضٌ للحركة القائمة بالجسم ، وعدم تناهيه يلازم عدم تناهي الأجسام وحركاتها ، وهو قدم العالم المناقض لقولهم بحدوثه.

وقد تفصّل بعضهم^(١) عن إشكال لزوم كون الزمان لا واجباً ولا معلولاً للواجب بأنّ الزمان أمر إعتباريّ لا بأس بالقول بكونه لا واجباً ولا معلولاً للواجب.

وفيه : أنّه يستوي حينئذ القول بحدوث العالم وقدمه زماناً ، إذ لا حقيقة للزمان.

وتفصّل عنه آخرون^(٢) بأنّ الزمان إنتزاعيٌّ منتزَعٌ من الوجود الواجبيّ تعالى

(١) أي بعض المتكلّمين وهم القائلون بالزمان المتوهم الذي لا فرد يحاذيه ولا منشأ لإنتزاعه. راجع تعليقات المصنّف (قدس سره) على الأسفار ج ٧ ص ٢٩٨ ، وتعليقات الحكيم السبزواريّ على الأسفار ج ٣ ص ١٤٢ ، وشرح المنظومة ص ٨٢.

(٢) أي بعض آخر من المتكلّمين. وهم القائلون بالزمان الموهوم الذي لا فرد يحاذيه وإن كان منشأً لإنتزاعه وهو بقاء الواجب بالذات. هذا القول نسبّه الحكيم السبزواريّ إلى الأشاعرة

عن ذلك.

واعترض عليه ^(١) : بأنّ لازمه عروض التغيّر للذات الواجبيّة.

وأجيب عنه ^(٢) : بأنّ لا نسلم وجوب المطابقة بين المنتزع والمنتزع عنه. وأنت خبير بأنّه التزام بالسفسطة.

الفصل الرابع والعشرون

في دوام الفيض

قد تبين في الأبحاث السابقة ^(٣) أنّ قدرته (تعالى) هي مبدئيّته للإيجاد وعليّته لما سواه ، وهي عين الذات المتعالية ، ولازم ذلك دوام الفيض واستمرار الرحمة وعدم انقطاع العطية. ولا يلزم من ذلك دوام عالم الطبيعة ، لأنّ المجموع ليس شيئاً وراء الأجزاء ، وكلّ جزء حادث مسبوق بالعدم ، ولا تكثر في وجود العالم على ما يراه القائلون بالأدوار والأحوار ^(٤) ، لعدم الدليل عليه.

وما قيل ^(٥) : «إنّ الأفلاك والأجرام العلوية دائمة الوجود بأشخاصها ، وكذلك

في حاشية شرح المنظومة ص ١٤٨؛ وتعرض له من دون اشارة إلى قائله في تعليقاته على الأسفار ج ٣ ص ١٤٢ ،
وتعليقاته على شرح المنظومة ص ٨٢. وتعرض له أيضاً المصنّف (رحمه الله) في تعليقاته على الأسفار ج ٧ ص ٢٩٨.
(١) هذا الاعتراض هو مفاد ما ذكره السبزواريّ في تعليقاته على شرح المنظومة ص ٨٢ ، وتعليقاته على الأسفار ج ٣
ص ١٤٢.

(٢) والمجيب المتكلمون القائلون بالزمان الموهوم. راجع تعليقات المصنّف (رحمه الله) على الأسفار ج ٧ ص ٢٩٨.

(٣) راجع الفصل الثالث عشر من هذه المرحلة.

(٤) هذا القول حكي عن بعض فلاسفة اليونان.

(٥) هذا القول منسوبّ إلى أساطين الحكماء الأقدمين ، كبرقلس وفورقلس من قدماء الحكماء ، على ما في الملل والنحل ج ٢ ص ١٤٩ - ١٥٢. لكن قال صدر المتأهّين : «أنته افتراءً على أولئك السابقين الأولين» ، ثمّ قال : «نعم ذهبوا إلى أنّ وجوده دائمٌ وفيضه غير

كليات العناصر والأنواع الأصلية المادية دائمة الوجود نظراً إلى أنّ عللها مفارقة آية عن التغير». يدفعه عدم دليل يدلّ على كون هذه العلل تامةً منحصرةً غير متوقّفة في تأثيرها على شرائط ومتعدّات مجهولة لنا تختلف معلولاتها باختلافها ، فلا تتشابه الحلقة في أدوارها. على أنّ القول بالأفلاك والأجرام غير القابلة للتغير وغير ذلك ، كانت أصولاً موضوعية من الهيئة والطبيعيّات القديمتين ، وقد انفسخ اليوم هذه الآراء. تمّ الكتاب والحمد لله في سادس محرم الحرام من سنة ألف وثلاثمائة وخمس وتسعين من الهجرة النبويّة والصلاة على محمّد وآله.

منقطع». راجع الأسفار ج ٧ ص ٢٨٣.

تمّ ما تيسّر لنا من التحقيق والتعليق على كتاب نهاية الحكمة. والحمد لله رب العالمين في يوم الأربعاء سابع وعشرين رجب المرجب من سنة ألف وأربعمائة وستّ وعشر من الهجرة النبويّة. والصلاة والسلام على محمّد وآله.

عباس علي الزارع السبزواري

قم المقدسة . ٢٧ رجب ١٤١٦ هـ

٢٩ / ٩ / ١٣٧٥ ش

الفهارس

- ١ . فهرس مصادر التحقيق
- ٢ . فهرس الأسماء والكنى
- ٣ . فهرس الفرق
- ٤ . فهرس الكتب
- ٥ . فهرس موضوعات الكتاب

فهرس مصادر التحقيق

«آ»

١. آثولوجيا : أفلاطون الإلهي ، المتوفى / ٣٤٧ ق م ، ط طهران / ١٣٩٨ هـ ق.

«الف»

٢. الإبانة عن أصول الديانة : أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري ، المتوفى / ٣٣٠ هـ ق. ط ، القاهرة ، دار الأنصار / ١٣٩٧ هـ ق / ١٩٧٧ م.
٣. الأربعين في أصول الدين : فخر الدين محمد بن عمرو الحسين الرازي المتوفى / ٦٠٦ هـ ق. ط ، جامعة طهران / ١٣٢٦ مكتبة الكليات الأزهرية.
٤. أساس الإقتباس : نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي ، المتوفى / ٦٧٢ هـ ق. ط ، جامعة طهران ١٣٢٦.
٥. أصول الدين : عبد القاهر أبو منصور البغدادي ، المتوفى / ٤٢٩ هـ ق / ١٠٣٧ م. ط ، استانبول ، مطبعة الدولة / ١٣٤٦ هـ ق / ١٩٢٨ م.
٦. الأسفار «الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة» : محمد بن ابراهيم صدر المتألهين الشيرازي ، المتوفى / ١٠٥٠ هـ ق. ط ، مكتبة المصطفوي بقم المشرفة / ١٣٧٨ هـ ق.
٧. الإرشاد : أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني ، المتوفى / ٤٧٨ هـ ق. ط ، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت / ١٤٠٥ هـ ق / ١٩٨٥ م.

- ٨ . إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين : مقداد بن عبدالله السيوري الحلبي المتوفى / ٨٢٦ هـ . ق. ط ، بمبي .
- ٩ . الإشارات والتنبيهات : أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا ، المتوفى / ٤٢٨ هـ ق طبع منضمّاً الى شرح الإشارات والتنبيهات المطبوع في مكتب نشر الكتاب / ١٤٠٣ هـ ق .
- ١٠ . إشراف اللاهوت في نقد شرح الياقوت : السيد عميد الدين الأعرجي الحلبي ، مخطوط في مكتبة الامام الرضا (ع) الرقم ٧٧١٧ .
- ١١ . أصول فلسفة وروش وروش رثاليسم : محمد حسين الطباطبائي ، المتوفى / ١٤٠٢ هـ . ق. ط ، مؤسسة النشر الإسلامي بقم المشرفة .
- ١٢ . الألواح العمادية : الشيخ شهاب الدين السهروردي ، المتوفى / ٥٨٦ هـ . ق. طبع في «مجموعه مصنفات شيخ اشراق ج ٣» طهران ، انجمن اسلامي حكمت وفلسفه ايران .
- ١٣ . الإنتصار : عبد الرحيم بن محمد المعروف بأبي الحسين الحياط ، المتوفى / ٢٩٠ هـ . ق. ط ، نشرة نيرج ، القاهرة / ١٩٢٥ م .
- ١٤ . أصول الكافي : أبو جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق الكليني الرازي ، المتوفى / ٣٢٨ هـ . ٣٢٩ هـ . ق. ط ، دفتر نشر فرهنگ أهل البيت ، طهران .
- ١٥ . إيضاح المقاصد في شرح حكمة عين القواعد : الحسن بن يوسف بن علي ابن المطهر الحلبي ، المتوفى / ٧٢٦ هـ . ق. ط ، طهران ، جامعة طهران / ١٣٧٨ هـ . ق .
- ١٦ . أنوار الملكوت في شرح الياقوت : الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلبي ، المتوفى / ٧٢٦ هـ . ق. ط ، طهران ، جامعة طهران / ١٣٣٨ هـ . ش .
- ١٧ . أوائل المقالات في المذاهب والمختارات : محمد بن محمد المفيد ، المتوفى / ٤١٣ هـ . ق. ط ، الطبعة الثانية مكتبة الداوري بقم المشرفة .

«ب»

- ١٨ . البصائر النصيرية في المنطق : زين الدين عمر بن سهلان الساوي

(الساوجي)، المتوفى / مجهول. ط ، مصر ، المطبعة الكبرى الأميرية / ١٣١٦ هـ ق / ١٨٩٨ م.
١٩ . بداية الحكمة : محمد حسين الطباطبائي ، المتوفى / ١٤٠٢ . ط ، قم ، مؤسسة النشر
الإسلامي.

«پ»

٢٠ . پرتونامه : الشيخ شهاب الدين السهروردي ، المتوفى / ٥٨٦ هـ . ق . طبع في «مجموعه
مصنفات شيخ اشراق ج ٣» ، طهران ، انجمن اسلامي حكمت وفلسفه ايران.

«ت»

٢١ . التبصير في الدين : أبو المظفر الإسفرائيني ، المتوفى / ٤٧١ هـ . ق . ط ، عالم الكتابين
بيروت / ١٤٠٣ هـ . ق ١٩٨٣ م.

٢٢ . تجريد الاعتقاد : نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي ، المتوفى / ٦٧٢ هـ .
ق . ط ، مكتب الأعلام الإسلامي في الحوزة العلمية بقم المشرفة / ١٤٠٧ هـ . ق .
٢٣ . التحصيل : أبو الحسين بهمنيار بن مرزبان الأذربيجاني ، المتوفى / ٤٥٨ هـ . ق . ط مطبعة
جامعة طهران / ١٣٤٩ هـ ش .

٢٤ . التعليقات : الحكيم أبونصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي ، المتوفى / ٣٣٩ هـ . ق .
ط ، مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن / ١٣٤٦ هـ . ق .
٢٥ . التعليقات : أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا ، المتوفى / ٤٢٨ هـ . ق . ط ، مكتب
الأعلام الإسلامي في الحوزة العلمية بقم المشرفة .

٢٦ . تعلية الهيدجي على شرح المنظومة : ملا محمد الهيدجي ، المتوفى / ١٣٣٩ هـ . ق . ط ،
طهران ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات / ١٣٦٥ هـ ش .

٢٧ . تعليقات صدر المتأهين على شرح حكمة الإشراق : محمد بن ابراهيم صدر المتأهين
الشيرازي ، المتوفى / ١٠٥٠ هـ . ق . طبعت تعليقا على شرح حكمة

الإشراق المطبوع في مكتبة بيدار بقم المشرفة.

- ٢٨ . تعليقات السبزواري على الأسفار : هادي بن مهدي السبزواري ، المتوفى / ١٢٨٩ هـ .
ق. طبعت تعليقا على الأسفار المطبوع في مكتبة المصطفوي بقم المشرفة / ١٣٧٨ هـ . ق.
- ٢٩ . تعليقات السبزواري على شرح المنظومة : هادي بن مهدي السبزواري ، المتوفى / ١٢٨٩ هـ . ق. طبعت تعليقا على شرح المنظومة المطبوع في مؤسسة النشر دار العلم بقم المشرفة / ١٣٦٦ هـ . ش.
- ٣٠ . تعليقات الخفري على شرح الهداية الأثيرية للمبيدي : شمس الدين محمد الخفري الشيرازي ، المتوفى / ٩٥٧ هـ . ٩٣٥ هـ . ق. طبعت تعليقا على شرح الهداية الأثيرية للمبيدي المطبوع في طهران / ١٣٣١ هـ . ق.
- ٣١ . تعليقات الطباطبائي على الأسفار : محمد حسين الطباطبائي ، المتوفى / ١٤٠٢ هـ . ق. طبعت تعليقا على الأسفار المطبوع في مكتبة المصطفوي بقم المشرفة / ١٣٧٨ هـ . ق.
- ٣٢ . تعليقات المدرس على شوارق الإلهام : آقا علي المدرس الزنوزي ، المتوفى / ١٣٠٧ هـ . ق. طبعت تعليقا على شوارق الإلهام في مطبعة الفارابي بطهران.
- ٣٣ . تعليقه على نهاية الحكمة : محمد تقي مصباح اليزدي (دام ظلّه) . ط ، مؤسسة في طريق الحق / ١٤٠٥ هـ . ق.
- ٣٤ . تعليقات قطب الدين الرازي على شرح الإشارات : قطب الدين محمد بن محمد بن أبي جعفر الرازي ، المتوفى / ٧٧٦ / ٧٦٦ هـ . ق. طبعت تعليقا على شرح الإشارات المطبوع / ١٤٠٣ هـ ق ، مكتبة نشر الكتاب.
- ٣٥ . تعليقات حسن زاده على كشف المراد : حسن حسن زاده الأملي (مدظله) طبعت تعليقا على كشف المراد المطبوع في مؤسسة النشر الإسلامي بقم المشرفة / ١٤٠٧ هـ . ق.

٣٦ . التلويحات : الشيخ شهاب الدين السهروردي ، المتوفى / ٥٨٦ هـ . ق. طُبع في «مجموعه مصنفات شيخ اشراق ج ١» ، طهران ، انجمن اسلامي حكمت وفلسفه ايران .
٣٧ و ٣٨ . تحافت الفلاسفة ، تحافت التهافت : أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي ، المتوفى / ٥٠٥ هـ . ق. وأبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي ، المتوفى / ٥٩٥ هـ . ق. ط ، دار المعارف بمصر / ١٩٦٩ م .

«ج»

٣٩ . جوهر النضيد : الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي ، المتوفى / ٧٢٦ هـ . ق. ط
حجري بلا تاريخ .
٤٠ . الجمع بين رأيي الحكيمين : أبو نصر محمد بن محمد بن طوفان الفارابي ، المتوفى / ٣٣٩ هـ . ق. ط ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية / ١٩٦٠ م .

«ح»

٤١ . حاشية الكنبوي على شرح العقائد النسفية : الشيخ اسماعيل الكنبوي ، المتوفى / ١٢٠٥ هـ . ق. طبعت في حاشية شرح العقائد النسفية المطبوع في مطبعة أحمد احسان باستانبول / ١٣٢٣ هـ . ق.
٤٢ . حاشية الدواني على شرح التجريد القوشجي : جلال الدين محمد بن أسعد الدواني ، المتوفى / ٩٠٨ هـ . ق / ١٥٠٢ م . ط ، حجري ، منضمّاً إلى شرح التجريد القوشجي المطبوع في مطبعة الرضي وبيدار والعزيزي بقم .
٤٣ . حاشية الدواني على شرح التجريد القوشجي : جلال الدين محمد بن أسعد الدواني ، المتوفى / ٩٠٨ هـ . ق / ١٥٠٢ م . ط ، حجري ، منضمّاً إلى شرح التجريد القوشجي المطبوع في مطبعة الرضي وبيدار والعزيزي بقم .
٤٤ . الحجة البالغة في قمع المذاهب الزائغة : الشيخ علي بن فضل الله الحائري المازندراني ، المتوفى / ١٣٣٩ هـ . ق. ط ، المطبعة العلمية بقم المقدسة / ١٣٨٧

هـ.ق.

- ٤٥ . حكمة الإشراف : الشيخ شهاب الدين السهرورديّ ، المتوفى / ٥٨٦ هـ.ق. طبع في
«مجموعه مصنفات شيخ اشراق ج ٢» طهران ، انجمن حكمت وفلسفه ايران.
٤٦ . حواريين الفلاسفة والمتكلمين : حسام محيي الدين الألوسي. ط ، مطبعة الزهراء ببغداد
/ ١٩٦٧ م.

«د»

- ٤٧ . الدعاوى القلبية : أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابيّ ، المتوفى / ٣٣٩ هـ.ق.
ط ، مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن / ١٣٤٩ هـ.ق.
٤٨ . درر الفوائد : محمد تقي الآملي ، المتوفى / ١٣٩١ هـ.ق. ط ، الطبعة الثانية ، مؤسسة
اسماعيليان بقم المشرفة / ١٣٧٧ هـ.ق.

«ر»

- ٤٩ . رسالة في الحدود : محمد بن ابراهيم صدر المتأهين الشيرازيّ ، المتوفى / ١٠٥٠ هـ.
ق.ط ، حجري ، طهران.
٥٠ . رسالة في فضيلة العلوم : أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابيّ ، المتوفى / ٣٣٩ هـ.
ق.ط ، مطبعة دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند بحيدر آباد الدكن / ١٣٤٠ هـ.ق.
٥١ . رسالة في إتصاف الماهية بالوجود : «رسائل ملا صدرا» : صدر المتأهين الشيرازيّ المتوفى
١٠٥٠ هـ.ق.ط ، حجري ، طهران.
٥٢ . رسالة في الحدود : أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا ، المتوفى / ٤٢٨ هـ.ق.
ط ، مطبعة بيدار بقم المشرفة / ١٤٠٠ هـ.ق.
٥٣ . رسالة في التشخيص «رسائل ملا صدرا» : صدر المتأهين الشيرازيّ ، المتوفى / ١٠٥٠ هـ.
ق.ط ، حجري ، طهران.
٥٤ . رسالة اثبات الواجب : جلال الدين محمد بن اسعد الدوانيّ ، المتوفى / ٩٠٨ هـ.

- هـ ق. مخطوط في المدرسة الفيضية بقم المشرفة ، الرقم ١٠٣٧ .
- ٥٥ . رسالة في حقيقة الوجود : السيد مير شريف الجرجاني ، المتوفى / ٨١٦ هـ . ق. ط ، طهران .
- ٥٦ . رسالة اضحوية : أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا ، المتوفى / ٤٢٨ هـ . ق. ط ، القاهرة دار الفكر العربي / ١٣٦٨ هـ . ق .
- ٥٧ . رسائل ملا صدرا : محمد بن ابراهيم صدر المتأهين الشيرازي ، المتوفى / ١٠٥٠ هـ . ق . ط ، حجري ، طهران .
- ٥٨ . رسائل ابن سينا : أبو علي الحسين بن عبد الله ابن سينا ، المتوفى / ٤٢٨ هـ ق . ط ، مطبعة بيدار بقم المشرفة / ١٤٠٠ هـ ق .
- ٥٩ . الرسالة العرشية «مجموع رسائل الشيخ الرئيس» : أبو علي الحسين عبد الله بن سينا المتوفى / ٤٢٨ هـ . ق. ط ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن / ١٣٥٤ هـ . ق .
- «س»
- ٦٠ . السماء والآثار العلوية : أرسطوطاليس بن نيقوماخس الفيشاغوري ، المتوفى / ٣٢٢ ق . م . ط ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية / ١٩٦١ م .
- «ش»
- ٦١ . الشامل في أصول الدين : أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (امام الحرمين) ، المتوفى / ٤٧٨ هـ . ق. ط ، طهران مؤسسه المطالعات الاسلاميه / ١٣٦٠ هـ . ق .
- ٦٢ . شرح تجريد العقائد : علاء الدين علي بن محمد القوشجي ، المتوفى / ٨٧٩ هـ . ق. ط ، مطبعة الرضي وبيدار والعزيزي بقم .
- ٦٣ . شرح الأسماء الحسنى : هادي بن مهدي السبزواري ، المتوفى / ١٢٨٩ هـ . ق. ط ، مكتبة بصيرتي بقم المشرفة .
- ٦٤ . شرح الأصول الخمسة : القاضي عبد الجبار المعتزلي ، المتوفى / ٤١٥ هـ ق .

- ط ، القاهرة ، مطبعة الاستقلال الكبرى / ١٣٨٤ هـ ق.
- ٦٥ . شرح الإشارات والتنبيهات : نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي ، المتوفى / ٦٧٢ هـ ق. ط ، مكتب نشر الكتاب / ١٤٠٣ هـ ق.
- ٦٦ . شرح حكمة الإشراق : قطب الدين محمود بن مسعود بن مصلح الشيرازي ، المتوفى / ٧١٠ . ٧١٦ هـ ق. ط ، مطبعة بيدار بقم المشرفة.
- ٦٧ . شرح حكمة العين : شمس الدين محمد بن مبارك شاه المروي (ميرك البخارائي). ط ، طهران.
- ٦٨ . شرح الشمسية : قطب الدين محمد بن محمد بن أبي جعفر الرازي ، المتوفى / ٧٦٦ هـ . ٧٧٦ هـ ق. ط ، طهران ، مكتبة العلمية الإسلامية.
- ٦٩ . شرح عيون الحكمة : فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي ، المتوفى / ٦٠٦ هـ . ق. ط ، طهران ، مؤسسة الصادق (ع) / ١٤١٥ هـ ق / ١٣٧٣ هـ ش.
- ٧٠ . شرح العقائد النسفية : جلال الدين محمد بن أسعد الدوالي ، المتوفى / ٩٠٨ هـ ق. ط ، استانبول ، مطبعة أحمد احسان / ١٣٢٣ هـ ق.
- ٧١ . شرح المنظومة : هادي بن مهدي السبزواري ، المتوفى / ١٢٨٩ هـ ق. ط ، مؤسسة دار العلم بقم المشرفة / ١٣٦٦ هـ ش.
- ٧٢ . شرح المواقف : السيد علي بن محمد بن علي الجرجاني (المحقق الشريف) ، المتوفى / ٨١٦ هـ ق. ط ، القسطنطينية ، مطبعة الحاج محرم أفندي البوسنوي / ١٢٨٦ هـ ق. ومنتنه لعبد الدين عبد الرحمن الأيجي الشيرازي ، المتوفى / ٧٥٦ . ٧٦٠ هـ ق.
- ٧٣ . شرح المقاصد : سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني ، المتوفى / ٧٩١ هـ . ق. ط ، باكستان ، لاهور ، دار المعارف النعمانية / ١٤٠١ هـ ق / ١٩٨١ م.
- ٧٤ . شرح المطالع : قطب الدين محمد بن محمد بن أبي جعفر الرازي ، المتوفى / ٧٦٦ . ٧٧٦ هـ ق. ط ، مطبعة كتبي النجفي بقم المشرفة. والمتن للقاضي سراج الدين محمود بن أبي بكر الارموي ، المتوفى / ٦٨٢ هـ ق.

- ٧٥ . شرح مسألة العلم : نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي ، المتوفى / ٦٧٢ هـ ق. ط ، مشهد المقدسة / ١٣٨٥ هـ ق / ١٣٤٥ هـ ش.
- ٧٦ . شرح نهج البلاغة : ابن أبي الحديد ، المتوفى / ٦٥٦ هـ ق. ط ، القاهرة / ١٩٥٩ م.
- ٧٧ . شرح الهداية الأثيرية : محمد بن ابراهيم صدر الدين الشيرازي ، المتوفى / ١٠٥٠ هـ ق. ط ، حجري ، طهران / ١٣١٣ هـ ق.
- ٧٨ . شرح الهداية الأثيرية : القاضي كمال الدين المبيدي اليزدي ، المتوفى / ط ، طهران / ١٣٣١ هـ ق.
- ٧٩ . شرحي الإشارات والتنبيهات : نصير الدين الطوسي وفخر الدين الرازي. ط ، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي بقم المشرفة / ١٤٠٤ هـ ق.
- ٨٠ . الشفاء : أبو علي الحسين عبد الله بن سينا ، المتوفى / ٤٢٨ هـ ق. ط ، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي بقم المشرفة / ١٤٠٤ هـ ق.
- ٨١ . الشمس البازغة في شرح الحكمة البالغة : محمد عبد الحي اللكنوي الهندي. ط ، دهلي ، الهند.
- ٨٢ . الشواهد الربوبية : محمد بن ابراهيم صدر المتأهين الشيرازي ، المتوفى / ١٠٥٠. ط ، مدينة مشهد المقدسة / ١٣٤٦ هـ ش.
- ٨٣ . شوارق الإلهام : عبد الرزاق بن علي بن الحسين اللاهيجي ، المتوفى / ١٠٧٢ هـ ق. ط ، اصفهان ، مكتبة المهدي.
- ٨٤ . شواكل الحور في شرح هياكل النور : جلال الدين محمد بن اسعد الدواني ، المتوفى / ٩٠٨ هـ ق / ١٥٠٢ م. ط ، مؤسسة الطبع والنشر في الآستانة الرضوية المقدسة بمشهد / ١٤١١ هـ ق.
- ٨٥ . الشيعة بين الاشاعة والمعتزلة : السيد هاشم معروف الحسني ، ط ، دار النشر للجامعيين الطبعة الأولى ، بيروت / ١٩٦٤ م.
- «ط»
- ٨٦ . طبيعيات أرسطوك أرسطو طاليس بين نيقاماخس ، المتوفى / ٣٢٢ ق. م.

«ع»

٨٧ . عقائد الإمامية : محمد رضا المظفر ، ط ، مؤسسة البعثة بطهران / ١٤١٢ هـ. ق / م. ١٩٩٢.

«ف»

٨٨ . الفرق بين الفرق : عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي الإسفرائيني ، المتوفى / ٤٢٩ هـ. ق / ١٠٣٧ م. ط ، بيروت ، دار الكتب العلمية.

٨٩ . الفتوحات المكية : محيي الدين بن عربي ، المتوفى / ٦٣٨ هـ. ق. ط ، مصر ، القاهرة / ١٣٩٢ هـ. ق / ١٩٧٢ م.

٩٠ . الفصل في الملل والأهواء والنحل : أبو محمد علي بن أحمد بن حزم ، المتوفى / ٤٥٦ هـ. ق. ط ، مصر ، المطبعة الأدبية / ١٣١٧ هـ. ق.

٩١ . الفصوص : أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي ، المتوفى / ٣٣٩ هـ. ق. ط ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن / ١٣٤٥ هـ. ق.

٩٢ . فصوص الحكم : محيي الدين بن عربي ، المتوفى / ٦٣٨ هـ. ق. ط ، مكتبة دار الثقافة العراق بنينوى.

٩٣ . الفكوك : صدر الدين محمد القونوي ، المتوفى / ٦٧٢ هـ. ق.

«ق»

٩٤ . القبسات في الحكمة : السيد محمد باقر بن شمس الدين محمد الحسيني الاسترآبادي. المتوفى / ١٠٤١ هـ. ق. ط ، طهران.

٩٥ . قواعد المرام في علم الكلام : ميثم بن علي بن ميثم البحراني ، المتوفى / ٦٩٩ هـ. ق. ط ، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي بقم المشرفة / ١٤٠٦ هـ. ق.

٩٦ . قواعد العقائد : نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي ، المتوفى / ٦٧٢ هـ. ق. ط ، راجع ترجمة كشف الفوائد.

«ك»

٩٧ . كشف المراد : الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلبي ، المتوفى / ٧٢٦ هـ.

ق. ط ، مؤسسة النشر الإسلامي بقم المشرفة / ١٤٠٧ هـ ق.

٩٨ . الكلام المتين في تحرير البراهين : محمد عبد الحي اللكنوي (اللكهنوي). ط ، الهند ، دهلي.

٩٩ . كشف الفوائد : الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلبي ، المتوفى / ٧٢٦ هـ ق. ط ، ضمن «مجموعة الرسائل» المطبوع في مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي بقم المشرفة / ١٤٠٤ هـ ق.

«ل»

١٠٠ . اللّمع : أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري ، المتوفى / ٣٣٠ هـ ق. ط ، مطبعة مصر ، شركة مساهمة مصرية / ١٩٥٥ م.
١٠١ . لمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة : أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني «امام الحرمين» ، المتوفى / ٤٧٨ هـ ق. ط ، الطبعة الأولى ، الدار المصرية / ١٣٨٥ هـ ق / ١٩٦٥ م.

«م»

١٠٢ . المحصّل : فخر الدين محمد بن عمر الرازي ، المتوفى / ٦٠٦ هـ ق. ط ، القاهرة ، مكتبة دار التراث / ١٤١١ هـ ق / ١٩٩١ م.
١٠٣ . المطالب العالية في العلم الإلهي : فخر الدين محمد بن عمر الرازي ، المتوفى / ٦٠٦ هـ ق. ط ، بيروت ، دار الكتاب العربي / ١٤٠٧ هـ ق / ١٩٨٧ م.
١٠٤ . المباحث المشرقية : فخر الدين محمد بن عمر الرازي ، المتوفى / ٦٠٦ هـ ق. ط ، مكتبة بيدار بقم المشرفة / ١٤١١ هـ ق.
١٠٥ . المبدأ والمعاد : أبو علي الحسين بن عبد الله ابن سينا ، المتوفى / ٤٢٨ هـ ق. ط ، طهران ، مؤسسة المطالعات الإسلامية / ١٣٦٣ هـ ش / ١٩٨٤ م.
١٠٦ . المبدأ والمعاد : محمد بن ابراهيم صدر المتأهين الشيرازي ، المتوفى / ١٠٥٠ هـ ق. ط ، مكتبة المصطفوي بقم المشرفة.
١٠٧ . المقاومات : الشيخ شهاب الدين السهروردي ، المتوفى / ٥٨٦ هـ ق. طبع في

- «مجموعه مصنفات شيخ اشراق ج ١» ، طهران ، انجمن اسلامي حكمت وفلسفة ايران / ١٩٧٦ م. ١٠٨ . مذاهب الإسلاميين : عبدالرحمن بدوي. ط ، بيروت ، دار العلم للملايين / ١٩٧١ م.
- ١٠٨ . مذاهب الإسلاميين : عبد الرحمن بدوي. ط ، بيروت ، دار العلم للملايين / ١٩٧١ م.
- ١٠٩ . مصارع المصارع : نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي ، المتوفى / ٦٧٢ هـ. ق. ط ، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
- ١١٠ . مفتاح الباب : أبو الفتح بن مخلدوم الخادم الحسيني العرشاهي ، المتوفى / ٩٧٦ هـ. ق. ط مؤسسة الطبع والنشر في الآستانة الرضوية المقدسة بمشهد / ١٣٧٢ هـ. ش.
- ١١١ و ١١٢ . مفتاح غيب الجمع والوجود ، مصباح الأنس : صدرالدين محمد القنوي ، المتوفى / ٦٧٢ هـ ق ، ومحمد بن حمزة بن محمد العثماني الروسالي (ابن الفناري الحنفي) ، ط ، حجري ، طهران.
- ١١٣ . المشاعر : محمد بن ابراهيم صدر المتأهين الشيرازي ، المتوفى / ١٠٥٠ هـ. ق. ط ، ١١٤ . المقالات والفرق : سعد بن عبد الله أبي خلف الأشعري القمي ، المتوفى / ٣٠١ هـ. ق. ط ، الطبعة الثانية / ١٤٠٥ هـ. ق. ١٩٦٣ م.
- ١١٥ . مقالات الإسلاميين : أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري ، المتوفى / ٣٣٠ هـ. ق. ط ، الطبعة الثانية / ١٤٠٥ هـ ق. ١٩٨٥ م.
- ١١٦ . منطق أرسطو : أرسطوطاليس بن نيقوماخوس ، المتوفى / ٣٢٢ ق. م. ط ، بيروت ، دار القلم / ١٩٨٠ م.
- ١١٧ . الملل والنحل : محمد بن عبدالكريم بن أحمد الشهرستاني ، المتوفى / ٥٤٨ هـ. ق. ط ، بيروت ، دار المعرفة.
- ١١٨ . المنطقيات : أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي المتوفى / ٣٣٩ هـ. ق. ط ، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي بقم المقدسة / ١٤٠٨ هـ. ق. ط ، الطبعة الأولى ، دائره المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن / ١٣٥٨ هـ. ق.
- ١١٩ . المعتبر : أبو البركات هبة الله بن علي ملكاي البغدادى ، المتوفى / ٥٤٧ هـ. ق.

ط ، الطبعة الأولى ، دائرة المعارف العثمانية بمحدرآباد الدكن / ١٣٥٨ هـ . ق.

«ن»

١٢٠ . نقد المحصل «تلخيص المحصل» : نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي ،

المتوفى / ٦٧٢ هـ . ق . ط ، جامعة طهران / ١٣٥٩ هـ . ش .

١٢١ . نهاية الأقدام في علم الكلام : محمد بن عبد الكريم ابن أحمد الشهرستاني ، المتوفى /

٥٤٨ هـ . ق . ط ، مكتبة المثنى ببغداد .

١٢٢ . النافع يوم الحشر : أبو عبد الله مقداد بن عبد الله السيوري ، المتوفى / ٨٢٦ هـ . ق .

ط ، مؤسسة الطبع والنشر في الأستانة الرضوية المقدسة بمشهد / ١٣٧٢ هـ . ش .

١٢٣ . النجاة : أبو علي الحسين بن عبد الله ابن سينا ، المتوفى / ٤٢٨ هـ . ق . ط ، طهران ،

المكتبة المرتضوية / ١٣٦٢ هـ . ش .

١٢٤ . النواميس : أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي ، المتوفى / ٣٣٩ هـ . ق .

«ه»

١٢٥ . الهداية الأثيرية : أثير الدين مفضل بن عمر الأبهري ، المتوفى / ط ، راجع ترجمة شرح

الهداية الأثيرية .

١٢٦ . الهياكل النورية : الشيخ شهاب الدين السهروردي ، المتوفى / ٥٨٦ هـ . ق . طبع في

«مجموعه مصنفات شيخ اشراق ج ٣» ، طهران ، انجمن اسلامي حكمت وفلسفه ايران .

«ي»

١٢٧ . الياقوت في علم الكلام : أبو اسحاق ابراهيم بن نوبخت . ط ، مكتبة آية الله العظمى

المرعشي النجفي بقم المقدسة / ١٤١٣ هـ . ق .

١٢٨ . يزدان شناخت : الشيخ شهاب الدين السهروردي ، المتوفى / ٥٨٦ هـ . ق . طبع في

«مجموعه مصنفات شيخ اشراق ج ٣» ، طهران ، انجمن حكمت وفلسفه ايران .

فهرس الأسماء والكنى

- الأملي (حسن حسن زاده) : ١٦٠.
- الأملي (مُحمَّد تقى) : ١١٥، ١٤٢، ١٤٩، ٢٠٩، ٢٥٩، ٢٨٢.
- ابن عياش : ٢٢.
- ابن كمونة : ١٢١، ٣٣٩، ٣٥٣.
- ابن ميثم : ٣٣، ٧٩، ١١٩.
- أبو اسحاق (ابراهيم بن نوبخت) : ١٤٤.
- أبو البركات البغدادي : ١٢٠، ١٤٤.
- أبو الحسن الأشعري : ١٣، ٧٩، ٢٠٧، ٢١٠.
- أبو الحسن الحياط : ٢٢.
- أبو الحسين البصري : ١٣، ٣٢، ٧٩، ٢٩٧، ٣٧١.
- أبو عبد الله : ٢٢.
- أبو علي : ٢٢.
- أبو هاشم : ٧٩، ١٥٨.
- أبو الهذيل العلاف : ١١٩.
- أبو القاسم البلخي (الكعي) : ٢٢، ٢٠٨.
- أبو يعقوب : ٢٢.
- أثير الدين الأجمري : ٧١، ١٣٨، ٣٥٣.

أرسطو : ١١٢ ، ١٢١ ، ١٢٥ ، ١٤١ ، ١٦٨ ، ٢٣٠ ، ٣٥٣ .

أفلاطون : ١٢٠ ، ١٢٤ ، ١٣٤ ، ١٦٨ ، ٣١٨ ، ٣٢٢ ، ٣٥٢ ، ٣٥٥ ، ٣٥٨ ، ٣٨٢ .

أقليدس : ١٤٣ .

أنباذ قلس : ٢٤٠ ، ٢٤١ .

انكسافراطيس : ١٢٠ .

الايحي (العلامة) : ١١٣ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٣٤٦ ، ٣٦٨ .

برقلس : ٣٩٢ .

بهمنيار : ١٥ ، ١٦ ، ٤٥ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٦ ، ١٧٦ ، ١٩٧ ، ٢٦٣ ، ٣٥٤ .

التفتازاني (العلامة) : ٣٣ ، ١٣٨ ، ١٤٨ ، ١٥٠ ، ١٥٦ ، ١٥٨ ، ١٦٠ ، ١٧١ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٨٩ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٧ ، ٣٤٦ ، ٣٦٨ .

الجبائي : ١١٩ ، ١٤٤ .

الحسين النجار : ١٢٢ ، ٢٠٨ ، ٢١١ ، ٣٦٨ .

الحكيم السبزواري : ١٤ ، ١٥ ، ٣٠ ، ٣٧ ، ٥٧ ، ٧٦ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٧ ، ٩١ ، ٩٣ ، ١٠٢ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١١٢ ، ١١٤ ، ١١٩ ، ١٤٢ ، ١٤٤ ، ١٥٦ ، ١٦١ ، ١٨٧ ، ١٩٢ ، ٢٠٢ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢٢٢ ، ٢٥٨ ، ٢٦١ ، ٢٦٣ ، ٢٧٤ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٢٨٥ ، ٣٢٨ ، ٣٤٦ ، ٣٤٩ .

٣٥٤ ، ٣٦٥ ، ٣٧١ ، ٣٧٦ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ .

الحلي (العلامة) : ٧٩ ، ١٢٠ ، ١٤٢ ، ١٤٩ ، ١٥٨ ، ١٧١ ، ١٩٣ ، ١٩٧ ، ٢٣٥ ، ٢٥٤ ، ٢٨٠ ، ٣٣٠ .

الخفري : ١٦٨ .

الدواني (الحقق) : ١٧ ، ١٨ ، ٢٥ ، ٨٧ ، ٩٤ ، ٩٦ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ٢٠٢ ، ٢٨١ ، ٣٢٧ ، ٣٧٦ ، ٣٨٦ .

ذيمقراطيس : ١٢٠ ، ١٢٣ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ .

الرجل الهمداني : ٩٣ .

الرازي (فخر الدين) : ١٣ ، ١٤ ، ٣٢ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٥٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٧٠ ، ٩٥ ، ٩٧ ، ١٠١ ، ١٠٤ ، ١١٢ ، ١١٤ ، ١١٦ ، ١٢٠ ، ١٢٦ ، ١٢٩ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ،

١٤٢ ، ١٤٤ . ١٤٧ ، ١٥٠ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٨ ، ١٦١ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٧٥ ،
١٧٦ ، ١٨١ ، ١٨٧ ، ١٩٣ ، ١٩٧ ، ٢٠٢ ، ٢٠٨ ، ٢١٠ ، ٢١٤ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣٣ ،
٢٣٥ ، ٢٥٤ ، ٢٧٢ ، ٢٨٩ ، ٢٩٤ ، ٢٩٧ ، ٣٠٥ ، ٣٢١ ، ٣٣٤ .

الرازيّ (قطب الدين) : ١٣٣ ، ١٣٨ .

الرازيّ (مُحمَّد بن زكريا) : ١٦٠ .

الراونديّ (قطب الدين) : ١٠٢ .

سقراط : ٣٨٢ .

السهرورديّ : ١٢٠ .

السيد الداماد : ١٥ ، ٣٧ ، ١١٣ ، ١٦٨ ، ١٨٣ ، ٢١٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٩٠ ، ٣٣٩ ، ٣٨٥ .

السيد الشريف (الحقّق الشريف) : ٢٥ ، ٧٦ ، ١٣٧ ، ١٨٨ ، ٢١٥ ، ٢٢٧ ، ٣٤٦ ، ٣٦٨ .

سيد المدقّقين : ٩٤ .

شارح المقاصد : ٦١ ، ٩٧ .

شارح المواقف : ٧٧ ، ١٤٦ ، ١٦٨ .

شمس الدين مبارکشاه المرويّ : ١٣٩ .

الشهرزوريّ (محمّد) : ١٢١ ، ٣٥٣ .

الشهرستانيّ : ١٢٠ ، ١٢٣ ، ١٤٣ ، ٣٤٨ .

الشيخ الإشراقيّ (شيخ الإشراق) : ١٤ ، ١٥ ، ١٧ ، ٤٥ ، ٥١ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٧ ، ٨٨ ،

٩٥ ، ٩٧ ، ١٠٤ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١٢٠ ، ١٢٤ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٣٠ ، ١٣٤ ، ١٣٦ ،

١٣٨ ، ١٤٧ ، ١٨١ ، ١٩٧ ، ٢٠٢ ، ٢٣٥ ، ٢٥٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٩٧ ، ٣٣٤ ، ٣٣٩ ،

٣٥٣ ، ٣٥٦ ، ٣٨٣ ، ٣٨٥ ، ٣٨٦ .

الشيخ الرئيس (ابن سينا) : ٩ ، ٢٩ ، ٣٢ ، ٤٥ ، ٤٨ ، ٥٦ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٧٣ ، ٧٩ ، ٩٣ ، ٩٦ ،

٩٧ ، ١٠٣ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٦ ، ١٢٩ ، ١٣١ ، ١٣٤ ، ١٣٦ ،

١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤١ ، ١٤٣ .

١٤٥. ١٤٧. ١٥٠. ١٥١. ١٥٦. ١٥٧. ١٦٠. ١٦١. ١٦٤. ١٦٦. ١٦٨. ١٦٩. ١٧١. ١٧٢. ١٧٥. ١٩٤. ١٩٧. ٢٠٢. ٢١٧. ٢٣٠. ٢٣٢. ٢٣٤. ٢٣٧. ٢٣٩. ٢٤٢. ٢٦١. ٢٧٣. ٢٨٠. ٢٩٨. ٣١٢. ٣١٩. ٣٢٧. ٣٥٤. ٣٥٦. ٣٥٨. ٣٦٣.

صاحب الملخص : ٢٩٧.

صاحب المواقف : ٣٣. ٦١. ٧٦. ٧٧. ٨٨. ١٤٨. ٢١٠.

صدر الدين القونوي : ٣٥٥. ٣٥٦.

صدر المتألمين : ١٢. ١٤. ١٧. ٢٥. ٢٧. ٢٩. ٣٠. ٣٣. ٣٧. ٤٨. ٥١. ٦٠. ٦٥. ٦٨. ٧١. ٧٢. ٧٤. ٧٦. ٨٥. ٨٦. ٩٣. ٩٧. ١٠١. ١٠٣. ١٠٦. ١٠٧. ١١٢. ١١٤. ١١٦. ١١٧. ١٢٠. ١٢١. ١٢٥. ١٣٠. ١٣٣. ١٣٤. ١٣٦. ١٤١. ١٤٥. ١٤٧. ١٤٩. ١٥٠. ١٥٥. ١٥٦. ١٥٨. ١٦١. ١٦٣. ١٦٥. ١٧١. ١٧٥. ١٧٦. ١٨١. ١٨٦. ١٨٧. ١٨٩. ١٩٣. ١٩٥. ٢١٠. ٢١١. ٢١٤. ٢٢٢. ٢٣٤. ٢٤٢. ٢٤٣. ٢٥٤. ٢٥٩. ٢٦١. ٢٦٣. ٢٧٢. ٢٧٣. ٢٧٥. ٢٨٠. ٢٨٢. ٢٨٤. ٢٨٨. ٢٨٩. ٢٩٤. ٢٩٧. ٢٩٨. ٣٠٧. ٣١٨. ٣١٩. ٣٢١. ٣٣٠. ٣٣٤. ٣٣٦. ٣٣٧. ٣٣٩. ٣٤٠. ٣٤٤. ٣٤٦. ٣٤٧. ٣٥٧. ٣٥٨. ٣٧٦. ٣٧٨. ٣٨٣. ٣٨٥. ٣٨٦. ٣٩٢.

صدر الدين الشيرازي (السيد السند) : ١٠٦.

ضرار بن عمرو : ١٢٢. ٢٠٨. ٢١١. ٣٦٨.

الطبائبي (محمد حسين) : ٥. ٦.

الطوسي (المحقق) : ٢١. ٢٨. ٣٣. ٥٨. ٥٩. ٦٧. ٧٥. ٨٠. ٨٣. ٨٨. ٩٣. ٩٧. ١٠٧. ١١٤. ١٢٠. ١٣١. ١٤٢. ١٤٩. ١٥٠. ١٥٨. ١٦٠. ١٦٤. ١٦٨. ١٨١. ٢٠٢. ٢٠٤. ٢١٢. ٢١٥. ٢٢٨. ٢٣٣. ٢٣٥. ٢٧٣. ٢٩٧. ٣٢٨. ٣٣٠. ٣٥٢. ٣٥٣. ٣٦٥.

عبد الجبار : ٢٢.

عمر بن سهلان الساوجي : ١١٣. ١٤٢. ١٧١.

- الغزالي : ٢١٥ .
- الفاضل المقداد : ٢٣٥ .
- فرفوربوس : ٣٥٣ .
- فورقلس : ٣٩٢ .
- فيثاغورس : ١٣٤ .
- قطب الدين الشيرازي : ١٢١ ، ١٩١ ، ٣٥٣ ، ٣٥٦ ، ٣٧٦ ، ٣٨٧ .
- القوشجي : ١٨ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٨٧ ، ٩٤ ، ١١٤ ، ١٥٢ ، ١٦٠ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ، ٢٠٢ ، ٣٧١ .
- الكاتي : ٢٩ ، ١٣٨ ، ١٤٩ ، ١٥٨ .
- الكشي : ١٣ .
- اللاهيجي : ٢٥ ، ٤٦ ، ٧٩ ، ٩٩ ، ١١٢ ، ١٥٢ ، ١٦٠ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ، ٢١٤ ، ٢١٦ ، ٢٢٣ ، ٢٢٨ ، ٢٨١ ، ٣٣٠ .
- محمود الخوارزمي : ٣٢ .
- محيي الدين العربي : ٣٥٥ .
- المدرّس (آقا علي) : ١٢٠ ، ٢٠٩ .
- مصباح اليزدي : ١٦٥ . ١٦٦ .
- المعلّم الأوّل : ٥١ ، ٥٩ ، ٨٨ ، ١١٢ ، ١٣٤ ، ١٣٨ ، ٢٥٤ ، ٢٨٨ ، ٣٧٨ .
- المعلّم الثاني (الفارابي) : ٦٨ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ١٠٣ ، ١٢١ ، ١٣٨ ، ١٦٨ ، ٢٣٧ ، ٣٤٠ ، ٣٥٤ .
- معمر بن عباد : ١١٩ .
- ملا إسماعيل : ١٠١ .
- الملطيّ (تاليس) : ٣٥٣ .
- الملطيّ (انكسيمانس) : ٣٥٣ ، ٣٥٤ .
- المبيديّ : ٦٦ ، ٧١ ، ٧٢ ، ١٣٨ ، ١٦٨ .
- النظام : ١٢٠ ، ١٢٣ .
- هشام بن الحكم : ٣٦٨ .
- هشام الفوطي : ١١٩ .
- هرمس : ١٣٤ .
- الهيديجي : ٧٦ ، ٩٤ .

فهرس الفرق

الأشاعرة: ١٢، ٢٤، ٣٢، ٨٢، ١٥٨، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٥، ٢٢٨، ٢٣٥،
٢٧٦، ٢٧٩، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٩١.
الاشراقيون: ١٧، ٥٨، ١٤٧، ١٦٨، ٢٠٢، ٢٢٣، ٢٨١، ٢٩٠، ٣٠٨، ٣٣٩،
٣٨٥.

الإلهيون: ٣٢٧.

أصحاب الشعاع: ٥٠.

أصحاب الانطباع: ٥١.

الإمامية: ٣٦٥.

الثوية: ٣٤٢.

الحكماء: ٣٢، ٣٣، ٤٥، ٤٦، ٥٩، ٦١، ٨٨، ١٠٥، ١٠٦، ١١٦، ١٢١،
١٣٤، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٣، ١٤٤، ١٦٤، ١٧٢، ٢٠١، ٢١٤، ٢١٦، ٢٢٨،
٢٤٠، ٢٤١، ٢٥٠، ٢٥٤، ٢٥٨، ٢٦١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٨٢، ٢٨٨، ٣٢٧،
٣٤٦، ٣٤٧، ٣٥٤، ٣٦٣، ٣٧١، ٣٩٢.

الديسانية: ٣٤٢.

الرياضيون: ٥٠، ١٤٢.

السوفسطي: ١٤، ٣١٢.

الصوفيّة : ٢٥ ، ٣٥٥ .

الطبيعيون : ٣٢٧ ، ٣٣٢ .

الفلاسفة : ١٤٧ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٩٤ ، ٢٢٣ ، ٢٣٥ ، ٣٠٨ ، ٣٥٢ .

فلاسفة اليونان : ٣٩٢ .

الفهلويون : ٢٤ ، ٢٥ .

الكراميّة : ٣٢ ، ٣٤٦ ، ٣٤٨ .

المانويّة : ٣٤٢ .

المتكلّمون : ٢٥ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٤٦ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٩ ، ٨١ ، ٨٣ ، ١١٩ ، ١٢٠ ،
١٢٣ ، ١٤٠ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٦٤ ، ١٦٨ ، ١٧٢ ،
١٧٩ ، ٢٠١ ، ٢٠٧ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١٢ ، ٢١٤ ، ٢٢٣ ، ٢٣٥ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ،
٢٨٠ ، ٣٣٢ ، ٣٥٥ ، ٣٦٥ ، ٣٦٨ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ .

النجوس : ٣٤٢ .

المشبّهة : ٣٣٦ .

المشأؤون : ١٥ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٥٩ ، ١٠٦ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١٣٤ ، ١٤٧ ، ١٩٤ ،
٢٠٢ ، ٢٢٣ ، ٢٥٨ ، ٣٠٨ ، ٣١٨ ، ٣٣٩ ، ٣٥١ ، ٣٥٨ ، ٣٨٢ ، ٣٨٥ ، ٣٨٨ .
المعتزلة : ٢٢ ، ٣٢ ، ٧٥ ، ١٢٠ ، ١٢٢ ، ١٤٦ ، ١٥٨ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢١١ ،
٢١٤ ، ٢٢٣ ، ٢٣٥ ، ٢٧٦ ، ٢٨١ ، ٣٤٦ ، ٣٤٩ ، ٣٥٥ ، ٣٦٥ ، ٣٦٧ ، ٣٧١ .

المنطقيّون : ١٨٥ .

الوثنيّة : ٣٤٢ .

فهرس الكتب

آثولوجيا : ٣٨٥.

الأربعين : ١١٩ ، ١٢٣.

إرشاد الطالبين : ١٣ ، ٧٩.

أساس الاقتباس : ٣١١.

الأسفار : ١٢ ، ١٤ . ١٧ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٩ . ٣٣ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٨ ، ٥١ ، ٥٦ . ٦٠ ، ٦٣ ، ٦٦ ، ٦٩ . ٧١ ، ٧٢ ، ٧٤ ، ٧٦ ، ٧٧ . ٧٩ ، ٨٢ ، ٨٤ ، ٨٨ ، ٩١ ، ٩٣ ، ٩٦ ، ١٠١ ، ١٠٣ . ١٠٦ ، ١١٤ ، ١١٦ ، ١٢١ - ١٢٣ ، ١٢٥ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٣٠ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤١ . ١٥٤ ، ١٥٦ . ١٥٨ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ١٦٤ . ١٧٦ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٣ ، ١٨٦ . ١٨٩ ، ١٩٣ . ١٩٧ ، ٢٠٢ ، ٢٠٧ . ٢١١ ، ٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢١٨ ، ٢٢٢ . ٢٢٤ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٣٥ . ٢٣٧ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٥ ، ٢٤٩ ، ٢٥٤ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦١ . ٢٦٣ ، ٢٦٦ ، ٢٦٩ ، ٢٧١ . ٢٧٥ ، ٢٨٠ ، ٢٨٢ ، ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٣٠٦ . ٣٠٨ ، ٣١٨ ، ٣١٩ ، ٣٢١ . ٣٢٣ ، ٣٢٧ . ٣٣٠ ، ٣٣٢ ، ٣٣٤ . ٣٤٠ ، ٣٤٤ ، ٣٤٧ ، ٣٤٩ ، ٣٥٢ . ٣٥٧ ، ٣٦١ ، ٣٦٢ ، ٣٦٥ ، ٣٦٧ ، ٣٧١ ، ٣٧٦ ، ٣٧٨ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ٣٨٥ ، ٣٨٦ ، ٣٩٣ .

الإشارات : ١٣١ ، ١٣٦ ، ١٦٠ ، ٢٣٤ ، ٣٣٠ ، ٣٥٦.

- الأفق المبين : ٣٧.
- أصول فلسفة وروش رناليسم : ٣١٧.
- أصول الكافي : ٢٧٣.
- الألواح العمادية : ٣٨٥.
- الانتصار : ١٢٠.
- أنوار الملكوت في شرح الياقوت : ١٢٣ ، ٧٩ ، ٢٢.
- أوائل المقالات : ١٤٤.
- إيضاح المقاصد : ٢٩ ، ٤٥ ، ٤٨ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢٣ ، ١٤٨ ، ١٥٨ ، ١٧٩ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٧.
- إهيات الشفاء : ٩ ، ٣٢ ، ٤٥ ، ٤٨ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ١٠٣ ، ١١٧ ، ١٢٥ ، ١٢٩ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٨ ، ١٤٠ ، ١٤٢ ، ١٤٤ ، ١٥٣ ، ١٦٠ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٨٠ ، ١٩٧ ، ٣٨٢ ، ٣١٨ ، ٢٣٢ ، ٢٣٧ ، ٢٣٩ ، ٢٤٩ ، ٢٨٠ ، ٣٠٦ ، ٣٠٨ ، ٣١٢ ، ٣٢٨ ، ٣٦٣ ، ٣٨٢ ، ٣٨٨.
- بداية الحكمة : ١٩ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٧.
- بدائع الحكمة : ١٦٨.
- البصائر النصيرية : ١٠٠ ، ١٣٨ ، ١٤٢ ، ١٦٧ ، ١٧١.
- برتونامه : ٣٨٥.
- التبصير في الدين : ١١٩ ، ١٢٢.
- التحصيل : ١٥ ، ١٦ ، ٤٥ ، ٥٦ ، ٦٦ ، ١٢٣ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٦ ، ١٤٠ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٦٣ ، ١٧٢ ، ١٧٤ ، ١٩٧ ، ٢٤٩ ، ٢٦٣ ، ٢٨٠ ، ٣٠٢ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣١١ ، ٣١٨ ، ٣٥٥.
- تجريد الاعتقاد : ٣٣ ، ٩٧ ، ١٥٨ ، ١٨١ ، ٢٢٨.
- التعليقات (للشيخ الرئيس) : ٤٨ ، ٩٧ ، ١٠٣ ، ١٣١ ، ١٤٣ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٦٣ ، ١٦٦ ، ١٧٢ ، ١٩٤ ، ٢٢٣ ، ٢٣٠ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٦١ ، ٢٩٨ ، ٣٠٨ ، ٣٢٧ ، ٣٣٨ ، ٣٥٤ ، ٣٥٦ ، ٣٦٣ ، ٣٥٨.

- التعليقات للفارابي : ٩٧ ، ١٠٣ ، ٣٥٤ .
- تعليقات السبزواري على الأسفار : ٢٠ ، ٥٧ ، ٧٦ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٧ ، ١٨٧ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٢٢ ، ٢٥٨ ، ٢٦٢ ، ٢٨١ ، ٣١٨ ، ٣٢٨ ، ٣٦٥ ، ٣٧٦ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ .
- تعليقة نهاية الحكمة : ١٦٥ ، ١٦٦ .
- تعليقات المصنف على الأسفار : ٥٧ ، ٨٢ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢٥٨ ، ٢٧٣ ، ٢٨٤ ، ٣٠٥ ، ٣٣٤ ، ٣٣٨ ، ٣٦٥ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ .
- تعليقات صدر المتأهين على إلهيات الشفاء : ٤٨ ، ٦٥ ، ١١٧ ، ١٤٥ .
- تعليقات صدر المتأهين على شرح حكمة الإشراق : ١٢ ، ١٥ ، ٩٦ ، ١٠٧ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ٣٣٢ ، ٣٧٨ ، ٣٨٦ .
- تاريخ الحكماء : ١٢١ .
- تعليقة الهيدجي على شرح المنظومة : ٧٦ ، ٩٤ .
- تعليقة السبزواري على شرح المنظومة : ٧٦ ، ٨١ ، ٨٢ ، ١٤٢ ، ٢٠٩ ، ٢٨١ ، ٣٢٨ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ .
- التقديسات : ٣٣٩ .
- تلخيص المحصل (نقد المحصل) : ١٢٢ ، ١٤٤ ، ٢١٤ ، ٢٣٥ .
- التلويحات : ١٥ ، ١٧ ، ٥٨ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٧٣ ، ١١٤ ، ١٢١ ، ١٣٠ ، ٣١٨ ، ٣٣٤ ، ٣٣٩ ، ٣٥٣ ، ٣٨٥ .
- تهافت التهافت : ٢١٥ ، ٣٢٨ .
- الدعاوي القلبية : ١٤٤ .
- حاشية الدواني على شرح التجريد القوشجي : ١٨ ، ٨٨ ، ٩٤ ، ٩٦ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ٣٧٦ .
- جوهر النضيد : ١٠٠ .
- الجمع بين رأيي الحكيمين : ٣٥٢ ، ٣٥٤ .
- حاشية شرح المطالع : ٩٥ .

- حاشية شوارق الإلهام : ١٠١ .
- الحكمة المشرقية : ٣٣١ .
- حكمة العين : ٢٩ ، ١٣٨ ، ١٥٨ .
- حكمة الإشراف : ٥٨ ، ٨٨ ، ٩٥ ، ١٠٤ ، ١٢٠ ، ١٢٦ ، ١٣٤ ، ١٣٦ ، ١٤٧ ، ١٨١ ، ٢٠٢ ، ٢٩٧ ، ٣٠٨ ، ٣٥٣ ، ٣٥٦ ، ٣٨٣ ، ٣٨٦ ، ٣٨٨ .
- حواريين الفلاسفة والمتكلمين : ٢٠٧ .
- درر الفوائد : ٩٤ ، ١١٥ ، ١٤٢ ، ١٤٩ ، ٢٠٩ ، ٢٥٩ ، ٢٨٢ .
- رسائل ابن سينا : ٢٠٢ ، ٣٨٢ .
- رسائل صدر المتألهين : ١٨٦ ، ١٨٧ .
- رسالة في الحدود : ٢١٢ ، ٢٧٥ .
- الرسالة العرشية : ٦٦ ، ٢٩٨ .
- رسالة في فضيلة العلوم : ٢٣٧ .
- رسالة الفصول : ٣٢٧ .
- رسالة إثبات الواجب : ٣٢٧ .
- السماء والعالم : ٣٨٥ .
- شرح التجريد : ٢٢ ، ٩٤ .
- شرح الأسماء الحسنى : ١٦١ .
- شرح المنظومة : ١٣-١٥ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٥٦ ، ٦٦ ، ٧٦ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨٢ ، ٩١ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ١٠٠ ، ١٠٢ ، ١٠٤ ، ١٠٦ ، ١٠٨ ، ١١٢ ، ١١٤ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢٣ ، ١٤٢ ، ١٤٤ ، ١٥٦ ، ١٦٧ ، ١٨٣ ، ١٨٧ ، ١٩٢ ، ٢٠٢ ، ٢٠٧ ، ٢٠٩ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٢ ، ٢٢٤ ، ٢٤٥ ، ٢٥٤ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٤ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٢٨٥ ، ٣١١ ، ٣٢٨ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ ، ٣٥٢ ، ٣٥٦ ، ٣٦١ ، ٣٧١ .
- شرح الشمسية : ١٠٠ ، ٣٥٥ .
- شرح المطالع : ٢٩ ، ٩٥ ، ١٠٠ ، ١٠٢ ، ١٨٥ ، ١٩١ ، ٣١١ .

شرح الهياكل النورية : ٣٨٦.

شرح حكمة العين : ١١٧ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢٢ ، ١٣٨ ، ١٤٠ ، ١٤٣ ، ١٤٨ ، ١٤٩ .

شرح الهداية الأثرية (لصدر المتأهلين) : ٦٦ ، ٦٨ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٩٧ ، ١١٣ ، ١١٧ ، ١٢٠ ، ١٢٣ ،

١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٤ . ١٣٦ ، ١٣٨ ، ١٤٩ ، ١٦٣ ، ١٦٨ ، ١٧١ ، ١٧٥ ، ١٨٠ ، ١٨٨ ، ١٩٣ ،
٢١٤ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٦٣ ، ٢٦٩ ، ٢٧٣ ، ٣٢٧ ، ٣٣٩ .

شرح الهداية الأثرية (للمبيدي) : ٦٦ ، ٧١ ، ٧٢ ، ١٣٨ ، ١٦٨ .

شرحي الإشارات : ٦٧ ، ٨٠ ، ٨٣ ، ١٦١ ، ٢١٢ ، ٢٣٣ ، ٢٩٧ .

شرح الإشارات : ٦٦ ، ٦٧ ، ٧٥ ، ٨٠ ، ٨٣ ، ٩٣ ، ١٠٠ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٣١ ، ١٣٦ ،

١٣٨ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٦٠ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢١٢ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢٢٣ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٧٤ ،
٢٩٨ ، ٣٠٢ ، ٣٠٦ ، ٣١١ ، ٣١٨ ، ٣٢٧ ، ٣٢٨ ، ٣٣٢ ، ٣٥٤ ، ٣٥٦ ، ٣٧٨ .

شرح مسألة العلم : ٢٩٧ ، ٣٥٢ ، ٣٥٣ ، ٣٦٥ .

شرح عيون الحكمة : ٩ ، ٦٨ ، ٧٠ ، ٩٥ ، ١١٢ ، ١٢٣ ، ١٢٦ ، ١٣٨ ، ١٤٣ ، ١٤٥ ، ١٦٧ ،

١٧٢ ، ٢٠٢ ، ٢٦٩ .

شرح حكمة الإشراق : ١٥ ، ١٧ ، ٥١ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ٩٦ ، ١٠٧ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٦ ، ١٢٨ ،

١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٤٧ ، ١٨٠ ، ١٩١ ، ٢٠٢ ، ٣٠٨ ، ٣١١ ، ٣١٨ ، ٣٥٦ ، ٣٧٦ ،
٣٨٣ ، ٣٨٤ ، ٣٨٧ .

شرح التجريد للقوشجي : ٢١ ، ٢٩ ، ٣٢ ، ٥٦ ، ٥٩ ، ٦٣ ، ٦٦ ، ٧٩ ، ٨٧ ، ٩٢ ، ٩٤ ، ٩٧ ،

١١٤ ، ١٢٠ ، ١٣٨ ، ١٥٢ ، ١٥٨ ، ١٦٠ ، ١٦٤ ، ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٨٣ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ، ١٩٠ ،
١٩٢ ، ٢٠٢ ، ٢٠٤ ، ٢٧٢ ، ٣٣٠ ، ٣٧١ .

شرح المقاصد : ١٣ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٣٣ ، ٤٥ ، ٥٦ ، ٦١ ، ٦٩ ، ٧٧ ، ٧٩ ، ٩٣ ، ١٠٨ ، ١٢٠ ،

١٢٣ ، ١٣١ ، ١٣٨ ، ١٤٠ ، ١٤٢ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٤٨ ، ١٥٠ ، ١٥٤ ،

١٥٦ ، ١٥٨ ، ١٦٠ ، ١٦٣ ، ١٦٦ ، ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٧٩ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ، ١٩٣ ،
١٩٤ ، ١٩٧ ، ٢٠٢ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٣٥ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٧٢ ، ٢٧٦ ، ٣٠٢ ، ٣٢٧ ، ٣٣٢ ،
٣٣٨ ، ٣٤٦ ، ٣٦٦ ، ٣٦٨ .

شرح المواقف : ١٣ ، ٢٢ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٤٥ ، ٥٦ ، ٦١ ، ٧٦ ، ٧٩ ، ٨٨ ، ١٠٨ ، ١١٢ ،
١١٣ ، ١٢٣ ، ١٣٧ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥٨ ، ١٦٣ ، ١٦٦ ،
١٦٨ ، ١٨٠ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ، ١٩٢ ، ٢٠٢ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢١٠ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢٢٨ ، ٢٣٥ ،
٢٥٨ ، ٢٩٧ ، ٣٢٧ ، ٣٣٢ ، ٣٤٢ ، ٣٤٦ ، ٣٦٦ ، ٣٦٨ .

شرح العقائد النسفية : ٢٠٧ .

شوارق الإلهام : ١٩ ، ٢١ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٥٦ ، ٥٩ ، ٦٣ ، ٦٦ ، ٧٦ ،
٧٧ ، ٧٩ ، ٩٤ ، ٩٩ ، ١٠١ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١٢١ ، ١٥٢ ، ١٥٨ ، ١٦٠ ، ١٦٤ ، ١٦٨ ، ١٦٩ ،
١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩٢ ، ٢٠٤ ، ٢٠٨ ، ٢١٤ ، ٢١٦ ، ٢١٩ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ،
٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٣٧ ، ٢٦٨ ، ٢٧٢ ، ٢٨١ ، ٣٢٧ ، ٣٢٨ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٩ ،
٣٥٣ .

الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة : ٣٦٦ ، ٣٦٨ .

الشواهد الربوبية : ٤٨ ، ١١٢ ، ٢٢٣ ، ٢٦٢ ، ٢٦٨ ، ٢٨٠ ، ٣١٨ .

طبيعيات أرسطو : ١٦٨ .

طبيعيات الشفاء : ٩٢ ، ١٢٣ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٦٧ ، ١٦٩ ، ١٧٤ ،
٢٣٣ ، ٢٤٠ ، ٢٤٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦١ ، ٢٦٩ ، ٢٧٣ ، ٢٩٨ ، ٣٠٥ ، ٣٠٨ .
عقائد الإمامية : ٣٦٦ .

عيون الحكمة : ١٣٨ ، ١٤٥ ، ٢٠٢ .

الفرق بين الفرق : ١٢٢ ، ٢٠٨ ، ٣٤٦ ، ٣٦٥ ، ٣٦٨ .

الفصل في الملل والنحل : ٣٦٥ .

الفصوص : ٣٤٠ .

فصوص الحكم : ٣٥٥.

الفتوحات المكيّة : ٣٥٥.

القياسات : ١٥ ، ٩١ ، ١١٣ ، ١٦٨ ، ١٨٣ ، ٢١٤ ، ٢١٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٩٠ ، ٣٨٥.

قواعد المرام : ١٣ ، ٢٢ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٦٦ ، ٧٩ ، ١١٧ ، ١١٩ ، ١٢٣.

كشف المراد : ١٣ ، ١٩ ، ٢١ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٤٥ ، ٥٩ ، ٦٣ ، ٧٩ ، ٩٢ ، ٩٧ ،
١٠٢ ، ١٠٧ ، ١٢٠ ، ١٢٣ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٦ ، ١٥٠ ، ١٥٨ ، ١٦٠ ، ١٦٤ ،
١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٧١ ، ١٧٩ ، ١٨١ ، ١٨٩ ، ١٩٠ ، ٢٠٢ ، ٢٠٤ ، ٢٣٥ ، ٢٣٧ ، ٢٥٤ ،
٢٥٨ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٨٠ ، ٣٢٧ ، ٣٢٨ ، ٣٣٠ ، ٣٦٦.

الكلام المتين في تحرير البراهين : ٢١٩.

كشف الفوائد : ٤٥ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٢٠٨.

اللمع : ٣٦٨ ، ٣٦٩.

المحصل : ٢٢ ، ٧٧ ، ٨٠ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٦ ، ١٤٨ ، ٢٣٥.

المطالب العالية : ٦٧ ، ٧٩ ، ١٢٣ ، ١٢٦.

المبدأ والمعاد (لصدر المتأهّين) : ٦٦.

المبدأ والمعاد (للشيخ الرئيس) : ٧٣ ، ٢٩٨ ، ٣٠٢ ، ٣٢٧ ، ٣٢٨ ، ٣٥٦ ، ٣٨٢ ، ٣٨٨.

المقاومات : ٢٢ ، ٦٦ ، ١٧٢ ، ٣٨٥.

المطارحات : ٢٢ ، ٤٥ ، ٥٨ ، ٦٦ ، ٩٧ ، ١٠٣ ، ١١٣ ، ١٢٦ ، ١٢٨ ، ١٣٠ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ،
١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٧٢ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨٨ ، ١٩٧ ، ٢٨٠ ، ٢٨٣ ، ٣٠٨ ، ٣١٨ ،
٣٣٢ ، ٣٣٤ ، ٣٣٩ ، ٣٥٣ ، ٣٨٣ ، ٣٨٥ ، ٣٨٨.

منطق الشفاء : ٢٩ ، ٩٧ ، ١٠٣ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ،
١٥٠ ، ١٥١ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ، ٣١١ ، ٣٢١ ،
٣٣١.

المشاعر : ١٨٦.

مصباح الانس : ٦٦ ، ٣٥٥ ، ٣٥٦.

مذاهب الاسلاميين : ١١٩ ، ١٢٠ ، ٣٦٨.

- مقالات الاسلاميين : ١١٩ ، ١٢٢ ، ٢٠٨ ، ٣٤٧ ، ٣٤٩ ، ٣٦٦ ، ٣٦٨ .
- الملل والنحل : ١٤٣ ، ٢٠٧ ، ٣٤٦ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ ، ٣٥٢ ، ٣٥٣ ، ٣٦٨ ، ٣٨٢ ، ٣٩٢ .
- مفتاح الباب : ٢٣٥ - ٣٣٠ .
- مفتاح غيب الجمع والوجود : ٣٥٥ .
- منطق ارسطو : ١١٢ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٦٣ .
- المنطقيات : ١٣٨ .
- المعتبر : ١١٢ ، ١٢٠ ، ١٤٤ .
- المقالات والفرق : ٣٦٥ .
- المباحث المشرقية : ١٣ ، ١٤ ، ٣٢ ، ٤٥ - ٤٨ ، ٥٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٧٧ ، ٨٠ ، ٩٢ ، ٩٧ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٤ ، ١٠٨ ، ١١٢ ، ١١٤ ، ١١٦ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢٣ ، ١٢٩ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٢ ، ١٥٤ ، ١٥٨ ، ١٦٠ ، ١٦٣ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٦٩ ، ١٧٠ ، ١٧٣ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٧٩ ، ١٨١ ، ١٨٣ ، ١٨٧ ، ١٨٩ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٧ ، ٢١٠ ، ٢١٢ ، ٢١٤ ، ٢١٩ ، ٢٢٨ ، ٢٣٠ - ٢٣٣ ، ٢٣٥ ، ٢٣٧ ، ٢٥٤ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦٩ ، ٢٧٢ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥ ، ٢٩٧ ، ٣٠٥ ، ٣٠٨ ، ٣١٩ ، ٣٢١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٤ ، ٣٣٨ ، ٣٥٢ ، ٣٧٨ .
- نهایة الحکمة : ٥ .
- نهایة الأقدام : ١٢٣ .
- النافع يوم الحشر : ١٣٥ ، ٣٣٠ .
- النجاة : ٥٦ ، ٧٣ ، ٧٩ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٦٠ ، ١٨٠ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٧٣ ، ٢٨٠ ، ٣٠٦ ، ٣٠٨ ، ٣٥٦ ، ٣٦٣ ، ٣٧٨ ، ٣٨٢ ، ٣٨٨ .
- الهداية الاثرية : ١٣٨ .
- الهيكل النورية : ٣٨٥ .
- الياقوت في علم الكلام : ١٤٤ .
- يزدان شناخت : ٣٨٥ .

فهرس موضوعات الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم	٣
كلام	٧
بمنزلة المدخل لهذه الصناعة	٧
المرحلة الأولى في أحكام الوجود الكلية	١١
وفيها خمسة فصول	١١
الفصل الأول	١٢
في أنّ الوجود مشتركٌ معنويٌّ	١٢
الفصل الثاني	١٤
في أصالة الوجود وإعتباريّة الماهيّة	١٤
الفصل الثالث	٢٣
في أنّ الوجود حقيقة مشكّكة	٢٣
الفصل الرابع	٢٨
في شطر من أحكام العدم	٢٨
الفصل الخامس	٣٠
في أنّه لا تكرر في الوجود ^(٢)	٣٠
المرحلة الثانية في الوجود المستقلّ والرباط	٣٥
وفيها ثلاثة فصول الفصل الأول	٣٥
الفصل الأول	٣٧
في انقسام الوجود إلى المستقلّ والرباط	٣٧
الفصل الثاني	٣٩
في كفيّة اختلاف الوجود الرباط والمستقلّ	٣٩

٤٠	الفصل الثالث.....
٤٠	في إنقسام الوجود في نفسه إلى ما لنفسه وما لغيره.....
٤٣	المرحلة الثالثة.....
٤٣	المرحلة الثالثة.....
٤٣	في انقسام الوجود الى ذهني وخارجي
٤٣	وفيها فصل واحد فصل.....
٤٥	فصل.....
٤٥	فصل.....
٤٥	في انقسام الوجود إلى ذهني وخارجي.....
٥٣	المرحلة الرابعة.....
٥٣	في موادّ القضايا.....
٥٣	[الوجوب والإمتناع والإمكان].....
٥٣	وفيها ثمانية فصول الفصل الأوّل.....
٥٥	الفصل الأوّل.....
٥٥	في أنّ كلّ مفهوم إمّا واجب وإمّا ممكن وإمّا ممتنع.....
٦٣	الفصل الثاني.....
٦٣	في انقسام كلّ من الموادّ الثلاث إلى ما بالذات.....
٦٣	وما بالغير وما بالقياس إلى الغير ، إلّا الإمكان.....
٦٦	الفصل الثالث.....
٦٦	في أنّ واجب الوجود بالذات ماهيته إنّيته.....
٧٠	الفصل الرابع.....
٧٠	في أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود.....
٧٠	من جميع الجهات.....
٧٤	الفصل الخامس.....
٧٤	الشيء ما لم يجب لم يوجد ، وفيه بطلان القول بالأولوية.....

٧٨	الفصل السادس
٧٨	في حاجة الممكن إلى العلّة وأنّ علّة حاجته إلى
٧٨	العلّة هو الإمكان دون الحدوث
٨٣	الفصل السابع
٨٣	الممكن محتاج إلى العلّة بقاءً كما أنّه محتاج إليها حدوثاً ^(١)
٨٤	الفصل الثامن
٨٤	في بعض أحكام الممتنع بالذات
٨٩	المرحلة الخامسة
٨٩	في الماهيّة وأحكامها
٨٩	وفيها سبعة فصول
٩١	الفصل الأوّل
٩١	في أنّ الماهيّة في حدّ ذاتها لا موجودة ولا لا موجودة
٩٢	الفصل الثاني
٩٢	في إعتبارات الماهية
٩٤	الفصل الثالث
٩٤	في الكلّي والجزئي
٩٨	الفصل الرابع
٩٨	في الدّاتيّ والعرضيّ
٩٩	الفصل الخامس
٩٩	في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك
١٠٣	الفصل السادس
١٠٣	في بعض ما يرجع إلى الفصل
١٠٧	الفصل السابع
١٠٧	في بعض أحكام النوع

المرحلة السادسة	١٠٩
في المقولات العشر	١٠٩
وهي الأجناس العالية التي إليها تنتهي الماهيات بالتحليل	١٠٩
وفيها واحد وعشرون فصلا	١٠٩
الفصل الأول	١١١
في المقولات وعددها	١١١
الفصل الثاني	١١٤
في تعريف الجوهر ^(٢) وأنه جنس لما تحته من الماهيات	١١٤
الفصل الثالث	١١٧
في أقسام الجوهر الأوليّة ^(٢)	١١٧
الفصل الرابع	١١٩
في ماهية الجسم	١١٩
الفصل الخامس	١٢٦
في ماهية المادة وإثبات وجودها	١٢٦
الفصل السادس	١٣٠
في أنّ المادة لا تفارق الجسميّة والجسميّة لا تفارق	١٣٠
المادة أي أنّ كلّ واحدة منهما لا تفارق صاحبتهما	١٣٠
الفصل السابع	١٣٤
في إثبات الصور النوعيّة ^(١) وهي الصور الجوهريّة	١٣٤
المتوّعة لجوهر الجسم المطلق	١٣٤
الفصل الثامن	١٣٧
في الكم ^(٢) وهو من المقولات العرضيّة	١٣٧
الفصل التاسع	١٣٩
في انقسامات الكم	١٣٩
الفصل العاشر	١٤١

١٤١	في أحكام مختلفة للكم
١٤٤	الفصل الحادي عشر
١٤٤	في الكيف وإنقسامه الأوّلي
١٤٦	الفصل الثاني عشر
١٤٦	في الكيفيّات المحسوسة ^(٢)
١٥٠	الفصل الثالث عشر
١٥٠	في الكيفيّات المختصّة بالكميّات
١٥٣	الفصل الرابع عشر
١٥٣	في الكيفيّات الاستعداديّة
١٥٥	الفصل الخامس عشر
١٥٥	في الكيفيات النفسانية
١٦٢	الفصل السادس عشر
١٦٢	في الإضافة
١٦٢	وفيه أبحاث:
١٦٧	الفصل السابع عشر
١٦٧	في الأين
١٦٧	وفيه أبحاث:
١٧٠	الفصل الثامن عشر
١٧٠	في المتى
١٧٢	الفصل التاسع عشر
١٧٢	في الوضع
١٧٣	الفصل العشرون
١٧٣	في الجِلّة
١٧٤	الفصل الحادي والعشرون
١٧٤	في مقولتي أن يفعل وأن ينفعل

المرحلة السابعة.....	١٧٧
في الواحد والكثير.....	١٧٧
وفيها تسعة فصول.....	١٧٧
الفصل الأوّل.....	١٧٩
في أنّ مفهوم الوحدة والكثرة بديهيّ غنيّ عن التعريف.....	١٧٩
الفصل الثاني.....	١٨٢
في أقسام الواحد.....	١٨٢
الفصل الثالث.....	١٨٣
في أنّ من لوازم الوحدة الهوويّة ومن لوازم الكثرة الغيريّة.....	١٨٣
الفصل الرابع.....	١٨٥
في انقسام الحمل إلى هو هو وذو هو.....	١٨٥
الفصل الخامس.....	١٨٧
في الغيريّة وأقسامها.....	١٨٧
الفصل السادس.....	١٨٩
في تقابل التناقض.....	١٨٩
الفصل السابع.....	١٩٢
في تقابل العدم والملكية.....	١٩٢
الفصل الثامن.....	١٩٣
في تقابل التضاييف.....	١٩٣
الفصل التاسع.....	١٩٤
في تقابل التضاد.....	١٩٤
خاتمة.....	١٩٧
المرحلة الثامنة.....	١٩٩
في العلّة والمعلول.....	١٩٩

وفيها خمسة عشر فصلا	١٩٩
الفصل الأول	٢٠١
في إثبات العلّة والمعلوليّة وأتّهما في الوجود	٢٠١
الفصل الثاني	٢٠٤
في انقسامات العلّة ^(١)	٢٠٤
الفصل الثالث	٢٠٥
في وجوب وجود المعلول عند وجود علّته التامة ^(٢)	٢٠٥
ووجوب وجود العلّة عند وجود معلولها	٢٠٥
الفصل الرابع	٢١٤
في أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد ^(٢)	٢١٤
الفصل الخامس	٢١٦
في استحالة الدور والتسلسل في العلل	٢١٦
الفصل السادس	٢٢١
في العلّة الفاعليّة	٢٢١
الفصل السابع	٢٢٢
في أقسام العلّة الفاعليّة	٢٢٢
الفصل الثامن	٢٢٦
في أنّه لا مؤثّر في الوجود بحقيقة معنى الكلمة إلّا الله سبحانه	٢٢٦
الفصل التاسع	٢٢٧
في أنّ الفاعل التامّ الفاعليّة أقوى من فعله وأقدم	٢٢٧
الفصل العاشر	٢٢٨
في أنّ البسيط يمتنع أن يكون فاعلا وقابل	٢٢٨
الفصل الحادي عشر	٢٣٠
في العلّة الغائيّة وإثباتها	٢٣٠
الفصل الثاني عشر	٢٣٧

في أنّ الجزاف والقصد الضروري والعادة وما يناظرهما من	٢٣٧
الأفعال لا تخلو عن غاية	٢٣٧
الفصل الثالث عشر	٢٤٠
في نفي الاتفاق وهو انتفاء الرابطة بين الفاعل والغاية	٢٤٠
الفصل الرابع عشر	٢٤٤
في العلة المادية والصورية	٢٤٤
الفصل الخامس عشر	٢٤٦
في العلة الجسمانية	٢٤٦
المرحلة التاسعة	٢٤٧
في القوّة والفعل	٢٤٧
وفيها أربعة عشر فصلا	٢٤٧
[مقدمة] ^(١)	٢٤٩
الفصل الأوّل	٢٥٠
كلّ حادث زمنيّ فإنّه مسبوقٌ بقوّة الوجود	٢٥٠
الفصل الثاني	٢٥١
في استيناف القول في معنى وجود الشيء بالقوّة	٢٥١
الفصل الثالث	٢٥٤
في زيادة توضيح لحدّ الحركة وما تتوقّف عليه	٢٥٤
الفصل الرابع	٢٥٥
في إنقسام التغيّر	٢٥٥
الفصل الخامس	٢٥٦
في مبدأ الحركة ومنتهائها	٢٥٦
الفصل السادس	٢٥٧
في المسافة	٢٥٧
الفصل السابع	٢٥٨
في المقولات التي تقع فيها الحركة	٢٥٨

٢٦١	الفصل الثامن
٢٦١	في تنقيح القول بوقوع الحركة في مقولة والإشارة
٢٦١	الى ما يتفرّع عليه من أصول المسائل
٢٦٥	الفصل التاسع
٢٦٥	في موضوع الحركة
٢٦٦	الفصل العاشر
٢٦٦	في فاعل الحركة وهو المحرّك
٢٦٨	الفصل الحادي عشر
٢٦٨	في الزمان
٢٧١	الفصل الثاني عشر
٢٧١	في معنى السرعة والبطؤ
٢٧٣	الفصل الثالث عشر
٢٧٣	في السكون
٢٧٤	الفصل الرابع عشر
٢٧٤	في إنقسامات الحركة
٢٧٥	خاتمة:
٢٧٧	المرحلة العاشرة
٢٧٧	في السبق واللاحق والقدم والحدث
٢٧٧	وفيها ثمانية فصول
٢٧٩	الفصل الأوّل
٢٧٩	في السبق واللاحق وهما التقدّم والتأخّر
٢٨٢	الفصل الثاني
٢٨٢	في ملاك السبق واللاحق في كلّ واحد من الأقسام
٢٨٥	الفصل الثالث
٢٨٥	في المعية

٢٨٦	الفصل الرابع
٢٨٦	في معنى القدم والحدوث وأقسامهما
٢٨٧	الفصل الخامس
٢٨٧	في القدم والحدوث الزمانيّين
٢٨٨	الفصل السادس
٢٨٨	في الحدوث والقدم الذاتيّين
٢٨٩	الفصل السابع
٢٨٩	في الحدوث والقدم بالحق
٢٩٠	الفصل الثامن
٢٩٠	في الحدوث والقدم الدهريّين
٢٩١	المرحلة الحادية عشرة
٢٩١	في العقل والعقل والمعقول
٢٩١	وفيها خمسة عشر فصلا
٢٩٣	الفصل الأوّل
٢٩٣	في تعريف العلم وانقسامه الأوّلي وبعض خواصّه
٢٩٨	في إتحاد العالم بالمعلوم ، وهو المعنون عنه بإتحاد العقل بالمعقول ^(١)
٣٠١	الفصل الثالث
٣٠١	في انقسام العلم الحسوّليّ إلى كلّيّ وجزئيّ وما يتّصل به
٣٠٤	الفصل الرابع
٣٠٤	ينقسم العلم الحسوّليّ إلى كلّيّ وجزئيّ بمعنى آخر
٣٠٥	الفصل الخامس
٣٠٥	في أنواع التعقّل
٣٠٦	الفصل السادس
٣٠٦	في مراتب العقل
٣٠٧	الفصل السابع

٣٠٧	في مفيض هذه الصور العلميّة
٣٠٨	الفصل الثامن
٣٠٨	ينقسم العلم الحسولي إلى تصوّر وتصديق
٣١٠	الفصل التاسع
٣١٠	ينقسم العلم الحسولي إلى بديهيّ ونظري
٣١٤	الفصل العاشر
٣١٤	ينقسم العلم الحسوليّ إلى حقيقيّ وإعتباريّ
٣١٨	الفصل الحادي عشر
٣١٨	في العلم الحسوريّ وأنّه لا يختصّ بعلم الشيء بنفسه
٣١٨	الفصل الثاني عشر
٣١٨	كلّ مجرّد فإنّهُ عقل وعقل ومعقول
٣٢٠	الفصل الثالث عشر
٣٢٠	في أنّ العلم بذّي السبب لا يحصل إلّا من طريق العلم بسببه وما يتّصل بذلك السبب
٣٢١	الفصل الرابع عشر
٣٢١	في أنّ العلوم ليست بذاتيّة للنفس
٣٢٢	الفصل الخامس عشر
٣٢٢	في انقسامات آخر للعلم
٣٢٥	المرحلة الثانية عشرة
٣٢٥	في ما يتعلّق بالواجب الوجود
٣٢٥	عزّ اسمه من المباحث
٣٢٥	وفيها أربعة وعشرون فصلاً
٣٢٧	الفصل الأوّل
٣٢٧	في إثبات الوجود الواجبي
٣٣٠	الفصل الثاني
٣٣٠	في بعض آخر ممّا أُقيم على وجود الواجب (تعالى) من البراهين

٣٣٣	الفصل الثالث
٣٣٣	في أنّ الواجب لذاته لا ماهيّة له
٣٣٥	الفصل الرابع
٣٣٥	في أنّ الواجب (تعالى) بسيط غير مركّب من أجزاء خارجيّة ولا ذهنيّة
٣٣٨	الفصل الخامس
٣٣٨	في توحيد الواجب لذاته وأنّه لا شريك له في وجوب الوجود
٣٤٠	الفصل السادس
٣٤٠	في توحيد الواجب لذاته في ربوبيّته وأنّه لا ربّ سواه
٣٤٤	الفصل السابع
٣٤٤	في أنّ الواجب بالذات لا مشارك له فيشيء من المفاهيم من حيث المصادق
٣٤٥	الفصل الثامن
٣٤٥	في صفات الواجب بالذات على وجه كلّ وانقسامها ^(١)
٣٤٦	الفصل التاسع
٣٤٦	في الصفات الذاتيّة وأنّها عين الذات المتعلّية
٣٤٩	الفصل العاشر
٣٤٩	في الصفات الفعلية وأنّها زائدة على الذات
٣٥٠	الفصل الحادي عشر
٣٥٠	في علمه (تعالى)
٣٥٦	الفصل الثاني عشر
٣٥٦	في العناية والقضاء والقدر
٣٦٠	الفصل الثالث عشر
٣٦٠	في قدرته (تعالى)
٣٦٤	الفصل الرابع عشر
٣٦٤	في أنّ الواجب (تعالى) مبدأ لكلّ ممكن موجود وهو
٣٦٤	المبحث المعنون عنه بشمول إرادته للأفعال

٣٧١	الفصل الخامس عشر.....
٣٧١	في حياته (تعالى)
٣٧١	الفصل السادس عشر
٣٧١	في الإرادة والكلام
٣٧٣	الفصل السابع عشر
٣٧٣	في العناية الإلهية بخلقه وأنّ النظام الكوني في غاية ما يمكن من الحسن والإتقان
٣٧٥	الفصل الثامن عشر
٣٧٥	في الخير والشرّ ودخول الشرّ في القضاء الإلهي
٣٧٨	الفصل التاسع عشر.....
٣٧٨	في ترتيب أفعاله وهو نظام الخلقة
٣٨٠	الفصل العشرون
٣٨٠	في العالم العقلي ونظامه وكيفية حصول الكثرة فيه
٣٨٧	الفصل الحادي والعشرون
٣٨٧	في عالم المثال
٣٨٨	الفصل الثاني والعشرون
٣٨٨	في العالم المادي
٣٨٩	الفصل الثالث والعشرون.....
٣٨٩	في حدوث العالم
٣٩٢	الفصل الرابع والعشرون
٣٩٢	في دوام الفيض
٣٩٥	الفهارس.....
٣٩٧	فهرس مصادر التحقيق
٤١٠	فهرس الأسماء والكنى.....
٤١٥	فهرس الفرق.....
٤١٧	فهرس الكتب.....
٤٢٥	فهرس موضوعات الكتاب