



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



ارسلنا
عليكم يا صابغ
الرماد

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

الحكمة المتعالية
في الاستقار العقلية الأربعة

مؤلفه

الحكيم الإلهي والفيلسوفان

صدر الدين محمد شيرازي

مستند الفلسفة الإسلامية

الشوفاك

دار الفکر للطباعة والنشر

بيروت - لبنان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحكمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه

کاتب:

محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی

نشرت فی الطباعة:

دار احیاء التراث العربی

رقمی الناشر:

مركز القائمیة باصفهان للتحریات الكمبيوتریة

الفهرس

٥	الفهرس
٢٠	الحكمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه المجلد ٣
٢٠	اشاره
٢٥	اشاره
٢٦	[اتمه السفر الأول]
٢٦	[اتمه المسلك الأول]
٢٦	اشاره
٢٦	المرحله السابعه فی القوه و الفعل
٢٦	اشاره
٢٦	فصل (١) فی معانی القوه
٣٠	فصل (٢) فی تحديد القوه بهذا المعنى
٣٠	اشاره
٣١	و أما تقسیم القوه الفاعله
٣١	اشاره
٣٢	الأول القوه التى یصدر عنها فعل واحد
٣٢	القسم الثانى القوه التى تصدر عنها أفعال مختلفه
٣٢	القسم الثالث القوه التى یصدر عنها فعل واحد على سنه واحده
٣٢	القسم الرابع القوه التى یصدر عنها أفعال مختلفه مع الشعور بتلك الأفعال
٣٣	فصل (٣) فی أن القدره هل یجب أن تكون مع الفعل أم لا
٣٥	فصل (٤) فی إیضاح القول بأن كل واحده من القوه الانفعالیه متى یجب معها الفعل و متى لا یجب
٣٥	اشاره
٣٦	منها الفاعل بالقصد
٣٧	و منها الفاعل بالعنايه
٣٧	و منها الفاعل بالرضا

٣٩	منها الفاعل بالطبع
٣٩	و منها الفاعل بالقسر
٣٩	و منها الفاعل بالتسخير
٤١	فصل (٥) في تقسيم آخر للقوه الفاعليه
٤٢	فصل (٦) في طور آخر من التقسيم
٤٣	فصل (٧) في طور آخر من التقسيم
٤٤	فصل (٨) في أنه هل يجب سبق العدم على الفعل في كل فاعليه أم لا
٤٤	فصل (٩) في أن القدره ليست نفس المزاج كما زعمه بعض الأطباء
٤٤	فصل (١٠) في الحركة و السكون
٤٤	فإنهما يشبهان القوه و الفعل
٥٣	عقده و حل:
٥٨	فصل (١١) في تحقيق القول في نحو وجود الحركة
٥٨	اشاره
٥٩	و فيه موضع أبحاث نقضا و إحكاما.
٥٩	الأول أنا نقول لكل ماهيه نحو خاص من الوجود
٦٠	الثاني أنا نقول لعل غرض الشيخ من نفي وجود الحركة بالمعنى الأول
٦١	الثالث أن نفي وجود الحركة بمعنى القطع مطلقا غير صحيح
٦١	الرابع أن نفي وجود الحركة بالمعنى الأول كما ينص عليه عباره الشيخ هاهنا مناقض لما قاله في الشفاء
٦٢	الخامس أن الحركة بمعنى التوسط المذكور لا وجود له في الأعيان
٦٣	السادس أن لقاتل أن يقول الحركة إما مركبه من أمور كل واحد منها غير منقسم أصلا أو ليس كذلك
٦٤	السابع أن الاتصال بين الماضي من الحركة و المستقبل منها اتصال بين موجود و معدوم.
٦٥	فصل (١٢) في إثبات المحرك الأول
٦٨	فصل (١٣) في دفع شكوك أوردت على قاعده كون كل متحرك له محرك
٦٨	إن الموروث من الحكماء في إثبات هذا المرام حجج متكرره.
٦٨	الأولى لو كان الشئ متحركا لذاته امتنع سكونه
٦٨	الثانيه لو تحرك لذاته كان أجزاء الحركة مجتمعه ثابتة

- ٦٨ الثالثه لو كان متحركا لذاته فلا يخلو إما
٦٨ الرابعه لو تحرك الجسم لأنه جسم لكان كل جسم كذلك
٦٨ الخامسه ما مر ذكره فى الفصل المقدم من اختلاف جهتي القوه و الفعل
٦٩ السادسه أن نسبه المتحرك القابل إلى الحركه بالإمكان
٦٩ [الجواب عن الحجج]
٧١ ثم قال إن الفلك غير قابل للكون و الفساد
٧٤ فصل (١٤) فى تقسيم القوه المحركه و فى إثبات محرك عقلى
٧٥ فصل (١٥) فى أن المبدأ القريب لهذه الأفعال و الحركات المخصوصه ليس أمرا مفارقا عن الماده
٧٦ فصل (١٦) فى أن كل حادث يسبقه قوه الوجود و ماده تحملها
٧٦ كل ما لم يكن يسبقه قوه الوجود فيستحيل حدوثه
٧٩ و اعلم أن موضوع الإمكان يجب أن يكون مبدعا
٨٣ تنبيه إن بعض الحوادث يكون إمكان وجوده
٨٤ فصل (١٧) فى أن الفعل مقدم على القوه
٨٤ اشاره
٨٧ وهم و اندفاع
٨٧ فصل (١٨) فى تحقيق موضوع الحركه و أن موضوعها هل الجسم أم غيره
٨٩ فصل (١٩) فى حكمه مشرقيه
٩٢ فصل (٢٠) فى إثبات الطبيعه لكل متحرك و أنها هى المبدأ القريب لكل حركه سواء كانت الحركه طبيعيه أو قسريه أو إراديه
٩٦ فصل (٢١) فى كيفيه ربط المتغير بالثابت
٩٧ فصل (٢٢) فى نسبه الحركه إلى المقولات
٩٧ اشاره
٩٨ أما الأول
١٠٢ و أما بطلان القسم الثانى
١٠٢ و أما القسم الثالث
١٠٣ فصل (٢٣) فى تعيين أن أى مقوله من المقولات تقع فيها الحركه و أيها لم تقع فيها
١٠٩ فصل (٢٤) فى تحقيق وقوع الحركه فى كل واحده من هذه المقولات الخمس

- أما الأين ١٠٩
- و كذا الوضع ١٠٩
- أما الجسم الذى لا يحيط به مكان ١٠٩
- اشاره ١٠٩
- تنبيه و توضيح: ١١٣
- اشاره ١١٣
- الأول لما كان عند الاشتداد حصول أنواع بلا نهايه موجوده بوجود واحد اتصالى ١١٣
- و الثانى أن السواد لما ثبت أن له فى حاله اشتداده أو تضعفه هويه واحده شخصيه ١١٤
- و الثالث أن هذا الوجود الاشتدادى مع وحدته و استمراره فهو وجود متجدد- منقسم فى الوهم ١١٤
- فصل (٢٥) فى توضيح ما ذكرنا فى تحقيق الحركه الكميّه ١٢٣
- اعلم أن كل ما يتقوم ذاته من عدّه معان فله تماميه بما هو ١٢٣
- تفريع فالحركه بمنزله شخص روحه الطبيعه كما أن الزمان شخص روحه الدهر ١٢٧
- بحث و تحصيل: ١٢٨
- فصل (٢٦) فى استئناف برهان آخر على وقوع الحركه فى الجوهر ١٣١
- اشاره ١٣١
- برهان آخر مشرقى: ١٣٣
- تنبيه تمثيلى: ١٣٤
- فصل (٢٧) فى هدم ما ذكره الشيخ و غيره من أن الصور الجوهرية لا يكون حدوثها بالحركه بوجه آخر ١٣٥
- فصل (٢٨) فى تأكيد القول بتجدد الجواهر الطبيعیه المقومه للأجرام السماويه و الأرضيه ١٣٨
- فصل (٢٩) فى أن أقدم الحركات الواقعه فى مقوله عرضيه و أدومها هى الوضعيه المستديره و هى أيضا أتمها و أشرفها ١٤٣
- فصل (٣٠) فى إثبات حقيقه الزمان و أنه بهويته الاتصاليه الكميّه مقدار الحركات و بما يعرض له من الانقسام الوهمى عددها ١٤٥
- فصل (٣١) فى أن الغايه القريبه للزمان و الحركه تدريجيه الوجود ١٤٨
- فصل (٣٢) فى أنه لا يتقدم على ذات الزمان و الحركه شىء إلا البارى عز مجده ١٥٤
- فصل (٣٣) فى ربط الحادث بالقديم ١٥٨
- اشاره ١٥٨
- أسد الاقوال فى المسأله [..... ١٥٨

اشكالات اين قول] ١٥٩

اشاره ١٥٩

الأول أن الحركة أمر نسبي ليس لها في ذاتها حدوث ١٥٩

الثاني أن الحركة لكونها أمرا بالقوه لا يمكن تقدمها على وجود حادث موجود بالفعل ١٥٩

الثالث أن كلام هذا القائل يدل على كون الحركة الدوريه دائمه الذات ١٦٠

الرابع أنا قد برهنا على أن جوهر الفلك بصورته الطبيعيه الوضعيه غير باق بشخصه ١٦١

تنبيه فيه تنوير: ١٦٢

بحث و تحصيل: ١٦٣

تعقيب و إحصاء: ١٧١

فصل (٣٤) في أن الزمان يمتنع أن يكون له طرف موجود ١٧٩

فصل (٣٥) في احتجاج من يضع للزمان بدايه ١٨٣

فصل (٣٦) في حقيقه الآن و كيفيه وجوده و عدمه ١٩٨

فصل (٣٧) في كيفيه عدم الحركة و ما يتبعها ٢٠٦

فصل (٣٨) في أن الآن كيف يعد الزمان ٢١٠

فصل (٣٩) في كيفيه تعدد الزمان بالحركه و بالحركه بالزمان و كيفيه تقدير كل منهما بالآخر ٢١١

اشاره ٢١١

حكمه مشرقيه: ٢١٢

فصل (٤٠) في الأمور التي في الزمان ٢١٣

المرحله الثامنه في تتمه أحوال الحركة و أحكامها ٢١٦

اشاره ٢١٦

فصل (١) في ما منه الحركة و ما إليه الحركة و وقوع التضاد بينهما الذي منه الحركة و الذي إليه في الكيف و الكم يتضادان أو يكونان كالمضادين ٢١٦

فصل (٢) في نفى الحركة عن باقى المقولات الخمس بالذات ٢١٨

اشاره ٢١٨

أما المضاف ٢١٨

و أما متى ٢١٨

و أما الجده ٢٢٠

- و أما مقوله أن يفعل و أن يفعل ----- ٢٢٠
- فصل (٣) فى حقيقه السكون و أن مقابل الحركه أى سكون هو و أنه كيف يخلق الجسم عنهما جميعا ----- ٢٢٢
- اشاره ----- ٢٢٢
- الأولى أن السكون مقابل للحركه ----- ٢٢٣
- و أما الحججه الثانيه ----- ٢٢٣
- و أما كيفيه خلو الجسم عن الحركه و السكون جميعا ----- ٢٢٤
- فصل (٤) فى الوحده العدديه و النوعيه و الجنسيه للحركه ----- ٢٢٤
- اشاره ----- ٢٢٤
- شك و إزاله: ----- ٢٢٨
- فصل (٥) فى حقيقه السرعة و البطء و أنهما ليسا بتخلل السكون ----- ٢٣٠
- فصل (٦) فى أحوال متعلقه بالسرعه و البطء ----- ٢٣٠
- منها أن كلا منهما مشترك معنوى ----- ٢٣٠
- و منها أن من أسباب البطء فى الحركات الطبيعيه ممانعه المخروق ----- ٢٣١
- و منها أن التقابل بين السرعة و البطء ليس بالتضاييف ----- ٢٣١
- و منها أن تقابل السرعة و البطء لما كان بالتضاد ----- ٢٣٢
- و منها أن العلامه الطوسى ذكر فى رساله بعثها إلى بعض معاصريه ----- ٢٣٢
- فصل (٧) فى تضاد الحركات ----- ٢٣٣
- فصل (٨) فى أن المستقيمه من الحركه لا تضاد المستديره و لا المستديرات المتخالفه الانحداب تضاد بعضها لبعض لأجل هذا الاختلاف ----- ٢٣٥
- فصل (٩) فى أن كل حركه مستقيمه فهى منتهيه إلى السكون ----- ٢٣٧
- احتج المتقدمون على أن بين كل حركتين مختلفتين سكونا بحجج أربع ----- ٢٣٧
- الأولى أن الشئ لا يصير مماسا لحد معين و مباينا له إلا فى أنين ----- ٢٣٧
- الحججه الثانيه لو جاز اتصال الصاعد بالهابط لحدثت منهما حركه واحده بالاتصال ----- ٢٣٧
- الثالثه لو اتصلت الحركتان لكانت غايه التصاعد العود إلى ما تحته ----- ٢٣٨
- الرابعه و هى أيضا قريبه المأخذ مما سبق ----- ٢٣٨
- فهذه الحجج الموروته من القدماء كلها ضعيفه ----- ٢٣٩
- فصل (١٠) فى انقسام الحركه بانقسام فاعلها ----- ٢٤٤

- فصل (١١) فى أن المطلوب بالحركه الطبيعیه ما ذا ٢٤٧
- فصل (١٢) فى أن مبادئ الحركات المختلفه يمكن أن يجتمع فى جسم واحد أم لا ٢٤٩
- فصل (١٣) فى تحقيق مبدأ الحركه القسريه ٢٥٠
- فصل (١٤) فى أن كل جسم لا بد و أن يكون فيه مبدأ ميل مستقيم أو مستدير ٢٥٣
- اشاره ٢٥٣
- القوى أصنافا ثلاثه. ٢٥٤
- الأول قوى يفرض صدور عمل واحد منها فى أزمنه مختلفه ٢٥٤
- و الثانى قوى يفرض صدور عمل ما عنها على الاتصال فى أزمنه مختلفه ٢٥٥
- و الثالث قوى يفرض صدور أعمال متواليه عنها مختلفه بالعدد ٢٥٥
- شكوك و إزاحات: قد أوردت فى هذا المقام شبهه ٢٥٦
- منها عدم التسليم لإمكان ذى ميل يكون نسبه ميله إلى ٢٥٦
- و منها عدم تسليم كونه معاوقا للميل القسرى ٢٥٦
- و منها أن نسبه الزمانين مقداريه و نسبه المعاوقتین عدديه ٢٥٦
- و أقوى ما ذكره من الشبه هاهنا أن الحركه إما أن يمكن وجودها بدون المعاوقه فى زمان أو لا يمكن ٢٥٧
- تتمه ٢٦٤
- فصل (١٥) فى أن القوه المحركه الجسمانيه متناهيه التحريك ٢٦٥
- قد مر أن القوى لا تتصف بالتناهي و عدمه إلا بحسب تعلقها بالمقادير و الأعداد التى هى فيها أو عليها ٢٦٥
- و إن كانت قسريه فإنها تختلف تحريكها العظيم و الصغير ٢٦٧
- اشاره ٢٦٧
- و اعترضوا عليه من وجوه ٢٦٧
- الأول أن هذا مبنى على أن كل حال منقسم بانقسام محله ٢٦٧
- الثانى أن كون الجزء للقوه مؤثرا فى شىء من أثر الكل ٢٦٨
- الثالث أن الحكماء اتفقوا على أن ما لا وجود له لا يمكن الحكم عليه بالزياده و النقصان ٢٦٩
- الرابع أن الأرض لو بقيت دائمه فى حيزها ٢٧٠
- الخامس المعارضه بدورات الأفلاك ٢٧١
- السادس المعارضه بالنفوس الفلكيه ٢٧٢

٢٧٧	المرحلة التاسعة في القدم و الحدوث و ذكر أقسام التقدم و التأخر و فيه فصول
٢٧٧	فصل (١) في بيان حقيقتهما
٢٧٩	فصل (٢) في إثبات الحدوث الذاتي و المذكور فيه وجهان
٢٧٩	اشاره
٢٧٩	الأول أن كل ممكن فإنه لذاته يستحق العدم و من غيره يستحق الوجود
٢٨٢	و أما الوجه الثاني
٢٨٣	فصل (٣) في أن الحدوث الزماني هل هو كيفية زائده على وجود الحادث
٢٨٥	فصل (٤) في أن الحدوث ليس عله الحاجه إلى العله المفيده بل هو منشأ الحاجه إلى العله المعده و العله المعده هي عله بالعرض لا بالذات
٢٨٨	فصل (٥) في ذكر التقدم و التأخر و أقسامهما
٢٨٨	اشاره
٢٨٨	أما الذي بالمرتبه
٢٨٩	و أما الذي بالطبع
٢٨٩	و أما الذي بالعليه
٢٨٩	و أما الذي بالزمان
٢٩٠	التقدم بالحقيقه
٢٩٠	و ثانيهما هو التقدم بالحق و التأخر به
٢٩١	و أما تقدم الوجود على الوجود
٢٩١	فصل (٦) في كيفية الاشتراك بين هذه الأقسام
٢٩١	اشاره
٢٩٦	أقول فيما ذكره موضع أنظار
٢٩٦	الأول أن حكمه بأن التقدم و التأخر بين أجزاء الزمان ليس إلا بالطبع غير صحيح
٢٩٧	الثاني أن قوله إذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان إذ لا زمان للزمان غير موجه
٢٩٨	الثالث أن حكمه بأن معنى التقدم في الذي بالطبع و في الذي بالعليه واحد غير سديد
٢٩٩	الرابع أن إرجاعه التقدم بالشرف إلى التجوز أو الاشتراك غير صحيح
٢٩٩	فصل (٧) في دعوى أن إطلاق التقدم على أقسامه بالتشكيك و التفاوت
٣٠١	فصل (٨) في أقسام المعيه

- فصل (٩) فى تحقيق الحدوٲ الذاتى ----- ٣٠٤
- هذا الحدوٲ إن كان صفة للوجود فمعناه كون الوجود متقوما بغيره ----- ٣٠٤
- عقده و حل - ----- ٣٠٨
- المرحلة العاشرة فى العقل و المعقول ----- ٣١١
- اشاره ----- ٣١١
- الطرف الأول فى ماهية العلم و عوارضه الذاتيه و فيه فصول ----- ٣١١
- فصل (١) فى تحديد العلم ----- ٣١١
- فصل (٢) فى أن العلم بالأشياء الغائبه وجوداتها عنا لا بد فيه من تمثلى صورها عندنا ----- ٣١٣
- فصل (٣) فى حال التفاسير المذكوره فى باب العلم و تزييفها و تحصيل المعنى الجامع لأفراده ----- ٣١٧
- زعم كثير من الناس أن أقوال الحكماء مضطربه فى باب العقل و المعقول غايه الاضطراب ----- ٣١٧
- فإن الشيخ الرئيس ----- ٣١٧
- و أما الشيخ المقتول صاحب كتاب حكمه الإشراق - ----- ٣١٨
- فنقول أما كون التعقل أمرا سلبيا فهو ظاهر البطلان ----- ٣١٩
- و أما المذهب الثانى و هو كون العلم عباره عن صورته منطبعه عند العاقل فمندفع أيضا بوجه ثلاثه. ----- ٣٢١
- و أما المذهب الثالث و هو كون العلم إضافه ما بين العالم و المعلوم ----- ٣٢٣
- و أما المذهب الرابع و هو الذى اختاره صاحب الملخص ----- ٣٢٣
- و أما مذهب شيخ أتباع الرواقيين ----- ٣٢٤
- و أما المذهب المختار و هو أن العلم عباره عن الوجود المجرد عن الماده الوضعيه. فيرد عليه أيضا إشكالات كثيره ----- ٣٢٥
- اشاره ----- ٣٢٥
- منها أن الصوره الذهنيه إن لم تكن مطابقه للخارج كانت جهلا ----- ٣٢٥
- و منها أن إثبات الصوره إن لزم فإنما يلزم فيما لا يكون موجودا فى الخارج ----- ٣٢٦
- و منها أن إدراك السواد لو كان عباره عن حصوله لشى ء فقط لكان الجسم الأسود مدركا ----- ٣٢٧
- و منها أنه لو كان معنى الإدراك بعينه حصول صورته مجردة ----- ٣٢٧
- و منها أنه إذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا ----- ٣٢٧
- و منها أن تعلم أن المبصر هو زيد الموجود فى الخارج و القول بأنه مثاله و شبهه يقتضى الشك فى الأوليات. ----- ٣٢٩
- فصل (٤) فى تحقيق معنى العلم ----- ٣٣٠

- فصل (٥) فى الفرق بين حضور الصورة الإدراكيه للنفس و بين حصولها فى الماده و ذلك من ثمانية أوجه- ----- ٣٣٣
- أولها أن الصورة الماديه متزاحمه متمانعه ----- ٣٣٣
- و ثانيها أن الصور الماديه لا يحصل العظيم منها فى الماده الصغيره ----- ٣٣٣
- و ثالثها أن الكيفيه الضعيفه تنمحي عند حصول الكيفيه القويه فى الماده ----- ٣٣٤
- و رابعها أن الكيفيات الماديه يشار إليها بالحواس و هى واقعته فى جهه من جهات هذا العالم ----- ٣٣٤
- و خامسها أن صورته واحده ماديه ----- ٣٣٤
- و سادسها أن الصور الكونيه إذا زالت عن موضوعها فلا يمكن استرجاعها ----- ٣٣٥
- و سابعها أن الصور الكونيه إذا كانت ناقصه الوجود لا يمكن استكمالها ----- ٣٣٥
- و ثامنها أن الصور الكونيه لا يمكن صدق نقائض مفهوماتها و معانيها عليها ----- ٣٣٦
- فصل (٦) فى قولهم أن العلم عرض ----- ٣٣٨
- أما العلوم الخياليه و الحسيه ----- ٣٣٨
- و أما العلوم العقليه ----- ٣٣٨
- فصل (٧) فى بيان أن التعقل عبارته عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول ----- ٣٤٥
- فصل (٨) فى تأكيد القول باتحاد العاقل بالمعقول ----- ٣٥٤
- [أدله المانعين لذلك] ----- ٣٥٤
- [مقدمه الجواب] ----- ٣٥٧
- [الجواب عن الأدله] ----- ٣٥٩
- فصل (٩) فى قول المتقدمين أن النفس إنما تعقل باتحادها بالعقل الفعال ----- ٣٦٨
- اشاره ----- ٣٦٨
- [أدله المانعين عن ذلك] ----- ٣٦٨
- [تحقيق الأمر] ----- ٣٦٩
- [كلام المعلم الأول و الجواب عنه] ----- ٣٧٣
- فصل (١٠) فى تزييف ما ذكره بعض المتأخرين فى معنى العلم ----- ٣٧٧
- فصل (١١) فى تحقيق أن كون الشئ عاقلا و عاقلا و معقولا لا يوجب كثره فى الذات و لا فى الاعتبار ----- ٣٧٩
- فصل (١٢) فى حل باقى الشكوك فى كون الشئ عاقلا لذاته ----- ٣٨٦
- قيل و مما يجب البحث عنه سواء قلنا الإدراك حاله إضافيه ----- ٣٨٦

- قال صاحب التشكيك قال الشيخ كون الشيء معقولا هو أن يكون ماهيته المجردة عند شيء و هذا أعم من كونها عند شيء مغاير لها ----- ٣٩٠
- فصل (١٣) في أنواع الإدراكات ----- ٣٩٣
- فصل (١٤) في أن القوة العاقله كيف تقوى على توحيد الكثير و تكثير الواحد ----- ٣٩٩
- فصل (١٥) في درجات العقل و المعقول ----- ٤٠١
- قالت الحكماء أنواع التعقلات ثلاثه ----- ٤٠١
- اشاره ----- ٤٠١
- أحدها أن يكون العقل بالقوه ----- ٤٠١
- و ثانيها أن تكون الصور العلميه النفسانيه الفكرية حاصله في قوه خياليه ----- ٤٠٢
- و ثالثها أن يكون عقلا بسيطا يتحد فيه المعقولات ----- ٤٠٢
- و أقول إثبات هذا العقل البسيط لا يمكن إلا بالقول باتحاد العاقل بالمعقولات ----- ٤٠٥
- فصل (١٦) في إمكان التعقلات الكثيره في النفس دفعه واحده ----- ٤١٠
- فصل (١٧) في أن النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقلات الكثيره ----- ٤١٤
- فصل (١٨) في قسمه العلم إلى الأقسام ----- ٤١٥
- فصل (١٩) في الإشاره إلى إثبات القوه القدسيه ----- ٤١٧
- فصل (٢٠) في أن العلم بالعله يوجب العلم بالمعلول من غير عكس ----- ٤٢٠
- اشاره ----- ٤٢٠
- أما المطلب الأول ----- ٤٢٠
- و أما المطلب الثاني ----- ٤٢٥
- فصل (٢١) في أن العلم بذى السبب يمتنع حصوله إلا من جهه العلم بسببه ----- ٤٢٩
- فصل (٢٢) في أن الشيء إذا علم من طريق العلم بعله و أسبابه علما انطباعيا فلا يعلم إلا كليا ----- ٤٣٧
- فصل (٢٣) في أن العلم بالشخصيات يجب تغييره بتغيرها ----- ٤٤١
- [كلام الشيخ في ذلك] ----- ٤٤١
- و قال بعض الناس ----- ٤٤٢
- قال المحقق الطوسي في شرح رساله مسأله العلم ----- ٤٤٣
- [مواضع النظر في كلامه] ----- ٤٤٤
- اشاره ----- ٤٤٤

- الأول أنك قد علمت مما بينا لك أن المادة الجسميه مناط العدم و الجهاله ٤٤٦
- و ثانيها أن الحكماء قد حكموا بأن وجود المحسوس بما هو محسوس لا يمكن أن يكون معقولا و لا مدركا إلا بأله جسمانيه ٤٤٧
- و ثالثها أن أنحاء وجودات الأشياء فى أنفسها ٤٤٧
- و رابعها أن العلم بالأشياء إما أن يستفاد من الأشياء أو هو عين الأشياء ٤٤٩
- و خامسها أن العلم عند هذا العلم المحقق ليس من قبيل الإضافه ٤٥٠
- فصل (٢٤) فى تفسير معانى العقل ٤٥٢
- اشاره ٤٥٢
- فالأول هو العقل الذى يقول الجمهور فى الإنسان إنه عاقل ٤٥٣
- و الثانى هو العقل الذى يردده المتكلمون على ألسنتهم ٤٥٣
- و الثالث ما يذكر فى كتب الأخلاق ٤٥٣
- فصل (٢٥) فى بيان معانى العقل التى نقلها الإسكندر الأفريدوسى على رأى فيلسوف الأول أرسطاطاليس ٤٦٢
- اشاره ٤٦٢
- أحدها العقل الهولانى ٤٦٢
- و للعقل ضرب آخر و هو الذى قد صار يعقل و له ملكه أن يعقل ٤٦٤
- و أما العقل الثالث ٤٦٥
- فصل (٢٦) فى دفع الإشكال فى صيروره العقل الهولانى عقلا بالفعل ٤٦٧
- فصل (٢٧) فى الاستدلال على صيروره العقل الهولانى عقلا بالفعل و معقولا بالعقل ٤٧٢
- [بيان كلام الشيخ] ٤٧٢
- [بيان الإشكال فى كلام الشيخ] ٤٧٥
- فصل (٢٨) فى الأوليات و نسبتها إلى الثوانى و الذب عن أول الأوائل ٤٧٨
- الطرف الثانى البحث عن أحوال العاقل و فيه فصول ٤٨٢
- فصل (١) فى أن كل مجرد يجب أن يكون عاقلا لذاته ٤٨٢
- [فى سهوله بيان هذا] ٤٨٢
- و أما الحكماء فالمشهور منهم فى بيان هذا المقصد أربعة طرائق. ٤٨٣
- إحداها ما أفاده الشيخ فى كتاب المبدأ و المعاد ٤٨٣
- الطريقه الثانيه و هى قريبه المأخذ مما أشرنا إليه أولا ٤٨٤

٤٨٥ الطريقة الثالثة ما أفاده صاحب التلويحات
٤٨٧ الطريقة الرابعة أنهم ذكروا أن كل ذات مجردة يصح أن تكون معقوله
٤٩٢ فصل (٢) في أن كل مجرد فإنه عقل لذاته
٤٩٦ فصل (٣) في نسبة العقل الفعال إلى نفوسنا
٥٠٠ فصل (٤) في أن كل من عقل ذاته فلا بد أن يكون عقله لذاته عين ذاته و يكون دائما ما دامت ذاته
٥٠٠ اشاره
٥٠٠ [برهان القوم في ذلك]
٥٠١ [الجواب عن ذلك و البرهان المرضي]
٥٠٥ فصل (٥) في أن العاقل للشيء يجب أن يكون مجردا عن المادة
٥١٠ فصل (٦) في أن المدرك للصور المتخيله أيضا لا بد أن يكون مجردا عن هذا العالم
٥١٠ اشاره
٥١٠ أما البرهان على هذا المطلوب
٥١٠ [الأول] فهو أن الصورة الخياليه كصوره شكل مربع محيط بدائره قطرها يساوى قطر الفلك الأعظم
٥١٣ حجه أخرى و هي التي عول عليها أفلاطون الإلهي في تجرد النفس
٥١٧ حجه أخرى على تجرد الخيال
٥١٩ حجه أخرى كل جسم و جسماني يصح اجتماع المتضادين فيه
٥٢٢ فصل (٧) في أن تعقل النفس الإنسانيه للمعقولات ليس أمرا ذاتيا و لا من اللوازم لها
٥٢٢ اشاره
٥٢٢ و برهان ذلك
٥٢٤ و أيضا لو كانت العلوم ذاتيه لها لكانت متصفه بها غير منفكه عنها.
٥٢٦ فصل (٨) في أن التعلم ليس بتذكر
٥٢٨ الطرف الثالث في الكلام في ناحيه المعلوم و فيه فصول
٥٢٨ فصل (١) في أن المعقولات لا تحل جسما و لا قوه في جسم بل يحصل لجوهر قائم بنفسه ضرب آخر من الحصول كما أوضحنا سبيله
٥٣٣ فصل (٢) في أن الحواس لا تعلم أن للمحسوس وجودا بل هذا شأن العقل
٥٣٥ فصل (٣) في أقسام العلوم
٥٣٥ اشاره

- الأول التام ٥٣٥
- و الثاني المكتفى و هو عالم النفوس الحيوانيه ٥٣٦
- و الثالث الناقص ٥٣٦
- فعلى هذا يمكن أن يقال المدركات الإمكانيه على أربعة أقسام ٥٣٧
- أحدها تام الوجود و المعلوماتيه ٥٣٧
- و ثانيها عالم النفوس الفلكيه و الأشباح المجرده و المثل المقداريه ٥٣٧
- و ثالثها عالم النفوس الحسيه و الملكوت الأسفل و جميع الصور المحسوسه بالفعل ٥٣٧
- و رابعها عالم المواد الجسمانيه و صورها السائله الزائله ٥٣٨
- خاتمه البحث فى شرح ألفاظ مستعمله فى هذا الباب ٥٤٢
- اشاره ٥٤٢
- منها الإدراك و هو اللقاء و الوصول ٥٤٢
- و منها الشعور ٥٤٣
- و منها التصور ٥٤٣
- و منها الحفظ ٥٤٣
- و منها الذكر ٥٤٤
- و منها الذكر الصوره الزائله ٥٤٦
- و منها المعرفه ٥٤٦
- و منها الفهم ٥٤٧
- و منها العقل ٥٤٨
- و منها الحكمه ٥٤٩
- و منها الدرايه ٥٥٠
- و منها الذهن ٥٥٠
- و منها الفكر ٥٥١
- و منها الحدس ٥٥١
- و منها الذكاء ٥٥١
- و منها الفطنه ٥٥١

٥٥١ ----- ومنها الخاطر

٥٥٢ ----- ومنها الوهم

٥٥٢ ----- ومنها الظن

٥٥٣ ----- ومنها الرويه

٥٥٣ ----- ومنها الكياسه

٥٥٤ ----- ومنها الخبر بالضم

٥٥٤ ----- ومنها الرأى

٥٥٤ ----- ومنها الفراسه

٥٥٥ ----- تعريف مركز

سرشناسه: صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹-۱۰۵۰ق.

عنوان و نام پدیدآور: الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه / مولف صدرالدین محمدالشیرازی.

مشخصات نشر: بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۳ -

مشخصات ظاهری: ج.

یادداشت: عربی.

یادداشت: فهرست نویسی بر اساس جزء دوم از سفر چهارم.

یادداشت: ج. ۱، چاپ سوم.

یادداشت: ج. ۲، ج. ۲: ۱۹۸۱م.

یادداشت: ج. ۲، ج. ۳: ۱۹۸۱م.

یادداشت: کتابنامه: ص. [۳۹۱] - ۳۹۲؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع: فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

موضوع: فلسفه اسلامی

رده بندی کنگره: BBR۱۰۸۳/ص ۴۸ ح ۱۳۰۰

رده بندی دیویی: ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی: ۳۳۴۱۰۷۶

***معرفی اجمالی

«الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه»، تألیف صدرالدین محمد شیرازی (متوفی ۱۰۵۰ق)، معروف به ملا-صدرا یا صدرالمتألهین، دوره کامل فلسفه صدرایی (حکمت متعالیه) به زبان عربی است.

این نسخه از کتاب، پس از تصحیح چاپ های گذشته، با افزودن تعلیقه های حکیم سبزواری، علامه طباطبایی، آقا علی مدرس

زنوزی و دیگران به چاپ رسیده است. علامه محمدرضا مظفر (متوفی ۱۳۸۳ق) بر این کتاب مقدمه نوشته است.

***ساختار

در ابتدای کتاب، سه مقدمه به قلم محمدرضا مظفر، ناشرین و مؤلف آمده است. متن اثر مشتمل بر ۴ سفر است که در نه جلد تنظیم شده است. هریک از اسفار در ضمن چند «مرحله، فن، موقف یا باب» مشتمل بر فصولی بیان شده است. در صدر صفحه متن اسفار و در ذیل آن تعلیقه های تعدادی از فلاسفه بزرگ ذکر شده است. برخی از اساتید تنها بر بخشی از کتاب تعلیقه زده اند؛ مثلاً آقا علی مدرس و مولی محمد اسماعیل خواجوی تنها بر سفر نفس تعلیقه زده اند (مقدمه ناشرین، صفحه ۳).

ساختار کتب حکمت متعالیه، با ساختار آثار فلسفی مشائی و اشراقی تفاوت اساسی دارد. برخلاف متون مشائی، در متون حکمت متعالیه از ریاضیات و طبیعیات بحث نمی شود. اگرچه ملا صدرا در جلد پنجم اسفار به اختصار گریزی به طبیعیات زده است، اما این مباحث نه به نحو مستقل، بلکه صرفاً به مناسبت بحث از مراتب کلی وجود طرح گردیده است. پیش از ملاصدرا، مبحث نفس جزئی از مباحث طبیعیات را تشکیل می داد، اما وی آن را از طبیعیات جدا کرده و به مباحث الهیات به معنی اخص ملحق ساخته است. سیر مباحث فلسفی در این کتاب چنان است که گویی همه مجلدات آن به مثابه مقدمه ای برای دو جلد آخر؛ یعنی هشتم و نهم در نظر گرفته شده اند که به ترتیب به دو مبحث «عرفه النفس» و «معاد» اختصاص دارند (محمدرزاده، رضا، ص ۲۱۴-۲۱۳).

***گزارش محتوا

علامه مظفر در مقدمه اش بر کتاب ابتدا به توصیف جایگاه علمی نویسنده پرداخته است. وی ملا صدرا را از بزرگ ترین فلاسفه الهی دانسته که قرن ها باید بگذرد تا فرزانه ای مانند او ظهور یابد. او مدرّس درجه اول مکتب فلسفی الهی در سه قرن اخیر در بلاد شیعه است (ر.ک: مقدمه مظفر، صفحه ب). وی سپس کتاب اسفار را در رأس تمامی کتب فلسفه قدیم و جدید و مادر تمامی تألیفات او دانسته است؛ چراکه هر کتابی یا رساله ای که پس از آن تألیف کرده، برگرفته از عبارات آن کتاب است (همان، صفحه «ب» و «ز»). در ادامه به ذکر شرح حال صدرا پرداخته و زندگی اش را در سه مرحله توضیح داده است (همان، صفحه د - ز).

«حکمت متعالیه»، عنوان نظام فلسفی صدرالدین محمد شیرازی، مشهور به ملا صدرا و صدرالمتألهین است. ملا صدرا در هیچ یک از آثارش این نام و همچنین نام دیگری را برای اشاره به نظام فلسفی خود به کار نبرده، بلکه آن را در نام گذاری مهم ترین اثر مکتوب فلسفی اش، «الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه» به کار برده است. اما این کتاب نیز، که پس از او مشهورترین اثر او شناخته شده، به «اسفار اربعه» معروف است و کمتر کسی از آن با نام الحکمه المتعالیه یاد می کند. استفاده از این تعبیر بعد از او، صرفاً برای اشاره به نظام فلسفی وی، متداول شده است. گفتنی است که ملا صدرا در کتاب «الشواهد الربوبیه»، علاوه بر «الأسفار الأربعه» از کتاب دیگر خود به نام «الحکمه المتعالیه» نیز یاد کرده است. به نظر سید جلال الدین آشتیانی، کتاب اخیر همان کتاب ناتمام «المسائل القدسیه» است (ر.ک: فنا، فاطمه، ص ۷۷۴).

با مطالعه و بررسی آثار ملا صدرا می توان دریافت که او در تأسیس نظام فلسفی خود از دو گونه منبع بهره برده است:

۱. منبع روحانی و باطنی؛ یعنی همان چیزی که او الهامات ربانی نامیده و به مدد مجاهده و تهذیب نفس و تجرید عقل به آن دست یافته است؛

۲. منابع ظاهری و به یک معنا تاریخی و آنچه در تاریخ جلوه گر شده است. در بررسی این قسم از منابع باید به این نکته توجه داشت که مراد از تأثیر آنها در پیدایش و شکل گیری حکمت متعالیه لزوماً به این معنی نیست که همه آنها مستقیماً و کاملاً در سیاقی موافق با اندیشه ملا صدرا مؤثر بوده اند. از این رو، به استثنای منابع قرآنی و حدیثی، او اظهار می دارد که پس از مطالعه وسیع و درازمدت آثار پیشینیان و معاصرانش، به بررسی و نقد سره از ناسره افکار و روش آنها پرداخته و گاه به تعبیر خود او، به تخریب و آنگاه بازسازی و دفاع از آنها مبادرت کرده است. برخی دیگر از منابع نیز به منزله مواد و عناصر اصلی، با اندیشه ها و تأملات خاص ملا صدرا صورت جدیدی به خود گرفتند و در بنیان نهادن حکمت متعالیه استفاده شدند (ر.ک: همان، ص ۷۷۵).

نوآوری های حکمت متعالیه را از دو جنبه می توان بررسی کرد: یکی، عرضه راه های جدید برای حل برخی از مسائلی که میان اندیشمندان مسلمان درباره آن منازعه بوده است و دیگری، طرح مسائل جدید و نظریه پردازی درباره آنها. از آنجا که زیربنا و بنیان حکمت متعالیه را علم وجود تشکیل می دهد، بالطبع نوآوری های آن را که در واقع مبانی و مبادی این مکتب بشمار می روند، حول وجود و مسائل مرتبط با آن باید جست. گرچه نقطه آغازین سایر سیستم های فلسفی نیز وجود و شناخت آن است، اما برای نخستین بار در نظام صدرايي این پرسش مطرح شد که وجود با این همه وسعت و شمول بی نظیرش چگونه ممکن است که یک مفهوم صرف باشد که خارج از ذهن عینیت و اصالتی ندارد. نظریه اصالت وجود پاسخ مبتکرانه ملا صدرا به این پرسش است که در خلال سخنان حکمای پیش از او مانند ابن سینا و پیروانش نیز این قول را می توان یافت. اما تصریح و تأکید بر اهمیت آن در حکمت متعالیه صدرايي به نحوی که راه گشای حل بسیاری از معضلات فلسفی و کلامی شده بی سابقه است. برخی از مهم ترین نوآوری های اساسی دیگر در حکمت متعالیه عبارتند از: تشکیک وجود، وحدت وجود، تقسیم وجود به نفسی، رابطی و رابط، امکان فقری، اتحاد عقل و عاقل و معقول، حرکت جوهری، تبیین فلسفی جدید درباره زمان و اینکه آن بعد چهارم است، نظریه جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس، قاعده بسیط الحقیقه، قاعده النفس فی وحدتها کل القوی، اثبات فلسفی عالم خیال منفصل و مجموعه آرای مربوط به معادشناسی (همان، ص ۷۷۹).

در ذیل صفحات کتاب، تعلیقاتی از تعدادی از حکما آمده که با رمز مشخص شده است. این تعلیقات در ادامه با توضیح مختصری معرفی می شوند:

۱. «ن»: آقا علی بن جمشید نوری اصفهانی (متوفی ۱۲۴۶ق). وی یکی از بزرگ ترین شارحان حکمت متعالیه. او حکمت و عرفان را از حکیم آقا محمد بیدآبادی (۱۱۹۲ق) فراگرفت و خود در طول پنجاه سال با همتی والا و تبعی ژرف به تدریس فلسفه و عرفان همت گماشت. او در احیای فلسفه و به خصوص حکمت صدرايي سهمی بسزا دارد و از میان معاصران او کسی به اهمیت وی در این زمینه سراغ نمی توان گرفت (ر.ک: ناجی اصفهانی، حامد، ص ۲).

۲. «س»: ملا هادی بن مهدی سبزواری (متوفی ۱۲۸۹ق). تعلیقات و حواشی سبزواری که به زبان عربی نوشته از آثار پرارزش اوست. سبزواری به گونه ای منظم و مرتب تمام متن اسفار به استثنای بخش طبیعیات و مباحث جواهر و اعراض را طی تدریس متن، حلاجی کرده و بر آنها حاشیه نوشته است. این حواشی پیش از این به خط خود حکیم به تمام و عیناً با متن اسفار به طبع سنگی رسیده است (ر.ک: امین، سید حسن، ج ۹، ص ۷۴).

۳. «م»: آقا علی مدرس زنوزی (متوفی ۱۳۱۰/۱۳۰۷ق). وی فرزند فیلسوف بزرگ ملا عبدالله زنوزی است. آقا علی مدرس را آقا علی حکیم و حکیم مؤسس هم خوانده اند. وی در فلسفه صرفاً به تقریر و تدریس آنچه گذشتگان گفته بودند نمی پرداخت؛ قریحه ای نقاد و ابتکاری و روشی تحقیقی و تأسیسی داشت و در جستجوی راه حل های تازه برای مشکلات فلسفه بود؛ کاری که در حکمای متأخر کمتر به آن برمی خوریم (دائرةالمعارف تشیع، ج ۱، ص ۱۲۸-۱۲۷).

اثبات معاد جسمانی با برهان عقلی و استدلال فلسفی در فرهنگ اسلامی از مسائل مهمی است که تا زمان ملا صدرا کسی به آن دست نیافته است. ملا صدرا بر اساس مبانی و اصولی که تأسیس کرده، از طریق برهان عقلی به اثبات آن پرداخته است. پس از ملا صدرا تنها کسی که در باب معاد جسمانی سخن تازه آورده و نظریه جدیدی ابراز داشته، حکیم بزرگ آقا علی مدرس زنوزی است. این حکیم ضمن آگاهی کامل از نظریه ملا صدرا و مبانی وی، بسیاری از مبانی او را پذیرفته، ولی نتیجه آن را نپذیرفته است، بلکه دیدگاه جدیدی را از آن استخراج کرده است.

مدرس زنوزی در عین حال که بسیاری از مبانی و تحلیل های ملا صدرا را از قبیل حرکت جوهری، حدوث جسمانی نفس، تفاوت عالم دنیا و آخرت و مانند آنها می پذیرد، ولی نظریه او را از یک سو و نظریه اشاعره را از سوی دیگر باطل اعلام می کند. علت بطلان نظریه ملا صدرا این است که وی بدن دنیوی را به طور کلی از درجه اعتبار عود معاد ساقط کرده است؛ چراکه نزد او بدن های اخروی مجرد از ماده هستند و تنها دارای صورت های امتدادی هستند. این نظریه با ظاهر شرع نمی سازد. همچنین بطلان نظریه ملا صدرا بر این امر استوار است که طبق نظر وی «این همانی» بدن اخروی با بدن دنیوی از هم گسسته شود و بدن اخروی غیر بدن دنیوی بشمار نیاید؛ در این صورت ممکن است گفته شود این نظریه با آیات و روایات سازگار نیست؛ اما اگر نظریه وی بیانگر این مطلب باشد که بدن اخروی همان بدن دنیوی است و «این همانی» بین آن دو محفوظ و تغییر و تفاوت تنها در مواد آنها پدید آمده است، مانند تغییر و تحول در بدن مادی دنیوی از اوان کودکی به نوجوانی و از آن به بزرگ سالی و پیری که در این ایام و مراحل، مواد بدن چندین بار کاملاً تحول یافته، ولی در عین حال «این همانی» بدن در تمام این ایام محفوظ مانده و هیچ مشکلی در آن پدید نیامده است، در این فرض نظریه مزبور با آیات و روایات تنافی نداشته و اشکال یادشده بی اساس خواهد بود (اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، ص ۴۷-۴۰).

؟. «ل»: علامه اسماعیل بن ملا سمیع اصفهانی (متوفی ۱۲۷۷ق). وی از علما و مدرسان معروف فلسفه، معاصر آخوند ملا علی نوری حکیم متوطن اصفهان (متوفی ۱۲۴۶ق) بود و علی التحقیق پیش از ملا علی نوری فوت شده و تاریخ وفاتش ظاهراً حوالی ۱۲۴۳ق، سه سال قبل از نوری است. اینکه حاجی سبزواری متوفی ۱۲۸۹ق در شرح حال خودش نوشته که در ایام اقامت اصفهان چند سال نزد ملا اسماعیل اصفهانی درس حکمت و کلام می خوانده و بعد از وفات او به خدمت استاد کل آخوند ملا علی نوری پیوسته و حدود سه سال هم نزد وی تلمذ کرده، ظاهراً مقصودش همین محمداسماعیل است (همایی،

جلال، ص ۱۲۷-۱۲۶). البته بسیاری از تعلیقات کتاب با نام «اسماعیل» آمده است (ر.ک: جلد‌های چهارم و پنجم).

؟. «ه»: محمد بن معصوم علی هیدجی زنجانی (متوفی ۱۳؟۹ق). وی اگرچه بر منظومه سبزواری تعلیقه زده است، اما در جایی به تعلیقات او بر اسفار اشاره نشده و در کتاب هم تعلیقات او مشاهده نشد. اما از سوی دیگر تعلیقات اندک از میرزا ابوالحسن جلوه (متوفی ۱۳۱۴ق) یا تعلیقه‌هایی از فتحعلی خویی مشاهده گردید (جلد چهارم، صفحات ۷۶، ۲۴، ۳۶ و ۴۴).

؟. «ط»: سید محمدحسین طباطبایی (متوفی ۱۲۰۲ق). معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی تا زمان ملا صدرا یک مسئله فلسفی بشمار نمی‌رفت... تا اینکه وی در مبحث عقل و معقول «اسفار» (جلد سوم) بر مسئله فلسفی بودن علم و ادراک، برهان اقامه کرد و به توجیه فلسفی آن پرداخت. این امر باعث شد که فیلسوفان نوصدرایی و در صدر آنها علامه طباطبایی درصدد برآیند که مجموعه مباحث مربوط به علم و ادراک را به شاخه مستقلی تبدیل کنند. اختصاص چهار مقاله از مجموعه مقالات کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، که بسیاری از ابتکارات علامه طباطبایی هم در ضمن آنها بیان شده است، دلالت بر آنچه گفتیم دارد (ر.ک: علی زاده، بیوک، ص ۳۰-۲۹). علامه در تعلیقات خود بر اسفار می‌نویسد: اینکه در علوم برهانی فقط از اعراض ذاتی موضوع بحث می‌کنند، صرفاً یک اصطلاح و یک قرارداد نیست، بلکه مطلبی است که مقتضای بحث‌های برهانی در علوم برهانی است؛ همان‌گونه که در کتاب برهان از منطق تبیین شده است (صفدری نیاک، مرتضی، ص ۵۱).

علامه طباطبایی معاد جسمانی را مانند حکیم زنوزی از طریق لحوق ابدان به نفوس تصویر می‌کند، نه تعلق نفوس به ابدان؛ پس بی‌شک در این مسئله هیچ تفاوتی بین سخنان علامه و زنوزی نیست (اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، ص ۵۱).

***وضعیت کتاب

این کتاب اولین بار در سال ۱۲۸۲ق در ایران در چهار مجلد، چاپ سنگی شده است (مقدمه مظفر، صفحه ف).

جلد اول کتاب مشتمل بر اغلاط فراوانی است که در جداولی در انتهای آن ذکر شده است. به جز جلد‌های چهارم، پنجم و هفتم که در انتهای آنها تنها فهرست مطالب آمده است، در باقی جلد‌ها علاوه بر فهرست مطالب، فهرست اعلام و اسامی کتب نیز به ترتیب حروف الفبا ذکر شده است.

***منابع مقاله

۱. مقدمه و متن کتاب.

۲. فنا، فاطمه، دانشنامه جهان اسلام، جلد ۱۳، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دائرالمعارف اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۸.

۳. تویسرکانی، سید احمد، «نگاهی بر قدیمی‌ترین نسخه کامل کتاب اسفار»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله خردنامه صدرا، شهریور ۱۳۷۴، شماره ۲، صفحه ۹۲ تا ۹۵.

۴. علی زاده، بیوک، «علامه طباطبایی، فیلسوفی نو صدراایی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله دین و ارتباطات، بهار ۱۳۸۵، شماره ۲۹، صفحه ۲۳ تا ۳۸.
۵. همائی، جلال، «ملا- اسماعیل اصفهانی حکیم»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله فرهنگ ایران زمین، ۱۳۵۴، شماره ۲۱، صفحه ۱۲۴ تا ۱۳۳.
۶. دائرهالمعارف تشیع، جلد اول، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، نشر شهید سعید محبی، چاپ سوم، ۱۳۷۵.
۷. امین، سید حسن، دائرهالمعارف تشیع، جلد نهم، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، نشر شهید سعید محبی، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۸. صفدری نیاک، مرتضی، «ملاک تمایز علوم برهانی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله معرفت فلسفی، تابستان ۱۳۸۵، شماره ۱۲، صفحه ۴۵ تا ۶۴.
۹. محمدزاده، رضا، دائرهالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۲۱، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرهالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۲.
۱۰. ناجی اصفهانی، حامد، «مجموعه رسائل حکیم ملا علی نوری»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله آینه پژوهش، آذر و دی ۱۳۷۳، شماره ۲۸، صفحه ۶۲.
۱۱. اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، «معاد جسمانی، از نظر آقا علی مدرس زنوزی و علامه طباطبایی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله آموزه های فلسفه اسلامی، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، شماره ۹، صفحه ۳۹ تا ۵۴.

ص: ۱

اشاره

[تتمه السفر الأول]

[تتمه المسلك الأول]

إشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

المرحلة السابعة فى القوه و الفعل

إشاره

و ما يرتبط بأحكامهما من أن لكل متحرك محركا و فى تناهى المحركات و فى إثبات القدره و فى إثبات قوى من قوى النفس و الإشاره إلى أن النفس ليست بمزاج و الإشاره إلى أن المفارق لا- يموت و لا يطلب شيئا بالحركه و فى أن كل كائن حادث يسبقه ماده كما يسبقه عدم و فى أن الإمكان الوقوعى عرض- و فى تقدم القوه على الفعل بالزمان و تقدم الفعل عليها به و بالوجوه الكثيره الأخرى- و فى إثبات تجدد الطبيعه و وقوع الحركه فى الجوهر و بيان حدوث الأجسام بجملتها- و الإشاره إلى حدوث العالم كله و نحو وجود العقليات و إثبات الزمان و فاعله و قابله و أنه لا يتقدم عليه شىء إلا البارى جل ثناؤه و فيه فصول

فصل (١) فى معانى القوه

إن لفظ القوه يقال بالاشتراك (١) الاسمى على معان كثيره و لكنها (٢) يشبه أن تكون موضوعه أولا للمعنى الذى فى الحيوان الذى يمكنه به أن يكون

١- و إنما كان مشتركا لفظيا إذ لا- قدر مشترك بين القوه الانفعاليه و بين القوه الفعلية و التأثير و التأثر يكون هو الموضوع له للقوه و لا بين القوه الفعلية الجوهرية و العرضيه بل كذلك كما سيأتى و أن لا نضايق أن يوجد بين بعض القوى الفعلية، س ر ه
٢- هذا التفصيل ذكره الإمام فى المباحث المشرقيه و هو و إن كان تصويرا لتحقيق معانى القوه لكنه غير مطابق لطريقه عامه الناس من الانتقال من الشبيه إلى الشبيه لتسريه الاعتبار و الأشبه أن يكون فى أصل الوضع بمعنى مبدأ الأفعال الشاقه ثم نقل إلى مبدأ الانفعالات إذا كان انفعاله صعبا بتوهم أن الانفعال كالفعل تأثير عن معنى موجود فى المبدأ المفروض ثم نقل إلى مبدأ الفعل و الانفعال و إن لم يكن شديدا بتوهم أن شدة الأثر عن شدة فى المعنى الذى فى المبدأ فيكون ما فى الشديد و غيره من سنخ واحد ثم توهم أن مطلق الأثر موجود فى ضمن القوه كما يرى أن النار مثلا مشتمله على حراره تصبها فى ما يجاورها و غيرها فليل إن الأثر موجود فى القوه و بالقوه أى بنحو لا يتميز و لا يتشخص- و الفعل هو الأثر المتميز المتشخص ثم نقل الفعل إلى مطلق الموجود المتميز المتشخص- و ما بالقوه إليه بوصف عدم التميز و التشخص فيكون المفهوم من القوه حينئذ إمكان

المقوى عليه الموجود عند القوى، ط مد

مصدرا لأفعال شاقه من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود و يسمى ضده الضعف- و كأنها زياده و شده فى المعنى الذى هو القدره ثم إن للقوه بهذا المعنى مبدأ و لازما أما المبدأ فهو القدره و هى كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل إذا شاء و لا يصدر عنه الفعل إذا لم يشأ و ضد ذلك المعنى هو العجز و أما اللازم فهو أن لا يتفعل الشىء بسهولة و ذلك لأن الذى يزاول الحركات الشاقه ربما يتفعل عنها- و ذلك الانفعال يصده عن إتمام فعله فلا جرم صار اللانفعال دليلا على الشده- و إذا ثبت ذلك فنقول إنهم نقلوا اسم القوه إلى ذلك المبدأ و هو القدره و إلى ذلك اللازم و هو اللانفعال ثم إن القوه لها وصف كالجنس لها و لها لازم أما الذى كالجنس فكونها صفة (١) مؤثره فى الغير و أما اللازم فهو الإمكان لأن القادر لما صح منه أن يفعل و صح منه أن لا يفعل كان صدور الفعل منه فى محل الإمكان و حيز الجواز فكان الإمكان لازما له و إذا ثبت ذلك فنقول إنهم نقلوا اسم القوه إلى ذلك الجنس و هو كل صفة مؤثره فى الغير من حيث هو غير و إلى ذلك اللازم و هو الإمكان فيقولون للثوب الأبيض إنه بالقوه أسود أى يمكن أن يصير أسود ثم إنهم سموا الحصول

١- الصفه هنا كما فى قولهم الوصف العنوانى إما عين ذات الموضوع و إما جزء ذاته و إما خارج عنه، س ره

و الوجود فعلا- و إن لم يكن بالحقيقه فعلا- و تأثيرا بل انفعالا و تأثرا فإنه لما كان المعنى الموضوع له اسم القوه أولا كان متعلقا بالفعل فهنا لما سموا الإمكان بالقوه- سموا الأمر الذى يتعلق به الإمكان و هو الحصول و الوجود بالفعل ثم إن المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شأنه أن يكون ضلعا لمربع خاص و بعضها ليس ممكنا له ذلك جعلوا(1) ذلك المربع قوه ذلك الخط كأنه أمر ممكن ذلك فيه و خصوصا لما اعتقد بعضهم أن حدوث المربع هو بحركه ذلك الضلع على نفسه و إذا عرفت القوه عرفت القوى و عرفت أن ضد القوى إما الضعيف و إما العاجز و إما السهل الانفعال و إما الضرورى و إما غير المؤثر و إما أن لا يكون المقدار الخطى

١- أى الخط الممكن له ذلك أو الخط الغير الممكن له ذلك كالخط المستدير- فكان المربع أمر ممكن له أن يصير أضلاعه مستديره أو كان المستدير يمكن أن يصير مربعا لو استقام و لا تتوهمن من ٤ كلام المصنف فى حاشيه الشفاء أن الخط قوه المربع- حيث جعل المربع مقويا عليه فقال و جعلوا ذلك المربع قوه ذلك الخط بمعنى المقوى عليه كأنه أمر ممكن له بالقوه انتهى إذ لو كان المقصود قوه الخط لم يكن معنى آخر سوى الإمكان بل مراده أن إطلاق القوه على المقوى عليه أعنى المربع معنى آخر و كلامه هنا مثل كلام الشيخ صريح فى أن المربع قوه ذلك الخط و حينئذ يكون معنى آخر للقوه لأن القوه التى فى المربع ليست بمعنى مصدرية الأفعال الشاقه و لا- بمعنى القدره و لا- بمعنى الانفعال بالسهوله و لا بمعنى الإمكان و التهيؤ لأن المربع مشتمل بالفعل على ضلعه و أما قولهم كأنه أمر ممكن فيه فالمراد به أن القوه بهذا المعنى شبيهه بالقوه بمعنى الإمكان و إلا فالإمكان فى المربع عام فى ضمن الوجوب و هو جامع له بنحو أتم فكان الوجدان بنحو أتم للخط فى المربع يعبر عنه بالقوه. ثم إن للمهندسين اصطلاحا آخر فى القوه و هو أنهم يجعلون الخط الذى يساوى مربعه الخطين الآخرين فى قوتها فيقولون هذا الخط فى قوه ذين كما إذا كان خط طوله عشره أذرع و الآخرين أحدهما سته و الآخر ثمانية فإن مربع الأول أى حاصل ضرب عدده فى نفسه مائه و هو مساو لمربعى السته و الثمانية أعنى السته و الثلاثين و الأربع و الستين و على هذا فغير القوى أن لا يكون الخط مربعه يساوى مربعين و مراد المصنف و الشيخ من المربع الشكل المعروف، س ره

ضلعا لمقدار مربع سطحى مفروض كل واحد من هذه المعانى المقابله بجهه أخرى- فأما القوه بمعنى الإمكان فقد سلف ذكر أحكامه فيما مضى و إن كان هذا الإمكان المقابل للفعل بوجه غير الإمكان المقابل للضروره الذاتيه للوجود أو للعدم أعنى الوجوب و الامتناع لما سيتضح فى إثبات ماده لكل ذى حدوث و تجدد و أما القوه بمعنى عسر الانفعال فهو أحد الأنواع من الكيفيه و سيأتى تفصيل القول فيه و أما القوه بمعنى الشده و بمعنى القدره فكأنها أنواع للقوه بمعنى الصفه المؤثره

فصل (٢) فى تحديد القوه بهذا المعنى

إشاره

قد علمت أن القوه قد يقال لمبدأ التغير من شىء فى شىء آخر من حيث هو آخر- و إنما وجب التقييد بهذه الحثيه لأن الشىء الواحد لو فعل فى نفسه فعلا- كالمعالج إذا عالج نفسه لكان يجب أن يكون فيه اختلاف جهه و تركيب و إلا- لكان ذلك الواحد قابلا- و فاعلا- معا من جهه واحده و ذلك ممتنع فى المركب أيضا فضلا عن البسيط- اللهم إلا أن لا يكون هناك قوه إمكانيه للموصوف بالقياس إلى الصفه بل مجرد اللزوم على جهه الفعلية المحضه لا على جهه الاستعداد كما فى لوازم الماهيات و كثير من الناس كصاحب الملخص و غيره لما نظر فى لوازم الماهيات و رأى أن فيها فاعلا و قابلا بمعنى آخر وقع فى شك و تزلزل فى امتناع كون الشىء الواحد فاعلا و قابلا مع أن التقابل بين القوه و الفعلية من الضروريات الواضحه المستبينه.

و بالجمله فالجزم حاصل بلا شبهه فى أن الشىء يمتنع أن يكون مبدأ التغير فى نفسه لأنه لو كان مبدأ لثبوت صفه أو معنى لنفسه لدامت تلك الصفه أو ذلك المعنى له ما دام ذاته موجوده و متى كان كذلك لم يكن متغيرا فعلمنا أن مبدأ تغيره لا بد أن يكون غيره و بهذا يثبت أن لكل متحرك محركا غيره.

ثم قوه الفاعل قد تكون مع شعور و إرادته و قد لا تكون و كل واحده

تنقسم أقساما و قوه المنفعل أيضا قد تكون فى الأجسام و قد تكون فى الأرواح- و كل منهما قد تكون ماهيته نحو القبول دون الحفظ كالماء يقبل الشكل و لا يقبل الإمساك و قد تكون قوه عليهما كالشمعه و كالأرض.

و أيضا قد تكون قوه الشىء المنفعل على أمر واحد كقوه الفلك على الحركة الوضعيه أو أمور محدوده كقوه الحيوان أو أمور غير متناهيه بل جميع الأمور كقوه الهيولى الأولى و كذا قوه الفاعل يجوز أن تكون محدوده على أمر واحد و قد تكون على أمور كثيره محدوده كقوه المختارين على ما يختارونه و قد تكون على جميع الأمور كالقوه الإلهيه إنه على كل شىء قدير.

و ضابطه القول فى القيلتين أن الشىء كلما كان أشد تحصلا كان أكثر فعلا و أقل انفعالا و كلما كان أضعف تحصلا كان أكثر انفعالا- و أقل فعلا- فالواجب جل ذكره لما كان فى غايه تأكيد الوجود و شدة التحصل كان فاعلا للكل و غايه للكل- و كانت قوته وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى و الهيولى لما كانت فى ذاتها مبهمه الوجود- غايه الإبهام كالجنس العالى لتعريفها فى ذاتها عن كافه الصور التى هى مبادئ للفصول و مقومات للحصول كانت فيه قوه قبول سائر الأشياء كالجنس العالى يقبل كل فصل و يحصل كل قسم لست أقول فيها استعداد كل شىء إذ الاستعداد لكونه قوه قريبه مخصوصه لا يحصل إلا بسبب صوره مخصوصه فلا استعداد للهيولى فى ذاتها لمطلق الصوره- و إنما يستعد لأمر مخصوص لأجل صوره مخصوصه

و أما تقسيم القوه الفاعله

اشاره

فهو أن نقول من رأس (١) القوه إما أن يصدر عنها فعل واحد أو أفعال مختلفه و كلا القسمين يقعان على قسمين آخرين فإنه إما أن يكون لها بذلك الفعل شعور أو لا يكون- فحصل من هذا الكلام فى التقسيم أربعة أقسام.

١- القول من الرأس المطلق أن يقال القوه الفاعليه إما لها القاهريه و التسخير- بقول مطلق بالنسبه إلى كل الموجودات فهى مبدأ المبادئ جل شأنه و عم قدرته و أما لها شوب الانتقاريه و التسخر لله تعالى فإما لها الغنى عن الماده ذاتا و فعلا فهى المبادئ العاليه من المفارقات المحضه و إما ليس كذلك فإما أن يصدر عنها فعل واحد إلخ، س ره

الأول القوه التي يصدر عنها فعل واحد

من غير أن يكون لها به شعور و ذلك على قسمين فإنها إما أن تكون صوره مقومه و إما أن لا يكون كذلك بل يكون عرضا- فإن كانت صوره مقومه فإما أن يكون فى الأجسام البسيطة فيسمى طبيعه مثل الناريه و المائيه و إما أن يكون فى الأجسام المركبه فيسمى صوره نوعيه لذلك المركب- مثل الطبيعه المبرده التى فى الأفيون و المسخنه فى الفرفيون و أما إن كان عرضا- فذلك مثل الحراره و البروده.

القسم الثانى القوه التي تصدر عنها أفعال مختلفه

من غير أن يكون لها شعور بها فذلك هو القوى النباتيه.

القسم الثالث القوه التي يصدر عنها فعل واحد على سنه واحده

مع الشعور بذلك الفعل و ذلك هو النفس الفلكيه.

القسم الرابع القوه التي يصدر عنها أفعال مختلفه مع الشعور بتلك الأفعال

و ذلك هى القدره الموجوده فى الحيوانات الأرضيه فهذه أقسام القوه و يظهر مما قلناه أن القوه لا يمكن أن تكون مقوله على هذه الأقسام الأربعة قول الجنس لأن بعض أقسامها صور جوهريه و بعض أقسامها أعراض و لا- يمكن أن تكون الجواهر و الأعراض مشتركه فى وصف جنسى عند الجمهور و أما القسم الأول فإنما نتكلم فيه فى مباحث الماده و الصوره و أما القسم الثانى و الثالث فإنما نتكلم فيهما فى علم النفس و أما القسم الرابع فنتكلم فيه فى مباحث الكيفيات و الذى يجب أن يعلم (1) هاهنا بعد أن علمت- أن القوه الفاعله قد تكون محدوده نحو شىء واحد كقوه النار على الإحراق فقط

١- الكلام لا يخلو عن إبهام فإن ظاهر صدره أنه يريد القوه الفعلية و ظاهر ذيله أنه يريد القوه الانفعاليه كما هو ظاهر قوله كان ما بالفعل و القوه معا إلخ لكن الكلام حق على أى تقدير فخصوصيه الفعل إنما تأتى من ناحيه الأسباب الخارجيه من غير أن تستند إلى القوه و نسبه القوه إلى الفعل نسبه التشكيك فإن كانت القوه فاعليه كانت هى المرتبه الشديده بالنسبه إلى الفعل و هو أضعف بالنسبه إليها و إن كانت القوه انفعاليه كانت النسبه بالعكس و الفعل أشد من القوه و سيأتى بعض التوضيح لذلك، ط مد ظله

و قد تكون على أشياء كثيرة كقوه من له الاختيار على ما يختار أن مثل هذه القوه تكون على شخص منتشر تخصصها بواحد شخصى من نوعه دون غيره أسباب خارجه- فإذا وجد ذلك الشخص بطلت القوه عليه من حيث ذلك الشخص إذ لو كانت القوه عليه باقيه كان ما بالفعل (١) و ما بالقوه معا لكن لا تبطل القوه من حاملها على شخص مثله بل القوه على الشخص المنتشر تبقى مع عدم الفعل فأما على هذا الشخص فإنها تعدم مع عدم الفعل و هذا كما أن المعنى المعقول إذا تناول شخصا لم يبطل عند عدم شخص ما بعينه و أما إذا تناول شخصا مستندا إلى أمر مشار إليه فإنه يبطل إذا عدم ذلك الشخص و نسبه الوجوب إلى الإمكان قد مر أنها نسبه كمال إلى نقص- فلهذا لا يبطل الإمكان عند الوجوب لكن القوه على الفعل المخصوص يبطل كما عرفت

فصل (٣) فى أن القدره هل يجب أن تكون مع الفعل أم لا

زعمت طائفه أن القدره يجب أن تكون مقارنه للفعل و استبعد الشيخ ذلك فقال فى إلهيات الشفاء القائل بذلك القول كأنه يقول إن القاعد ليس يقوى على القيام- أى لا- يمكن فى جبلته أن يقوم ما لم يقم فكيف يقوم فهذا القائل لا محاله غير قوى على أن يرى و على أن يبصر فى اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقه أعمى.

و العجب (٢) اعتذار صاحب الملخص عنهم بقوله و ليس عندى هذا الاستبعاد

١- لعلك تقول لا- يتم التقريب لأن الكلام فى القوه الفعلية لا- الانفعاليه فاجتماع القوه الفعلية مع ما بالفعل ليس بمحذور إنما المحذور بقاء الاستعداد مع فعلية المستعد له. فأقول المراد لزوم اجتماع ما بالقوه الانفعاليه مع الفعلية فى طرف القابل لو لم يبطل القوه الفعلية فى طرف الفاعل على الشخص المقوى عليه المعين عند وجوده فينجر إلى الاجتماع الاستعداد على الشىء مع فعليته و هو محال فثبت المطلوب من أن القوه على الشخص المعين إذا بطلت تبقى على الفرد المنتشر، س ره

٢- و أعجب من الأعجب أن كثيرا ممن تأخر عنه كالفخرى تلقاه بالقبول و وفق بين القولين بأن من قال إنها مع الفعل أراد القدره المستجمعه لجميع شرائط التأثير و من قال إنها قبله أراد القوه الغير المستجمعه و كل ذلك خلط كما قال المصنف قدس سره لأن القدره الحيوانيه ليست إلا القوه المصحوبه للإمكان الاستعدادى و كفاك تفسيرها بصحة الصدور و اللاصدور و الصحة هى الإمكان و لا تجامع الفعلية و المستجمعه للشرائط قوه بمعنى آخر، س ره

الذى ذكره الشيخ فى موضعه لأن الذى فسر معنى القوه بكونها مبدأ التغير- و مبدأ التغير إما أن يكون قد كملت جهات مبدئيه أو لم تكمل و لم تخرج بالكلية إلى الفعل فإن كملت جهات مؤثرته و مبدئيه و جب أن يوجد معه الأثر و استحال تقدمه على الأثر و حينئذ يصح قولنا إن القوه مقارنه للفعل و إن لم يوجد أمر من الأمور المعبره فى مؤثرته لم يكن ذلك الذى وجد تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوه على الفعل بل بعض القوه و لا شك أن الكيفيه المسماه بالقدره- حاصله قبل الفعل و بعده و لكنها بالحقيقه ليست هى تمام القوه على الفعل بل هى أحد أجزاء القوه و إذا أمكن تأويل كلام القوم على الوجه الذى فصلناه فأى حاجه بنا إلى التشيع عليهم و تقبيح صورته كلامهم انتهى.

أقول هذا المعتذر كأنه خلط بين القوه التى تقابل الفعل و يصحبه الإمكان- و بين القوه الإيجابيه التى للفاعل التام الفاعليه و كأنه نسى ما كان (١) قد اعترف به من أن تلك القوه لها لازم و هو الإمكان و لم يعلم أن هذا الإمكان لكونه استعدادا صرفا لا يجمع الفعليه ليس حاله كحال الإمكانات الذاتيه التى تعرض للماهيات- سيما البسيطه فى لحاظ الذهن بحسب كونها منحازة عن الوجود فى اعتبار العقل فقط- حينما هى موجوده بعين ذلك الوجود و لفظ المبدأ أيضا مشترك بين مبدأ إمكان الشئ ء و مبدأ فعليته الشئ ء فالصوره المنويه يصدق عليها أنها مبدأ إمكان الإنسانيه و لا يمكن

١- و هو ما ذكر فى الفصل الأول فإن جل ما ذكر فيه منقول عن كلامه فى المباحث المشرقيه و بالجمله القوم إنما ذكروا مقارنه القدره الفعل فى القدره بمعنى صحه صدور الفعل و إمكانه و الإمام وجهه بالقوه الفاعليه التامه التأثير أعنى العله الفاعليه مع انضمام بقيه ما يجب فى العله التامه كما هو ظاهر كلامه فقد غلط فى معنى القوه، ط مد

أن تكون هي بعينها مبدأ فعلية الإنسان و إلا لزم أن تكون القوه بما هي قوه- فعلا بالقياس إلى شىء واحد و هو مع التيا و التى معترف بأن مبدأ التغير متى لم يكمل لا يمكن أن يوجد منه الأثر و إذا كمل و جب منه صدور الأثر فموضوع النقضان يخالف موضوع التمام و موضوع الامتناع و موضوع الوجوب كيف يكونان شيئاً واحداً بما هو واحد فما كان مبدأ صحة الفعل و الترك معاً لا يجوز أن يكون هو بعينه من غير زياده شىء عليه مبدءاً للفعل بخصوصه فمبدأ القوه و القدره على الصحة و الإمكان شىء و مبدأ الفعل و الوجود على البت و الوجوب شىء آخر مغاير له فكيف يجوز لأحد فى شريعته العقل و دين الفطره أن يقول القوه على الشىء لا يكون إلا مع الفعل و من تأمل قليلاً فى مفهوم قولنا مبدأ التغير يعلم أن مثل هذا المبدأ بحسب هذا المفهوم يلزم أن يكون مصحوباً للعدم و الإمكان بالقياس إلى ما هو مبدأ له لأن مبدأ الأمر اللازم له لا ينبغى أن يقال فيه إنه مبدأ التغير فى شىء آخر- و سنزيدك إيضاحاً

فصل (٤) فى إيضاح القول بأن كل واحده من القوه الانفعاليه متى يجب معها الفعل و متى لا يجب

إشاره

إن القوه الفاعليه المحدوده إذا لاقى القوه الانفعاليه المحدوده و جب صدور الفعل منها و القوه الفعليه قد تسمى قدره و هى إذا كانت مع شعور و مشيئه سواء كان الفعل منها دائماً من غير تخلف أو لا.

و المتكلمون زعموا أن القدره ليست إلا- لما من شأنه الطرفان الفعل و الترك- فالفاعل الدائم الفعل التام الفاعليه لا يسمونه قادراً.

و الحق خلاف ما اعتقدوه اللهم إلا أن يفسروا القادر بما يمكن و يصح منه الفعل و يمكن و يصح منه الترك حتى يكون فى كل من الأمرين ممكننا ناقصاً- كالقدره التى توجد فى الحيوان التى يحتاج معها إلى مرجح و داع ينضم إليها فيتم

معه فاعليته و أما من فسر القادر بمن يصدر عنه الفعل بشعور و إرادته فمن فعل بمشيئته سواء كانت المشيئة لازماً لذاته أو غير لازم فهو عنده قادر مختار صادق عليه أنه إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل سواء اتفق عدم المشيئة أو استحال و صدق (١) الشرطية غير متوقف على صدق طرفيها و لا من شرط صدقها أن يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه نعم القادر له أقسام.

منها الفاعل بالقصد

و هو أن يتساوى نسبه إلى الطرفين فيحتاج إلى ضميمه أخرى كعلم جديد أو وجود قابل أو صلوحه كحاجه الكاتب إلى لوح و استواء سطحه أو آله كحاجته إلى القلم و حاجه النجار إلى المنحت أو معاون كحاجه النشار إلى نشار آخر أو حضور وقت كحاجه صانع الأديم إلى الصيف أو داع كحاجه الأكل إلى الجوع أو إلى زوال مانع في المادة كحاجه الصباغ إلى زوال الوسخ أو في غيرها كحاجه الغسال للثوب إلى زوال الغيم و اعلم أن الداعي غير الإراده فإن الفاعل بالإرادة قد يكون له داع و قد لا يكون (٢) فيحدث بعد ما لم يكن و هو في جميع الأحوال (٣) موصوف بأنه فاعل بالإرادة.

- ١- بل الشرطية تتألف من واجبين كإن شاء فعل لأن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات سواء كانت جهاته الصفاتية أو الأفعالية و حاصل كلامه أنه لا تلازم بين المعنيين كما ادعاه بعض المتكلمين فإن الصحة و هي الإمكان لا تصدق على قدره الواجب تعالى و أما كون الفاعل بحيث إن شاء إلخ فيصدق لأن استعمال كلمه الشرط لا يستلزم الإمكان بل أعم مورداً منه و من الوجوب إذ علمت أن الشرطية تتألف من واجبين و من ممتنعين، س ره
- ٢- أى قد لا يكون له داع أصلاً كالمجازف على قول المتكلم و إن كان للمجازف و العايب غايه ما على قول الحكماء كما مر أو لا يكون له داع زائد كما هو المتبادر من الداعي كما فى الواجب تعالى على قول الحكماء، س ره
- ٣- غايه الأمر أن المجازف مع إرادته جزافيه لفعله و الفاعل بالداعي مع إرادته حكميه سواء كانت إرادته و داعيه عين ذاته أو زائدين على ذاته، س ره

و منها الفاعل بالعبايه

و منها الفاعل (١) بالعبايه و هو الذى منشأ فاعليته و عله صدور الفعل عنه و الداعى له على الصدور مجرد علمه بنظام الفعل و الجود لا غير من الأمور الزائده على نفس العلم كما فى الواجب جل ذكره عند حكماء المشاءين.

و منها الفاعل بالرضا

و هو الذى منشأ فاعليته ذاته العالمه لا- غير و يكون علمه بمجموعه عين هويه مجعوله كما أن علمه بذاته الجاعله عين ذاته كالواجب تعالى عند الإشراقين لكونه نورا عندهم و نوريته (٢) التى هى علمه بذاته سبب ظهور الموجودات فى الأعيان منه تعالى و مجعولاته بالذات هى الأنوار القاهره و المدبره العقليه و النفسيه و بواسطتها الأنوار العرضيه و مواضع الشعور المستمره و غير المستمره- إلى آخر الوجود على ترتيب الأنور فالأنور حتى ينتهى إلى الغواسق و الظلمات- كما فصلوه فى زبرهم و هذه الثلاثه كلها مشتركه فى أن كلا منها فاعليته بالاختيار- و أنه يفعل بالمشيئه و الداعيه العلميه سواء كان العلم مفارقا عنه أو لازما لذاته زائدا على ذاته أو عين (٣) ذاته و ما سوى (٤) هذه الثلاثه فاعل بالجبر و هى أيضا ثلاثه أقسام.

١- قد مر منا فى مباحث العله و المعلول الشك فى وجود هذا القسم و هو الفاعل بالعبايه- و أن الظاهر رجوع الفاعل بالقصد إلى الفاعل بالرضا نعم الفاعل بالتجلى الآتى ذكره فى الإلهيات لو كان من الفاعل بالعبايه على ما أدرجه المصنف قسم مستقل غير الفاعل بالرضا، ط مد

٢- تعريض بالمشاءين حيث إن سبب ظهورات الموجودات له تعالى عندهم صورها التى هى علومه الحصوليه و بيان التعريض أن من كان نور الأنوار و النور سبب الظهور و الإظهار سيما ما هو حقيقه النور و النور الحقيقى لا يحتاج فى انكشاف الأشياء له إلى الصور فإن ظهوره و إظهاره ينفذ إلى تخوم الأشياء، س ره

٣- و هذا إشاره إلى قسم آخر و هو الفاعل بالتجلى و قد مر بيانه فى الحواشى السابقه فتذكر، س ره

٤- قد قدمنا فى مباحث العله و المعلول فى الكلام على أقسامه الفاعل بيانا جامعاً فى ذلك و تبين منه أن انقسام الفاعل إلى المختار و المجهور ليس انقساما حقيقيا منوعا بل انقسام مشهورى و يظهر بالرجوع إليه مناقشات جديده فيما يتضمنه كلامه فى هذا الفصل. و أما تسميته رحمه الله تعالى ما سوى الفاعل بالقصد و بالعبايه و بالرضا بالفاعل بالجبر- و قوله فى آخر كلامه إن هذه الثلاثه مشتركه فى أنها مجبوره فى فعلها فمبنى على التحليل فى معنى الاختيار و الجبر و أن حقيقه الاختيار كون الفعل بحيث يستند إلى فاعل- علمى تام الفاعليه مستقل فى التأثير و الجبر خلاف ذلك إما لكون الفاعل غير علمى أو لكون الفاعل مع علمه بالفعل غير مستقل فى التأثير و هذا غير الاختيار و الجبر اللذين هما كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل و عدم كونه كذلك فقد ظهر أن المراد بما ذكره من الاختيار و الجبر هو المعنى التحليلى و لذلك يقول ره أخيرا و لو نظرت حق النظر لم تجد فاعلا- بالاختيار المحض إلا- البارى جل ذكره و غيره مسخرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين أو مجبورين إلخ فإن الجمع بين الجبر و الاختيار لا- يتم إلا- بالنظر إلى المعنى التحليلى المذكور و لو لا- ذلك لكان جمعا بين

منها الفاعل بالطبع

و هو الذى يفعل بطبعه الجسمانى حين هو مخلقى و طبعه- من غير عائق.

و منها الفاعل بالقسر

و هو الذى يفعل بطبعه المقسور على خلاف ما يقتضيه حينما هو مخلقى و نفسه بتحرك قاسر و تحويل محول.

و منها الفاعل بالتسخير

و هو الطبعه التى تفعل باستخدام القوه القاهره عليها- فيما ينشأ منها فى الماده السفليه من الحركات و الاستحالات كالقوى الحيوانيه و النباتيه- فيما يصدر عنها طاعه للنفوس و خدمه للقوى كالجذب و الدفع و الإحاله و الهضم و التنميه و التوليد و غير ذلك فإن صدور هذه الأفاعيل منها ليس بحسب طبائعها مخلاه و لا بالقسر المخالف للطبع بل بحسب الموافقه لمبادئها المقتضيه إياها المقومه لوجوداتها ففاعليتها نوع آخر مخالف للطبيعى و القسرى و مخالف أيضا للإرادى من حيث إنه إرادى مثال ذلك أن النفس إذا حركت البدن بالاختيار فهذه الحركه لها نسبه فى الصدور إلى النفس و لها نسبه فيه أيضا إلى البدن فإذا نسبتها إلى النفس فسمها اختياريه و إذا نسبتها إلى البدن أو آله من آلاته فسمها تسخيريه إذ لا اختيار للبدن و قواه الطبيعيه و هذه الثلاثه أيضا مشتركه فى أنها مجبوره فى فعلها و لو

نظرت حق النظر لم تجد فاعلا- بالاختيار المحض إلا- الباري جل ذكره و غيره مسخرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين أو مجبورين فإن كثيرا من الفاعلين مجبورون في عين اختيارهم و لرجع إلى ما كنا فيه فنقول هذه القوى التي هي مبادئ الحركات و الأفعال بعضها يقارن النطق و التخيل و بعضها لا يقارن و التي تقارن النطق لا يجب بانفرادها من حضور منفعلها و وقوعه منها على نسبه يجب معها الفعل و لا يلزم من وجود منفعلها و لا من ملاقاتها للقوه المنفعله أن يفعل لا محاله- كيف و كما أن المادة الجسميه قد تكون نسبتها إلى صورتين متضادتين نسبه واحده- فكذلك حال القوى المقارنه للنطق و التخيل قد يكون نسبتها و هي بانفرادها إلى متقابلين نفسانيين نسبه واحده فإنه يكاد أن يعلم بقوه واحده عقليه الإنسان و اللاإنسان و قد يكون لقوه واحده حيوانيه أن يتوهم أمر اللذه و الألم و أن يتخيل الملد و المؤلم و يتصور الشىء و ضده فهى كلها (١) فى ذاتها قوه على الشىء و ضده- و بالحقيقه لا تكون تلك القوى تامه الفاعليه إلا إذا اقترن بها إرادته منبعثه عن اعتقاد- أو رأى فكرى أو شوق منبعث عن تخيل حيوانى شهوى أو غضبى و بالجمله لا- بد من داع منبعث منها إرادته جازمه غير مائله عن نهج المراد و هى التى تسمى بالإجماع- الموجب لتحريك الأعصاب و العضلات حتى صار الفعل واجبا و ذلك لأن تلك القوى لو كانت بانفرادها موجبه للفعل و غير منفك عنها الفعل لوجب أن يصدر عنها الفعلان المتضادان معا و هذا ممتنع جدا و أما القوى الفاعله التى فى غير ذوات النطق و التخيل فهى أيضا مما قد يمكن منها الفعل و لا يجب و قد يجب و ذلك إذا كانت

١- قال الشيخ فى إلهيات الشفاء و التى يقارن النطق و التخيل تجانس النطق و التخيل فإنه يكاد أن يعلم بقوه واحده الإنسان و اللاإنسان و يكون بقوه واحده أن يتوهم أمر اللذه و الألم و كذلك هذه القوى أنفسها تكون قوه على الشىء و ضده و إنما عدل عن طريق الشيخ لأن الإدراك عند الشيخ انفعال و عنده قدس سره فعل فإن الإحساس و التخيل بالإنشاء و التعقل بالتشؤن الذاتى و القوم أيضا يقولون العقل البسيط الملكة العلميه الحاصله فى حد العقل بالفعل الغنى عن اكتساب جديد، س ره

تامه رفع عنها المانع و لاقت القوه المنفعله فوجب هناك الفعل من غير تراخ و القوه الانفعاليه أيضا التي تجب إذا لاقت القوه الفاعله أن يحدث منها الانفعال و هي القوه الانفعاليه التامه لأنها أيضا كالفاعل قد تكون تامه و قد تكون ناقصه و هي البعيده و الأولى هي القريبه و مراتب البعد مختلفه ففي المنى قوه أن يصير رجلا و كذا في الصبي لكن التي في المنى بعينه لأنها تحتاج إلى أن تلقاها قوتان فاعليتان حتى تصير بالغه حد الرجوليه إحداها المحركه إياها إلى الصبويه و ثانيها المحركه إياها إلى حد الرجليه بخلاف القوه المنفعله التي في الصبي فإنها يكفيها أن تلقاها قوه محركه إلى الرجليه فقط و أبعد من تلك القوه قوه العنصر بل قوه الهيولى لأن يصير عقلا- بالفعل بل عقلا فعلا للمعقولات التي دونه كما سيجي ء إثباته في موضعه إن شاء الله تعالى

فصل (٥) في تقسيم آخر للقوه الفاعليه

و هو أن القوه الفعليه قد تكون مبدأ الوجود و قد تكون مبدأ(١) الحركه- و الإلهيون من الحكماء يعنون بالفاعل مبدأ الوجود و مفيده و الطبيعيون يعنون مبدأ الحركه على أقسامها و الأحق باسم الفاعل هو المعنى الأول لأن مبدأ الحركه لا يخلو من تجدد و تغير عما كان أولا فهو كالآله المتبدله و لذلك هو محرك متحرك- فاعل منفعل محفوظ متبدل باق زائل و إن سألت(٢) الحق فالحقيق باسم الفاعل

- ١- بل مبدأ التغير ليشمل الكون و الفساد فإنهما دفعيان عند القوم، س ره
- ٢- قد تقدم في مباحث العله و المعلول أن العليه و منها العليه الفاعليه دائره في نشأه الطبيعه كما أنها دائره بينها و بين ما ورائها و فيما ورائها ففاعل الحركه في الطبيعه هو الطبيعه كما هو مصطلح الطبيعى و فاعل الوجود أعم منه كما هو مصطلح الإلهي- و أما ما ذكره من أن الأحق باسم الفاعل هو البارى عز اسمه فمبنى على تحليل معنى الفاعل و لا يوجب بطلان فاعليه الطبيعه للحركه أو سائر العلل الوجوديه للموجودات كما لا يخفى، ط مد

ما يطرد العدم بالكليه عن الشىء و يزيل النقص و الشر أصلا و هو البارى (١) جل ذكره لأن فعله إفاضه الخير و إفاده الوجود على الإطلاق من غير تقييد بما دام الذات و ما دام الوصف أو بشرط الوصف أو فى وقت دون وقت بل ضروره أذليه بقدر احتمال كل قابل مستحق و سعه قبول كل مستعد و أما القوى التى هى مبادئ الحركات على سبيل المباشرة فليست من شأنها إلا الإعداد و تهيئه المواد و تخليتها عن بعض الأضداد ليقبل غيرها بعد فراغها عنه أو تقسيمها باختلاف الاستعداد دون الإفاضه و الإيجاد

فصل (٦) فى طور آخر من التقسيم

و اعلم أنك كما ستقف فى مباحث العله و المعلول أن العله قد تكون عله بالعرض فاعلم ها هنا أن أكثر ما يظنونه فاعلا فهو ليس بفاعل بالحقيقه و ذلك كالأب للأولاد و الزارع للمزروع و البانى للأبنيه فليست هى عللا مفيده لوجود ما ينسب إليها بل إنها معدات من جهه تسببها و علل بالعرض لا- بالذات و المعطى للوجود فى هذه المعلومات هو الله تعالى كما أشار إليه بقوله أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ فأشار إلى أن الجمهور

١- فإنه معطى الوجود للمواد و الاستعداد و مخرجها من كتم العدم بخلاف الفاعل المصلح للطبيعين فإنه منشأ تغيرها بعد ما أوجدها الله تعالى ثم بعد ما تم استعدادها فاض وجود صورها عن عالم الباطن من الله الفياض للصور و هذا أحد معانى الأمر بين الأمرين- القائل به أهل الحق فى مسأله عموم القدره فالحق تعالى هو الفاعل فى الكل لأنه المعطى للوجود بقول مطلق و غيره فاعل بمعنى كونه مبدأ الحركات و التغييرات لا- الموجودات حتى وجود الحركات بما هى فعليات فإن الحركه أمر بين صرافه القوه و محوضه الفعل، س ره

ما يسمونه فاعلا ليس إلا مباشر الحركات و مبدأ التغيرات فى الموارد و محركها و أما فاعل الصور و معطى الوجوديه فهو الحق عز اسمه

فصل (٧) فى طور آخر من التقسيم

إن القوى الفعلية بعضها يحصل بالطباع و بعضها يحصل بالعادة و بعضها يحصل بالصنائه و بعضها يحصل بالاتفاق أما التى تحصل بالصنائه فهى التى تقصد فيها استعمال مواد و آلات و حركات فيكتسب للنفس ملكه يصدر عنها الفعل بسهولة و تلك بمنزله صورته تلك الصنائه كصوره النار للتسخين و صورته الماء للتبريد و ستعلم فى مبحث المعاد أن الملكه ربما تصير صورته جوهرية للنفس و تبعث بتلك الصوره فى الآخره يوم البعث و أما التى بالعادة فهى ما تحصل فى أفاعيل ليست مقصوده فيها ذلك بل لشهوه أو غضب أو رأى ثم يتبعها غايه هى العاده و لم يكن بقصد و لا بتوجيه الأفاعيل إليها بالأصالة إذ لا يلزم (١) أن تكون العاده نفس ثبوت صورته تلك الأفاعيل فى النفس بل تكرر الأفاعيل ربما يؤدي لحصول أمر آخر فيها ليس من قبيلها لأنها معدات و المعد لا يلزم أن يكون شبيها بما هو معد له فملكه الفعل غير العاده الناشئه من الفعل- و لا يلزم أيضا أن يكون عاده آلات و مواد معينه فإن عاده المشى و عاده التجاره بينهما تفاوت شديد ثم مع ذلك (٢) من دقق النظر يجد أنه يرجع حصول العاده و الصنائه

١- كما أن عاده الصلاه و هى حركات أفعاليه و أقواليه ربما استعقبت السكون و الطمأنينه بالله و ربما استعقبت الشرك بالله و كلاهما ليسا من جنس الحركات البدنيه- و الحاصل إبداء الفرق بين الفاعل بالصنائه و الفاعل بالعادة من وجوه ثلاثه. أحدها الحاجه إلى استعمال مواد و آلات خارجيه فى الصنائه. و ثانيها كون ملكه الصنائه غايه بالذات لا بالعرض. و ثالثها كون ملكه الصنائه صورته لأفعالها و سنخا لها بخلاف العاده فى المقامات الثلاثه، س ره

٢- ليس المراد أنهما ليسا قسمين من الفواعل و لا الأضراب من الفروق بل المراد أن مرجع كليهما إلى الكيفيه الراسخه النفسانيه و الفروق من باب الغايات و البدايات، س ره

إلى جهة واحده و القوى التى تكون بالطبع منها ما يكون فى الأجسام الغير الحيوانيه- و منها ما يكون فى الأجسام الحيوانيه و ستعلم معنى الاتفاق(١) و الجراف و العبث- فى مباحث العله الغائيه

فصل (٨) فى أنه هل يجب سبق العدم على الفعل فى كل فاعليه أم لا

فصل (٨) فى أنه هل (٢) يجب سبق العدم على الفعل فى كل فاعليه أم لا اعلم أنه ليس من شرط الفعل مطلقا أن يكون مسبوqa بالعدم كما زعمه المتكلمون(٣) و ذلك لذهابهم أن عله حاجه الممكن إلى العله هى الحدوث دون الإمكان فقط اللهم إلا أن يعنوا بالفعل ما هو معنى مندرج تحت إحدى المقولات

- ١- قد مضى معنى هذه و لعل السبب فى هذا و أمثاله أن المصنف س قبل أن يرتب هذه المباحث حررها متفرقه و كان فى نظره أن يقدم مباحث القوه و الفعل على مباحث العله و المعلول ثم وقع خلاف ذلك حين الترتيب، س ره
- ٢- هذا قد مضى قبيل ذلك و أعاده تطفلا لتوجيه فرعين لأصل كلامى جميعها مشهوره أما الأصل فهو عليه الحدوث للحاجه و لا توجيه له و أما الفرعان فأحدهما سبق العدم زمانا و ثانيهما عدم حاجه المعلول فى البقاء و التوجيه أنهما يمكن تصحيحهما فى الفعل المقولى أعنى أن يفعل لأن الفعل التدريجى كالحركه و الزمان و الطبيعه على التحقيق عنده وجوده فى جزئياته و جزئياته أجزاءه و كل جزء مسبوق بالعدم الزمانى و لا جزء إلا و ينقسم و لا يحتاج فى البقاء إذ لا بقاء له و هذا الفعل فى عين كونه فعل القوى و الطبائع فعل الله تعالى المحيط، س ره
- ٣- و مرادهم بالقول بالعدم العدم الزمانى إذ لو أرادوا ما يعم العدم الذاتى جاز وجود الفعل الدائم و لذلك ذهبوا أيضا إلى كون الزمان أمرا موهوما أو منتزعا من ذات الواجب تعالى لثلا يرد عليهم أحد أمرين إما النقض بكون الزمان نفسه فعلا قديما- أو لزوم أن يكون لكل زمان زمان إلى غير النهايه غير أنهم يلزمهم بالقول بكون الزمان أمرا موهوما بطلان أصل البحث و فساد الاشتراط و بالقول بكونه منتزعا من ذات الواجب تعالى عروض التغير للذات و ربما أجابوا بجواز المغايره بين المنتزع و المنتزع عنه و هذا يؤدى إلى جواز المغايره بين المفاهيم و مصاديقها و يثول إلى السفسطه و هو ظاهر، ط مد

التسع العرضيه أعنى مقوله أن يفعل و هو التأثير التجددى كتسخين المسخن ما دام يسخن و تسويد المسود ما دام يسود و أما فعل الفاعل بمعنى المعطى للوجود مطلقا- فلا يشترط فيه سبق العدم فعلة الحاجه إلى المؤثر فى مطلق الفعل هى الإمكان و أما الفعل التجددى الذى لا بقاء له فى زمانين كالحركه و الزمان و كذا الطبيعه الساريه فى الأجسام فيصدق فيه أنه يفتقر إلى الفاعل فى الحدوث لا فى البقاء إذ لا بقاء له- و يصدق فيه أيضا أنه لا يفتقر إلا فى الإمكان لأن إمكانه إمكان وجود أمر حادث متجدد كما سيأتى و أما المتكلمون فما عنوا بقولهم هذا المعنى و لا حاموا حوله بل صرحوا بأن البارى لو جاز عليه العدم بعد إيجاده للعالم لما ضر عدمه وجود العالم و الحق عند المحققين أن وجود المعلوم وجود تعلقى لا قوام له إلا بوجود جاعله الفياض عليه و ليس تعلق المعلول الحادث بغيره من جهه ماهيته لأنها غير مجعوله و لا- لأجل عدمه السابق عليه إذ لا صنع للفاعل فيه و لا لكونه بعد العدم إذ هذا الوجود من ضرورياته أنه بعد العدم و الضرورى غير معلل فإذن تعلق الحادث بعلة إنما هو من حيث له وجود غير مستقل القوام بذاته لضعف تجوهره و قصور هويته عن التمام- إلا بوجود غيره حتى يتم بوجوده فوجود علته هو تمامه و كماله و ينتهى فى سلسله الافتقار إلى ما هو تام الحقيقه فى ذاته و به تمام كل تام و غنى كل ذى فاقه و غايه كل حركه و طلب دفعا للدور و التسلسل و هو التام و فوق التمام لما ذكرناه فكل ما سواه متعلق به مفتقر إليه و قد مر أن الافتقار إليه لما سواه كأنه مقوم لها و لو كانت الحوادث تامه القوه على قبول الإفاضه لهوياتها لكانت موجوده دائما لكنها إنما يتم إمكاناتها و استعداداتها لقبول الوجود بتغيرات تعرض لها شيئا بعد شىء فيتم بها قوتها على الوجود فتمت قوتها وجدت بلا مهله و تراخ فظهر أن كل فعل مع فاعله التام و لهذا حكم المعلم الأول أن الفعل الزمانى لا يكون إلا لفاعل زمانى و قال إذا أردت أن تعلم أن الفاعل لهذا الفعل زمانى أو غير زمانى فانظر فى حال فعله فإن كان فعله واقعا تحت الزمان ففاعله أيضا كذلك لعدم انفكاكه عنه

فصل (٩) فى أن القدره ليست نفس المزاج كما زعمه بعض الأطباء

و بيانه أن المزاج كما سيأتى عبارته عن كيفية من جنس أوائل الملموسات - أعنى الحرارة و البروده و الرطوبه و اليبوسه و هى بالحقيقه من هذه الكيفيات الأربع - إلا أنها متوسطه بينها منكسره ضعيفه بالنسبه إليها و إذا كان كذلك و جب أن يكون فعل المزاج من جنس فعل هذه الكيفيات إلا أنه أضعف منها لأنها صرفه قويه و هو فاتر ضعيف و لما لم يكن تأثير القدره من جنس تأثير هذه الكيفيات عرفنا (١) أنها ليست نفس المزاج بل هى كيفية نفسانيه تابعه للمزاج بل يستتبعها صورته مدبره للمزاج حافظه إياه بإيراد ما يستحيل منه شيئاً فشيئاً و جبر ما يتداعى إلى الانفكاك على الالتئام من موضوعات تلك الكيفيات المتضاده الأفعال المتخالفه الأوضاع - فيكون لا - محاله وجود تلك الصوره الموصوفه بالقدره و التدبير و الجبر و التسخير من أفق أرفع من أفق المزاج و هذا المبحث أليق بالطبيعيات

فصل (١٠) فى الحركة و السكون

فإنهما يشبهان القوه و الفعل

و هما بالمعنى الأعم (٢) من عوارض الموجود (٣) بما هو موجود إذ لا يحتاج الموجود فى عروضهما له إلى أن يصير نوعاً خاصاً طبيعياً أو تعليمياً.

- ١- كما أن هذا دليل على أن النفس أيضاً ليست نفس المزاج، س ره
- ٢- أى الشامل للخروج من الليس إلى الأيس و من الإمكان إلى الوجوب و الشامل للخروج من القوه الاستعداديه دفعه أو تدريجاً. إن قلت الخروج من الليس إلى الأيس حركه على سبيل التشبيه و المجاز لا بالحقيقه - و كذا الخروج دفعه و إن كان حركه بمعنى التغير إلا - أنه يحتاج فى عروضه للموجود إلى التخصص الطبيعى كما فى الانقلابات. قلت هب أن الخروج من الليس إلى الأيس كما فى العقول حركه مجازاً و قول تقريبي و الخروج دفعه كالكون و الفساد محتاج إلى التخصص الطبيعى فى الموجود لأنه من لواحق الجسم الطبيعى إلا أن الحركه الجوهرية كسيلان الطبيعه ليست من لواحق الجسم بل من مبادئه لأن وجود الطبيعه سيال و هى فصل الجسم مقدم عليه فهذا تخصص بنفس الجسميه لا بعدها، س ره
- ٣- مراده بالمعنى الأعم كما سيفسر أخذ الحركه معنى مطلق الخروج من القوه إلى الفعل سواء كان على وجه التدرج كالحركه فى الأين و الوضع أو دفعه كما فى مورد الكون و الفساد عند المشاءين و مطلق الخروج من القوه إلى الفعل و عدمه عما من شأنه ذلك مما يعرض الموجود من حيث هو موجود قبل التخصص الطبيعى و التعليمى. و فيه أن الخروج من القوه إلى الفعل إنما يتأتى فيما هو مركب مما بالقوه و ما بالفعل بنفسه أو بموضوعه و هو الجوهر الجسمانى و هذا هو التخصص الطبيعى و هذا الخروج إما كون و فساد و إما حركه جسمانيه أو حال المقولات التى لا حركه فيها عندهم - و الجميع من أحوال الجسم الطبيعى أى مجموع الماده و الصور و هو الجوهر الجسمانى عندهم. على أنه سيورد فى فصول هذه المرحله و التى بعدها أحكاماً ليست إلا عارضه للحركه بالمعنى الأخص بما أنها من خواص الجسم الطبيعى و لا ينفع فى ذلك مجرد تعميم مفهوم الحركه بما يشمل

الكون و الفساد و غيره. و الأحسن بالنظر إلى شمول ما بالقوه لكل أمر مادي غير مفارق ثم ثبوت الحركة الجوهرية لكل جوهر مادي و حركة سائر المقولات العرضية بتبع الجوهر في سيلانه أن يقسم الموجود إلى ثابت و سيال مساوقا لتقسيمه إلى ما بالفعل و ما بالقوه و البحث عند ذلك عن بعض أحكام الحركات مما يناسب العروض لمطلق الموجود، ط مد

فنعول الموءوء إءا بالفعل من كل وءه ففمئع علفه الخروء عءا كان علفه- و إءا بالقوه من كل ءهه و هءا ءفر مئصوء فف الموءوء إءا ففءا كان له فعلفه القوه- ففكون فعله مضمنا فف قوته و لهذا من شأنه أن فءقوم و فءءصل بأف شفء ء كان- كالففولف الأولف و إءا بالفعل من ءهه و بالقوه من ءهه أءرف و لا محاله ذاته مركبه من شففن بأءهءا بالفعل و بالأءر بالقوه و له من ءفء هو بالفعل سبق

ذاتي على ما له من حيث هو بالقوه و ستعلم عن أن جنس الفعل له التقدم على جنس القوه بجميع أنحاء التقدم ثم القسم الأول الذى هو بالفعل من كل وجه الذى لا يمكن عليه التغير و الخروج من حاله إلى حاله أصلا يجب أن يكون أمرا بسيطا حقيقيا- و مع بساطته لا بد أن يكون كل الأشياء و تمام الموجودات كلها كما سنبرهن عليه- و الذى هو بالفعل من وجه و بالقوه من وجه له من حيث هو بالقوه أن يخرج إلى الفعل بغيره من حيث هو غيره و إلا لم يكن ما بالقوه ما بالقوه و هذا الخروج إما بالتدرج أو دفعه و الخروج بالمعنى الأعم من الأمرين يعرض لجميع المقولات- فإنه لا مقوله إلا و فيها خروج عن قوه لها إلى فعل لكن المصطلح عليه فى استعمال لفظ الحركة هو ما كان خروجا لا دفعه فهو المسمى بالحركة و عدم ذلك الخروج عن الموضوع القابل هو المسمى بالسكون فحقيقه الحركة هو الحدوث التدريجى- أو الحصول أو الخروج من القوه إلى الفعل يسيرا يسيرا أو بالتدرج أو لا دفعه و كل هذه العبارات صالحه لتحديد الحركة.

و ليس لك أن تقول الدفعه عباره عن الحصول فى الآن و الآن عباره عن طرف الزمان و الزمان عباره عن مقدار الحركة فقد انتهى تحليل تعريف الدفعه و هو جزء هذه التعريف إلى الحركة فقد أخذ الشىء فى تعريف نفسه و هو الدور المستحيل- و كذلك إذا قلنا يسيرا يسيرا أو بالتدرج فإن كلا منهما لا يعرف إلا بالزمان الذى لا يعرف إلا بالحركة.

لأننا نقول كما قال بعض الفضلاء إن تصورات هذه الأمور أى الدفعه و التدرج و نحوه بديهيه بإعانه الحس عليها و إن كان معرفتها بحدودها محوجه إلى مقوماتها الذاتيه من الزمان و الآن فذلك هو المحتاج إلى البرهان(1) فمن الجائز أن يعرف حقيقه الحركة بهذه الأمور ثم يجعل الحركة ذريعه لمعرفة الزمان و الآن اللذين أحدهما مقدارها و الآخر طرف مقدارها و هما سببا هذه الأمور الأوليه

١- أى إلى النظر و الكسب بالمبادئ التصوريه إذ معلوم أن التصور لا- يكتسب من التصديق و إنما قال ذلك لمشاركه الحد و البرهان كما مر، س ره

التصور و هكذا حال كثير من الأمور التي هي ظاهره (١) الإنيه خفيه الماهيه- و حيثئذ لا يلزم الدور و هذا الجواب مما ذكره صاحب المطارحات و استحسنة الإمام الرازي في المباحث المشرقيه لكن المتقدمين لم يلتفتوا إلى هذا التعريف لاشتماله على دور خفى إذ لا بد أن يعتبر في تلك الأمور الانطباق على أمر ممتد تدريجي الحصول- و لذلك قال الشيخ في الشفاء جميع هذه الرسوم يتضمن بياناً دورياً فاضطر مفيدنا هذه الصنائه إلى أن سلك مسلكاً آخر فالقدماء عدلوا عن ذلك فقالوا الحركة ممكن الحصول و كل ما يمكن حصوله للشئ ء فإن حصوله كمال لذلك الشئ ء فإذا الحركة كمال لما يتحرك و لكنها تفارق سائر الكمالات من حيث إنه لا حقيقه لها- إلا التعدى إلى الغير و السلوك إليه فما كان كذلك فله لا محاله خاصيتان إحداهما أنه لا- بد هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه إليها الثانيه أن ذلك التوجه ما دام كذلك فإنه (٢) بقى منه شئ ء بالقوه فإن المتحرك إنما يكون متحركاً بالفعل إذا لم يصل إلى المقصود فما دام كذلك فقد بقى منه شئ ء بالقوه- فإذا هو به الحركة متعلقه بأن يبقى منها شئ ء بالقوه و بأن لا يكون الذي هو المقصود من الحركة حاصلًا بالفعل و أما سائر الكمالات فلا يوجد منها واحده من هاتين الخاصيتين فإن الشئ ء إذا كان مربعاً بالقوه صار مربعاً بالفعل فحصول المربعيه هي من حيث هي لا يوجب أن يقتضى و يستعقب شيئاً و أيضاً فعند حصوله لا يبقى منه شئ ء بالقوه

-
- ١- قد أشار قدس سره إلى إعانه ظهور الإنيه و بداهه الهليه و البسيطه على أن تصورات هذه الأمور بوجه متماز عما عداها بديهيه و إن كانت تصوراتها بحدودها كسبيه فلا يرد أن- الكلام كان في بداهه تصورات مفاهيمها العرضيه لا بداهه إنيتها و بعبارة أخرى الكلام في بداهه ماهيتها لا في بداهه إنيتها، س ره
- ٢- فإن الحركة انتظار و طلب و أى جزء فرض منهما كذلك إذ ليس بالفعل المحض و لا- بالقوه المحضه و ليس أمراً دفعياً كالمربع مثلاً فإنه إذا تحقق وقع دفعه و تم فى الآن، س ره

فإذا عرفت هذا فنقول الجسم إذا كان في مكان و هو ممكن الحصول في مكان آخر ففيه إمكانان أحدهما الحصول في ذلك المكان و الثاني إمكان التوجه إليه و قد سبق أن كل ما يكون ممكن الحصول فإن حصوله يكون كامالا له فإذا التوجه إلى ذلك المطلوب كمال لكن التوجه إلى المطلوب متقدم لا- محاله على حصول المطلوب- و إلا- لم يكن الوصول إليه على التدريج و كلامنا فيه فإذا التوجه كمال أول للشيء الذي (١) بالقوه لكن لا- من كل وجه فإن الحركة لا- تكون كامالا- في جسميته (٢) و إنما هي كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوه فإذا الحركة كمال أول لما بالقوه من جهة ما هو بالقوه و هذا الرسم للفيلسوف الأ-عظم أرسطاطاليس- و أما أفلاطون الإلهي فإنه رسمها بأنها خروج عن المساواة أي كون الشيء بحيث لا- يكون حاله في آن مساويا لحاله قبل ذلك الآن و بعده و أما فيثاغورس فإنه نقل عنه في تعريف الحركة أنها عبارة عن الغيرية (٣) و هذا قريب مما ذكره أفلاطون إذ

١- الباء للمصاحبه لأن المراد بهذه القوه ما هي المضمنه في الفعل إذ الحركة أمر بين صرافه القوه و محوضه الفعل لا القوه المحضه التي كانت متقدمه على مطلق الفعلية- و إلا صدق على كل حادث مسبق بالقوه و لو لم يرد القوه التي هي بوجه فعلية لم يحصل فائده الخاصه الثانيه في ألفاظ التعريف كما لا يخفى، س ره

٢- لأن الكمال ما هو رافع نقص ما و الحركة رافعه لقوه ما فهي كمال من جهة ما كان المتحرك بالقوه و ليست كامالا في جسميته مثلا لأن الجسميه مع الحركة كما كانت قبل إنما الكمال الأول لجسميه الجسم المتحرك صورته النوعيه و ما قد يقال إن هذا التعريف أخفى من الحركة نفسها فهو غلط لأن ظهور إنيه الشيء غير ظهور ماهيته مع أن ما هو الظاهر خروج الشيء من حال إلى حال و أما أن ذلك الخروج على نحو التدريج الاتصالي من حال قاره إلى حال قاره بلا تخلل سكنات و لو في إبطاء ما يتصور منها و نحو ذلك فخفى و لذا أنكر صاحب الشبهه الآتيه حصول الشيء بنحو التدريج الاتصالي- فقال بتتالي الآتات و الآتات، س ره

٣- ظن أنها ليست عنده تعريفا بل تبديل لفظ بلفظ كالتعبير عن الماهيه بالكلية الطبيعي أو بالتعين و نحو ذلك و إلا فإن ساغ التعريف بالأ-عم فتعريفه بالطلب و العشق أولى من الغيرية لكن شيمه التأذب مع الأساتذه أحسن و حينئذ فلي توجه و جيه لكلامه- و هو أن يراد أن الحركة هي ملاك الغيرية مع عالم القدس لأن أحكام السوائيه تدور عليها فليس هناك حاله انتظاريه و من هنا قلنا سابقا إن مناط غيريه العلم الطبيعي مع الإلهي الحركة المباین بها الموضوعان و عبر عنها بالتخصص الطبيعي و العجب أنهم لم يتفطنوا بمقصوده و الله يقول الحق و هو يهدى السبيل، س ره

فيه إشاره إلى أن حالها فى صفه من الصفات فى كل آن مغايره لحالها قبل ذلك الآن و بعده.

و يمكن توجيه كلامهما بما يدل على تمام التعريف من أخذ التدريب (١) الاتصالى فيه فإن الشىء إذا كان حاله فى كل حين فرض مخالفا لحاله فى حين آخر قبله أو بعده كانت تلك الأحوال المتتاليه أمورا متغايره تدريجيه على نعت الوحده و الاتصال فأفلاطون عبر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواه و فيثاغورس عبر عنه بالغيره و المقصود واحد و لا يرد عليهما أن كلا من هذين المعنيين أمر بسيط - لا يعقل فيه الامتداد و الاتصال فليس شىء منهما تمام حقيقه الحركه لكن الشيخ لم يلتفت إلى التوجيه المذكور و قال فى الشفاء إن الحركه قد حدثت بحدود مختلفه مشتبهه و ذلك لاشتباه الأمر فى طبيعتها (٢) إذ كانت لا يوجد أحوالها ثابتة بالفعل و وجودها فيما يرى أن يكون قبلها شىء قد بطل و شىء مستأنف الوجود - فبعضهم حدها بالغيره إذ كانت توجب تغير الحال و إفاده لغير ما كان و لم يعلم أنه

١- و يمكن أن يقال كان اللفظان حقيقه عرفيه خاصه عندهم فى التدريب الاتصالى - و ليس المراد الحقيقه اللغويه و الحقيقه العرفيه العامه منهما، س ره

٢- أى طبيعه الحركه نفسها مثار وجوه الاشتباه ذات وجوه كالأيات المتشابهه - إذ لو قلت إنها موجوده صدقت أو معدومه صدقت لأنها قوه و قوه الشىء ليست بشىء و إن كانت بوجه فعليته. و أيضا ليست موجوده بوجود قار و إن قلت إنها واحده صدقت لأن الاتصال الوجدانى مساوق للوحده الشخصيه و إن قلت إنها كثيره صدقت لقبولها التجزىء إلى أجزاء غير متناهيه و لو كانت أقل ما يتصور منها و إن قلت إنها متغيره صدقت و إن قلت إنها ثابتة بسيطه محفوظه باعتبار التوسط صدقت و هكذا، س ره

ليس يجب أن يكون ما يوجب إفاده الغيريه فهو نفسه غيريه فإنه ليس كل ما يفيد شيئاً يكون هو إياه و لو كانت الغيريه حركه لكان كل غير متحركاً و ليس كذلك- و قال قوم إنها طبيعه غير محدوده و الأخرى أن يكون هذا إن كان صفه لها صفه (١) غير خاصه فغير الحركه كذلك أيضا كاللانهايه و الزمان و قيل إنها خروج عن المساواه كأن الثبات على صفه واحده مساواه الأمر بالقياس إلى كل وقت يمر عليه- و إن الحركه لا يتساوى نسبه أجزائها و أحوالها إلى الشئ ء في أزمنه مختلفه فإن المتحرك في الأين في كل آن له أين آخر و المستحيل في كل آن له كيف آخر- و هذه رسوم إنما دعا إليها الاضطرار و ضيق المجال و لا حاجه بنا إلى التطويل في إبطالها و مناقضتها فإن الذهن السليم يكفيه في تزييفها ما قلناه انتهى كلامه.

أقول ما ذكره الشيخ في تزييف التعريف الفيثاغورسي من أن الحركه ليست نفس الغيريه و إنما هي مفيده الغيريه فليس (٢) بذلك إذ الحركه نفس التجدد- و الخروج من حاله إلى غيره لا ما به يتجدد الشئ ء و يخرج بل نفس خروج الشئ ء عن حاله نفس غيريته لها في التحقق و الثبوت و إن تغايرا في المفهوم و ذلك كاف في الرسوم- و أما الذي نقل من قوم و زيفه و هو أنها طبيعه غير محدوده فستعلم في موضعه من إثبات تجدد الأكوان الجوهرية و تحول الطبيعه (٣) الساريه في كل جسم و أن تجددتها و تبدلها في ذاتها و جوهرها أصل جميع الحركات و الاستحالات الأرضيه العرضيه.

عقده و حل:

قال الإمام الرازي في المباحث المشرقيه و شرحه لعيون الحكمه- إن لى في خروج الشئ ء من القوه إلى الفعل على التدريج

- ١- إشاره إلى منع كونها غير محدوده لكونها موجودا واحدا شخصيا و عدم محدوديتها باعتبار الأجزاء الوهميه التي لمقدارها الذي هو الزمان أو منطبق عليه و عدم المحدوديه في الحركه المستقيمه في جانب التعقل فقط، س ره
- ٢- أقول سلمنا أن الحركه هي التغير غير الغيريه و التغير، س ره
- ٣- فتصرف في كلامهم فحمل الطبيعه على مبدأ الحركه و السكون الذاتيين و الطبيعه في كلامهم يحتمل الماهيه المرسله، س ره

تشكيكا مع أنه اتفقت آراء الحكماء عليه فإن الشىء إذا تغير فذلك التغير إما أن يكون لحصول شىء فيه أو لزوال شىء عنه فإنه إن لم يحدث فيه شىء مما كان معدوماً ولم يزل عنه شىء مما كان موجوداً وجب أن يكون حاله فى ذلك الآن كحالته قبل ذلك فلم يوجد فيه تغير وقد فرض ذلك هذا خلف فإذن الشىء إذا تغير فلا بد هناك من حدوث شىء فيه أو زوال شىء عنه فلنفرض أنه حدث فيه شىء فذلك الشىء قد كان معدوماً ثم وجد و كل ما كان كذلك فلوجوده ابتداءً و ذلك الابتداء غير منقسم و إلا لكان أحد جزئيه هو الابتداء لا هو فذلك الذى حدث إما أن يكون فى ابتداء وجوده موجوداً أو لا يكون فإن لم يكن فهو بعد فى عدم لا فى ابتداء وجوده و إن حصل له وجود فلا يخلو إما أن يكون قد بقى منه شىء بالقوه أو لم يبق فإن لم يبق فالشىء قد حصل بتمامه فى أول حدوثه فهو حاصل دفعه لا يسيرا يسيرا و إن بقى منه شىء بالقوه فذلك الشىء الذى بقى إما أن يكون عين الذى وجد و هو محال لاستحاله أن يكون شىء واحد - موجوداً و معدوماً دفعه واحده و إما أن يكون غيره فحينئذ الذى حصل أولاً فقد حصل بتمامه و الذى لم يحصل فهو بتمامه معدوم و ليس هناك شىء واحد له حصول على التدرىج بل هناك أمور متتاليه فالحاصل أن الشىء الأحدى الذات يمتنع أن يكون له حصول إلا دفعه بل الشىء الذى له أجزاء كثيره أمكن أن يقال إن حصوله على التدرىج على معنى أن كل واحد من تلك الأفراد إنما يحصل فى حين بعد حين - و أما على التحقيق فكل ما حدث فقد حدث بتمامه دفعه و ما لم يحدث فهو بتمامه معدوم فهذا ما عندى فى هذا الموضوع هذا كلامه.

و أقول إن بهمنيار ذكر هذه الشبهه ناقلاً إياها عن سبقه من الأقدمين - و أبطلها بأنها إنما تنفى وجود الحركة بمعنى القطع و هى غير موجوده فى الأعيان - و الموجود من الحركة إنما هو التوسط المذكور و هو ليس إلا أمراً سيالاً لا يكون متقضياً و لاحقاً و جمهور المتأخرين سلكوا هذا المنهج زاعمين أنه منهج الحكمه إلا مولانا و سيدنا الأستاذ دام ظله العالى حيث أفاد أن النافين للحركة بمعنى القطع - قائلون بأن التوسط المذكور يرسم فى الوهم أمراً حادثاً تدريجياً على نعت الاتصال

و إن اجتمعت هناك أجزاءه الحادثة على التدريج و إذا كان حصول الشىء الواحد- على سبيل التدريج غير معقول فلم يتصور ذلك سواء كان فى الأعيان أو فى الأوهام- و هذا القياس المغالطى لو صح لكان حجه ناهضه هناك أيضا إذ لا اختصاص له بأحد الوجودين أصلا و اللازم خلف و قد اجتمعت الآراء على بطلانها كيف و قد برهن على اتصال الجسم (١) و عدم انفصاله إلى غير المنقسمات الوضعيه كما سيجىء فى مباحث الجوهر و خروج الجسم من أين إلى أين آخر مشاهد محسوس و ذلك الخروج أمر تدريجى منطبق على المسافه المتصله فوجود كميته متصله غير قاره منطبقه على كميته متصله قاره و لو فى الخيال من الضروريات التى لا يمكن إنكارها فالحرى قلع أساس الإشكال و تخريب بنائه بإفشاء وجه الغلط فيه و ذلك غير متعسر على من وفق له- بل ميسر لمن خلق له فإن وجود الشىء بتمامه فى الآن غير وجوده فى الزمان إذ قد يكون للشىء وجود فى الزمان و ليس وجوده و لا وجود جزء منه فى الآن بل وجود نهايه منه و نهايه الشىء خارجة عنه لأنه عدمه و انقطاعه و وحده الشىء لا تأبى ذلك أصلا لأن الحركه و الزمان و ما يجرى مجراهما من الأمور الضعيفه الوجود التى وجود كل جزء منها يجامع عدم غيره (٢) و التدريج فى الحدوث لا ينافى وجود الشىء- الممتد الواحد بتمامه فى مجموع الزمان الذى هو أيضا متصل واحد شخصى فى نفسه- بل إنما ينافى وجوده بتمامه أو وجود بعض منه فى الآن ثم لا يلزم أن يكون لكل حادث ابتداء أنى يوجد هو أو جزء منه فى ذلك الآن و هذا الغلط إنما نشأ من

-
- ١- إشاره إلى وقوع التدريج فى العين بالنسبه إلى الحركه التوسطيه أيضا كما يدل عليه جعله و لو فى الخيال فردا خفيا نعم نفس الكون فى الوسط بسيط و كذا لو كانت المسافه مركبه مما لا يتجزأ فالكون فى كل منها لا يقطع على التدريج و أما باعتبار نسب التوسط إلى حدود المسافه المتصله فالتدريج واقع فإن التوسط و إن كان بسيطا لكنه بسيط سيال كالآن السيال، س ره
 - ٢- هذا من ضروريات هذا الجواب فإن الحركه كما مر إن قلت إنها وجود صدقت- إلا أنها تتشابهك بالعدم لأنها حيث ليس منها لا يتجزأ فليس فيها وجود غير متشابهك بالعدم- كما أن الهولى فعليتها القوه، س ره

اشتراك لفظ الابتداء بين معنيين متغايرين فإن لفظ الابتداء قد يطلق على طرف الشئ ء و نهايته و قد يطلق على الآن الذى يوجد فيه الشئ ء الدفعى الحدوث المستمر الذات أولا و الحركه ليست مما يوجد دفعه ثم يستمر فليس لها آن أول الحدوث و لا لجزء منها لأن جزء الحركه أيضا حركه بل لها طرف و نهايه يختص بآن هو منطبق على طرفها و من تعاريف الحركه ما ذكره الشيخ فى النجاه و هو أن الحركه تبدل حال قاره فى الجسم يسيرا يسيرا على سبيل اتجاه نحو شئ ء و الوصول به إليه و هو بالقوه أو بالفعل.

فلنبين قيود هذا التعريف و احترازاته فقوله تبدل حال قاره احتراز عن انتقال من حال غير قاره إلى حال غير قاره أخرى كانتقال من متى إلى متى أو من فعل إلى فعل أو من انفعال إلى انفعال إذ تلك الأمور أحوال غير قاره و الانتقال منها ليس حركه كما أن التلبس بها ليس بسكون(١) و قوله فى الجسم احتراز عن تبدل الأحوال القاره للنفوس المجرده(٢) من صفاتها و إدراكاتها إذ ذلك لا يكون حركه- لا عن تبدل الهيولى الأولى فى صفاتها على ما قيل فإن للهيولى حركه فى استعداداتها و انفعاليتها و قد يقال إن المتحرك فى الحركه الكميّه ليس إلا-الماده بل المراد من الجسم ما يعمه و مادته و قوله يسيرا يسيرا يخرج تبديلا لا يكون كذلك فى الجسم

١- لأن عدم القرار معتبر فى مفاهيم هذه الثلاثه فضلا عن وجودها، س ره

٢- أى تجردا عقلا نيا و المراد من صفاتها مثل الإرادات الكلّيه و من إدراكاتها مثل المعقولات بالذات و لو أدرجناه فى الحركه كما يدل عليه قولهم الفكر حركه من المطالب إلى المبادئ ثم من المبادئ إلى المطالب فكونه بالجسم باعتبار أن النفس اسم لجنبه التعلق بالجسم أو لكونها جسمانيه الحدوث إلا- أن يقال المراد بالحركه الفكرية مطلقا الانتقال و أما المجرده تجردا خياليا فلها حركه فى الإرادات الجزئيه كميول النزوعيه و فى الإدراكات الجزئيه و غيرها و هذه التبدلات ترد عليها باعتبار الجسميه لكونها شديده الحاجه إلى الجسم و عند الشيخ القوى الجزئيه منطبعت فى الروح البخارى، س ره

و تبدل الهيولى فى صورها الجوهرية فإن ذلك عند الشيخ و جمهور الحكماء لا- يمكن أن يكون على سبيل التدرىج و سينكشف لك الحق الذى فيه و قوله على سبيل اتجاه نحو شىء احتراز به عن تبدل الجسم فى ضوئه مثلا و الانتقال عنه يسيرا يسيرا إلى الظلمه فإنه و إن كان فيه تبدل فى حال قاره تدرىجا إلا أنه ليس بحركه لعدم كونه على سبيل التوجه نحو شىء و أراد بالسببيه المعبر عنها بالباء القريبه الذاتيه- احترازا عن تبدل أحوال قاره تدرىجا لا يكون الوصول إلى ما يترتب عليه أوليا أو ذاتيا كما ستعلم فى مباحث العله الغائيه من أن الغايه قد تكون ذاتيه و قد تكون عرضيه و بذلك يخرج عن الحد الانتقال من جده إلى جده أو من إضافه إلى إضافه- إذ كل منهما و إن كان تدرىجا إلا أن شيئا منهما ليس غايه ذاتيه أو أوليه بل التبدل فيهما مسبوق بتبدل فى غيرهما و إنما عمم فى الغايه المذكوره ليشمل ما لها غايه بالفعل- كما لا تدوم من الحركات المستقيمه و ما ليس لها غايه بالفعل كما تدوم من الحركات الدوريه إذ ما يحصل لها إنما هو وضع تدرىجى صالح لأن يفصل إلى أوضاع لا يكون شىء منها بالفعل بل بالقوه القريبه من الفعل.

و من تعاريفها ما ذكره رهط من حكماء الإسلام وفاقا للمتقدمين و هو أن الحركه زوال من حال أو سلوك من قوه إلى فعل و فى الشفاء أن ذلك غلط لأن نسبه الزوال(١) و السلوك إلى الحركه ليست كنسبه الجنس أو ما يشبه الجنس بل كنسبه الألفاظ المترادفه إياها إذ هاتان اللفظتان و الحركه وضعت أولا لاستبدال الشىء فى المكان ثم نقلت إلى الأحوال.

١- و أيضا الحركه كمال و فعليه و الزوال رفع و سلب و أما التدرىج الاتصالى فلا يبعد أن يفهم من السلوك و كذا من زوال من حال إلى حال كما إذا لو كان الزوال فى الدفعيات لم يكن هنا موضوع واحد يكون الزائلات أحوالا له هو مفاد التعريف و يحتمل أن يكون الزوال من المزاوله و حينئذ لا يرد عليه ما ذكرناه من تعريف النوع المحصل بالسلب، س ره

و أقرب التعاريف هو أن يقال الحركة هي موافاه حدود(١) بالقوه على الاتصال- و السكون هو أن تنقطع هذه الموافاه و تلك الحدود تفترض بالموافاه و الحركة على هذا النحو يتبعها وجود الحركة بمعنى القطع الذى سنذكره

فصل (١١) فى تحقيق القول فى نحو وجود الحركة

إشارة

قال الشيخ فى الشفاء الحركة اسم لمعنيين الأول الأمر المتصل المعقول للمتحرك- من المبدأ إلى المنتهى و ذلك مما لا حصول له فى أعيان لأن المتحرك ما دام لم يصل إلى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها و إذا وجدت فقد انقطع و بطل فإذا لا وجود له فى الأعيان أصلا بل فى الذهن و ذلك لأن المتحرك يستند إلى المكان الذى تركه- و إلى المكان الذى أدركه فإذا ارتسمت صورته كونه فى المكان الأول فى الخيال ثم قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صورته كونه فى المكان الثانى فقد اجتمعت الصورتان فى الخيال فحينئذ يشعر الذهن بأن الصورتين معا على أنهما شىء واحد و أما فى الخارج- فلا يكون لها فى الوجود حصول قائم كما فى الذهن إذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك فى الوجود و الحالة التى بينهما لها وجود قائم.

١- أى موافاه بالذات كما هو الظاهر فخرج موافاه أشياء مصادفه للمتحرك فى الحدود- و لم يعين المتحرك الموافى ليشمل الجسم و الهولى كما فى الحركة الجوهرية بل الكمية. لا- يقال ينبغى أن يقيد الاتصال بالتدرىجى لأننا نقول فهم التدرىج من تقييد الحدود بالقوه إذ علمت أن كل حد ليس فعلا محضاً بل حاله انتظاريه يستعقب شيئاً. لا يقال لفظ الاتصال مستدرك لغناء لفظ بالقوه عنه إذ لو كانت الحدود منفصلة كما فى تتالى الآنات و الآنيات كانت الحدود بالفعل. لأننا نقول لو تخلل السكنات بين الأفراد الزمانيه من الحركة تحقق الحدود بالقوه مع الانفصال فظهر أنه لا- بد من كلا القيدين و أقربيه التعريف من حيث ظهوره فى الاتصال التدرىجى، س ره

الثانى و هو الأمر الوجودى فى الخارج و هو كون الجسم متوسطا بين المبدأ و المنتهى بحيث كل حد فرض فى الوسط لا يكون قبله و لا بعده فيه و هو حاله موجوده مستمره ما دام كون الشئ متحركا و ليس فى هذه الحاله تغير أصلا بل قد يتغير بحدود المسافه بالعرض لكن ليس المتحرك متحركا لأنه فى حد معين من الوسط و إلا- لم يكن متحركا عند خروجه منه بل لأنه متوسط على الصفه المذكوره- و تلك الحاله ثابتة فى جميع حدود(١) ذلك الوسط و هذه الصفه توجد فى المتحرك و هو فى آن لأنه يصح أن يقال له فى كل يفرض فى حد متوسط لا يكون قبله و لا بعده فيه.

و الذى يقال من أن كل حركه فى زمان فإما أن يعنى بالحركه الأمر المتصل فهو فى الزمان و وجودها فيه على سبيل وجود الأمور فى الماضى و إن كان يبينها بوجه فإن الأمور الموجود فى الماضى قد كان لها وجود فى آن من الماضى- كان حاضرا فيه و لا- كذلك هذا و إن عنى به المعنى الثانى فكونه فى الزمان لا على معنى أنه يلزم مطابقه الزمان بل على معنى أنه لا يخلو من حصول قطع و ذلك القطع مطابق للزمان فلا يخلو من حدوث زمان و لأنه ثابت فى كل آن من ذلك الزمان- فيكون ثابتا فى هذا الزمان بواسطته هذا كلامه.

و فيه موضع أبحاث نقضا و إحكاما.

الأول أنا نقول لكل ماهيه نحو خاص من الوجود

و كونها فى الأعيان عباره عن صدقها على أمر و تحقق حدها فيه كما ذكره(٢) الشيخ فى باب المضاف

- ١- فرض الحدود كتوصيفه بكونه بين المبدأ و المنتهى مجرد توصيف لتحصيل الإشاره إلى خصوصيه حال الحركه و إلا ففرض الحدود و التوسط يصح الانقسام- و الانقسام من أوصاف الحركه القطعيه دون التوسطيه، ط مد
- ٢- أقول الموجود قسمان أحدهما ما هو الموجود نفسه و ثانيهما الموجود بوجود منشأ انتزاعه و من قبيل الثانى وجود الإضافه و كذا وجود الحركه بمعنى القطع و لو كانت الإضافه نفسها موجوده لتسلسلت إذ لو كانت موجوده لم تكن إلا عرضا كالبياض فكان له إضافه الحالیه فى المحل ثم ننقل الكلام إلى الحالیه و الفرض أنها موجوده و هكذا و ليست اعتباریه حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار، س ره

و إنه موجود فى الخارج بمعنى أنه يصدق حده على أشياء كثيرة فيه و لا- يعنى بموجوديه الشىء إلا ذلك و من هذا القبيل ماهيه الحركة و الزمان و القوى و الاستعدادات و غيرها و العجب أن الشيخ ذاهب إلى وجود الزمان المتصل فى الخارج (١) لأنه الذى ينقسم إلى السنين و الشهور و الأيام و الساعات و الحركة بالمعنى الأول يطابقه- و الحركة عنده محل الزمان و علته فالمعدوم كيف يكون محلا للموجود و عله له.

الثانى أنا نقول لعل غرض الشيخ من نفي وجود الحركة بالمعنى الأول

أن الحركة وصف للجسم و الجسم جوهر ثابت موجود فى كل آن من زمان وجوده- و الحركة لا وجود لها فى الآن و لو كان ذلك المعنى نعتا للجسم يلزم وجود الحركة فى كل آن يوجد فيه الجسم المنعوت به لاستحاله انفكاك الموصوف عن الصفه التى وصف بها عنه حين وصف بها فالموجود من الحركة هو المعنى الآخر لاستمراره كاستمرار الجسم لا المعنى الأول لتبدله و تجدده مع ثبات الجسم لكننا نقول إن محل الحركة و قابلها ليس الجسم بما هو أمر ثابت بل الجسم بواسطه اشتماله على ماده المنفعلة- المتأثره أنا فأنا كما أن فاعلها أيضا سواء كانت طبيعه أو قسرا أو إرادته لا بد و أن يلحقه ضرب من تبدل الأحوال و الحيات ليصير بانضمام تلك الأحوال موجبا لحصول الحركة فى القابل كما بينه الشيخ فى موضعه لأن عله المتغير متغير و عله

١- أقول كما أن الحركة قسمان كذلك الزمان أحدهما منطبق على الحركة القطعيه- و هو مثلها غير موجود إلا فى النفس و الآخر منطبق على الحركة التوسطيه و هو الآن السيال و هو موجود مثلها و ما قال الشيخ بوجوده هو هذا و كيف يكون الزمان بالمعنى الأول موجودا و الماضى معدوم و المستقبل لم يوجد بعد و لا فرق فى ذلك بين ما كان ماضيه و استقباله أحقابا و ما كانا حالا- عرفيا فلا وجود إلا للتوسط و الآن السيال الذى هو روح الزمان و أما الآن الذى هو طرفه فليس بموجود و أما وجود الزمان بمعنى مقدار القطع- فهو بمعنى أن له منشأ انتزاع و بهذا صح انقسامه إلى الساعات و الأيام و غيرها و قد علمت أن هذا أيضا قسم من الوجود و كثيرا ما يختلط ما فى الحس المشترك و ما فى الخيال- بما فى الخارج و لذا قال الشيخ محبى الدين العربى ما أعظم اشتباها فى الكون من اشتباه الخيال بالحس، س ره

الثابت ثابت لا محاله و كذلك حكم القابل للشيء

الثالث أن نفي وجود الحركة بمعنى القطع مطلقا غير صحيح

فكيف حكم بنفيها و الأولى أن يحمل كلامه على أن ما رامه هو نفي أن يكون لوجودها صورته في الأعيان كوجود الأمور الثابتة المستمرة الذات الغير المتجدده و يرشدك إلى ذلك قوله لا يجوز أن يحصل بالفعل قائما حيث قيد الحصول بالقيام أعنى قرار الذات و ثباتها و كذا قوله و لا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن - إذ الطرفان إلى آخره فإن ما في الذهن منها و إن كان بحسب الحدوث تدريجي الحصول لكنه دفعي البقاء بخلاف ما في الأعيان منها فإنه تدريجي الحدوث و البقاء جميعا. (١)

الرابع أن نفي وجود الحركة بالمعنى الأول كما ينص عليه عبارته الشيخ هاهنا مناقض لما قاله في الشفاء

في فصل حل الشكوك المقوله في الزمان بهذه العباره- و أما الزمان فإن جميع ما قيل في أمر إعدامه و أنه لا وجود له فهو مبني على أنه لا-وجود له في الآن و فرق بين أن يقال لا-وجود له مطلقا و بين أن يقال لا-وجود له في آن حاصلا و نحن نسلم و نصحح أن الوجود المحصل على هذا النحو لا يكون للزمان إلا في النفس و التوهم و أما الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق فذلك صحيح له فإنه إن لم يكن صحيحا له صدق سلبه فصدق أن نقول إنه ليس بين طرفي المسافه مقدار إمكان لحركه على حد من السرعه يقطعها و إن كان هذا السلب كاذبا فالإثبات الذي يقابله صادق و هو أن هناك مقدار هذا الإمكان و الإثبات دلالة على وجود الأمر مطلقا و إن لم يكن في آن أو على جهه ما و ليس هذا الوجه له بسبب التوهم فإنه و إن لم يتوهم كان هذا النحو من الوجود حاصلا و مع هذا

١- و على هذا فالأولى أن يقال إن الحركة لها اعتبار دفعيه الحصول و هي الحركة التوسطيه و اعتبار تدريجي الحصول و هي الحركة القطعيه إن لوحظت من حيث البقاء تدريجيه أيضا كالحديث كانت موجوده في الأعيان و إن لوحظت من حيث البقاء دفعيه كانت غير موجوده إلا في الذهن، ط مد

فإنه يجب أن يعلم أن الموجودات منها ما هي محققه الوجود و محصلته و منها ما هي أضعف في الوجود و الزمان يشبه أن يكون أضعف وجودا من الحركة انتهى كلامه.

و الشيخ قدس سره أجل شأننا و أرفع محلا- من أن يناقض نفسه في كتاب واحد(١) إذ ظهر من كلامه أن الحركة أقوى في الوجود يوصف في الأعيان بنحو من الوجود مطلقا أعني الزمان فيكون لها وجود في الأعيان بالضروره كيف و هو عله الزمان و محله فيكون أولى بالوجود كما نص عليه فعلم أن معنى ما رامه من نفي وجود الحركة هو الذي أوأمنا إليه.

الخامس أن الحركة بمعنى التوسط المذكور لا وجود له في الأعيان

لأنه كلي و الكليات بما هي كليات أي معروضه للعموم و الاشتراك غير موجوده في الخارج فالموجود من الحركة المعينه هي الحصول في حد معين و ذلك أمر آني- و لهذا ذهب جمع إلى أن الحركة حصولات متعاقبه في حدود من المسافات متتاليه- فيلزم تتالي الآتات و تشافع الحدود و هو باطل كيف و لو كان كذلك لم يكن كل واحد من تلك الحصولات كامالا أوليا بل هو الكمال الثاني لأن الحركة هو السلوك إلى الحصول في حد معين و الطلب له لا أنه نفس ذلك الحصول إذ طلب الشئ ء ليس ذلك الشئ ء بعينه و السلوك إليه غير الحصول فيه.

و الجواب أن الحركة بهذا المعنى و إن كان لها إبهام بالقياس إلى الحصولات الآنيه و الزمانيه التي يعتبرها العقل إلا أنها مع ذلك لها تعيين من جهة تعيين الموضوع(٢) و وحده المسافه و وحده الزمان و الفاعل المعين(٣) و المبدأ الخاص

١- أقول لا تناقض فإن الزمان بمعنى الآن السيال موجود فالحركة التوسطيه التي هو وعاؤها موجوده و إن لم يكن الزمان بمعنى مقدار القطع و لا القطع موجودين- إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعهما، س ره

٢- قد سلم الإبهام و عارضه بالمشخصات و لقائل أن يقول تعارضا فتساقطا فالأولى أن لا يسلم الإبهام و إبداء أن ما ذكره المشكك مغالطه من باب اشتباه ما في الذهن بما في الخارج فإن الإبهام الذي هو مناط الكليه العقليه ما في التوسط العنواني و أما في المعنون فليس إلا سعه ما و عرض ما فإن التوسط المحقق غير مرهون بحددين مخصوصين- بل كل حد من الحدين فيه حدود و هكذا لاتصاله و انقسامه إلى ما لا نهايه له فهذا التوسط في عرضه العريض مثل صورته ما في باب عليه الهولي حيث إن المراد منها ليس المفهوم الكلي و لا- الفرد المنتشر بل إنما هي الموجود السعي و الكلي الطبيعي و بعبارة أخرى- ليس المراد مفهوم صورته ما بما هو مفهوم بل من حيث التحقق و من حيث الصدق على المصاديق المتصله المتعاقبه، س ره

٣- ليس وحده الفاعل المعين معتبره في تشخص الحركة عند القوم بل المعتبر وحدات ما سواه كما ترى وحدتها الشخصيه محفوظه مع تلاحق الجواذب المتعدده في الحركة الآنيه و تلاحق النيران المتكثره في الحركة الكيفيه، س ره

و المتتهى الخاص و هى أيضا كما مر من الموجودات الضعيفه الوجود فيكفيها من التعين هذا القدر و إن كان فيها ضرب من الاشتراك فإن نسبه تلك الحصولات إلى معنى التوسط المستمر نسبه الجزئيات إلى الكلى و نسبتها إلى معنى القطع المتصل- نسبه الأجزاء و الحدود إلى الكل.

السادس أن لقائل أن يقول الحركة إما مركبه من أمور كل واحد منها غير منقسم أصلا أو ليس كذلك

و الأول باطل كما بين فى مباحث الجسم و المقادير- و الثانى أى كونها قابله للقسمه أبدا فالأجزاء الفرضيه منها لا توجد بأسرها دفعه- لأنها غير قاره فلا محاله يوجد منها شىء بعد شىء فالجزء الموجود منها إن لم يكن منقسما فكذلك الذى يحصل بعد انقضائه مقارنا له أيضا أمر غير منقسم فالحركه إذن مركبه من أمور غير منقسمه هذا خلف و إن كان منقسما كان بعضه قبل و بعضه بعد فلا يكون كله حاصلًا فلا يكون ما فرضناه حاصلًا حاصلًا هذا خلف.

أقول هذه الشبهه من الإمام الرازى و هى قريبه المأخذ مما سبق ذكره سؤالًا و جوابًا و الغلط إنما نشأ من الدهول عن أن وجود الشىء مطلقًا أعم من وجوده فى الآن ففى هذه الشقوق نختار الشق الأخير و هو أن الموجود من كل جزء من الحركة أمر منقسم بالقوه إلى أجزاء بعضها سابق و بعضها لاحق و هكذا بالغًا ما

بلغ إلى حيث يقف العقل عن اعتبار التجزئه و القسمه.

السابع أن الاتصال بين الماضي من الحركة و المستقبل منها اتصال بين موجود و معدوم.

و الجواب أن الحركة و الزمان من الأمور الضعيفه الوجود(١) التي وجودها يشابك عدمها(٢) و فعليتها تقارن قوتها و حدودها عين زوالها فكل جزء منها يستدعى عدم جزء آخر بل هو عدمه بعينه فإن الحركة هي نفس زوال شىء بعد شىء و حدوث شىء قبل شىء و هذا النحو أيضا ضرب من مطلق الوجود كما أن للإضافات ضربا من الوجود و فى وجود الحركة شكوك و شبه كثيره و لها أجوبه لا نطول الكلام بذكرها و نصرف عنان القلم إلى ما هو أهم من ذلك

١- فبالحقيقه الجواب التزام اتصال موجود بمعدوم هذا النحو من المعدوم إذ ليس نفيًا صرفًا بل هو ذو وجهين فمن وجه موجود و فعلية و هذا بالنسبه إلى القوه للحركه- حيث كان الموضوع فى مبدأ المسافه و لم يتحرك بعد و من وجه معدوم حيث إن الحركة حصولات بالقوه على نعت الاتصال التدريجى و إنها دائما فى الانقضاء و التصرم و هما عين التكون و كذا الزمان الذى هو مقدارها فاتصال الموجود الكذائى بالمعدوم الكذائى جائز فى هذه الأمور الضعيفه و ليس اتصال موجود فعلى بمعدوم هو نفى محض و هذا كاتصال الوجود بالماهيه فإنه ليس اتصال موجود بمعدوم بل اتصال موجود بما ليس بموجود و لا بمعدوم، س ره

٢- سنوضح مزيد إيضاح أن الحركة كون الشىء فى حال يقبل أن ينقسم إلى أجزاء بعضها فعلية بالنسبه إلى بعضها الآخر و هو بقيه قوه بالنسبه إلى ثالث و هكذا كلما انقسم فإذا فرضنا كيفيه ما مثلا منقسمه إلى ثلاثه أجزاء ثانيها فعلية بالنسبه إلى أولها و قوه بالنسبه إلى ثالثها و كلما فرضنا انقسامًا جديدًا كان الحال هو الحال بعينه و الانقسام طار- و الأقسام بالقوه كان الوجود فيها مشابكًا للعدم و الفعل مقارنة للقوه و الحدوث عين الزوال- و تبين أن كل جزء منها يستدعى زوال جزء آخر بل هو عين زوالها فإن كل جزء منها فعلية لسابقه و لا يحدث الفعلية إلا مع زوال القوه و نفسه قوه و إمكان لفعلية الجزء اللاحق يزول بحدوثه، ط مد

فصل (١٢) فى إثبات المحرك الأول

إنك قد عرفت حد الحركة فهى فعل أو كمال (١) أول للشئ الذى هو بالقوه من جهه ما هو بالقوه فالقوه للمتحرك (٢) بما هو متحرك بمنزله الفصل المقوم له- و يقابله السكون تقابل العدم و العينه فنقول الحركة لكونها صفة وجوديه إمكانيه- لا بد لها من قابل و لكونها حادثه بل حدودا لا بد لها من فاعل و لا بد من أن يكونا متغايرين لاستحاله كون الشئ قابلا و فاعلا و قبولاً- تجدديين واقعيين تحت مقولتين متخالفتين و هما مقوله أن يفعل و أن يفعل و المقولات أجناس عاليه متباينه و لاستحاله كون المفيض مستفيضا بعينه فالمحرك لا يحرك نفسه (٣) بل الشئ

- ١- الظاهر أن إضافه لفظ الفعل إلى حد الحركة مع أنه حدها فيما مر بأنها كمال أول لما بالقوه من جهه ما هو بالقوه تمهيد لما سيذكره فى البرهان الأول أن الحركة بالنسبه إلى المحرك فعل و بالنسبه إلى المتحرك انفعال فلو كان المحرك عين المتحرك كان التحريك عين التحرك و فيه اتحاد مقولتى الفعل و الانفعال و هو محال و فيه أن اختلاف ماهيه الشئ باختلاف النسب و الاعتبار ممتنع على أن أخذ الفعل فى حد الحركة لا- دليل عليه و لا- ينتجه التحليل و التركيب اللذين أوردهما لتحصيل حد الحركة سابقا فى الفصل العاشر على أن الحركة كما ذكره غير داخله تحت مقوله من المقولات فكذا التحريك و التحرك الحاصلان من مفهومها بالنسبه و الإضافه فإنهما عينها حقيقه و غيرها اعتبارا كالحصول و التحصيل و التحصيل نعم هذا المعنى حق فى مثل التسخين و التسخن و هما الفعل و الانفعال و السخونه من مقوله الكيف عندهم، ط مد
- ٢- أى القوه المتشابهه بالفعل المصحوبه بالحركه مقومه لهما كما أن القوه البحتة مقومه للهيولى فإنها جوهر بالقوه، س ره
- ٣- و فى بعض النسخ فالمحرك و كذا المسخن بدل المتسخن و ليس بجيد أما معنى فلأن المقصود أن المتحرك لا بد له من محرك لا أن المحرك لا بد له من متحرك لأن وجود المتحرك ضرورى و أما لفظا فلأن الفعلين متعديان بنفسهما كما فيما قبل كلمه بل فلام التعديه مستدركه و على النسخه الجيده فاسم لا يكون ضمير يعود إلى المتحرك لا المحرك- أى حتى لا يكون المتحرك فى نفسه متحركا و لا يكون الحركة بالقوه و كذا ضمير سخونته- يرجع إلى المتسخن لا المسخن، س ره

لا يكون فى نفسه متحركا و المتحرك لا يتحرك عن نفسه فىكون حركته بالفعل من جهه ما هو بالقوه و هذا محال و المسخن لا يسخن نفسه بل لأمر يكون سخونته بالقوه فلا بد أن يكون قابل الحركه متحركا بالقوه لا بالفعل و فاعلها لا بد و أن يكون بالفعل (١) فىما يحرك الشىء إليه أعنى الكمال الوجودى الذى يقع فىه الحركه و إن لم يكن بالفعل فى نفس الحركه (٢) و لا بالقوه (٣) إذ ليست الحركه كامالا- لما هو موجود بالفعل من جهه ما هو موجود بالفعل لكن هنا دقيقه (٤) مستعلم بها و هى أنه لا بد فى الوجود من أمر غير الحركه و غير قابل الحركه و هو متحرك بذاته متجدد بنفسه و هو مبدأ الحركه على سبيل اللزوم و له فاعل محرك بمعنى وجد نفس ذاته المتجدده لا بمعنى جاعل حركته لعدم تخلل الجعل بين الشىء

- ١- فىما يحرك الشىء إليه فىان الطبيعه جامعهم بجميع وجودات الآثار التى يحدث منها على المواد بالتدرىج كما أن القوه المسخنه الناريه مثلا كأنها لفت وجودات الحرارة الفائضه منها هذا فى المبادئ العديمه الشعور التركيبى بآثارها و القوه الفعلية النفسيه النطقيه كأنها رتق العلوم و الإرادات الكيفيه و غيرها القابضه عنها و ذاتها علم و إرادته بحسب وجودها القائم بذاته، س ره
- ٢- لأن الجوهر عندهم ثابت، س ره
- ٣- إذ ليس فىه إمكان الحركه أيضا عندهم و فى بعض النسخ فى نفسه أى ذاته حيث إنه ممكن و معنى لا بالقوه حيث إنه ليس كالماهيه و الهولى و قوله إذ ليست الحركه كامالا لها هو موجود بالفعل تعليل للسابق، س ره
- ٤- يعنى ما قلناه إن المحرك المباشر لم يكن بالفعل فى نفس الحركه كان مرافقه مع القوم المنكرين للحركه الجوهريه و أما عندنا فالطبائع سياله فالمراد بالحركه فى قوله أمر غير الحركه الحركه العرضيه فى المقولات الأربع و بالأمر الطبع و باللزوم الاستتباع و الاقتفاء، س ره

و ذاتياته و ذلك لأن فاعل الحركة المباشر لها لا بد و أن يكون متحركا و إلا لزم تخلف العله عن معلولها فلو لم ينته (١) إلى أمر وجودى متجدد الذات لأدى ذلك إلى التسلسل أو الدور و سنرجع إلى تحقيق ذلك الأمر إن شاء الله تعالى فالآن نقول قولاً مجملاً إن قابل الحركة أمر بالقوه إما من هذه الجهة أو من كل جهه- و فاعلها أمر بالفعل إما من هذه الجهة و إما من كل جهه و لا- محاله ينتهى جهات الفعل إلى ما هو بالفعل من كل وجه دفعا للدور أو التسلسل كما أن جهات القوه ترجع إلى أمر بالقوه من كل وجه إلا- كونه بالقوه لأن القوه قد حصلت فيه بالفعل و بذلك يمتاز عن العدم المطلق فثبت أن فى الوجود طرفين (٢) أحدهما الحق الأول و الوجود البحت جل ذكره و الآخر الهولى الأولى و الأول خير محض و هذه شر لا- خيريه فيه إلا بالعرض (٣) و لكونها قوه جميع الموجودات يكون خيرا بالعرض بخلاف العدم فإنه شر محض و من هاهنا ظهر أن الجسم مركب من هولى و صوره لأن الجسم فيه قوه الحركة و له الصوره الجسميه أعنى الاتصال الجوهرى و هو أمر بالفعل ففيه كثره إشاره إلى أن كل بسيط الحقيقه- يجب أن يكون جميع الأشياء بالفعل و هذا مطلب شريف لم أجد فى وجه الأرض من له علم بذاك

-
- ١- بأن يكون عله كل حركة فى عرض حركة عرضيه أخرى فلينته إلى حركة فى أمر وجودى جوهرى و لا- يكفى تجدد أمر اعتبارى كقربات من المكان الطبيعى مثلا- و سيأتى التفصيل إن شاء الله، س ره
 - ٢- و ثبت أيضا أن الحركة متوسطه دائما بين طرفين أحدهما أمر مجرد عن القوه و الإمكان الذى فى مجرى الحركة و الآخر أمر بالقوه بالنسبه إلى جميع الفعليات التى فى المسافه و ثبت أيضا أن الجسم لو كان متحركا فى جوهره كان مركبا من ماده و صوره تركيبا اتحاديا، ط مد
 - ٣- و فيه الخيره بالذات أيضا لأن الهولى موجوده و كل موجود إما خير محض أو خير غالب على شره و قوه الوجود أيضا وجود و الظل نور إن تزنه مع الظلم كيف و هو قدس سره نص على أنها ممتازة عن العدم المطلق و إن بنى على التركيب الانضمامى بينها و بين الصوره فالأمر أظهر، س ره

فصل (١٣) فى دفع شكوك أوردت على قاعده كون كل متحرك له محرك

إن الموروث من الحكماء فى إثبات هذا المرام حجج منكره.

الأولى لو كان الشئ متحركا لذاته امتنع سكونه

لأن ما بالذات يبقى ببقاء الذات و فساد التالى يستلزم فساد المقدم.

الثانيه لو تحرك لذاته كان أجزاء الحركه مجتمعه ثابتة

لأن معلوم الثابت ثابت و لو كان ثابتا لم يكن حركه.

الثالثه لو كان متحركا لذاته فلا يخلو إما

أن يكون له مكان أو حاله ملائمته أو لا- يكون فعلى الشق الأول لم يكن طالبا لذلك المكان أو ما يجرى مجراه فلا- يكون متحركا و لا- أيضا حركته إلى جانب أولى من حركته إلى جانب آخر فإما أن يتحرك إلى كل الجوانب و ذلك محال أو لا يتحرك أصلا هذا خلف و إن كان له ما يلائمه فإذا وصل إليه سكن فلا يكون متحركا لذاته.

الرابعه لو تحرك الجسم لأنه جسم لكان كل جسم كذلك

لاشتراك الكل فى الجسميه و هو كذب أو لأنه جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصيه.

الخامسه ما مر ذكره فى الفصل المقدم من اختلاف جهتي القوه و الفعل

فالمحرك إذا حرك لم يخل إما بأن يحرك لا- أن يتحرك أو بأن يتحرك فعلى الأول يكون هو غير المتحرك و على الثانى فمعنى أنه يتحرك (١) أنه وجدت فيه الحركه التى هى بالقوه

١- حاصله أن الموضوع الذى هو الحركه يرتفع من البين لأن الكمال الذى هو مأخوذ فى تعريفها يتحقق بأن يكون مسبقا بالقوه و إذا كان الجسم متحركا لذاته و الذاتى لا يتخلف لا يكون قوه الحركه سابقه فيه عليها فيكون الحركه فيه بالفعل و إذ قد فرض أنها حركه و هى كمال أول و معيار الكمال أن يكون رفع قوه فهى بالقوه أيضا، س ره

فيكون الحركة فيه بالقوه و الفعل معا هذا محال.

السادسه أن نسبه المتحرك القابل إلى الحركة بالإمكان

و نسبته من حيث هو فاعل بالوجوب و الوجوب و الإمكان متنافيان فالمحرك غير المتحرك

[الجواب عن الحجج]

قال صاحب كتاب المباحث المشرقيه معترضا على الثلاث الأول أ ليست الطبيعه محركه لذاتها مع أنها لا تحرك أبدا و لا يبقى الأجزاء المفروضه في الحركة- و هي طالبه لمكان معين فلم لا يجوز أن يكون الجسم محركا لذاته و لم يلزم شىء مما قلتموه فلئن قلت إن الطبيعه إنما تقتضى الحركة بشرط حاله منفيه أو زوال حاله ملائمه فيتجدد أجزاء الحركة لأجل تجدد القرب و البعد من تلك الحاله الملائمه- و السكون إنما يحصل عند الوصول إلى الملائم و العله إن كانت فى إيجابها معلولها متوقفه على شرط لم يستمر ذلك الإيجاب لفوات ذلك الشرط فنقول إذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزون أن يكون اقتضاء التحريك بشرط حصول حاله منافره حتى يتجدد أجزاء الحركة بسبب القرب و البعد من تلك الحاله المنافره و ينقطع الحركة عند زوالها و حينئذ لا يمكن أن يدفع ذلك إلا بأن يقال لو كانت الجسميه لذاتها تطلب حاله مخصوصه كان كل جسم كذا و هذا هو الحججه الرابعه فإذن يحتاج فى تقرير تلك الطرق الثلاثه إلى الاستعانه بالطريقه الرابعه فلنتكلم عليها فنقول إن كل جسم فله مقدار و له صورته و له هيولى أما مقداره فهو الأبعاد الثلاثه و لا شك أنها طبيعه مشتركه بين الأجسام كلها و أما الصور الجسميه فلا بد من إقامه البرهان على أنها أمر واحد فى الأجسام كلها و ذلك لأن الصوره الجسميه لا يمكن أن تكون عباره عن نفس القابليه(1) لهذه الأبعاد لأنها أمر إضافى و الجسميه من مقوله الجوهر- فكيف يكون نفس هذه القابليه بل تلك الصوره عباره عن ماهيه جوهرية يلزمها

١- هاهنا شق آخر و هو أن يكون عباره عن ذات له قبول الأبعاد و القابل بهذا المعنى فصل مقسم للجوهر مقوم لجسميته و هو معنى واحد أيضا فالجسميه نوع واحد، س ره

هذه القابليه و إذا ثبت أن الجسميه أمر يلزمه هذه الأبعاد فمن الجائز أن يكون ذلك الأمر مختلفا في الأجسام و إن كانت مشتركه في هذا الحكم و هو قابليه هذه الأبعاد و الأمور المختلفه يجوز اشتراكها في لازم واحد.

ثم قال و إن سلمنا أن الأجسام مشتركه في الصوره الجسميه و لكنها غير مشتركه في ماده الجسم فهب أن الجسميه ليست عله للحركه فلم لا يجوز أن يكون علتها هي مادتها المخصوصه.

أقول كون الأجسام مشتركه في الجوهر القابل للأبعاد (١) أمر بديهي لا- حاجه إلى إقامه البرهان عليه و ذلك يكفينا لإثبات المبادئ الطبيعه و المحركات الخاصه إذ يعلم أن الحركات و الأوضاع و الأيون كلها عوارض و أوصاف لذلك الأمر المشترك فإن الكون في المكان لا يوصف به إلا الجسميه أعني الجوهر الطويل العريض العميق و كذا الوضع أعني نسبه أجزاء الشئ بعضها إلى بعض و إلى أمر

١- أي كالبيهي فأداه التشبيه محذوفه فلا ينافي قوله و هم مع ذلك قد أقاموا البرهان إلخ وجه المنافاه أن البيهي غير محتاج إلى الاكتساب بالبرهان أو يقال المراد بالبرهان المنبه لاحتياج البيهي بالنسبه إلى بعض الأذهان إلى تنبيه ما أقول المطلب نظري لكن البرهان عليه أن يقال أرادوا بالجسميه القابل للأبعاد الثلاثه الخطوط الثلاثه المتقاطعه على زوايا قوائم و لا شك أن مناط قبول الخطوط المذكوره هو الامتداد فلو كان مختلفا بالنوع فيما أن يريد الاختلاف بالفلكيه و العنصريه و الناريه و الهوائيه و نحوها فذلك الاختلاف لا دخل له في مناطه القبول لها و أيضا هذا الاختلاف قد يصحح القبول فلا دخل له في مناطه و إما أن يريد الاختلاف في ذات الجوهر القابل للخطوط المذكوره فهذا لا- يمكن بل لا- يتصور مع كون الكل مشتركه في قبول الخطوط إذ فرض الاختلاف الذاتى في نفس ذلك الجوهر بأن يكون أحد أنواع الامتداد و الآخر جوهر مجردا و الآخر هيولى أولى و الآخر جوهر فردا أو جواهر أفرادا و شئ مما سوى الامتداد لا يكون مصححا و مناطا لقبول الخطوط حتى الأخير ٤٣ كما قال الرئيس في رساله العلائيه جسم در حد ذات پیوسته است که اگر گسسته بودی غیر قابل ابعاد نبودی فظهر أن ما ذكره الإمام كلام باطل و عاطل، س ره

خارج و كذا الانتقال من مكان إلى مكان فالقابل لهذه الأوصاف و الانتقالات هو الجسم لا محاله و هو سبب قابلي فلا بد لهذه الأوصاف من سبب فاعلي أيضا لكن لهم في إثبات ذلك السبب الفاعلي طرق بعضها يبتنى (١) على إثبات الإمكان و القوه لوجود هذه الأوصاف للجسم إذ لازم الماهيه بل لازم الوجود للشيء ء يجوز أن يكون الفاعل و القابل فيه أمرا واحدا و بعضها يبتنى على إثبات جهه الاشتراك بين الموصوفات بهذه الصفات مع اختلاف الصفات فلو كان شيء ء منها من لوازم الماهيه المشتركة لكان كموصوفه متفقا في الكل إذ لازم الماهيه لازم لجميع الأفراد و هم مع ذلك قد أقاموا البرهان على أن الجسميه طبيعه نوعيه مشتركه بين أنواع الأجسام و أجناسها في موضعه كما سيأتي ذكره.

و أما قوله يجوز أن يكون الأمور المختلفه مشتركه في لازم واحد فنقول أن ذلك إنما جاز بشرط أن يكون منشأ اللزوم جهه الاشتراك لا جهه الاختلاف كما بين في مقامه و نحن نعلم يقينا أن قابليه الأبعاد و إن كان أمرا نسبيا فإنما يقتضيه الجسم بما هو جسم لا- بما هو مختلف (٢) فيه و ذلك معنى مشترك بين الأجسام ضروره و اتفاقا و إن كانت الأجسام متخالفه الماهيات و بعض تلك الطرق يدفع كون الهوليات المتخالفه في الأجسام مبادئ للحركات و الآثار المتفنه المختصه كل قسم منها بنوع من الجسم لأنها محض القوه و الاستعداد و ليست هي أيضا مختلفه إلا- من جهه اختلاف الطبائع و الصور و بهذا يدفع قوله لم لا يجوز أن يكون عله الحركه هي الماده المخصوصه و لم يعلم أن لا معنى لتخصيص الماده إلا بصوره سابقه عليها- و ستعلم أن الفعل أقدم من القوه بحسب أصناف التقدم.

ثم قال إن الفلك غير قابل للكون و الفساد

فيكون ما له من الشكل و الوضع

- ١- كالخامس و السادس و مثله الكلام في بعض تلك الطرق الدافع كون الهوليات إلخ، س ره
- ٢- أي بالفلكيه و العنصريه ثم العنصريه بحسبها و مثله الكلام في قوله متخالفه الماهيات، س ره

والمقدار واجب الحصول له فذلك الوجوب إن كان لجسميته مع أنه لم يلزم أن يكون كل جسم كذلك فلتكن الحركة أيضا لجسميته و إن لم يكن كل جسم متحركاً- و إن كان لأمر(١) موجود في الجسميه فذلك الأمر إن لم يكن ملازماً لها لم يكن اللازم بسببه ملازماً لجسميته و إن كان ملازماً عاد التقسيم و لا ينقطع إلا بأن يقال- تلك الأوصاف غير لازمه لجسميه الفلك فيه تجويز للخرق و الفساد أو إنها لازمه للجسميه المطلقه إما بغير واسطه أو بواسطه ما يلازمها مع أن تلك الأوصاف غير مشتركه في الجميع فلتكن الحركة أيضا كذلك و إن قيل إن تلك الملازمه لما حلت فيه الجسميه و هو الماده فإن الأفلاك لكون مادتها مخالفه لسائر المواد و كانت مقتضيه لتلك الأشكال و المقادير الجسميه أيضا حصلت الملازمه بين الجسميه و تلك الأمور فعلى هذا نقول لم لا- يجوز أن يكون لبعض الأجسام ماده مخصوصه- مخالفه لسائر المواد و هي لذاتها تقتضى حركه مخصوصه و لا يلزم منه اشتراك الأجسام في ذلك.

أقول أما الذى ذكره في الفلك فمبناه على الغفله عن أحوال الماهيه و كيفيه ارتباط الجنس بالفصل المحصل إياه في النوع المحصل في الذهن(٢) و عن كيفيه الملازمه بين مادتها و صورتها في النوع المركب في الخارج و عن معرفه أن الصوره الفلكيه بل كل صوره من الصور المخصوصه التى في الأجسام محصله لجسميتها لا- أن الجسميه فيها و فى غيرها مقتضيه للفلكيه أو الناريه أو المائيه و بالجملة للخواص و اللوازم المخصوصه

١- كالطبيعه، س ره

٢- حاصل الجواب أن المورد قد جعل الجنس في التركيب الذهني و الماده أعنى الهيولى المجسمه في التركيب الخارجى محصلين مستقلين و الفعل و الصوره النوعيه لم توجدا بعد ثم طالب عله لحوق الآثار الخاصه فردد الكلام بأنها الجسميه أو أمر آخر- و لم يعلم أن الجنس و الماده فانيان في الفصل و الصوره و ليسا ملحقين في الخارج لهذين- حتى يكونان علتين لهما أو للآثار المختصه بل الفصل و الصوره عله للجنس و الماده و لهما الإبهام و لدينك التعيين فالجسميه لازمه أعم للطابع الخاصه لا العكس اللهم إلا- أن يراد العروض العقلية فإن الفصل خاصه للجنس عقلا- و قد مر في مباحث الماهيه في فصل كيفيه تقوم الجنس بالفصل ما يوضح هذا فارجع، س ره

فى نوع نوع كما سياتى فى مباحث الصور و أما الذى ذكره من تجويز كون الماده مقتضيه للحركه المخصوصه و سائر الخواص فهذه المسماه بالماده هى بالحقيقه و المعنى صورته فلم يبق لها من معنى الماده إلا اسمها دون معناها فإن المعنى المذكور هو معنى الصورة بعينها إذ لا-نعنى بالصورة إلا-مبدأ الآثار المختصه و لا نعنى بالطبيعه إلا مبدأ الحركه الذاتيه و لا حاجه بنا إلى الاسم بعد تحصيل الحقيقه بالبرهان- ثم قال فالحاصل أن الحجه المذكوره لا تدل على إثبات القوى و الطباع إلا إذا بينا أن الماده مشتركه و متى تعذر ذلك لم تكن الحجه منتج.

فإن قيل إن الماده لا تصلح أن تكون مبدأ الحركه لأنها من حيث هى هى قابله و الشىء الواحد لا يكون قابلاً و فاعلاً.

قلنا قد ثبت فى باب العله فساد هذا الأصل و بتقدير صحته(١) يكون كافياً فى إثبات المطلوب و هو الطريقه الخامسه و ليكن البيان فيه و أقوى ما يتوجه عليه- أن الماهيات فاعله للوازمها و قابله لها و ذلك يبطل ما قالوه.

أقول قد علمت بيان اختلاف جهتى أن يفعل و أن يفعل و اختلاف جهتى القوه و الفعل أعنى الإمكان الوقوعى و الإيجاب بلا مريه و أما النقض بلوازم الماهيات فغير وارد إذ مبنى الإيراد على المغالطه الناشئه من اشتراك لفظ القابل و وقوعه تاره- بمعنى الانفعال التغيرى و تاره بمعنى الاتصاف اللزومى

١- بعد تسليم الإمام صحه عدم كون الشىء الواحد فاعلاً و قابلاً كان قول الإمام- و أقوى ما يتوجه عليه إلى قوله و ذلك يبطل ما قالوه باطلا- إذ فيه تهافت اللهم إلا أن يجعل قوله و أقوى ما يتوجه معارضه لا نقضا و يجعل لفظ النقض فى كلام المصنف قدس سره بمعناه اللغوى و بعد ففيه ما فيه، س ره

فصل (١٤) فى تقسيم القوه المحركه و فى إثبات محرك عقلى

إن من المحرك ما يحرك بالذات (١) و منه ما يحرك بالواسطه كالنجار بواسطه القدوم و منه ما يحرك على سبيل المباشره و أن يفيد صفه الحركه و منه ما يحرك لا على سبيل المباشره بل بأن يفيد الذات المتحركه لا حركتها فقط كما ستعلم و أيضا منه ما يحرك بأن يتحرك و منه ما يحرك لا- بأن يتحرك كالمعشوق إذا حرك العاشق و المعلم إذا حرك المتعلم و لاستحاله وجود أجسام بلا- نهايه يستحيل أن يتحرك متحركات معا إلى غير نهايه و بيان ذلك أما أولا فإن المتحرك يحب أن يكون جسما أو ماديا- و يلزم لا تنهى الأجسام و أما ثانيا فلأن العلل يجب أن تنهى و ذلك لأنه (٢) إن كان متحرك أخير و يحركه محرك و هو أيضا متحرك فمحال أن يتحرك إلا بعد أن يحركه محرك آخر فالمتوسط من هذه الثلاثه له نسبتان و له من بينها هذه الخاصيه و هو أنه يحرك و يتحرك و سواء كانت هذه الواسطه واحده أو كثيره متناهيه أو غير متناهيه فإنه لا يصح الحركه ما دام حكمها حكم الواسطه فيجب أن ينتهى إلى

-
- ١- ما بالذات مقابل ما بالعرض و لم يذكر و اختصر المصنف قدس سره و الشيخ فى أواخر السماع الطبيعى من الشفاء فصل ذلك فقسم المحرك إلى المحرك بالعرض و المحرك بالعرض إلى المحرك بالعرض لذاته و لغيره فالمحرك بالعرض لذاته ما سيشير إليه المصنف قدس سره بقوله و معلوم أن كل قوه فى جسم تحرك فإنها تتحرك أيضا بالعرض و ما لغيره مثل المحرك لجالس السفينه المتحرك بالعرض لحركه السفينه فإن الريح تحركها بالذات و تحركه بالعرض و قسم المحرك بالذات إلى المحرك بغير واسطه و المحرك بواسطه و المحرك بوسائط و الواسطه إن كانت متصله بذى الواسطه كاليد يسميها أداه و إن كانت منفصله كالقدوم يسميها آله و ربما لا يلاحظ هذا الفرق، س ره
 - ٢- برهان مأخوذ من برهان الوسط و الطرف الذى أورده الشيخ لإبطال التسلسل فى العلل يثبت به وجوب انتهاء الحركات إلى محرك عقلى غير متحرك بذاته، ط مد

محرك لا- يكون حكمه حكم الواسطه و هذا مخرج الأمور من القوه إلى الفعل- و الموجد ينتهي إلى أمر بالفعل فيجب أن يكون أمرا بالفعل و موجودا بذاته فالمحرك الذى لا يتحرك إما أن يحرك بأن يعطى للجسم المتحرك المبدأ القريب الذى به يتحرك أو يحرك على أنه غايه يتم بها و خير يتوجه إليه و معشوق و معلوم أن كل قوه فى جسم يحرك فإنها تتحرك أيضا بالعرض فالمحرك الذى لا يتحرك لا يصلح أن تكون قوه جسمانيه و قد علمت إثبات أن كل جسم يفعل فعلا خاصا أو حركه مخصوصه ليس بعرض و لا باتفاق أو قسر فإنه بقوه زائده على الجسميه فهى إما طبع أو إرادته نفسانيه متعلقه و على التقديرين لا بد أن يكون لتلك القوه تعلق بالجسم- و لا تكون مفارقة عنه بالكلية فإن الفعل الخاص إذا صدر عن فاعل مفارق بالكلية غير مخالط للأجسام و جب أن يكون المفارق يطلب بالحركه أمرا ليس له و هذا باطل كما علمت فإذا كان مفارق مشاركا له فى التحريك فإنه يحرك على أحد الوجهين المذكورين لا غير كالحال فى الحركات الفلكيه

فصل (١٥) فى أن المبدأ القريب لهذه الأفعال و الحركات المخصوصه ليس أمرا مفارقا عن الماده

فبقول اختصاص هذا الجسم بقبول هذا التأثير عن مفارق لا- يخلو إما لأنه جسم أو لقوه فيه أو لقوه فى المفارق (١) أما الأول فيلزم أن يشاركه فيه كل جسم كما عرفت

١- كالقوى الثلاث العقليه للعقل النظرى بل كالعقل المستفاد له كالقوى الجزئيه للنفس الحيوانيه و هو ظاهر و لهذا قال قدس سره فى الثالث أن الكلام فيه كالكلام فى المفارق و لو أريد القوى الجزئيه المدركه بأن يكون الإضافه لأدنى ملابسه أبطل بأن نسبه المنفصل إلى الشئ و غيره على السواء لكن ذهب عليه شق آخر كان عليه التعرض لإبطاله و هو أن يكون للذات المفارق بذاته و ليبطل بأن نسبه المفارق إلى الكل على السواء و لعله لوضوحه لم يتعرض له و لكن أشار إليه بلفظ الحركات مخصوصه فأين المفارق من مباشره الحركه ثم أين استواء النسبه منه من الحركه المخصوصه، س ره

و ليس الأمر كذا و أما الثانى و هو أن يكون بقوه فيه فهو المطلوب و أما الثالث فتلك القوه فى المفارق إما أن يكون نفسها يوجب هذا التأثير فيكون الكلام فيه كالكلام فى المفارق و قد مر و إن كان على سبيل الإراده فلا يخلو إما أن يكون الإراده ميزت هذا الجسم بخاصيه فيه أو لا بل أثر فيه جزافا فإن كان تأثيره جزافا كيف اتفق لم يستمر أوضاع العالم سيما الأفلاك على هذا النظام الدائمى أو الأكثرى- إذ الاتفاقيات كما ستعلم ليست بدائمه و لا أكثرية لكن الأمور الطبيعیه أكثرية أو دائمه و ليس فيها شىء بالاتفاق و الجزاف كما ستعلم أن جميعها متوجه نحو أغراض كليه فليست إذن باتفاقية فبقى أن يكون بخاصيه فيه و يكون تلك الخاصيه لذاتها موجه للحركه و هى القوه و الطبيعه و هى التى بسببها يطلب الجسم بالحركه- كما لاتها الثانيه من أحيائها و أشكالها و غير ذلك و ستتكلم فيها فى باب الصور الجسمانيه و مثل هذه الطبيعه إذا عرضت للأجسام حاله غريبه كالماء إذا سخن و الأرض إذا ارتفعت و الهواء إذا انضغط بالقسر ردتها الطبيعه بعد زوال المبداء الغريب- و القاسر إلى حالتها الطبيعیه و حفظت عليها تلك الحالات فردت الماء إلى برودته- و الأرض إلى مكانها الأسفل و الهواء إلى قوامه و رقته و كذا الأبدان إذا انحرفت أمزجتها و مرضت باستيلاء بعض العناصر فإذا قويت الطبيعه المدبره إياها ردتها إلى المزاج الموافق و من هاهنا أيضا يعلم أن النفس ليست بمزاج فإن المزاج المعدوم لا يعيد ذاته إلى الحاله الأصلية لاستحاله إعادته المعدوم

فصل (١٦) فى أن كل حادث يسبقه قوه الوجود و ماده تحملها

كل ما لم يكن يسبقه قوه الوجود فيستحيل حدوثه

و كل كائن بعد ما لم يكن بعديه لا يجمع القبلية فإنه يسبقه ماده و ذلك لأنه (١) قبل وجوده يكون

١- البرهان مأخوذ من كلام الشيخ مع تغيير يسير فى التقرير، ط مد

ممکن الوجود لذاته إذ لو كان ممتنعاً (١) لم يكن يوجد أصلاً و لو كان واجبا لم يكن معدوماً فإمكان وجوده غير قدره الفاعل عليه (٢) لأن كون الشئ ممكناً الوجود حاله له بالقياس إلى وجوده لا- إلى أمر خارج عنه فإذن لإمكان وجوده حقيقه يسبق وجودها وجود ذلك الممكن و هذا الإمكان عرض في الخارج ليس من الأمور العقلية المحضه (٣) و الاعتباريه الصرفه لأنه إضافه ما منسوبه (٤) إلى ما هو إمكان وجوده (٥)

١- إن قلت لا- يلزم من نفى الامتناع و الوجوب إلا- الإمكان الذاتى و حامله الماهيه- فلا- يحوجنا إلى الماده. قلت الإمكان الاستعدادى الذى حامله الماده إنما لزم من القبليه الزمانيه التى لا تتجامع البعديه لا من مجرد نفى الامتناع و الوجوب على أن المراد نفيهما عن الماده السابقه- و إثبات الإمكان فيها و الماهيه لا سبق زمانى لها على وجودها، س ره

٢- و أيضا يلزم تقدم الشئ على نفسه لأن قدره الفاعل على شئ و تتوقف على إمكانه لعدم القدره على الممتنع و بالجمله هذا القول لدفع وهم كلامى ينتلم به لو لم يدفع حاجه الكائن إلى الماده السابقه إذ لا يحتاج عند ذلك إلى موضوع سوى الفاعل و خلاصه الدفع الذى ذكره أن إمكان الشئ و صفه ذلك الشئ و المنفعل و القدره صفه الفاعل و هذا نظير قول من يصحح الصحه فى تفسير قدره واجب الوجود بالذات الذى هو واجب الوجود من جميع الجهات بأن الصحه و هى الإمكان معتبره فى جانب المفعول و هو العالم فيدفع ذلك العذر هناك أيضا بأن تفسير صفه الفاعل بصفه المفعول غير صحيح فقدره الواجب تعالى صدور الفعل عنه مسبقا بالعلم و المشيئه، س ره

٣- أى بخلاف الإمكان الذاتى فإنه مركب من السلبيين و السلب محض و موصوفه الماهيه المطلقه التى هى اعتباريه محض لهذا الاعتبار اتفاقيا، س ره

٤- و لاتصاف هذا الإمكان بالشده و الضعف المستعقب لقرب الممكن من التحقق و عدمه و هذا شأن الأمور الخارجيه دون الاعتبارات العقلية، ط مد ظله

٥- أى المستعد له و بهذا الاعتبار إمكان استعدادى و أما باعتبار نفس الماده و الموضوع و المتعلق فهو استعداد لا- إمكان استعدادى فالإضافه معتبره فى هذا الإمكان، س ره

فيكون الإضافة مقومه له و ليس إمكان الوجود المطلق (١) جوهرًا و لا عرضًا غير نفس الإضافة و لو كان الإمكان جوهرًا لكان له وجود خاص مع قطع النظر عن الإضافة و لو كان كذلك لكان قائم الوجود بذاته لا منشأً لإمكانه و كذا لو كان عرضًا قارًا (٢) فقد علم (٣) أنه ليس لإمكان الوجود مطلقًا وجود في الخارج ثم يعرض له الإضافة من خارج بل الموجود من إمكان الوجود هو الإمكانيات المخصوصه حتى يكون مضافًا مشهوريًا (٤) لا حقيقيا فهي أعراض لموضوعات و الإضافة مقومه لإمكان وجود كذا و الجوهر لا يقومه العرض فهو عرض (٥) فيجب أن يكون موجودا في

١- المراد بالوجود المطلق هنا الوجود الذي هو محمول الهليه البسيطه و الوجود المقيد محمول الهليه المركبه كالكتابه و نحوها لزيد و الإطلاق بالنسبه إلى الصور و العرض و النفس، س ره

٢- أى يكون الاستعداد حينئذ ممكنا لا إمكانا و ليس التشبيه في القيام بالذات و هو ظاهر و إنما قال لا منشأً و لم يقل لا إمكانا لأن الاستعداد منشأً و راسم للإمكان لا نفسه كما عرفت أنه مضافا إلى المستعد له إمكان له فما هو الإمكان ليس إلا الإضافة و لهذا قال إنه مضاف حقيقى لا مشهورى و إلا فنفس الاستعداد مما يعرض له الإضافة فهو مضاف مشهورى و كيفيه و أراد بالقار العرض المتأصل المتقرر في المحل لا ما يقابل المتجدد ثم المراد أن الإمكان الاستعدادى بما هو مأخوذ في قوامه الإضافة ليس عرضا متقرا و لا- ينافى أن يكون بما هو ملزوم الإضافة عرضا متقرا و مضافا مشهوريا و صيرورته ممكنا لا إمكانا ممنوع بل يكون إمكانا لما بعده لا بالنسبه إلى ما قبله و التسلسل تعاقبى مجوز كما سيأتى عند قوله و مما يجب أن يعلم أن الإمكان إلخ كيف و هو أمر يقبل الشده و القرب و البعد و هذا دليل الوجود، س ره

٣- و ذلك لأن الإمكان الاستعدادى نفس الإضافة لما عرفت من الفرق بينه و بين الاستعداد نفسه و قيد الإطلاق ليشمل النفس و العرض و الصوره جميعا، س ره

٤- متعلق بما قبل كلمه بل، س ره

٥- و محصله أن هذا الإمكان هيئه في الموضوع تربطه بالممكن إذا لاحظها العقل و جدها نسبه متكرره قائمه بطرفين هما الموضوع و الممكن فالذى يقوم بالموضوع هو إمكان أن يصير هو الممكن الآتى وجوده و الذى يقوم بالممكن هو إمكان أن يوجد في الموضوع، ط مد

موضوع فلنسم هذا الإمكان قوه الوجود(١) و حامله موضوعا و ماده و هيولى باعتبارات فهذا الإمكان أمر وجودى و أن صحبه العدم و هو عام عموم التشكيك- مثل الوجود المطلق يدخل تحته معان هي إمكانات مجهوله الأسامى يعبر عنها بإمكان وجود كذا و كذا فإذا ن كل حادث قد سبقه ماده و ماده هي سبب من أسباب الحدوث و حيث يكون حدوث و كون و فساد يجب أن يكون الهيولى للكائن و الفاسد واحده و إلا لكان يلزم حدوث الهيولى رأسا و هذا محال لأنه يلزم أن يكون الهيولى الحادته يسبقها إمكان الوجود فيكون لإمكانها هيولى أخرى فيتسلسل(٢) و هذا محال إلا على وجه ستقف عليه(٣) من تجددها مع تجدد الصورة على الاتصال

و اعلم أن موضوع الإمكان يجب أن يكون مبدعا

و إلا يسبقه موضوع آخر و كذلك إلى ما لا نهايه له لأنه متى فرض كذلك يلزم أن يسبق للإمكان إمكان- و مما يجب أيضا أن يعلم أن الإمكان الذى يعدم مع الفعل فله سبب و لا محاله يكون حادثا و يسبقه لا محاله إمكان آخر سبقا زمانيا إلى ما لا نهايه ثم الهيولى و كذا كل ماده بما هي ماده لها قوه أن يصير بالفعل شيئا لا على أن يوجد و إمكان الصورة

١- و على هذا يكون تسميه هذه الهيئه الاستعداديه بأنها وجود للشئ ء بالقوه فى مقابل وجوده بالفعل إنما هو بنوع من التجوز و يكون أيضا معنى انقسام الموجود المطلق إلى ما بالفعل و ما بالقوه أن الموجود إما قائم بذاته لا نسبه له إلى شئ ء و إما هيئه استعداديه لها نسبه إلى موجود من شأنه أن يوجد لموضوع هذه الهيئه فافهم ذلك، ط مد

٢- و أيضا بالهيولى الباقية فى الأحوال يصح أن يقول هذا الكائن ذاك الفاسد أو بالعكس لأن صورته لا تنقلب إلى صورته و إحداهما غير الأخرى و هيولاهما مشتركه- فإذا لم تبق الهيولى أيضا لم يصح ذلك ثم إن قيل هذا التسلسل تعاقبى ليس محالا عندهم- لأن سبق هذا الإمكان سبق زمانى قلت الإمكان الاستعدادى و إن كان سابقا بالزمان إلا أن حامله يجتمع مع الشئ ء الحادث، س ره

٣- يشير إلى ما سيجى ء فى الكلام على الحركة الجوهرية أن المادة متحده مع الصورة تابعه لها فى الحدوث و التجدد، ط مد

هو أن يوجد لا- على أن يصير بالفعل شيئاً فإنها هي فعل فنقول إن إمكان وجود الصورة صفه موجوده فى هيولاها إذا عقلت تلك الصفه عقلت إنها إمكان وجود الصورة مثال ذلك سعه الحوض فإنها صفه للحوض فإذا أحضره الذهن و أحضر قدر ما يسعه من الماء كانت إمكان وجود الماء و كذا صحن الدار صفه الدار فإذا عقل و عقل ما يسعه من الرجال كان إمكان وجودهم فبهذا ينحل شبهه من يقول(١)

١- محصله أن ملاك الشبهه هو دوران النسبه بين الموجود و المعدوم و لا ضير فيه فإن هذا الدوران فى المضاف إنما هو فى العقل فقد قيل إن المضاف ماهيه إذا عقلت عقلت بالقياس إلى ماهيه أخرى معقوله بالقياس إليها أو ماهيه إذا عقلت عقلت مع ماهيه أخرى معقوله معها فدوران النسبه و تكررهما إنما هو فى العقل و إن كانت نفس الإضافة التى لها هذه الماهيه فى الخارج فلا مانع من إضافة الموجود بنحو إلى المعدوم كإضافة الهيولى الموجوده بنحو إلى الصورة المعدومه بعد. و الحق أن الإشكال غير ناش من تكرر النسبه الإضافيه بين الموجود و المعدوم- حتى يندفع بأنه فى مرحله ماهيه المضاف بل من حيث إن هذه النسبه الموجوده خارجا القائمه بالماده نوع قيام لها رابط قائم بطرفين و لا معنى لتحقيق الوجود الرابط بين موجود و معدوم و لذا كان من الواجب اجتماع طرفى الوجود الرابط فى الظرف الذى تحقق هو فيه من ذهن أو خارج أو حقيقه أو اعتبار كما تقدمت الإشارة إليه فى بحث الوجود الرابط- فى أوائل الكتاب فلا- معنى لوجود هذه النسبه المسماه بالإمكان و القوه بين الماده الموجوده و الصورة المعدومه بعد حتى إذا وجدت الصورة انعدمت النسبه. و الأولى أن يقال فى تقرير البرهان إن كل حادث زمانى يتبدل إليه أمر آخر سواء كان من الصور أو الأعراض كالنار التى يتبدل إليها الهواء و الهواء الذى يتبدل إليه الماء و الكيفيات و المقادير التى توجد فى الأجسام بعد ما لم تكن فله إمكان فى المحل الذى يتبدل إليه و هو أمر وجودى قائم بالمحل يربطه بالحادث المترقب و إذ كان بذاته رابطاً للأول الثانى و ليس هو نفس الأول بل أمراً قائماً به يربطه بالثانى فهو وجود رابط و إذ كان الثانى غير موجود مع الأول و قيام الرابط بهما معا يقضى بوجودهما معا فى ظرف تحقق الرابط للثانى وجود مع الأول لا يترتب عليه جميع آثار الثانى و هو قبل وجود الثانى الذى يترتب عليه جميع آثاره بالفعل و هذا هو السر فى اجتماع هذا الذى نسميه بالإمكان مع الأول الذى هو فعلية مباينه بل اتحاده معه وجوداً من غير أن يؤدي ذلك إلى التدافع بين المتباينين لكونه وجوداً لا- يترتب عليه الآثار لأن التدافع بين المتباينين إنما هو فى مرتبتها و هو السر أيضاً فى زوال الإمكان و القوه مع تحقق الفعلية فإنما هو من باب اندماج مرتبه مع عدم ترتب الآثار فى مرتبه ترتبها لا من باب انتفاء شىء من أصله عند ثبوت آخر و بذلك يظهر أن الحامل لهذا الإمكان ليس هو الصورة الأولى بل جوهر آخر معه متحد به يحمل الإمكان و يتحد مع الصورة الثانى لمكان التبدل القاضى بوجود أمر مشترك بين المتبدل و المتبدل إليه و إذ كانت الصورة الأولى حاله فى سبق الإمكان حال الصورة الثانى فى سبق إمكانها عليها فهذا الجوهر المتحد مع الثانى الحامل لإمكانها هو بعينه حامل لإمكان الأولى قبلها و متحد بها كذلك و هكذا الحال بالنسبه إلى الصورة التى قبلها فهناك جوهر واحد مستمر يتعاقب عليها الإمكانات و الصور و هو متحد مع كل صورة عند فعليتها و مع إمكانها قبل فعليتها عند فعلية الصورة السابقه و هو الذى نسميه بالماده. فهناك ماده مستمره الوجود يتعاقب الصور عليها تحمل فى نفسها إمكان جميع الصور- و تحمل قبل كل صورة إمكانها الخاص بها و يتبدل الإمكان إلى الفعلية بفعلية الصورة- و تعاقب الصور على نحو الاتصال لا بحسب الفرض العقلى و لو كان هناك انقطاع خارجى لبطلت الماده ببطلان الصورة الأولى و بطل بذلك معنى التبدل و النسب الموجوده بين السابق و اللاحق. و بذلك ينطبق حد

الحركه على حال الصور فى تعاقبها على ماده و يعود حقيقه كل صورته إلى قطعه من امتداد هذه الحركه و هذه هى الحركه الجوهرية التى تتحرك بها ماده فى صورها فافهم ذلك و يظهر به أن وجود الشئ ء بالقوه مرتبه من وجوده لا يترتب عليه جميع آثاره التى تترتب على وجوده بالفعل و أن القوه وجود له حقيقه كالفعل و بذلك يستقيم انقسام الموجود مطلقا إلى ما بالقوه و ما بالفعل من غير أن يعود إلى تقسيم الموجوديه العامه الإمكان الاستعدادى و مطلق الفعلية التى غيره و يظهر به أيضا أن مقارنة ماده الصورة اتحاديه لا انضماميه و أن نسبة ماده إلى الاستعداد الذى هو بوجه إمكان استعدادى نسبة الجسم الطبيعى إلى الجسم التعليمى فإمكان صورته كذا تعين للماده المبهمه كما أن الجسم التعليمى تعين الجسم الطبيعى المبهم و لهذا البيان نتائج و فروع كثيره أخرى سنتعرض لبعضها إن شاء الله تعالى فيما يناسبه من المورد، ط مد

إن الموجود كيف يكون مضافا إلى المعدوم فإن حد المضاف كون الشيء بحيث إذا عقل عقل معه انضاف إليه و إن قيل إن سعه الحوض و صحن الدار كل منهما

معنى وجودى و القوه معنى عدمى(١) كان كل منهما بالقياس إلى ما يسعه و هو الماء مثلا لا إلى الوجود هو معنى عدميا و القوه التى هى بالإطلاق معنى عدمى هى ما يكون بالقياس إلى الوجود مطلقا.

تنبيه إن بعض الحوادث يكون إمكان وجوده

تنبيه إن بعض الحوادث(٢) يكون إمكان وجوده بأن يكون موجودا فى المادة و بعض الأشياء يكون إمكان وجوده بأن يكون مع المادة لا فيها فالأول كالصور الجسميه و الثانيه كالنفوس الإنسانيه ليس وجودها فى المادة و لكن مع المادة- كما ستعلم فى علم النفس و المادة هى المرجحه لوجود النفس على عدمها إذ كل ما هو ممكن الوجود فقوته على الوجود و العدم سواء فيجب أن يكون له سبب مرجح يميله إلى أحد الطرفين لأن الواهب جواد يكفيه أقل مرجح يخرج الشئ عن الحد المشترك بين الوجود و العدم فتبين لك أن المادة على لوجود النفس على هذا الوجه لا- غير إذ المادة يحتاج إليها لوجهين أحدهما لأن يتقوم بها الموجود عنها و هذا ليس للنفس النطقيه و الثاني لأن يرجح وجود الشئ على عدمه و المحتاج إليها من المادة فى النفس هو هذا فالماده بالحقيقه للحوادث لأن يحمل إمكان الوجود ليرجح وجود

- ١- هذا جواب الشرط يعنى كونهما وجوديين لا ينافى كونهما قوه إذ المستعد له أمر مخصوص كالماء و القوه التى هى صرف القوه و معنى عدم مطلقا ما كان قوه على الوجود مطلقا كما فى الماهيه، س ره
- ٢- يشير رحمه الله إلى أن حكم المسبوقيه بالماده فى النفوس الإنسانيه المتعلقه بالماده- تعلق التدبير و إن لم تكن منطبعه فى الماده كالصور النوعيه الماديه فالبرهان السابق جار فى النفوس كجزيانه فى الصور هذا على قول المشاءين بتجرد النفوس الإنسانيه فى أول وجودها و أما على قوله رحمه الله من كونها جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء فالأمر أوضح- و كذلك يجرى البرهان فى النفوس غير الإنسانيه سواء قيل بماديتها أو بتجردها و كذا فى الأعراض الماديه كما لا يخفى، ط مد ظله

ممکن الوجود علی عدمه ثم هذا الأمر الممكن هو صورته فبأن في بعض الصور أنها توجد فيها فيحتاج إليها لمعنيين أحدهما للحدوث و ثانيهما لأن يتقوم بها وجود الصورة و أما النفس الإنسانية فإنما يحتاج إليها للحدوث و زياده التحقيق في هذا المعنى و حل الشبهه في سببه الماده للنفس مما سنذكره في باب بيان بقائها بعد الموت و اعلم أن المفارق المحض لا إمكان له بحسب الواقع و إلا لكان لوجوده حامل- و إنما إمكانه اعتبار صرف يعتبره الذهن عند ملاحظه ماهيه كليه له فيجد نسبتها إلى الوجود بالإمكان كما مر

فصل (١٧) في أن الفعل مقدم على القوه

اشاره

إن الفصول الماضيه أوهمت أن القوه متقدمه على الفعل مطلقا و هذا مذهب أكثر الناس و جلهم حيث زعموا أن الماده قبل الصورة و الجنس قبل الفصل و لا نظام العالم قبل نظامه و ماهيه الممكن قبله و وجوده و ليس الأمر كذلك. (١) و الشيخ حكى في الشفاء مذاهب أقوام زعموا أن القوه قبل الفعل و هم تفرقوا في هذا فرقا و تحزبوا أحزابا.

فمنهم من جعل للهيولى وجودا قبل الصورة ثم (٢) ألبسها الفاعل كسوه الصورة

١- فإن سبق الماده الجنس باطل و العليه كما نقل عن الإمام من عليه الجنس بما هو جسم للحركات المخصوصه أو المبادئ المخصوصه، س ره

٢- إن أرادوا القيله الزمانيه للهيولى أو الظلمه و الهاويه و الخلاء مما هي مؤوله إلى الهيولى فهى باطله فإنها مستلزمه للهيولى المجرده عن الصورة بأجمعها و هذا باطل- و في قوه القول يامسك الله تعالى عن الجود و انقطاع الفيض و أقول النور و حدوث التكلم و غير ذلك من المحذورات و إن أرادوا القيله الذاتيه الوجوديه كما نقل فهو أيضا باطل لأن الأمر بالعكس كما علمت من فناء الجنس في الفصل و الماده في الصورة- و الماهيه في الوجود و إن أرادوا القيله بالرتبه العقلية فلا- بأس بها إذا جعل الجنس الأقصى الطبيعي و الهيولى الأولى مبدأ محدودا في السلسله الطويله الصعوديه فيكون إشاره إلى التغيرات الاستكماليه بالنظام و الترتيب من الأ-خص إلى الأشرف إلى أن ينتهي إلى الفناء المحض و الانمحاق في سطوع نور الأنوار و قد نقل أن العالم كان أولا- مظلما- ثم قاعا صفصفا ثم آجاما ثم مملوءا من الضفادع ثم من الأفراس ثم من بنى الجان ثم من بنى آدم فتفتن، س ره

إما ابتداء أو لداع دعاه إليه كما ظنه بعض عامه القدماء فقال إن شيئاً كالنفس وقع له فلتة إن اشتغل بتدبير الهيولى و تصويرها فلم يحسن التدبير و التصوير فتداركها البارى فأحسن تصويرها.

و منهم من قال إن هذه الأشياء كانت فى الأزل تتحرك بطباعها حركة غير منتظمة فأعانها البارى طبيعتها فأخرجها من لا نظام إلى نظام.

و منهم من قال إن القديم هو الظلمة أو الهاوية أو خلاء غير متناه لم يزل ساكناً ثم حرك.

و منهم من قال بالخليط الذى يقول به أنكساغورس(١) و ذلك لأنهم قالوا إن القوه قبل الفعل كما فى البزور و النطف و فى جميع ما يصنع.

فنقول إن الحال فى الأمور الجزئية من الكائنات الفاسده كالحال فى المنى و الإنسان من أن للقوه المخصوصه تقدماً على الفعل بالزمان و التقدم بالزمان غير معتد به ثم القوه مطلقاً متأخره عن الفعل بوجه التقدم فإنها لا تقوم بذاتها بل يحتاج إلى جوهر تقوم به و ذلك الجوهر يجب أن يكون بالفعل فإنه ما لم يصر بالفعل لم يكن مستعداً لشيء فإن ما ليس موجوداً مطلقاً ليس ممكناً أن يقبل شيئاً- ثم إن فى الوجود أشياء بالفعل لم يكن و لا يكون بالقوه أصلاً كالأول تعالى و العقول

١- ذكر هذا هنا مع أن ظاهر هذا القول ينفى القوه و الانقلاب و الاستحاله إذ كل شىء بالفعل عنده و لها كمون و بروز بمناسبه سبق اللانظام على النظام، س ره

الفعاله ثم القوه تحتاج إلى فعل يخرجها إلى الفعل و ليس ذلك الفعل مما يحدث- فإنه يحتاج إلى مخرج آخر و ينتهى لا محاله إلى موجود بالفعل ليس بمحدث كما بين فى تناهى العلل و أيضا فإن الفعل يتصور بذاته و القوه يحتاج تصورها إلى تصور الفعل و أيضا فإن الفعل قبل القوه بالشرف و الكمال كيف و الفعل كمال و القوه نقص و كل قوه على فعل (١) فذلك الفعل كمالها و الخير فى كل شىء إنما هو مع الكون بالفعل و حيث يكون الشر فهناك ما بالقوه و الشىء لا يكون من كل وجه سرا و إلا لكان معدوما و كل شىء من حيث هو موجود ليس بشر و إنما هو شر من حيث هو عدم كمال مثل الجهل أو لأنه يوجب فى غيره عدما كالظلم- فالقوه لأن لها فى الخارج ضربا من الكون يتقوم ماهيتها بالوجود إذ الوجود كما علمت (٢) مقدم على الماهيه تقدا بالحقيقه فالقوه بما هى قوه لها تحصل بالفعل عقلا- فقد بان أن الفعل مقدم على القوه تقدا بالعليه و بالطبع و بالشرف و بالزمان (٣) و بالحقيقه كما أوأنا إليه.

- ١- هذا الكلام لو أجرى على الحقيقه كان مؤيدا لما قدمناه أن القوه مرتبه ضعيفه من الفعل لا يترتب عليها آثاره و أما مع الغض عن ذلك فلا معنى لجعل صوره جوهرية كمالا لكيفيه استعداديه قائمه بالماده تبطل بحدوث الصوره اللاحقه، ط مد
- ٢- الأولى و الوجود بحذف كلمه إذ و المقصود بيان التقدم بالحقيقه بأن القوه ليست عدما بل لها ضرب من الوجود و الوجود متقدم بالحقيقه على الماهيات و من جملتها ماهيه القوه و وجودها فعل فالفعل أى وجود القوه متقدم بالحقيقه على القوه أى ماهيتها- و أما بيانه بأن ما بالفعل و هو الوجود مطلقا متقدم بالحقيقه على ما بالقوه و هو الماهيه مطلقا فغير جائز لأن الكلام فى القوه الاستعداديه لا الإمكان الذاتى، س ره
- ٣- المستنبط كذلك من فحوى كلامه فإنه إذا نظرنا نظرا جزئيا فكما أن للقوه الجزئيه فى الزمانيات تقدا على فعل جزئى كذلك لفعل جزئى آخر تقدم على تلك القوه فيها بل داخل فى إطلاق قوله قدس سره فإنها لا تقوم بذاتها بل تحتاج إلى جوهر تقوم به إلخ فإن ذلك البيان لمطلق تقدم الفعل على القوه و بعد ما أطلق البيان خصص بيانات أخرى بكل من أقسام التقدم، س ره

وهم و اندفاع

فإن قلت إن القوه فى بعض المواضع خير من الفعل و الفعل شر من القوه فإن القوه على الشر خير من الفعل الذى بإزائه و الكون بالفعل شر أشر من الكون بالقوه شرا كما أن الكون بالفعل خير أخير من الكون بالقوه خيرا إذ لا يكون الشرير شريرا بقوه الشر فيه بل بملكه الشر قلنا صدقت و لكن هذا أمر عارض بالقياس فقوه الشر بما هو قوه و القوه عدم ما فهى شر كما أن الفعل الذى بإزائها كالظلم و المرض و أشباههما من حيث هو بالفعل و الفعل وجود خير لكن الفعل من حيث يؤدى إلى عدم ما عرض له أنه شر فالقوه على ذلك الفعل من جهه أنها عدم أمر يؤدى وجوده إلى عدم شىء آخر كانت خيرا من فعله حيث إن عدم العدم يلزمه وجود فجبه الخيره فى القوه على الشر رجعت أيضا إلى الفعل كما أن جهه الشره فى فعل الشر رجعت إلى القوه

فصل (١٨) فى تحقيق موضوع الحركة و أن موضوعها هل الجسم أم غيره

لما علمت أن الحركة حاله سياله لها وجود بين القوه المحضه و الفعل المحض - يلزمها أمر متصل تدريجى قطعى لا وجود له على وصف الحضور و الجمعيه إلا فى الوهم يجب أن يكون شىء ثابت بوجه حتى يعرض له الحركة فأما أن يكون هذا الثابت أمرا بالقوه أو أمرا بالفعل و محال أن يكون بالقوه (١) إذ ما لا وجود له بالفعل لا يوصف بشىء أصلا لا بالقوه و لا بالفعل فبقى أن يكون موضوعها أمرا ثابتا

١- إن قلت الموضوع فى الحركة الجوهرية هو الهيولى بل فى الكمية أيضا. قلت أولا هذه المذكورات على مذهب القوم كما سيصرح و ثانيا أن الهيولى بصوره ما موضوعه للحركة فى الصوره المعينه كما أنها بمقدار ما تتحرك فى المقادير المخصوصه،

بالفعل و ذلك إما أن يكون بالفعل من كل وجه أو لا يكون كذلك و الأول محال- إذ الذى يكون بالفعل من كل الوجوه يكون مفارقاً لا علاقة بينه و بين المادة أصلاً- و كل ما كان كذلك فلا معنى لكونه خارجاً من القوه إلى الفعل فلا معنى لكونه متحركاً إذ قد حصل له بالوجوب جميع ما يمكن له بالإمكان العام فكل ما هو بالفعل من جميع الوجوه يمتنع عليه الحركة و بعكس النقيض كل ما يصح عليه الحركة ففيه ما بالقوه إذ كل طالب للحركة يطلب شيئاً لم يحصل له بعد فلا يصح أن يكون المجرد عن المادة يطلب بالحركة أمراً و أيضاً الحركة أمر طار على الشئ المتحرك- و يجب أن يكون فى الشئ الذى يطرأ له شئ معنى ما بالقوه فيجب فيما يفرض له الحركة معنى ما بالقوه و المفارق برى ء من ذلك فموضوع الحركة يلزمه أن يكون جوهرًا مركب الهويه مما بالقوه و مما بالفعل جميعاً و هذا هو الجسم.

و اعلم أنه لا يجوز أن يكون الحركة صورته لنوع من الجواهر الجسمانيه لوجوه من البيان.

الأول لأن الحركة عرض بل أضعف الأعراض لأنها متحركيه الشئ ء بالمعنى النسبى لا ما به يتحرك الشئ ء فلا يصح أن يكون صورته لموجود جوهرى و لا يتحصل الشئ ء بما هو أنقص وجوداً منه.

و الثانى لأنك علمت أن موضوعها الجسم بالفعل و لا يصح أن يوجد جسم عام مبهم إلا فى العقل (١) بل الموجود من الجسم ما قد تحصل نوعاً خاصاً.

و الثالث لأن (٢) الحركة لا توجد أنواعها بالفعل مستقره و ما يوجد بالفعل

١- بل يوجد فى الخارج أيضاً و لكن مرتباً لا- مكافئاً للصور النوعيه و حاصل الوجه الثانى أن الحركة لو كانت صورته منوعه قامت مقام الطبائع المنوعه و معلوم أن الجسم المطلق لا وجود له مكافئاً للطبائع فكذا بالنسبه إلى الحركة حينئذ فكيف يكون الجسم موضوعاً لها حينئذ فوجب تنوع الجسم قبل الحركة، س ره

٢- هذا نظير الأول بناؤه على أن العرض لا- يقوم الجوهر النوعى و لا يقسم الجوهر الجيسى و الثالث بناؤه على أن ما بالقوه لا ينوع ما بالفعل، س ره

لا ينوع أمرا بالفعل.

و الرابع أن الحركة لو كانت مقومه لنوع لعدم بالسكون و لعدم بعدم أجزاء تلك الحركة فيكون النوع بالقوه فاحتاج إلى ثابت بالفعل فثبت أن الحركة تعرض للجسم بعد تقومه هذا غاية ما قيل في هذا المقام و ستسمع كلاما فيه تنوير القلب

فصل (١٩) في حكمه مشرقه

اعلم أن الحركة لما كانت متحركه الشىء لأنها نفس التجدد و الانقضاء- فيجب أن يكون علتها القريبه أمرا غير ثابت الذات و إلا لم ينعدم أجزاء الحركة (١) فلم تكن الحركة حركة و التجدد تجددا بل سكونا و قرارا فالفاعل المزاول لها أمر تكون الحركة لازمه له فى الوجود بالذات و كل ما كانت الحركة من لوازم وجوده فله ماهيه غير الحركة لكن الحركة لا تنفك عنه وجودا و كل ما يكون من لوازم وجود الشىء الخارجى فلم يتخلل الجعل بينه و بين ذلك اللازم- بحسب نحو وجوده الخارجى فيكون وجود الحركة (٢) من العوارض التحليليه- لوجود فاعلها القريب فالفاعل القريب للحركة لا بد أن يكون ثابت الماهيه (٣) متجدد

- ١- البيان كما ترى مبنى على كون الحركة القطعيه موجوده فى الخارج و إلا- أمكن منعه مستندا إلى أن الذى فى الخارج هو الحركة التوسطيه و هى لثباتها و استمرارها- يمكن أن تقوم بأمر ثابت نظير ما ذكره فى ربط الحادث بالقديم، ط مد
- ٢- أى تجدد وجود الطبيعه من العوارض التحليليه أى اللوازم الغير المتأخره فى الوجود عن وجود الطبيعه و هو المراد بوجود فاعلها القريب لكن ضمير فاعلها يعود إلى الحركة العرضيه التى هى من العوارض المفارقه المتأخره فى الوجود عن وجود معروضها- فالكلام من باب الاستخدام و ذلك لأن الحركة الجوهريه التى للطبيعه ذاتيه لا تعلق و قد صرح بأنه لا يتخلل الجعل بين وجود الطبيعه و ذلك اللازم، س ره
- ٣- المراد هنا و فيما بعد من ثبات الماهيه أن ليس التجدد فى مرتبه الماهيات الطبائع- لا- أن الثبات فى المرتبه ليرد أنها فى المرتبه لا ثابتة و لا متجدده، س ره

الوجود و ستعلم أن العله القريبه فى كل نوع من الحركه ليست إلا- الطبيعه و هى جوهر يتقوم به الجسم و يتحصل به نوعا و هى (١) كمال أول لجسم طبيعى من حيث هو بالفعل موجود فقد ثبت و تحقق من هذا أن كل جسم أمر متجدد الوجود سيال الهويه و إن كان ثابت الماهيه و بهذا يفترق عن الحركه لأن معناها نفس التجدد و الانقضاء و بهذا ثبت حدوث العالم الجسمانى و جميع الجواهر الجسمانيه و سائر أعراضها (٢) فلكيه كانت أو عنصرية فما ذكر فى الفصل السابق من أن موضوع الحركه لا بد و أن يكون أمرا ثابت الذات صحيح إذا عنى بموضوع الحركه موضوعها بحسب الماهيه لأن موضوع التجدد يكون التجدد عارضا له فهو بحسب ذاته و ماهيته غير متجدد أو عنى به موضوع (٣) الحركات الغير اللازمه فى الوجود كالنقله و الاستحاله و النمو و ما ذكر أيضا فيه من أن موضوع الحركه مركب من ما بالقوه و ما بالفعل قول مجمل يحتاج إلى تفصيل و هو أن الموضوعيه و العروض إن كانا

١- فما ذكره فى الفصل السابق أن الحركه لا تنوع جوهرها جسمانيا يصح فى الحركات العرضيه لا الجوهرية فإن الصوره النوعيه للبساط لما كانت الحركه من ذاتيات حيثيتها الوجوديه و إن لم تكن ذاتيه لشيئيه ماهيتها صح أن الحركه الجوهرية منوعه لها،
س ره

٢- هذا و ما سيجى ء من قوله أو عنى به موضوع الحركات الغير اللازمه فى الوجود- كالنقله و الاستحاله و النمو يدلان على أنه رحمه الله قائل بأن جميع المقولات متحركه بحركه الجوهر الموضوع لها و لازم ذلك كون الحركات غير اللازمه التى فى المقولات الأربع الأين و الوضع و الكم و الكيف غير مستند إلى محض طبيعه الجوهر المتحرك و لهذه المسأله فروع عجيبيه سنوضح لك بعضها كغايات هذه الحركات الأوليه اللازمه و مسأله الحركه فى الحركه و كون الحركات اللازمه غايه الحركات غير اللازمه و كون جميع الماديات فى صراط التجرد، ط مد

٣- و لكن عنى بالثبات ما هو بالإضافة إلى أعراضه فإن الجسم المتحرك فى الأين أو الكيف مثلا ليس معه متجددا مثلهما كما أن سخونه النار ثابتة بالنسبه إلى تجدد سخونه الماء التدريجيه، س ره

فى الوجود كما فى الحركات العارضة للجسم فحق أن موضوعها(١) مركب فى الخارج- من أمر به يكون بالفعل موجودا ثابتا مستمرا فى كل زمان الحركة و من أمر يكون(٢) بالقوه متحركا لأن كل جزء من الحركة يوجد فيه بعد ما لم يكن- و يزول عنه و هو بحاله و إن كان العروض بحسب التحليل العقلى(٣) كما فى اللوازم فالقابل و الفاعل هناك أمر واحد و القوه و الفعلية جهة واحده أى ما بالقوه عين ما بالفعل كل منهما متضمن للآخر و كما أن ثبات الحركة عين تجددها- و قوتها على الشئ ع عين فعلية القوه على ذلك الشئ فكذلك حكم ثبات ما به الحركة- و هى الطبيعه الكائنه فى الأجسام فإنه عين تجددها الذاتى و تحقيق هذا المقام أنه لما كانت حقيقه الهيولى هى القوه و الاستعداد كما علمت و حقيقه الصوره الطبيعه لها الحدوث التجدى كما سينكشف لك زياده الانكشاف فللهيولى فى كل آن صوره أخرى بالاستعداد و لكل صوره هيولى أخرى(٤) يلزمها بالإيجاب لما علمت أن الفعل مقدم على القوه و تلك الهيولى أيضا مستعدده لصوره أخرى غير الصوره التى توجهها لا بالاستعداد و هكذا لتقدم الصوره على المادة ذاتا و تأخر هويتها الشخصيه عنها زمانا فلذلك منهما تجدد و دوام بالأخرى لا على وجه الدور المستحيل كما

١- مراده قدس سره بالموضوع هو الموصوف بالحركة و بالمركب مجموع الموصوف و الصفه و بالثابت المستمر مع أنه لا ثابت عنده الجسم النوعى من جهة الوجود و الأصل المحفوظ و اتصال الحركة إذ الاتصال الوجدانى مساوق للوحده الشخصيه و لما مر، س ره

٢- أى يكون به الجسم بالقوه متحركا، س ره

٣- هذا فى الحركة الجوهرية و تجدد الطبيعه و أراد بالاتحاد الاكتفاء بالقابل أى الموصوف لأن الذاتى لا يعلل، س ره

٤- لكن فرق بين الأخرى فى الموضوعين فإن الصوره الأخرى مغايره بالذات للصوره الأولى بمقتضى كون الصوره ما فيه التجدد و أما الهيولى الأخرى فمغايرتها للهيولى السابقه باعتبار مغايره الاستعدادات و كذا ما به الاستعدادات لأن هيولى العناصر مشتركه و هى الباقيه فى التبدلات و لأن موضوع الحركة لا بد من بقائها، س ره

يستبين عليك كيفيته في مباحث التلازم بينهما و لتشابه الصور في الجسم البسيط - ظن فيه صوره واحده مستمره لا على وجه التجدد و ليست كذلك بل هي واحد بالحد و المعنى لا بالعدد الشخصى لأنها متجدده متعاقبه (١) في كل آن على نعت الاتصال لا بأن يكون أمور متباينه متفاصله ليلزم ما يلزم على أصحاب الجزء

فصل (٢٠) في إثبات الطبيعه لكل متحرك و أنها هي المبدأ القريب لكل حركة سواء كانت الحرکه طبيعیه أو قسريه أو إراديه

أما إذا كانت الأولى فظاهر أن فاعلها الطبيعه و أما إذا كانت قسريه فلأن القاسر العله المعده و المعد عله بالعرض و لذلك يزول القسر و الحرکه غير منقطعه بعد و أيضا لا بد من انتهاء القواسر إلى الطبيعه أو الإراده و أما إذا كانت إراديه - فإن النفس إنما تحرك الجسم باستخدام الطبيعه و كثير من أولى البحث (٢) و إن زعموا أن النفس هي الفاعله القريبه للحركات المنسوبه إلى الإراده لكن التحقيق أن المبدأ القريب لها بعد تحقق التخيل و الإراده و الشوق هو القوه المحركه للعضله و الأوتار و الرباطات و تلك القوه هي بعينها طبيعه تلك الأعضاء و الآلات جعلت مطيعه إياها لأنها منبعثه عن النفس على الأعضاء لتدبير البدن بواسطتها و نحن نتيقن بالوجدان فضلا عن البرهان أن الأمر المميل للجسم و الصارف له من مكان إلى مكان أو من حاله إلى حاله لا - يكون إلا - قوه فعليه قائمه به و هي المسماه بالطبيعه - فالمبدأ القريب للحركه الجسميه قوه جوهرية قائمه بالجسم إذ الأعراض كلها

- ١- و لازم ذلك أن هناك وجودا مستمرا واحدا سيالا ينتزع من حدوده المفروضه ماهيات عقليه كالإنسان و الحيوان و النبات و نحو ذلك، ط مد
- ٢- و المصنف قدس سره أيضا يقول إن النفس هي الفاعله لكل الأفاعيل و المدركه لكل المدركات لكونها جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء و لها مراتب إلا أن هؤلاء مبطل القوى و الطبائع بخلاف المصنف قدس سره، س ره

تابعه للصوره المقومه و هى الطبيعه و لهذا عرفها الحكماء بأنها مبدأ أول لحركه ما هى فيه و سكونه بالذات لا بالعرض و قد برهنوا أيضا على أن كل ما يقبل الميل من خارج (١) فلا- بد و أن يكون فيه ميل طباعى فثبت أن مزاوول الحركه مطلقا لا يكون إلا- طبيعه و قد علمت أن مباشر الحركه أمر سيال متجدد الهويه و لو لم يكن سيالا متجددا لم يمكن صدور هذه الحركات الطبيعیه عنه لاستحاله صدور هذه الحركات الطبيعیه عنه لاستحاله صدور المتجدد عن الثابت و الحكماء كالشيخ الرئيس و غيره معترفون بأن الطبيعه ما لم تتغير لا يمكن أن تكون عله الحركه- إلا أنهم قالوا لا بد من لحوق التغير لها من خارج كتجدد مراتب قرب و بعد من الغايه المطلوبه فى الحركات الطبيعیه و كتجدد أحوال أخرى فى الحركات القسريه- و كتجدد الإيرادات و الأشواق الجزئيه المنبعثه عن النفس على حسب تجدد الدواعى الباعثه لها على الحركه.

أقول ما ذكروه غير مجد فى صحه ذلك فإن تجدد هذه الأحوال و تغيرها فى آخر الأمر ينتهى لا محاله إلى الطبيعه لما قد عرفت من انتهاء القسر إلى الطبيعه- و علمت أن النفس لا- تكون مبدأ الحركه إلا- باستخدام الطبيعه فالتجددات بأسرها منتهيه إلى الطبيعه معلوله لها فتجدد ما هى مبدأ له يستدعى تجددها البته.

فإن قيل إنهم صحوا(٢) استناد التغير كالحركه إلى الثابت كالطبيعه على زعمهم بأن أثبتوا فى كل حركه سلسلتين إحداهما سلسله أصل الحركه و الأخرى

١- خرج الميل لأنه مبدأ ثان، س ره

٢- الفرق بينه و بين سابقه غير خفى إذ فى السابق جعل مراتب القرب و البعد عله مطلقا لمراتب الحركه و أما فى حديث السلسلتين فقد جعل كل شطر من إحدى السلسلتين عله من وجه لشطر من الأخرى و معلولا- له من وجه و الشارح المحقق لمقاصد الإشارات- صحح ذلك بأن الطبيعه و إن كانت أمرا ثابتا إلا أن الميل أمر يقبل الشده و الضعف فهو برزخ بين الطبيعه و الحركه لكن ما ذكره قدس سره يرد على المحقق قدس سره من أن تجدد الميل أيضا يستند إلى الطبيعه، س ره

سلسله منتظمه من أحوال متوارده على الطبيعه كمراتب قرب و بعد من الغايه قالوا فالثابت كالطبيعه مع كل شطر من إحدى السلسلتين عله لشطر من الأخرى و بالعكس لا على سبيل الدور المستحيل كما ذكروا فى ربط الحادث بالقديم.

أقول هذا الوجه غير كاف فى استناد المتغير إلى الثابت و ارتباط الحادث بالقديم- فإن الكلام فى العله الموجهه للحركه لا فى العله المعده لها و لا بد فى كل معلول من عله مقتضيه ففرض السلسلتين نعم العون على وجود أمور مخصصه لأجزاء الحركه العارضه للماده المستعده لها و كلامنا فى العله الموجهه لأصل الحركه فإن الحركه معلوله و كل معلول لا بد له من موجب لا ينفك و لا يتأخر عنه زمانا و لو كان كل من السلسلتين عله للأخرى يلزم تقدم الشىء على نفسه و لا مخلص عن هذا إلا بأن يدعى بأن الطبيعه جوهر سيال إنما نشأت حقيقتها المتجدده بين ماده شأنها القوه و الزوال و فاعل محض شأنه الإفاضه و الإفضال فلا يزال ينبعث عن الفاعل أمر و ينعدم من القابل ثم يجبره الفاعل بإيراد البدل على الاتصال و أيضا من راجع إلى وجدانه فى حال السلسلتين معا بجميع أجزائهما و لا محاله أنهما جميعا متأخرتان فى وجودهما عن وجود الطبيعه علم أن الكلام فى لحوقهما معا بأمر ثابت عائد من رأس من أنهما من أين حصلتا بعد ما فرض الأصل ثابتا و الأعراض تابعه و هذا على قياس ما ذكر فى البرهان المسمى بالوسط و الطرفين على بطلان اللاتناهى فى تسلسل العلل من أنه إذا كان جميع الآحاد- ما سوى الطرف الأخير أوساطا من غير أن يكون لها طرف أول فمن أين حصلت تلك السلسله فهكذا نقول هاهنا إذا لم يكن هاهنا وجود أمر شأنه التجدد و الانقضاء لذاته- فمن أين حصلت المتجددات سواء كانت سلسله واحده أو سلاسل و مم حصل تجدد السلسلتين على أن مراتب القرب و البعد التى فرضوها سلسله أخرى هى ليست غير نفس الحركه فإن تجدد القرب و البعد ليس أمرا غير الحركه جعلها وجودا فقد وضح أن تجدد المتجددات مستند إلى أمر يكون حقيقته و ذاته متبدله سياله فى ذاتها و حقيقتها و هى الطبيعه لا غير لأن الجواهر العقليه هى فوق التغير و الحدوث و كذا النفس من حيث ذاتها العقليه و أما من حيث تعلقها بالجسم فهى عين الطبيعه كما

سيجيء و أما الأعراض فهي تابعة في الوجود لوجود الجواهر الصوريه و أما نفس الحركة (١) فقد علمت أنه لا- هويه لها إلا تجدد أمر و تغيره لا المتجدد فهي نفس نسبه التجدد لا الذي به التجدد

١- أى الجوهرية و هي تجدد الطبيعه و إنا حملنا على الجوهرية لأن الحركة العرضيه نفس المعلول فلا يحتمل كونها عله لنفسها. إن قيل لم لا يجوز أن يقال التجدد ذاتي للحركة الوضعيه و الذاتى لا يعلل كما تقولون أنتم فى تجدد الطبيعه فلا يثبت تجددها. قلت ما بالعرض لا بد أن ينتهى إلى ما بالذات و الأعراض كلا تابعه محضه و منها الحركة العرضيه و التجدد العرضى بل هي أشد تبعيه لكونها أضعف فكما أن الأعراض المقام بعضها ببعض انتهت بالآخره إلى جوهر كذلك التجددات العرضيه تنتهى بالآخره إلى جوهر- هو الطبيعه لأنها مبدأ الصفات و الأعراض و الصور النوعيه مبادئ الآثار اللواتى تختلف- و قد عرفوا الطبيعه بالمبدأ الأول للحركة و السكون الذاتيين. إن قلت أرادوا أنها المبدأ لوجودها. قلت مبدأ الوجود هو الله تعالى و هو الفاعل الإلهى و الطبيعيون لا يعنون بالفاعل إلا مبدأ الحركة و الفواعل المباشره ليست إلا القوى و الطبائع عندهم فلو كان التجدد ذاتيا للحركة العرضيه و كان وجودها من الطبيعه كانت الطبيعه فاعلا إلهيا و هذا باطل بل هي فاعل طبيعى و من المبرهنات و المتفق عليها بل كاد أن يكون من البديهيات استناد الحركات إلى الأمر الداخلى المختص بنوع نوع من الجسم فنفس الحركات مستنده إلى الطبيعه و الوجود أجل من الاستناد إليها بخلاف ما إذا كان التجدد ذاتيا للطبيعه و وجود الطبيعه من الله إذ لا- مؤثر فى الوجود إلا- الله تعالى. و أيضا قسموا المحرك إلى محرك هو مفيد نفس الحركة و هو الطبيعه و إلى محرك هو مفيد وجود الذات المتحركة و وجود الذات المحركه و هو الفاعل المفارق و بالجملة يناخ راحله الذاتيه بباب الطبيعه و لدى فناء الجواهر،

فصل (٢١) فى كيفية ربط المتغير بالثابت

فصل (٢١) فى كيفية ربط المتغير بالثابت (١) لقائل أن يقول إذا كان وجود كل متجدد مسبقا بوجود متجدد آخر يكون عله تجدده فالكلام عائد فى تجدد علتة و هكذا فى تجدد عله فإدى ذلك إما إلى التسلسل أو الدور أو إلى التغير فى ذات المبدأ الأول تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكننا نقول إن تجدد الشىء إن لم يكن صفة ذاتيه له ففى تجدده يحتاج إلى مجدد و إن كان صفة ذاتيه له ففى تجدده لا يحتاج إلى جاعل يجعله متجددا بل إلى جاعل يجعل نفسه جعلا بسيطا لا مركبا يتخلل بين مجعول و مجعول إليه و لا شك فى وجود أمر حقيقته مستلزمه للتجدد و السيلان و هو عندنا الطبيعه و عند القوم الحركه و الزمان و لكل شىء ثبات ما و فعلية ما و إنما الفائض من الجاعل نحو ثباته و فعليته فإذا كان ثبات شىء ثبات تجدده و فعليته فعلية قوته فلا محاله يكون الفائض من الأول عليه - هذا النحو من الثبات و الفعلية كما أن لكل شىء نحو من الوحده و هى مساوقه للوجود و عينه فإذا كانت وحدته عين كثره ما بالقوه أو بالفعل كانت الفائض عليه من الواحد الحق وحده الكثره بأحد الوجهين و الذى من الموجودات ثباته عين التجدد هى الطبيعه و الذى فعليته عين القوه الهيولى و الذى وحدته عين الكثره بالفعل هو العدد و الذى وحدته عين قوه الكثره هو الجسم و ما فيه فالطبيعه بما هى ثابتة مرتبطه إلى المبدأ الثابت و بما هى متجدده يرتبط إليها تجدد المتجددات - و حدوث الحادثات كما أن الهيولى من حيث لها فعلية ما صدرت عن المبدأ الفعال بانضمام الصوره إبداعا و من حيث إنها قوه و إمكان يستصح بها الحدوث و الانقضاء و الدثور و الفناء فهذان الجوهران بدثورهما و تجددهما الذاتيتين واسطتان للحدوث

١- أى ربط الطبيعه المتجدده به فاللام للمتغير للعهد الذكري و إنما حملنا على ذلك لأن كيفية ربط المتغير مطلقا بالثابت و ربط الحادث بالقديم قد مضى بالتفصيل، س ره

و الزوال فى الأمور الجسمانيه و بهما يحصل الارتباط بين القديم و الحادث و ينحسم ماده الإشكال التى أعت الفضلاء فى دفعه

فصل (٢٢) فى نسبة الحركة إلى المقولات

إشارة

إذا قلنا حركة فى مقوله كذا احتمال وجوها أربعة أحدها أن المقوله موضوع حقيقى لها (١) و الثانى أن الموضوع و إن كان هو الجوهر و لكن بتوسط تلك المقوله- الثالث أن المقوله جنس لها الرابع أن الجوهر يتبدل و يتغير من نوع تلك المقوله إلى نوع أو من صنف إلى صنف آخر تبدلا و تغيرا على التدرج و الحق هو (٢) هذا القسم الأخير دون البواقي.

١- لو ذهب وهم إلى ذلك أو إلى الثالث كان من استعمال كلمه فى فإن قولنا الحركة فى الكيف من قبيل قولنا البياض فى العاج أو الإنسان فى الحيوان فإن كل نوع تحت جنسه لكن لعلك كنت مقروع السمع أن استعمال كلمه فى المواضع مختلفه فإن كون الشىء فى المحل بنحو و فى المكان بنحو آخر و فى الزمان بطور و الزمان فى الحركة بطور آخر و الحركة فى الزمان بنهج آخر و هكذا الوجود فى الماهيه و الماهيه فى الوجود و هو الله فى السماوات و الأرض و قس عليها، س ره

٢- هو حق بمعنى أنه ينتزع من مورد الحركة فى كل آن مفروض نوع من أنواع المقوله التى فيها الحركة أو صنف أو فرد آخر فإن كانت الحركة فى مقوله عرضيه كان المتحرك الذى هو الجوهر متغيرا فيها بورود نوع بعد نوع مثلا من المقوله عليه فى كل آن و إن كانت الحركة فى الجوهر كان المتحرك و الحركة واحدا فإن هذه الحركة لكونها فى الجوهر قائمه بنفسهما فنفسها أعنى الحركة قائمه بنفسها أعنى الجوهر فهو حركة و متحرك معا فإن شئت قلت إن الحركة و موضوعها فى الجوهر واحد و إن شئت قلت إن الحركة فى الجوهر لا- تحتاج إلى موضوع فإن الحركة فى الجوهر نحو من الوجود الجوهرى و لا موضوع للجوهر و بالجملة معنى الحركة فى مقوله الجوهر أن ينتزع من المورد فى كل آن نوع خاص مثلا- من الجوهر غير ما ينتزع فى الآمن الآخر، ط مد

أما الأول

فنقول التسود ليس هو أن ذات السواد يشتد فإن ذات السواد إن بقيت بعينها و لم يحدث فيها صفة فلم يشتد بل هي كما كانت و إن حدثت فيه صفة زائده و ذاته باقيه كما كانت فلا يكون التبدل في ذات السواد بل في صفاته و صفاته غير ذاته (١) و قد فرضنا التبدل في ذاته هذا خلف و إن لم يبق ذاته عند الاشتداد فهو لم يشتد بل عدم و حدث سواد آخر و هذا ليس بحركة فعلم أن موضوع هذه الحركة محل السواد لا نفسه و الاشتداد يخرج من نوع إلى نوع أو من صنف إلى صنف فله في كل نوع آخر أو صنف آخر و كذا الحركة في المقدار فإن الشئ إذا تزايد مقداره فإما أن يكون هناك مقدار واحد باق في جميع زمان الحركة أو لا- يكون فإن كان فالزيادة إما أن تداخله أو تنضم إليه من خارج الأول باطل لاستحاله التداخل و لأنه على فرض ذلك لم يزد المقدار على ما كان و كالمنا فيه و الثاني أيضا باطل لأن ذلك كاتصال خط بخط ما زاد شئ منهما و لا المجموع على ما كان أو لا (٢) و إن كان المقدار الأول لا يبقى عند الزيادة فلا يكون هو موضوع بل محله أعنى الهولي فقط أو مع مقدار ما على العموم كما هو التحقيق عندنا فهناك مقادير متعاضمه متتاليه على الجسم بلا نهايه بالقوه.

و اعلم أن الإمام الرازي لما نظر في قولهم إن التسود يخرج سوادا من نوعه- زعم أن معناه أنه يخرج إلى غير (٣) السواد و لأجل ذلك قال في بعض تصانيفه إن

- ١- و إن كان الأصل و الخصوصيات كلها سوادات لزم اجتماع المثليين و التركيب في الأعراض مع أنها بسائط خارجيه، س ره
- ٢- بل لا- يبقى المقدار حينئذ فيكون من الشق اللاحق و ذلك الفصل و الوصل في المقدار يعدمه فذلك الخط الموصول شخص آخر لم يبق الأول إلا باعتبار الموضوع و الهولي فهي الموضوع لا المقدار إلا أن يرد الاتصال مع مفصل، س ره
- ٣- و الحال أن مراده من أن التسود يخرج السواد من نوعه أن السواد المطلق جنس و له عرض عريض فيخرج الموضوع من نوع منه إلى نوعه الآخر و هكذا و الكل سوادات. ثم لا يخفى بطلان قول الإمام من وجه آخر و هو أن التسود و اشتداد السواد لما كان معناه التوجه إلى السواد الشديد كان الخروج خروجا إلى السواد لا منه إلى غيره و الطرف الخفي الذي عنده سواد ينبغي أن يكون هو الحد الأخير من السواد لأنه في غايه البعد عن البياض فهو السواد المضاد للبياض عنده فالخروج من غير نوعه إلى نوعه لا بالعكس، س ره

اشتداد السواد يخرج من نوعه و يكون للموضوع فى كل آن كىفه بسيطه واحده لكن الناس يسمون جميع الحدود المقاربه من السواد سوادا و جميع الحدود المقاربه من البياض بياضا و السواد المطلق فى الحقيقه واحد و هو طرف خفى و البياض كذلك و المتوسط كالممتزج لكن يعرض لما يقرب من أحد الطرفين أن ينسب إليه و الحس لا يميز فيظن أنها نوع واحد انتهى ما ذكره و قد صوبه بقوله هذا كله حق و صواب لكن يجب طرد القول به فى الحركه المقداريه.

أقول فساد مما لا يخفى على من له اطلاع على هذه المباحث و لست أدرى أى حد من حدود السواد سواد عنده (١) و البواقى كلها غير سواد مع أن كل واحد من تلك الحدود يوجد بالفعل عند الثبات و السكون و إذا لم يكن سواد فأى شىء كان.

ثم اعترض على قولهم إن للمتحرك فى المقدار فى كل آن مقدارا آخر بحيث لا يوجد مقدار واحد منهما فى زمانين و إلا لم تكن الحركه فيه بأنه يلزم عليهم القول بتتالى الآتات قال و الذى وجدنا فى التعليقات جوابا عن ذلك من أن تلك الأنواع بالقوه فيه نظر لأن الأنواع إن لم يكن لها وجود فى الخارج لم يكن لحركه الجسم فى كىفه واحده وجود فى الخارج فالجسم لا يكون متحركا بل يكون

١- مع أن الكل سواد و مع أنه لا- طرف حقيقى للسواد السىال كما علمت سابقا أن الممتدات قاره كانت كالخط أو غير قاره كالحركه و الزمان لا- جزء أول لها كان أولا- بتمامه و كان أولا حقيقيا أو ما دام صدق الممتد عليه يتجزأ فالسواد المتجدد كالحركه لا- جزء أخير له يكون طرفا خفيا بل ينحل ما فرض جزءا أخيرا له إلى أجزاء فأى جزء يعد سوادا من ذلك الجزء ترجيح بلا مرجح ثم ذلك الجزء من الجزء لا إلى حد يقف كما حقق فى موضعه و ينقل الكلام إليه، س ره

ممكنا أن يتحرك و إن كانت موجوده بالفعل و قد دل الدليل على تخالفها بالنوع- و أن كلا منها لا يوجد فى غير آن و هى متتاليه لا- يتخللها زمان يلزم ما ذكرناه و التى هذا شأنها كيف يقال إن وجودها بالقوه بل هذا الشك يستدعى حلا أصفى و أشفى من هذا الكلام(١) و سيكون لنا إليه عود عن قريب انتهى أقول إن الموجود من السواد مثلا فى أثناء الحركه أمر وحدانى متوسط بين الحدود و ذلك مستمر و له فرد زمانى متصل تدريجى منطبق على زمان الحركه و لها أفراد آنيه وجودها بالقوه القريبه من الفعل و الوجود قد علمت أنه متقدم على الماهيه فهاهنا لمطلق

١- هذا من طريقه هذا الإمام و إلا فلا شك لأهل الحق و الدفع بوجوه منها غير ما ذكر المصنف قدس سره و هو أن يقال أ لم يقرع سمعكم قول الحكماء إن الحركه أمر بين صرافه القوه و محوضه الفعل فنختار كما قال الشيخ فى التعليقات إن أنواع ما فيه الحركه بالقوه لكن ليست بالقوه الصرفه كما فى المبدأ حيث لم يتحرك بعد حتى يقال فلا يكون ما فرض متحركا متحركا بل إنما كانت بالقوه لأنها متصله و لأن كل حد من حدودها يستعقب شيئا كما مر و منها أنها بما هى ذوات مفاصل بالقوه و أما ذاتها من حيث ذاتها بالفعل و منها ما ذكره المصنف قدس سره أن هاهنا فردين مما فيه الحركه تلبس بهما بالفعل فعليه زمانيه و لكن أحدهما زمانيه لا- على وجه الانطباق على الزمان بل آنيه سياله- و الآخر زمانيه على وجه الانطباق فالأول فى الحركه الكيفيه مثلا- كالسخونه البسيطه السيله الوارده على الماء المسخن تدريجا و هى بمنزله الحركه التوسطيه و هى التوسط بين السخونات و الثانى فيها السخونه المتصله من المبدأ إلى المنتهى أى من السكون إلى السكون و هى أيضا بالفعل فعليه مترقبه من الأمر الزمانى و بحسبه و الأفراد الآنيه التى التزم أنها بالقوه و إن أرجع القوه و الفعل إلى الجمع و التفصيل هى الأفراد التى هى معيار التبدل أو كل فرد فى آن مغاير لفرد فى آن آخر و هنا أفراد أخرى أيضا بالقوه و هى أبعاض ذلك الفرد المتصل بعد فرض القسمه فيه الواقعه بين كل آنين و منها أن المفاهيم المنتزعه التى فى المواضع الأخرى و قد وجدت هناك بوجودات متفرقه هنا بالقوه إذ بحسب مراتب الضعف و الشده و الأشديه و مراتب كل مرتبه منها يمكن أن ينتزع منها- مفاهيم مجهوله الفصول و التعينات و هذا معنى ما قال إن الوجود مقدم على الماهيه، س ره

السواد وجود بالفعل لكن هذا الوجود بحيث يصح أن ينتزع العقل منه في كل آن نوعا آخر من السوادات الموجوده بوجودات متمايزه آنيه و لا فساد في ذلك بل هذا الوجود للسواد أقوى من الوجودات الآنيه حيث يكون مصداقا لأنواع كثيره و هذا كما أن وجود الحيوان أقوى من وجود النبات لأنه مع وحدته يكون مصداقا لجميع المعانى الموجوده فى النبات و الموجوده فيه التى كل منها يوجد على حده فى موضوع آخر و هكذا حكم الشديد من السواد حيث يوجد فيه كل ما يوجد فى السوادات الضعيفه من المعانى بالقوه و كذا المقدار العظيم هذا حكمه و معنى بالقوه و بالفعل هاهنا يرجع إلى الجمع و التفصيل ثم إن الحل الذى اعتمد عليه فى هذا المقام أن للسواد فى اشتداده تبدلات دفعيه للموضوع كل منها يبقى زمانا قليلا لا يدرك بالحس بقاؤه لصغر زمانه فيظن أن له فى كل آن فردا آخر و هكذا فى الكم- و بالجمله لا- بد عنده من القول بنفى الحركة بالحقيقه فى هاتين المقولتين. (١) أقول و هذا مما لا فائده فيه لدفع الإشكال المذكور لأن مثله يرد على وقوع الحركة فى الأين و فى الوضع أيضا إلا (٢) أن يرتكب فيه وجود الطفره التى يكذبها

١- لأنه أراد الإمام أن لا يلزم عليه تتالى الآنين أثبت بينهما زمانا لبقاء الفرد الزمانى مما فيه الحركة فوقع حينئذ فى نفي الحركة إذ حين تلبس الموضوع بالفرد لا حركه إذ لا تبدل فى ذلك الزمان لما فيه الحركة و لا فيما بين الزمان لأن الخروج فيه دفعى و الحركة هى الخروج تدريجا و لا بد أن يكون متصلا بلا تخلل سكون، س ره

٢- بيان لزومها أن للمتمكن حينئذ أين زمانا ثم يتبدل ذلك النوع أو الصنف إلى آخر تلبث فيه زمانا أيضا و بين الزمانين آن تحقيقا لمعنى التبدل إذ فى ذلك الآن انتهى ذلك الأين و ابتدأ هذا الأين و المكان و هو البعد متصل واحد و لم يوافق المتمكن فى الآن ذلك الجزء من المكان إذ لا- أين بين ذينك الأينين أى لا نسبه له إلى المكان لأن الأين هو الهيئه الملزومه للنسبه إلى المكان و إذ لا- أين فلا- نسبه فلا- موافاه فلزم الطفره و أيضا لما كان الجزء الذى لا يتجزأ باطلا فى أى متصل كان تحقق بين كل أين و أين أيون غير متناهيه فلو انتقل من أين إلى أين دفعه لطره عنها إذ لا يتمكن طيها إلا على الاتصال الزمانى،

الحس أيضا فالمصير إلى ما ذكرناه فقد ظهر بطلان القسم الأول.

و أما بطلان القسم الثاني

فهو أيضا يعلم مما ذكر لأنه إذا لم يجز كون شىء موضوعا لعارض لم يجز كونه واسطه فى العروض إلا أن يعنى بكونه واسطه معنى آخر و هو كون الطبيعه المطلقه باعتبار وحده ما أى وحده كانت واسطه بينها و بين الموضوع كما ذكر فى الحركه المقداريه.

و أما القسم الثالث

و هو كون المقوله جنسا لهذا فقد ذهب إليه بعض فزعموا بأن الأين منه قار و منه غير قار و هو الحركه المكانية و الكيف منه قار و منه سيال و هو الاستحاله و الكم منه قار و منه سيال و هو النمو و الذبول فالسيال من كل جنس هو الحركه و هذا غير صحيح بل الحق أن الحركه تجدد الأمر لا الأمر المتجدد- كما أن السكون قرار الشىء لا الشىء القار لكن هاهنا شىء و هو أن ثبوت الحركه للفرد المتجدد السيال ليس كعروض العرض للموضوع المتقوم بنفسه لا- بما يحله بل هى من (١) العوارض التحليليه و العوارض التحليليه نسبتها إلى المعروض نسبه الفصل إلى الجنس و كذا الكلام فى نسبه السكون إلى الفرد القار فإذا تقرر هذا فالقول بأن الكيف منه فرد قار و منه فرد سيال حق و صواب و أن الكيف السيال حركه- بمعنى أن ما به الحركه عين وجوده لا أمر زائد عليه أيضا غير بعيد.

ثم إن (٢) هؤلاء اختلفوا فمنهم من جعل المخالفه بالسيالان و الثبات مخالفه نوعيه محتجين بأن السياليه داخله فى ماهيه السيال فيكون فى ماهيته مخالفا لما ليس بسيال.

١- لما كان عدم الصحه بناؤه على أن الشىء حاله الخارجيه منه فكيف يكون نوعا منه- و أن الحركه كيف تكون كيفا أو كما أو غيرهما كان بناء الصحه على أن لا- يكون عارضا متأخر فى الوجود بل يكونان موجودين بوجود واحد فالوجود الذى هو وجود الكيف- هو وجود الحركه و العروض بحسب العنوان لا غير، س ره

٢- أى القائلين بأن الكيف منه فرد قار و منه فرد سيال و هكذا فى الباقي لا- القائلين بأن المقوله جنس الحركه و إلا- كانت المخالفه منحصره فى النوعيه و لا يدخل فيهم الفرقه الثانيه كما لا يخفى، س ره

و منهم من جعلها مخالفه بالعوارض لأنه كزياده خط على خط و الحجتان كالتاهما باطلتان.

أما الأولى فيرد عليها أن البياض داخل في حقيقه الأبيض مع أن امتياز الأبيض عن الأسود قد لا يكون بالفصل المنوع و هذا غير وارد على (١) ما احتجنا به و أما الثانيه فيرد عليها أنه ليس كل زياده غير منوع كزياده الفصول و كزياده الآحاد في العدد فإنها زوائد منوعه لكن يجب أن يعلم كيفيه زياده الفصول و امتيازها عن زياده الخواص المميزه غير المنوعه و إذا بطلت الأقسام الثلاثه فتحقق الرابع - و هو أن المعنى بوقوع الحركة في مقوله أن يكون الموضوع متغيرا من نوع (٢) إلى نوع أو من صنف إلى صنف تدريجيا لا دفعا

فصل (٢٣) في تعيين أن أي مقوله من المقولات تقع فيها الحركة و أيها لم تقع فيها

و اعلم أن الحركة لكونها ضعيفه الوجود تتعلق بأمور سته الفاعل و القابل و ما فيه الحركة و ما منه الحركة و ما إليه الحركة و الزمان أما تعلقها بالقابل فبيننا و أما تعلقها بالفاعل فقد علمت أيضا بوجهين إذ قد علمت أن تعلقها بالفاعل و القابل على ضربين ضرب يوجب اختلافهما بالحقيقه كما يتخالف مقوله أن يفعل و مقوله أن ينفعل و ضرب لا يوجب اختلافهما كما في لوازم الذوات و لوازم الماهيات كحراره الصوره الناريه و زوجيه الأربعة و أما تعلقها بما منه و ما إليه فيستنبط (٣) من حدها لأنها موافاه حدود بالقوه على الاتصال و ربما كان

- ١- من أن السيلان من العوارض التحليليه، س ره
- ٢- أو من فرد من نوع أو صنف إلى فرد آخر و هو ظاهر، س ره
- ٣- قد مر أن الابتداء قد يطلق على المخالف بالنوع للشيء كالنقطه للخط و السكون للحركة و الآن للزمان و قد يطلق على الجزء الأول من الشيء و أنه ليس للمبتدآت قاره كانت أو غير قاره ابتداء حقيقى بهذا المعنى فاعلم أنه قد يقال المبدأ و المنتهى - أو ما منه و ما إليه على السكونين المكتنفين بالحركة و ليس المراد هاهنا هذا المعنى و لا مستنبطا من حدها بل المراد الحد الأول و الأخير من حدود ما فيه الحركة كالفتور من الحراره و الشده الأخيره منها و كالتبنيه و السواد الحالك الأخير في الحركة الكيفيه و قس عليها غيرها و كذا المراد هو الحدود الأخرى التي كل منها ما منه باعتبار و ما إليه باعتبار - سواء كانت في المنقطعه الطرفين أو غير المنقطعه كما في الحركات الفلكيه و هذا المعنى هو المستنبط من حدها و تعلقها به واضح و إن كان كل جزء يعد ما منه أو ما إليه يكون أجزاء - إذ كل جزء يتجزأ لا إلى حد يقف، س ره

ما منه و ما إليه ضدّين و ربما كانت أموراً متقابله بوجه فلا يجتمعان معا و ربما كان ما منه و ما إليه مما يثبت [يلبث] الحصولان فيهما زماناً حتى يكون عند الطرفين سكون كما في الحركات المنقطعه و ربما لم يكن كالحال في الفلك قال بعض الحكماء و ربما كان المبدأ فيه هو المنتهى بعينه كما في الفلك فباعتبار أن منه الحركه هو المبدأ و باعتبار أن إليه الحركه هو المنتهى و هذا غير صحيح فإن وصول الفلك في الحركه اليوميه إلى الوضع اليومي عند الطلوع مثلاً غير وضعه الأمسى عنده بالشخص (١) و الهويه بل مثله فيكون المبدأ غير المنتهى بالذات و لا حاجه فيه إلى اعتبار الجهتين إلا عند المقايسه إلى السابق و اللاحق كما في جميع الحدود الآنيه فإن كلا منها مبدأ لشيء و منتهى لشيء آخر و اعلم أن تسميه حدود الحركه الوضعيه الفلكيه بالنقط على (٢) المسامحه فإن تلك الحدود بالحقيقه أوضاع آنيه وجودها بالقوه إلا أنها قوه قريبه من الفعل أما تعلق الحركه بما فيه

١- و إن كان عينه بالنوع و الماهيه و القائل استعمل لفظ بعينه و معناه بشخصه و كيف يكون هو هو بشخصه و المعدوم لا يعاد بعينه و لا- تكرر في التجلي و لو كان الأمر كما قال القائل جرى الحكم في كل وضع من الأوضاع التي بين ذينك الوضعين اللذين عند الطلوعين و غيرها و البداهه حاكمه ببطلانه فيتوارد على الفلك بينهما أوضاع غير متناهيه فكيف بجميع الأوضاع التي في حركته الدائمه، س ره

٢- أي التجوز وجهه أن كل وضع آنى بسيط فهو كالنقطه السيله، س ره

الحركة فهو ألتصق حتى ذهب جماعه إلى أنها(١) نفس المقوله التي وقعت فيه الحركة- و ليس ذلك بصحيح مطلقا بل هي كما أشرنا إليه تجدد تلك المقوله نعم هي(٢) بعينها(٣) مقوله أن يفعل إذا نسبت إلى القابل و مقوله أن يفعل إذا نسبت إلى الفاعل(٤) و لهذا يمتنع أن تقع الحركة في شىء منهنما لأنها الخروج عن هيئته

١- فهي في كل مقوله بحسبها فهي عندهم كالعلم عند من يقول إنه في كل معلوم من مقوله ذلك المعلوم، س ره
٢- هذا قول آخر في أن الحركة من أى مقوله و هو القول بأن الحركة من حيث التحرك من مقوله أن يفعل و من حيث التحريك من مقوله أن يفعل و رأى المصنف قدس سره أن الحركة نحو من الوجود أى وجود عالم الطبيعه بشرائره إذ لا ساكن فى الطبيعه و السيلان نفذ فى وجودها و مقامها الأول لا فى الكمالات الثانيه و مقامها الثاني فقط- و ما ذكره هنا لا ينافى رأيه لأن التحرك و التحريك غير الحركة كما أن التسخن و التسخين غير السخونه و كل من مقوله، س ره
٣- قد عرفت المناقشه فيه بأن الأجناس العاليه لا- تختلف بالاعتبار فلا معنى لكون الحركة باعتبار نسبتها إلى القابل انفعالا و باعتبار نسبتها إلى الفاعل فعلا و باعتبار أخذها مثلا فى نفسها أينا أو وضعها أو كيفا أو كما أو جوهرها اللهم إلا أن يراد أن تحقق الحركة فى مقوله من المقولات الخمس يوجب أن يحصل لفاعلها هيئته نسيبه هي أن يفعل و لقبالها هيئته نسيبه هي أن يفعل، ط مد

٤- محصل ما أفاده أنه لما كان معنى وقوع الحركة فى مقوله أن يرد على الموضوع فى كل آن فرد من المقوله غير ما يرد عليه فى الآين الآخر فللمقوله أفراد آنيه الوجود بالقوه و الحركة خروج الموضوع من فرد آنى بتركه إلى فرد آنى بأخذه كان لازم وقوع الحركة فى مقولتى أن يفعل و أن يفعل أيضا ذلك و كل فرد مفروض لهاتين المقولتين تدريجى الوجود و الخروج من التدرىج إلى تدرىج آخر على نحو الاتصال إمعان فى التدرىج فإن الخروج تدريجى و اتخاذ التدرىج يجب أن يكون دفعه كما أن الجسم إذا تغير فى حال من أحواله فإنما هو متغير فى حاله و أما تغيره فهو ثابت فيه و ليس بمتغير فى تغيره فلو فرض فى هاتين المقولتين حركه لازم أولا أن يتوغل الجسم فى المقوله و يمعن فيها أى أن لا يأخذ فى الفعل بنفسه فإنه يدخل فيه تدريجا و لم يدخل فيه بعد فلم يأخذ مثلا فى التسخين و قد فرض أنه يسخن و ثانيا أن ينتقل عن التسخين التدريجى إلى غيره و لازمه أن يبرد مكان أن يسخن. لكن يرد عليه أن مقولتى أن يفعل و أن يفعل كما حددهما هو رحمه الله و غيره هيئته حاصله للفاعل المحرك أو للقابل المتحرك من قبل الحركة و ليستا نفس الحركة التى فى المورد و لو كانتا نفس الحركة لم يمكن فرض أفراد آنيه لها لبطلان المقوله بذلك و لو فرض لها أفراد تدرىجيه غير منتهيه إلى آنيات لازم التشكيك فى الماهيه الذى لأجله اضطروا إلى فرض أفراد آنيه متوارده من المقوله إلى الموضوع و كيف يمكن أن يصدق جنس عال على فرد تدريجى فى جزءين متتاليين من الزمان. و الحق أن القول بوقوع الحركة فى مقوله الجوهر يستتبع القول بوقوعها فى جميع المقولات و المصنف رحمه الله و إن تنبه بوقوعها فيها و بذل الجهد فى كتبه فى بيانه و إقامه البرهان عليه غير أنه لم يستوف البحث عن فروع هذه المسأله المهمه التى تحول الفلسفه الإلهيه إلى أساس قيم جديد و له رحمه الله مع ذلك المنه على الباحثين من بعده فى هذا الشأن شكر الله سعيه. و التحقيق أن القول بوقوع الحركة فى الجوهر المادى مع القول بكون وجود العرض من مراتب وجود الجوهر كما يصرح به المصنف رحمه الله فى بعض ما أقامه من البراهين على حركه الجوهر يستلزم القول باستيعاب الحركة جميع المقولات العرضيه التى هى من مراتب الجوهر و ظهورات الذوات الجوهريه المستقله فكون الأعراض غير خارجه

الوجود عن وجود موضوعها يستلزم أن تكون جميعا متحركة بحركة موضوعها الجوهرى سياله بسيالنه و إن كنا نشاهدها ثابتة واقعه ساكنه كموضوعها فالجوهر المادى متحركه سياله فى جوهريتها مع جميع ما لها من الأعراض المقوليه كائنه ما كانت و إن كانت النسب بينها أنفسها ثابتة غير معتبره. و التأمل الكافى يرشدك أن لازم ما تقدم هو جعل هذه الحركات المحسوسه الواقعه- فى مقوله الكيف و الكم و الوضع و الأين المبحوث عنها فى مباحث الحركه من قبيل الحركه فى الحركه فللجوهر المادى مثلا حركه فى ذاته و جوهره و له حركه فى مكانه يتبع جوهره و تغير مكانه من مثل إلى مثل سواء انتقل من هذا المكان مثلا إلى مكان آخر بجنبه أو لم ينتقل ثم له حركه ثانيه بالانتقال من مكانه إلى مكان آخر غيره و يقابلها السكون بلزوم مكانه الأول و على هذا القياس حركته فى الوضع و الكم و الكيف فافهم ذلك و هناك نكات لطيفه أخر ستوافيك إن شاء الله تعالى فى الحواشى الآتيه، ط مد

و الترك لهيئه فهى يجب أن يكون خروجا عن هيئه قاره لأنها لو وقعت فى هيئه غير

قاره لما (١) كان خروجها عنها بل إمعانا فيها و بالجمله معنى الحركة فى مقوله عباره عن أن يكون للمتحرك فى كل آن فرد من تلك المقوله فلا- بد لما يقع فيه الحركة من أفراد آنيه بالقوه و ليس لتينك المقولتين فرد آنى مثلا(٢) إن وقعت الحركة فى التسخين يجب أن يكون إلى التبريد فيلزم أن يكون الجسم فى حاله تسخنه متبردا- مع أنه لم يخرج عن التسخن [التسخين] حتى يكون متحركا فيه و إن كان فى أثناء حركته ترك التسخن فالحركة فى غير مقوله أن ينفعل و كذا لا يمكن الحركة فى مقوله متى و أما الإضافه فإنها و إن وقع فيها التجدد لكن وجود الإضافه غير مستقل بل الإضافه تابعه لوجود الطرفين فلا حركه فيها بالذات كما مر و كذا الجده فإن حركتها تابعه لحركه آنيه فى العمامه أو نحوها فلم يبق من المقولات التى يتصور فيها الحركة إلا- أربع عند الجمهور و خمس عندنا الجوهر و الكيف و الكم و الأين و الوضع و السكون يقابلها(٣) تقابل الضد أو العدم و تفصيله

- ١- لأن الهيئه الغير القاره لكل فرد منها أجزاء غير متناهيه ففى الآن لا يمكن للموضوع الخروج منها فليثبت فى كل منها زمانا فيلزم السكون فيها لعدم التبدل فيها، س ره
- ٢- هذا علاوه على ما ذكر من أن الموضوع لا- يمكنه التخلص فى الآن و كان جاريا فى مراتب نفس التسخين و هذه العلاوه اجتماع الضدين فإنه على تجويز الحركة فى مقوله أن يفعل فليجز حركه الموضوع من نوع منه كالتسخين إلى نوع آخر منه كالتبريد فليتبدل من التسخين فى آن إلى التبريد فى آن آخر إذ كل حد يفرض مما فيه لا يكون المتحرك قبل آن الوصول حاصله فيه و لا بعد آن الوصول حاصله فيه و الحال أن التسخين فعل تدريجى لا يتم فى الآن فمع أن الموضوع مشتغل به بعد لا بد من ورود التبريد فى الآن الثانى كما هو مقتضى الحركة ثم التعبير فى ثانى الحال بالتسخن و التبريد باعتبار اللزوم للمحذور و إن ترك التسخين إذ لا يقتحم فى الآن فلم يكن الحركة فى مقوله أن يفعل هذا خلف، س ره
- ٣- بناء على أن يكون السكون قرار الشىء و ثبات الشىء كما أنه على تعريف المتكلم السكون بالكون الثانى فى المكان الأول يكون ضدا و إن قلنا إن السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يكون متحركا فهو عدم للملكه، س ره

فى كتاب الشفاء و لكن هذا العدم يصح أن يعطى رسماً من الوجود لأن الذى هو عدم بالإطلاق ليس بوجود أصلاً و الجسم الذى ليس فيه الحركة و هو بالقوه متحرك فلا محاله له وصف زائد يتميز به عن غيره و لو لم يكن زائداً لما فارقه إذا تحرك- فإذن هذا الوصف للجسم لمعنى ما فيه فلا محاله له فاعل و قابل و ليس كعدم لا حاجه فى الاتصاف به إلى شىء كعدم القرنين فى الإنسان مما لا ينسب إلى وجود و قوه بخلاف عدم المشى له فإنه يوجد عند ارتفاع عله المشى و له وجود بنحو من الأنحاء و له عله هى بعينها عله الوجود بالقوه و من هاهنا يعلم أن عله الحركة يتضمن فيها معنى العدم كما مرت الإشارة إليه و هذا العدم المعلول ليس هو الأشياء على الإطلاق بل هو لا شئيه شىء فى شىء ما معين بحال ما معينه و هى كونه بالقوه

فصل (٢٤) فى تحقيق وقوع الحركة فى كل واحد من هذه المقولات الخمس

أما الأين

فوجود الحركة فيه ظاهر

و كذا الوضع

فإن فيه حركة كحركة الجسم المستدير على نفسه-

أما الجسم الذى لا يحيط به مكان

إشارة

كالجرم الأقصى الذى لا يحف به خلاء و لا ملء إذا استدار على نفسه يكون حركته لا محاله فى الوضع (١) إذ لا مكان له عندهم و أما الذى فى مكان فإما أن يبين كليته مكانه أو يلزم كليته الكليته المكان و يبين أجزاءه أجزاء المكان فقد اختلف نسبه أجزائه إلى أجزاء مكانه و كل ما كان كذلك فقد تبدل وضعه فى مكانه فهذا الجسم تبدل وضعه بحركته المستديره لكن المقوله التى فيها الحركة لا بد (٢) أن يقبل الاشتداد و

١- و إن كان له حيز عندهم و هو الوضع و الترتيب بالنسبه إلى الأجسام الأخرى- إذ ليس من المجردات و أما عند المصنف فله مكان لأنه البعد، س ره

٢- و يدل على ذلك إجمالاً أن الموضوع المتحرك متوجه بحركته إلى غايه بها فعلية كماله و هى الكمال الثانى و الفعلية التامه للموضوع أما الحركة فكل حد من حدودها فهو كمال أول و فعلية بالنسبه إلى الحد السابق كما أنه قوه بالنسبه إلى الحد اللاحق فالموضوع المتحرك متدرج بحركته بكمالاته المتوسطة و فعلياته الناقصه نحو كماله الأخير و فعليته التامه و هذا تشكيك فى

متن الحركة بما فيها من الاتصال و اختلاف الأجزاء هذا و يتفرع عليه امتناع الحركة من الشده إلى الضعف بالذات فإن لازمها هو خروج الشىء من الفعل إلى القوه تدريجا و الحركة خروج من القوه إلى الفعل تدريجا- و من هنا يظهر أن الموارد التي يترأى فيها خلاف ذلك بتدرج شىء من الشده إلى الضعف فإنما هو حركة بالعرض مقارنة لحركة أخرى بالذات مثال ذلك انتقاص حراره جسم بتدرجه إلى البروده مثلا فلا مفر هناك من القول بتبدل الحراره إلى عرض آخر تدريجا- يترأى فى صورته حركة الحراره من الشده إلى الضعف و تبدل الأعراض و إن كان مما يمنعه القوم غير أن القول بكون الأعراض من مراتب وجود موضوعاتها مما يرفع به استبعاد ذلك فافهم، س ره

الاستكمال و هذا فى الأين و الوضع غير ظاهر عند الناس(١) و ذلك متحقق فيهما- فإن كلا منهما يقبل التزيد و التنقص و أما الحركة فى الكيف فهو اشتداده أو تضعفه و اعلم أن الحركة كما ذكرناه مرارا هى نفس خروج الشىء من القوه إلى الفعل لا ما به يخرج منها إليه و لذلك قالوا إن التسود ليس سوادا اشتد بل اشتداد الموضوع فى سواديته(٢) قالوا فليس فى الموضوع سوادان أصل مستمر و سواد زائد عليه لامتناع اجتماع المثليين فى موضوع واحد بل يكون له فى كل

-
- ١- هذا صريح منه رحمه الله فى أنه لا يرى شيئا من أقسام الحركة خاليا من معنى التشكيك- و لازمه المنع من وقوع الحركة من الشده إلى الضعف و كذا الحركة من مشابه إلى مشابه أى مع التساوى بين الأجزاء من حيث الشده و الضعف، ط مد
 - ٢- قد مر ذلك و لكن المقصود هناك أنه لا يمكن أن يكون السواد موضوعا للحركة الاستحاليه و هاهنا المقصود بيان كيفية الحركة الكيفيه و له وحده ضعيفه أى بالنسبه إلى السواد القار الذى هو بالفعل حيث إن ذلك السواد كالحركة أمر بين صرافه القوه و محوضه الفعل و إن لم يلاحظ هذه النسبه فله وحده قويه و سيعه بالنسبه إلى كل واحد من السوادات كما مر و بالنسبه إلى السواد المتصل الزمانى لأن ذلك كالحركة التوسطيه و هذه كالحركة القطعيه التى هى فى الخيال عند القوم، س ره

حد مبلغ آخر فيكون هذه الزيادة المتصله هي الحركة لا السواد إذ لا يخلو إنا إذا فرضنا سوادا فإما أن يكون ذلك السواد بعينه موجودا وقد عرضت له عند الاشتداد زياده أو لا- يكون موجودا فإن لم يكن موجودا فمحال أن يقال ما عدم قد اشتد لأن المتحرك يجب أن يكون ثابت الذات فإن كان السواد ثابت الذات فليس بسيال كما ظن من أنها كيفيه واحده سياله فظهر من هذا أن لها في كل آن مبلغا آخر فيلزم أن اشتداد السواد يخرج من نوعه الأول إذ يستحيل أن يشير إلى موجود منه و زياده عليه مضافه إليه بل كل ما يتعلقه من الحدود فكيفيه واحده بسيطه أقول إذا فرضنا نقطه كراس مخروط يمر على سطح فها هنا نقطه واحده موجوده في زمان الحركة هي مثال الحركة بمعنى التوسط و نقط أخرى يتحد تلك النقطه الواحده بواحده واحده منها بحيث يجامع تعينها المطلق تعينات تلك النقط المفروضه في الحدود فهكذا في كل حركة شىء كالنقطه السياله مستمره- و أشياء كنقط مفروضه من وقوع المتحرك في كل واحد من الحدود ففي اشتداد السواد يصح أن يقال من السواد شىء كالأصل مستمر و له وحده ضعيفه و أشياء كل منها يشتمل على السواد الأصل و على زياده و لكن بحسب التحليل في العقل (١) لا بحسب الخارج و من هذا يظهر أن السواد من أول اشتداده إلى منتهاه له هويه شخصيه واحده يستكمل في كل حين و قولهم إن الاشتداد يخرج من نوعه إلى نوع آخر منه و إن له في كل حد نوعا آخر لا ينافى ما ذكرناه إذ وجود هذه الأنواع و امتياز بعضها عن بعض هو بالقوه و بحسب العقل لا- بحسب الخارج إذ بحسب الخارج- لا- يمكن تحقق نوعين متباينين بالفصل موجودين بوجود واحد بالفعل قال بعضهم و بهذا يعلم أن النفس ليست بمزاج فإن المزاج أمر سيال متجدد له فيما بين كل طرفين أنواع غير متناهيه بالقوه و معنى بالقوه أن كل نوع فإنه غير متميز عما يليه بالفعل كما أن النقط و الأجزاء في المسافه غير متميزه بالفعل (٢) و كل إنسان

١- حتى لا ينافى ما مضى من نفى الاثنيني الخارجيه، س ره

٢- و في الاستحاله و إن كان شىء كالأصل المحفوظ و أشياء زائده لكن المغايره كانت بحسب التحليل بخلافها هاهنا و الفرق الآخر أن هناك ما هو كالأصل المحفوظ هو الفانى في الخصوصيات و هاهنا ما هي كالفروع فانيه في الأصل المحفوظ، س ره

يشعر من ذاته أمرا واحدا بالشخص غير متغير و إن كان بمعنى الاتصال واحدا إلى انقضاء العمر.

أقول هذا القائل كأنه وصل إليه شىء من رايحه تجدد الذات فى الإنسان حيث قال و إن كان بمعنى الاتصال واحدا إلى انقضاء العمر إذ الاتصال الزمانى - لا ينفك عن التبدل فى نفس ذلك المتصل و ستعلم هذا فى مستأنف الكلام ثم إن مغايره النفس للمزاج لا يحتاج إلى ما ذكر فإن لها من قواطع البراهين ما وقع به الاستغناء عن ذلك.

تنبيه و توضيح:

اشاره

اعلم أن السواد مثلا- كما أو مانا إليه من أول اشتداده إلى النهايه له هويه واحده اتصاليه و له فى كل آن مفروض معنى نوعى آخر غير ما له قبل و ما له بعد إذ مراتب الاشتداد كمراتب السوادات و الحرارة- أنواع متخالفه عند المشاءين فعلى اعتراف القوم يلزم و يثبت هاهنا أحكام ثلاثه.

الأول لما كان عند الاشتداد حصول أنواع بلا نهايه موجوده بوجود واحد اتصالى

إذ المتصل الواحد له وجود واحد عندهم فقد ثبت و تحقق أن الوجود أمر متحقق فى الخارج غير الماهيه بمعنى أن الأصل فى المتحققيه هو الوجود و الماهيه معنى كلى معقول من كل وجود منتزعه عنه محموله عليه متحده معه ضربا من الاتحاد- و لو كانت الماهيه موجوده و الوجود أمرا معقولا انتزاعيا كما ذهب إليه المتأخرون- لزم فى صوره الاشتداد(١) وجود أنواع بلا نهايه بالفعل متمايزه بعضها عن بعض

١- إذ الماهيه مثار الكثره و الاختلاف بالفعل و المفروض أن حيثيات ذواتها هى الأصل فى التحقق و الكثره بقدر قبول القسمه الغير المتناهيه بخلاف ما إذا كان الوجود أصلا فهو كخيطة ينظم شتاتها بل هى اعتباريه تحققها باعتبار المعبر ما دام يعتبر و لو بنى على ظاهر مذهب المشاءين من أن الوجود أصل و لكنه حقائق متباينه بتمام ذواتها البسيطة- لتم الاستدلال أيضا لأن التباين إنما هو فى موضع الكثره الوجوديه بالفعل و هنا وجود واحد لكنه متصل سيال على أن الحكيم لا يرضى بهذا القول و لذا أول كلامه، س ره

محصوره بين حاصرين و يلزم منه مفسد تشافع الأجزاء التي لا تتجزأ كما يظهر بالتأمل.

و الثاني أن السواد لما ثبت أن له في حاله اشتداده أو تضعفه هويه واحده شخصيه

ظهر أنها مع وحدتها و شخصيتها تدرج تحت أنواع كثيره و تتبدل عليه معانى ذاتيه و فصول منطقيه حسب تبدل الوجود في كماليته أو نقصه و هذا ضرب من الانقلاب و هو جائز لأن الوجود هو الأصل و الماهيه تبع له كاتباع الظل للضوء- فليجز مثله في الجوهر.

و الثالث أن هذا الوجود الاشتدادي مع وحدته و استمراره فهو وجود متجدد- منقسم في الوهم

إلى سابق و لاحق و له أفراد بعضها زائل و بعضها حادث و بعضها آت و لكل من أبعاضه المتصله حدوث في وقت معين و عدم في غيره و ليس اشتماله على أبعاضه كاشتمال المقادير على غير المنقسمات عند القائلين بها لاستحالته بل ذلك الوجود المستمر هو بعينه الوجود المتصل الغير القار و هو بعينه أيضا كل من تلك الأبعاض و الأفراد الآنيه فله وحده ساريه في الأعداد لأنها جامع لها بالقوه القريبه من الفعل فإن قلنا إنه واحد صدقنا و إن قلنا إنه متعدد صدقنا و إن قلنا إنه باق من أول الاستحاله إلى غايتها صدقنا و إن قلنا إنه حادث في كل حين صدقنا- فما أعجب حال مثل هذا الوجود و تجدده في كل آن و الناس في ذهول عن هذا- مع (١) أن حالهم بحسب الهويه مثل هذه الحال و هم متجددون في كل حين لأن إدراكه يحتاج إلى لطف قريحه و نور بصيره يرى كون ما هو الباقي و ما هو الزائل المتجدد واحدا بعينه و لنصرف العنان إلى إثبات الحركه في الجوهر تميمًا لما سبق ذكره فيه.

١- لأن لوجودهم الشخصى مراتب من اللطائف السبع الإنسانيه فليفتنوا بأنفسهم- ثم ليتقلوا إلى الوجود المحيط البسيط فالأحكام الثلاثه المستنبطه أولها أصله الوجود و ثانيها التبدل الذاتى و التجدد الجوهرى و ثالثها التوحيد الخاصى و فى قوله و العجب إشاره إلى أنه إذا كان حال وحده عرض موقع التعجب فكيف حال النفس التى هى الآيه الكبرى- و أعجوبه الله العظمى رب زدنى فيك تحيرا، س ره

فنقول لما علمت أن الوجود الواحد قد يكون له شئون و أطوار ذاتيه و له كماله و تنقص و القائلون بالاشتداد الكيفي و الازدياد الكمي و مقابليهما قائلون بأن الحركة الواحده أمر شخصي في مسافه شخصيه لموضوع شخصي و استدلوا عليه بأن الكون في الوسط الواقع من فاعل شخصي و قابل شخصي بين مبدإ و منتهى معينين ليس كونا مبهما نوعيا بل حاله شخصيه يتعين بفاعلها و قابلها و سائر ما يكتنفها و كذا المرسوم منه يكون واحدا متصلا لا جزء له بوصف الجزئيه و إنما له أجزاء و حدود بالقوه- فنقول إذا جاز في الكم و الكيف و أنواعهما كون أنواع بلا- نهايه بين طرفيها بالقوه- مع كون الوجود المتجدد أمرا شخصيا من باب الكم أو الكيف فليجز مثل ذلك في الجوهر الصوري فيمكن اشتداده و استكماله في ذاته بحيث يكون وجود واحد شخصي مستمر متفاوت الحصول في شخصيته و وحدته الجوهرية بحيث ينتزع منه معنى نوع آخر بالقوه في كل آن يفرض و أما الذي ذكره الشيخ و غيره في نفى الاشتداد الجوهرى(١) من قولهم لو وقعت حركة في الجوهر و اشتداد و تضعف و ازدياد و تنقص فإما أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد مثلا أو لا يبقى فإن كان يبقى نوعه فما تغيرت الصورة الجوهرية في ذاتها بل إنما تغيرت في عارض فيكون استحاله لا تكونا و إن كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد مثلا فكان الاشتداد قد أحدث جوهر آخر و كذا في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر فيكون بين جوهر و جوهر آخر إمكان أنواع جواهر غير متناهيه بالفعل و هذا محال في الجوهر و إنما جاز في السواد و الحرارة حيث كان أمر موجود بالفعل أعنى الجسم و أما في الجوهر الجسماني فلا يصح هذا إذ

١- هذا إشكال من جهه أنه كيف يكون شىء واحد أنواعا كثيره و كيف يكون شىء واحد جسما و مجردا في الذات فقط ثم في الذات و الفعل كليهما كما هو مقتضى قول المصنف قدس سره في النفس من كونها جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء و لهم إشكال آخر من جهه عدم بقاء الموضوع و سينحل الجميع بعون الله تعالى، س ره

لا يكون هناك أمر بالفعل حتى فرض في الجوهر حركه انتهى.

فأقول فيه تحكم و مغالطه نشأت من الخلط بين الماهيه و الوجود و الاشتباه في أخذ ما بالقوه مكان ما بالفعل فإن قولهم إما أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد- إن أريد ببقائه وجوده بالشخص فنختار أنه باق على الوجه الذى مر لأن الوجود المتصل التدريجى الواحد أمر واحد زمانى و الاشتداد كماله في ذلك الوجود و التضعضف بخلافها و إن أريد به أن المعنى النوعى الذى قد كان منتزعا من وجوده أولا قد بقى وجوده الخاص به عند ما كان بالفعل بالصفه المذكوره التى له في ذاته فنختار(١) أنه غير باق بتلك الصفه و لا يلزم منه حدوث جوهر آخر أى وجوده بل حدوث صفه أخرى ذاتيه له بالقوه القريبه من الفعل و ذلك لأجل كمالته أو تنقصه الوجوديين- فلا محاله يتبدل عليه صفات ذاتيه جوهرية و لم يلزم منه وجود أنواع بلا نهايه بالفعل- بل هناك وجود واحد شخصى متصل له حدود غير متناهيه بالقوه بحسب آنات مفروضه في زمانه ففيه وجود أنواع بلا نهايه بالقوه و المعنى لا بالفعل و الوجود و لا فرق بين حصول الاشتداد الكيفى المسمى بالاستحاله و الكمى المسمى بالنمو و بين حصول الاشتداد الجوهرى المسمى بالتكون في كون كل منهما استكمالا تدريجيا و حركه كماله في نحو وجود الشئ سواء كان ما فيه الحركه كما أو كيفا أو جوهرًا- و دعوى الفرق بأن الأولين ممكنان و الآخر مستحيل تحكم محض بلا حجه فإن

١- و في الشواهد الربويه اختار أن التجدد و عدم البقاء في جانب الوجود و البقاء- في جانب الماهيه و التوفيق أنه لاحظ هنا الأصل المحفوظ في درجات الوجود و أنها تفننات لوجود واحد شخصى لا- أنها تشخصات لوجود و في الماهيه اختلاف المفاهيم المنتزعه نوعًا- و لاحظ هناك في الوجود تفننات الوجود و في الماهيه القدر المشترك في المفاهيم فإن مفاهيم الألفاظ هي المعانى العامه كما أن الحيوان المعبر في تعريف مطلق الإنسان أعم من الطبيعى و البرزخى و الأخرى الصورى المثالى و المعنوى العقلى و الناطق أعم من الناطق بالقوه و من الناطق بالفعل كالعقل بالفعل و العقل الفعال و من الناطق بالدرك الفعلى أو الانفعالى، س ره

الأصل فى كل شىء هو وجوده و الماهيه تبع له كما مر مرارا و موضوع (١) كل حركه و إن وجب أن يكون باقيا بوجوده و تشخصه إلا أنه يكفى فى تشخص الموضوع الجسمانى أن يكون هناك ماده تشخص (٢) بوجود صورته ما و كيفيه ما و كميته ما

١- ما قدمه رحمه الله من الجواب عن الشبهه بكون الحركه شخصا واحدا ذا اتصال وحدانى و أن حدودها بما لها من التغير النوعى فى ماهيتها بالقوه لا- بالفعل كان يغنى عن الالتزام بموضوع ثابت فى الحركه إذ لو لا الوحده الاتصاليه فى الحركه لم ينفع بقاء الموضوع فى وحده الحركه كما لا يوجب وحده الموضوع وحده أعراضه المتفرقه المختلفه نوعا فى غير موارد الحركه و إنما يجب بقاء الموضوع فى الحركات العرضيه من الكيفيه و الكميته و الوضعيه و الأينيه لأنها أعراض وجودها للموضوع و تشخصها به و لا- معنى لتشخص عرض واحد شخصى بموضوعات كثيره سواء كان ذلك العرض ثابتا أو سيالا. و أما الجوهر فحيث كان وجوده لنفسه فليس يحتاج فى وحدته و شخصيته إلى أزيد من وجود نفسه الذى هو عين شخصيته فالجوهر المادى بما له من الحركه الجوهريه هو حركه و متحرك معا لأن نفسه التى هى حركه ثابتة لنفسه التى هى جوهر و لا معنى بالمتحرك إلا ما ثبت له الحركه و هذا على حد ٨٧ ما نقل عن بهمنيار أن الحرارة لو كانت جوهرًا- لكانت حارا و حراره معا فالحق أن الحركه إن احتاجت إلى موضوع ثابت فإنما تحتاج إليه فى الحركات العرضيه و أما الحركه الجوهريه فلا بل الحق الذى لا محيص عنه- بالنظر إلى ما نبهناك به من أن قاطبه المقولات العرضيه متحركه بتبع الحركه الجوهريه- هو أن يقال إن الحركات العرضيه تحتاج فى وحدتها و شخصيتها إلى موضوع جوهرى ذى وحده و شخصيه مسانخه لوحدها و شخصيتها السيله، ط مد

٢- إن قلت الشىء ما لم يشخص لم يشخص فكيف يتشخص الماده بصوره ما و أيضا الشىء ما لم يتشخص لم يوجد و ما لم يوجد لم يوجد فكيف يكون صورته ما عله لوجود الماده- قلت العله الحقيقيه لوجود الماده و تشخصها هى الواحد بالعدد الذى هو المفارق و أما الواحد بالعموم من الصوره فهو شريك العله و الشركه خفيفه المئونه فكيفها ذلك خصوصا للهولى التى هى القوه المحضه كما أن العدم لما كان خفيف المئونه يكفيه الواحد بالعموم و هو القدر المشترك من رفعات العلل الناقصه عند اجتماع رفعات منها كما مر و لنا أن نقول- المراد بصوره ما الصوره الدهريه و عمومها و كليتها بمعنى السعه و الحيطه الخارجيه- و منزلتها من الصور المعينه منزله الحركه التوسطيه من القطعيه و الآن السيل من الزمان- و أيضا قد أشار قدس سره إلى أن المراد بالصوره الجسميه هى النوع منها لا الفرد المنتشر و لا المفهوم من حيث هو مفهوم ملحوظا لا من حيث التحقق و لا الجنس الفانى فى المتخالفات الفصليه إذ هو ماهيه ناقصه لأنه بعض الماهيه و أنه مبهمه و الكلى الطبيعى و لا سيما النوع- إذ هو طبيعه تامه متحصله موجود فى الخارج، س ره

فيجوز له التبدل في خصوصيات كل منها (١) أ و لا- ترى أن تبدل الصورة على مادة واحده يكون وحدتها مستفاده من واحد بالعموم و هي صورته ما و واحد بالعدد و هو جوهر مفارق عقلي مما جوزه الشيخ و غيره من الحكماء و صرحوا بأن العقل غير منقبض عن استناد وجود المادة المستبقاه في كل آن إلى صورته أخرى بدل الأولى مع انحفاظ تشخصها المستمر بصوره ما لا يعينها و استناد كل صورته شخصيه بعينها إلى تلك المادة فإذا جاز ذلك في أصل الجسميه و هي نوع (٢) أي الجسم بالمعنى الذى هو ماده غير محموله و إن لم يكن كذلك بالمعنى الذى يحمل على الأجسام

١- هذا ما ذكره في عله الهيولى الفاعليه بالبناء على نظريه الكون و الفساد و أما بناء على القول بالحركه الجوهريه فالصور المتوارده على الهيولى غير منفصله بعضها عن بعض بل هي جميعا متصل واحد حافظ لفعليه الهيولى و هذه الصوره و تلك الصوره- حدود عقليه لهذا الوجود السيال المتصل بما يحتمل عند العقل من الانقسام كما أن هذا المكان و ذلك المكان حدود مختلفه في الحركه الأينيه و هي أجزاء بالقوه في الحركه المتصله الواحده و سيجى ء تمام الكلام في مباحث ماده و الصوره إن شاء الله، ط مد ظله

٢- إلى قوله فليجز جملة معترضه و الغرض منها أن الجسميه التى قلنا إنها محصله للهيولى و مبقية لها هي الجسم النوعى أى ما هو المأخوذ فقط و الملحوظ وحده و يقال له الجسم بالمعنى الذى هو ماده و لم ترد بها الجسم الجنسى لأنه مبهم لأنه المقول على الكثره- المختلفه الحقائق فهو فى الناطق ناطق و فى الصاهل صاهل و هكذا فى كل بحسبه لأنه محمول عليها و كذا على الجسم بالمعنى الأول و الحمل هو الاتحاد فى الوجود فوجوده وجودات فلا يسند تحصل الهيولى و لا وحدتها إليه، س ره

المتخالفه إذ الجسميه بهذا الاعتبار جنس فليجز (١) مثل ذلك في النوعيات الصوريه- التي مادتها (٢) القريبه نفس الجسميه الطبيعيه و بذلك ينحل إشكال الحركه في مقوله الكم الذى اضطرب المتأخرون في حله حتى أنكرها صاحب الإشراق و متابعه- حيث قالوا إضافه مقدار إلى (٣) مقدار آخر يوجب انعدامه و كذا انفصال جزء

١- أى بالطريق الأولى لأن الصورة النوعيه أشد تحصلا من الجسميه و الهیولی المجسمه أقرب إلى الوحده و البقاء، س ره
٢- فيه إشاره إلى أنه لما كان تحقق الطبيعه بتحقيق فرد ما أمكن إثبات طبيعه الحركه الجوهريه بأن يقال إن الهیولی الثانيه موضوع باق و هو الصورة الجسميه و الهیولی المجسمه و الصورة المنوعه المتجدده سياله و ليس كل جوهر سيالا كالعقول و النفوس المجرده باعتبار ذواتها، س ره

٣- و ذلك لأنه قدر الشىء لا يبقى بانضمام قدر آخر بل يصير قدرا آخر و كذا بانفصال قدر منه و لذا قالوا الكم قابل القسمه الوهميه لا- القسمه الانفكاكيه لأن الانفكاكيه تعدم المقدار إنما الهیولی قابله للقسمه الانفكاكيه إذ هي شىء لا يصادمه الانفصال و الاتصال- و غير مرهون بمقدار و إذا قيل هذان المقداران بعد الانفصال هما المقدار الأول فهو باعتبار الموضوع الباقي لا- باعتبار نفس المقدار لبساطه الأعراض فى الخارج ثم هنا ضميمة أخرى- و هي أنه إذا لم يبق المقدار المعين لم يبق الجسم المعين فلم يبق الموضوع المعين و إنما قلنا لم يبق الجسم المعين لأن تفاوت الجسم الطبيعى و الجسم التعليمى بالإطلاق و التعيين لأن المتقاطعه على زوايا قوائم إذا أخذ مطلقا غير ملحوظ متناهيًا أو غير متناه و إذا لوحظ متناهيًا الامتداد القابل للخطوط الثلاثه لم يكن ملحوظا بمقدار مخصوص و لا- ممسوحا بمساحه معينه فهو جسم طبيعى و إذا لوحظ متعينا بمقدار مخصوص و ممسوحا بمساحه معينه كان جسما تعليميا و لعدم أخذ التناهى فى حد الجسم ليس ذاتيا له غنيا عن البرهان ٨٩ فكما قال الشيخ من تصور جسما غير متناه فقد تصور جسما لا جسما لا جسما و إلى ما ذكرناه ينظر قول المصنف قدس سره فيما بعد أو الجسميه المجرده عن الزوائد الصوريه إلى قوله يقتضى مقدارا معينا و يمكن أن يراد بالمقدار الامتداد الجوهرى و بالإضافه و الانفصال ما هما فى جواهر الأجزاء بالتحليل و التبديل فى التغذية للموضوع و فى الشفاء أيضا كثيرا ما يطلق المقدار عليه، س ره

مقدارى عن المتصل يوجب انعدامه فالموضوع لهذه الحركة غير باق و الشيخ الرئيس أيضا استصعب ذلك و اعترف بالعجز عن إثبات موضوع ثابت فى النبات بل فى الحيوان لهذه الحركة (١) حيث قال فى بعض رسائله المكتوبه إلى بعض تلاميذه- و قد سأله عن هذه المسأله بهذه العبارة أما الشىء الثابت فى الحيوانات فلعله أقرب إلى البيان و لى فى الأصول المشرقيه خوض عظيم فى التشكيك ثم فى الكشف- و أما فى النبات فالبيان أصعب و إذا لم يكن ثابتا كان تميزه ليس بالنوع فيكون بالعدد ثم كيف يكون بالعدد إذا كان استمراره فى مقابل الثبات غير متناهى القسمة بالقوه (٢) و ليس قطع أولى من قطع فكيف يكون عدد غير متناه متجددا فى زمان محصور لعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون ثابتا و ليس الكم يتجدد على عنصر بل يرد عنصر على عنصر بالتغذيه فلعل الصوره الواحده يكون لها أن يكتسيها ماده و أكثر منها- و كيف يصح هذا و الصوره الواحده معينه لماده واحد و لعل الصوره (٣) الواحده محفوظه فى ماده واحد أولى يثبت إلى آخر مده بقاء الشخص و كيف يكون هذا

-
- ١- إذ القوى الحيوانيه ليست مجردة بل منطبعه فى الروح البخارى عندهم و ليس من عالم البقاء فيه شىء و هذه كلها متغيره و التغير فى النبات أظهر إذ لا حس و لا حركه بالإراداه فيه و هما كاشفان عن التجرد بل من طلائع ذلك العالم و لهذا ترقى، س ره
 - ٢- هذه القوه باعتبار أن المفروض هو الحركه و أما باعتبار عدم شىء ثابت و أصل محفوظ فيه فهى بالفعل كما قال و ليس قطع أولى من قطع كيف و لو كانت بالقوه لم يكن إلا واحدا بالعدد إذ الاتصال الوحدانى مساوق للوحده الشخصيه و هل هذا حينئذ إلا لقبول شبر من البعد القار للقسمة الغير المتناهيه، س ره
 - ٣- لما ذكر أولا أن الصوره الواحده تستدعى ماده واحد فكيف يكتسى المواد الكثيره الحاصله بالتغذيه صوره واحد أبدي هذا الاحتمال و هو أن الماده القريبه و إن كانت كثيره إلا أن الماده الأولى واحد ثم عدل عنه و دفعه بأن الصوره لما كانت حاله حلولا سريانيا كيف كانت واحد مع تعدد محلها القريب المسرى فيه و المراد بالصوره هى النوعيه كما عبر عنها فى الدفع بالقوه، س ره

و أجزاء النامى تتزايد على السواء فيصير كل واحد من المتشابهه الأجزاء أكثر مما كان و القوه ساريه فى الجميع ليس قوه البعض أولى من أن يكون الصوره الأصلية- دون قوه البعض الآخر فلعل قوه السابق وجودا هو الأصل المحفوظ لكن (١) نسبتها إلى السابق كنسبه الأخرى إلى اللاحق فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحدا بالعدد فى الحقيقه بل كل جزء ورد دفعه هو آخر بالشخص متصل (٢) بالأول أو لعل الأول هو الأصل يفيض (٣) منه التالى شبيها به فإذا بطل الأصل بطل ذلك من غير انعكاس (٤) و لعل هذا يصح فى الحيوان أو أكثر الحيوان و لا يصح فى النبات- لأنها لا تنقسم إلى أجزاء كل واحد منها قد يستقل فى نفسه أو لعل (٥) للحيوان و النبات أصلا غير مخالط لكن هذا مخالف للرأى الذى يظهر منا أو لعل (٦) المتشابه

١- أى النسبتان متساويتان فى أنهما حلول سريانى و ليس شىء منهما حلولا- طريانىا- إذ الطريانى إنما هو فى الاعتباريات كالإضافات و غيرها و لا لشىء من القوتين تجرد و لو برزخيا حتى يبقى فكما يزول قوه اللاحق بزواله كذلك قوه السابق، س ره

٢- أى اتصالا إضافيا لتطرق المفصل إذ لو كان حقيقيا لم يتعدد و كيف يتحقق الاتصال الحقيقى و لم يثبت موضوع باق و إنما لم يتعرض لإبطال هذا الشق لكونه واضح البطلان ظهر فساده مما ذكره أولا فإنه تتالى الآنات و الآنيات، س ره

٣- كلمه من نشيئه أى يفيض من الله منشأ من الأصل ذلك الثانى، س ره

٤- لأنها تنقسم إلى أجزاء أصلية متخلقه من نطف آباءها و أمهاتها كالعظام و الأعصاب و الرباطات و نحوها و أجزاء متكونه من الدم كاللحوم و الشحوم و نحوها و إذا بطل الأولى بطل الثانى و لا عكس و فى النبات و قليل من الحيوانات هذا غير معلوم، س ره

٥- إشاره إلى الأرباب الأنواع القائل بها الإشراقيون و فى سفر النفس قال بعد ذكر هذه العبارة من الشيخ إنه الحق و قد ذكره الشيخ و لم يثبت فيه، س ره

٦- هذا كالأستثناء من قوله و لا يصح فى النبات إلخ أى الأجزاء و إن كانت متشابهه فى الحس إلا أن بعضها كالأصول و بعضها كالزوائد بحسب الحقيقه فكما يصح فى الحيوان أجزاء أصلية و أجزاء غير أصلية يصح فى النبات أيضا، س ره

بحسب الحس غير متشابه في الحقيقة و الجوهر (١) الأول ينقسم في الحوادث من بعد انقسامها لا يعدمه مع ذلك اتصالاً و فيه المبدأ الأصلي أو لعل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقاً إلا زمان الوقوف الذي لا بد منه فهذه أشراك و حبال إذا حام حوالها العقل و فرع عليها و نظر في أعطافها رجوت أن يجد من الله مخلصاً إلى جانب الحق و أما ما عليه الجمهور من أهل النظر فليجتهد كما عيننا في أن يتعاون على درك الحق في هذا و لا يأس من روح الله انتهى كلامه.

فعلم من ذلك أنه متحير في هذه المسألة ثم كتب إليه ذلك التلميذ أو غيره- إن أنعم الشيخ أدام الله علوه بإتمام الكلام في إثبات شىء ثابت في سائر الحيوانات سوى الإنسان و في النبات كانت المنه أعظم فكتب في جوابه إن قدرت انتهى فعلم أن ذلك أمر تحقيقه غير مقدور عليه للشيخ قدس سره و وجه الانحلال أن موضوع هذه الحركة هو الجسم المتشخص لا المقدار المتشخص و تشخص الجسم يلزمه مقدار ما في جملة ما يقع من حد إلى حد كما قالته الأطباء في عرض المزاج الشخصي- و الحركة واقعه في خصوصيات المقادير و مراتبها فما هو الباقي من أول الحركة إلى آخرها غير ما هو المتبدل و الفصل و الوصل لا يعدم إلا المقدار المتصل المأخوذ

١- أى الهيولى الأولى في السلسلة الصعوديه و مقصوده أنه لو جعلنا الموضوع الباقي هو الهيولى الأولى لم يمكن لأنها و إن كانت محفوظة في التبدلات لكنها ضعيفه الوجود و الوحده و هي منقسمه أى متعددة بتعدد الصور الحادثة فيها و هي مع المتصل الواحد متصله واحده و مع المتصل المتعدد متعددة و لا يعدمها الانقسام أى تعدد الصور الحادثة لأجل اتصال الصور و تعاقبها و عدم خلو الهيولى عن الصور و الجواب أن للهيولى وحدتين وحده مكتسبه من الصورة و هي التي تزول بزوال الاتصال من المتصل الواحد و وحده ذاتيه تجتمع مع المتصل الواحد و المتصل المتعدد و لا يصادمها الفصل- كما يرشدك دليل الوصل و الفصل و أنها الباقية في الأحوال و سيصرح المصنف قدس سره أنها الموضوع في التخلخل و التكاثر و مضى أنها الموضوع لسيلان الطبع، س ره

بلا- ماده طبيعیه بحسب الوهم (١) أو الجسمیه المجرده عن الزوائد الصوريه لأن وجودها الشخصی بما هی جسمیه فقط يقتضى مقداراً معيناً و أما الجسم الطبيعي النوعی المتقوم من الجسمیه و صوره أخرى ينحفظ نوعه بالصوره المعينه المنوعه التي هی مبدأ الفصل الأخير له مع جسمیه ما التي بإزاء جنسه القريب و الجنس يعتبر مبهما و الفصل محصلاً فتبدل آحاد الجنس و الماده لا یقدح فی بقاء الموضوع ما دامت الصوره باقیه (٢) و قولهم انضمام شیء مقدارى إلى شیء مقدارى یوجب إبطاله إنما یصح فیما لكل واحد وجود بالفعل فأضيف أحدهما إلى الآخر و غیر صحيح إذا كانا بالقوه إضافة تدريجیه

فصل (٢٥) فی توضیح ما ذكرنا فی تحقیق الحركه الكمیه

اعلم أن كل ما يتقوم ذاته من عده معان فله تمامیه بما هو

كالفصل الأخير له فتعینه محفوظ ما دام فصله الأخير متعین و باقی المقومات لماهیة من الأجناس و الفصول التي (٣) هی من لوازم وجوده و أجزاء ماهيته غیر معتبره فیة على الخصوص

١- كما هو مقتضى دليل الفصل و الوصل المثبت للهیولی و زیاده الصور النوعیه على الجسمیه إنما هی بحسب المرتبه لا مرتبه الماهیه فقط بل بحسب الوجود أيضا فإن الصوره الجسمیه موجوده بوجود خارجى و الصوره النوعیه موجوده بوجود آخر مرتباً لا متکایناً كما فی الصور النوعیه كل بالقیاس إلى الأخرى و ذلك لأنه لا صوره جسمیه فارغه عن صورته نوعیه فلكیه أو عنصريه بسیطه أو مركبه، س ره

٢- جواب آخر بأن ما قالوا إنما هو فی انضمام المقادیر الساکنه لا المتحرك أى ما فیها الحركه، س ره

٣- یعنی أنها بالنسبه إلى الوجود الحقیقی كلها عوارض لوازم إنما كونها أجناساً و فصولاً و بالجملة كونها أجزاء بالنسبه إلى شئیة الماهیه بما هی و إنما لا یقدح تبدلها و زوالها مع بقاء الفصل الأخير لأنه جامع للكمالات الأول و الثانى للمتواتر و الفصل الحقیقی عنده قدس سره الوجود الحقیقی الذى هو حیثیه الوحده و البساطه، س ره

فتبدلها لا- يقدر في بقاء ذاته فالإتصال و قبول الأبعاد مثلا فصل للجسم بما هو جسم- بالمعنى الذى هو به ماده و هو فى ذاته نوع برأسه و له قوه كالهولى الأولى إذ هى قوه الإتصال و مقابله و تماميته هو كونه بالفعل و تبدله يوجب تبدل الجسم بما هو جسم فقط و كذلك النامى فصل للجسم النامى و به تماميه ذاته و ليس تماميته بمجرد الجسميه بل هى مبدأ قوته و حامل إمكانه فلا- جرم تبدل أفراد الجسميه لا- يوجب تبدل ذات الجوهر النامى لأنها معتبره فيه على وجه العموم و الإطلاق لا- على وجه الخصوصيه و التقييد و هكذا حكم الحيوان و تقومه من النامى و الحساس- و كذا كل ما يتقوم وجوده من شىء كالماده و من شىء كالصوره مثل الإنسان بحسب نفسه و بدنه فالنامى إذا تبدلت مقاديره فعند ذلك يتبدل جسميته بشخصها و لا يتبدل ذاته و جوهره النامى بشخصه فهو بما هو جسم طبيعى مطلق قد انعدم شخصه عند النمو و الذبول و بما هو جسم طبيعى نام لم ينعدم شخصه لا هو و لا جزؤه لأن ما هو جزؤه ليس إلا مطلق الجسميه فى أى فرد تحققت على الإتصال الوجودى و على هذا القياس حكم بقاء الحيوان ببقاء الجوهر الحساس فيه و هو نفسه الحساسه- ففى سن الشيخوخه يزول كثير من القوى النباتيه و الشخص بعينه باق فإذا أحكمت هذه القاعده و تقررت لديك فقد علمت بوجود الحركه فى الكم و أن الموضوع فى النمو و الذبول هو الجسم بما هو جسم نوعى (١) و أما فى التخلخل و التكاثف

١- التفرقه بين الموضوعين أن بقاء الهولى هنا أظهر من بقاء الجسم لكونها الباقيه فى التحولات و عدم علاقتها بخصوصيه و بقاء الجسم هنا أخفى لأن تبدل المقادير كاشف عن تبدل المتقدر لما عرفت من أن التفاوت بالإطلاق و التعيين لا غير و ثبات المنوع هنا باعتبار وجود الكلى الطبيعى خفى عند الوهم و باعتبار الوجود الدهرى أخفى عنده بل عند العقل الجزئى فلا يدعن بخلاف المنوع فى النامى و الذابل لطيه مراتب الأجسام البسيطة و المركبه الناقصه و التامه المعدنيه و النباتيه و لو لا ذلك لجاز جعل الهولى فى الموضوعين موضوعا كما فى الحركه الجوهريه بل فى سائر الحركات العرضيه- لا محل التحولات و التغيرات جميعا و القبول شأنها و جاز أيضا جعل الجسم النوعى فيهما موضوعا إذ فى الجسم البسيط فصل منوع، س ره

فهى الهيولى الأولى و علمت أيضا أن جوهريات الأشياء الواقعة فى عالم الكون و هو جملة ما فى عالم الأجسام مما يجوز فيه التغير و الدثور بعد ما كان منحفظا فيها شىء كالأصل و العمود و هو كوجود الفصل الأخير فى الطبائع المركبة لأن وجوده يتضمن لوجود جميع تلك المعانى المسماة بذاتيات هذا النوع التى تثبت لأنواع أخرى موجودة بوجودات متعددة بالفعل مختلفه بالماهيه (١) فمبدأ الفصل الأخير للنوع الكامل كالإنسان مثلا له كماله فى الوجود يوجد له مجتمعه كل ما يوجد فى الأنواع- التى دونها فى الفضيله الوجوديه متفرقة لأن هذا تمام تلك الأنواع و تمام (٢) الشىء مشتمل عليه مع ما يزيد و نحن لما حكمنا بوجود الحركة الذاتيه فى جميع الطبائع الجسمانيه كما سيتضح زياده الاتضاح بالبراهين فلا جرم (٣) حكمنا أيضا بأن لكل طبيعه فلكيه أو عنصريه جوهرًا عقليا ثابتا كالأصل و جوهرًا يتبدل وجوده و نسبه ذلك الجوهر العقلى إلى هذه الطبيعه الجسمانيه كنسبه التمام إلى النقص و نسبه الأصل إلى الفرع و الله أقرب إلينا من كل قريب و تلك الجواهر العقلية بمنزله أضواء و أشعه للنور الأول الواجبى لأنها صور ما فى علم الله و ليست لها وجودات

١- الفصل الأخير هو الناطق بالفعل بل العقل الفعال و نعم ما قال الأقدمون فى تعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق مائت و مرادهم بالموت الموت الاختيارى و اعلم أن الفصل الأخير للإنسان الكامل هو الذى ينحفظ و يثبت به جملة السيلالات و الداثرات- لأن جميع الفصول للأنواع الجوهرية بالنسبه إليه أجناس و كل الصور التى لها بالنسبه إليه مواد فهو صورته الصور و فصل الفصول فهو جمع شتاتها و رباط متفرقاتها، س ره

٢- فإن الفصول فى صراط الإنسان إلى الفصل الأخير على سبيل التغير الاستكمالى- لا- على سبيل الخلع و اللبس فليس هنا خسران و ربح بل ربح ثم ربح و لا فقدان ثم وجدان بل وجدان ثم وجدان و هكذا إلى ما شاء الله تبارك و تعالى، س ره

٣- وجه آخر لبقاء الموضوع فى الحركة الجوهرية من حيث إن الطبائع رقائق الحقائق فلها وجه ثابت من جهه و جهها إلى أرباب الأنواع، س ره

مستقله بأنفسها لأنفسها و إنما هي وجودات متعلقه الذوات بالحق مثال ذلك الصور(١) العلميه التي توجد في أذهاننا و لهذا ذكرت الحكماء أن المحسوس بما هو محسوس وجوده في ذاته هو بعينه وجوده للجوهر الحساس و المعقول بما هو معقول وجوده في نفسه وجوده للجوهر العاقل و ذلك أمر محقق عند الحكماء الشامخين و العلماء الراسخين و إن اشمأز عنه طبائع القاصرين و موضع بيانه موضع آخر فلنرجع إلى ما كنا فيه فنقول الحق أن الحركة كما يجوز في الكم و الكيف يجوز في الصور الجسمانيه و كما أن كلا من هذه الأعراض القاره و غير القاره المسماه بالمشخصات معتبره في بقاء الجسم الطبيعي على وجه غير معتبره على وجه آخر إذ الباقي من كل واحد منها في موضوع الحركة قدر مشترك في ما بين طرفين و المتبدل منه خصوصيات الحدود المعينه فكذا الحال في الجوهر الصوري و كما(٢) أن

١- إذ لا نفسيه لها إنما هي روابط للنفس الناطقه و لعلك تقول إدراك الكلي العقلي عنده قدس سره بمشاهده رب النوع في عالم الإبداع فكيف يكون مثالا قلت المثاليه على المشهور و لو بنينا على مذهبه فما دام المشاهده عن بعد مثال لما شوهد عن قرب بكثره المرآوده إلى عالم العقل مره بعد أولى و كره غب أخرى على أن المثال عام لشموله المحسوس الظاهر و الباطن و المعقول، س ره

٢- وجه آخر لبقاء الموضوع من جهه ما فيه الحركة و الغرض أن هذه المذكورات التي بعضها من جهه الفاعل و بعضها من جهه القابل و بعضها من جهه نفس المقبول و بعضها من جهه ما فيه كل منها ما به البقاء و الوحده الشخصيه للموضوع و الموضوع هو الهيولى و لما توهم أن الصوره الطبيعیه سياله فلم تكن هي ما به البقاء و الوحده و الشخصيه للهيولى في الحركة الجوهرية و لا الكميّه تعرض لدفعه بأن للجوهر الصوري أيضا فردا مستمرا زمانيا لا على وجه الانطباق على الزمان كالحركة التوسطيه و فردا زمانيا منطبقا عليه كالحركة القطعيه متصلًا بالذات و الاتصال الوجداني مساوق للوحده الشخصيه فالحاصل أنه ما يفعل ما به الكثره الواحد مع ما به الوحده الكثير للهيولى و أى تحكم له عليه فالوحده في كل موضع أبهر و أقهر و الكثره أضعف و أندر و لو لم تكن إلا تقوم الهيولى بذلك المفارق الواحد بالعدد لكفى كيف و ما به الوحده حاصله من جهات أخرى، س ره

للسواد عند اشتداده فردا شخصيا زمانيا مستمرا متصلا بين المبدأ و المنتهى منحفظا وحدته بواحد بالعدد كمعروض السواد و واحد بالإبهام و هو مطلق سواديته و المجموع هو الجسم الأسود الذى هو موضوع هذه الحركة فإن المتحرك فى السواد- لا بد أن يكون جسما أسود لا- غير و له حدود مخصوصه غير متناهيه بالقوه بين طرفين- متخالفه بالمعنى و الماهيه عندهم فكذلك للجوهر الصورى عند استكمالها التدريجى- كون واحد زمانى مستمر باعتبار و متصل تدريجى باعتبار و له حدود كذلك و البرهان على بقاء الشخص هاهنا كالبرهان على بقاء الشخص هناك فإن كلا منهما متصل واحد زمانى و المتصل الواحد له وجود واحد و الوجود عين الهويه الشخصيه عندنا و عند غيرنا ممن له قدم راسخ فى الحكمه و لو لم يكن الحركة متصله واحده- كان الحكم بأن السواد فى اشتداده غير باق حقا و كذا فى الصوره الجوهرية عند استكمالها و ليس الأمر كذلك و السر فيه ما مر من أن الوجود الخاص لكل شىء هو الأصل و هو متعين بذاته و قد يكون ذا مقامات و درجات بهويته و وحدته و له بحسب كل مقام و درجه صفات ذاتيه كلييه و اتفقت له مع وحدته معان مختلفه- منتزعه عنه متحده معه ضربا من الاتحاد.

تفريع فالحركة بمنزله شخص روحه الطبيعه كما أن الزمان شخص روحه الدهر

تفريع فالحركة بمنزله شخص روحه (١) الطبيعه كما أن الزمان شخص روحه الدهر فالطبيعه بالقياس إلى النفس بل العقل كالشعاع من الشمس يتشخص بتشخصها

١- أى الحركات الأربع العرضيه بمنزله جسد روحها الحركة الجوهرية أى تجدد الطبيعه كما أن الزمان بمنزله جسد روحه الحركة الدهريه و الدهر روح السرمد- و نسبه الأوعيه بعضها إلى بعض نسبه ذويها فكما أن الموجود السرمدى محيط بالدهرى و الزمانى كذلك السرمدى محيط بالأوعيه الأخرى و الدهر بالنسبه إلى الزمان بشرائره- كاليوم بالنسبه إلى ساعاته و دقائقه و ثوانيه بل كالآن السيال بالنسبه إلى الزمان و كذا السرمد بالنسبه إلى مراتب الدهر من أيمنه الأعلى و الأسفل و أيسره الأعلى و الأسفل- و الغرض أن المتجددات من الحركات و الأوقات ثابتات بالنسبه إلى المفارقات و مبدأ المفارقات و المقارنات، س ره

بحث و تحصيل:

و لعلك تقول إيرادا على ما ذكرناه من أن الفاعل القريب لكل حركة و كل فعل جسماني هو الطبيعه لا غير أنه لو استحالت الطبيعه محرکه للأعضاء خلاف ما يوجه ذاتها طاعه للنفس فوجب أن لا يحدث إعياء عند تكليف النفس إياها خلاف مقتضاها و لما تجاذب مقتضى النفس و مقتضى الطبيعه عند الرعشه و المرض فاعلم و تيقن أن الطبيعه التي هي قوه من قوى النفس- التي تفعل بتوسطها بعض الأفعال هي غير الطبيعه الموجوده في عناصر البدن و أعضائه بالعدد(١) فإن تسخير النفس و استخدامها للأولى ذاتي لأنها قوه منبعثه عن ذاتها و للأخرى عرضي قسري و إنما يقع الإعياء و الرعشه و نحوهما بسبب تعصي الثانيه عن طاعه النفس أحيانا فلها في البدن طبيعتان مقهورتان(٢) إحداهما طوعا

١- أى أنها مقام نازل من النفس و أنها من صقع النفس و لها قيام صدورى بها- كما أن الطبيعه الأخرى من صقع العناصر و لها قيام حلولى بالعناصر فالأولى مجبولة على طاعه النفس و الثانيه مجبوره عليها و الإعياء و نحوه للثانيه لا للأولى إذ لا إعياء بالإتيان بالجلبيات و المراد بالطبيعه التي في كلام الطبيعيين و الأطباء أنها المتصرفه في البدن- و أنها حافظه للبدن و صحته و دافعه لأمراضه و في كلام أفلاطون أنها قوه إلهيه تتصرف في البدن بإذن الله تعالى هي الأولى، س ره

٢- إشاره إلى شمول الآيه الشريفه لهما أيضا فقال الله تعالى للطبيعه المجبولة التي كالسما و للطبيعه المجبوره التي كالأرض اثتيا و هلما إلينا طوعا بالنسبه إلى الأولى- أو كرها بالنسبه إلى الثانيه قالتا أتينا طائعين و هذا القول من القائل الحق إنما هو بلسان النفس التي هي سر سبحانى و أمر ربانى. ١٠ اين همه آوازهها زان شه بود گر چه از حلقوم عبد الله بود . كما قال هذا القول لسماوات عالم الشهاده و أرضها و قد قال و تم و رقم و جف القلم بالنسبه إلى حضرته و إن كان مستقلا به بعد إذ لا بدايه و لا نهايه لكلمته كل يوم هو في شأن و هذا بالنسبه إلى المسجونين في سجنى المكان و الزمان و إنما قالت الأرض و التي كالأرض في آخر الأمر أتينا طائعين لأنهما بعد أن فتحا أعينهما و ألقيا بصرهما على بهائهما و تخلعهما بخلع مظهرية الأسماء الحسنى و الصفات العليا و أنهما ربحا في سفرهما إلى الله تعالى و اغتبطا الغبطه العظمى و لو لم يسلكا و ألقيا في هاويه الهيولى و القريه الظالم أهلها لكان لهما الغبن الأفحش و وجع سم ناب الأرقش و وحشه من بهت في ليل داج و اغلا في ظلم ذات ارتجاج فإذن ابتهجا غايه الابتهاج كمن يثوى في أعلى الأبراج- متكئا على سرير عاج لأنهما ذلك الذى يتخطى في درج المعراج و إن كرها في أول الأمر- الإخراج عن المراكز و الامتراج لجهلها فالجهل أم الخباث و العلم أم الطيبات، س ره

و الأخرى كرها(١) و لها أيضا ضربان من القوى و الخوادم الطبيعیه تفعل بإحداهما الأفاعيل المسماه بالطبيعيه كمبادئ الحركات الطبيعیه الكيفيه و الكميّه من الجذب و الدفع و الإمساك و الهضم و الإحاله و النمو و التوليد و غيرها و هى التى تخدمها طوعا و إسلاما و تفعل بالأخرى الأفاعيل المسماه بالاختياريه كمبادئ الحركات

١- الأولى أن يقال و لها أيضا ضربان من القوى و الخوادم أحدهما ما كان تسخير النفس لها ذاتيا لكونها من صقع النفس كالمشاعر التى تدور مع النفس حيثما دارت و هى التى معها فى البرازخ و الآخره الصوريه و ثانيهما ما كان التسخير لها عرضا كالمشاعر الطبيعیه الدنيويه لكنه قدس سره عينهما بمبادئ الحركات الكميّه و الكيفيه و بمبادئ الحركات الأينيه و الوضعيه و قد أشار إلى ذلك الأولى فى آخر كلامه بقوله و هذه الطبيعیه المطيعه للنفس مع قواها و فروعها التابعه لها إلخ و أما على ما ذكره قدس سره من مبادئ الحركات فلعلك تعترض بأنها نفس الطبيعیه التى مضى ذكرها كما قال لو استحالت الطبيعیه محرکه إلخ فتلك كانت مبدأ الحركه و هذه أيضا مبدأ الحركات فالضربان بالضربان بل الطبيعیه المحركه للأعضاء بعينها مبادئ الحركات الاختياريه لأنها القوى المنبثه فى العضلات و الجواب التفرقه بأحد وجهين أحدهما أن المراد بالطبيعیه فى قوله لو استحالت الطبيعیه طبائع عناصر البدن بخلاف المبادئ هاهنا و ثانيهما أن المراد بالطبيعیه هناك الأصل المحفوظ فى القوى المنطبعه الجماديه و النباتيه و المحركه الحيوانيه المنبثه فى العضلات- و المراد بالمبادئ هاهنا بعض المراتب و الفروع و هذا نظير ما اخترناه فى النفس الحيوانيه- حيث قال بعضهم هى مجموع القوى المدركه و المحركه من الحيوان و قد علمت أن لا- وجود لمجموع على حده و قيل هى الوهم لأنه الرئيس الأشرف من سائر القوى و الحق أنها الأصل المحفوظ فى جميع القوى الحيوانيه الجامعه لها بنحو أبسط و أعلى و فى كل منها بحسبها، س ره

الاختيارية الأينية و الوضعيه كالكتابه و المشى و القعود و القيام(١) و هى التى تخدمها كرها و قسرا و هذان جندان من عالم الحركات مقهورتان لها بما هى نفس حيوانيه- و لها بما هى نفس عقليه جنود(٢) و خوادم أخرى من عالم الإدراكات جميعها يخدمها طوعا و رضا و هى كمبادئ الإدراكات الوهميه و الخياليه و الحسيه و مبادئ الأشواق و الإرادات الحيوانيه و النطقيه و هذه الطبيعه(٣) المطيعه للنفس مع قواها و فروعها التابعه لها باقيه مع النفس و الأخرى بئده هالكه و فى هذا سر المعاد الجسماني- كما سيأتى تحقيقه إن شاء الله تعالى

١- الكره و القسر باعتبار الوهم و الخيال و استعمال الرويه و إلا فمبادئ الحركات بضربيها لا تتفاوت فى أنها بما هى هى قسمان مجبوره و مجبوره فمبدأ الجذب و الدفع و غيرهما يضعف و الضعف كالإعياء و مبدأ المشى أيضا لا بد فيه من مجبول الطاعه كيف و يبقى مع النفس فى الآخره فمقصوده قدس سره من التفرقه بقوله و لها ضربان التنظير الأولى بالنسبه إلى الثانيه مجبوله و الثانيه مجبوره، س ره

٢- هذه الجنود بما هى مغياه فى أفعالها بغايات عقليه غير وهميه جنود العقل و إلا فالمدركه الظاهره و الباطنيه كلها جنود النفس الحيوانيه كالمحركه كما أن المحركه بذلك القيد من جنود العقل و الدليل على اعتبار تلك الحثيه عدها مبادئ الإدراكات الوهميه- و الخياليه من جنوده مع أنهما لم يدعنا و لم يسجدا للعقل، س ره

٣- هذه طبيعه للبدن المثالى كالقوه المنبثه فى العضلات للبدن الطبيعى و القوى التى من صقع النفس التى هى أحد الضربين قواه و هو مطرحها و مهبط أنوارها فبطل قول من ينكر المعاد الجسماني و يقتصر على الروحاني متشبثا بأن المدركات الجزئيه الجسمانيه- تستدعى المدارك الجزئيه و قد انحلت و قشعت بانحلال البدن و تفرقه إذ للنفس بصر و سمع و مشاعر أخرى غير ما للبدن كما لها بدن أخرى، س ره

فصل (٢٦) في استئناف برهان آخر على وقوع الحركة في الجوهر

إشارة

اعلم أن الطبيعه الموجوده في الجسم لا تفيد شيئا من الأمور الطبيعيه (١) فيه لذاتها لأنها لو كانت تفعل في جسمها لكان لها فعل من دون وساطه الجسم- و التالي باطل فالمقدم مثله أما بيان بطلان التالي فلأنها قوه جسمانيه و لو فعلت من غير وساطه الجسم لم تكن جسمانيه بل مجردة و أما بيان حقيه الملازمه فلأن الطبائع و القوى لا تفعل إلا بمشاركه ماده و الوضع و برهانه أن الإيجاد متقوم بالوجود متأخر عنه إذ الشئ ما لم يوجد لم يتصور كونه موجدا فكونه موجدا متفرع على كونه موجودا فالشئ إذا كان نحو وجوده متقوما بالماده فكذلك نحو إيجادها متقوم بها ثم إن وجود الماده وجود وضعي و توسطها في فعل أو انفعال عباره عن توسط وضعها في ذلك فما لا وضع لها بالقياس إليه لم يتصور لها فعل فيه و لا انفعال له منها فلو كان لقوه فعل بدون مشاركه الوضع لكانت مستغنيه عن الماده في فعلها- و كل مستغن عنها في الفعل مستغن في الوجود فكانت مجردة عنها هذا خلف و يلزم من هذا أن لا يكون للطبيعه فعل في نفس الماده التي وجدت فيها إذ لا وضع للماده بالقياس إلى ذاتها و إلى ما حل في ذاتها و إلا- لكان لذى الوضع وضع آخر هذا محال فكل ما يفعل الماده أو يفعل في الماده فيمتنع أن يكون وجودها ماديا فالطبيعه الجسمانيه يمتنع أن يكون لها فعل في مادتها و إلا لتقدمت الماده الشخصيه على الماده

١- أقول فيه أولا- أن هذا تعطيل للقوى و الطبائع و هو باطل كإبطالها على ما هو مذهب بعض الملمين اللهم إلا أن يتخلص عن ذلك بأنها و إن ليس لها تأثير في محالها- إلا أن لها تأثيرا في الموارد المنفصله عنها أو بما ذكر في الآخر أن فيض الوجود يمر عليها بواسطه الطبيعه و ثانيا أن اشتراط الوضع لتحصيل الربط و العلاقة بين المؤثر و المتأثر و أيه علاقته أشد من علاقته الاتحاديه التي بين القوه و محلها سيما أن الفاعليه عنده و عند أكثر المتألهين هي التشؤن و لنعم ما قال المصنف قدس سره في سفر النفس إن الوضع في حصول الفعل و الانفعال في الجسمانيات بمنزله القرب المعنوي في استجلاب الفيض في الروحانيات- و في المبدأ و المعاد قال لا- يشترط بينونه بين الفاعل و المنفعل كما في فاعليه الصوره بالنسبه إلى الماده فاشتراط الوضع لفاعليه القوه في غير مادتها و أما في ماده نفسها فلاجل خذ الغايات و دع المبادئ و ثالثا أنه لو تنزلنا قلنا يكفى في ماديه الفعل و وضعيه نفس الماده التي هي محل القوه و بعباره أخرى الوضع بمعنى جزء المقوله فإنه الوضع الذي لا يوجد الجسم و قوته بدونه كما في الفلك الأطلس حيث لا- مكان له عندهم سوى الحيز و هو الوضع و الترتيب لجسمه و دليله لا يفيد أكثر من ذلك و هو قوله فالشئ إذا كان نحو وجوده متقوما بالماده فكذلك نحو إيجادها ثم إن وجود الماده وجود وضعي و كذلك قوله في فصل معقود لذلك لأن الماده يكون وجودها وجود وضعي و كذلك كلما يتقوم وجوده بالماده يكون وجوده وجود أمر ذي وضع و لو بالتبع فيكون فاعليته أيضا بحسب الوضع- و بالجملة هذا الدليل مذكور في الشواهد الربوبيه أيضا و هو مناسب لمذاق الشيخ الإشراقي حيث يسند كل الآثار في عالمنا هذا إلى الصور النوعيه المفارقة أعنى العقول العرضيه، س ره

فإذن (١) جميع الصفات اللازمه للطبيعه من الحركه الطبيعيه و الكيفيات الطبيعيه - كالحراره للنار و الرطوبه للماء من لوازم الطبيعه من غير تخلل جعل و تأثير بينها و بين هذه الأمور فلا بد أن يكون فى الوجود مبدأ أعلى من الطبيعه و لوازمها و آثارها- و من جملة آثارها اللازمه نفس الحركه فيكون الطبيعه و الحركه معين فى الوجود (٢) فالطبيعه يلزم أن تكون أمرا متجددا فى ذاتها كالحركه بل الحركه نفس تجددتها اللازم و كذا الكيف الطبيعى و الكم الطبيعى يكون حدوث كل منهما مع حدوث الطبيعه و بقاؤها مع بقائها و كذلك فى سائر الأحوال الطبيعيه و معيتها مع الطبيعه

-
- ١- هذا البيان إنما يتم لو كان هناك حركه من الحركات الاشتداديه لازمه لنوع من الأنواع الطبيعيه و كانت الحركه مع ذلك مقصوده بالذات للطبيعه المتحركه لا بالتبع و كلا التقديرين ممنوعان فى الأنواع الطبيعيه و لتفصيل الكلام مقام آخر، ط مد
 - ٢- لأن الحركه إذا لم تكن معلولا لها لم تكن متأخره عنها بل معا فكانت فى مقام وجودها لا فى المقام الثانى أعنى الأعراض و اللزوم لزوم لازم غير متأخر فى الوجود الاقتضاء و التعليل، س ره

فى الحدوٲ و التجدد و الدثور و البقاء إلا أن فىض الوجود يمر بواسطه الطبعه عليها و هذا معنى ما قالوا فى كىفيه تقدم الصوره على الماده إنها شريكه عله الهولى - لا أن(١) الصوره فاعله لها بالاستقلال أو واسطه أو آله متقدمه عليها لأنهما معا فى الوجود و هكذا حكم الطبعه مع هذه الصفات الطبيعىه التى منها الحركه فىلزم تجدد الطبعه و استحالتها فى جميع الأجسام فإن الأوضاع المتجدده للفلك تجدها بتجدد الطبعه الفلكيه كالاتحالات الطبيعىه و الحركات الكميه التى فى العنصرىات من البسائط و المركبات.

برهان آخر مشرقى:

كل جوهر جسمانى له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنع الانفكاك عنه نسبتها إلى الشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقىه إلى الأنواع و تلك العوارض اللازمه هى المسماه بالمشخصات عند الجمهور و الحق أنها علامات للتشخص و معنى العلامه هاهنا العنوان للشىء المعبر بمفهومه عن ذلك كما يعبر عن الفصل الحقيقى الاشتقاقى(٢) بالفصل المنطقى كالنامى للنبات- و كالحساس للحيوان و الناطق للإنسان فإن الأول عنوان للنفس النباتيه و الثانى للنفس الحيوانيه و الثالث للنفس الناطقه و تلك النفوس فصول اشتقاقىه و كذا حكم سائر الفصول فى المركبات الجوهرىه فإن كلا منها جوهر بسيط يعبر عنه بفصل

١- يعنى شريكه العله معناها أنها ليست عله لها أىه عله كانت من العلل بل ليس إلا أن فىض الوجود يمر على الصوره أولاً ثم على الهولى فليس هنا شركه تأثيريه لأن تأثير الجسمان بمدخله الوضع و لا وضع هنا للاتحاد و لأن الهولى فى نفسها غير وضعيه- هذا و قد قلنا إن العليه لا- تنافى عدم المباينه كما قال فى كتابه المبدأ و المعاد فى فاعليه الصوره للهولى كيف و التركيب بينهما اتحادى عنده و يقول بالعليه بينهما فى كثير من المواضع و قال جميعهم بالعليه بين الفصل و الجنس و هما متحدان وجوداً للحمل، س ره

٢- أشعر بالأمثله أنه من باب تسميه المعروض باسم العارض و إلا فالفصل المنطقى هو العارض لها أعنى الكلى المعقول فى جواب أى شىء فى جوهره، س ره

منطقى كلى من باب تسميه الشىء باسم لازمه الذاتى و هى بالحقيقه وجودات خاصه بسيطه لا ماهيه لها و على هذا المنوال لوازم الأشخاص فى تسميتها بالمشخص فإن الشخص بنحو من الوجود إذ هو المتشخص بذاته و تلك اللوازم منبعثه عنه انبعث الضوء من المضىء و الحراره من الحار و النار فإذا تقرر هذا فنقول كل شخص جسمانى يتبدل عليه هذه المشخصات كلاً أو بعضاً كالزمان و الكم و الوضع و الأين و غيرها فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم إياها(١) بل عينه بوجه فإن وجود كل طبيعه جسمانيه يحمل عليه بالذات أنه الجوهر المتصل المتكتم الوضعى المتحيز الزمانى لذاته فتبدل المقادير و الألوان و الأوضاع يوجب تبدل الوجود الشخصى الجوهرى الجسمانى و هذا هو الحركه فى الجوهر إذ وجود الجوهر جوهر كما أن وجود العرض عرض.

تنبيه تمثيلى:

إن كل جوهر جسمانى له طبيعه سياله متجدده و له أيضاً أمر ثابت مستمر باق نسبته إليها نسبه الروح إلى الجسد و هذا كما أن الروح الإنسانى لتجرده باق و طبيعه البدن أبداً فى التحلل و الذوبان و السيالان و إنما هو متجدد الذات الباقية بورود الأمثال على الاتصال و الخلق لفى غفله عن هذا بل هم فى لبس من خلق من جديد و كذلك حال الصور الطبيعه للأشياء فإنها متجدده من حيث وجودها المادى الوضعى الزمانى و لها كون تدريجى غير مستقر بالذات و من حيث وجودها العقلى و صورتها المفارقة الأفلاطونيه باقيه

١- لكن هاهنا دقيقه هى أنه إذا أخذت هذه الأعراض لا بشرط أى عرضيات فإنها بهذا الاعتبار مشخصات إذ المشخص لا بد و أن يحمل على الشخص كانت متحده مع المعروض - مع أن وجودها المقام الثانى من وجوده و ظهور له إلا أن يطوى المرتبتان من الوجود بل تحفظان و مع ذلك لا ينفى وحده المعروض و ليست هذه اللوازم عند أخذها لا بشرط - كاللوازم الغير المتأخره فى الوجود كالوحده و الشخص للوجود بل كالجسم التعليمى للطبيعى - حيث لا فرق بينهما إلا بالإطلاق و التعيين عند المحققين و سيأتى بعد ورق هكذا ينبغى أن يفهم المقام حتى لا يطوى بساط المقولات التسع العرضيه، س ره

أزلا- و أبدا في علم الله تعالى و لست أقول إنها باقيه ببقاء أنفسها بل ببقاء الله تعالى لا بإبقاء الله تعالى إياها(١) و بين المعنيين فرقان كما سيأتي لك تحقيقه في موضعه- فالأول وجود دنيوى بئد دأثر لا قرار له و الثانى وجود ثابت عند الله غير دأثر و لا زائل لاستحاله أن يزول شىء من الأشياء عن علمه تعالى أو يتغير علمه تعالى إن فى هذا لبلاغا لقوم عابدين(٢)

فصل (٢٧) فى هدم ما ذكره الشيخ و غيره من أن الصور الجوهرية لا يكون حدوثها بالحركة بوجه آخر

حاصل ما ذكره كما مر أن الصورة لا تقبل الاشتداد و ما لا يقبل الاشتداد يكون حدوثها دفعا و ذلك لأنها إن قبلت الاشتداد فإما أن يكون نوعها باقيا فى

١- فإن مناط السوائيه الماده و التعلق بها و الإمكان الاستعدادى و الحركة و ما يلحق بها فالموجود الذى يغلب عليه أحكام الإمكان سيما الاستعدادى هو الموجود بإيجاد الله تعالى لا بوجوده و الباقي بإبقائه لا ببقائه و الموجود الذى يستهلك فيه أحكام الإمكان- بأن لا- إمكان استعدادى فيه لكونه لا- حاله منتظره له و إمكانه الذاتى مختف تحت سطوع نور الأزل هو الموجود بوجود الله و الباقي ببقائه و قد خفى هذا الفرقان على بعض معاصريه فاعترض عليه قدس سره فى بعض رسائله و قد تعرضنا له فى حواشينا على فن الربوبيات من هذا الكتاب من شاء فلينظر إليه، س ره

٢- فإن العباده المشفوعه بالفكر الخالصه عن رؤيه غير المعبود تنساق إلى العبوديه- و العبوديه جوهر كنهها الربوبيه و كأنه أمر ك بأنك ينبغى أن تكون عقلا- محضا حتى تعرف العقل الباقي بالبقاء لا بالإبقاء و لا ببقاء نفسه إذ لا وجود نفسى له لأنه كالمعنى الحرفى أو المراد العابدون تكويننا و هم القوى و الطبائع السیاله جوهرها فهذا البلاغ يبشر بالبلوغ إلى الغايات، س ره

وسط الاشتداد أو لا يبقى فإن بقي فالنغير لم يكن فى الصورة بل فى لوازمها و إن لم يبق فذلك عدم الصورة لا اشتدادها ثم لا بد و أن يحصل عقبيها صوره أخرى فتلك الصور المتعاقبه إما أن يكون فيها ما يوجد أكثر من آن واحد أو لا يكون فإن وجد فقد سكنت تلك الحركه و إن لم يوجد فهناك صور متعاقبه متتاليه آنيه الوجود- و يمكن تحليل(١) هذه الحججه إلى حجتين إحداهما أنه يلزم تتالى الآتات و هى منقوضه بالحركه فى الكيف و غيره الثانيه أن الحركه تستدعى وجود الموضوع- و الماده وحدها غير موجوده فلا يصح عليها الحركه فى الصورة بخلاف الكيف لأن الموضوع فى وجوده غنى عن الكيف فيصح الحركه فيه فإذا تقررت الحججه بهذا الطريق وقع الكلام(٢) الأول لغوا ضائعا فالعمده فى هذا الباب هذه الحججه و بيانها أن الحركه فى الصورة إنما تكون بتعاقب صور لا يوجد واحده منها أكثر من آن- و عدم الصورة يوجب عدم الذات فإذن لا يبقى شىء من تلك الذوات زمانا و كل متحرك باق فى زمان الحركه و فيه بحث لأنه منقوض بالكون و الفساد فإن قوله عدم الصورة يوجب عدم الذات إن عنى بها أن عدمها يوجب عدم الجملة الحاصله منها و من محلها فذلك حق و لكن المتحرك ليس تلك الجملة حتى يضر عدم الجملة- بل المتحرك هو المحل مع صورته ما أياه صورته كانت كما أن المتحرك فى الكم هو محل الكم مع كميته ما و إن عنى أن عدم الصورة يوجب عدم الماده فالأمر ليس كذلك و إلا لكانت الماده حادثه(٣) فى كل صورته كائنه بعد ما لم يكن سواء كانت دفعيه أو تدريجيه و كل حادث فله ماده فيلزم مواد حادثه إلى غير النهايه و ذلك محال و مع ذلك فإن لم يوجد هناك شىء محفوظ الذات كان الحادث غنيا عن الماده- و إن وجد فيها شىء محفوظ الذات لم يكن زوال الصورة موجبا لعدمه.

١- أى قوله ثم لا بد إلخ و ما قبله أيضا منقوض بالحركه فى الكيف و غيره، س ره

٢- أى حديث تتالى الآتات، س ره

٣- مع أنها مبدعه بشخصها، س ره

ثم من العجب أن الشيخ لما أورد على نفسه سؤالاً في باب كيفية تلازم الهيولى و الصوره و هو أن الصوره النوعيه زائله فيلزم من زوالها عدم الماده.

أجاب عنه بأن الواحده الشخصيه للماده مستحفظه بالوحداه النوعيه للصوره- لا بالوحداه الشخصيه فإذا كان هذا قول الشيخ فبتقدير أن تقع الحركه فى الصوره- فلا- يلزم من تبدل تلك الصوره عدم الماده بل الحق أن الماده باقيه و الصوره أيضا باقيه بوجه التجدد الاتصالى التى لا تنافى (١) الشخصيه كما صرحوا فى بيان تشخص الحركه التوسطيه و قولهم (٢) أن كل مرتبه من الشده و الضعف نوع آخر يراد بها ما يكون بالفعل متميزا عن غيرها فى الوجود و هذا لا ينافى كون السواد عند اشتداده شخصا واحدا يكون الأنواع الغير المتناهيه فيه بالقوه و كذا حال الصور فى تبدلها الاتصالى.

ثم إن الشيخ أورد حجه أخرى غيرهما و بين ضعفها هى أن الجوهر لا ضد له فلا يكون فيه حركه لأن الحركه سلوك من ضد إلى (٣) ضد ثم قدح فيها بأنها إن اعتبرنا فى المتضادين تعاقبهما على موضوع واحد فالصوره لا ضد لها و إن لم يعتبر ذلك بل يكتفى بتعاقبهما على المحل كان للصوره ضد لأن المائيه و الناريه معيان وجوديان مشتركان فى محل يتعاقبان عليه و بينهما غايه الخلاف

١- إشاره إلى أن المراد بالصوره المقومه للماده ما هى كالحركه التوسطيه لا المطلق المفهومى، س ره

٢- جواب لقوله فإما أن يكون نوعها إلخ، س ره

٣- أى من مطلقه أعم من الحقيقى و المشهورى كما فى الأوساط أو من الحقيقى إلى الحقيقى كما فى الأول و الآخر ثم إن ما ذكره الشيخ منقوض بالمقولات التى فيها الحركه و لا تقبل التضاد كالكلم، س ره

فصل (٢٨) فى تأكيد القول بتجدد الجواهر الطبيعى المقومه للأجرام السماويه و الأرضيه

و لعلك تقول هذا إحداث مذهب لم يقل به أحد من الحكماء فإن الأمر الغير القار منحصر فى الزمان و الحركه و اختلفوا فى أن أيهما غير قار بالذات و الآخر كذلك بالعرض فالجمهور(١) على أن هذا صفه الزمان و الحركه تابعه له فى عدم قرار الذات و ذهب صاحب الإشراق إلى العكس و أما كون الطبيعى جوهرًا غير ثابت الذات فلم يقل به أحد.

فاعلم أولاً أن المتبع هو البرهان و العاقل لا يحيد عن المشهور ما وجد عنه محيصاً.

و ثانياً أن كلامهم يحمل على أنه مبنى على الفرق بين حال الماهيه و حال الوجود فالحركه و الزمان أمر ماهيته ماهيه التجدد و الانقضاء و الطبيعى إنما وجودها

١- إلى قوله بالعكس وجه قول الشيخ المقتول واضح فإن الزمان مقدار الحركه- و مقدار الشىء تابع له فى السيلان و الثبات و أما وجه قول الجمهور فهو أن الحركه التوسطيه أمر ثابت محفوظ من المبدأ إلى المنتهى بسيط لا جزء له حتى يكون غير قار الأجزاء و القطعيه و إن كانت ذات أجزاء لكن لا وجود لها إلا فى الخيال عندهم فإذا بطل كون الحركه غير قاره الأجزاء بالذات تعين الزمان و أما أنه إذا لم يكن القطعيه موجوده فكيف كان مقدارها موجوداً فهو كلام آخر معهم لكنهم قائلون بوجوده و الأولى و الأدق أن يوجه قولهم بأن عدم قرار الأجزاء فرع التجزئه و التجزئه فى كل متقدر باعتبار مقداره إذ لم يعتبر المقدار فلا كل و لا- جزء و لا- صغر و لا- كبر و نحوها ألا ترى أنهم جعلوا قبول القسمه بالذات من خواص الكم و الانقسام فى الجسم الطبيعى و غيره إنما هو بالعرض فعدم قرار الأجزاء أولاً و بالذات فى الزمان كأصل التجزئه و ثانياً و بالعرض فى الحركه، س ره

وجود التجدد و الانقضاء و لها ماهيه قاره.

و ثالثا أن الحركة عباره عن خروج الشىء من القوه إلى الفعل تدريجا (١) لا الشىء الخارج عنها إليه و هو معنى نسبي و الأمور النسبيه و الإضافيه تجددها و ثباتها كوجودها و عدمها تابعان لتجدد ما نسب إليه و ثباته فضلا عن نفس النسبه و الإضافه كمفهوم الانقضاء و التجدد فهنا ثلاثه أشياء تجدد شىء و شىء به التجدد و شىء متجدد و الأول معنى الحركة و الثانى المقوله و الثالث الموضوع و كذا خروج الشىء من القوه أو حدوث (٢) الشىء لا- دفعه معناهما غير معنى الخارج من القوه كذلك أو الحادث و غير الذى به الخروج و الحدوث (٣) و كما أن فى الأبيض أمورا ثلاثه أبيضيه و هى معنى نسبي انتزاعي و بياض و شىء ذو بياض- فكذلك فيما نحن فيه فالخروج التجددى من القوه إلى الفعل هو معنى الحركة و وجودها فى الذهن لا بحسب الخارج و أما ما به الخروج منها إليه أولا فهى نفس

١- حاصله أن الحركة تجدد الشىء و تجدد الشىء بما هو تجدد الشىء ليس بشىء و هذا كما يقول أهل الاعتبار إن وجود الماهيه كونها و تحققها و كون الشىء بما هو كون الشىء ليس بشىء متأصل و إلا لكان كون نفسه لا كون ذلك الشىء فالحركة بالنسبه إلى ما فيه الحركة كالمعنى الحرفى الذى هو آله لحاظ المعنى الاسمى فلا يكون الحركة و لا مقدارها أمرا غير قار و لا متجددا فضلا عن أن يكون متجددا بالذات أو بالعرض فقولهم الأمر الغير القار و المتجدد هو الحركة و الزمان مدفوع لأنهما تجدد الأمر و مقدار تجدد الأمر كالأمر المتجدد، س ره

٢- و هذا شىء يقول به الحكيم و المتكلم أما الحكيم فيقول إن الحدوث موجود فى الذهن لا- فى الخارج إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعه و أما المتكلم ١٠٩ فيقول أبو هاشم من المعتزله أنه حال لا موجود و لا معدوم أما أنه ليس بمعدوم فلأنه يتصف به الموجود- و أما أنه ليس بموجود فلأنه لو كان موجودا لكان إما قديما و هو ظاهر البطلان و إما حادثا فللحدوث حدوث آخر و يتسلسل فهو حدوث الشىء الحادث لا شىء حادث فهكذا الحركة بخلاف الطبيعه فلها ذات، س ره

٣- و كما فى الموجود الإمكانى ماهيه ذات وجود و وجود طارد العدم عنها و موجود هى نسبه الماهيه إلى الوجود، س ره

الطبيعه و أما الشىء القابل للخروج فهى الماده و أما المخرَج فهو جوهر آخر ملكى أو فلكى و أما قدر الخروج فهو الزمان فإن ماهيته مقدار التجدد و الانقضاء و ليس وجوده وجود أمر مغاير للحركه على قياس الجسم التعليمى بالنسبه إلى الجسم الطبيعى كما سيجىء من الفرق بينهما بالتعين الامتدادى و عدمه.

و أما رابعا فقولك هذا إحداث مذهب لم يقل به حكيم كذب و ظلم فأول حكيم قال فى كتابه العزيز هو الله سبحانه و هو أصدق الحكماء حيث قال وَ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ (١) و قال يَلْهُمَّ فِى لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ و قوله (٢) إشاره إلى تبدل الطبيعه يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ و قوله تعالى فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ انثبَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ و قوله كُلُّ أُنثَىٰ دَاخِرِينَ و قوله عَلَىٰ أَنْ يُبَدَّلَ أَمْثَالَكُمْ وَ نُنْشِئُكُمْ فِى مَا لَا تَعْلَمُونَ و قوله إِنَّ

١- أى تتبدل الجبال بتجدد الأمثال بالحركه الجوهرية أو تتبدل على سبيل الاستكمال و تترقى طولا إلى أن تصل إلى الغايات بالوفود على باب الأبواب الذى هو الحضرة الآدمية الكامله و ذلك بالحركات الأينية و الجوهرية إلى مقام النبات و الحيوان- و هلم إلى الإنسان بالفعل فى الأدوار و الأكوار لعدم انقطاع فيض الله، س ره

٢- بتجدد الأمثال هنا و بالتبدل طولا- إلى المدنيه و النباتيه و هكذا بناء على أن يوم القيامة يوم كل الأيام الدهريه و الزمانيه مشموله له و كذا تبدل الأرض الطبيعه- إلى الأرض المثاليه و الأخرويه فى يوم برزخى تطابق العقل و الشرع فى أنه أول القيامه- و أن هذا التبدل يسميه الشرع أول الحشر و التبدلات الأخرى قبل هذا و إن سماها البرهان حشرا لأنها توجهت إلى الغايه إلا أن الشرع لا يسميها به و كذا القول فى السماوات و تبدلاتها الطويله من تحول هيولاها إلى الجسميه ثم إلى النوعيه ثم إلى النفس المنطبعه- ثم إلى النفس الكليه و لكن كل ذلك بلا تجاف عن المقام الآخر ثم إنه مع هذه التحولات- التى بعضها فى غايه التباعد لا- ينتلم الوحده الشخصيه فى المتبدل للاتصال الوحدانى و لوجود الأصل المحفوظ كوجه الله الباقي و لأن التشخص هو بالوجود، س ره

يَشَأُ يُذْهِبُكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ* (١) وقوله كُلُّ إِنَّا رَاجِعُونَ إِلَى غير ذلك من الآيات المشيره إلى ما ذكرناه و مما يشير إلى تجدد الطبائع الجسمانيه قوله تعالى وَ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ - تَوَفَّيْتَهُ رُسُلُنَا وَ هُمْ لَا يُفَرِّطُونَ وجه الإشاره أن ما وجوده (٢) مشابهك لعدمه و بقاءه متضمن لدثوره يجب أن يكون أسباب حفظه و بقاءه بعينها أسباب هلاكه و فناءه و لهذا كما أسند الحفظ إلى الرسل أسند التوفى إليهم بلا تفريط فى أحدهما و إفراط فى الآخر و فى كلمات الأوائل تصريحات و تنبيهات عليه فلقد قال معلم الفلاسفه اليونانيه فى كتابه المعروف بكتاب أثولوجيا معناه معرفه الربوبيه إنه لا يمكن أن يكون جرم من الأجرام ثابتا قائما مبسوطا كان أو مركبا إذا كانت القوه النفسانيه غير موجوده فيه و ذلك أن من طبيعه الجرم السيلان و الفناء فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه و لا حياه لبادت الأشياء و هلكت هذه عبارته و هى ناصه على أن الطبيعه الجسمانيه عنده جوهر سيال و أن الأجسام كلها بئده زائله فى ذاتها و الأرواح العقليه باقيه كما أشرنا إليه (٣) و قال فى موضع آخر منه إن كانت النفس

- ١- لكنه شاء و أذهب لأن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات- و مشيئته وجوبيه لا إمكانيه و كل ما يمكن فى حقه تعالى فهو بالإمكان العام فى ضمن الوجوب، س ره
- ٢- فى هذه العبارة قلب أى ما يكون أسباب حفظه أسباب هلاكه يجب أن يكون وجوده متشابكا بعدمه أى متحركا لأن الأمر التدريجى عدمه أيضا بالتدريج فإن الأخذ فى الوجود هو الأخذ فى العدم فى هذا النحو من الوجود و هاهنا معنى آخر لا دليل فيه بناء عليه على الحركة الجوهرية و هو أن جميع القوى التى هى أسباب الحفظ بعينها أسباب الهلاك فالبصره تبصر شيئا يهواه الإنسان فيهلكه أو يأكله فيهلكه و القوه الشهويه تفعل بنحو سوء التدبير- مشتهاها من الأكل و الشرب و الاستفراق و الاحتباس و غيرها من الستة الضروريه فتلك صاحبها ١١١ و الطبيعويون قالوا إن الحراره الغريزيه التى هى سبب الحياه سبب الموت، س ره
- ٣- إشاره إلى أن النفوس باعتبار أنها أشعه العقول مناط ثبات الأشياء و أما باعتبار جنبه تعلقها بمطارح الأشعه فحكمها حكمها فنفس الأجرام غواسق و ظلام من حيث التباعد المكاني و التفارق الزماني و التهاوى الهولاني و إنما هذا القدر من الثبات و النوريه من العقول القدسيه- ١١٢ شد مبدل آب اين جو چند بار عكس ماه و عكس اختر برقرار ، س ره

جرما من الأجرام أو من خير الأجسام [الأجرام] لكانت متقضيه سياله لا محاله لأنها تسيل سيلانا تصير الأشياء كلها إلى الهيولى فإذا ردت الأشياء كلها إلى الهيولى و لم يكن للهيولى صورته تصورهما و هي (١) علتها بطل الكون فبطل العالم إذا كان جرما محضا و هذا محال انتهى و هذا أيضا صريح فى تجدد الأجسام كلها و فيه إشاره إلى ما مر سابقا من أن الهيولى شأنه العدم فكلما فاضت عليها صورته من المبدأ انعدمت فيها ثم أقامها بإيراد البدل و مما يدل على ذلك رأى زيتون الأكبر و هو من أعظم الفلاسفه الإلهيين حيث قال إن الموجودات باقيه دائره أما بقاؤها فتجدد صورها و أما دثورها فبدثور الصوره الأولى عند تجدد الأخرى و ذكر أن الدثور قد لزم الصوره و الهيولى انتهى ما ذكره بنقل الشهرستاني فى كتاب الملل و النحل - و سننقل أقوال كثير من أساطين الحكماء الداله على تجدد الأجسام و دثورها و زوالها فى مستأنف الكلام إن شاء الله تعالى و لنا أيضا رساله معموله فى حدوث العالم - بجميع ما فيه حدودا زمانيا و من أراد الاطلاع على ذلك فليرجع إلى تلك الرساله - و مما يؤيد ما ذكرناه قول الشيخ العربى فى فصوص الحكم و من أعجب الأمر أن الإنسان فى الترقى دائما و هو لا - يشعر بذلك للطفه (٢) الحجاب و رفته و تشابه

١- الواو حاله أى لم تكن لها صورته يمكن أن تكون عله إذ لا - جنبه ثبات إذ قد مر أن الصوره واسطه مرور الفيض فلا ينافى وجود الصوره الدائره فالمراد بالصوره ما به الشىء و بالفعل و بطلان الكون لسيلانه و الصيروره إلى الهيولى لأن السيلان و الحركه قوه و صيروره الجرم إلى الهيولى لكمال القرب إلى تلك الحاشيه شبيهه بصيروره النفس عقلا - فعلا - لكمال قربها و تشبهها به فاتخذت به، س ره

٢- المراد بالحجاب المفصل بين مرتبه و مرتبه أخرى من الحدود التى هى ما فيه الحركه فى اصطلاح الحكماء و المناسب لمذاق العرفاء أن يعبر عنها بالتجليات الإلهيه و المفصل إنما هو فى الوهم لا فى العين لأن الحركه متصله واحده و لعل هذا مراد الشيخ بالطفه و الحرقه أى رق المفصل بحيث يكاد أن يلتحق بالعدم، س ره

الصور (١) مثل قوله تعالى وَ أَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَقَالَ فِي الْفَتْوحَاتِ فَالْمَوْجُودُ كُلُّهُ مَتَحَرِّكٌ عَلَى الدَّوَامِ دُنْيَا وَ آخِرُهُ (٢) لِأَنَّ التَّكْوِينَ لَا يَكُونُ إِلَّا عَنِ مَكُونٍ (٣) فَمَنْ اللَّهُ تَوَجَّهَاتٍ عَلَى الدَّوَامِ وَ كَلِمَاتٍ لَا تَنْفَدُ وَ قَوْلُهُ وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ إِشَارَةٌ إِلَى مَا ذَكَرْنَاهُ - مِنْ بَقَاءِ كَلِمَاتِ اللَّهِ تَعَالَى الْعَقْلِيَّةِ الْبَاقِيَةِ بِبَقَاءِ اللَّهِ وَ دَثُورِ أَصْنَافِهَا الْجِسْمَانِيَّةِ

فصل (٢٩) فِي أَنَّ أَقْدَمَ الْحَرَكَاتِ الْوَاقِعَةَ فِي مَقُولِهِ عَرَضِيَّةً وَ أَدْوَمَهَا هِيَ الْوَضْعِيَّةُ الْمُسْتَدِيرَةُ وَ هِيَ أَيْضًا أَتَمُّهَا وَ أَشْرَفُهَا

أَمَّا أَنَّهَا أَقْدَمُ الْحَرَكَاتِ فَلِأَنَّ الْحَرَكَةَ فِي الْكَمِّ مِثْلَ النَّمُوِّ وَ الذَّبُولِ يَفْتَقِرُ إِلَى حَرَكَاتٍ مَكَانِيَّةٍ إِذْ لَا بَدَّ لِلنَّمَايِ وَ الذَّابِلِ مِنْ وَارِدٍ يَتَحَرَّكُ إِلَيْهِ أَوْ خَارِجٍ يَتَحَرَّكُ مِنْهُ وَ هِيَ وَ الْوَضْعِيَّةُ تَسْتَغْنِيَانِ عَنِ الْكَمِيَّةِ وَ التَّخْلُخْلِ وَ التَّكَاثُفِ أَيْضًا لَا يَخْلُو عَنْ حَرَكَةٍ كَيْفِيَّةٍ وَ هِيَ الْإِسْتِحَالَةُ بِتَحْلِيلِ مَسْخَنِ أَوْ تَجْمِيدِ مَبْرَدٍ وَ الْإِسْتِحَالَةُ لَا تَكُونُ دَائِمَةً فَلَا بَدَّ لَهَا مِنْ عِلْمِهِ حَادِثُهُ مِثْلَ نَارِ تَحْيِيلِ الْمَاءِ بِأَنَّ تَقَرُّبَ مِنْهُ أَوْ يَقْرَبُ هُوَ مِنْهَا بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ فَالْحَرَكَةُ الْمَكَانِيَّةُ أَقْدَمُ مِنَ الْكَمِيَّةِ وَ الْكَيْفِيَّةِ لَكِنَّ الْمَكَانِيَّةَ إِذَا

١- هَذِهِ الْآيَةُ فِي الصُّورِ الْآخَرِيَّةِ لَكِنَّ الشَّيْخَ يَلْمِحُ إِلَى أَنَّهُ لَوْ كَانَ السَّالِكُ نَازِلًا إِلَى مَرَاتِبِ التَّرَقِّيَّاتِ لِلإِنْسَانِ بَلْ مَرَاتِبِ التَّجَلِّيَّاتِ عَلَيْهِ نَظَرًا بِنُورِ اللَّهِ تَعَالَى لَوَجَدَهَا كَالصُّورِ الْجَنَانِيَّةِ وَ دَخَلَ فِي مَضْمُونِ قَوْلِهِ تَعَالَى وَ أَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا بَلْ كَلِمَا اشْتَدَّ تَوَقُّدُ نَارِ مَحَبَّتِهِ وَ نُورِ فِرَاسَتِهِ صَارَ التَّجَلِّيَّاتِ الْفَعَالِيَّةِ مُتَبَدِّلَةً فِي حَقِّهِ بِالتَّجَلِّيَّاتِ الصِّفَاتِيَّةِ وَ الذَّاتِيَّةِ وَ جَنَّهُ الْأَفْعَالِ بِجَنِّهِ الصِّفَاتِ وَ الذَّاتِ وَ كَمِّ مِنْ بَيْنِهِمَا، س ر ه

٢- أَى عَرَضًا وَ طَوْلًا فَعَبَّرَ عَنِ هَذَيْنِ بِهَاتَيْنِ لِأَنَّ الْآخِرَةَ فِي طَوْلِ الْعَالَمِ أَى فِي بَاطِنِهِ، س ر ه

٣- لَعَلَّ النُّسْخَةَ الصَّحِيحَةَ مَعَ الْوَاوِ وَ إِنْ كَانَ عَدَمُهَا غَيْرَ ضَائِرٍ أَيْضًا ثُمَّ إِنَّهُ عَلَيْهِ قَبْلَ الْمَعْلَلِ فَيَكُونُ بِمَنْزِلَةِ لَمَّا الرِّابِطَةُ أَى لَمَّا كَانَ التَّكْوِينَ لَا يَكُونُ إِلَّا عَنِ مَكُونٍ فَمَنْ اللَّهُ إِخ، س ر ه

مستقيمه أو منعطفه أو راجعه و المستقيمات لا تدوم على اتصالها لتناهى الأبعاد المكانية كلها و الأخيرتان غير متصلتين لتخلل السكون بين كل حركتين متخالفتين جهه و السكون لا يكون إلا فى الزمان لأنه قوه الحركات كما مر و قوه الشىء لا بد أن تكون متقدمه عليه زمانا و الزمان يفتقر إلى حركه حافظه له و هو لا- ينحفظ بحركه متصرمه بل بما يقبل الدوام التجددى الاتصالى و التى تقبل هذا الدوام هى المستديره التى يجوز اتصالها دائما فهى غنيه عن سائر الحركات العرضيه و هى لا تستغنى عن المستديره فهى أقدم الحركات و أما أن المستديره أدومها فلما مر أن غيرها منقطعها إلى سكون لأنه عدمها و هو لكونه عدما خاصا يصحبه قوه أو ملكه- مفتقرتين إلى قابل زمانى متجدد الوجود يحتاج إلى زمان بعد زمان الحركه التى هو يقابلها و قد علم أن حافظ الزمان هو المستديره فى المشهور و أما أنها أتمها فلأنها فى نفسها لا يحتمل الزيادة فى الكميّه كباقي الحركات و لا- الاشتداد و لا- التضعف فى السرعه و البطء لما ستعلم فى مباحث الأفلاك و لأن فاعلها و غايتها ليس أمرا محسوسا بل أمر عقلى غير متفاوت فى القرب إليه و البعد عنه لكونه خارجا عن هذا العالم كما يتفاوت غايه الحركات الطبيعيه الأينيه و تشتد حركتها أخيرا كلما قرب المتحرك من الحيز الطبيعى و القسريه يضعف أخيرا كلما بعد من القاسر و ذلك لأن الشىء كلما هو أقرب من مبدئه و أصله فهو أشد و أقوى و كلما بعد منه فهو أضعف و أوهن و أما أنها أشرف منها فلأنها تامه و التام أشرف من الناقص فالدوريه أشرف من سائر الحركات فحينئذ قد ظهر أن الجرم المتحرك بالاستداره و جب أن يكون أقدم الأجرام و أتمها و أشرفها طبيعيه إذ شرف الفعل و تمامه و دوامه يستدعى شرف الفاعل و تمامه و دوامه فبقوته الممسكه له تجدد جهات الحركات الطبيعيه- الأينيه المستقيمه و جهات الأبعاد المكانية كما سيجىء موعدا بيانه فى مباحث الجهات- و مباحث الفلكيات إن شاء الله تعالى

فصل (٣٠) فى إثبات حقيقه الزمان و أنه بهويته الاتصاليه الكميّه مقدار الحركات و بما يعرض له من الانقسام الوهمى عددها

أما إثبات وجود الزمان و حقيقته فالهادى (١) لنا على طريقه الطبيعيين (٢) مشاهده اختلاف الحركات فى المقطوع من المسافه مع اتفاقها فى الأخذ و الترك تاره- ثم اتفاقها فى المقطوع من المسافه و اختلافها فيهما أو فى أحدهما تاره أخرى فحصل لنا العلم بأن فى الوجود كونا مقداريا فيه إمكان وقوع الحركات المختلفه أو المتفقّه- غير مقدار الأجسام و نهاياتها لأنه غير قار و هذه قاره فهو مقدار لأمر غير قار و هو [هى] الحركه و شرح ذلك موكول إلى علم الطبيعه و أما على (٣) طريقه الإلهيين- فلأن كل حادث هو بعد شىء له قبله عليه لا يجمع به البعديه لا كقبله الواحد على الاثنين لأنه يجوز فيها الاجتماع و لا كقبله الأب على الابن أو ذات الفاعل

١- الأخصر التمسك بأصل السرعة و البطء فقط بأن يقال السرعة قطع مسافه طويله- فى زمان قصير و البطء بخلافها، س ره
٢- إشاره إلى البرهان الطبيعى على وجود الزمان و قد أورده الشيخ و شرحه فى السماع الطبيعى من كتاب الشفاء و مما يجب أن يتنبه له أن هذا البرهان ينتج أن لكل شخص من أشخاص الحركات شخصا واحدا بالعدد من الزمان يغير زمان الحركات الأخر كما تغاير تلك الحركه غيرها من الحركات بالعدد و نسبه كل زمان إلى حركتها التى يعرضها- كنسبه الجسم التعليمى الخاص إلى الجسم الطبيعى الذى يعرضه. و من شأن كل زمان أن يؤخذ واحدا يتقدر به غيره من الحركات و مقايساتها و أما الزمان العام الذى هو مقدار الحركه اليوميّه فإنما تعينه لأن يكون واحدا مقياسا تتقدر به الحركات تعين اصطلاحى من الناس لكونه أمرا مستمرا عاما تدركه أفهام عامتهم نعم هناك زمان طبيعى دخيل فى وجود الحوادث الطبيعيه و هو زمان حركه الطبيعه الكليه الجسميه بجوهرها، ط مد

٣- و ليعلم أنه أحد البراهين على وجود الحركه الجوهرية فتأمل فيه، ط مد

مما يجوز أن يكون قبل و مع و بعد و لا العدم إذ قد يتحقق للشئ ء عدم لاحق بل قبله قبل يستحيل أن يجامع مع البعد لذاته ثم ما من قبله إلا و بين القبل بهذه القبليه و بين الذى هو البعد يتصور قبليات و بعديات غير واقعه عند حد- و مثل هذا الذى هو ملاك هذا التقدم و التأخر فيه تجدد قبليات و بعديات و تصرم تقدمات و تأخرات فلا بد من هويه متجدده متصرمه بالذات على نعت الاتصال بمحاذاة الحركات فى المسافات الممتعه الانقسام إلى ما لا ينقسم أصلا فهو لقبوله الانقسام و الزيادة و النقصان كم و لكونه متصلا فهو كميته متصله غير قاره أو ذو كميته (١) متصله غير قاره و على التقديرين (٢) فإما جوهر أو عرض فإن كان جوهر (٣) فلاشتماله على الحدوث التجددى لا يمكن أن يكون مفارقا عن المادة و القوه الإمكانية- فهو إما مقدار جوهر مادي غير ثابت الهويه بل متجدد الحقيقه أو مقدار تجدد و عدم قراره و بالجمله إما مقدار حركه أو ذى حركه ذاتيه يتقدر به من جهه اتصاله- و يتعدد به من جهه انقسامه الوهمى إلى متقدم و متأخر فهذا النحو من الوجود له ثبات و اتصال و له أيضا تجدد و انقضاء فكأنه شئ ء بين صرافه القوه و محوضه الفعل

١- أشار به إلى مذهب نفسه من تجدد الطبيعه فالزمان عند القوم مقدار تجدد الوضع الفلكى و عنده قدس سره مقدار تجدد الطبيعه الفلكيه دون الطبائع الأخرى لعدم دوامها و انتظامها و اتساقها فالطبيعه جوهر ذو كميته من باب عدم انفكاك الشئ ء عن نفسه كذا الوجود فى الوجود و نحوه أو المراد أن الزمان هو الطبيعه ذات الكميته المتصل الغير القاره التى كانت فى طريقه القوم،
س ره

٢- فى العبارة تشويش فإنه على تقدير كميته يمتنع أن يكون جوهرًا، ط مد

٣- من باب تقسيم الكل إلى الأجزاء و قوله فهو إما مقدار جوهر مادي إلى قوله يتقدر به هذا الترديد باعتبار أن نسبة الزمان إلى الحركه أعنى الجوهرية و كذا الحركه إلى الطبيعه نسبة الجسم التعليمى إلى الطبيعى كما مر و سيأتى فى التوفيق بين الأقوال فى حقيقه الزمان فإن نظرنا إلى اتحاد وجود الحركه و الطبيعه نقول إنه مقدار جوهر و إن نظرنا إلى مغايرتهما فى المفهوم و العروض التحليلى بينهما نقول إنه مقدار تجدد و حركته- أو جسمانيا يعنى الهولوى، س ره

فمن جهة وجوده و دوامه يحتاج إلى فاعل حافظ يديمه و من جهة حدوثه و انصرامه- يحتاج إلى قابل يقبل إمكانه و قوه وجوده فلا محاله يكون جسما أو جسمانيا و أيضا له وحده اتصاليه و كثره تجديديه فمن حيث كونه أمرا واحدا يجب أن يكون له فاعل واحد و قابل واحد إذ الصفه الواحده يستحيل أن يكون إلا لموصوف واحد من فاعل واحد ففاعله يجب أن يكون متبرى الذات عن ماده و علائقتها و إلا لاحتاج فى تجسمه و تكونه المادى لتجدد أحواله كما علمت إلى حركة أخرى (١) و زمان آخر و ماده سابقه و عدم قائم بها و قابله يجب أن يكون أقدم الطبائع و الأجسام و أتمها إذ الزمان لا يتقدم عليه شىء غير هذا التقدم فقابله يستحيل (٢) أن يتكون من جسم آخر أو يتكون منه جسم آخر و إلا- لانقطع اتصال الزمان (٣) فيكون قابله تام الخلقه غير عنصرى و لا- يكون فى طبيعته حركة مكانيه و لا- حركة كميّه كالنمو و الذبول و التخلخل و التكاثر و لا استحاله كيفيه لأن هذه الأشياء توجب انصرامه و انقطاعه و تسقط تقدمه على سائر الأجرام (٤) و أما من جهة كونه ذا

١- لحصول قبلات و بعديات متجدده متصرمه فى أحواله المتجدده فمست الحاجه إلى حركة أخرى و زمان آخر و إلى فاعل آخر، س ره

٢- هذه الخواص الخمس أو الست التى ذكرها للجسم الذى هو معروض الزمان- من خواص الفلك المحدد الذى كان المتقدمون يرون أنه جسم كروى محيط بالعالم الجسمانى- راسم بحركته اليوميّه الزمان العام و قد تبين أخيرا بطلان ما افترضوه من الأجرام الفلكيه- غير أن هذه الخواص قابله الانطباق على الطبيع الكليه الجسمانيه التى ترسم بحركه جوهره زمانا عاما جوهريا و أما الزمان المعروف عندنا فهو مقدار الحركه اليوميّه الأرضيه- أمر اصطلاحى كما قدمنا الإشارة إليه، ط مد

٣- و لزم من رفعه وضعه أيضا فإن ماده المتكون منها قابله أو المستحيل إليها تكون سابقه أو لاحقه بالزمان، س ره

٤- أى بالزمان و بالمكان إسقاط تقدمه واضح أما التقدم بالمكان فلأنه يلزم من حركته المكانيه أو حركة مكانيه لشىء آخر إليه كما سبق أن الحركه الكميّه و الكيفيه- تحتاجان إلى المكانيه أن لا يكون محدد الأمكنه و الجهات و أما التقدم بالزمان فلسبق الجسم الشاغل للمكان بالزمان عليه و لسبق الحركه المكانيه لشىء آخر على حركته الكميّه أو الكيفيه و أما إيجاب انصرامه فلأن ما يقبل الكميّه و الاستحاله إنما كان له ماده كائنه فاسده و كذا الأينيه فلموصوفها حر أو برد يوجبان قطعه و رطوبه و يبوسه كذلك و فى النمو و الذبول و الاستحاله الانصرام أظهر هذا إذا حفظ ظاهر كلامه- أما إذا أرجع ضمير انصرامه إلى الزمان فالأمر واضح، س ره

حدوث و تجدد ففاعله القريب المباشر له يجب أن يكون له تجدد و تصرم و كذا قابله يجب أن يكون مما يلحقه أكون تجددية على نعت الاتصال و الوحده و كذا الكلام في غايته و لنين هذا المعنى بوجه أبسط

فصل (٣١) في أن الغايه القريبه للزمان و الحركه تدريجيه الوجود

و اعلم أنه سيجي ء إثبات أن الغايه الذاتيه في حركه الفلك هي التصورات (١) المقتضيه للأشواق و الإرادات التي بها يتقرب إلى مبدئها الأعلى.

قال الشيخ في التعليقات الغرض في الحركه الفلكيه ليس نفس الحركه بما هي هذه الحركه بل حفظ طبيعه الحركه (٢) إلا أنها لا يمكن حفظها بالشخص فاستبقت بالنوع كما لا يبقى نوع الإنسان إلا بالأشخاص لأنه لم يمكن حفظه بشخص واحد لأنه كائن و كل كائن فاسد بالضروره و الحركه الفلكيه و إن كانت متجدده- فإنها واحده بالاتصال و الدوام و من هذه الجبهه و على هذا الاعتبار تكون كالثابته.

-
- ١- أي تصورات الغايات فإن تصور الغايه عله غائيه كتصور الجلوس للسريير و معلوم أن ليس المراد تصورات مثل الأوضاع و الحركات و لا تصورات لوازم حركاتها في الكائنات مما هي غايات بالعرض و قد أخرجها بقيد الذاتيه، س ره
 - ٢- أي أنه الغايه القريبه و أما الغايه البعيده فهي التشبه بالمبادئ و يرد على الشيخ أن الحركه نفس الفعل فلا يكون غايه لنفسها و أيضا الحركه طلب فلا يكون مطلوباً- و يمكن أن يدفع بأن المراد الغرض من وجود الفلك و طبيعته و ميله المستدير و يرشدك أنه قال الغرض في الحركه و لم يقل من الحركه، س ره

و قال فى موضع آخر منها غاية الطبيعه الجزئيه شخص جزئى كالشخص (١) الذى يتكون بعده كما يكون هو أيضا غاية لطبيعه أخرى جزئيه و أما الأشخاص التى لا نهايه لها فهى الغايه للقوه الثابته فى جواهر السماوات.

و قال أيضا فيها سبب الحركه للفلك تصور النفس التى له تصورا بعد تصور- و هذا التصور و التخيل الذى له مع وضع ما سبب للتخيل الآخر أى يستعد بالأول للثانى و يصح (٢) أن يكون التصورات المتكرره تصورا واحدا فى النوع كثيرا بالشخص أو تصورات مختلفه.

و قال أيضا فيها هذا التصور الثانى مثل الأول نوعا لا شخصا يجوز أن تصدر عنه حركه مثل حركته نوعا لا شخصا و لو كانا مثلين لكانا واحدا (٣) و صدر عنهما حركه واحده بالعدد.

و قال أيضا فيها كل وضع فى الفلك يقتضى وضعاً و سببه تجدد توهم بعد

١- أى أنه غاية بالعرض و المقصود التمثيل للجزئيه فقط إذ معلوم أن الغايه الذاتيه للطبيعه الجزئيه إكمال نفسها و مادتها بل كل شىء يؤم نفسه و ينحو نحو كماله، س ره

٢- الاتفاق و الاختلاف فى التصورات بسبب المتصورات من الأوضاع فالأوضاع الوارده على كل فلك من ابتداء دوره إلى أن تتم مخالفه نوعا و الراجعه متكرره أمثال للسوابق متوافقه معها نوعا لا شخصا مثال هذا من يدور على نفسه فيرد عليه أوضاع كثيره بل غير متناهيه إلى أن يتم دوره واحده كلها متخالفه نوعا لوضعه عند المواجهه إلى الجنوب- المبتدئ منه مع أوضاعه الأخرى عند المواجهات إلى ما بين الجنوب و المغرب و إلى المغرب و إلى الجهات الأخر عندها إلى أن يختم إلى الجنوب ثم يكر راجعا و المتكررات مثال السوابق و أيضا المخالفه النوعيه كمخالفه الوضع التثليثى مع التسديسى فى كواكب الأفلاك و المقارنه مع المقابله و غير ذلك و بالجمله ليس المراد بالتصورات هاهنا مثل تصورات الغايات- كما فى قوله الآتى بل مثل تصورات الأوضاع فإن الاختلاف النوعى لا- يتصور هناك إلا أن يراد مثل تصور حياه المبدئ تاره و تصور علمه تاره أخرى و قدرته أخرى و هكذا، س ره

٣- أى من جميع الوجوه و مع ذلك فيه تسامح لأن عنوان المثليه لا يتنافى المغايره، س ره

توهم هذه عباراته بألفاظه و هي في قوه القول بإثبات الحركة في الصور الجوهرية من وجهين.

الأول أن التصورات الفلكية متجدده على نعت الاتصال التدريجي و هو المعنى بالحركة في الجوهر الصوري لما تقرر عند الشيخ وغيره أن صورته الجوهر جوهر و تصورات الأفلاك إنما يكون لمبادئها المحركة إياها بالذات و لما يتبعها بالعرض لما تقرر عندهم أن غرضها في الحركة ليس أشياء سافله فيكون مقاصدها و تخيلاتها صوراً جوهرية أشرف من الجواهر العنصرية. (١) و الثاني أن الوضع لكل جسم نحو وجوده أو لازم وجوده كما صرحوا به (٢) و جميع أوضاع الفلك طبيعياً له لا أن بعضها طبيعي و البعض قسري إذ لا قاسر في الفلكيات و قد علمت أن المبدأ القريب لكل حركة هي الطبيعة و التحقيق أن طبيعته الفلك و نفسه الحيوانية شيء واحد و ذات واحده فالحركة في الوضع تقتضي تبدل الوجود الشخصي فيكون في الفلك شخص بعد شخص و وجود بعد وجود على

١- عمومها يشمل الجواهر العنصرية اللازمه لأوضاعها إذ العلم بالملزوم يستلزم العلم باللازم فهذه الصور ترد عليها بنحو التدرج والاتصالي و لها وحده اتصاليه بحسب الوجود و كثره بحسب الوجود و كثره بحسب الماهية نوعاً أو شخصاً كما في مراتب الألوان الواردة على الفلك في الحركة الكيفية، س ره

٢- و ذلك لأن المقدار الذي يقبل بذاته القسمه الوهميه و يعد ماده الجسم الطبيعي لقبول القسمه الفلكيه من اللوازم الغير المتأثره في الوجود للجسم الطبيعي كما صرح به مراراً فالوضع أعني الهيئه المعلوله للنسبتين المتفرعه على الأجزاء داخل في قوام وجود الجسم الطبيعي و يكون هويته فالسيلان في الوضع عين السيلان في وجود جوهر الجسم و أيضاً الجسم في أصل وجوده و مرتبه ذاته الوجوديه لما لم يمكن مجرداً و لا نقطه عرضيه- و لا جوهرية اتصف بالوضع و الترتيب فيما بين أجزائه ثم إن التوفيق بين شقي الترديد- أن المراد باللائم هو الغير المتأخر في الوجود و أما قوله و جميع إلخ إرخاء للعنان بأن الأوضاع و إن كانت لوازم متأخره في الوجود فتجددها مستلزم لتجدد طبيعته إذ عله المتجدد متجدد، س ره

نعت الاتصال التدريجي.

وقال أيضا في التعليقات طبيعة الفلك من حيث إنه طبيعه الفلك تقتضى الأين الطبيعى و الوضع الطبيعى لا أينا مخصوصا(١).
فيكون النقل منه قسرا.

وقال أيضا هذه الأوضاع و الأيون كلها طبيعه له انتهى أقول لما خرج من هذا الكلام إن كل وضع من أوضاع الفلك طبيعى و كل أين من أيونه طبيعى و مع كونه(٢) طبيعيا ينتقل منه إلى غيره فلا- يستقيم ذلك إلا بأن يكون طبيعه الفلك أمرا متجدد الذات ذا وحده جمعيه و كثره اتصاليه و كذا ما يقتضيه من الأوضاع و الأيون و سائر اللوازم و هذا و إن لم يكن يذهب إليه الشيخ و متابعه إلا أنه الحق الذى لا محيص عنه و الذى(٣) يناسب آراءهم أن طبيعه

-
- ١- تعدد الأيون فى الفلك باعتبار الأوضاع أو الأزمنه و إلا فمعلوم وحده أينه و أن لا حركه أينه فيه، س ره
 - ٢- إحقاق للحركه الجوهرية بقواعدهم المقرره عندهم فإن الأين الطبيعى و الوضع الطبيعى لا يتعدد و لا يكونان مهروبا عنهما فالمحيص أن يكون الطبيعه متجدده الذات حتى يكون كل درجه من الوضع و الأين بإزاء درجه من الطبيعه و كل منهما أى الطبيعه و أثرها بوجه آخر واحد إذ باعتبار التوسط واحد مستمر و باعتبار القطع واحد متصل و الاتصال الوجدانى مساوق للوحده الشخصيه و لك أن تقول الانتقال من الوضع فى الفلك مع كونه طبيعيا غير قسرى للإرادته التى للنفس الفلكيه و بهذا أى كون كل وضع يطلب يهرب عنه- و بالعكس يستدل على كون حركه الفلك إراديه و إن كان الفاعل المباشر بكل حركه هو الطبيعه ١٢١ و لهذا نقل عن المعلم الأول أنه قال فى موضع إن حركه الفلك طبيعه، س ره
 - ٣- حتى يرتبط المتجدد المتكثر من الأوضاع إلى الثابت الواحد الذى هو الطبيعه- فإن الوضع المطلق لا تجدد و لا تكثر فيه و هذا كقولهم إن شأن الحس المشترك هو الإحساس بالصوره ثم إن الصوره فى نفسها مختلفه فشأنه ليس إلا واحدا و كذا فى القوى الأخر و أيضا حتى لا يتوجه عليهم فى الفلك ما مر أن تجدد الأعراض كاشف عن تجدد مبدئها القريب و أيضا حتى لا يكون الأين الطبيعى و لا الوضع الطبيعى متعددا لأن تعددهما غير جائز، س ره

الفلك تقتضى أولا وبالذات الوضع المطلق و الأين المطلق من غير خصوصيه لشيء منهما و إنما يراد تلك الخصوصيات لأجل بقاء النوع بالعرض لا- بالذات و هذا عند التحقيق غير مستقيم أما أولا فلما تقرر عندهم أن مقصود الطبيعه لا يكون إلا متعينا شخصيا إذ المعنى الكلى لا وجود له فى الأعيان ما لم يتشخص فالوجود يتعلق أولا بالشخص ثم بالنوع ثم بالجنس و لهذا ذكروا فى كتاب قاطيغورياس فى بيان تسميتهم الأشخاص الجوهرية بالجواهر الأولى و أنواعها بالثانية و أجناسها بالثالثة أن الوجود يتعلق بالشخص أولا و بالنوع ثانيا و بالجنس ثالثا و أما ثانيا(١) فلما علمت فى مباحث الوجود أن الوجود فى كل شيء بالذات هو الهويه الوجوديه المتشخصه بنفسه أما الماهيات التى يقال لها الطبائع الكليه فليس لها وجود لا فى الخارج و لا فى الذهن إلا بتبعيه الوجود و الحاصل أن الوضع و الأين من جمله الشخصيات و لوازم الوجودات و التبدل فيهما إما عين التبدل فى نحو الوجود أو لازم له و ليس كما(٢) ظن فى المشهور أن هذا الجرم بشخصه عله مطلقه للزمان و الحركه و إلا لم يكن زمانيا و كل جسم و جسمانى زمانى فهو متشخص بالزمان و فاعل الشيء غير متشخص به- و لا مفتقر فى وجوده إلى ذلك الشيء فعله الزمان من جهة وحدتها الاتصاليه نسبتة

١- لا يذهب عليك أن روح الاعتراضين واحد لأنه تمسك تاره بقاعده عدم وجود الكلى الطبيعى بذاته و أن الشخص موجود و الطبيعى موجود بعلاقه تحقق وجود فردة و تاره بقاعده أصاله الوجود و أنت تعلم أن الماهيه هى الكلى الطبيعى و أن التشخص نحو الوجود أن لكل مشرب مذاقا، س ره

٢- شروع فى تعيين فاعل الزمان و إنما قال بشخصه للإشاره إلى أن الزمان مأخوذ فيه لكونه مشخصا أو لازم تشخصه فكيف يكون فاعلا- له و إنما قال عله مطلقه للإشاره إلى أنه لا نضايق فى كونه عله ناقصه له كالعله القابله و إنما نمنع كونه فاعلا له و قوله و إلا- لم يكن زمانيا لأن فاعل الشيء غير متصف به و إذا لم يكن الفعل فى مرتبه ذات الفاعل- و كان الزمان بإطلاقه معلولا- له فكيف يكون زمانيا و هذا الجرم زمانى بل بمقتضى الحركه الجوهرية هو بجوهره سائل زائل زمانى فى مرتبه ذاته الوجوديه كما سيقول إنه قد علمت من طريقتنا إلخ، س ره

إلى أجزائه المتقدمه و المتأخره نسبه واحده و يفعل الزمان و ما معه فعلا واحدا- و يكون عله حدوثه و عله بقائه شيئا واحدا إذ الشئ التدرىجى الغير القار بالذات- بقاؤه عين حدوثه و قد علمت من طريقتنا أن كل جسم و كل طبيعه جسمانيه و كل عارض جسمانى من الشكل و الوضع و الكم و الكيف و الأين(١) و سائر العوارض الماديه(٢) أمور سائله زائله إما بالذات و إما بالعرض ففاعل الزمان على الإطلاق لا بد و أن يكون أمرا ذا اعتبارين و له جهتان جهه وحده عقليه و جهه كثره تجدديه فبجهه وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصاليه و بجهه تجدده ينفعل تاره عنه و يفعل أخرى بحسب هويات أجزائه المخصوصه و ذلك الأمر هو نفس الفلك الأقصى التى لها وجهان فالطبيعه العقليه أعنى صورتها المفارقة جهه وحدتها و الطبيعه الجسمانيه الكائنه جهه كثرتها و تجددها فنفس الجرم الأقصى فاعل الزمان و مقيميه و حافظه و مديمه و به يتجدد(٣) و يتعين الزمانيات و بجرمه يتجدد الجهات و المكانيات بمثل البيان(٤) المذكور إذ كل جرم شخصى كما يفتقر إلى الزمان و الحركه فى إمكانه الاستعدادى و حدوثه التجددى كذلك يحتاج فى مكانه و وضع جهته إلى ما يحيط به و يعين حيزه فكيف يتقدم عليها طبعاً(٥) فإن هذه الأمور كما أشرنا إليه إما من مقومات الشخص أو من لوازم وجوده و لوازم الوجود كلوازم

١- ذكره بعد الشكل من باب ذكر العام بعد الخاص، س ره

٢- إن قلت الحركه ليست فى الأعراض الأخرى قلت جميع أعراض العالم غير قاره إلا- أن عدم القرار إما معتبر فى وجودها كالمقولات الأربع المذكوره و إما فى مفهومها كالمتى و أن يفعل و أن ينفعل و إما تبعيه محضه كالإضافه، س ره

٣- أى بالزمان، س ره

٤- متعلق بمحذوف أى لأن جرمه منشأ و عله للجهات و المكانيات بمثل البيان المذكور و قد صرح به بقوله إذ كل جرم إلخ،

س ره

٥- أى ذاتا فالمراد بالتقدم بالطبع ليس بالمعنى الأخص كتقدم العله الناقصه بل بالمعنى الأعم من التقدم بالعليه كما لا يخفى،

س ره

الماهيه فى امتناع تخلل الجعل بين اللازم و الملزوم فالأكون الجسمانيه مطلقا أكون ناقصه تحتاج إلى زمان و مكان و وضع و كم و كيف فقد علمت أن فاعل هذه الأمور يجب أن يكون أصله مفارق الذات و الوجود عنها فلا يجوز أن يكون عله الزمان زمانا قبله و لا عله المكان مكانا قبله و عله الوضع وضعاً آخر و هكذا فى الكم و غيره فهذه (١) الأمور مع أنها حوادث متجدده متصرمه فعلتها الأصليه لا تكون إلا أمراً مفارقاً ثابت الذات خارجاً عن سلسله الزمان و المكان و هو الله سبحانه بذاته الأحديه أو من جهه علومه الإلهيه أو كلماته التامات التى لا تنتفى أو عالم أمره الذى إذا قال لشيء كن فيكون

فصل (٣٢) فى أنه لا يتقدم على ذات الزمان و الحركه شيء إلا البارى عز مجده

لما علمت أن الزمان و ما يقترنه و يحتف به أمور تدريجيّه و أكون متجدده الحصولات فكل ما يتقدم على الزمان سواء كان وجوداً أو عدماً أو غيرهما أى تقدماً لا يجامع بحسبه القبل للبعد يكون زماناً أو ذا زمان (٢) فيكون قبل كل زمان زمان- و قبل كل حركه حركه و قد ثبت أيضاً فيما مر أن عله الشيء لا بد و أن تكون- غير متعلقه الذات و الوجود بذلك الشيء (٣) فلا يتقدم على الزمان إلا البارى و

١- و إذا كانت هذه دلائل على الله و طرقاً إليه فكيف المجردات كالنفوس و العقول الصاعده فهى السبيل الأقوم و الصراط الأتم إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ و سيجىء فى الإلهيات أن إحدى الطرق لإثبات الواجب بالذات هى النفس و أنها حادثه و مجردة و غير ذات وضع ففاعلها لا- يكون من الوضعيات التى تفعل بمشاركه الوضع بل من المجردات- و ينتهى إلى الواجب بالذات تعالى شأنه، س ره

٢- إذ عدم اجتماع ذلك المتقدم مع المتأخر إن كان بالذات فهما زمان و إن كان بالعرض فهما زمانيان، س ره

٣- متعلق بقوله فيما مر إلا البارى، س ره

قدرته و أمره المعبر عنه تاره بالعلم التفصيلي و تاره بالصفات عند قوم و أخرى بالملائكة عند آخرين و بالصور الإلهيه عند الأفلاطونيين و للناس فيما يعشقون مذاهب و أيضا لو تقدم على الزمان و الحركة شىء هذا التقدم التجددى لكان عند وجوده عدمها و كل معدوم قبل وجوده كان حين عدمه ممكن الوجود إذ لو لم يسبقه إمكان لكان إما واجبا أو ممتنعا و كلاهما يوجب انقلاب الحقيقه لسبق العدم و لحوق الوجود و ذلك مستحيل و موضوع إمكان الحركة لا بد و أن يكون من شأنه الحركة كما مر و لكن لا يكون إلا جسما أو جسمانيا و كل ما من شأنه أن يتحرك فإذا لم يوجد حركته فإما لعدم علته أو لعدم شىء من أحوال علته أو شرائطها التى بها تصير محركة فإذا وجدت الحركة فلحدوث عله محركة و الكلام فى حدوث العله للحركة كالكلام فى حدوث تلك الحركة و هكذا إلى لا- نهاية فالأسباب المترتبة إن وجدت مجتمعه معا أو متعاقبه على التوالى و كلاهما محال عندنا(١) و عند محققى الفلاسفه أما الأول فلقواطع البراهين كالتطبيق و التضاييف و برهان الحثيات و برهان ذى الوسط و الطرفين و غيرها و مع ذلك فجميعها بحيث لا يشذ عنها شىء حادثه لا بد لها من عله حادثه و أما الثانى فلأن كل واحد منها لو كان موجودا فى آن واحد بالفعل يتلو بعضها بعضا يلزم تنالى الآتات و تشافع الحدود و ستعلم استحالتة فى نفى الجواهر الفرده و ما فى حكمها و إن كان كل منها فى زمان غير زمان صاحبه فإن كانت أزمنتها منفصله منقطعه بعضها عن بعض فلا وجود لها

١- إن قلت من الشائعات عندهم التسلسل التعاقبى جائز كيف و قطع الفيض عابرا و غابرا محال باتفاقهم قلت الكلام فى الزمان و الحركة بالتعاقبى المجوز عندهم فيهما ما كان على سبيل الاتصال الوجدانى و أما على سبيل الآتات و الآتات المتجاوره أو الزمانيات المنقطعه فغير مجوز و لا يخفى أن هذا الدليل يتم و لو لم يتمسك بتقدم العدم على الحركة بأن يقال لو كانت حادثه عن البارى القديم توقفت على شرط حادث و هو على شرط حادث آخر و هكذا و يتسلسل مجتمعه أو متعاقبه و كلاهما محال إلخ و هذا أسد و أخصر، س ره

و لا لأزمنتها لا خارجا و لا ذهنا و ما لا وجود لها لا ذهنا و لا خارجا فلا ترتب بينها- و لا سببها لبعضها بالقياس إلى بعض آخر و إنما قلنا لا وجود لها في الخارج لأن الموجوده من الزمان ليس فيه أمور منفصله بل الموجود منه أمر متصل شخصي كما مر و إنما قلنا لا وجود لها في الذهن فلاستحاله استحضار الوهم أزمنه و زمانيات- متكثره غير متناهيه بالعدد و على تقدير استحضاره لا- يكون مطابقا لما في العين- فيكون ذهنا كاذبا و الكلام في أسباب وجود الشئ في الواقع في نفس الأمر و إن كان ترتبها كترتب حركه بعد حركه و زمان بعد زمان على نعت الاتصال و الاستمرار- فالمتصل(١) بالذات على نعت التجدد هو وجود الطبيعه الجوهرية التي هي صوره الجسم و الجسم بقوته الاستعدادية مادتها و اتصالها هو الحركه بمعنى القطع و مقدار هذا الاتصال هو الزمان و أما الأمر المستمر الدائم منها فهو أصلها و سنخها المتوسط أبدا بين حدودها و أجزائها التي هي أيضا جزئياتها بوجه و الآن السيال الذي بإزائه ما نسبته إلى الزمان نسبة التوسط من الحركه إلى الأمر المقطوع المتصل منها فهنا أمر عقلي(٢) هو جوهر فعال واحد ذو شئون غير متناهيه كما في قوله تعالى كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ فذلك الأمر لا يمكن أن يكون جسما أو جسمانيا لما علمت مرارا أن كل جسم أو جسماني واقع تحت الزمان و الحركه فهو إما نفس

١- أى يلزم الخلف من حيث إن المفروض عدم الزمان و الحركه و قد لزم وجودهما من فرض تقدم شئ عليهما و أسباب مترتبه متصله لهما إذ المتصل بالذات الغير القار هو الطبيعه و اتصال تجددها و امتداده هو القطع و قدر ذلك الامتداد هو الزمان و الأصل المحفوظ البسيط الدائم بين المبدأ و المنتهى هو الحركه التوسطيه و الآن السيال و عاء هذا التوسط و قد جرى في هذه المذكورات على مذهبه قدس سره فإن القوم يجرون هذه في الوضع و غيره من المقولات الثلاث إلا الزمان فإنه عندهم مقدار الحركه الوضعيه الفلكيه كالحركات المنقطعه، س ره

٢- أى علمي هو جوهر أى ذات أو الجوهر بمعنى الموجود بالفعل لا- في الموضوع- لا- ماهيه إذا إلخ و حينئذ فيدخل ذات البارى، س ره

أو عقل أو ذات البارى لا سبيل (١) إلى الأول لأن النفس بما هي متعلقه بالجسم - حكمها حكم الطبيعه الماديه و الصوره الجرميه المتبدله كما مر فعله الزمان و الزمانيات - المتجدده المتصرمه على الاستقلال إما البارى ذاته أو بتوسط أمره الأعلى المسمى بالعقل الفعال و الروح و هو ملك مقرب مشتمل على ملائكه كثيره هي جنود للرب تعالى كما أشار إليه بقوله وَ مَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ و نسبه الروح لكونه أمر الله إليه نسبه الأمر من حيث هو أمر إلى الأمر و الكلام إلى المتكلم من حيث هو متكلم - ف لَهَ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ فعالم خلقه و هو كل ما له خلق و تقدير و مساحه كالأجسام و الجسمانيات حادثه الذوات تدريجيّه الوجودات متراخيه الهويات عن قدرته و علمه بخلاف عالم أمره فالله سبحانه فاعل لم يزل و لا يزال كما أنه عالم مرید لم يزل و لا يزال و هو أمر خالق أبدا سرمدًا إلا - أن أمره قديم و خلقه حادث - لما عرفت من أن الحدوث و التجدد لا زمان لهوياتها الماديه و لهذا قال فى كتابه العزيز وَ كَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا* و لم يقل خلق الله مفعولاً (٢) و نسبه عالم أمره إليه - نسبه الضوء إلى المضىء بالذات و نسبه عالم الخلق إليه نسبه الكتابه إلى الكاتب - فإن وجود كل صورته كتيبه متأخره عن وجود الكاتب و هو مقدم عليهما جميعا إن فى هذا لبلاغا لقوم عابدين

١- إن قلت قد مر من قبل ذلك أن عله الزمان نفس الفلك الأقصى فكيف نفى السبيل إليه ها هنا قلت نفى السبيل إليه ها هنا باعتبار جهه وحده الزمان و اتصاله و إثباته هناك باعتبار جهه كثرته أما تذكر قوله هناك فبجهه وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصاليه و أيضا المثبت هناك النفس بجهتها العقليه و المنفى هنا النفس بجهتها الزمانيه - و هي الطبيعه فى الحقيقه أو النفس المنطبعه مع أن السببيه المنتفيه هي الاستقلاليه، س ره

٢- إذ الخلق بما هو خلق حادث بما هو حادث و الحادث بما هو حادث هو الحدوث و التجدد و هما ذاتيان للخلق و هما نقص و النقص ليس من قبل الله و ليس مجعولا إلا حيثه وجوده كما إذا وقع ضوء الشمس على الماء المتموج فاضطراب ذلك الضوء ليس من الشمس، س ره

فصل (٣٣) فى ربط الحادئ بالقديم

اشاره

فصل (٣٣) فى ربط الحادئ بالقديم (١) قد تحيرت أفهام العقلاء من المتكلمين و الحكماء و اضطربت أذهانهم فى ارتباط الحادئ بالقديم

[اسد الاقوال فى المسأله]

و الذى هو أسد الأقوال الوارده منهم و أقرب من الصواب هو قول من قال إن الحوادئ بأسرها مستنده إلى حرکه دائمه دوريه و لا يفتقر هذه الحرکه إلى عله حادئه لكونها ليس لها بدو زمانى فهى دائمه باعتبار و به استندت إلى عله قديمه و حادئه باعتبار و به كانت مستند الحوادئ فإن سئلنا عن كيفيه استغناء اعتبارها الحادئ من حدوث عله مع أنا حکمنا حکما کلیا أن کل حادئ فله عله حادئه- قلنا المراد بالحادئ الذى هو موضوع هذه القضيه هو الماهيه التى عرض لها الحادئ- من حيث هى معروضه له و الحرکه ليست كذلك بل هى حادئه لذاتها بمعنى أن ماهيتها الحادئ و التجدد فإن كان ذلك الحادئ و التجدد ذاتيا لم يكن (٢) مفتقرا إلى أن يكون علتة حادئه و نحن إذا رجعنا إلى عقولنا لم نجدها جازمه بوجود حدوث العله إلا للمعلول الذى يتجدد أما المعلول الذى هو نفس ماهيه التجدد و التغير فلا نجدها نحکم عليه بذلك إلا إذا عرض له تجدد و تغير زائداً عليه كالحركه الحادئه بعد أن لم يكن بخلاف المتصله الدائمه و حدوث العله التى يفتقر إليها المعلول الحادئ لا يلزم أن يكون حدوثاً زائداً و إلا لم يصح (٣) استناد الحوادئ إلى الحرکه الدائمه فالحاصل أن كل واحد من التغيرات ينتهى إلى شىء ماهيته نفس التغير و الانقضاء فلدوام الحادئ و التجدد لم يكن علتها حادئه و لكونها نفس التغير

١- هذه المسأله و إن مضت لكن لا مع الجرح و التعديل و ذكرها هاهنا مع التحقيق الذى عنده، س ره

٢- لأن الذاتى لا يعلل و العرضى يعلل فما ذكره من باب التخصص، س ره

٣- أى و إلا لم يكن نحن نسد الحوادئ إليها فلا تتوهم المصادر، س ره

صح أن يكون عله للمتغيرات و الماهيه التي هي التغير هي الحركة و لهذا عرفها قوم بأنها هيئه يمتنع ثباتها لذاتها انتهى.

[اشكالات ابن قول]

اشاره

أقول هذا الكلام و إن اندفعت به إشكالات كثيره لكنه فيه (١) بعد خلل كثير -

الأول أن الحركة أمر نسبي ليس لها في ذاتها حدوث

الأول (٢) أن الحركة أمر نسبي ليس لها في ذاتها حدوث و لا قدم إلا بتبعيه ما أضيفت إليه إذ معناها كما مر خروج الشئ ء من القوه إلى الفعل شيئاً فشيئاً- فبالحقيقه الخارج من القوه إلى الفعل ذلك الذى فيه الحركة و الحركة هي تجدد المتجدد و حدوث (٣) الحادث بما هو حادث.

الثانى أن الحركة لكونها أمراً بالقوه لا يمكن تقدمها على وجود حادث موجود بالفعل

١- لا يبعد أن يكون المراد بقولهم أن الحركة ماهيتها التجدد هو كون وجودها التجدد فهذا النحو من التعبيرات كثير الورود فى كلمات القدماء فيندفع عنه الإشكال الأول من إشكالاته رحمه الله و أما الإشكال الثانى فهو مشترك الورود بينه رحمه الله و بينهم و جوابه هو جوابهم و أما الإشكال الثالث و الرابع فيدفعهما أن القوم قائلون بوجود الحركة التوسطيه المصححه لبقاء الحركة و استمرارها بوحدتها الشخصيه و هي التي يسندونها إلى الفاعل الباقي الثابت غير المتغير و الحق أن الإشكال إنما هو فى ثبوت هذه الحركة الدوريه الدائمه، ط مد

٢- لعمري إن ما ذكره القائل مشحون بالتحقيقات منها الإشاره إلى أن معنى حدوث الوضع الفلكى هو استمرار التجددى طبقاً لقول القدماء كما نقل قدس سره فى مقامه و لا خلل فى كلامه كما نجيب عن كل واحد إلا فيما هو مذهب المصنف قدس سره من تجدد الطبيعه فإنه وافق المشهور فقوله إن الحركة أمر نسبي بحث لفظى إذ لو بدل تجدد الوضع بالوضع المتجدد لم يرد هذا، س ره

٣- إشاره إلى ما هو المشهور فى الحدوث و التأثير و التأثر و نحوها من أن الحدوث مثلا ليس بشئ ء إنما هو حدوث الشئ ء و إلا فهو إما حادث فله حدوث آخر و يتسلسل و إما قديم و هو الواضح البطلان فلا يرد عليه القسمة فكذا الحركة عنده قدس سره و أنت عرفت أن الحركة عنده وجود عالم الطبيعه، س ره

الثانى أن الحركة لكونها أمرا بالقوه لا يمكن (١) تقدمها على وجود حادث موجود بالفعل و الكلام فى العله الموجه للشىء و العله الموجه له يجب أن تكون موجوده معه فالموجود الحادث يفتقر إلى سبب حادث يكون موجودا معه زمانا متقدما عليه طبعا و يجب أن يكون وجوده أقوى من وجود معلوله و الحركة ليست موجوده بالفعل.

الثالث أن كلام هذا القائل يدل على كون الحركة الدوريه دائمه الذات

الثالث أن كلام (٢) هذا القائل يدل على كون الحركة الدوريه دائمه الذات باعتبار و بذلك الاعتبار مستنده إلى العله القديمه و هذا غير صحيح إذ الأمر التجددى البحث ليس له بقاء أصلا فضلا عن كونه قديما و أما الماهيه الكليه فهى غير مجعوله

١- أى لا- يمكن تقدمها طبعا و معيتها زمانا لأن الحركة شىء تكون كل جزء منها عين المتقضى فلا قرار لها فلا معيه لها مع معلولها و أيضا الحركة ما بالقوه و الموجود الحادث ما بالفعل و لا يعطى الوجود و الفعلية إلا ما هو برىء مما هو بالقوه فكيف إذا كان كالحركة أمرا ضعيف الوجود قوامها القوه و الانتظار و أنت تعلم أن فاعل الحادث هو المفارق و هو أشد فعلية و أقوى منه و مقدم عليه ذاتا و معه زمانا و الحركة شرط مخصص لحدوث الحادث فى وقت معين و الحدوث هو التجدد و المعنيان من سنخ واحد فقوله و الكلام فى العله الموجه خلاف الواقع إذ الموجب للوجود هو الواجب تعالى أو وجهه و الحركة هى شرط حدوثه و رابطة بالموجب القديم و أين شرط الحدوث من فاعل الوجود و هذا كله ظاهر على قواعده و قواعدهم و قد قالوا إن عله كل حادث فى هذا العالم الكونى - مجموع أصل قديم و شرط حادث فالأصل القديم هو الله المتعال أو العقل الفعال الذى هو قدره الله و مشيئه الله و علم الله تعالى و الشرط الحادث قطعه من الحركة المستديره الفلكيه، س ره

٢- و لا يمكن أن يكون المراد بهذا الدوام استمرار تجدد الأوضاع المتجدده لأنه لا يحوج إلى العله القديمه إذ المجموع ليس موجودا على حده فمعلوم أن مراده أن فيها أصلا دائما و سنخا باقيا و هذا غير صحيح فى الأمر التجددى البحث هذا ملخص اعتراضه قدس سره أقول مراده بالأمر الدائم و الأصل الثابت هو الحركة التوسطيه و من المحققات أنها أمر بسيط دائم ثابت من المبدأ إلى المنتهى و قد مر فى كلامه قدس سره قبيل ذلك و أما المستمر الدائم فهو أصلها و سنخها المتوسط هذا لفظه و قد قرر كثير من القوم مسأله ربط الحادث بالقديم بهذا الطريق فقالوا إن الحركة الدوريه الدائمه باعتبار التوسطيه أمر ثابت مستند إلى القديم الثابت و باعتبار نسبتها المتجدده مسند إليها للحوادث فارتبط المتغير بالمتغير و الثابت بالثابت فالدانى للدانى و السامك للسامك، س ره

و لا جاعله فلا عبره باستمرارها كما سبق.

الرابع أنا قد برهنا على أن جوهر الفلك بصورته الطبيعيه الوضعيه غير باق بشخصه

و كذا ما فيه من الأجرام الكوكبيه و غيرها و عله الحركه و موضوعها الجسم الشخصى و هو غير قديم فقوله علتها قديمه غير صحيح (١) و كذا قوله إنها غير مفتقره إلى عله حادثه غير صحيح (٢) أيضا فالحق الحقيق بالتصديق أن الأمر المتجدد الذات و الهويه هو نحو وجود الطبيعه الجسمانيه التى لها حقيقه عقليه عند الله و لها هويه اتصاليه تدريجيه فى الهولى التى هى محض القوه و الاستعداد و هذه الطبيعه و إن لم يكن ماهيتها ماهيه الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد و الحدوث- كما أن الجوهر ماهيته فى الذهن غير مستغنيه القوام عن الموضوع و وجوده فى الخارج مستغنى القوام عنه فقد يكون للوجود نعت لا- يكون للماهيه إذا جردت عن اعتبار الوجود و كما أن وجود الشىء متفاوت الحصول بنفسه فى الأشياء بالأشديه و الأضعفيه و ماهيته ليست كذلك فكذلك بعض الوجودات تدريجى الهويه بذاته- لا بصفه عارضه إلا بحسب الاعتبار و التحليل و ليست ماهيته كذلك كوجود الطبيعه- المحصله للأجرام الماديه فهذا الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام الشخصى لا يكون

- ١- أقول أولا مراده أن فاعلها البعيد قديم فإن الكلام فى ارتباط الحادث بالقديم تعالى شأنه أو بوجهه القديم المفارق و ثانيا أن علتها قديمه باعتبار حيثه دوامها كما صرح به و الموضوع معتبر فى حيثه حدوثها و حيث يعتبر الحادث مطلقا بكلا وجهيه يقال علتها مركبه من جزء حادث و جزء قديم كما مر لكنه قدس سره لاحظ أن علتها القريبه هى الطبيعه عندهم، س ره
- ٢- إن قلت صحه هذا معلومه عند الكل إذ الذاتى لا يعلل. قلت أولا ليس هذا ردا على قوله و إن كان ذلك الحدوث و التجدد ذاتيا لم يكن مفتقرا إلا أن يكون علتها حادثه بل رد على قوله المعلل بأن ليس لها بدو فنقول هذه الحركه حوادث فضلا عن أن يكون حادثا واحدا و لها بدايات فضلا عن أن يكون لها بدو واحد فتفتقر إلى العلل الحادثه و ثانيا يمكن على بعد أن يكون ردا على ذلك القول فنقول حدوثها لا يعلل و أما وجودها فهو مجعول فليفصل و قد أجمل، س ره

إلا متدرج الحصول لست أقول إن ماهيته تقتضى التجدد و الانقضاء مع قطع النظر عن أمر زائد عليها حتى يستشكل أحد فيه بأننا قد نتصور طبيعه من الطبائع الجسمانية بماهيتها و لا يخطر ببالنا التجدد و الانقضاء و الحدوث كما لا يخطر ببالنا الدوام و البقاء لها فكيف يكون من الصفات الذاتيه أو المقومه لها و ذلك لأن مبنى ما أورده على الاشتباه بين ماهيه الشئ ء و وجوده لأن حقيقه الوجود لا تحصل فى الذهن لما عرفت مرارا من أنه متشخص بذاته و كل ما يحصل فى الذهن يقبل الاشتراك و العموم فلو حصل الوجود متمثلا فى الذهن لكان الجزئى كليا و الخارج ذهنيا و الوجود ماهيه و الكل ممتنع

تنبيه فيه تنوير:

و اعلم أن كثيرا من الموجودات ليس معقوله مماثلا- لمحسوسه أو متخيله و ذلك مثل (١) الزمان و الحركة و الدائره و القوه فإن هذه الأشياء ليست معقولاتها كمحسوساتها و متخيلاتها و كذلك المقادير و التعليميات كالجسم التعليمى فإن نحو وجوده عباره عن خصوص المقدار المساحى - سواء كان فى ماده و طبيعه مخصوصه أو كان فى الخيال منفصلا عن ماده و طبيعه مخصوصه- ليس له حظ من الوجود المعقول إذ كل معقول فهو كلى و الكلى لا يكون ممتدا

١- إن قلت إن كان الحكم كليا كما سيصرح بقوله و إن سألت الحق إلخ فلم خصص هذه و المقادير بالذكر أولا. قلت لأن فى هذه غايه البعد مع جزئياتها بحيث إن الكلى العقلى من الزمان و الحركة و الشكل و الهولى مع أفرادها مثل المسلوب عن نفسه و بعباره أخرى مثل شئ ء بشرط لا و بشرط شئ ء و غيرها مما سيصرح به مثل لا بشرط و بشرط شئ ء فأين الزمان و الحركة اللذان لهما نحو وجود ضعيف هو وجود فرقى تدريجى بحيث لا- جزء و جزئى منهما إلا و هو كذلك و الكلى العقلى منهما الذى له وجود جمعى تجردى دفعى دهرى بسيط و أين الهولى و الشكل و الهولى لا تعين محض أى قوه صرفه فعليتها فعليه القوه و وحدتها قوه الوحده و قس عليه و الكلى العقلى منها الذى معها فى غايه الخلاف بخلاف الماء الكلى العقلى و الماء الجزئى و النار العقليه و الجزئيه و نحوهما سيما المجردات كلياتها و جزئياتها، س ره

متقدرا و لا فى ممتد متقدر فالمعقول من المقدار ليس مقدارا و لا ذا مقدار و لا ذا تقدير أى لا يحمل عليه مفهوم المقدار حملا شائعا صناعيا و من هذا القبيل كثير من الموجودات المادية مما ليس له معقول مطابق لموجوده و إن سألت الحق فجميع الموجودات الشخصية للصور الجسمانية الخارجيه بسيطه كانت أو مركبه مما لا مطابق لها فى العقل لأنها هويات شخصيه لا تحتل الشركه و ما فى العقل أمور كليه يحتمل الشركه فكذلك الهويه الصوريه التدريجيّه للطبائع الجسمانيه و ذلك لأن الصور المنوعه للأجرام التى هى مبادئ لفصولها الذاتيه بالحقيقه وجودات متجدده لا ماهيه لها من حيث هى آليات دائره متجدده نعم ينتزع منها مفهومات كليه تسمى بالماهيات و بالحقيقه هى لوازم لتلك الوجودات و إن كانت ذاتيات للمعاني المنبعثه عنها كما عرفت و نحن سنقيم البرهان فى هذا الكتاب على أن الصور المنوعه للجواهر ليست داخله تحت أجناس مقوله الجوهر و لا تحت شىء من مقولات الأعراض - بل إنما هى هويات وجوديه غير مندرجه بالذات تحت جوهر و لا كم و لا كيف و لا غيرها من المقولات و أجناسها و أنواعها لأنها وجودات محضه فائضه من شئون الحق الأول و هى آثار لأشعته العقلية و ظلال لإشراقته النوريه.

بحث و تحصيل:

و لك أن (١) ترجع و تقول إن هذه الهويات المتجدده المسماه بالصور النوعيه و الطبائع الجرميه كيف صدرت عن مؤثر قديم فإن صدرت من غير قابل مستعد إياها (٢) لزم أن يكون تلك الصور صورا مفارقة فتكون عقلية لا مادية و هذا مع استحالة يستلزم خلاف المفروض و التناقض - إذ التجدد يناهى الوجود المفارقة و إن صدرت عنه فى قابل مستعد فإن (٣) كان القابل

١- الشبهه فى الحقيقه هى الشبهه السابقه فى ارتباط المتغير بالثابت لكنها أوردت فى صوره هى أبسط، ط مد

٢- هاهنا كبرى مطويه هى أن كل موجود بالفعل صدر من غير قابل مستعد فهو مفارق فلا ينتقض كليه الكبرى بالهولى لأنها ليس لها فعلية صوريه، س ره

٣- أى كائنا بعد أن لم يكن و حينئذ يلزم الخلف أيضا من حيث إن المفروض دوام الطبيعه بنحو الاستمرار التجددى و قد لزم انقطاعها فى جهه المبدأ فينبغى أن يذكر هذا المحذور أيضا، س ره

حادثا يلزم توقفه على قابل آخر و قوه استعداديه سابقه و هكذا يتسلسل (١) إلى لا نهايه و إن كان قديما (٢) فإما أن يكون ذاته بذاته أو ذاته بما يلزم ذاته كافيه في القبول فتكون الصوره ثابتة أيضا لا متجدده (٣) و المفروض أنها متجدده و إن لم يكف ذاته و لا مع أمر لازم لذاته للقبول بل لا بد فيه من استعدادات لاحقه متجدده- فيلزم عليك الاعتراف بقدم ماده و لزوم التسلسل (٤) في المتعاقبات و أنت بصدد حدوث العالم بجميع ما فيه بل يلزم عليك قدم كل ماده مصوره بصوره من النوعيات

١- لا- يقال هذا التسلسل تعاقبي مجوز عندهم لأننا نقول المراد بالقابل هو القابل المصاحب للوجدان أعنى حامل الصوره لا المصاحب للفقدان أعنى حامل قوتها السابقه فيجتمع مع المقبول فيلزم التسلسل الاجتماعي و قد صرح بذلك في ماده الصوره الشخصيه بقوله فإنها عله موجب له بالذات لا معدة له، س ره

٢- يلزم عليك قدم القابل من مجرد فرض قدمه و أنت بصدد حدوث جميع العالم- فلا بد أن يذكر كما ذكره في الشق الآخر، س ره

٣- لزوم قدم الصوره من قدم القابل ظاهر و أما ثباتها فلا و لا سيما أن التجدد ذاتي لها فالقابل إنما يقبلها هكذا كما أن الجاعل إذا جعل المتجددات بالذات جعلها موجوده لا أنه جعل تجددها و الكلام في كفايه ذات القابل و عدم كفايتها في القبول أي الوجود الرابط من الصوره لا في تجدد الوجود النفسى منها فلا يمنع كونه ذاتيا و الجواب أن لزوم ثباتها بسبب أن ما به القبول إذا كان نفس ذات القابل فهى محفوظه مع جميع مراتب الصوره المتجدده و الواهب أيضا لا حاله منتظره له فيصير جميع مراتب الصوره قاره مجتمعه و القابل الذى هو شرط مرتبه هو الشرط للمرتبه الأخرى لوحده أصلهما المحفوظ و أيضا الفرض في هذا الشق عدم تلاحق الاستعدادات في ماده و هو كاشف من عدم تلاحق المراتب في الصوره و ذلك لأن الشقوق في السؤال أربعه- عدم تحقق القابل و تحقق القابل الحادث و القابل القديم الغير المتلاحق للاستعدادات- و القديم المتلاحق لها و أيضا ما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يمكن أن يكون للصوره مراتب متقضييه و متكونه حتى تكون سيالا ذاتا و جوهرًا، س ره

٤- و هو باطل عند الباحث و المتكلم أو لأنه يلزم قدم النوع المحفوظ بتعاقب الأشخاص، س ره

الصوريه فيكون عدد الأشخاص القديمه عدد الأنواع الصوريه على أن الكلام (١) عائد في حصول كل استعداد خاص جزئي لما مر أن ما بالقوه متقوم بما هو بالفعل مفتقر إليه فإن الاستعداد الخاص (٢) إنما يحدث بصوره بالفعل سابقه عليه بالطبع لا بالزمان لأنها عله موجه له بالذات لا معده له فنقول لك (٣) أن ما أسلفناه

١- يعنى نلزمكم أولاً ماده قديمه و ثانيا مواد قديمه بعدد الأنواع و ثالثا مواد قديمه بعدد الأشخاص بإجراء الدليل المذكور تاره في كل نوع نوع من الطبائع و الصور و تاره في كل صوره صوره شخصيه من كل نوع، س ره

٢- إذ كل استعداد لا بد له مما به استعدادات و هو الصوره المعينه كما سيحيى ء بعد أسطر إذ ماده بذاتها حامله القوه البعيده المشتركه و صوره ما هي ما به تلك القوه و أما ما به القوه القريبه الخاصه أيمن الاستعداد فهو الصوره المعينه المخصصه للماده و قوتها المطلقه، س ره

٣- محصل ما أفاده بالعطف على ما تقدم أن هذه الطبيعه الجرمانيه تغيرها عين ذاتها فهي ثابتة في أنها متغيره فلا ضير في استنادها إلى عله ثابتة أن هذه الطبائع الجسميه الجوهريه غير متغيره و لا منفصل بعضها عن بعض بل هي واحده متصله و طبيعه جوهريه- فاردت سياله بذاتها و معنى إفاضه هذه الطبيعه الممتده السيه على ماده أن ذاتها لا تخلو عن جهه النقص و حيثه العدم من دون أن يكون ماده أمرا متميزا منها منفصلا عنها لاستلزام ذلك كون ماده أمرا بالفعل هذا خلف و على هذا تكون مغايره الصور الجرمانيه و الطبائع النوعيه بعضها من بعض كالنار و الماء و غيرهما من قبيل مغايره حدود الحركه المنفصله بعضها عن بعض بحسب التقسيم و التسميه العقلين من غير أن تنفصل في الوجود غير أنها مختلفه الآثار و الخواص كالتقدم و التأخير و الشده و الضعف لما في هذه الحركه من التشكيك- فالمخصص لكل جزء من أجزاء هذه الطبيعه السيه بمرتبه الخاصه و مكانه المخصوص به هو ذاته بذاته كما أن الجزء السابق من الحركه الأينيه مثلا إنما يسبق الجزء اللاحق بنفس ذاته لا بأمر زائد عليه حتى يحتاج إلى سبب خارج من ذاته و هكذا. هذا بالنظر إلى الطبائع الماديه من جهه وجودها السيه بذاته و أما بالنظر إليها من جهه ما ينتزعه العقل من ماهياتها و يخصها بأحكام و خواص ماهويه فينفصل بذلك النار من الهواء و الإنسان من الفرس بما لها من الأحكام و الآثار فهي طبائع نوعيه متميزه بعضها من بعض تحتاج كل واحده من هذه الصور في وجودها إلى ماده سابقه يقربها من الصوره الخاصه استعداد خاص يعرضها من جهه صوره سابقه و عوارض معده تستدعى حصول الصوره اللاحقه فيها و تبطل كل سابقه بحصول اللاحقه و ترتبط كل واحده من هذه الحوادث بعلة القديمه بحصول شرائط حادثه و هذه الشرائط الجاريه باختلافها معلوله لأجزاء حركه جاريه غير منقطعه فيتم من مجموع الجزء الخاص من هذه الحركه و الزمان الذى يتبعه و من العله القديمه عله تامه حادثه تستوجب بحدوثه حدوث المعلول، ط مد

من الكلام يفى بحل هذه الشبهه و نظائرها فإن ماده القابله إن كانت هيولى أولى- فوحدتها وحده جنسيه لا وحده عدديه لأن معناها الجوهر بالقوه (١) و الجوهرية لا توجب تحصلا نوعيا و القوه عدميه يتحصل بما هي قوه عليه فيكفي فى تحصلها بما هي هى لحوق أيه صوره كانت و إن كانت ماده أخرى فهى أيضا من حيث كونها

١- فليس هذا قابل واحد بالعدد معيناً حتى يقال إنه حادث أو قديم على حده لأن الجنس فان فى الفصول و ماده فى الصوره و لذا يقال إن الهيولى مع الواحد واحده و مع المتعدد متعدده فكذا مع المتجدد متجدده بعين تجدد و الحاصل أنا نختار أن القابل حادث- و لكن بمعنى تجدده الجوهرى بتجدد الصوره المتحد به لا- بمعنى أنه لم يكن ثم كان و لا بمعنى أنه حادث واحد كحادث يومى حتى يتوجه أنه مسبوق باستعداد و حركه و زمان بل بمعنى أنه حوادث غير متناهيه باعتبار صور غير متناهيه و إن كانت واحده شخصيه أو نختار أنه قديم بمعنى الاستمرار التجديدى و عدم انقطاع الفيض التدريجى عنه أولاً و آخراً لا بمعنى أنه ثابت على حاله واحده أو لا عله له و معنى الوحده الجنسيه فى الهيولى أنها كواحد شخصى ذى مراتب و حصص و ليست كالواحد المحدود المرهون بمرتبته معينه سيما على القول بالتركيب الاتحادى بين الهيولى و الصوره و ليس معنى الجنسيه و لا الاتحاد أنها كالجنس المتحد بالفصول بحيث إن وجودها كالجنس وجودات و إلا لم يبق فرق بين التركيب الخارجى و العقلى و لم يكن بينهما عليه و معلوليه و لا- حاله و محليه بل مراده بالاتحاد أن الهيولى- لما كانت قوه محضه و لم تكن مرهونه بفعليه حتى يكون لها تعص و تأب عن الاتحاد بفعليه أخرى كما ترى أن صورته لا تنقلب إلى صورته أخرى لو لا الهيولى و القوه خفيفه المئونه- جاز أن تتحد بكل صورته و فعليه بلا- تعص من قبلها لا- أن حيثه القوه لا- تعاند الفعلية و يمكن أن تتحدا كيف و تعاندهما أحد مسالك إثبات الهيولى و لهذا سيقول لأنه تحصل بعد تحصل أى تحصل الهيولى الثانيه و هى الصوره الجسميه تحصل ثانوى بعد تحصل الهيولى الأولى، س ره

ماده حكمها حكم الهيولى الأولى فإن جهه القوه و النقص راجعه إلى معنى واحد(١) فهى أيضا إنما تتحصل و تتقوم بالصوره المقترنه بها إلا- أن تحصلها أتم من تحصل الهيولى الأولى لأنه تحصل بعد تحصل سابق و كل صوره يتحصل بها ماده- فتلك الصوره أقدم ذاتا من مادتها من جهه حقيقتها الأصلية و أما من جهه تشخصها المادى فيتحد بها الماده و تتعدد بتعددتها و تتحدد بتحددتها لست أقول من جهه استعدادها السابق إذ استعدادها يقابلها و لا يتحد بها فى الوجود نعم ربما كان كل استعداد لشخص لاحق من أشخاص طبيعه مستلزما لشخص آخر من أشخاصها سابق على هذا الشخص زمانا لا على استعدادها إلا سبقا ذاتيا كما علمت من حال الهويات المتجدده المتقضييه- و بالجمله لا يلزم مما ذكر مما ذكر قدم شىء من الهوليات أصلا و قد أشرنا إلى أن لكل طبيعه جسمانيه حقيقه عند الله موجوده فى علمه و هى بحقيقتها(٢) العقلية لا يحتاج إلى ماده و لا استعداد أو حركه أو زمان أو عدم أو حدوث أو إمكان استعدادى و لها شئون و وجوديه كونيه متعاقبه على نعت الاتصال و هى بوحدتها الاتصاليه لازمه

١- فالتهيئات و العدميات و النقائص كلها راجعه إلى الهيولى و هى معنى واحد إذ لا ميز فى صرف القوه فلذا الهيولى جنه و وقايه للحق تعالى عن استناد النقائص و التشويهات إليه و جميع الفعليات و الوجودات و الكمالات حتى فعلية القوه التى فى الهيولى و وجودها الضعيف راجعه إلى ينبوع الفعلية و الوجود و الكمال و الخير كله بيديه و الشر ليس إليه و هو معنى واحد إذ ليس ميز فى صرف الوجود و الخير و الفعلية، س ره

٢- فيه إشاره إلى أنه يمكن لنا اختيار الشق الأول من البحث إن نظرنا إلى الصور النوعيه بما هى مستهلكه فى الصور النوعيه المفارقة بل و إن نظرنا إلى الأصل المحفوظ- فى هذه الصور النوعيه المقارنه الذى هو فيها كالحركه التوسطيه فى القطعيه و الآن السيال فى الزمان لأنها مأخوذه هكذا إبداعيه غير مرهونه بسبق استعداد و زمان و عدم و غيرها- كما أن كليه العالم الطبيعى إبداعيه مخرجه من اللبس المحض إلى الأيس و المادى مأخوذا مع مادته و الزمانى مع زمانه و المكانى مع مكانه لا ماده و لا زمان و مكان لها و قس عليه، س ره

لوحدها العقليه الموجوده فى علم الله و إذا نظرت إلى تكثر شئونها المتعاقبه وجدت كلا منها فى زمان و حين و بهذا الاعتبار يحتاج إلى قابل مستعد يتقدم عليه زمانا- و ذلك القابل من حيث كونه بالقوه أمر عدمى غير مفتقر إلى عله معينه (١) بل يكفيه وجود صورته ما مطلقه أيه صورته مطلقه كانت تكون القوه (٢) قوه لها أو عليها أو على كمال ما من الكمالات و أما من حيث استعدادها الخاص القريب فيفتقر إلى صورته معينه هي جهه استعدادها و قوته القريبه على أمر مخصوص و صورته مخصوصه (٣) فإذا خرج القابل من هذه القوه القريبه إلى فعل يقابلها بطلت لبطالان الصوره السابقه بلحوق صورته اللاحقه لعدم إمكان الاجتماع بينهما كما تبطل صورته النطفه إذا حدثت صورته الحيوان الذى تلك الصوره النطفيه قوه عليه و إمكان له و هكذا كل صورته تحدث بانقضاء سابقتها و تبطل هي أيضا بلحوق عاقبتها على نعت الاتصال التجددى و أما السؤال عن اختصاص كل صورته خاصه شخصيه بوقتها الجزئى - فجوابه أن ذلك الاختصاص ربما لم يكن بأمر زائد على هويه تلك الصوره الشخصيه فلا يفتقر إلى سبب مخصص لها بوقتها المعين زائد عليها و ذلك فيما له هويه مستمره متجدده لا ينقطع سابقا و لا لاحقا حتى يرد السؤال فى لمية ذلك الاختصاص - و أما إذا كانت للطبيعه شخصيات منقطعه بعضها عن بعض فالسؤال فى اختصاص بعضها بوقته الخاص و إن كان واردا لكنه يجاب بأنه بسبب زائد على نفس الهويه موجب لاختصاص تلك الهويه بوقته المعين و ذلك السبب لا بد و أن يكون معه و فى وقته

-
- ١- أى الهيولى لكونها قوه محضه خفيفه المئونه يكتفيها واحد بالعموم و هو الصوره المطلقه، س ره
 - ٢- أى للصوره المتلبسه بالقوه و هي موضوعها أو عليها أى الصوره المقوى عليها- أو على كمال أى الكمال الثانى و الترديد منع الخلو، س ره
 - ٣- لأن الهيولى و إن كانت هي المستعده إلا- أن نسبتها إلى جميع الصور على السواء فلا- بد فى تخصص استعدادها مما به الاستعداد الخاص و هو الصوره المعينه، س ره

و هكذا إلى أن ينتهى العلل إلى هويه خاصه بزمان معين لذاته و هويته لا بأمر زائد- لأن الكلام فى الأسباب الموجهه التى لا يجوز فيها التسلسل إلى غير نهايه و حاصل الكلام أنه كما أن للوجود حقائق مختلفه لذواتها(١) و قد يختلف أيضا بعوارض لاحقه بعد اتفاق المعروضات فى نوعيتها الأصلية(٢) مثال الأول وجود الحق و وجود الملك و وجود الشيطان و وجود الإنسان و وجود النار و وجود الماء فإن كلا منها يتميز عن غيره بحقيقه ذاته و لكل منها مقام و مرتبه لذاته لا يوجد فيها و غيره مثال الثانى وجود زيد و وجود عمرو و غيرهما من أفراد الناس فإن اختلافهم ليس إلا بأمر زائد على الإنسانيه و كذا أفراد حقيقه الفرس و كذا حكم سوادات متعدده لها مرتبه واحده منه فى الشده و الضعف و كذا الأعداد من البياض التى لها مرتبه واحده منه فإن امتياز وجود الإنسان عن الفرس و وجود السواد عن البياض- و إن لم يكن بأمر زائد على حقيقه شىء منها و لكن امتياز أعداد كل منها بعضها عن بعض إنما هو بعوارض زائده على وجود الحقيقه الأصلية و قد ظهر لك هذان الوجهان من اختلاف الوجودات فاعلم أنه ربما كانت فى الحقائق الوجوديه- المتميزه بذاتها لا بجعل جاعل يجعلها كذلك بل بجعل بسيط يجعل نفس هويتها هويه واحده ذات شئون متجدده متخالفه بالتقدم و التأخر الذاتيين اللذين لا يجامع القليل البعد لذاتها لا بقبله زائده و بعديه زائده بل بنفس هويات الأجزاء المتقدمات و المتأخرات- المتفاوته فى القبليه و البعديه و ذلك كالزمان المتصل عند القوم(٣) فإن له عندهم

١- و إن كان ما به الاختلاف عين ما به الاتفاق كما مر، س ره

٢- هذا بالنظر إلى الطبائع النوعيه من جهه ماهياتها و ما يعرض لها من الكثره الفرديه من جهه العوارض المشخصه و أما بالنظر إلى وجوداتها الخارجيه التى هى عين الشخصيه فيبينها نوع من الاختلاف التشكيكى أيضا كيف لا و قد عد المصنف رحمه الله اختلاف الأشخاص من جهه عناوينها المشخصه أحد الأدله على وقوع الحركه فى الجوهر فيما تقدم من الكلام تحت عنوان برهان مشرقى فى الفصل، ط مد

٣- فهو هويه واحده إذ الاتصال الوجدانى مساوق للوحده الشخصيه فما لم يتخلل المفصل الذى هو الآن فى الخيال لم يحصل له جزئيات كالحول و الشهر و الأسبوع و اليوم و الليل و الساعات و الدقائق و الثوانى و هكذا فلو لم ينفصل فى الخيال لم يكن له جزئيات بمجرد قبول التجزئه بالقوه إذ ليس للتجزئه فى التنقيص فى الممتدات حد يقف- فكلما فرضه وهمك جزئيا له فهو جزئيات و هكذا هذا خلف فمعيار الفرديه هو الاتصال الوجدانى و هذا مثل الخط فإنه نوع منتشر الأفراد فالخط الذى هو ذراع فرد واحد منه- و ما هو آلاف ألوف كمحور الفلك الأقصى فرد واحد ما دام الاتصال و لو كان غير متناه فهو أيضا فرد واحد إلا أن يتخلل المفصل الذى يباينه بالنوع كالنقطه فيكثر، س ره

هو به متفاوتة فى التقدم و التأخر و السبق و اللحوق و الماضى و الاستقبال و الصورة الطبيعى عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت إلا- أن هذه هوية جوهريه و الزمان عرض و الحق أن الهوية الجوهرية الصوريه هى المنعوتة بما ذكرناه بالذات لا- الزمان لأن الزمان عرض عندهم و وجوده تابع لوجود ما يتقدر به فالزمان عباره عن مقدار الطبيعه المتجدده بذاتها من جهة تقدمها و تأخرها الذاتيين كما أن الجسم التعليمى مقدارها من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة فللطبيعه امتدادان(١) و لها مقداران أحدهما تدريجى زمانى يقبل الانقسام الوهمى إلى متقدم و متأخر زمانيين و الآخر دفعى مكانى يقبل الانقسام إلى متقدم و متأخر مكانيين و نسبه المقدار إلى الامتداد كنسبه المتعين إلى المبهم(٢) و هما متحدان فى الوجود متغايران فى الاعتبار و كما ليس اتصال(٣) التعليمات الماديه بغير اتصال ما هى مقاديرها فكذلك

١- هذا صريح فى أنه يرى للطباع الجرميه أربعة أبعاد الطول و العرض و العمق و الزمان، ط مد

٢- فالامتداد القار إذا لوحظ مطلقا غير مرهون باللاتناهى أو التناهى و بعد التناهى غير مرهون بمساحه معينه فهو الجسم الطبيعى و هو المتقدر و إذا لوحظ متعينا ممسوحا بمساحه معينه فهو قدر الجسم الطبيعى و مقداره و هذا هو الكمية الاتصاليه للجسم- كما أن العدد الكمية الانفصاليه و كذلك سيلان الطبيعه الجسميه عنده و سيلان العرض عند القوم إذا أخذ مطلقا غير مقيد باللانهايه و النهايه و بعد النهايه غير مقيد بسنه أو بشهر أو ساعه أو غيرها فهو الحركه و إذا أخذ مقيدا بشىء منها فهو الزمان، س ره

٣- أى على ما هو الحق عند المحققين كالشيخ الرئيس و المصنف قدس سره و أما عند بعض الحكماء ففى الجسم اتصالان أحدهما جوهري هو فصل الجوهر و هو كون الجوهر قابلا لخطوط ثلاثه متقاطعه على زوايا قوائم و الآخر عرض هو فصل الكم و هو كون الكم قابلا للانقسام إلى أجزاء متشاركه فى الحدود، س ره

اتصال الزمان ليس بزائد على الاتصال التدريجي الذى للمتجدد بنفسه فحال الزمان مع الصورة الطبيعى ذات الامتداد الزمانى كحال المقدار التعليمى مع الصورة الجرميه ذات الامتداد المكانى فاعلم هذا فإنه أجدى من تفاريق العصا و من تأمل قليلا فى ماهيه الزمان يعلم أن ليس لها اعتبار إلا- فى العقل و ليس عروضها لما هى عارضه له عروضاً بحسب الوجود كالعوارض الخارجيه للأشياء كالسواد و الحراره و غيرهما بل الزمان من العوارض التحليله لما هو معروضه بالذات(١) و مثل هذا العارض لا وجود له فى الأعيان إلا بنفس وجود معروضه إذ لا عارضيه و لا معروضيه بينهما إلا بحسب الاعتبار الذهني و كما لا وجود له فى الخارج إلا كذلك فلا تجدد لوجوده و لا انقضاء و لا حدوث و لا استمرار إلا بحسب تجدد ما أضيف إليه فى الذهن و انقضائه و حدوثه و استمراره و العجب من القوم كيف قرروا للزمان هويه متجدده اللهم إلا- أن عنوا بذلك أن ماهيه الحركه ماهيه التجدد و الانقضاء لشيء و الزمان كميته- و لهذا رأى صاحب التلويحات أن الحركه من حيث تقدرها عين الزمان و إن غيرته من حيث هى حركه فهو لا يزيد عليها فى الأعيان بل فى الذهن فقط إذا اعتبرت من حيث هى حركه فقط

تعقيب و إحصاء:

ذكر الشيخ فى الشفاء أن من الناس من نفى وجود الزمان مطلقاً(٢).

و منهم من أثبت له وجوداً إلا على أنه فى الأعيان بوجه من الوجوه بل على

-
- ١- أى عروضها بحسب الماهيه للحركه و كذا الحركه للطبيعه و بعبارة أخرى الحركه و الزمان من العوارض الغير المتأخره فى الوجود للطبيعه و هذا كالتخصيه التى هى صفه الوحده التى هى صفه الوجود الحقيقى و كلها متحققه بوجود واحد، س ره
 - ٢- شبهتهم أن الزمان ليس إلا- الماضى و المستقبل و الحال فالماضى عدم و المستقبل لم يوجد بعد و الحال الحقيقى غير موجود و العرفى قدر من أواخر الماضى و قدر من أوائل المستقبل و قد علمت أمرهما ثم ما فى الذهن من الزمان إن كان غير قار فهذا حاله و إن كان قارا فليس بزمان و الجواب أن الزمان بمعنى السيال موجود و هو نظير الحركه التوسطيه- بسيط لا يتجزأ إلى الماضى و المستقبل و هو وعاء الحركه التوسطيه بل الزمان بمعنى قدر الحركه القطعيه أيضاً موجود مثل القطعيه لأن الموجود أعم من الوجود بمعنى المتحقق بمنشأ انتزاعه و من الموجود بمعنى المتحقق بمصداقه و بالجملة أنهم واقعون فى طرف التفريط كما أن القائل بأنه واجب الوجود واقع فى طرف الإفراط، س ره

أنه أمر متوهم (١).

و منهم من جعل له وجودا لا على أنه أمر واحد في نفسه بل على أنه نسبة ما على جهة ما لأمر أيها كانت إلى أمور أخرى أيها كانت تلك أوقات لهذه فتخيل أن الزمان مجموع أوقات (٢) و الوقت عرض حادث يعرض مع وجود عرض آخر- أى عرض كان فهو وقت لذلك الآخر كطلوع الشمس و حضور إنسان.

و منهم من وضع له وجودا وحدانيا على أنه جوهر قائم مفارق للجسمانيات بذاته (٣).

١- إما إشاره إلى مذهب المتكلمين القائلين بالزمان الموهوم أو إشاره إلى قول شاذ و هو القول بالزمان المتوهم إذ الزمان الموهوم ما لا- وجود له في الخارج لكن له منشأ انتزاع و تفوهوا بأن منشأ انتزاعه قبل وجود العالم بقاء الواجب تعالى و الزمان المتوهم ما لا- وجود له و لا منشأ انتزاع و لا يخفى على الرجل الحكيم بطلان كلا المذهبين و كل واحد منهما أبطل من الآخر بوجه و كيف يكون البقاء السرمدي الذي لا يمكن أن يقال فيه شىء و شىء منشأ انتزاع الامتداد الغير القار و إلا لزم الهرج و المرج و انسداد باب الإيمان- و ارتفع الأمان من العقل، س ره

٢- فليس أمرا وحدانيا إذ لا- ضابط له عند ذلك القائل فربما يقال قدوم المسافر عند الطلوع الفلاني و ربما يقال عند الموت الفلاني أو عند الفتنة الفلانية أو الحادثه الأخرى بل كما أن وقوع الموت وقت للقدوم كذا العكس إلا أن الأشهر و الأعراف يجعل وقتا لغيره و هذا القول باطل لأن الوقت نفس ذلك الزمان الذي هو وعاء للعرضين الحادثين- إلا أنه جعل أحدهما المعروفيه عند السامع أماره و تعريفا لذلك الجزء من الزمان و أيضا لا يجعلون نفس العرض الحادثات وقتا بل اقتارانه و معيه و هذه المقارنه و المعيه ليست ذاتيه- و لا شرفيه و لا مكانيه و لا غيرها إلا بالزمان، س ره

٣- هذا القائل لاحظ روح الزمان و أنه الدهر المصطلح و لاحظ الدهر و ما هو- كالمتى للمفارقات من صقعها بل عينها لأن المفارقات المحضه صفاتها عين ذواتها النورية أعنى وجودها و إن لم تكن عين ذواتها الظلمانية أعنى ماهياتها و من جعله منهم واجب الوجود- لاحظ أيضا كونه من صقعها باعتبار الجبهه النورية من وجوده أو أن رفعه مستلزم وضعه و كل ما هو كذلك فهو واجب، س ره [٢٨٦] (١). ١٤٣ قال الشيخ في الطبيعيات و أبعد من هذا كله ظن من ظن أن الزمان هو الفلك- بقياس من موجبتين في الشكل الثاني على أن إحدى المقدمتين فيه كاذبه و هى قوله و كل جسم في فلك فإنه ليس كذلك بل الحق أن كل جسم ليس بفلك هو في فلك بخلاف الزمان فإنه في كل جسم أقول لعل مراد الشيخ ذكر ماده القياس لا صورته إذ يصير من الشكل الثالث كما لا- يخفى فصوره القياس التى هى مراده أن الزمان فيه الأجسام و الفلك فيه الأجسام- و حينئذ يرد عليه بعلاوه ما ذكره الشيخ أن الوسط غير مكرر لأن كلمه فى استعمالها فى الموضوعين مختلف كما لا يخفى، س ره [٢٨٧] (٢). ١٤٣ قال الشيخ حجتهم أن الحركة شىء مشتمل على ماض و مستقبل و كل ما هو كذلك فهو الزمان و ردها بمنع الكليه كالطوفان و القيامه بل ما هو كذلك بالذات فهو الزمان. أقول و أيضا علمت أن الحركة كالجسم الطبيعى و الزمان كالتعليمى فما لم يعتبر مقدارها لم تتجزأ و لم تنقسم إلى ماض و مستقبل ١٤٣ قال الشيخ قالوا و نحن إنما نظن أنه كان زمان إذا أحسنا بحركه حتى إن المريض و المغتم يستطيعان زمانا يقتصره المتمادى فى البطر- لرسوخ حركات المقاسات فى ذكر هذين و انمحائها هذا عن ذكر المتلهى عنها بالبطر و الغبطه و من لا- يشعر بالزمان كأصحاب الكهف أقول الكلام منهم فى غايه الوهن- لأننا إذا أدركنا

الزمان كما أحسسنا بأشياء أخرى كثيرة و من لا يشعر بالزمان حيث لا يشعر بالحركة كذلك لا يشعر بأشياء أخرى كثيرة فليكن الزمان تلك الأشياء قال فهذه هي الأقوال السابقة قبل نضج الحكمة في أمر الزمان و كلها غير صحيح، س ره

و منهم من جعله جوهرًا جسمانيًا هو نفس الفلك الأقصى (١).

و منهم من عدّه عرضًا فجعله نفس الحركة (٢).

و منهم من جعل حركة الفلك زمانًا دون سائر الحركات.

١- قال الشيخ في الطبيعيات و أبعد من هذا كله ظن من ظن أن الزمان هو الفلك - بقياس من موجبتين في الشكل الثاني على أن إحدى المقدمتين فيه كاذبه و هي قوله و كل جسم في فلك فإنه ليس كذلك بل الحق أن كل جسم ليس بفلك هو في فلك بخلاف الزمان فإنه فيه كل جسم أقول لعل مراد الشيخ ذكر مادة القياس لا صورته إذ يصير من الشكل الثالث كما لا يخفى فصوره القياس التي هي مراده أن الزمان فيه الأجسام و الفلك فيه الأجسام - و حينئذ يرد عليه بعلاوه ما ذكره الشيخ أن الوسط غير مكرر لأن كلمه في استعمالها في الموضوعين مختلف كما لا يخفى، س ره

٢- قال الشيخ حجتهم أن الحركة شىء مشتمل على ماض و مستقبل و كل ما هو كذلك فهو الزمان و ردها بمنع الكليه كالطوفان و القيامه بل ما هو كذلك بالذات فهو الزمان. أقول و أيضا علمت أن الحركة كالجسم الطبيعي و الزمان كالتعليمي فما لم يعتبر مقدارها لم تتجزأ و لم تنقسم إلى ماض و مستقبل ١٤٣ قال الشيخ قالوا و نحن إنما نظن أنه كان زمان إذا أحسنا بحركة حتى إن المريض و المغتم يستطيلان زمانًا يقتصره المتمادى في البطر - لرسوخ حركات المقاسات في ذكر هذين و انمائها هذا عن ذكر المتلهي عنها بالبطر و الغبطه و من لا يشعر بالزمان كأصحاب الكهف أقول الكلام منهم في غاية الوهن - لأننا إذا أدركنا الزمان كما أحسنا بأشياء أخرى كثيره و من لا يشعر بالزمان حيث لا يشعر بالحركة كذلك لا يشعر بأشياء أخرى كثيره فليكن الزمان تلك الأشياء قال فهذه هي الأقوال السابقه قبل نضح الحكمة في أمر الزمان و كلها غير صحيح، س ره

و منهم من جعل عوده الفلك زمانا أى دوره واحده(١) فهذه هى المذاهب المسلوكة- فى الأعصار السابقه فى ماهيه الزمان التى أحصاها فى الطبيعيات و ذهب أبو البركات البغدادى إلى أن الزمان(٢) مقدار الوجود و الأشاعره من المتكلمين انتحلوا ثالث تلك المذاهب و من الذاهبين إلى الرابع من تخيل للزمان وجودا مفارقا على أنه واجب الوجود بذاته و إليه ذهب جمع من متقدمه الفلاسفه و منهم من يضع إدراجه فى الطبائع الإمكانيه لكن لا- على أن يعتريه تعلق بالماده بل على أنه جوهر مستقل منفصل الذات عن الماده و هذا الرأى منسوب إلى أفلاطون الإلهى و بعض أشياعه و مشرع الفريقين استحاله أن يقع تغير فى ذات الزمان و المده أصلا ما لم يعتبر نسبه ذاته إلى المتغيرات فليس ذاته إن لم يقع فيها شىء من الحركات و التغيرات لم يكن فيها إلا الدوام و السرمد و إن حصلت لها قبلات و بعديات لا من جهه التغير فى ذات الزمان و المده بل من قبل تلك المتغيرات ثم إن اعتبرت نسبه إلى الذوات- الدائمه الوجود المقدسه عن التغير سمي من تلك الجهه بالسرمد و إن اعتبرت نسبه إلى ما فيه الحركات و التغيرات من حيث حصولها فيه فذلك هو الدهر الداهر(٣)

- ١- أبطله الشيخ بأن كل جزء زمان زمان و جزء دوره ليس بدوره، س ره
- ٢- جل الوجود و حاشاه عن ذلك فإن الوجود الذى كان الجسم المتقدر أحد قوابله- و الحركه المتقدره أحد مجاليه و لا ميز فيه بذاته و مجاليه الأخرى ليست متقدره و منها المفارقات التى سبقت الأحياز و الأوقات و الأوضاع و الجهات و مرتبه من الوجود مجردة من المجالى و المظاهر كيف يكون له مقدار و إن أراد نحوا من الوجود أى فردا من الموجود فهو قدر الحركه و لیت شعرى ما الداعى للعدول عن عبارتهم فتبا لمعرفه هؤلاء المنتسبين إلى العلم، س ره
- ٣- أى من حيث مخاطبتها جميعا له دفعه واحده هذا إذا أريد به الدهر اللغوى- بقريته وصفه بالداهر و يكون المراد اعتبار النسبه بين الجميع فى السلسله العرضيه الزمانيه- فحينئذ كان الدهر المصطلح داخلا فى العبارة الأولى، س ره

و إن اعتبرت نسبته إلى التغيرات المقارنه(١) إياه فذلك هو المسمى بالزمان و صاحب المباحث المشرقيه تحير في أمر الزمان و تشبث في شرحه لعيون الحكمه- للشيخ الرئيس بذيل أفلاطون فقال في المباحث المشرقيه بعد ذكر المذاهب و ما يرد عليها من الشكوك و اعلم أنى إلى الآن ما وصلت إلى حقيقه الحق في الزمان فليكن طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن أن يقال من كل جانب و أما تكلف الأ-جوبه تعصبا لقوم دون قوم فذلك لا- أفعله في كثير من المواضع و خصوصا مع هذه المسأله.

و قال في شرح عيون الحكمه بعد تقرير الآراء و إيراد الشكوك أن الناصرين لمذهب أرسطاطاليس في أن الزمان مقدار الحركه لا- يمكنهم التوغل في شىء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان إلا بالرجوع إلى مذهب أفلاطون و الأقرب عندى في الزمان هو مذهبه و هو أنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ثم ذكر الاعتبارات الثلاثه المذكوره التى بها يسمى سرمد و دهر و زمانا.

ثم قال و أما مذهب أفلاطون فهو إلى المعالم البرهانيه الحقيقيه أقرب(٢) و عن ظلمات الشبهات أبعد و مع ذلك فالعلم التام ليس إلا من عند الله.

و قال أيضا موردا على مذهب أرسطاطاليس إن بداهه العقل حاكمه بأن إله العالم كان موجودا قبل حدوث هذا الحادث اليومى و أنه الآن موجود معه و

-
- ١- أى اعتبرت نسبه تقارن كل متغير مع كل حد و معيه كل جزئى من ذلك لكل جزئى من هذا، س ره
 - ٢- أقول لا- اختلاف بين أفلاطون و أرسطاطاليس في ذلك فإن كون الزمان مقدار الحركه من الواضحات و مراده من كونه موجودا قائما دائما مستمرا أن وجه الشىء هو الشىء بوجه و ذو الوجه حقيقه الوجه و قد مر أن الزمان روحه الدهر و الدهر روحه السرمد- و الزمان وعاء المتغيرات و الدهر وعاء للمفارقات و الثابتات و السرمد كوعاء لوجود الواجب تعالى و صفاته و التفاوت كالتفاوت بين التام و الناقص و التحقيق حفظ المراتب و أن الزمان هو ليس إلا مقدار الحركه الفلكيه، س ره

أنه سيبقى بعده فلو كان تعاقب القبليه و المعيه و البعديه يوجب وقوع التغير فى ذات ذلك الشىء المحكوم عليه بهذه الأحوال لزم التغير فى ذات الواجب الوجود و ذلك لا- يقوله عاقل فلئن قلت لولا- وقوع التغير فى هذا الحادث لامتنع وصف الله تعالى بالقبليه و المعيه و البعديه فنقول قد جوزتم أن يكون الشىء محكوما عليه بالقبليه و البعديه و المعيه بسبب وقوع التغير فى شىء آخر فلم لا يجوز أن يكون الزمان كذلك(١) و هذا قول الإمام أفلاطون فإنه يقول المده إن لم يقع فيها شىء من الحركات و التغيرات لم يكن فيه إلا الدوام و الاستمرار و ذلك هو المسمى بالدهر و السرمد و أما إن حصل فيه الحركات و التغيرات فحينئذ يحصل لها قبليات قبل بعديات و بعديات بعد قبليات لا لأجل وقوع التغير فى ذات المده بل لأجل وقوع التغير فى هذه الأشياء انتهى ما ذكره.

و أقول إنك قد علمت بالبرهان القاطع وجود هويه متجدده متصرمه لذاتها بلا تخلل جعل بين وجود ذاتها و وجود تجددتها و الشبهات التى أوردتها و استصعب حلها فى باب الزمان و الحركة فجميعها منحلها العقده مدفوعه الصعوبه بفضل الله حيث يحين حينها فى موضع أليق بها و الحق تعالى وجوده الخاص به أجل من أن يوصف بالوقوع فى القبليه و البعديه(٢) بالقياس إلى شىء من الحوادث اليوميه و لا- بالمعيه معها إلا- معيه أخرى غير الزمانيه و هى المعيه القيويميه المنزهه عن الزمان و الحركة و التغير و الحدوث و لعل من القدماء من نفى وجود الزمان مطلقا أراد به ليس أنه من له وجود غير وجود الأمر المتجدد بنفسه و كذا من نفى وجوده فى الأعيان دون الأذهان أراد به أنه من العوارض التحليليه التى زيادتها على الماهيه فى التصور فقط لا من العوارض الوجوديه التى زيادتها على معروضاتها فى الوجود كما أشرنا

١- أقول إذا كانت الحوادث موصوفه بالقبليه و البعديه و الماضويه و المستقبلية بالعرض و جب أن يكون هنا شىء موصوف بها بالذات و هذا هو الزمان، س ره

٢- أى الزمانيتين نعم يوصف بالقبليه السرمديه و بالقبليه بالعليه و نحوها و العليه هى التشؤن و مثال قبليته قبليه الوجود على الماهيه و كذا آيه معيته بها، س ره

إليه و من جعله جوهرًا جسمانيًا هو نفس الفلك الأقصى أراد به الطبيعه المتجدده الفلكيه فأراد بنفس الفلك ذاته و هو موافق لما ذهبنا إليه من أنه مقدار الطبيعه باعتبار تجدها الذاتى و لوحنا إلى أن الزمان كالجسم التعليمى ليس من العوارض الوجوديه بل وجود المقدار نفس وجود ما يتقدر به أولاً و بالذات و كونه من العوارض بضرب من التحليل ككون الوجود من عوارض الماهيه و الذات الموجوده بذلك الوجود و من ذهب إلى أنه جوهر مفارق عن الماده كأنه أراد به الحقيقه العقليه- المفارقه لهذه الصوره الطبيعه التي يتقدر و يمتد بحسب وجودها التجددى المادى- لا بحسب وجودها العقلى الثابت فى علم الله سرمدًا و من ذهب إلى أن الزمان واجب الوجود أراد به معنى أجل و أرفع مما فهمه الناس

و قد ورد فى الحديث: لا تسبوا (١) الدهر فإن الدهر هو الله تعالى

و فى الأدعيه النبويه: يا دهر يا ديهور يا ديهار يا كان يا كينان يا روح

و فى كلام أساطين الحكمه نسبه الثابت إلى الثابت سرمد و نسبه الثابت إلى المتغير دهر و نسبه المتغير إلى المتغير زمان أرادوا بالأول نسبه البارى إلى أسمائه (٢) و علومه و بالثانى نسبه علومه الثابته إلى معلوماته المتجدده التي هي

١- لما كان ديدن الناس عند نزول المصائب أن يسبوا الدهر لزعمهم أنه جالبها- ردع عليهم بأن لا تسبوا الدهر لأنه ليس جالب الحوادث فإن الدهر أى جالب الحوادث هو الله فلا حول و لا قوه إلا بالله أو لا تسبوا الدهر و أحبوه و عظموه فإن الدهر أثر الله و مكتوب قلم الله و من أحب شيئاً أحب آثاره و كتابته و تصنيفه أو الدهر الذى هو وعاء وجود العقول الكليه من صقع العقول الكليه و هذه العقول من صقع الله فلا تسبوا الدهر بمعنى الزمان لأنه رقيقه تلك الحقيقه، س ره

٢- أسماؤه الحسنى و علمه الفعلى هي العقول الكليه و قد عكس النسبه و فى كلامهم بدل الثانى و نسبه المتغير إلى الثابت و الأولى اعتبار النسبه من طرفها لا من طرفه تعالى- إذ فى مقام هو موجود لم يكن لشيء وجود يصحح النسبه و فى نظر لها وجود فلها نسبه فقر و تعلق و تقوم به كما نقل فى أوائل هذا السفر يا موسى أنا بدك اللازم و على هذا نسبه الثابت إلى الثابت سرمد أى من حيث كون العقول مملوه من نور الله تعالى و بهائه محوقه فيه موجوده بوجوده باقيه بقاءه فهى سرمديه بسرمديته، س ره

موجودات هذا العالم الجسماني برمتها بالمعنى الوجوديه و بالثالث نسبه معلوماته بعضها إلى بعض بالمعنى الزمانيه

فصل (٣٤) فى أن الزمان يمتنع أن يكون له طرف موجود

قالوا إن كل حادث يسبقه عدم لا يجمع وجوده (١) و ما به القبليه ليس نفس العدم لأن العدم يكون بعد أيضا و ليس القبل بما هو قبل مع البعد فليس العدم بما هو عدم قبلا و لا بعدا و ليس أيضا ذات الفاعل لأن ذاته توجد مقارنه أيضا و لا شىء من الأشياء التى يصح أن يوجد مع المتأخر قبلا لذاته هذا النحو من القبليه- فإذن كون العدم سابقا هو أن ذلك العدم للشىء مقترن بزمان حدث وجوده بعد ذلك الزمان فيكون قبل كل آن فرض بدايه زمان آخر و هكذا القياس فى آن يفرض نهايه فإذن ليست لمطلق الزمان بدايه و لا نهايه و لهذا ذكر معلم الفلاسفه- من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر و قد علم أن الزمان من لوازم الحركة و الحركة من لوازم الطبيعه عندنا و الطبيعه لا تقوم إلا بماده و جسم

١- قد أشرنا إلى أن لكل حركة زمانا شخصيا خاصا بها و هو تلك الحركة مأخوذه بحد معين من السرعه و أن الزمان المعروف الذى هو مقدار الحركة اليوميه أحد أفراد- اصطلاح الناس على أخذه واحدا مقياسا لتعرف حال سائر الحركات الجزئيه و من المعلوم أن من الحركات ما هى منقطعه أولا و آخرأ أو من أحد الجهتين فالبرهان الذى أوردوه- إن جرى فإنما يجرى فى مقدار الحركة الكليه التى تستوعب العالم الجسمانى التى هى من علل وجودات الطبائع الماديه و آثارها و هى الحركة الجوهرية للطبيعه الكليه الجسمانيه- و النظر الدقيق فى البرهان يعطى أنه ينتج امتناع أن تكون حركة من الحركات مسبوقة بعدم زمان من شخص الزمان الذى رسمته تلك الحركة و بعبارة أخرى استحاله أن يكون زمان الأزمنه أوسع وجودا من الحركة التى هو مقدارها فالحركة العامه العالميه لا تكون مسبوقة بزمان و هى التى ترسمه، ط مد

فإذن جود الحق الجواد لا ينقطع وإفاضته وخيره لا ينقضى ولا يحصى وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا مع أن كل زمان (١) و كل حركة حادث و كذا كل جسم فهو حادث عندنا محفوف بالعدمين السابق و اللاحق كما مرت الإشارة إليه و هذا غريب (٢).

فإن قيل هذا التقدم أمر وهمى مقدر كما أن فوقه العدم خارج العالم وهم محض فكما لا يلزم من تناهى المكان أن يكون عدمه فى مكان فكذلك لا يلزم من تناهى الزمان أن يكون عدمه فى زمان.

فنقول إن العقل يدرك ببداهته ترتبا بين وجود شىء و عدمه حيث لا يجتمعان (٣) و ليس ذلك الترتب بالعليه لأن العله و المعلول يجب أن يكونا معينين - و لا بالطبع لأن المتقدم بالطبع لا يستحيل أن يقارن مع المتأخر بالطبع دفعه و

١- يعنى لا تتوهم أن هذا قول بالقدم هيهات أين قدم الوجود من قدم من عليه الجود و قدم الإحسان من قدم المحسن إليه و قدم الكلام الذى لا ينفد و لا يبيد من قدم المخاطب و قدم النور الذى لا يجوز عليه الأقول كما قال الخليل لا أحب الآفلين من قدم المستنير الذى شأنه الأقول كما قيل "أز اين جانب بود هر لحظه تبديل و أز آن جانب بود هر لحظه تكميل و بالجمله هو تعالى و ما من صفاته و من ما صقعه قديم مستحق لحمل الأسماء الحسنى و القوابل و ما من صقعه حادثه مستحقه لحمل الأسماء السوأى فهو تعالى دائما فى التجلى و تجليه واحد بسيط ثابت و المتجلى عليه كثير و القوابل الماديه فى الدثور و الزوال كلما تقبل عطيه بمقتضى اسمه المبدئ المحيى تقبض و تسلم لأهله فى الآن الثانى - بمقتضى اسمه المعيد المغنى فكل يوم هو فى شأن بل كل آن هو فى شأن مع أن كل الأزمنه و الزمانيات و الدهور و الدهريات بالنسبه إليه كالآن و هذا أحد معانى قول العرفاء لا تكرار فى التجلى، س ره

٢- وجه غرابته كون هذا العالم الطبيعى حادثا زمانيا مع عدم وجود بدايه زمانيه له و لا- نهايه زمانيه و السرفيه أن الطبيعه الجسمانيه إنما يرتسم عدم الزمانى بحركه جوهر فى نفسها لا بأمر آخر خارج عن ذاتها، ط مد

٣- سيما على قول الخصم من مسبقه العالم بالعدم المتقدر بالزمان الموهوم سبقا انفكاكيا و جعله العدم بحكم وهمه فى عرض الوجود فحينئذ لزوم الترتيب واضح، س ره

ظاهر أنه ليس بالشرف و المكان فتعين أن يكون بالزمان و بالجمله نحن لا نعنى بالزمان إلا هذا النوع من الترتب فإن لم يحصل هذا الترتب فقد سلمتم أنه ليس وجود الزمان بعد عدمه و إن حصل كان عدم الزمان فى زمان البته و أما الفرق بين ذلك و بين الأحياز المتوهمه خارج العالم فهو أن الحيز فى كونه متناهيلا لا يفتقر إلى حيز آخر و أما فى كونه محدثا فيتوقف على مسبقته بالعدم.

فإن قال قائل إن هذا(١) يوجب أن يكون إله العالم زمانيا و أن يكون للزمان زمان آخر و يتسلسل الأزمنه إلى لا نهايه.

فنقول أما تقدم الله على الزمان المعين فهذا يرجع إلى الزمان أيضا فإن ذاته تعالى و إن كان مقدسا عن التغير متعاليا عن الزمان و ما معه معيه زمانيه يرجع إلى الفيئيه لكنه لما كان مع كل شىء لا بمزاوله و لا بمدخله فهو مع الزمان السابق معيه لا توجب تغيرا فيصدق عليه أنه يوجد قبل الزمان المعين كما يوجد معه و بعده و أما كون كل زمان(٢) مسبقا بزمان آخر بمعنى أن عدم كل زمان فى

١- هذان المحذوران نهضا من وجدان الترتيب فى المقامين و أما فى أجزاء الزمان فواضح و أما فيما بين إله العالم و كل حادث حادث فلأن ما مع المتقدم بالزمان متقدم بالزمان- فكما أن الترتيب بين العدم و الوجود فى العالم انجر إلى أن يكون العدم زمانيا كذلك الترتيب فى المقامين ينجر إلى لزوم المحذورين، س ره

٢- هذا يدل على تقرير آخر للإشكال الثانى غير ما ذكرناه و هو أن كل زمان فرض مسبق بعدم مقابل غير مجامع فذلك العدم يستدعى زمانا و ذلك الزمان أيضا مسبق بعدم مقابل و هو أيضا يستدعى زمانا و هكذا فأجاب بأن هذا التسلسل تعاقبى و أما على ما قررناه من أخذ الترتيب و السبق بالزمان فى الزمان و أنه يلزم أن يكون لكل زمان زمان آخر فالتسلسل اجتماعى لاجتماع الظرف و المظروف و يلزم أيضا أن يكون الزمان قار الأجزاء و هى الأجزاء التى صارت طرفا و مظروفا و الجواب حينئذ أن الترتيب المانع عن الاجتماع إن كان بالذات مانعا فتلك المراتب أجزاء الزمان و لا تحتاج إلى زمان آخر و إن كان بالعرض مانعا- فهى زمانيات لا تجتمع باعتبار أزمنتها و ما نحن فيه من الأول فلا تسلسل اجتماعى و لا قرار أجزاء فى الغير القار بالذات،

زمان فهذا يوجب أن يكون قبل كل زمان زمان و قبل كل حركة حركة و قبل كل جسم جسم لا إلى نهايه فهذا التسلسل غير ممتنع لأن منشؤه أن هذه الأشياء- من الأمور الضعيفه الوجود التي يتشابك فيها الوجود بالعدم فكل وجود لفرد يوجب عدما لفرد آخر و كل عدم لفرد يوجب وجود الآخر فعدم الزمان لا يتحقق إلا فى الزمان.

فإن قال القائل المذكور وقوع المعيه بين الله و زمان يستدعى أن يكون المعان فى زمان آخر يقارنهما و كذا وقوع المعيه بين عدم الزمان و الزمان الذى يسبقه أو يلحقه يستدعى زمانا غيرهما.

فنقول وقوع المعيه الزمانيه بين شيئين ليس أحدهما نفس ذات الزمان المعين يوجب زمانا و أما المعيه بين الزمان و شىء فلا يقتضى زمانا آخر إذ ما به المعيه هاهنا نفس الزمان المعين لأن تعينه بنفسه لأنه ضرب من الوجود يباين سائر الوجودات- فإن هذه الساعه لا يتصور إلا هذه الساعه و يستحيل وقوعها قبلها أو بعدها و كذا غيرها من أفراد الزمان و أجزائه فإن وجودها كما وقعت من الضروريات المجمعوله جعللا بسيطا فإذن وقوع كل شىء مع زمان لا يقتضى زمانا آخر و أما وقوع شىء مع شىء آخر ليس واحد منهما زمانا فإنه يستدعى وجود أمر ثالث هو وجهه المعيه بينهما- و كذا القياس فى التقدم و التأخر فإن الزمان لذاته يقتضى التقدم و التأخر لأن ذلك من لوازم ماهيته فكل زمان من الأزمنه قبل و قبلته بالنسبه إلى آخر و كذلك بعد و بعديته بالنسبه إلى آخر و مع و معيته بالنسبه إلى ما يقارنه.

و ليس لقائل أن يقول يلزم أن يكون الزمان من مقوله المضاف.

لأننا نقول هذا اشتباه وقع بين مفهوم الشىء و وجوده فمفهوم الزمان من مقوله الكم و هو فى نفسه مقدار متصل غير قار و لكن وجوده يتقدم لذاته على شىء و يتأخر لذاته عن شىء و فرق بين ما المعقول منه يلزم منه معقولا آخر و ما وجوده يتعلق بوجود شىء آخر أو بعدمه فالتقدم و التأخر يعرضان لماهيه الزمان لذاتها لأن

وجودها(١) وجود التقدم و التأخر و ماهيه التقدم و التأخر من مقوله المضاف لا وجود التقدم و التأخر بمعنى ما به التقدم و التأخر لا وجود نفس الإضافة.

و هاهنا إشكال آخر و هو أن أجزاء الزمان لا بد و أن تكون متخالفه الماهيه- مع أن أجزاء المتصل لا بد و أن تكون متشابهه و ذلك لأن كل جزء منه يقتضى لذاته مرتبه التى له من التقدم و التأخر فإن يوم الخميس لا يمكن أن يكون يوم الأربعاء و لا يوم الخميس الآخر قبله أو بعده فيعود المحالات.

و الجواب عنه أن تشابه أجزاء المتصل عباره عن كونها بحيث لا اختلاف لها- فيما يقتضى ماهيه(٢) الاتصال فإن كون بعض المتصل بحال و بعضه بحال آخر- يقتضيهما نفس التشابه و الاتصال من ضروريات نحو وجودها الاتصالى فكما أن كون كل جزء من أجزاء المكان الواحد بحال غير حال صاحبه مما يقتضيه لذاته وحده المكان و اتصاله فكذلك كون كل ساعه من الزمان بحال غير حال سائر الساعات أمر يقتضيه وحده الزمان و اتصاله

فصل (٣٥) فى احتجاج من يضع للزمان بدايه

أن المثبتين للزمان بدايه احتجوا بأمور- الأول أن الحوادث الماضيه يتطرق إليها الزيادة و النقصان و كل ما كان

١- فالمراد بقوله لذاتها ذات الزمان الوجوديه و هذا التعلق الوجودى مثل ما مر أن الأعراض و نظائرها يعتبر الإضافة فى وجودها و ليس شىء منها إضافة مقوليه إذ ليست الإضافة فى مفهومها إلا نفس مقوله الإضافة و قوله و ماهيه التقدم جواب آخر و هو أن التقدم و التأخر اللذين يجعلان المتقدم و المتأخر مضافين ماهيتهما و مفهومهما لا وجودها- كما أن مبنى الجواب الأول أن الزمان يكون مضافا لو كان التعلق فى مفهومه لا فى وجوده- و قوله بمعنى ما به التقدم أى التقدم و التأخر الحقيقيان لا وجود نفس الإضافة المقوليه إذ لا وجود لها لاعتباريتها، س ره

٢- إذ المنفى عن المتصل اختلاف أجزاءه بالماهيه لاختلافها بالهويه، س ره

كذلك فله بدايه فللحوادث بدايه.

الثاني لو كانت الحوادث الماضيه غير متناهيه لتوقف حدوث الحادث اليومي - على انقضاء ما لا نهايه له فاستحال وجوده لكن التالي محال بالمشاهده فكذا المقدم.

و الثالث أن كل واحد من الحوادث إذا كان له أول وجب أن يكون للكل أول.

و الرابع أن الحوادث الماضيه قد انتهت إلينا فلو كانت الحوادث الماضيه غير متناهيه لكان الغير المتناهي متناهي هذا خلف.

و الخامس أن الأزلى إما أن يوجد فيه حادث أو لم يوجد و الأول محال و إلا لم يكن الحادث حادثا و إن لم يوجد شىء من الحوادث فى الأزلى فوجد حاله لم يكن فيها شىء من الحوادث موجودا فإذن كل الحوادث مسبق بالعدم.

و السادس أن الأمور الماضيه قد دخلت فى الوجود (١) و ما دخل فى الوجود فقد حصره الوجود فيكون محصورا متناهي فهى متناهيه.

و السابع أن كل واحد من الحوادث (٢) إذا كان مسبقا بالعدم الأزلى فإذا

١- أقول لما دخلت فى الوجود كانت غير متناهيه إذ الوجود ليس متناهي بمعنى السلب المقابل للإيجاب لا بمعنى عدم الملكه لأنه من خواص الكم فالدخول فى الوجود ليس كدخول المظروف فى الظرف بل الثور بنوره الغير المحدود و لهذا قالوا كل موجود - من موضوعات مسائل العلم الإلهى فالدليل مقلوب عليهم و أيضا قوله و ما حصره الوجود يكون متناهي ممنوع إذ يجوز أن يوجد ما لا يتناهى و يكون فوق ما لا يتناهى ما لا يتناهى بما لا يتناهى مع أن الكل موجود، س ره

٢- بيانه أنا إذا فرضنا جسما قديما يكون محلا لحوادث لا أول لها كجسم الفلك لأوضاعه مثلا لزم أن يكون ذلك الجسم لا متقدما على وجودها إذ لا أول لها و لا على عدمها - لأن عدمها أزلى و قوله و يتقدم فى بعض النسخ مكرر و حينئذ لزم أولا اجتماع النقيضين - أما أنه لا يتقدم على وجودها فلما ذكر و أما أنه يتقدم عليه فلأن ذلك الجسم مع عدمها الأزلى و ما مع المتقدم متقدم أو لأنه متقدم على كل واحد فهو متقدم على الكل إذ لا وجود للمجموع سوى وجود كل واحد أو لأن المجموع معا كل واحد و ثانيا محالا آخر و هو أنه لا يتقدم على الحوادث و يتقدم على عدم الأزلى المتقدم على كل واحد منها و إنما يلزم تقدمه على عدمه لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه و عدم الأزلى ينقطع بوجود الحادث و عكس نقيضه أن كلما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه فإذن يلزم تقدم ذلك الجسم على ذلك عدمه - بيان آخر أن ذلك الجسم لا يتقدم على مجموع هذه الأمور و لكن يتقدم على كل واحد منها - و قد مر أن كل واحد واحد للمجموع و العله متقدمه على المعلول و سيتضح فى رد الثامن - أن ما لا يخلو عن الحوادث يسبق آحادها فإنه من البين أنه متقدم على كل واحد واحد منها - لكن لا بد من ارتكاب عنايه فى العبارة حينئذ و هى جعل كلمه من تلك الأمور بيانيه لكل واحد لكن الظاهر أن التكرار غلط من الناسخ و قوله و محال إلخ دليل على عدم تقدم ذلك الجسم على عدم الأزلى بأنه إذا لم يتقدم ذلك الجسم على المتأخر عن عدم الأزلى و هو

وجود الحوادث فكيف يتقدم على المتقدم عليها و هو العدم الأزلي فكأنه قال إذ محال إلخ، س ره

فرضنا جسما قديما و فرضنا حوادث لا أول لها لزم أن يكون ذلك الجسم لا متقدما على وجودها و لا على عدمها و محال أن يكون الشئ لا يتقدم أمورا و يتقدم على ما هو سابق على كل واحد من تلك الأمور لأنه يصير حكم السابق و المسبوق فى التقدم حكما واحدا.

الثامن أن العالم لا- يخلو عن الحوادث و ما لا- يخلو عن الحوادث فهو حادث- فالعالم حادث فهذه وجوه ضعيفه الأساس فى حدوث ماهيه الزمان و الحركة و ما يتعلق بهما.

أما ما يحتجون به أولا- فهو مأخوذ من برهان تنهى الأبعاد حاصله (١) أنا نجمع دورات الماضى أو الأزمنه كالسنين أو عدد النفوس الماضيه ثم نضم إليها من المستقبل دوره أو سنه أو نفسا أخرى فنأخذها على وجهها مبلغا و مع الزيادة مبلغا

١- لما كان ظاهر الحجة الأولى سخيفا لتطرق الزيادة و النقصان إلى الغير المتناهى - كالمئات الغير المتناهيه و الألوف الغير المتناهيه قرره قدس سره بما ترى و أجاب عنه بقوله و إذا علمت إلخ يعنى ما هو فى الخارج واحدا دائما إذ ما قبض و سلم الوجود لأهله ليس صرف و تسليم بحت و إثبات الوجود له مغالطه ما فى الخيال بما فى العين و ما فى الخيال مبلغ محدود- لأن القوى الجسمانيه متناهيه التأثير و التأثير و ما فى العقل مجرد لا يقبل التطبيق، س ره

آخر و نقابل بينهما بالتطبيق فلا بد من التفاوت فيزيد أحد المبلغين على الآخر بقدر متناه و ما زاد على الشئ ء بمتناه فهو متناه و إذا علمت أن الحركات و الأزمنه و الحوادث لا كل لها و أنها يستحيل اجتماعها فكل ما يبتنى على اجتماعها المستحيل لا يصح و إنما صحت اللانهايه فى الأزمنه و الحركات لاستحاله اجتماعها و مبنى إثبات الزمان و الحركه و كذا اتصاليهما و تماديهما على عدم الاجتماع فى الوجود و اقتضاء وجودهما اللاحق لعدم السابق و بالعكس(١) و اقتضاء عدم السابق الوجود اللاحق و بالعكس فكيف يصح فرض اجتماعهما المستحيل ليمنع بوقوع الاجتماع المستحيل اللانهايه التى صحتها لاستحاله شئ ء فهو فرض شئ ء على المستحيل من جهه استحاله- و هو غير صحيح.

و أما ما احتجوا به ثانيا فيقال فى دفعه إن الممتنع من التوقف على الغير المتناهى هو ما يكون الشئ ء متوقفا على ما لا يتناهى و لم يحصل بعد و ظاهر أن الذى لا يكون إلا بعد وجود ما لا يتناهى فى المستقبل لا يصح وقوعه فأما فى الماضى فلم يكن حاله فيها الغير المتناهى الذى يتوقف عليه حادث معدوما ثم حصل و حصل بعده الحادث الذى يتوقف عليه إذ ما من وقت يفرض إلا و كان مسبقا بما لا يتناهى- و إن أريد بهذا التوقف أنه لا يقع شئ ء من الحوادث إلا بعد ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع فكيف يجعل حجه على بطلان نفسه.

و أما ما ذكروه ثالثا فهو مغالطه(٢) نشأت من إجراء حكم كل واحد على

١- فى الأول إن أريد به اقتضاء عدم إلخ فهو فقره الثانيه و إن أريد به اقتضاء الوجود السابق لعدم اللاحق فهو مدلول العكس الثاني بهذا المعنى، س ره

٢- الأولى أن يقال لما لم يكن للكل وجود سوى كل واحد فالكل فى عين كونه غير متناه له أول بل أوائل كما مر أن السلسله الغير المتناهيه ليست معلوله واحده بل معاليل و علتة علالات و أما إجراء حكم كل واحد على الكل فليس مغالطه مطلقا كما فى المتصلات فإن كل جزء منها متصل و الكل متصل أيضا و كالحكم بالإمكان على كل ممكن و على الكل أيضا و لهذا يباهى و يبتهج قدس سره بإثبات الحدوث لكل العالم الطبيعى بأن كل واحد واحد حادث متجدد ذاتا و صفه محفوف بالعدمين فكله و كليه كذلك و لو لا- ما ذكرناه لكان هذا تحكما و السرفيه أن الجزء فى المتصلات جزئى و كلما صح على الفرد صح على الطبيعه و أنه لا- وجود للكلى سوى وجود أشخاصه و لا- للكل سوى وجود أجزائه- نعم المغالطه فيما إذا حكم على الكل بما ينافى فرض الكليه مثل أن يقال كل واحد من السلسله جزء منها فالكل جزء منها إذ عدم كون السلسله جزء منها من ضرورات فرض كليتها، س ره

الكل و مما لهم أن يتفطنوا له للاحتجاج به أن النفوس الناطقه الماضيه مجموعها- يجب أن يكون مسبقا بالعدم إذ ليس فيها إلا حادث فكذلك المعلول(١) الذى هو المجموع هذا و إن كان أقرب مما سبق إذ ليس اقتصارا على مجرد تعديه حكم كل واحد على الكل بل استدلال بحدوث العله على حدوث المعلول إلا أنه لا ينجع غرضهم من هذا فإن حدوث مجموع النفوس بما هو مجموع لا يستلزم حدوث الزمان و ما فيه فكل وقت يحدث(٢) للنفوس مجموع آخر و كذا العالم بجملته يحدث كل

١- له وجود على حده كما هو مذهب الأكثر و أما على رأى المصنف قدس سره فلا معلوليه للمجموع على حده إذ لا وجود له على حده، س ره

٢- أى يحدث مجموعات غير متناهيه بلا بدايه زمانيه و لا نهايه زمانيه فالمراد بكل مجموع مجموع النفوس المفارقة الماضيه الغير المتناهيه فإن النفس الناطقه على ما قرر فى المنطقيات من الكليات الغير المتناهيه الأفراد بالفعل على مذهب الحكماء و إنما تصير مجموعا مجموعا جديدا فى وقت وقت بانضمام جم غفير من النفوس الطارحه لجلايب الأبدان بالموت فى أصقاع العالم فى كل وقت و بانضمام مثلها من النفوس المتعلقه بها لأنه تعالى كل يوم فى شأن بل كل آن يميت قوما و يحيى آخرين و قوله و كذا العالم بجملته يحدث كل حين يحتمل وجهين أحدهما تنزيله على ما هو التحقيق من ثبوت الحركه الجوهرية و تجدد الطبائع و ثانيهما تنزيله على ما قال الشيخ محمود الشبستري فى گلشن راز من أن العالم مجموع الأجسام و الجسمانيات و الكل كما يرتفع بارتفاع جميع أجزائه كذلك يرتفع بارتفاع بعض أجزائه فى كل حين يرتفع أشياء من العالم ففى كل حين ينعدم عالم و يوجد عالم آخر و إليه أشار الشيخ بقوله-جهان كلست و در هر طرفه العين عدم گردد و لا يبقى زمانين . و الأول أحق و أليق بمذهب المصنف قدس سره و الثانى أنسب بقوله فكل وقت يحدث للنفوس مجموع آخر، س ره

حين و لا يدل هذا على نهايه أعداد الحوادث التى كل منها فى وقت و الجواب عما ذكره رابعا أن انتهاء الحوادث إلينا يقتضى ثبوت النهايه لها- من هذا الجانب الذى يلينا و ثبوت النهايه من جانب لا ينافى اللانهايه من جانب آخر فإن حركات أهل الجنه لا نهايه لها مع أن فى جانب البدايه لها نهايه.

و الجواب عما ذكره خامسا أن الأزل ليس وقتا محدودا له حاله معينه بل هى عباره عن نفى الأوليه فالحدث الزمانى الذى يسبقه العدم يمتنع وقوعه فى الأزل (١) مع أنه يحسم ماده الوهم بالمعارضه بالصحه بأن يقال صحه حدوث الحوادث هل كانت حاصله فى الأزل أم لا فإن كانت حاصله فأمكن حدوث حادث أزلى و ذلك محال و إن لم يكن فللصحه مبدأ و هو محال و لما لم يكن هذا الكلام قادحا فى الصحه أعنى

١- أى يمتنع اتصافه بأن لا أول له و مع ذلك لا نهايه للكل و لا بدايه زمانيه لها- و ليست أزليه إذ لها أوائل بحسبها فلم يوجد وقت محدود يكون خاليا عن الحوادث لأن الأزل أمر سلبى و الوقت وجودى و هذا الجواب أوفق بمذاق الخصم و الجواب الأشمخ الأعذب أن الأزل ربما يطلق على ما قدم من الزمان الماضى و هذا ما أراده المستدل و هو فى الحقيقه مثل هذا الزمان من كونه كما متصلا غير قار بالذات و لا يليق بجنان القدس حيث يقال وجوده و صفاته فعله أى فاعليته فى الأزل و يطلق على ما هو جار مجرى الوعاء للوجود الذى هو فوق التمام الذى هو مبدأ السلسله النزوليه كما أن ما يجرى مجرى الوعاء لهذا الوجود من حيث إنه منتهى السلسله العروجيه هو الأبد و كما أن الوجود المنبسط بما هو ظهوره من صقعته كذلك جميع الأوعيه من الدهر و الزمان و الآن من صقع ما هو كالوعاء فنسبه الأوعيه نسبه ذويها و يطلق على ما هو جار مجرى الوعاء المطلق الوجود المتقدم بالحق و الحقيقه- على الخصوصيات و التعينات من غير تقييده بعنوان مبدأ المبادى و غايه الغايات إذ التوحيد إسقاط الإضافات و الشمول هنا أظهر و أجلى فكون الأزل فى هذين الإطلاقيين ليس وقتا محدودا إنما هو لإحاطته بكل الأوعيه من الدهور و الأزمنه من الماضيات و الغابرات إحاطه الوجوب و الوجود بالماهيات و بهذين الإطلاقيين يجعل ظرفا فى كلام الله تعالى و نوابه من أنبيائه و أوليائه لذاته و صفاته و فاعليته و مثله الكلام فى السرمد، س ره

القدره (١) فكذا هاهنا.

و عما ذكروه سادسا (٢) أن المراد بالحصر أن يكون للشئ طرف و نحن نسلم أن الحوادث محصوره من الجانب الذى يلينا ثم نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث- و عما ذكروه سابعا أنه إن عنيتم بما ذكرتم أنه يكون الجسم موصوفا بكل الحوادث (٣) و يكون موصوفا بعدمها معا فذلك باطل لأن الحوادث ليس لكليتها وجود حتى يكون الجسم موصوفا بها و إن عنيتم به أنه فى كل وقت من الأوقات- يكون موصوفا بواحد منها فهو فى ذلك الوقت ليس موصوفا بعدم ذلك الحادث بل بعدم غيره من الحوادث فلا تناقض فيه لعدم وحده المحمول.

و عما ذكروه ثامنا و هو قريب المأخذ مما سبق أن فى مقدماته على الوجه الذى اشتهر بينهم وجوها من الخلل.

أما المقدمه الأولى و هو قولهم العالم لا يخلو عن الحوادث إذا عنى بالعالم مجموع الأجسام فإنه لا يخلو عن الحركات و غيرها و إن عنوا به المجموع (٤) بما

١- إشاره إلى أن محذوريه كون الصحه ذات مبدأ لأجل لزوم كون القدره الواجبه ذات مبدأ لأن صحه حدوث العالم و صدوره و صحه لا صدوره تفسير قدره البارى تعالى عند المتكلمين فيلزم حدوث قدرته كما هو مذهب الكراميه و الأشاعره و المعتزله يتحاشون عنه و عندى أن هذا تطويل للمسافه بل توهين للمعارضه لأنه غير مسلم عند محققهم فإن الصحه صفه العالم و القدره صفه البارى تعالى فكيف يفسر إحداهما بالأخرى فالأولى أن يقال الصحه هى الإمكان و كون الإمكان ذا بدو باطل إذ فرقوا بين إمكان أزيله الحادث و أزيله إمكانه فحكموا بصحه الثانيه، س ره

٢- قد حمل حصر الوجود فى كلام المستدل على حصر الوجود الحالى للأموال الماضيه- لأنه طرفها فأجاب بما أجاب و على هذا يصير مال السادس و الرابع واحد فليحمل على ما ذكرناه سابقا، س ره

٣- لما حملة على ظاهر إحدى النسختين و لا- محذور فى عدم تقدم ذلك الجسم لأنه مطلوب الخصم حملة على الاتصاف بالنقيضين و فيه ما فيه و ما ذكرناه أدق و أولى، س ره

٤- فرد خفى و الفرد الجلى كل فرد فرد من الحوادث اليوميه، س ره

هو مجموع فقد مر أن ذلك و إن كان صحيحا فإن لأعداد الحوادث فى كل حين مجموع آخر لكن لا ينفعهم و إن عنوا به كما يقولون ما سوى الواجب الوجود- فالبرهان قائم على أن فى الموجودات الممكنة أمورا لا- تتغير أصلا فيكون المقدمه الأولى منقوضه باطله.(١) و أما المقدمه الأخرى و هى أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو لا يسبقها(٢) ففيها خلل إن أريد ما لا يسبق آحادها فإنه من البين أنه متقدم على كل واحد واحد من الحوادث بالضروره(٣) و إن أريد به أنه لا- يسبق جميع الحوادث فالحوادث لا جميع لها أصلا حتى يسبقها شىء فقولهم إن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث عين محل النزاع فإن على مذهب الخصم لا يصح خلو الأجرام الفلكيه عن الحركات أصلا و لا يسبقها سبقا زمانيا أى ما خلت عن آحاد الحركات قط و إن كان المتحرك يتقدم على الحركة تقديما ذاتيا فيحتاجون هاهنا إلى الرجوع إلى إثبات نهايه الحوادث و قد سبق الكلام فيه فهذا ما وقع من الأبحاث و المناقضات بين الطرفين- و نحن بفضل الله و توفيقه قد أوضحنا هذا السبيل و كشفنا عن وجه المطلوب من حدوث العالم و مسبقه كل شخص من الأجسام و طبائعها و نفوسها و أعراضها بالعدم الزمانى السابق عليها و صححنا هاتين المقدمتين(٤) أعنى كون جواهر العالم

- ١- هذا يرد على محققهم لا على من لا يقول منهم بالعقول المفارقة فإن مرادهم من العالم واحد سواء أطلقوا العالم و أرادوا به العالم الطبيعى أو أطلقوا و أرادوا به ما سوى الله تعالى، س ره
- ٢- و تعبير المصنف قدس سره بذلك إشاره إلى دليله إذ لو لم يكن حادثا لسبقها و انفك عنها هذا خلف، س ره
- ٣- و السرفيه عدم تناهى الحوادث التى لا يخلو الموضوع عنها إذ لو كانت متناهيه لم يتقدم الموضوع على الحادث الذى فى ضمنه متقدم على البواقى بخلاف ما إذا كانت غير متناهيه فإنه إذا كان الموضوع متقدما على فرد كان متقدما على ذلك المتقدم فى ضمن فرد سابق عليه و هكذا بالغ ما بلغ، س ره
- ٤- أى الدليل الثامن صحيح عندنا أيضا و هو أمتن أدلتهم و فى الكتب المذكور و بينهم مشهور و لكن على الحدوث التجدى الذاتى لا على الكون بعد أن لم يكن مطلقا- إذ لا يتناهى الحركات الحادثه كل منها، س ره

لا يخلو عن الحوادث لذاتها و كل ما لا يخلو عن الحوادث لذاته فهو حادث زمانى - فالعالم بجميع ما فيه حادث و قد سبق بعض ما يحتاج إليه هذا المرام و بقى البعض و له موعد و سنعود إليه إن شاء الله تعالى.

و اعلم أن أكثر الناس يصعب عليهم الإعراب عن مذهبهم و عن محل الخلاف فإنهم إذا قالوا العالم حادث فإن سئل عنهم ما أردتم بذلك وقعوا فى الحيرة لأنهم أن عنوا به أنه محتاج إلى الصانع المؤثر فخصمهم قائل به على أتم وجه و أكدته لأنه قائل بافتقاره إلى المؤثر حدوثا و بقاء ذاتا و صفه و إن عنوا به أن العالم يسبقه عدم زمانى فلا يمكنهم الاعتراف به لأن العالم جملة ما سوى الله عندهم و الزمان من جملة العالم فكيف يتقدم الزمان على العالم ليكون تقدم عدمه عليه تقدما زمانيا و إن أفصحوا عن مذهبهم بأن العالم ليس بقديم فيقول الفيلسوف إنه ليس بقديم لأنه ليس بواجب الوجود و إن عنوا أن العالم ليس بدائم فيقال ما ذا أردتم بذلك فإن الدائم قد يعنى به معنى عرفى و هو مستمر الوجود زمانا طويلا و دوام العالم بهذا المعنى لا نزاع فيه فى المشهور لدى الجمهور و إن عنوا به أنه كان وقت لم يكن فيه العالم فهو مخالف لمذهبه إذ ليس قبل العالم وقت لم يكن فيه العالم إذ هو بمنزلة قوله قبل الوقت وقت لم يكن فيه وقت و إن قال واحد منهم أردت به أنه ليس بأزلى - يستفسر الأزلى و عاد الترديد و المحذور المذكور و إن قال الذى فى الذهن (١) متناه يسلم له أن القدر الذى فى ذهنه من أعداد الحركات متناه و لكن لا يلزم من ذلك (٢) توقف وجود العالم على غير ذات البارى ثم إذا فرض لها مجموع ما (٣) فهى

-
- ١- أى الوجود الرابطة من العالم للذهن و بعباره أخرى الذى فى عالم العالم، س ره
 - ٢- هذا ما سنذكره أن مرجع قول إحدى الخصمين أنه توقف العالم على غير ذات الله - و أنه ليس يغنى فى الإيجاد تعالى عن ذلك علوا كبيرا و أيضا لا يلزم أن يكون الوجود النفسى من العالم متناهي بل هو غير متناه تعاقبى، س ره
 - ٣- أى فى الذهن من صورها الخيالية و أما العقليه فهى مجردة ليست من العالم الطبيعى فلا- يوصف بالحدوث الزمانى و لا بالتناهى فإن التناهى و عدمه الشأنى من خواص الكم أو فى الخارج فهى أيضا متناهيه لأن ما مضى معدوم و كذا ما يأتى إلا أن هنا مجموعات غير متناهيه تعاقبا لا مجموع واحد كما مر، س ره

أيضا حادثه و إن قال أعنى بالحدوث أنه كان معدوما فوجد إن أراد بمفهوم كان السبق الزمانى فهو مع كونه متناقضا يخالف مذهبه (١) لاستدعائه وجود الزمان قبل العالم و هو من جمله العالم و إن أراد به السبق الذاتى فخصمه قائل به فإن الفيلسوف معترف بأن عدم الممكن يتقدم على وجوده تقدما ما (٢) و إن قال إن البارى مقدم (٣) على العالم بحيث يكون بينه و بين العالم زمان فليس هذا مذهبه إذ ليس قبل العالم شىء عنده غير ذات البارى و هو مذهب الحكيم بعينه فيتعين التقدم الحقيقى (٤) الذى هو فى الحقيقه تقدم فلا يتعين النزاع هاهنا إلا أن يقول أحد الخصمين (٥) إنه

١- إذ كلمه كان مادتها تدل على الوجود و هيئتها على الزمان و لو جعل كان أداه- و المعنى عدم فوجد خالف مذهبه كما هو مقتضى فاء التعقيب، س ره

٢- لأنه ذاتى فإن الممكن من ذاته أن يكون ليس و من علته أن يكون أيس و ما بالذات متقدم على ما بالغير و أيضا هو معترف بمسبوقيته بالعله، س ره

٣- و مثله ما قال العلامة جمال الدين الخوانسارى ره إنه لا بد على طريقه المله- أن يكون بينه و بين العالم انفصال و يرد عليهما أنه يلزم تجديد وجود الواجب تعالى و كيف يكون الوجود الصرف المحيط فى عرض العالم، س ره

٤- كما قالوا إن التقدم مقول بالتشكيك على أقسامه و أحق أقسامه بإطلاق التقدم عليه هو التقدم بالعله، س ره

٥- و أيضا إلا أن يقول أحدهما إن فيض الله تعالى لا ينقطع و كلماته لا تنفذ و لا تبيد و لم يمسك و لن يمسك عن الوجود و لا يزيده كثره العطاء إلا جودا و كرما و يدها مبسوطان ينفق كيف يشاء و إنى لا أحب الأفلين و لا المستحدثين لكن المستفيض منقطع و المخاطب نافذ بائد المستعطى محدود دائر و المستنير أقل و بالجمله ما هو هو و ما من صقع قديم و المراد و ما من ناحيتها حادثه و يقول الآخر بمقابلات هذه فى الحق تعالى و حينئذ يتبين المعطل من غير المعطل و أيضا يتبين المجسم من غيره لأن هذه القدره قوه و القوه حاملها الماده و أيضا يتبين المؤمن من الكافر كفر اليهود و قال تعالى قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ الْآيَةَ فالقول الفحل بالحدوث أن يجمع بين الأوصاف فيجمع بينه و بين توصيفه تعالى- بالأسماء و الصفات العلياء كما ذكرناه سابقا،

س ره

توقف العالم على غير ذات الله و لم يكف فى وجوده ذاته و صفاته و يقول الآ-خر يكفى- و حينئذ يتبين المشرك من غير المشرك و اعلم أن مسأله إبطال التعطيل و إثبات الصانع المبدع الذى يفيد الموجودات- من دون سانح على ذاته و حادث يصير ذاته محلا له من أعظم المهمات و أفضل العلوم و المسائل فإن من لم يعرف توحيدته فى الفعل(١) لم يعرف توحيدته فى الذات و لا فى صفه و جوب الوجود و لا القدره(٢) و لا- العلم و لا- الإراده و لا- الحكمه و لا غيره من الصفات و إذا علم الإنسان هذه المسأله و علم وجود النفس و بقاءها و كيفيه معادها و رجعاها بعد ما عرف مبدأها و فاعلها و وحدانيته فقد حصل من العلم شيئا عظيما- و لا يبالى بما يفوته من العلوم و المسائل و هذه المسأله إذا عرفت و أحكمت و علمت أسباب حدوث الحوادث و دثور الدائرات و أن هويات الأجسام و طبائعها متجدده لحظه فلحظه كما أشار إليه القرآن و قومه البرهان من غير أن يختل بها قاعده حكميه- فقد تمهدت قواعد الوصول إلى عالم الكشف و الشهود العقلى تمهيدا بأوضح طريقه

-
- ١- له وجهان أحدهما و هو الأنسب بالمقام أن عدم توحيدته فى الفاعليه عدم توحيدته فى الذات إذ الخاطر الحادث و الإراده الحادثه أو نحو ذلك شريك فى فاعليته للعالم الحادث و لا بد أن تكون هذه واجبه الوجود مع حدوثها إذ لو استندت إلى الواجب تعالى- أو واجب وجود آخر قديم لم يكن العالم حادثا و ثانيهما أن عدم توحيد الفعل بمعنى المفعول عدم توحيد الذات لا يستلزمه تعدد الجبهه فى الذات المتعالیه إذ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، س ره
 - ٢- أو لأنها كمشيه أحديه التعلق و لا العلم أنه فعلى و لا الإراده أنها نافذه و أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و أن من أحب شيئا أحب آثاره- و لا الحكمه أنها فى الإجاهه و الإفاضه لا الإمساك فيداه مبسوطان ينفق كيف يشاء و لا غيرها من الغنى و التماميه و التكلم و أنه ما نفدت كلماته و لا يجوز الصمت عليه إلى غير ذلك، س ره

و أحكم سبيل و الناس يتحIRON في أن الواجب الوجود إذا لم يتغير و لم يسنح له صفة فكيف يحصل الحوادث و لا- يكون الإنسان معتمدا إليه في البحث ما لم يتيقن هذه المسألة و أخواتها و إذا ثبت مسأله العله و المعلول صح البحث و إن ارتفعت ارتفع مجال البحث و مع القدره العبثيه الجزافيه لا يبقى للباحث كلام و لا يثبت معها معقول أصلا.

قال بعض العرفاء قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طائل تحته- إذ يقال له ما الذى يعنى بالعالم فأما أنه يقول عنيت به الأجسام كلها كالسماوات و الأمهات و أما أنه يقول عنيت به كل موجود سوى الله فإن عنى بذلك المعنى الثانى فعلى هذا كثير من الموجودات المندرجه تحت لفظ العالم غير متوقف الوجود(١) على الزمان و إن عنى به المعنى الأول فلم يجز أيضا لأن معناه أن الأجسام موجوده- مذ كان الزمان موجودا و هذا مشعر بأن الزمان(٢) سابق على الأجسام فى الوجود و ليس كذلك فإن الأجسام سابقه الوجود على الزمان و الزمان متأخر عنها و إن كان ذلك بالرتبه و الذات و إن قال ليس المراد هذا و لا ذاك فنحن لا- نعلم من قوله إلا- ما فهمنا و قد تكلمنا على ما فهمناه و أما ما لم نفهمه من مقصده فالكلام عليه من شأن العميان و إن زعم أن الأجسام موجوده منذ كان الحق موجودا فهو خطأ عظيم لأن الأجسام لا توجد أصلا حيث يوجد الحق لا الآن و لا قبله و لا بعده و من صار إلى أن العالم موجود الآن مع الحق فهو مخطىء خطأ عظيما فحيث الحق بأحديه ذاته لا زمان و لا مكان و إن لم يخل منه زمان و لا مكان و لا ذره من ذرات العالم

١- بناء هذا على أن معنى قولهم العالم قديم بالزمان أنه قديم بزمانه و لا زمان للمفارقات المحضه و الجواب أن معنى هذا القول المشهور لو أريد بالعالم جميع ما سوى الله- مبنى على التغليب أو المراد بالزمان المعنى الأعم من الدهر إذ الدهر روح الزمان و كذا قولهم العقول قديمه بالزمان يراد به الدهر أو الباء فيه للمصاحبه أى مصاحبه العله للمعلول كالمعنه القيويميه و المقصود أنها محيطه بجميع الزمان، س ره

٢- هذا مفهوم ضعيف لا يعبأ به فى العلوم الحقيقيه، س ره

فهو مع كل ذره لكن لا- ممكن و لا غير معه (١) فهو سابق الوجود على وجود العالم- كما أنه سابق الوجود على وجود صورته هذه الكلمات المسطوره في هذا الكتاب مثلا من غير فرق أصلا و من فرق بينهما فهو بعد في مضيق الشبه و لم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزه عن المكان عند العوام الذين يزعمون أنه جسم مكاني كسائر المحسوسات فهو بعيد عن الإيمان الحقيقي الحاصل للعارف في أول سلوكه و هو أنه تعالى سابق على المستقبل من حيث سبقه على الماضي من غير فرق و هذا يقيني عند العارف و إن كان كثير من العلماء عاجزين عن دركه انتهى.

أقول إن ما ذكره هذا العارف غير كاف في باب حدوث العالم إذ القائلون بقدم الأجسام الفلكيه و أمهات العناصر قائلون بأن نسبه تعالى إلى المستقبل كنسبه إلى الماضي و ليسوا عاجزين عن إدراك كل ما أفاده حتى قوله إن الأجسام لا توجد حيث يوجد الحق الأول لا هذا الآن و لا قبله و لا بعده و هكذا كل معلول بالقياس إلى موجدته و مع ذلك ذهبوا إلى تسرمد الأفلاك و غيرها (٢) و لهم أن يفسروا قدم الأجسام بأن وجودها غير مسبق بعدم زمانى فلا يرد عليه ما أورده أصلا فالمصير في هذه المسأله إلى ما حققناه و تفردنا بإثباته في هذه الدوره الإسلاميه إذ حكماء الإسلام و سائر العلماء لم يصلوا إلى كنه هذا المرام و إلا لاشتهر منهم ذلك لأن الدواعى كانت مستوفره عليها في هذه الأزمنه و أقرب ما وقع الاحتجاج به في هذا الموضوع قول بعض المتقدمين من النصارى و هو أن العالم متناهى (٣) القوه و كل

١- و لهذا فالأشياء منتسبات إليه تعالى و لا نسبه له إليها بيت- ١٦٤- أنجا كه توئی چو من نباشد كس محرم أين سخن نباشد ،
س ره

٢- أى كل فلك أو فلكى قديم نوعه بشخصه لأن كل نوع هناك منحصر فى شخصه- و أما العنصر و العنصرى فقديمان بالنوع خاصه لأن كل نوع هاهنا محفوظ بتعاقب أشخاصه- و الهولى المشتركه العنصرية عندهم قديمه بشخصها لأن نوعها منحصر فى شخص، س ره

٣- ذاتا و تأثيرا و تأثيرا أما تنهى القوه ذاتا فلأن كل قوه جسمانيه منطبعه فى محلها حلولا سريانيا فتقدر بقدره و تمسح بمساحته فتصغر بصغره و تكبر بكبره و تنهى بتناهيه و أما تنهىها فى التأثير و التأثير فسيأتى، س ره

متناهي القوه متناهي البقاء فيستحيل أن يكون أزليا فالعالم يستحيل أن يكون أزليا و لا يرد عليه ما أورده صاحب المطارحات بأنا نقرر أن العالم متناهي قوه البقاء- لكنه غير متناهي البقاء لا لذاته و لا لقوته بل لأن علته دائمه و هي يمددها بالقوه الغير المتناهيه الآثار و الحركات و غيرها أقول قوله غير متناهي البقاء لا لذاته و لا لقوته- كلام مجمل مغلط لأنه إن أراد به أنه بحسب ماهيته الإمكانية ليس ذا قوه البقاء بل بوجودها الفائض عليها من الواجب يبقى و يدوم فلعل هذا غير مقصود المستدل إذ ربما ادعى أن وجود هذه الجواهر الجسمانية متناهي القوه لا- أنها من حيث ماهياتها ليست ذات قوه غير متناهيه كيف و هي بحسب ماهياتها ليست بموجوده فضلا عن كونها غير متناهي القوه و إن أراد به أن ذاتها الوجوديه و هويتها الصادره عن الجاعل ابتداء ليست بلا متناهي القوه إلا أنه يستمد من العله الدائمه القوى و الآثار فنقول هذا يمكن على وجهين.

أحدهما أن وجودها الشخصي (١) المتناهي في القوه و القدره لا- يبقى دائما- لكن يصدر منه الآثار و الأفاعيل الغير المتناهي بإمداد المبدإ العالى كما يدل عليه ظاهر كلامه و هو فاسد فإن وجود الأعراض و الآثار و الأفعال اللاحقه للشخص تابع لوجوده و الشخص الجوهرى أقوى فى الوجود من جميع ما يتبعه و فيض الوجود لا يصل إليها إلا بعد أن يمر على المتبوع الملحوق به ما يتفرع عليه فعدم تناهى الآثار (٢) و المعاليل يستلزم عدم تناهى العله المتوسطه سواء كانت فاعلا قريبا- أو قوه قابليه أو آله أو موضوعا و لا- ينتقض ما ذكرناه بالهولى الأولى التى تقبل آثارا غير متناهيه لأنها لا تقبل هذه الآثار إلا بورود الاستعدادات و القوى الغير المتناهيه- و ليست وحدتها الباقية إلا وحده مبهمه تتجدد فى كل حين بتجدد الصور و القوى- و ثانيهما أن وجودها فى كل وقت و إن كان متناهي القوه إلا أنه يفيض من

١- أى بنحو الثبات بناء على نفى الحركة الجوهرية و بنحو الوحده العددية بناء على نفى المراتب لذلك الوجود، س ره

٢- هذا دفع لهذا الوجه ليبقى الوجه الثانى، س ره

المبدأ في كل وقت على مادتها قوه أخرى و هويه غير التي فاضت أولا فهذا قول بحدوث العالم و دثوره فيكون كل شخص منه مسبقا بعدم زمانى أزلى و هو عين مقصود القائل المنتحل بإحدى الملل الثلاث أعنى اليهود و التنصر و الإسلام نعم لو منع قول القائل إن العالم متناهى القوه بأن من العالم ما لا يتناهى قوته كالمفارقات المحضه لكان له وجه إلا أنك ستعلم من طريقتنا أن الصور المفارقة ليست بما هي مفارقة- من جمله ما سوى الله فلا يقدر قولنا العالم و جميع ما فيه متناهى القوه غير باق و لا دائم بالعدد بل بالمفهوم و المعنى دون الوجود الشخصى و الهويه

فصل (٣٦) فى حقيقه الآن و كيفيه وجوده و عدمه

اعلم أن الآن يكون له معنيان أحدهما ما يتفرع على الزمان و الثانى ما يتفرع (١) عليه الزمان أما الآن بالمعنى الأول فهو حد و طرف للزمان المتصل فالنظر فى كيفيه وجوده و كيفيه عدمه.

أما كيفيه وجوده فلما علمت أن الزمان كميّه متصله و كل كميّه متصله فإنها قابله لتقسيمات غير متناهيّه بالقوه لا بالفعل إلا بواحد من الأسباب الثلاثه- القطع و اختلاف العرض و الوهم لكن حصول القطع ممتنع (٢) فى الزمان لما عرفت- فبقى الإمكان لأحد وجهين آخرين و ذلك بموافاه الحركه أمرا دفعيا كحد مشترك حدا مشتركا غير منقسم كمبدأ طلوع أو غروب و إما بحسب فرض الفراض بقوته الوهميه.

و إما كيفيه عدمه فالكلام يستدعى تمهيد قاعده أفادها الشيخ فى الشفاء و غيره

-
- ١- و يقال له الآن السيال و هو الراسم للزمان كالحركه التوسطيه الراسمه للقطعيه، س ره
 - ٢- لأن قطع الزمان مستلزم لقطع الحركه الفلكيه و قطع الحركه الفلكيه مستلزم لسكون الفلك و هو محال و أيضا قطع الزمان فى القوه انقطاع الفيض، س ره

و هي أن وجود الشئ (١) الواحد الزماني أو عدمه إما أن يكون دفعياً بأن يحصل - أو بعدم دفعه في آن يختص به فإن استمر (٢) كان ذلك الآن أول آتات حصول الوجود أو العدم و إن لم يبق (٣) كالأمر الآتيه كان مجرد ذلك الآن لا غير ظرف الحصول - و أما أن يكون تدريجياً بأن يكون الشئ الواحداني له هويه اتصاليه لا يمكن أن يتحصل إلا في زمان واحد متصل على سبيل الانطباق عليه و يعبر عن ذلك بالحصول على سبيل التدريج و لا يلزم أن يكون حصول ذلك الشئ حصول أشياء كثيره في أجزاء ذلك الزمان لأنه من حيث هويته ليس بملتئم عن أشياء كثيره بل هو شئ واحد - من شأنه قبول القسمة إلى أجزاء فهو قبل عروض القسمة ليس إلا شيئاً واحداً منطبقاً على زمان واحد و لا يكون لذلك طرف يوجد هو فيه لأن وجوده ممتنع الحصول - في طرف زمان أو حد من حدوده بل واجب أن يحصل مقارناً لجميع ذلك الزمان - و أما بعد عروض القسمة فيكون حصول أجزائه في أجزاء ذلك الزمان شيئاً بعد شئ - فهذا الحاصل أعني ما يكون له حصول واحد تدريجياً لا يكون له آن ابتداء الحصول - بل ظرف حصوله إنما هو الزمان لا طرفه و إما أن يكون زمانياً (٤) بأن يكون حصول الوجود أو العدم في نفس الزمان لا - في طرفه و لا - فيه على سبيل الانطباق عليه إذ لا يكون للشئ الواحداني هويه اتصاليه ينطبق على الزمان بل إنما يختص حصوله بذلك

-
- ١- أعم من أن يكون زمانيته بأنه في نفس الزمان أو أنه في طرفه الذي هو الآن - فإن ما في الآن أيضاً زمانياً لأن الآن طرفه و حينئذ فصح كون الزماني مقسماً للآتي و الزماني - بالمعنى الأخص، س ره
 - ٢- كالمماسه التي تبقى زماناً، س ره
 - ٣- كالوصلات إلى حدود المسافه حين الحركة، س ره
 - ٤- و التقسيم الأوفى لكون الشئ و عاء من الأوعيه أن الشئ الواحداني السرمد كواجب الوجود تعالى شأنه و إما في الدهر الأيمن الأعلى كالعقول و إما في الدهر الأيمن الأسفل كالنفوس الكليه و إما في الدهر الأيسر الأعلى كالمثل المعلقه و إما في الدهر الأسير الأسفل كالطبائع الكليه و الدهريه و إما في الآن و إما في الزمان على وجه الانطباق - و إما في الزمان لا على وجه الانطباق و أمثلتها في الكتاب، س ره

الزمان على معنى أن لا- يمكن أن يوجد(١) أو يفرض في ذلك الزمان آن إلا- و يكون ذلك الشىء حاصلًا فيه و لا يكون لذلك الحاصل آن أول الحصول أصلا لا طرف ذلك الزمان و لا آن آخر فيه و تقرير القول على هذا الأسلوب مما يضمحل به كثير من الشكوك.

منها ما ذكره صاحب الملخص أن وجود الشىء بتمامه أو عدمه إما أن يحصل شيئا فشيئا فيكون في زمان على وجه الانطباق عليه و الانقسام إلى أجزاء حسب انقسامه أو دفعه واحده فيكون في آن قطعا و هو آن أول الحصول لوجوده أو عدمه- و كذلك نقول وجود الشىء أو عدمه إما أن يحصل(٢) دفعه فيكون في آن هو أول الآتات لحصوله ضروره أو لا- دفعه بل قليلا- قليلا فيكون لا محاله في زمان ينطبق عليه- فكيف يتصور هناك الواسطه فكيف يتصور حدوث ليس له آن أول فإنه مندفع بأن كلا من هذين القسمين أعنى وجود الشىء أو عدمه يسيرا يسيرا و وجود الشىء أو عدمه دفعه بمعنى الذى يحصل في آن واحد يختص به ابتداء وجود الشىء أو عدمه ليس مقابلا صريحا للآخر و لا لازما لمقابله و إن مقابل الذى يوجد يسيرا يسيرا(٣) إما

١- إن قلت إذا أمكن حصوله فى الآن فيكون آنيا قلت المراد بالآن هنا هو الآن السيال و هو لا ينافى الزمان بل راسمه و أيضا سيجىء فى رد من يقول إن المتحرك فى كل آن من آتات زمان حركته يخلو عن الحركه و السكون لأن الحركه يمتنع وقوعها فى الآن و السكون عدم شأنى و إذ لا يمكن الحركه فى الآن فلا يمكن السكون فيه إن المتحرك فى كل آن من آتات زمان حركته متصف بالحركه التى فى الآن و رفع الأخص لا يستلزم رفع الأعم، س ره

٢- الفرق بين التريدين أن أحدهما تريديد بين النفى و الإثبات أى الحصول دفعه أو لا- دفعه بخلاف الأخير و أيضا أحدهما النفى الزمانى لا على وجه الانطباق و الآخر لطفى الحدوث بلا ابتداء، س ره

٣- المراد من التدرىج هنا معناه الأخص أعنى ما هو المنطبق على الزمان لا الأعم- فلا يرد على المصنف قدس سره أن مطلق الحركه معرف بالخروج من القوه إلى الفعل- يسيرا يسيرا فلا- يكون الحركه التوسطيه مقابله له و هى الزمانى لا- على وجه الانطباق كما سيأتى، س ره

لا يوجد يسيرا يسيرا و هو أعم من أن يوجد مختصا حدوته بآن و من أن يوجد لا كذلك و كذا مقابل الذى يوجد مختصا حدوته بآن أعم من أن يوجد يسيرا يسيرا- و من أن يوجد لا كذلك فالواسطه محتمله و هى أن يكون الشئ (١) موجودا بتمامه- فى جميع الزمان و فى كل جزء من أجزائه و حد من حدوده لا على الانطباق و لا يكون موجودا فى مبدأ ذلك الزمان و البرهان و الفحص أوجبا وجود الواسطه فى حدوث الوجودات و كذا حال حدوث الأعدام فى الثلاث المذكور كما سنبين فسبيل البرهان على تحقيق الأقسام على سياق ما فى الشفاء هو أن ينظر هل الآن المشترك (٢) بين زمانين فى أحدهما الأمر بحال و فى الآخر بحال أخرى و من المعلوم أن الذين هما فى قوه المتناقضين أو المتقابلين يمتنع خلو الموضوع عنهما جميعا فى ذلك الآن ثم من الأمور ما يحصل فى آن و يتشابه حاله فى أى آن فرض فى زمان وجوده و لا يحتاج فى كونه إلى أن يطابق مداه كالمماسه و التربع و غير ذلك من الهيئات القاره فما كان كذلك فالشئ فى ذلك الآن الذى هو الفصل المشترك موصوف به.

و منها ما يقع وجوده فى الزمان الثانى وحده و الآن الفاصل بينهما لا يحتمله

١- إلى قوله و لا- يكون موجودا فى مبدأ ذلك الزمان أى الآن حتى يكون أينما- و الفرق بين الزمانى على وجه الانطباق و بين الزمانى لا على وجه الانطباق أن الأول لا بد أن يكون له امتداد و أجزاء مفروضه كما للزمان و يكون كل جزء منه فى كل جزء من الزمان بخلاف الثانى إذ لا جزء له و لا امتداد كالحركه التوسطيه فإنها بسيطه و لكن سياله و كعدم الآن و الآنى كما سيجىء فالأول كالحال حلولا سريانيا و الثانى كالحال حلولا طريانيا، س ره

٢- عبارته الشفاء هكذا بالحرى أن نتعرف هل الآن المشترك بين زمانين فى أحدهما الأمر بحال و فى الآخر بحال الأخرى قد يخلو الأمر فيه عن الحالين جميعا أو يكون فيه على إحدى الحالين دون الأخرى فإن كان الأمران فى قوه المتناقضين إلى آخر ما قال- و أما فى كلامه قدس سره فلا خبر للمبتدئ و لو قال قدس سره حيث اختصر كلام الشيخ فى الآن المشترك كان أظهر و لعله أراد بكلمه هل مثل ما يقال فى هل هو أو فى هل البسيطه و هل المركبه هذا بمنزله أن يقال فى وجود الشئ ء كما أن قولهم ما هو بمنزله أن يقال ماهيه الشئ ء فمعنى كلامه أن ينظر وجود الآن، س ره

كالحركة التي لا يتشابه حالها في آتات زمان وجودها بل يتجدد بحسبها في كل آن- قرب جديد إلى الغايه و بعد عن المبدإ و هي إنما يحصل بعد الآن الذي هو الفصل المشترك أى في جميع الزمان الذى بعده و فى جميع آتاته و كذلك ما لا يقع إلا بالحركه- كاللامماسه التى هي الفارقه بعد المماسه فمثل هذه الأمور لا يكون أول آتات التحقق- و إلا فإما أن يتصل(١) ذلك الآن بالذى هو الفصل المشترك فيلزم تشافع الآتات أو يتخلل بينهما زمان فيلزم خلو الشىء فى ذلك الزمان عن الحركة و السكون و المماسه و اللامماسه مثلاً- و بالجمله الحركة التوسطيه موجوده قطعاً و لا- يحصل فى الآن الذى هو طرف الزمان الحركة القطعيه الحادثه لأنه آخر آتات السكون- و أيضاً ذلك الآن منطبق على طرف المسافه و مبدإها(٢) فكيف يصدق أن المتحرك بحسب وقوعه فيه متوسط بين مبدإ المسافه و منتهائها و أما بعد ذلك الآن فلا يخلو عنها آن من آتات زمان الحركة و لا جزء من أجزائه و لا يمكن أن يتلو ذلك الآن آن آخر فيقع التتالى بين الآتات فإذن هي موجوده فى زمان ما و فى كل آن منه و ليس لها آن ابتداء الحصول و كذلك ما لا يتم حصوله إلا بالحركه(٣) و لا يستدعى قدراً معيناً من الحركة القطعيه و أيضاً ما يختص وجوده(٤) بآن فقط كالأمور

- ١- و لعلك تقول أولها الآن الفاصل فليس هنا آتات قلت الآن الفاصل إنما هو للسكون و لم يشرع المتحرك بعد فى الحركة حتى يكون أول آتات وجوده فالآن الأول من آتات وجوده لا بد أن يكون تالياً للآن الفاصل، س ره
- ٢- و أيضاً الحركة التوسطيه و إن كانت بسيطه لكنها ليست قاره حتى تتحقق فى الآن بل بسيطه سياله نعم يناسبها الآن السيال و هو فاعل الزمان بل هو هو و أيضاً الحركة التوسطيه كما قال الشيخ تجدد الحال و تجدد القرب و البعد و لعدم تشابه حال الحركة ١٧٠ قال أفلاطون الحركة هي الخروج عن المساواه فلا يحتملها الآن، س ره
- ٣- كزاويه المسامته على ما سيجىء، س ره
- ٤- كماماسه رأس مخروط يمر برأس مخروط ساكن و المخروطان حقيقيان منتهيان بالنقطه فهذه المماسه آنيه و عدمها زمانى لا على وجه انطباق كالحركة التوسطيه و كذا تماس كرتين أحدهما ساكنه و الأخرى ماره عنها بعد التماس، س ره

الآنيه الوجود فهو إنما يعدم في جميع الزمان الذي طرفه ذلك الآن و في جميع الآنات- الذي فيه بعد ذلك الآن و لا يكون لعدمه آن أول يختص به ابتداء حصول العدم فإذا عرفت هذه الأصول فلتتكلم في كيفية عدم الآن بل عدم كل ما ينطبق عليه فإن هذا الآن أو الآني إذا وجد فعدمه لا يخلو إما أن يكون تدريجياً(١) و كان منقسماً فيكون الآن زماناً و الآني زمانياً هذا خلف و إن كان دفعه فإما أن يكون آن عدمه مقارناً لآن وجوده و هو تتالي الآنين و ذلك ممتنع و إما أن يكون متراخياً عنه و حينئذ لا يخلو إما أن يكون بين الآنين زمان متوسط فحينئذ يكون الآن مستمراً في ذلك المتوسط و إما أن لا يكون بينهما متوسط(٢) فيلزم تشافع الآنات ثم الكلام في عدم الآن الثاني كالكلام في عدم الآن الأول و يلزم منه تركب الزمان عن الآنات المتتاليه و الكل محال فالحق أن عدمه في جميع الزمان الذي بعده و هذا قسم ثالث من الحدوث و هو صحيح.

فإن قلت هب أن عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده لكن ليس كلامنا في مطلق عدمه بل في ابتداء عدمه و من المعلوم أنه ليس ابتداء عدمه في جميع الزمان الذي بعده فهو إما أن يحصل تدريجياً أو دفعه فيعود الإشكال.

قلنا الابتداء للشيء له معنيان(٣) أحدهما طرف الزمان الذي يحصل فيه ذلك

١- لا يقال عدم المماسه ليس آنياً بل زمانياً و لم يلزم انقسام المماسه لأننا نقول- لم يكن عدم المماسه زمانياً على وجه الانطباق فالمراد بالتدرج هنا التدرج بالمعنى الأخص كما في الزمان المنطبق لا الأعم المأخوذ في تعريف مطلق الحركة الشامل للتوسط و القطع بقولهم الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجياً بل التدرج الحقيقي إنما هو في الحركة الحقيقية التي هي التوسط، س ره

٢- أي زمان متوسط فيكون بينهما آن تحقيقاً لمعنى التراخي كما أتى بصيغته الجمع، س ره

٣- قد مر هذا في دفع بعض الشبهات التي في الحركة و توضيحه أن ابتداء الشيء قسمان أحدهما ما هو المحدود له و المخالف له بالنوع كالنقطه للخط و السكون للحركة و الآن للزمان و ثانيهما الجزء الأول منه الذي هو من سنخه و طبيعته كجزء أول من الخط أو الزمان أو التدرجى الآخر فالابتداء بالمعنى الثاني لا يكون للأمر التدرجى بل للممتد القار لبطلان الجزء الذي لا يتجزى و ما في حكمه فالجزء الأول الحقيقي لا- يكون لهذه الأشياء فإن أقصر ما يتصور من الخط أو الزمان أو نحوهما قابل للقسمة الغير المتناهيه و كذا كل قسم منها لكون الجزء في الممتدات بطبع الكل فالأجزاء متوافقه بالطبع و موافقه له فيه، س ره

الشيء و ثانيهما الآن الذى يحصل فيه أولا- فنقول إن ابتداء عدم ذلك الآن بالمعنى الأول هو نفس وجود ذلك الآن و أما الابتداء بالمعنى الثانى فلا يكون لعدمه ابتداء بهذا المعنى و قد عرفت أنه لا يلزم أن يكون لكل حادث ابتداء يكون هو حاصله فيه فإن الحركة ليس لها ابتداء يكون الحركة حاصله فيه و كذلك السكون(١) و اعلم أنه يندرج فى النوع الأول أعنى ما يكون حصوله دفعه الآن و جميع الأمور الآنيه كالوصلات إلى حدود المسافات(٢) و الوصول إلى ما إليه الحركة و الترييع- و التسديس و سائر الأشكال و التماس و انطباق إحدى الدائرتين على الأخرى و أحد الخطين على الآخر و كل ما يكون له ابتداء الحدوث ثم يستمر وجوده زمانا و يقع فى النوع الثانى أعنى الحصول التدريجى(٣) الحركات القطعية و مقاديرها من

١- لعلك لا تدعن بهذا و تظن أنه أنى كالأمور الآنيه الباقية لا لأنه تدريجى حتى لا يكون له ابتداء و لعله يوهمه بعض عبارات المصنف قدس سره سيما أن السكون عدم الحركة و الحركة ليست من الأمور الآنيه حتى يكون عدمها زمانيا إذ لو كان آنيا لزم تتالى الآنين فجوابك أن الكون الواحد البسيط الوارد على الموضوع فى آن واحد على التدريج معيار الحركة و لذا يقال فى تعريفها كون المتحرك متوسطا بين المبدإ و المنتهى- بحيث أى حد من حدود المسافه فرض لا يكون قبل آن الوصول حاصله فيه و لا- بعد آن الوصول حاصله فيه فمعيار السكون أن يكون لما فيه الحركة كونان فى الموضوع فلا يكون السكون آنيا بل زمانيا و أيضا السكون عدم الحركة و عدم الأمر التدريجى تدريجى كما سيجى ء- فأوائل ذلك العدم تدريجى و يستعقب العدم التالى للحركة، س ره

٢- إذ علمت أن معنى الحركة فى مقوله أن يكون للموضوع فى كل آن فرد غير فرد الآن القبل و غير فرد الآن البعد و يقال معيار وقوع الحركة فى مقوله أن يكون لها أفراد آنيه، س ره

٣- أى بالمعنى الأخص فالمراد بالحركات الحركات القطعية، س ره

الأزمنه و كل ما يتبعها من الهيئات (١) الغير القاره بالذات أو بالعرض كالأصوات و أمثالها و يدخل فى النوع الثالث الحركات التوسطيه و ما ينطبق عليها كحدوث الزاويه بالحركه كزاويه المسامته الحادثه بين خطين متطابقين موازيين لآخر يتحرك أحدهما عن الموازاه إلى المسامته و كذا الانفتاق و الافتراق بين السطحين أو الخطين بالتمام و التقاطع بعد الانطباق و حدوث اللاوصول و اللامماسه و بالجملة كل ما لا يتم إلا بالحركه من غير أن ينقسم حصوله و عدم الأمور الآنيه و الأعدام الطاريه للحوادث بعد آخر آنات (٢) وجودها و غير ذلك مما لا يكاد يحصى فهذا كله نظر فى الآن الذى يتفرع وجوده على وجود الزمان و هو حده و طرفه الحاصل بأحد الوجهين (٣) المذكورين.

و أما الآن بالمعنى الآخر و هو الذى يفعل الزمان المتصل بسيلانه فتحقيق وجوده أنا نقول أن المسافه و الحركه و الزمان ثلاثه أشياء متطابقه فى جميع ما يتعلق بوجودها فكما يمكننا أن نفرض فى المسافه شيئاً كالنقطه يفعل المسافه بسيلانه- كما يفعل النقطة الخط بسيلانها و كذا فى الحركه فقد عرفت أن الأمر الوجودى التوسطى منها و هو الكون فى الوسط بالحيشه المذكوره (٤) يفعل بسيلانه الحركه

-
- ١- إن قلت قد مثل الهيئات الغير القاره بالعرض بالأصوات فما الهيئات الغير القاره بالذات التى تكون تابعه قلت المراد بالقطعيه و مقاديرها الحركه الفلكيه و الزمان مقدارها فالتابعه هى الحركات المستقيمه القطعيه و مقاديرها و كلها مشمول الزمان و يمكن أن يكون من بياننا للكل من المتبوع و التابع كزاويه المسامته فلا أول لها مثل الحركه الحادثه هى بها و إن كان لها أول بمعنى آخر بخلاف الزاويه الحادثه من تقاطع خط على خط فإنها آنيه، س ره
 - ٢- أى حوادث آنيه قاره تبقى بعد آن ابتداء وجودها، س ره
 - ٣- إما متعلق بالحاصل أى بقسمه الزمان بمجرد الوهم أو باختلاف الحوادث الواقعه فيه كما مر و إما متعلق بالطرف إذ قد مر أن ليس له طرفه بأحد معنييه و الأول أولى، س ره
 - ٤- أى كون الجسم متوسطا بين المبدأ و المنتهى بحيث أى حدود من حدود المسافه فرض لا يكون قبل آن الوصول حاصل فيه و لا بعد آن الوصول حاصل فيه، س ره

بمعنى القطع فإذا كان كذلك فلا محاله يكون للزمان شىء سيال يفعل الزمان بسيالته يقال له الآن السيال وهو مطابق للحركة التوسطيه و كما أن النقطة الفاعله غير النقط التي هي الحدود و الأطراف و كذا الحركة التوسطيه غير الأ-كوان الدفعيه و الوصلات الآنيه(١) فكذلك الفاعل للزمان غير الآن الذى يفرض فيه و اعتباره فى ذاته غير اعتبار كونه فاعلا بحركته و سيالته الزمان فتلطف فى سر ك(٢)

فصل (٣٧) فى كيفيه عدم الحركة و ما يتبعها

اعلم أن القول فى عدم الحركة القطعيه و الزمان الذى ينطبق عليها لا يخلو عن إشكال.

فمنهم من ذهب إلى أنها و كذا ما يطابقها من الزمان ينعدم فى غير ذلك الزمان أزلا و أبدا قائلا إن معنى عدم الحركة أن وجودها يختص بقطعه من الزمان و لا يوجد فى غيرها فيكون فى غير ذلك الزمان معدومه أزلا و أبدا.

و فيه بحث أما أولا فلأن الكلام(٣) فى زوالها أى طريان عدمها و نحو حدوث

١- هى غير الوصول الواحد المتصل و غير الواحد المستمر السيال و هما زمانيان، س ره

٢- و اقرأ و ارقأ فإن هذه آيات وجهه تعالى البسيط و ظهوره الواحد المحيط- فإنه واحد أحد و مع ظهوره فى كل شىء لا اثلام فى وحدته و بساطته إنما التفاوت فى المظاهر لا فى ظهوره و لو تراءى تفاوت فى انتساب الظهور إلى المظاهر فباعتبار هذا الطرف من النسبه لا- فى ذلك الطرف منها و إن كان إثبات الطرف باعتبار عنوان النسبه و أما المعنون فالإضافه إشراقيه لا تستدعى الطرفين كما لا يخفى على الإشراقى فهو الباقي و كل شىء هالك، س ره

٣- أى إن الكلام فى كيفيه انعدامها بعد وجودها الذى يعبر عنه بالزوال لا فى مطلق عدمها الذى يصدق فى غير زمان وجودها حتى يقال إنها معدومه قبل وجودها أزلا- و بعد وجودها أبدا، ط مد

ذلك العدم فلا يصح القول بأن ذلك في الأزلى والأبد.

و أما ثانياً فإن العدم و الوجود متقابلان لا يخلو الموضوع عنهما و لا أيضا يجتمعان فى شىء واحد فإذا قلنا إن هذا التدريجى الوجود و إن وجوده يحصل شيئاً فشيئاً فكل جزء حصل منه (١) بطل العدم الذى بإزائه و لم يرتفع به عدم جزء آخر حتى وجد ذلك الجزء أيضا و ارتفع بوجوده عدمه خاصة لا عدم جزء آخر بل عدم الجزء الذى غيره ثابت عند وجود هذا الجزء و هكذا فعلم أن الشىء التدريجى كما أن وجوده تدريجى كذلك عدمه تدريجى ألا ترى أنه وقع الاستدلال على أن عدم الآن ليس تدريجياً- و إلا لكان وجوده تدريجياً فكذلك حكم العكس فظهر من هذا أن وجود الشىء إذا كان تدريجياً كان عدمه أيضا كذلك فوقع الإشكال و احتيج إلى تدقيق نظر فنقول أولاً يجب أن يعلم أن الحركة و الزمان من الأمور الضعيفة الوجود بل الذى يحصل بالحركة كالزمانى من أفراد المقوله كالسواد المتدرج و الكم المتميز فيه و غيرهما- وجوده الزمانى ضعيف مختلط بالعدم فكما أن وجوده على هذا الوجه تدريجى فكذلك عدمه فزمان وجوده زمان عدمه (٢) فإذا علمت ما ذكرناه فاعلم أن الحركة لها

١- و اللم فيه أن كل جزء مفروض من أجزاء الحركة هو فعليه بالنسبه إلى الجزء السابق المفروض الذى كان قوته و قوه الجزء اللاحق المفروض الذى سيصير فعليته فالقوه و الفعل متشابكان فيها و مختلطان و قوه الشىء و فعليته هما عدمه و وجوده فالحركة كما توجد تدريجياً كذلك تعدم تدريجياً بعين وجودها التدريجى، ط مد ظله

٢- و من فروع ذلك أن عدم العالم الطبيعى التدريجى الوجود السىال الهويه- لا يكون فى الزمان اللاحق و لا يكون له عدم لاحق زمانى للزوم الخلف بل عدمه عدمات كما أن حدوثه حدوده و قد قال المصنف قدس سره فى كثير من كتبه إن زمان حدوث العالم زمان بقائه فكما أن زمان إحداث النفس الإنسانى بما هى نفس متدرجه الحصول- جميع أزمنه بقائها أى إحداثاتها فجعلها و تخمير طينتها من الملكات العلميه من أول عمر الإنسان إلى آخره و لا يستتم فى الآن مثلاً فلم يتم خلقتها بتوليد متعلقها و تعلقها به بل زمان حدوثها مجموع أزمنه بقائها و لهذا يقال فى تعريف الإنسان حيوان ناطق مائت و كذا زمان عدمها أى أعدامها المتشابهه بوجودها التدريجى مجموع أزمنه وجودها- فكذلك إحداث الإنسان الكبير و هو العالم فلا يمكن إحداثه إلا بالتدرج و ذلك من نقصه الذاتى لأن له وجوداً تجديدياً سيالاً و لا فتور فى الجاعل الحق لأن أمره أن يقول للشىء كن فيكون فقد ظهر سر خلقه العالم السماوى و الأرضى فى ستة أيام و هى مده عمر العالم و لا يحصياها إلا الله تعالى لعدم التجديد فى فيضه و هى مده أيام دعوته أولى العزم من الرسل الستة فمده بقاء كل رسول منهم و بقاء آدابه و بقاء أوصيائه الاثنى عشر ألف عام باعتبار مظهره أليف من أسماء الله تعالى و هو يوم واحد ربوبى عند الله و إن كان آلافاً نجوميه اليوم السادس يوم نزول القرآن من أول ظهور الخاتم و آدابه إلى آخر أولياء أمته و دولتهم التى هى دولته الحقه و لا انقطاع لكليته و سعه وجوده و لذا كان نبيا و آدم بين الماء و الطين و إن من شيعته لإبراهيم و لسعه روحانيته كان عقلاً كلياً شاملاً كل العقول- ثم إن المده و إن كانت ستة أيام أو آلاف ألوف إلا- أنها بالنسبه إلى الحق كالمح بالبصر أو هو أقرب جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة، س ره

اعتباران أحدهما اعتبار أنها خروج شىء آخر من القوه إلى الفعل يسيرا يسيرا- فالمنظور إليه حال تلك المقوله و نحو وجودها التدريجى و الثانى اعتبار الحركه فى نفسها و النظر فى نحو وجودها و هو غير النظر فى نحو وجود المقوله و الشىء الزمانى التدريجى و الحركه بهذا الاعتبار و فى هذا النظر ليس وجودها تدريجيا حتى يكون عدمها تدريجيا أيضا بل هى بهذا الاعتبار دفعيه (١) الوجود و لها ماهيه هى تدريج شىء آخر- و ليست تدريجيا لنفسها فإن وقوع الحركه فى الحركه محال كما مر (٢) و كذا

١- هذا بظاهره مناقض لما سبق منه و من الشيخ أن القطعيه زمانيه على وجه الانطباق و التوسطيه زمانيه لا على وجه الانطباق و أن الابتداء لها فلو كانتا دفعيتين كان لهما ابتداء اللهم إلا أن يقال دفعيه وجود الحركه باعتبارين أحدهما اعتبار وجودها فإن ماهيتها و إن كانت نفس التدريج بالحمل الأولى لكن وجودها دفعى فلوجود بما هو وجود حكم و للماهيه حكم و ثانيهما أن وجودها فى الخارج بتبعيه المقوله بنحو الربط كآله اللحاظ و أما بما هى شىء بحياله لا تجدد الشىء فإنما هى فى العقل و كلما فى العقل فهو دفعى لا زمانى إذ المعقول مجرد فتأمل، س ره

٢- قد أشرنا سابقا إلى أنه غير ممتنع بل واقع و إنما يستحيل وقوع التدريج فى التدريج إذا لم يقف على حد نظير استحاله عروض العرض للعرض إذا لم ينته إلى موضوع جوهرى، ط مد

حكم الزمان فإنه مقدار حصول الشئ ء تدريجا و ليس مقدارا لنفسه و لا مقدارا لماهيه كون الشئ ء التدريجي الوجود و معناه ففى كل من الحركة و الزمان و ما يجرى مجراهما يعقل وجودان و عدمان أما الوجودان فأحدهما نفس الوجود الذى يحصل بالتدريج و ثانيهما وجود نفس التدريج أو وجود الشئ ء المأخوذ مع صفه التدريج- على قياس الكلى المنطقى و العقلى و الأول تدريجى و الثانى دفعى و بهذا الاعتبار حكم بأن الحركة وجودها فى الذهن و أما العدمان فعدم هو جزء حصول الأمر التدريجى و عدم عارض له بما هو كذلك فقد خرج من هذا التفصيل أن من قال زمان وجود الحركة بعينه زمان عدمها فقد قال صوابا و من قال زمان عدمها غير زمان وجودها- و زمان حدوث عدمها بعد زمان وجودها فلم يقل خطأ أيضا.

و اعلم أنه قد ذكر الشيخ فى مثل هذا المقام قوله و أنت تعلم أنه ليس للمتحرك- و الساكن و المتكون و الفاسد أول هو متحرك فيه أو ساكن أو متكون أو فاسد إذ الزمان منقسم بالقوه إلى غير النهايه.

و اعترض عليه صاحب الملخص و قال أما أنه ليس للمتحرك و الساكن أول- يكون فيه متحركا أو ساكنا فهو حق و أما أنه ليس للمتكون أو الفاسد أول أن يكون فاسدا أو متكونا فليس كذلك فإن الكون و الفساد إنما يكون بحدوث الصورة و عدمها و الشيخ معترف بأن حدوث الصورة و عدمها يكون دفعه و فى الآن فهذا الكلام ليس على ما ينبغى.

أقول أما الكون فهو كما نقله عن الشيخ بأن حصوله دفعى و أما الفساد فلم يثبت نقل كونه دفعيا عنه بل لا بد لمن ذهب إلى أن الأ-كوان الصوريه دفعيات- أن يكون فساده عنده من الحوادث التى لا أول لحدوثها فيكون من القسم الذى- هو واسطه بين الدفعى و التدريجى لكن الحق عندنا أن الكون(1) و الفساد كلاهما

١- لقولنا بالحركه الجوهرية بخلاف الشيخ اللهم إلا أن يكون أنطقه الله بما هو فى قوه القول بالحركه الجوهرية، س ره

مما يقع تدريجا و إلا فيلزم خلو الهيولى (١) عن الصورة فإن الماء إذا صار هواء لم يجز حصول الهوائيه ما دام كونه ماء و لا فى آن هو آخر زمان المائيه بل فى آن غير ذلك الآن فيلزم إما تتالى الآئين و هو محال و إما تعرى الماده عنهما جميعا و هو الذى ادعيناه و لعل الشيخ قد أنطقه الله بالحق حيث دل كلامه بأن كلا منهما يوجد فى زمان منقسم بالقوه إلى غير النهايه

فصل (٣٨) فى أن الآن كيف يعد الزمان

العاد للشىء عند المهندسين هو الجزء من المقدار أو العدد له إذا أسقط منه مره بعد أخرى لم يبق منه شىء و ليس الآن بهذا المعنى عادا للزمان و قد يعنى ما يهيبى الشىء لقبول العد بالمعنى الأول (٢) و الآن عاد بهذا المعنى للزمان إذ هو معط له معنى الوحده و معط له الكثره بالتكرير فقد عرفت أن الزمان متصل و المتصل لا يمكن تعديده إلا بعد أن يتجزى و التجزئه لا تحصل إلا بإحداث الفصول و إذا حدثت الفصول صار المتصل منقسما إلى أقسام و يمكن تعديده بشىء من أجزاءه - كالخط إذا جزئ بأجزائه بالنقط فالنقطه عاده للخط بمعنى أنه لو لا حصول النقط لما حصل التعديد و تلك الأقسام عاده للخط بالمعنى الأول فكذلك الحال فى نسبه العاديه إلى الآن و إلى أقسام الزمان فى أن نسبه إلى كل منهما بمعنى آخر.

قال بعض الفضلاء إن الآن فاصل للزمان باعتبار و واصل له باعتبار آخر - أما كونه فاصلا فلأنه يفصل الماضى عن المستقبل و أما كونه واصلًا فإنه حد مشترك بين الماضى و المستقبل (٣) و لأجله يكون الماضى متصلا بالمستقبل و يجب أن

١- هذا فى نفسه برهان على الحركة الجوهرية فى كينونه الصورة الجوهرية بعد مثلها، ط مد

٢- فىكون من باب تسميه السبب باسم المسبب، س ره

٣- فهو متساوى النسبه إلى الطرفين و أيضا لما كان الحد المشترك بحيث لا يزيد أحدهما بإضافته لم يكن له مقدار فلم يكن حاجبا بينهما فكان واصلًا، س ره

يعلم أنه من حيث كونه فاصلا واحدا بالذات واثنان من حيث الاعتبار لأن مفهوم كونه نهايه للماضى غير مفهوم كونه بدايه للمستقبل و أما من حيث كونه واصلا- فهو يكون واحدا بالذات و الاعتبار جميعا لأنه باعتبار واحد يكون مشترك بين القسمين لأنه جهة اشتراكهما

فصل (٣٩) فى كيفية تعدد الزمان بالحركه و الحركه بالزمان و كيفية تقدير كل منهما بالآخر

اشاره

فصل (٣٩) فى كيفية تعدد الزمان بالحركه و الحركه بالزمان و كيفية تقدير كل منهما بالآخر(١)

أما المطلب الأول فقد عرفت أن اتصال المسافه من حيث فيها الحركه هو عله لوجود الزمان و لا شك أن وقوع الحركه فى كل جزء من المسافه عله لوجود الجزء من الزمان الذى بحدائه فالحركه عاده للزمان(٢) على معنى أنها توجد أجزاء المتقدمه و المتأخره و الزمان عاد للحركه من حيث إنه عدد لها لأن الحركه تتعين مقدارها بالزمان مثال ذلك(٣) أن وجود الأشخاص من الناس سبب لوجود عددهم كالعشره و أما وجود عددهم و عشرتهم فسبب لصيرورتهم معدودين بالعشره فإن العشره عشره لذاتها و المعدود بالعشره عشره بواسطتها و كذا الزمان و الزمانى

١- عطف تفسيرى لما قبله، س ره

٢- لما ظهر من الفصل السابق أن العاده غير مخصوص بالجزء من المقدار أو العدد- بل يطلق على ما يهيب الشىء لقبول العد فهذا هو المراد هاهنا و لك أن تجعله بمعنى جاعل الشىء متعدد أى كل منهما مكثر للآخر و يرجع الأول، س ره

٣- يعنى أن الأشخاص فى ذاتهم و فى جوهرهم لا كميه لهم لا اتصاليه و لا انفصاليه- و الكميه الاتصاليه باعتبار الجسم التعليمى و الانفصاليه باعتبار العدد فكما أن العشره مثلا كميتهم و بها تعينهم العددى كذلك الزمان كميه الحركه و قدرها و الزمان بالنسبه إلى الحركه بالجسم التعليمى بالنسبه إلى الطبيعى أشبه لكون كل منهما كما متصلا- و كون كل منهما عارضا غير متأخر فى الوجود كما مر و سيأتى فى الحكمة المشرقيه بعيد ذلك، س ره

كالحركة فإن الزمان وجوده نفس المقدار و هو معلول للحركة من جهة وجوده - لا- من جهة كونه مقدارا فإن كون المقدار مقدارا ليس بعلة فالزمان يقدر الحركة على وجهين أحدهما يجعلها ذا قدر(١) و الثاني بدلالاتها على كميته قدرها و الحركة تقدر الزمان بمعنى أنه يدل على قدره بما يوجد فيه من التقدم و التأخر(٢) و بين الأمرين فرق و أما الدلالة على القدر(٣) فتارة مثل ما يدل المكيال على المكيال - و تارة مثل ما يدل المكيال على المكيال كما أن المسافة قد تدل على قدر الحركة - فيقال مسير فرسخين و قد يدل الحركة على قدر المسافة فيقال مسافة رميه لكن الذى يعطى المقدار بالذات هو أحدهما(٤) و هو الذى بذاته قدر و كميته و لأنه متصل فى جوهره صلح أن يقال طويل و قصير و لأنه عدد بحسب المتقدم منه و المتأخر صلح أن يقال إنه كثير و قليل.

حكمه مشرقية:

اعلم أن المسافة بما هي مسافة و الحركة و الزمان كلها موجود بوجود واحد و ليس عروض بعضها لبعض عروضاً خارجياً بل العقل بالتحليل يفرق بينها و يحكم على كل منها بحكم يخصه فالمسافة فرد من المقوله كيف أو كم أو نحوهما و الحركة هي تجددها و خروجها من القوه إلى الفعل و هي معنى انتزاعى عقلى و اتصالها بعينه اتصال المسافة و الزمان قدر ذلك الاتصال و تعيينه أو هي باعتبار التعيين المقدارى فيحكم بعد التحليل و التفصيل - بعليه بعضها لبعض بوجه فيقال إن اتصال الحركة إنما يثبت لها بواسطة اتصال المسافة

١- فالمقدر من التفعيل بمعنى الجعل ذا كذا كما فى علم التصريف، س ره

٢- الأولى بدلالته فالزمان بأنواعها كالعام و الشهر و الأسبوع و اليوم و الليل و الساعه و الدقيقه و غيرها يدل على تعيين مقادير الحركة، س ره

٣- هكذا فى النسخ و الأولى أن يكون على القدر بدون الضمير المضاف و أما إليه كما يشهد به قوله فتارة و تارة و المكيال و المكيال لأن الزمان كما عرفت مكيال و الحركة مكيال و لو قررنا الضمير كان من باب الاكتفاء فى العنوان عن الدلالة على قدرها، س ره

٤- متعلق بالزمان، س ره

فاتصال المسافه عله لكون الحركه متصله و لا نعى بذلك أن اتصال المسافه عله لاتصال آخر للحركه (١) بل اتصال الحركه هو نفس اتصال المسافه مضافا إلى الحركه- فالمسافه كما أنها عله لوجود الحركه كذلك عله لاتصالها إذ يمكن لأحد أن يتصور حركه لا متصله كما هي عند القائلين بالجزء (٢) و أما كون الزمان متصلا فليس ذلك بعله لأن ماهيته الكم المتصل و الماهيات غير مجعوله بل وجود الزمان يستدعى عله و علتة ليست اتصال المسافه فقط بل اتصالها بتوسط اتصال الحركه يعنى أن اتصالها من حيث إنه اتصال الحركه عله لوجود الزمان

فصل (٤٠) فى الأمور التى فى الزمان

ذكر فى الشفاء و غيره أن الشىء إنما يكون فى الزمان إذا كان له متقدم و متأخر و هما لا يوجدان أولا و بالذات إلا للحركه و لذى الحركه ثانيا و بالعرض.

و أيضا فيه قد يقال لأنواع الشىء و أجزاءه إنها فيه (٣) و الآن فى الزمان (٤)

١- إذ ليس هناك وجودان بل وجودهما واحد و جعلهما واحد بمقتضى الحمل فذلك الوجود مضافا إلى الفصل عله و مضافا إلى الجنس معلول، س ره

٢- لما أوهم قوله كذلك عله لاتصاله أن وجود الحركه غير وجود اتصالها أشار بهذا إلى أن الانفكاك فى التصور لا غير، س ره

٣- و ذلك لأن استعمال كلمه فى فى المواضيع مختلفه فكون الشىء فى المكان بنحو- و فى الزمان بنحو و فى المحل بنحو و فى الموضوع بنحو و الوجود فى الماهيه بنحو و الماهيه فى الوجود بنحو و كذا الحركه فى الزمان و الزمان فى الحركه و الجنس فى النوع و النوع فى الجنس و غير ذلك كل بنحو، س ره

٤- بمناسبه أنه كما أن الواحد ليس بعدد كذلك الآن ليس بزمان بل مابين له نوعا و كون المقدم و المؤخر فيه كالزوج و الفرد فى العدد إنما هو لكون الزمان بأنواعه و أجزاءه غير خال عنهما كما أن العدد بأنواعه و أفراده غير خال عن الزوج و الفرد و كون الساعه و الدقيقه و اليوم و الليل و الأسبوع و الشهر و غيرها كالثنتين و الثلاثه و الأربعة و غيرها- لكونها أنواعا مثلها، س ره

كالوحده فى العدد و المتقدم و المتأخر كالزوج و الفرد فيه و الساعات و الأيام كالأثنين و الثلاثاء فيه و الحركة فى الزمان كالمقولات العشر فى العشريه و المتحرك فى الزمان - كموضوع المقولات العشر فى العشريه و أما السكون فهو أمر عدمى لا يتقدر بالزمان لذاته و لكن لأجل أن الحركتين يكتفانه يحصل له ضرب من التقدم و التأخر (١) فلا- جرم يتوهم وقوعه فى الزمان.

أقول ما من جوهر إلا- و له أو فيه ضرب من التغير كيف و قد ثبت تجدد الطبيعه فالساكن من جهه متحرك من جهه أخرى و بتلك الجهه يقع فى الزمان لذاته (٢) ثم إن الزمان يتعلق عندنا بتجدد الطبيعه القصى ثم بالحركه المستديره- التى هى أقدم الحركات فى سائر المقولات سيما ما للجرم الأقصى و يتقدر به سائر الحركات الأينيه و الوضعيه و بواسطتها يتقدر التى فى الكيف و الكم (٣) و أما تجدد غيرها من المقولات كالإضافه و الملك و ما يجرى مجراها حتى الأعدام و الإمكانيات- فهى حركه بالعرض لا بالذات و فيها تقدم و تأخر فى الزمان بالعرض (٤) و أما الموجودات التى ليست بحركه و لا فى حركه فهى لا يكون فى الزمان بل اعتبر ثباته مع المتغيرات فتلك المعيه يسمى بالدهر و كذا معيه المتغيرات مع المتغيرات لا من

١- الأظهر أن يقال لكن لأجل أن السكونين يكتفان الحركه إلخ، س ره

٢- هذا لا يلائم ما سيدكره من كون الحركه فى آن تجدد سائر المقولات كالإضافه و الملك و ما يجرى مجراها بتبع الجوهر من الحركه بالعرض كما لا يخفى، ط مد

٣- أى بواسطه الحركات الأينيه فقد سبق أن الحركه المكانيه أقدم من الكيفيه و الكمييه لحاجتهما إليها بلا- انعكاس و أن الوضعيه الفلكيه أقدم الجميع و يمكن على بعد إرجاع الضمير إلى الحركه المستديره لمكان قوله يتقدر أى يتقدران بها لكونها فاعل الزمان، س ره

٤- عد حركه المقولات بتبع حركه الجوهر الذى هو موضوعها من الحركه بالعرض ينافى كون وجودها لموضوعها و خاصه بناء على ما ذهب إليه من كون وجود العرض من مراتب وجود موضوعه و كيف يتصور لوجود العرض ثبات و سكون مع تغير وجود موضوعه و حركته و لو كان كذلك لاستغنى فى وجوده عن وجود موضوعه هذا خلف- فالحق أن هذه المقولات العرضيه متحركه حقيقه بتبع حركه الجوهر لا بالعرض، ط مد

حيث تغييرها بل من حيث ثباتها(١) إذ ما من شىء إلا وله نحو من الثبات وإن كان ثباته ثبات التغيير فتلك المعية أيضا دهرية و إن اعتبرت الأمور الثابتة مع الأمور الثابتة فتلك المعية هي السرمد و ليست بإزاء هذه المعية و لا التي قبلها تقدم و تأخر- و لا استحاله فى ذلك فإن شيئاً منها ليس مضايفا للمعية حتى تستلزمهما

١- أى من حيث وجودها فقد مر فى أول هذا السفر أن كل موجود و إن كان جسما- أو جسمانيا بما هو موجود موضوع العلم الإلهى كما أنه بما هو جسم واقع فى التغيير موضوع الطبيعى و بما هو متكمم موضوع الرياضى لكن ليعلم أن الدهرية فى هذه المعية أدنى من الدهرية التى فى نفس المفارقات المحضه فإن الدهر وعاء المفارقات و المتغيرات باعتبار جهتهما النورانية من صقع الدهريات كما أن الدهريات الثابتات من حيث انتسابها إلى الثابت السرمدى وعاء وجودها ليس هو الدهر بل إنها من هذه الجبهة من صقع السرمدى و وعاء وجودها السرمد و لكن سرمد الحق حق السرمدى الحق الواجب بالذات إذ السرمد يجرى مجرى الوعاء للوجود الحق الحقيقى تعالى شأنه و جل بقاؤه عن التمداد الدهرى فضلا عن الزمانى و عن الامتداد العرضى و الطولى الذى فى السلاسل العرضيه، س ره

المرحلة الثامنة في تنمه أحوال الحركة و أحكامها

إشاره

المرحلة الثامنة في تنمه أحوال الحركة و أحكامها(١)

فصل (١) في ما منه الحركة و ما إليه الحركة و وقوع التضاد بينهما الذى منه الحركة و الذى إليه في الكيف و الكم يتضادان أو يكونان كالتضادين

فصل (١) في ما منه الحركة و ما إليه الحركة و وقوع التضاد بينهما الذى منه الحركة و الذى إليه في الكيف و الكم يتضادان أو يكونان كالتضادين(٢) أما في الكيف فكالحركة من السواد إلى البياض و هما متضادان بالحقيقه و كالحركة من الصفرة إلى النيلية و هما كالتضادين لكون أحدهما أقرب إلى البياض- و الآخر إلى السواد و أما في الكم فمثل الحركة من الأ-كثر حجما(٣) في طبيعته إلى الأقل حجما فيها و هما الطرفان و كالحركة من الذبول إلى النمو الذين ليسا في الغايه و هما بين المتضادين(٤) و أما في الأين فالأيون و إن كانت في ذاتها متشابهه- إلا أنها بحسب الجهات يقع فيها التضاد فالحركات الطبيعيه في الأين إن وقعت من

١- هكذا في أكثر النسخ و الظاهر أنه غلط من النساخ لأن مبحث الحركة معنون بالفصل كما مر فكيف يعنون بعض متممات لواحقها بالمرحلة، س ره

٢- الذى يهدى إليه صريح البرهان في هذا الباب أن الحركة تبتدى من قوه محضه و إن كانوا يعدون الفعلية التي تنتهى إليه الحركة من جانب أو له مبدأ لها و تنتهى إلى فعلية محضه خاليه عن القوه التي يتضمنه متن الحركة و من المعلوم أن القوه و الفعل- بما هما كذلك متباينتان متنافيتان و أما وقوع التضاد الاصطلاحي بين المبدأ و المنتهى في الحركة فلا دليل عليه و إن وقع ذلك في بعض الموارد فإنما هو من الاتفاق، ط مد

٣- أى المعتبر في التضاد هاهنا الصغر و الكبر المترقبان من نوعه لا الصغر كما في الخردله و الكبر كما في الفلك الأقصى، س ره

٤- أى كالتضادين، س ره

الطرف الأقصى إلى الطرف الأدنى كانت من الضد إلى الضد إذ لا- جهه طبيعیه إلا- هاتين و إن وقعت في البين فطرفاها كالمتضادين(١) و أما التي لا تكون بالطبع فطرفاها- لا يخلوان عن التضاد بوجهين أحدهما أن الأيون كأجزاء المقادير لا يمكن اجتماعها في حد واحد و ثانيهما مبدئيه المبدأ و منتهويه المنتهى وصفان متضادان كما ستعرف- فحينئذ يصير الطرفان متضادين بالعرض و أما الحركات المستديره فليس المبدأ و المنتهى فيها كما توهمه بعض أنه نقطه(٢) بل جوهر الحركه مما يستدعى كل قطعه منها مبدأ و منتهى لا يجتمعان ففي الوضعيه كل وضع من أوضاع الجسم المتحرك يصح أن يفرض مبدأ و منتهى باعتبار عدم اجتماع زمانيهما(٣) فعلم أن الذي يعرض له المبدئيه أو المنتهائيه قد يكون وجوده بالقوه و قد يكون وجوده بالفعل و كذا مبدئيته و منتهائيته و لكل منهما قياس إلى الحركه و قياس إلى الآخر فقياس كل منهما إلى الحركه قياس التضاييف إذ المبدأ مبدأ لذى المبدأ و أما قياس كل منهما إلى الآخر فليس بتضاييف إذ ليس إذا عقل المبدأ عقل المنتهى و من الجائز وجود حركه لا- بدايه لها أو لا نهايه لها كحركات أهل الجنه و إذ هما وجوديان فليس تقابلهما بالسلب و الإيجاب و لا بالعدم و الملكه فلم يبق إلا التضاد.

فإن قلت فكيف يجتمعان في جسم واحد و الأضداد من حقها عدم الاجتماع.

قلنا الأضداد يجوز اجتماعها في موضوع بعيد لها و الموضوع القريب للمبدئيه و المنتهائيه ليس الجسم بل أطرافه و حالاته

-
- ١- أى بين الجهتين الطبيعيتين و هذا هو الأكثر بل لا تحقق لما من الطرف الحقيقي إلى الطرف الآخر الحقيقي في العين، س ره
 - ٢- بل أنه وضع و لا وضع بعينه و بشخصه بل مثله كما مر، س ره
 - ٣- و هما ما في الأجزاء الغير المجتمعه و فيها أيضا مبدأ و منتهى يجتمعان و هما الإضافيان- فإن كل مبدأ بالقوه فيها منتهى لما قبله و كل منتهى بالقوه مبدأ لما بعده و هذان القسمان مع المبدأ بالفعل و المنتهى بالفعل أعنى الطرفين يصيران ثلاثه، س ره

فصل (٢) فى نفى الحركه عن باقى المقولات الخمس بالذات

اشاره

قد مر كلام إجمالى فى هذا و نزيدك بيانا فنقول

أما المضاف

فطبيعه غير مستقله- بل تابعه فمتبوعها إن تحرك تحركت أو سكن فسكنت أو زاد فزادت أو نقص فنقصت- أو اشد فاشتدت أو ضعف فضعفت كل ذلك بالعرض لا بالذات.(١)

و أما متى

فقال الشيخ فى النجاه وجوده للجسم بتوسط الحركه فكيف يكون الحركه فيه فإذا كان كل حركه فى متى(٢) فلو كانت فيه حركه لكان لمتى متى آخر(٣)

١- قد عرفت أن ذلك بالتبع و هو غير ما بالعرض، ط مد

٢- أى إذا كان فى الواقع كل حركه فى متى و كلمه فى هنا ككون الشىء فى الزمان- إذ الزمان من الستة الموقوف عليها لكل حركه فلو كانت فى متى حركه و كلمه فى هنا- ككون الحركه فى المقوله لكان لمتى متى آخر و إنما قال الشيخ وجوده للجسم بتوسط الحركه إذ قد مر نقلا عن الشفاء أن الشىء إنما يكون فى الزمان إذا كان له مقدم و مؤخر، س ره

٣- تركب الحركه بمعنى وقوع الحركه فى الحركه لا- يوجب إلا- تبطؤ الحركه- فلو فرض فى متى حركه لم يوجب إلا- تبطؤ الزمان فى مروره و لا ضير فيه إذا لم يؤد إلى التسلسل و الذى نراه من حركه جميع المقولات بتبع حركه الجوهر لا بعرضه إنما يوجب عروض حركه ملائمه لحركه الجوهر لجميع المقولات المكتنفه به و عروض زمان مشابه لها لتلك المقولات أيضا و ليس إلا- كالعائق الذى يعوقها عن أن تعصى موضوعها الجوهرى- فيتخلف عن مصاحبه بالتأخر عنه أو التقدم إليه فيشبهه حال الأعراض فى حركتها بتبع حركه الجوهر مع حركتها فى نفسها أو سكونها حركه جالس السفينه بتبعها لا بعرضها ثم حركته فى نفسه أو سكونه. و من هنا يظهر عدم تمام ما ذكر الشيخ ره أما قوله وجوده للجسم بتوسط الحركه- فكيف يكون الحركه فيه ففيه أن الذى فيه من الحركه بالعدد غير الحركه التى هى علتها و واسطه حصوله للجسم و لا دليل على امتناعه و أما قوله إذ كان كل حركه فى متى- فلو كانت فيه حركه لكان لمتى متى آخر هذا خلف ففيه أن متى الثانى لا يوجب إلا إمعان الجوهر فى متى الأول و بقاء مروره و لا محذور فيه ما لم يكن هناك تسلسل، ط مد

هذا خلف و قال فى الشفاء يشبه أن يكون الانتقال فى متى واقعا دفعه لأن الانتقال من سنه إلى سنه و من شهر إلى شهر يكون دفعه أقول قد مر تحقيق كون الحصول التدريجى لشيء إذا اعتبر نفسه يكون دفعيا(١) و استشكل كثير من المتأخرين كلام الشيخ هذا و اعترضوا عليه و قد كشفنا عنه فى شرح الهدايه ثم قال و قد يشبه أن يكون حال متى كحال الإضاافه- فى أن الانتقال لا يكون فيه(٢) بل يكون أولا فى كيف أو كم و يكون الزمان ملازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل و الاستقرار أقول تابعيه الزمان للمقوله- ليست كتابيعه الإضاافه إذ ليس للزمان وجود دفعى آلى كما للمقوله بخلاف الإضاافه إذ يحتمل الآنيه و الزمانيه و الزمان لا يحتملها و لا أحدهما فإن الحركه نفس

١- إنما صرف كلام الشيخ عن ظاهره لأن المتى و هو الكون فى الزمان للحركه- و لذى الحركه بما هو ذو الحركه و كونهما فى الزمان مثل نفس الزمان على سبيل الاتصال التدريجى فانتقال المتمتى من متى إلى متى إنما هو على نعت الاتصال التدريجى لا- أنه دفعى- إذ لا مفصل فى الظرف و لا فى المظروف خارجا فالانتقال من شهر إلى شهر أو من ساعه إلى ساعه أو من دقيقه إلى دقيقه أو غير ذلك تدريجى فأشار المصنف قدس سره إلى أن مراد الشيخ ما حقق قبل ذلك من أن حصول التدريج و وجوده بما هو تدريج ليس بالتدريج أقول عندى وجه آخر و هو أن الشيخ عبر بالانتقال لا- بالحركه و مراده مثل الانتقال من حركه متضاده إلى حركه متضاده أخرى فأراد أن الانتقال من نوع من الزمان- كالليل إلى نوع آخر كالنهار أو من شخص كساعه إلى شخص آخر كساعه أخرى دفعى لأن ظرف هذا الانتقال هو الآن و الزمان و أن لا مفصل فيه خارجا إلا أن له مفصلا فى نفس الأمر هو الآن به يتحقق له نوع و نوع و شخص و شخص و لولاه لما تحقق أنواعه و أشخاصه، س ره

٢- أقول مراد الشيخ من التابعيه فى المتى لمقوله أخرى ليس التابعيه فى الحركه- بأن يكون متى ما فيه الحركه بل إن الزمان ظرف للحركه لأنه من الستة الموقوف عليها للحركه فيتحقق متى كلما تحقق حركه عند الشيخ و مناط الاشتباه به إذا قيل الحركه فى متى أريد أنه ظرفها كما يقال إنها فى الزمان أى منطبقه عليه فيتوهم أنها فيه كما يقال إنها فى المسافه و ليس كذلك، س ره

تجدد المقوله التى فيها الحركة لا أنها تابعه لها فى التجدد و كذا حكم متى.

و أما الجده

فصح القول بأنها تابعه فى الثبات و التجدد لموضوعها.

و أما مقوله أن يفعل و أن يفعل

فبعضهم أثبت الحركة فيهما و هو باطل إلا أن يعنى بذلك كونهما نفس التحريك و التحرك أى الحركة من جهة (١) نسبتها إلى المحرك تاره و إلى المتحرك أخرى و أما لو أريد غير ذلك فلم يصح لأن الشىء إذا انتقل من التبريد إلى التسخن (٢) فلا يخلو إما أن يكون التبريد باقيا فيه فهو محال- و إلا لزم أن يتوجه شىء واحد إلى الضدين فى زمان واحد و إن لم يبق التبريد فالتسخن إنما وجد بعد وقوف التبريد و بينهما سكون لا محاله فليست هناك حركة متصله من التبريد إلى التسخن على الاستمرار.

أقول و يمكن البيان بوجه أشمل و أوجز و هو أن الحركة فى مقوله (٣)

١- فيكون معنى قول هذا البعض أن الحركة تقع فيهما أن الحركة من الجهتين المذكورتين واقعه تحت هاتين المقولتين و أنها من هذين الجنسيتين العاليتين و قد كتبنا على ما مر من الكلام الجملى أن نفس الحركة شىء غير التحريك و التحرك و الخلاف ثابت فى كون نفسها من أیه مقوله و أنها عند المصنف قدس سره وجود لا مطلقا بل وجود عالم الطبيعه، س ره

٢- أو من التسخن الضعيف إلى التسخن القوى لكن الضدين حينئذ المشهوريان أو اللازم اجتماع المثلين ثم إن نوقض هذا الدليل بالحركة الكيفيه كالحركة من التبنيه على الصفرة- ثم إلى الحمرة ثم إلى القتمه ثم إلى السواد أجبنا بأن الكيف لما كان هيئه قاره و تحققه آنيا لم يتوجه أن يقال يبقى فى الآن الثانى أو لا يبقى و لا يلتزم السكون بين درجات ما فيه- بخلاف أن يفعل و أن يفعل لأنهما التأثير و التأثير التدريجيان فلا يتمان فى الآن و الحركة فى أى شىء كان لا بد أن يكون حال المتحرك بها قبل آن الوصول و بعد آن الوصول مخالفا لحاله آن الوصول و مطالبه السكون بين أمرين تدريجين كمطالبته بين حركتين متضادتين فلا غرو فيها، س ره

٣- قد عرفت المناقشه فيه و المقوله لو فرضت ملازمه فى وجودها للحركة لم يكن بد من فرض حدود آنيه لها تنقطع بها الحركة و تكون أفراد آنيه للمقوله دفعا للتشكيك فى الماهيه نهايه ما فى الباب كون أفراد المقوله التى هذا شأنها كالفعل و الانفعال و متى بالقوه دائما فافهم ذلك و أى مانع من عروض الانقسام ثانيا لأقسام امتداد من الامتدادات- بعد ما قطع الانقسام الأول الامتداد المذكور و أبطله بعروضه كما لا مانع عن عروض العدد لآحاد عدد آخر كالعدد المؤلف من آحاد هى فى نفسها عشرات و من هنا يظهر الجواب عن المحذور الذى ذكره ره لوقوع الحركة فى المقولتين و هو لزوم كون الآنى زمانيا بل الآن زمانا فإن اللازم كون الآن الذى هو آن بالنسبه إلى حركة زمانا بالنسبه إلى حركة أخرى و كذا الآنى و الزمانى لا كون الآن

زمانا بالنسبه إلى الحركة التي هو آنها بعينها، ط مد ظله

عبارة عن حصولها شيئاً فشيئاً فلها في كل آن من زمان الحركة فرد آخر فكل ما لا يمكن وجوده في آن لا يمكن وقوع الحركة فيه و إلا لكان الآنى زمانياً بل الآن زماناً.

(١) و لقائل أن يقول إن الشىء قد ينسلخ عن فاعليته يسيراً يسيراً لا من جهة تنقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة هيئته في الفاعل.

فنقول ذلك إما لأجل أن قوته تفتر يسيراً يسيراً إن كان الفعل بالطبع و إما لأن العزيمه تنفسخ يسيراً يسيراً إن كان بالإرادة أو كانت الآله تكل إن كان آلياً- و في جميع ذلك يتبدل الحال في القوه أو الإراده أو الآله ثم يتبعه التبدل في الفاعليه بالتبعيه لا بالذات و على ما قررناه فلا ورود لمثل هذا كما لا يخفى (٢).

فصل (٣) في حقيقه السكون و أن مقابل الحركة أى سكون هو و أنه كيف يخلق الجسم عنهما جميعاً

إشاره

اعلم أن كل جسم إذا لم يتحرك فهناك معنيان أحدهما حصوله المستمر في

- ١- الأظهر عكسه إلا أن يكون من باب العكس أو يكون المراد هو الآن على فرض الحركة فيه، س ره
- ٢- و الحق أن جميع الأعراض كالطبيعه سياله إلا أن عدم القرار في بعضها معتبر في وجودها كالتى يقع فيها الحركة و في بعضها في مفهومها كأن يفعل و أن يفعل و المتى و الحركة و في بعضها يقع بالعرض لمنشأ انتزاعها كالإضافه، س ره

أين أو كم أو كيف أو غيره و الثانى عدم حركته التى من شأنه فاتفق القوم على تخصيص اسم السكون بالمعنى العدمى و لهم فى ذلك حجتان.

الأولى أن السكون مقابل للحركة

بالاتفاق و التقابل بينهما لا يتحقق إلا إذا كان مفهوما السكون عدميا لما تقرر أن حدود المتقابلات متقابلة فإذا حددنا الحركة أولا بأنها كمال أول لما بالقوه لا بد أن يؤخذ فى حد السكون مقابل شىء من أجزاء هذا التعريف فإذا جعلنا السكون وجوديا فلا بد من حفظ الكمال له إذ كل وجود فهو كمال فحينئذ يتعين أن يذكر فى حده ما يقابل أحد القيدىن الآخريين فإما أن نقول إنه كمال ثان لما بالقوه أو نقول كمال أول لما بالفعل فعلى الأول يلزم أن يكون قبل كل سكون حركة و إلا لم يكن ثانيا و على الثانى يلزم أن يكون بعد كل سكون حركة و إلا لم يكن أولا و اللازمان باطلان فكذا الحدان فبقى أن نورد فى رسم السكون مقابل الكمال و هو الأمر العدمى لا محاله و أما إذا رسمنا السكون أولا (١) و عنينا به الأمر الوجودى و هو حصوله فى الحيز فلا بد من تقييده بما لا يشعر بالاستمرار و ما يرادفه فلا يمكن إلا بذكر الزمان أو ما يلزمه كقولك حصول الشىء فى المكان الواحد زمانا أو أكثر من آن أو الحصول فى شىء بحيث يكون قبله أو بعده فيه و كل ذلك لا يعرف إلا بالحركة التى فرضنا إنها لا تعرف إلا بالسكون (٢) فيلزم الدور و هو محال فبقى أن يكون الرسم للحركة أولا و بالذات ثم يطلب منه رسم السكون بوجه يكون مقابلا له و ذلك لا يتأتى إلا إذا كان عدميا.

و أما الحجة الثانية

فهى أن فى كل صنف من أصناف الحركة أمرا عدميا يقابله

- ١- هذا عذر لأن يقال ما ذكرتم إنما يتم لو عرفتم الحركة أولا و جعلتموها معيارا لمعرفة السكون فهلا عكستم الأمر، س ره
- ٢- لأن الزمان قدر الحركة و الآن ظرف الزمان و القبل و البعد من الظروف الزمانية و أما أن الحركة لا تعرف إلا بالسكون فلأن الكمال الأول المأخوذ فى تعريف الحركة لا يعرف بالسكون و كذا الفعل المأخوذ فى تعريف القدماء أن الحركة خروج الشىء من القوه إلى الفعل تدريجا و أيضا فرضنا أن نعرف السكون أولا ثم الحركة، س ره

فلنمو وقوف يقابله و للاستحاله سكون يقابله و للنقله عدم يقابلها و كما أن السكون المقابل للنمو ليس هو الكم المستمر بل عدم تغيره و لا المقابل للاستحاله هو الكيف المستمر بل عدم ذلك التغير فكذا السكون المقابل للحركه الأينيه و لغيرها و ليس هذا ببحث لفظى كما زعمه بعض الفضلاء ثم زعم بعضهم أن المقابل للحركه هو السكون فى مبدأ الحركه لا فى نهايتها و قيل المقابل لها هو الذى وقع فى الانتهاء و لكل من القائلين حجج على صحه رأيه و الحق أن السكون فى المكان مقابل للحركه منه و للحركه إليه جميعا فإن السكون ليس عدم حركه خاصه و إلا لكان كل حركه سكونا فى غير تلك الجبهه بل هو عدم كل حركه ممكنه فى ذلك الجنس- ثم لو أوجبنا أن يكون المقابل للحركه الطبيعيه سكون طبيعى كان المقابل للحركه الطبيعيه إلى فوق هو سكون إلى فوق لأن ذلك هو الطبيعى لا- الذى فى جهه التحت- و المقابل للحركه التى إلى أسفل هو السكون فى أسفل لما علمت فحيثئذ المقابل للحركه هو السكون فى المنتهى.

و أما كيفيه خلو الجسم عن الحركه و السكون جميعا

فذلك فى ثلاثه أمور.

الأول فى الجسم الذى يمتنع خروجه عن حيزه الطبيعى مثل كليات الأفلاك و العناصر فهى غير متحركه عن مكانها و لا ساكنه أيضا لأن السكون عدم الحركه عما من شأنه أن يتحرك فإذا لم يكن من شأنها الحركه لم تكن ساكنه بل هى ثابتة فى أحيائها لا ساكنه و لا متحركه.

و الثانى كل جسم إذا لم يماسه محيط واحد أكثر من آن واحد مثل السمك فى ماء سيال أو الطير فى هواء متحرك فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل أوضاعه بالنسبه إلى الأمور الخارجه عنه و لا ساكن أيضا لأنه غير ثابت فى مكان واحد زمانا- و السكون لا ينفك من ذلك.

الثالث كل آن من آنات زمان الحركه كابتدائها و انتهائها ليس الجسم فيه ساكنا و لا متحركا لأن الحركه منقسمه فيمتنع وقوعها فى الآن فإذا استحال اتصاف الجسم بالحركه فى الآن لم يكن ساكنا فيه.

أقول فى كل واحد من الأمور الثلاثة نظر أما الأول فقد مر أن القبول و الإمكان المأخوذ فى تعريف العدم قد اكتفى بعضهم بما هو بحسب الجنس القريب- فكليات العناصر يمكن أن يسمى عدم حركتها فى الأين سكونا.

و أما الثانى فهو مع ابتناء ما ذكر فيه على مذهب القائلين يكون المكان سطحاً- يمكن أن يقال إن كلا من السمك و الطير ساكن فى مكانه و إن تبدلت عليه السطوح- لأن ذلك لم يقع من قبله كحال جالس السفينه السائره(١) فإن الحركه لا بد فيها من فاعل مؤثر و قابل متأثر فإذا لم يفعل فاعل فى قابل موجود تحريكاً فليس هناك إلا السكون فقط.(٢) و أما الثالث فنقول فيه المتحرك فى كل آن من آتات زمان الحركه متصف بالحركه دون السكون(٣) و إن لم يتصف بالحركه فى الآن.

فإن قلت إذا لم يتحقق الحركه فى الآن لم يكن الموضوع متصفا بالحركه فى الآن فيتصف بمقابل تلك الحركه و هو السكون.

قلنا مقابل الحركه فى الآن عدم الحركه فى الآن بأن يكون فى الآن قيذا للحركه لا للعدم فلا يلزم أن يكون الجسم متصفا فى الآن بذلك العدم بل بالحركه الواقعه فى الزمان الذى ذلك الآن حد من حدوده نعم يخلوا الجسم فى كل آن من زمان حركته من الحركه فى ذلك الآن و السكون فى ذلك الآن و هما ليسا بنقيضين كما عرفت بل ليسا بحركه و سكون لأن الزمان مأخوذ فى حد كل منهما.

و أيضا رفع الأخص لا يستلزم رفع الأعم و الحركه فى الآن أخص من

١- فيه منع، ط مد

٢- أى داخلى مختص بموضع الحركه فلا يرد أن هذا التبديل ليس بلا فاعل، س ره

٣- أى المتحرك فى كل آن متصف بالحركه التى فى الزمان و إن لم يتصف بالحركه فى الآن لأن السالبه قد تنتفى بانتقاء الموضوع و هذا مثل أن يقال لا ينفك وجود العقل الذى فى الدهر عن الوجود الواجب الذى فى السرمد و لا ينفك وجود الفلك الذى فى الزمان- عن الوجود العقل الكلى الذى فى الدهر فإن اللازم فى وعائه لا ينفك عن الملزوم فى وعائه، س ره

الحركة مطلقا و التي ارتفعت عن الجسم في الآن في طبيعه الأخص و لا يلزم منه رفع طبيعه الأعم

فصل (٤) في الوحدة العددية و النوعية و الجنسية للحركة

إشارة

قد عرفت أن الحركة كمال و صفه وجوديه لموضوعها و عرفت أنها متعلقه بأمر سته فوحدتها متعلقه ببعض تلك الأمور أما وحدتها الشخصية فلا يخلو عن وحده الموضوع و وحده الزمان إذ لا بد من وحدتهما في وحده كل عرض فإن البياض الموجود في أحد الجسمين غير موجود في الجسم الآخر و إذا عاد بياض جسم بعد زواله (١) لم يكن العائد هو الذى زال و كما أن البياض لا يتكرر بالنوع أو بالجنس - لنفس تكثر موضوعه بالنوع أو بالجنس فكذلك لا يوجب تكثر الموضوع نوعا أو جنسا - تكثر الحركة بهما و ذلك لأنه لا بد في تكثر الأنواع من اختلاف الفصول الذاتية - و الإضافة إلى الموضوع من الأحوال العارضة لسائر المقولات العرضيه لا مدخل لها في ماهياتها و لذلك يجوز أن يجتمع سائر المقولات في موضوع واحد فالحركة الواحدة بالشخص هي التي موضوعها و زمانها و مسافتها واحده (٢) و إذا اختلف شىء منها تعددت

١- فكذا إذا عادت حركة بعد زوالهما إلى الموضوع الأول بعينه لم يكن العائده هي الزائله لاختلاف الزمان و معلوم أن الاتصال الوحداني المساوق للواحدة الشخصية مقطوع حيثئذ و زمان كل واحده مع عرض ما مشخص كما مر و لكن إذا لم يقطع الاتصال - فما في الزمان الثاني من الحركة بقاء الشخص الأول لا شخص آخر، س ره

٢- في عبارته قصور لأن وحده خمسه من الأمور المتعلقة بها الحركة معتبره في وحدتها الشخصية بانضمام ما منه و ما إليه إذ باختلافهما يختلف الحركة شخصا و إن فرض اتحاد الأمور الأخرى كما أن باختلاف المسافه يختلف الحركة شخصا و إن فرض اتحاد الباقي - إن قلت باختلاف ما منه و ما إليه يختلف الحركة نوعا كما سيصرح به قلت أولا المسافه أيضا كذلك و ثانيا أن الشخص موقوف على النوع و النوع على المنوع و الموقوف على الموقوف على الشىء موقوف على ذلك الشىء فكما أنه إذا تبدل واحد من الثلاثه المشخصه حصل شخص آخر من الحركة كذلك إذا تبدل ما منه و ما إليه نعم اختلاف الفاعل للحركة لا يوجب اختلافها الشخصى فضلا عن النوعى كما إذا حرك العجله محرکان و الماء فى السخونه مسخنان بشرط عدم انقطاع الحركة الشخصية فيما بينهما و لا يلزم تواردهن مستقلتين على معلول شخصى كما لا يخفى و بالجمله ارتفاع كل واحد من الأمور الخمسه - موجب ارتفاع وحدتها الشخصية و اختلافها موجب اختلاف الشخصى، س ره

الحركة شخصاً لا نوعاً وإنما يختلف بالنوع إذا اختلف مبادئها (١) و هي ما منه و ما فيه و ما إليه أما ما فيه فمثل أن يكون إحدى الحركتين من مبدأ إلى منتهى بالاستقامه و يكون الأخرى بالاستداره و مثل أن يكون إحدى الحركتين من البياض إلى الصفرة إلى الحمرة إلى القتمه إلى السواد و الأخرى منه إلى الفستقيه ثم إلى الخضره ثم إلى النيليه ثم إلى السواد و أما ما منه و ما إليه فمثل الصاعد و الهابط فيجب أنه إذا اختلف شىء من هذه الثلاثه فى شرائط و أحوال تتعلق بالحركه بها لم يكن واحده بالنوع و ربما يظن أن التسود و التبييض و إن اختلفا فى المبدأ و المنتهى طريقهما واحده و كذلك زعم أن الصعود يخالف النزول لا بالنوع بل بالأعراض و الكل خطأ و كذلك المستقيم و المستديره متخالفتان نوعاً لاختلاف ما فيه الحركه نوعاً لأن الخط المستقيم يخالف المستدير بالنوع و كذلك يتخالف المستديرات المتفاوته التحديدات كما أن الحركات المتفقه فى نوع السواد مخالفه للمتفقات فى نوع البياض لاختلاف ما فيه الحركه و الحركات المتفقه فى النوع

١- أى مباديها القواميه التى هى كالفصول المقومه فتتبع الحركه باختلاف هذه- لا باختلاف مبادئها الفاعلى و القابلى و الزمان و قد أشار س بالأمله إلى أن الاختلاف فى الثلاثه لموجب لتنوع الحركه اختلاف مخصوص كصاعدتين فى مسافتين و كتفاوت المبدءين و المنتهائين بالعدد فقط لا بالمضاده و بالجملة اختلافها الشخصى موجب الاختلاف الشخصى فى الحركه و اختلافها النوعى موجب نوعى فيها فلا- يتوهمن التناقض من عده المسافه من المشخصات أولاً ثم من المنوعات ثانياً سيما مع تصريحه بقوله لا نوعاً، س ره

لا- تتضاد و أما السرعه و البطء فلا يختلف بهما الحركة فى النوع(١) إذ هما يعرضان لكل صنف من الحركة و أما الحركتان المختلفتان فى الجنس فالحركة فى الكيف و التى فى الكم.

شك وإزالة:

قول من قال إن الحركة لا- توصف بالوحده كما لا- توصف بالهويه لأنها شىء فائت و لاحق يزال كما علمت بأن الحركة من حيث كونها حركة لا تنقسم إلى قسمين فهى واحده كما أن العشره(٢) من حيث ذاتها غير منقسمه فهى و إن كانت عشره لغيرها واحده فى ذاتها و قد مر أن لها وجودا فى الخارج سواء كانت بمعنى القطع أو بمعنى التوسط.

و قد تفصى بعضهم عن تلك الشبهه بأن مثل الحركة الواحده فى أنها قد تعدم منها أشياء و يكون مع عدم تلك الأشياء محفوظه الوجود مثل صورته البيت الذى يستحفظ واحده بعينها مع خروج لبنه لبنه منها و سد الخلل بما يقوم مقامها و كذلك صورته كل شخص من الحيوان و النبات.

أقول حال الحركة و العدد ليس كحال البيت و الشخص من الحيوان أو النبات فإن كلا منهما صورته عين مادته و وحدتهما بعينه وحده الكثره بالقوه أو بالفعل- بخلاف ما ذكره من البيت و الشخص المغتذى.

قال بهمنيار فى التحصيل إشاره إلى ما ذكر من التفصى(٣) و ليس يعجبني

١- بل لا يختلف بهما بالشخص فضلا عن النوع لأن شخصا واحدا من الحركة عند القرب من النهايه المطلوبه تصير أسرع مما عند البعد كما قالوا، س ره

٢- هذا على سبيل التنزل و إلا- فالحركة لاتصالها من قبيل الخط الواحد الذى هو الكم المتصل الذى هو أقوى وجودا و أتم وحده من الكم المنفصل فإذا كان العشره التى هى عين الكثره بالفعل من جهه لا تخلو عن وحده و هويه لم يخلو الحركة عنهما بطريق أولى لأن كثرتهما بالقوه، س ره

٣- أى تقدير أو ارتضاء لهذا الجواب المذكور من المصنف قدس سره بأن كل موجود فى عالم الكيان هذا شأنه و كل ثابت و واحد منه هذا ديدنه فإنه مركب من الغايه و اللاحق و المتصرم و المتجدد و المنقسم و المتعدد و مع ذلك هو موجود واحد ثابت ذو هويه، س ره

أمثال هذه الأجوبه فإنه يستحيل أن يكون للكائنات الفاسدات صورته ثابتة من دون أن يقضى بثبات أجزاء وجدت فيها من أول الكون محفوظه إلى وقت الفساد لا- تفارق و لا تبطل و تكون مقارنه لصوره واحده أو قوه واحده تستحفظان التخلل الواقع فى عين [غير] تلك الأجزاء بما يورده من البدل و البيت القائم بما يسد مسد اللبن المنقوص ليس هو ما كان قبل النقص إذ التركيبات هى من جمله الأعراض تفسد بفساد حواملها و لا يصح عليها الانتقال و كذلك الظل فى الماء السائل ليس (١) واحدا بعينه لأنه حال للقابل فإذا استحال القابل لم يبق صفته كما أنه إذا استحال القابل مطلقا لم يبق صفة مطلقه انتهى فعلم أن الحركة الواحده ليس وحدتها كوحده البيت و ما يجرى مجراه بل هى أحق بالوحده منها و أما بقاء وحده الموضوع فى النمو و الذبول فقد مر بيانه و الحركة الفلكيه بالمعنى الذى به يكون بين ماض و مستقبل هى واحده باقيه عندهم أبدا و هى عندنا متبدله فى كل آن لكن التى تبقى من الصور المتجدده الماديه لكل فلك هى صورته واحده عقلية باقيه بقاء الله و هى الواسطه عند الله بين هذه المتجدده السابقه و اللاحقه و أما هذه التى بمعنى القطع- فيشبهه أن يكون وحدتها بالعرض و وحدتها ليست كوحده ذلك الأمر التوسطى لأنها عقلية علميه و هذه اتصاليه منقسمه بالقوه و العلم عند الله (٢).

١- و هذا الظل أو الضوء المتجدد آنا فأنا مع كونه يتراءى واحدا نظير تجدد الأمثال فى أكوان العالم و قبض عالم بمقتضى اسمه المعيد و القابض و إحياء عالم آخر فى ثانى الحال بموجب اسمه المبدئ و الباسط و هذا سنته تعالى وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِهِ اللَّهُ تَبْدِيلًا* و هذا حال وجود العالم باعتبار وجهه إلى نفسه و أما باعتبار وجهه إلى الله القديم تعالى فهو ثابت واحد بلا تجدد و تكرار و عود و رجوع، س ره

٢- متمم لدفع الشك بأن الحركة التوسطيه الفلكيه عندهم ثابتة واحده بسيطه دائمه- و هذا فوق الوحده التى أنكرها الشاك و الحركة الفلكيه باعتبار التوسط الموصوف مستند إلى الجاعل الثابت القديم الواحد البسيط كما أنها باعتبار مراتب القطع مسند إليها للحوادث- و هكذا ربطوا الحوادث بالقديم، س ره

فصل (٥) في حقيقه السرعه و البطء و أنهما ليسا بتخلل السكون

لما استحال وجود حركه غير متجزيه أو متجزيه إلى ما لا يتجزى و لو بالقوه- فاستحال كون السرعه و البطء بتخلل السكّنات أما الأول فلأنه لو جاز وجود حركه لا- تتجزى لجاز وجود مسافه غير متجزيه و اللازم محال لما سيأتى فى مباحث الجواهر فكذا الملزوم و بيان الملازمه بأن الحركه مطابقه للمسافه و المسافه اتصالتها باتصال الجسم و هو متجز لا إلى نهايه فالحركه غير منتهيه فى التجزئه و أما الثانى فلو كانت حركه أسرع من حركه و الأخرى أبطأ منها لأجل تخلل السكّنات يلزم أن يرى المتحرك ساكنا و الرحى متفككا(١) و ذلك لأن نسبه زمان السريع- من الحركه إلى زمان البطىء كنسبه مسافه البطىء إلى مسافه السريع فلو فرض متحركان زمان حركه أحدهما عشر زمان حركه الآخر و كان المقطوع من مسافه إحداهما آلاف ألوف مسافه الأخرى و اتفقا فى الأخذ و الترك لوجب أن يرى الإبطاء حركه ساكنا فى خلال حركته المحسوسه متصله فى أجزاء من ذلك الزمان نسبتها إلى أجزائه التى وقعت الحركه فيها كنسبه مسافه السريع إلى مسافته كمثال حركه الشمس و حركه الفرس الشديد العدو و لغير ذلك من الحجج البينه المذكوره فى الكتب

فصل (٦) فى أحوال متعلقه بالسرعه و البطء

منها أن كلا منهما مشترك معنوى

بين ما يوجد منه فى المستقيم و المستديره- و الكميّه و الكيفيه لاتحادها فى الحد المشترك و هو القطع للمسافه فى زمان أقل

١- الأولى بناء البيان على أن كل جزء من الحركه فعليه لسابقه و قوه بالنسبه إلى لاحقه و من الممتنع تخلل العدم بين قوه الشىء و فعليته بعينه و أما الحس و خاصه البصر- فيا له من الخطأ فيما يناله من الحركه و السكون، ط مد

و منها أن من أسباب البطء فى الحركات الطبيعىه ممانعه المخروق

و فى القسريه ممانعه الطبيعىه (١) و فى الإراديه هما جميعا.

و منها أن التقابل بين السرعة و البطء ليس بالتضاييف

لأن المضافين متلازمان فى الوجودين و هما غير متلازمين فى واحد من الوجودين (٢) و ليس تقابلهما أيضا بالثبوت و العدم لأنهما إن تساويا فى الزمان كانت السريعه قاطعه من المسافه ما لم يقطعها البطيئه و إن تساويا فى المسافه كان زمان البطيئه أكثر فأحدهما نقصان المسافه و للآخر نقصان الزمان فليس جعل أحدهما عدما أولى من جعل الآخر عدما فلم يبق من التقابل بينهما إلا التضاد لا غير (٣).

١- أى الممانعه المختصه بالقسريه بالنسبه إلى الطبيعىه و إلا- فهاهنا أيضا ممانعه للمخروق كما فى الحجر المرمى إلى فوق فى الماء أو فى الهواء، س ره

٢- إن قلت كيف لا يتلازمان فى الذهن و قد أخذ فى حدهما الزمان الأقل و الأكثر و هما مضافان قلت أولا لا نسلم أن ما ذكر حد و ثانيا أن المراد السرعة و البطء الحقيقيان- و المراد بالأقل و الأكثر فى تعريفهما القليل و الكثير نعم قد يراد بهما ما بالقياس و هما مضافان و مرجعهما الأسريعه و الأبطيئه نظير ما سبق فى مبحث التشكيك من الشيخ أن الطول الحق لا يقبل الأزيد و الأنقص بل الطول المضاف و أن الكثير بلا إضافه هو العدد و الكثير بالإضافه عرض فى العدد، س ره

٣- اشتراط غايه الخلاف بين التضادين لا يلائم و كون السرعة و البطء متضادين- إذ ما من سريعه أو بطيء من الحركه إلا و يمكن فرض ما هو أسرع منها أو أبطأ و لا يجد فيه ما ذكره رحمه الله من أن قوى التحريك و كذا القوى المعاقه متناهيه فإن الملا-ك فى خلاف خلافهما بحسب الطبع لا بحسب الصدفة فى الوجود و الحق أن الصفه الثابته الواقعيه للحركه هى السريعه فحسب و هى حاله المرور و الانقضاء التى فى كل حركه و هى لما كانت مختلفه فى الحركات نسب بعض مصاديقها إلى بعض فحصلت السرعة و البطء النسبيتان فما من سريعه فى حركه إلا و هى بطء بالقياس إلى ما فى حركه هى أسرع منها و كذا الحال فى جانب البطء فالسريعه فى الحركه كالشده فى الوجود بمعنى ترتب الآثار ثم ينشأ بمقاييسه البعض إلى البعض معنى الشده و الضعف و هما وصفان نسيان. و من هنا يظهر أن السريعه مساوق للحركه مع انقسامها إلى السريعه و البطيئه كما أن الوحده مثلا مساوقه للوجود مع انقسامه إلى الواحد و الكثير و يتبين به أن السرعة و البطء لا تقابل بينهما حقيقه كما أن الواحد و الكثير لا تقابل بينهما حقيقه و قد بينا ذلك فى مباحث الواحد و الكثير و يتبين أيضا أن البطء معلول تركيب الحركه كما أن الكثره معلول تركيب الوجود فكلما كانت الحركه أشد بساطه كانت أسرع و بالعكس فى جانب البطء- كما أن الوجود كلما كان أبسط كان أشد و أقوى و هذا و إن لم يذكره أحد من أساطين الحكمه لكنه لا مناص منه بالنظر إلى براهين المسأله فتبصر، ط مد

و منها أن تقابل السرعة و البطء لما كان بالتضاد

كما مر و المتضادان يقبلان الأشد و الأضعف فيجب أن يكون لكل منهما غاية في الشده فلا بد أن ينظر في أنه كيف يتصور سرعه لا أسرع منها و بطء لا أبطأ منه.

أقول إن القوه المزاوله للتحرريك لا بد و أن تكون متناهيه فلها غاية في السرعه لا يتعداها و أما الغايه في البطء فهي أيضا توجد باعتبار القوه الممانعه للحركه - كمانعه قوام المخروق أو الطبيعه في المقسور للقصريه و غير ذلك.

و منها أن العلامه الطوسى ذكر في رساله بعثها إلى بعض معاصريه

موردا فيها بعض الإشكالات العلميه هذا الإشكال بقوله لما امتنع وجود حركه من غير أن يكون على حد معين من السرعه و البطء و جب أن يكون للسرعه و البطء مدخل في وجود الحركات الشخصيه من حيث هي شخصيه و السرعه و البطء غير متحصلي الماهيه إلا بالزمان (١) فإذا للزمان مدخل في عليه الحركات الشخصيه فكيف يمكن أن يجعل حركه معينه عله لوجود الزمان و لا- يمكن أن يقال الحركه من حيث هي حركه عله للزمان و من حيث هي حركه ما متشخصه بالزمان كما أن الصوره من حيث هي الصوره سابقه على الهيولى و من حيث هي صوره ما متشخصه بها لأن الحركه ليست من حيث هي حركه عله للزمان و إلا لكان لجميع الحركات مدخل في عليته إنما هي

١- لما عرفت من أخذ الزمان في تعريفهما و من هنا كان تقسيم الحركه إلى السريعه و البطيئه بحسب الزمان كما أن لها تقسيمات أخرى بحسب باقى الستة المتعلق بها الحركه، س ره

عله للزمان من حيث هي حركة خاصه متعينه في الخارج فما وجه حل هذا الإشكال انتهى كلامه.

أقول ما صادفنا جوابا لأحد فيه و الذي خطر بالبال حسبما أشرنا إليه سابقا- أن عروض الزمان للحركة إنما هو في ظرف التحليل فإن الحركة و الزمان كما مر موجودان بوجود واحد فعروض الزمان للحركة التي يتقدر به ليس كعروض عارض الوجود لمعروضه بل من قبيل عارض الماهيه كالفصل للجنس و الوجود للماهيه- و مثل هذه العوارض قد علمت أنها متقدمه باعتبار متأخره في اعتبار فالحركة الخاصه- تتقوم بالزمان المعين في الخارج(١) لكن الزمان المعين عارض لماهيه الحركة من حيث هي حركة في الذهن فهو كالعلة المفيده لها بحسب الوجود و التعين و هي كالعلة القابله له بحسب الماهيه هذا كله في ظرف التحليل العقلي و أما في الخارج فلا عله و لا معلول و لا عارض و لا معروض لأنهما شيء واحد

فصل (٧) في تضاد الحركات

أما المختلفه الأجناس فلا- تضاد بينهما فيجوز أن يجتمع الاستحاله و النمو- و النقله في موضوع واحد فإن تعاندت في وقت فذلك ليس لماهياتها بل لأسباب خارجه و أما التي تحت جنس واحد كالتسود و التبييض فهما متضادتان و كذا

١- هذا نظير الوجود و الماهيه فإنه لو لم يكن وجود خاص لم ينتزع منه ماهيه فهي كالمعلول له و أما في الذهن فالماهيه موصوفه و الوجود صفتها و تصير موضوعا في الهليه البسيطة ثم إن تقوم في الخارج باعتبار وجود العنوانين في الخارج و إن كان وجودهما واحدا و أما النفي عن الخارج بعد سطرين فباعتبار الوحده و الحل عندى أن الحركة الدهريه- عله للزمان حتى الآن السيال و أما الحركات الزمانيه فهي معلوله للأزمه المعينه لا سيما عند المصنف قدس سره أن الطبيعه سياله و الحركة تجدها و الزمان قدرها، س ره

النمو و الذبول فلكل منهما حد محدود فى الطبع يتوجهان إليه و اعلم أن تضاد الحركات لا بد و أن يكون متعلقا بشىء من الأمور الستة التى بها تعلقت الحركة- فنقول تضاد الحركتين ليس لأجل الموضوع لأن الأضداد قد يعرض لها حركات متفقه فى النوع كالنار فى حركتها إلى فوق طبعا و الماء فى حركته إليه قسرا و لا أيضا لأجل الزمان لأن الزمان نفسه لا يتضاد و لا أيضا لأجل المسافه لأن ما فيه الحركة قد يكون متفقا و الحركات فيه متضاده فإن الطريق من السواد إلى البياض- قد يكون بعينه من البياض إلى السواد و الحركة إلى البياض ضد الحركة إلى السواد- و كذا تضادها لتضاد الفاعل(١) و بالجمله فالأسباب المتوسطه إذا لا- أضداد لها- فكيف يتضاد الحركات لأجلها فبقي أن يكون لأجل ما منه و ما إليه و قد مر أنهما متضادان بوجه من الوجوه فهما إذا كانا متضادين بالذات كانت الحركة متضاده لا كيف اتفقت فإن الحركة من السواد إذا لم يكن توجهها إلى البياض بل إلى الإشفاف- لم يكن ضدا للحركة إلى السواد فالحركات المتضاده هى التى أطرافها متقابله سواء كان تقابلها فى ذواتها كالسواد و البياض أو يكون تقابلها بالقياس إلى الحركة إذ قد عرض لأحدهما إن كان مبدأ لحركه و للآخر إن كان منتهى لتلك الحركه و ليس إذا كان شىء كالحركه متعلقا بشىء كالطرف و يكون ذلك الشىء ليس يعرض له التضاد فى جوهره بل يعرض له بالعرض كالمبدئيه يجب أن يكون تضاد المتعلق به تضادا بالعرض و ذلك لجواز أن يكون هذا الذى هو عارض للمتعلق به كالمبدئيه- داخلا فى جوهر المتعلق كالحركه فإن الجسم الحار و البارد يتضادان بعارضيتهما- و هما التسخين و التبريد و التضاد بينهما بالحقيقه و على هذه الصوره فإن الحركه ليست تتعلق بطرف المسافه من حيث هو طرفها فقط بل من حيث هو مبدأ و منتهى- فإن جوهر الحركه يتضمن التقدم و التأخر لأن حقيقتها مفارقه و قصد فجوهر الحركه يتضمن المبدأ و المنتهى(٢) فالأطراف من حيث هو مبدأ و منتهى يتعلق بها

١- كالحركه الفاعل للتسود و البارد الفاعل له، س ره

٢- ليس المراد بهما السكونين فى المبدأ و المنتهى بل الأكوان المتعاقبه المتصله- فى القطع و الكون السيال بحسب النسب فى التوسط كما قال حقيقتها مفارقه و قصد، س ره

الحركة فهي متقابله و مع تقابلها مقومه للحركة و إن كانت غير مقومه لموضوع الحركة فالضدان ذاتيان للحركة و ليسا ذاتيين للطرفين

فصل (٨) في أن المستقيم من الحركة لا تضاد المستديره و لا المستديرات المتخالفه الانحداب تضاد بعضها لبعض لأجل هذا الاختلاف

و ذلك لأن الاختلاف في الاستقامه و الاستداره ليس اختلافا في أمرين - يتواردان على موضوع واحد بل موضوع الاستقامه (١) كالخط يمتنع أن يستحيل من استقامته إلى الاستداره إلا لفساده فالاستقامه و الاستداره ليستا بضدين فكيف الحركة المستقيمه و المستديره و كذا حكم مراتب الاستدارات بعضها لبعض لأنها لا تتعاقب على موضوع واحد على أنك قد علمت (٢) أن ليس تضاد الحركة لتضاد ما فيه الحركة و لو كانت مضاده المستديره لغيرها بسبب الطرفين (٣) أمكن أن يكون لمستديرات و قسى لا نهايه لها بالقوه و تر معين من خط مستقيم واحد فيلزم أن يكون لكل حركة فيها (٤) أضداد لا نهايه لها بالإمكان لكن ضد الواحد واحد بالفعل أو بالقوه

-
- ١- و ذلك لأن الخط بسيط ليس كالجسم الذي يبقى في الانقلابات بمادته و يفسد بصورته و الاستقامه و الانحاء إما فصلان للخط و إما لازمان و خاصتان لنوعين من الخط و أياما كانا يستلزم تبدلهما تبدل الخط، س ره
 - ٢- وجه آخر لنفي التضاد عن الحركتين بنفيه عما فيه من الخط المستقيم و المستدير - كما مر في الفصل السابق، س ره
 - ٣- بأن يكون ما منه في المستقيمه هو ما إليه في المستديره فيتعاكسان لا أنهما يتوافقان، س ره
 - ٤- إنما لم يقل للحركة فيه أي في الوتر ليشمل تضاد كل مستديره منها مع المستديرات الأخر، س ره

و هو الذى فى غاية البعد عنه على أن تلك القسى تتخالف بالنوع لا بالشخص (١) نعم لا- مانع من أن يقع فى أمور لا تضاد لها بالذات تضاد من جهة أخرى و فى معان آخر كما أن التوسط فى الأخلاق مضاد للنقص و الإفراط كليهما و النقص و الإفراط متضادان تضادا ذاتيا و تضادهما للتوسط تضاد بالعرض لأجل معنى آخر و هى الرذيله فيهما و الفضيله فى الوسط فالرذيله معنى يلزمهما و ضدها و هى الفضيله يلزم الوسط فهذا الوسط وسط باعتبار و طرف باعتبار آخر (٢) و ذانك الطرفان طرفان باعتبار و هما فى طرف واحد باعتبار آخر قالوا لا- تضاد بين الحركات المستديره- و إن اختلفت بالشرقيه و الغربيه لعدم اختلافها فى النهايات و كل حركتين متضادتين- فلا بد أن يختلفا فى النهايات و هاهنا ليست كذلك و فيه موضع تأمل ثم إنك قد عرفت كيف يتضاد المستقيمت و عرفت أن الصاعده و الهابطه تتضادان بما هما حركتان مستقيمتان و لهما أيضا تضاد آخر خارج عن الحركه و هو كون أحد الطرفين علوا و الآخر سفلا فالحركه ذات الضد هى التى تأخذ أقرب مسافه من طرف بالفعل إلى طرف بالفعل و ضدها هى التى يبتدئ من منتهاها ذاهبه إلى مبدئها لا إلى شىء آخر فليست الحركه على التوالى للبروج ضدا للحركه على خلاف التوالى و لا الحركه على أحد نصفى الدائره ضدا للواقع على النصف الآخر لأن الدائره لا يتعين فيها قوس عن قوس و مع ذلك التوجه إلى كل حد عين التوجه منه- و المطلوب فيها لكل حد عين المهروب عنه

-
- ١- حتى يكون حقيقه واحده نوعيه و يكون حد الواحد واحدا و بناء الاختلاف النوعى- على أن لا- تشكيك فى الذاتى فالمراتب أنواع، س ره
 - ٢- أشار إلى ما سبق من الوضع اليومى الذى هو ما إليه الحركه الفلكيه غير الوضع الأمسى الذى هو ما منه الحركه بالعدد و لا وجه لقول من قال ما منه هو بعينه ما إليه فى المستديره و قد كان بناء نفي التضاد عن المستديرات على وحدتهما ثم أشار إلى التحقيق بقوله ثم إنك إلخ، س ره

فصل (٩) فى أن كل حركة مستقيمه فهى منتهيه إلى السكون

احتج المتقدمون على أن بين كل حركتين مختلفتين سكونا بحجج أربع.

الأولى أن الشئ لا يصير مماسا لحد معين و مباينا له إلا فى آئين

و بين الآئين زمان لاستحاله التتالى و ذلك الزمان لا حركة فيه ففیه سكون.

و الجواب أولا بالنقض لإجراء الدليل فى كل حد مفروض فى المسافه فيلزم أن لا يوجد حركة متصله فى العالم.

و ثانيا بالحل لأن المباينه حركه و كل حركه لا توجد إلا فى زمان و لزمانها طرف لا يوجد الحركه فيه هو الآن فللمباينه طرف ليس الشئ فيه مباينا بل هو آخر زمان المماسه لو كان للمماسه زمان و هو عين آن المماسه لو وقعت فى آن فقط و لا استحاله فى أن يوجد فى طرف زمان المباينه خلاف المباينه و هو المماسه.

الحجه الثانيه لو جاز اتصال الصاعد بالهابط لحدثت منهما حركه واحده بالاتصال

فيكون الحركتان المتضادتان واحده هذا محال.

و أجب (١) بأن وجود الحد المشترك بالفعل بين الخطين يمنع أن يكونا خطا

١- ما هو المذكور غير لازم و ما هو اللازم غير مذکور فالمجيب تعلق بوجود الحد المشترك و ليس بمتحقق و لو تحقق لم يكن إلا-السكون و هو مطلوب خصمه لأن الحد المشترك مخالف بالنوع لذى الحد فالحد المشترك بين الخطين هو الرافع لاتصالهما- الجاعل لهما فردين للخط هو النقطه و بين الزمانين كذلك هو الآن و بين الحركتين هو السكون و لا يكون الحد المشترك بين الحركتين هو النقطه أو الآن أو غيرهما إلا-السكون- و اللازم هو التعلق بالمنوعات فى الحركه و هى كما كتبت سابقا ثلاثه ما منه و ما إليه و ما فيه فإذا كانت الحركتان مخالفتين بالنوع باختلاف المنوع كيف اتحدتا شخصا لكن الحق أن هذه الحجه برهانيه فإن كون الحركتين المتضادتين شخصين من نوعى الحركه بديهييه و لو لم يتخلل السكون و كانت الحركه متصله واحده و الاتصال الوحدانى مساوق للوحده الشخصيه كانت الحركتان مع اختلاف المنوع فيهما شخصا واحدا و هو محال، س ره

واحدًا سيما إذا كانا متخالفى الجبهه كخطين محيطين بزوايه بل الشرط فى الوحده الاتصاليه أن لا يكون الحد المشترك موجودا إلا بالقوه فكذلك فى الحركتين لا يجب وحدتهما لوجود الحد المشترك بالفعل.

الثالثه لو اتصلت الحركتان لكنت غايه التصاعد العود إلى ما تحته

فيكون المهروب عنه مقصودا من جهه واحده.

و الجواب أن هذا إنما يلزم لو وجب من اتصال الحركتين وحدتهما و بطلان الحد المشترك بين الصاعد و الهابط و ليس كذلك فلم يلزم ما قالوه.

الرابعه و هى أيضا قريبه المأخذ مما سبق

أنه لو أمكن أن يستمر التسود إلى التبييض من غير أن يقع بينهما زمان كانت القوه على التسود قوه بعينها على التبييض - فالأبيض إذا أخذ فى التسود كانت قوته على التسود قوه على التبييض فيلزم أن يكون الأبييض فيه قوه على البياض و كذا الأسود فيه قوه على السواد و ذلك محال لأن الشئ محال أن يكون قوه على نفسه.

و الجواب أنه عند كونه أبيض لا يأخذ فى التسود (١) لأن التسود مأخوذ من طبيعه السواد و ذلك لا توجد مع البياض بل توجد بعد البياض و لا- يلزم من قول من يقول القوه على التسود بعينها قوه على التبييض أن لا- يكون فى الأبييض قوه على البياض و لو بعيدا و لو سلمنا أنه حال كونه أبيض يأخذ فى التسود حتى يكون فيه مع البياض الحاصل بياض آخر منتظر الوجود بالقوه.

١- و لعلك تقول إن التسود توجه إلى السواد فالأبيض عند كونه أبيض له توجه- و حركه إلى السواد فأقول المراد بالتسود فى قوله لا- يأخذ بالتسود ما هو مأخوذ من السواد- الذى بعد السواد الحالك الذى هو ما إليه الحركه الأولى فكان مبنى قول المستدل قوه التسود و قوه التبييض إن التسود الذى بعد المنتهى هو التوجه إلى البياض و يقول المجيب التلبس بذلك التسود الذى هو توجه إلى البياض ليس حال كونه أبيض بل بعد ذلك و الحاصل أن التسود مأخوذ من السواد بالفعل و هناك قوه البياض الثانى لا قبله أى عند كون الموضوع أبيض أولا إلا قوه بعينه، س ره

فهذه الحجج الموروثة من القدماء كلها ضعيفه

و الحجج البرهانيه هي التي اعتمد عليها الشيخ الرئيس في إثبات هذا المرام و هو أن الميل هو العله القريبه- لتحرك الجسم من حد إلى آخر في المسافه و المحرك للجسم إلى حد لا بد أن يكون معه فالموصل له إلى ذلك الحد يجب وجوده عند وجود الوصول فإذا الميل الذي حرك المتحرك إلى حد من حدود المسافه لا بد من وجوده في آن الوصول- و لا امتناع في ذلك إذ الميل ليس كالحركه غير آنى الوجود بالضروره ثم إذا رجع الجسم من ذلك الحد فلذلك الرجوع ميل آخر هو عله قريبه للرجوع لأن الميل الواحد لا يكون عله للوصول إلى حد معين و للمفارقة عنه و الميل حدوثه في الآن (١) و ليس آن حدوث الميل الثاني هو الآن الذي صار الميل موصلا بالفعل لا امتناع أن يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد ميلان إلى جهتين مختلفتين فإذن حدوث الميل الثاني في غير الآن الذي صار فيه الميل الأول موصلا بالفعل و بينهما زمان يكون الجسم فيه ساكنا و هو المطلوب.

أقول هذه المقدمات كلها صحيحه لكن يجب أن يفهم المراد (٢) من المفارقة في قوله لأن الميل الواحد لا يكون عله للوصول إلى حد و للمفارقة عنه المفارقة الرجوعيه أو الانعطافيه لئلا ينتقض البرهان بالوصلات إلى حدود المسافه و المفارقات عنه إذ البرهان مختص بالحركات المختلفه المفتقره إلى الميول المختلفه و الميلان المختلفان لا شبهه في امتناع اجتماعهما في آن واحد لموضوع واحد.

- ١- فحيث أخذ الميل مبدأ البرهان و هو آنى لأنه كيفيه ملموسه بها يدافع الجسم ما يمانعه و الكيف آنى بدليل وقوع الحركه فيه لم يتوجه عليه ما توجه على ما سبق من أن المبانيه حركه و الحركه زمانيه ليس لها ابتداء بمعنى الجزء الأول في آن أول و إن كان لها ابتداء بمعنى انقطاعها بالمتباين بالنوع و انقطاع زمانها في جانب البدايه بالآن- الذي هو طرف زمان المماسه، س ره
- ٢- لا- من باب التخصيص في الدليل العقلي بل لأن المفارقة الرجوعيه إعراض عما إليه الحركه الأولى بقول مطلق بخلاف المفارقات في حدود المسافات فإنها ليست إعراضات عن المنتهى، س ره

و من الاعتراضات الفخريه قوله إن هذا لا يتمشى فى الحركات الكميّه و الكيفيه فإن تلك الحركات غنيه عن الميل و هو مبدأ هذا البرهان.

أقول هذه كالمؤاخذة اللفظيه فإن بدلنا لفظ الميل بما يجرى مجراه فى كونه سببا قريبا لا بد من اختلافه عند اختلاف المسبب عنه (١) و الرجل العلمى كيف يرضى نفسه بمثل هذه المؤاخذة.

و منها أنه إذا فرضنا كره مركبه على دولا ب دائر فرض فوقه سطح مستو بحيث يلقاها عند الصعود فإنها تماس ذلك البسيط فى كل دوره آنا واحدا لا قبله و لا بعده فى تلك الدوره.

ثم أجب عنه بجواب سخيف لا نطول الكلام بذكره ثم بالاشتغال ببيان سخافته - فأقول ستعلم الجواب عن شبهه الدولا ب بما سيأتى فى دفع شبهه الحبه المرميه (٢) ثم قال فأما المنكرون لهذا السكون فأقوى ما لهم أن الحجر لو وقف بين حركته الصاعده و الهابطه فلا - شك أن طبيعته باقيه عند الصعود فالقوه القاسره إن كانت أقوى من الطبيعه فالحركه إلى ما فوق باقيه و إن كانت أضعف منها فلم يكن لها حركه الصعود بل الحركه الهبوطيه و إن تساويتا كان الحجر ساكنا. (٣) فنقول هذا القدر من القوه الغريبه يجب أن لا تنعدم لذاتها و إلا لم توجد فلعدمها سبب و لو كان سببه مصادمه الهواء المخروق التى جعلت سببا مضعفا للميل الغريب فذلك إنما يكون فى حال الحركه (٤) لا فى حال السكون فيجب أن لا ينعدم

١- أى ما يجرى مجرى الميل بمعنى الكيفيه الملموسه التى بها يدافع الجسم ما يمانعه و أما الميل بمعنى العشق فهو السارى فى جميع الذراري، س ره

٢- من أن حركه الكره حينئذ عرضيه لا- ذاتيه و الكلام فى الذاتيه لأن العرضيه فى قوه السكون بل لها صحه السلب عن المتحرك بالعرض، س ره

٣- ليس المراد تسليم السكون فإن المستدل ينكره بل المراد أن السكون لا يحصل - لتوقفه على رفع مانعه و هو القوه الغريبه القاسره و لا ترفع كما قال هذا القدر إلخ و على حصول عله السكون و لم يحصل كما قال فإذا بقى ساكنا إلخ، س ره

٤- و الحركه كاشفه عن وجود القوه الغريبه فكيف يكون مصادمه الهواء المساوقه لوجود الحركه الكاشفه عنها معدمه لها و إلا كان عدمها متوقفا على وجودها لأن عدمها متوقف على المصادمه و هى على الحركه و هى على وجود الغريبه، س ره

ذلك القدر من الميل الغريب فالحجر يجب أن لا يعود إلا بدفع دافع فإذا بقي ساكنا(١) فذلك السكون لا يكون طبيعيا لأن الطبيعه معوقه عن فعلها الطبيعي بل قسريا- فيرجع حاصله إلى أن القاسر أعطى الجسم قوه غريبه يسكنه فى بعض الأحياز و هذا هو الذى جعله الشيخ سببا للسكون فى الزمان الثانى.

و لكن هذا باطل بوجهين أحدهما أن القاسر لو أفاد القوه الغريبه و لم يفد قوه مسكنه لم يجب السكون و إن يفد فالضدان متلازمان هذا محال.

و ثانيهما أن تلك القوه فى أول ما أفادها القاسر ما كانت مسكنه ثم صارت مسكنه فعدم كونها مسكنه إما لوجود المانع و هى الطبيعه فعند مغلوبيتها لم تكن مانعه و إما عند تكافؤهما فأى حاجه إلى القوه المسكنه فوجب(٢) أن يبقى ذلك التساوى و لا يصير الغريبه مغلوبه فلا- يرجع الحجر المرمى و العجب أن الشيخ ذكر فى باب الخلاء- أنه لو لا مصادمات الهواء المخروق للقوه القسريه لوصل الحجر المرمى إلى سطح الفلك و هاهنا ذكر أن القاسر يفيد قوه مسكنه فى بعض الأحياز و الجمع بين هذين مشكل- أقول فاعل هذا السكون هو الطبيعه لكن بشرط ضعف القاسر(٣) و عله

-
- ١- لما فرغ المشكك عن مطالبه عله عدم القوه الغريبه طالب عله السكون الذى فى الفوق، س ره
 - ٢- بل أى حاجه إلى مطالبه المانع بعد انقضاء زمان المنع و بالجمله المقصود إلزام الخلف حيث إن الشيخ التزم وجود القوه المسكنه و إنما لا- يحتاج إليها لأن التساوى منشأ السكون كما أن التساوى قوتى الشخصين الجاذبين يوجب سكون الحلقة المتجاذبه فى البين و قول المستدل النافى و جب بقاء التساوى سخيّف لأن القوى الجسمانيه متناهيه التأثير و التأثير سيما القوى القاسره لأن القسر لا يكون دائما و لا أكثريا و هذه الحركه الغريبه و السكون فى الجو و التساوى كلها قسريه، س ره
 - ٣- أى بمدخليته و إنما فسرنا به لأن الشرط يجتمع مع المشروط بخلاف المعد و هذا الضعف كعلته معد و ينبغى أن يجعل التساوى شرطا، س ره

ضعفه وجود الطبيعه (١) مع إعداد مصادمه الهواء المخروق الذى وجد قبيل آن الوصول إلى موضع السكون (٢) أ لا- ترى أن ضعف القوه القسريه تزداد على سبيل التزايد لمصادمه الهواء و سبب تزايد الزيادة هو الذى ذكرناه من الإعداد فكذا الحال فى سبب السكون و هذا معنى قول الشيخ إن القاسر يفيد قوه مسكنه فى بعض الأحيان يعنى أن القوه التى كانت محرکه إلى فوق عند استيلائها على الطبيعه صارت عند تكافؤها مع الطبيعه من أسباب السكون إلى أن يغلب عليها القوه الأصلية فيفعل الحرکه إلى تحت.

و أما الذى أفاده الإمام فى الجواب و هو أن هذا السكون واجب الحصول- فإن الجسم فى آخر حركته لما امتنع اتصافه بالحرکه كان ذلك السكون ضروريا (٣) فلا يستدعى عله كما أن سائر اللوازم لا يستدعى عله و على هذا لا يلزمنا بقاء الحجر فى الفوق لأنه إذا زالت تلك الضروره عادت الطبيعه محرکه انتهى فركيك جدا من وجوه.

الأول أن السكون من الأعدام التى يحتاج حصولها إلى عله (٤) كيف و لا يخلو السكون من أحد الأمرين إما وجودى كما هو عند من يجعله عباره عن الكون فى مكان أو كم أو كيف أو غيره زمانا و إما لازم لذلك الأمر الوجودى فله عله وجوديه لا محاله و لا يكفى فيه عدم عله الحرکه.

١- و ذلك لأن الطبيعه تقاوم القسر كما أنها فى الأحياء تقاوم المرض و توجه إلى الاستكمال و إلى ترتب الآثار على المجرى الطبيعى، س ره

٢- أشار بلفظ الإعداد إلى جواب قوله فذلك حال الحرکه فإن المصادمه معده للسكون و لعدم القوه الغريبه فلا ضير لو لم يتحقق المعد له عند وجود المعد بل هذا شأن الإعداد و الفاعل المباشر المستجمع للشرائط فيهما نفس الطبيعه، س ره

٣- من لا يسلم السكون لا يسلم آخر الحرکه إلا بعد تمام الرجعه أو المنعطفه و المطلوب حصول السكون فى الفوق، س ره

٤- كأنه قدس سره يردد عليه بأنه إن كان عدم استدعاء السكون عله لكونه عدما- و العدم نفى محض و الجواب هو الأول و كيف لا يكون مستدعيا للعله و العدم إمكاني- و إن كان عدم الاستدعاء لكونه من اللوازم فالجواب هو الثالث، س ره

الثانى قوله إذا زالت تلك الضروره عادت الطبيعه لا معنى له لأن الأمر الضرورى الواجب الحصول كيف زال بلا عله.

الثالث أن لوازم الماهيه ليست كما زعمه فإنها معلوله للماهيه بشرط وجود ما خارجيا كان أو ذهنيا عند بعض و معلوله للماهيه من حيث هى عند بعض آخر- و لعله الماهيه عند بعض آخر و الحق عندنا أنها معلوله بالعرض و على أى تقدير- لا- ينفك حصولها عن حصول عله الماهيه.

و من الإشكالات أن السكون زمانى قابل للانقسام بانقسام زمانه فكل مقدار من السكون يفرض بين الحركتين فيمكن الاكتفاء بأقل من ذلك بينهما فما سبب التعيين لزمانه.

و الجواب أن الجسم يختلف حاله باختلاف العظم و الصغر و الكثافه و اللطافه- و الثقل و الخفه و غير ذلك فهى يجوز كونها أسبابا لمقادير السكون.

و مما تمسك به نفاه السكون أن الحجر العظيم النازل إذا عارضه فى مسلكه حبه مرميه إلى فوق حتى يماسه فإن سكنت الحبه عند التماس يستلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاه الحبه الصاعده.

و أجيب فى المشهور بأن الخردله ترجع بمصادمه ريح الجبل فيسكن قبل ملاقاه الجبل ثم لما ورد عليهم أنا نشاهد أن الملاقاه كانت حال الصعود دون الرجوع كما فى السهم الصاعد بل كما فى حركه اليد إلى فوق عند هبوط حجر ثقيل قالوا وقوف الجبل مستبعد ليس بمحال.

قال الإمام الرازى هذا و إن كان بعيدا لكنه ممكن ساق البرهان إليه فوجب التزامه.

أقول و أى برهان اقتضى ذلك فإن البرهان قد اقتضى السكون بين حركه و حركه أخرى حقيقه لا حركه مجازيه فإن الحركه بالعرض كحركه جالس السفينه سكون بالذات فقد انتهت الحركه الأولى بالسكون و لا استحاله فى كون الجسم ساكنا فى بعض زمان لصوقه بشىء يتحرك معه بالعرض و إن كانت إلى جهه حركته الطبيعيه لو خليت لبقاء القوه الغريبه معه بعد

فصل (١٠) فى انقسام الحركه بانقسام فاعلها

لما تكلمنا فى ما هى كأحوال الحركه فلتكلم فيما هى كأنواعها أما الحركه بالذات فتنقسم إلى طبيعیه و إرادیه و قسریه و أما مطلق الحركه فهى أربعه أقسام الثلاثه المذكوره و التى بالعرض (١) و إن لم يخرج العرضیه من الأقسام الثلاثه (٢) فنقول كل ما یوصف بالحركه فإما أن تكون الحركه موجوده فیها أو لا- بل فیما یقترنه فالثانى یسمى حركته بالعرض و الأول إما أن يكون سبب حركته موجودا فیه أو خارجا عنه فإن خرج فالحركه قسریه و الذى ليس بخارج فإما أن يكون ذا شعور فالحركه نفسانيه و إلا- فطبیعیه و قد أشكل علیهم الأمر فى بعض الحركات- أنها من أى قسم من هذه الأقسام لا سيما النبض فقد ذكر اختلاف الناس فى أنها طبيعیه أو إرادیه (٣) و على التقديرين فأیینه أو وضعیه أو كميّه و لكل من الفرق تمسكات مذكوره فى كتب الطب سيما فى شروح الكلبيات لكتاب القانون.

و قال بعض العلماء أما حركه النفس فإرادیه باعتبار و طبيعیه باعتبار فهى تتعلق بالإراداه من حيث وقوع كل نفس فى زمان يتمكن المتنفس من تقديمه علیه و تأخيره عنه بحسب إرادته لكنها لا تتعلق بالإراداه من حيث الاحتياج الضرورى إليها و هذا معنى ما قال صاحب القانون إن حركه التنفس إرادیه يمكن أن یغیر عن مجراها الطبیعی

١- و من الحركه العرضیه حركه الأفلاك الثمانيه بتبعیه الفلك الأطلس و ليست ذاتیه قسریه إذ لا قسر فى الأفلاك و الفلكيات،
س ره

٢- أى لا ینفك عنها فإن الموصوف بالعرضیه إما موصوف بإحدى الذاتيات الثلاث كما فى الأفلاك و إما موصوف بالسكون كجالس السفینه، س ره

٣- كون حركه النبض إرادیه لا- وجه له و لو كان لها وجه فى التنفس و اعلم أن فى كل انقباض و انبساط لآلات التنفس كالصدر و الرئه تنبض القلب و الشرائین خمس مرات- و يتروح بما یرد من الصدر و الرئه، س ره

و الاعتراض عليه بأنه لا إرادته للنائم فيلزم أن لا يتنفس ليس بشىء لأن النائم يفعل الحركات الإرادية لكن لا يشعر بأنها إراديه و لا يتذكر بشعور و أما حركه النمو فظاهر أنها طبيعیه إذ طبيعیه النامی تقتضى الزیاده فی الإفطار عند ورود الغذاء و نفوذه فيما بين الأجزاء و كذا النبض عند المحققين فإنها ليست بحسب القصد و الإراده و لا بحسب قاسر من خارج بل بما فى القلب من القوه الحيوانيه و ميل الجمهور إلى أنها مكانيه و قيل بل وضعيه و قيل بل كميّه. (١) فإن قيل الحركه الطبيعیه لا تكون إلا إلى جهه واحده بل لا تكون إلا صاعده أو هابطه على ما صرحوا به.

قلنا هي إنما تكون كذلك فى البسائط العنصريه و أما فى غيرها كالطبيعه النباتيه و الحيوانيه فقد تفعل حركات إلى جهات و غايات مختلفه و طبيعه القلب و الشرائين من شأنها إحداث حركه فيها من المركز إلى المحيط (٢) و هي الانبساط - و أخرى من المحيط إلى المركز و هي الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط

١- فيه ضعف لعدم تبدل المكان اللهم إلا أن يبنى على أن حركتها على سبيل التوتير و هو ليس بمرضى فى النفس و أما على التحقيق و هو الانقباض و الانبساط فالأصوب أنها كميّه بالتخلل و التكاثر و بينهما سكون و لو كانت وضعيه كانت من قبيل حركه القائم - من القيام إلى الانبطاح تدريجاً فيتوارد عليه أوضاع غير متناهيه على الاتصال حتى ينبطح فيتخلل سكون ثم يتوارد الأوضاع متعاكسه إلى القيام فهكذا يتوارد على الروح البخارى و الشريان أوضاع من أعظم شهوق و أوسع انبساط إلى الأخفض و الأضيّق و يتخلل السكون و يكون راجعاً فى الأوضاع ثم إن المراد بالجمهور غير المحققين من الأطباء فإنهم على أن حركتها وضعيه أو كميّه لا مكانيه، س ره

٢- ظاهره الجمع بين القولين من الأقوال التى فى النبض إذ كون حركه الانقباض و الانبساط بطبيعه القلب و الشرائين قول و كونها بالقوه الحيوانيه التى فى القلب قول آخر تحقيقى و قد مر فى قوله بل بما فى القلب إلخ و كونها بالقوه الحيوانيه التى فى الشرائين أيضاً قول آخر و فيها أقوال أخرى ذكرتها فى المنظومه المسماه بغرر الفرائد و يمكن أن يقال إسناد إحداث الحركه إلى طبيعتهما من باب إسناده إلى القابل، س ره

تحصيل المحيط ليلزم الوقوف و لا- من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء(١) المفسد لمزاجه و الاحتياج إلى هذين مما يتعاقب لحظه فلحظه فيتعاقبه الآثار المتضاده عن القوه الواحده.

أقول الأولى تخميس الأقسام فى الحركة(٢) فإن هاهنا قسما آخر من الحركة بالحرى أن يسمى تسخيريه و هى التى مبدأها النفس باستخدام الطبيعه استخداما بالذات لا- بالقصد الزائد و لأجل إضافه هذا القسم إما أن يجعل الطبيعه قسمين ما يكون بالاستخدام أو لذاتها و إما أن يجعل النفسانيه قسمين ما يكون بالإراداه الزائده أو باستخدام الطبيعه و من هذا القسم ما ينسب إلى طبيعه الفلك من الحركة المستديره فإنها تفعل باستخدام النفس إياها.

و قد اشتهر من قدماء الحكماء أن الفلك له طبيعه خامسه و حيث لم يتيسر للمتأخرين نيل مرامهم ذكروا فى تأويله وجهين(٣) أحدهما أن حركات الأفلاك و إن لم تكن طبيعه لكنها ليست مخالفه لمقتضى طبيعه أخرى لتلك الأجسام لأنه ليس مبدؤها أمرا غريبا عن الجسم فكأنه طبيعه.

و ثانيهما أن كل قوه فهى إنما تحرك بواسطه الميل على ما عرفت فمحرك الحركة الأولى لا يزال يحدث فى ذلك الجسم ميلا بعد ميل و ذلك الميل لا يمتنع أن يسمى طبيعه لأنه ليس بنفس و لا إراداه و لا أمر حصل من خارج و لا يمكنه أن لا يحرك أو يحرك إلى غير تلك الجبهه و لا أيضا مصاد لمقتضى طبيعه لذلك الجسم فإن

١- أى الدخان، س ره

٢- فيكون حركه النبض و حركه التنفس و حركه النمو فى الحيوان و أمثالها تسخيريه فهذا من فروع التخميس كما أن إدخال حركه الفلك فى الخامس أيضا من فروعها، س ره

٣- الحاجه إلى التأويل لدفع أمرين أحدهما توهم أن الصوره النوعيه الفلكيه طبيعه- كالبسائط الأربعة و الحال أنها نفس و ثانيهما توهم أن حركه الفلك طبيعه و خلاصه التأويلين أن حركه الفلك و إن كانت إراديه إلا أنها تشبه الطبيعه فى كونها على وتيره واحد، س ره

سميت هذا طبيعه (١) كان لك أن تقول إن الفلك يتحرك بالطبيعه و على هذا قال بطليموس إن المختار إذا طلب الأفضل و لزمه لم يكن بينه و بين الطبيعى فرق.

أقول حركات الأفلاك كما أشرنا إليه طبيعه و لها طبائع متجدده مباشره للحركات الاستدارى و ليست طبائعها مباينه لنفوسها و عقولها و موضع تحقيق الكلام فيها غير هذا الموضع

فصل (١١) فى أن المطلوب بالحركه الطبيعه ما ذا

كل حاله طبيعه يمكن زوالها بالقسر أو كونها فى وقت للطبيعه بالقوه و فى وقت بالفعل فيمكن للطبيعه الحركه إليها فعند زوال القاسر يعود الطبيعه إلى حالها- و كذا عند خروجها من القوه إلى الفعل يحصل لها كمالاتها لكن فى الحركه الأينيه إشكال و هو أن الأثقال بعد صعودها إذا عادت إلى الأسفل فهل هى طالبه لنفس المركز و كذا الخفاف هل هى طالبه لسطح الفلك فذلك ممتنع لأن الأرض لا- يمكن لها بكليتها نيل المركز و كذا النار لا يمكن إلا لسطحها مماسه مقعر الفلك- و المطلوب الطبيعى لا- يجوز أن يكون أمرا ممتنعا و لأن الماء النازل لو طلب عين المركز لما طفا و كذا الهواء لو طلب المحيط لم يتسفل عن النار.

و لا يقال إن الخفيفين طالبان للمحيط لكن النار أغلب و أسبق.

لأنه يستلزم أنا إذا وضعنا أيدينا على الهواء أحسنا بان دفاعه إلى فوق كما إذا حبسناه فى إناء تحت الماء و لا يجوز أيضا أن يكون (٢) مطلوب كل منهما المكان

١- أى بأن يكون هذا أحد إطلاقات الطبيعه كما مر أن لها معانى، س ره

٢- كما هو قول ثابت بن قره و لا يجوز أن يكون ذلك بدفع الفلك و لا تجذبه- كما هما قولان آخران فى عله استقرار الأرض فى الوسط لأن العالى لا يلتفت إلى السافل، س ره

مطلقا و هو ظاهر و لا- بعضا من المطلق إذ لا اختلاف فى نفس الأمكنه و لا يجوز أيضا أن يكون المطلوب القرب من الكليه و إلا لكان الحجر المرسل من رأس البثر- و جب أن يلتصق بشفيره.

فقول لما بطلت هذه الاحتمالات فالحق أن يقال(١) أن مطلوب الطبيعه هو الحيز لا مطلقا بل مع شرط الترتيب فإن الملائم للماء أن يكون حيزه فوق الأرض- و تحت الهواء لمناسبه البروده و الاقتصاد فى القوام للأرض و مناسبه الرطوبه و الميعان للهواء و هكذا قياس أحياز البواقي و لو لم يكن أحيازها الطبيعه على هذا الترتيب- لفسدت بمجاوره الأضداد فإن الجهات أنفسها غير مطلوبه إلا- بحصول هذا المعنى فيها فالقصد متوجه إلى طلب هذه الغايه و الهرب عن مقابلاتها و الدليل على ما ذكرناه أن المكان قد يكون طبيعيا و الترتيب غير طبيعى كالهواء المحصور فى آجره مرفوعه فى الهواء حيث إنها تنشف الماء من تحتها لشده هرب الهواء من محيط غريب- فينوب الماء عنه متصعدا فى مسام الآجره لضروره عدم الخلاء.(٢)

١- و أيضا يمكن اختيار الشق الأول و هو أن مطلوب الأرض مثلا- نفس المركز- بمعنى أنها تطلب انطباق مركزها على مركز العالم لا التمكن فى نفس المركز و أما أجزاءها فلا جزء بالفعل ما لم ينفصل شىء منها بل الكل متصل واحد شخصى و الجزء المنفصل بالفعل إنما هو بالقسر و بعد رفع القسر يتصل و لا موضوعيه له ليحكم على الاستقلال ثم إنه يرد على القول بأن الثقال تطلب المركز و الخفاف تطلب المحيط و لو بالمعنى الذى اخترناه و وجهنا به القسر الدائم بالنسبه إلى الماء و الهواء فالتحقيق أن يقال كما قال المصنف قدس سره- إن المكان الطبيعى للماء حول الأرض و للنار جوف المحيط فلا يلزم القسر الدائم إن قيل على هذا لو حفرنا الأرض إلى المركز مما يلي مقعر الماء و جب أن لا يتحرك الماء إلى المركز- إذ ليس مطلوبه هو و كذا لو فرضنا عدم النار فى طريق هواء لوجب أن لا يصعد إلى المحيط- لما ذكر و ليس كذلك قلت التحرك هذا أو ذاك لضروره دفع الخلاء لأنهما مطلوبان لهما و أما مجاوره الهواء هنا فبالقسر و الهرب كما يأتى فى الأجره المعلقه، س ره

٢- إن قلت الضروره ترتفع بدخول هواء آخر قلت دفع الخلاء جلى للجميع أ لا ترى دخول الهواء و الدهن إلى موضع الفتيله المشتعله و دخول الدم و اللحم إلى فضاء قاروره الحجم دفعا للخلاء و كراهه عن العدم فطره و ليس هذا على سبيل الرويه حتى يسقط عن بعض بفعل بعض آخر فمتى صعدت نار من موضع الفتيله تخطى الدهن إليه كيلا يقع الخلاء- و إن سبقه نار أخرى بل هواء آخر و كذا إذا جذب الحجم هواء القاروره ارتقى إلى فضائها الدم و اللحم و غيرهما، س ره

فإن قيل هل الحركة بسبب الهرب عن غير الطبيعي أو الطلب للطبيعي.

قلنا يمكن القول بالجمع إذ لا معانده بينهما ولا يجوز الهرب فقط و إلا لوقعت الحركة إلى أى جهة اتفقت إذ لا أولويه حينئذ و ذلك باطل قطعاً

فصل (١٢) فى أن مبادئ الحركات المختلفه يمكن أن يجتمع فى جسم واحد أم لا

أما الجسم الإبداعي فلا يمكن فيه بعد الحركة الذاتيه إلا مبدأ المستديره الوضعيه و الكيفيه النفسانيه إذ يستحيل فيها الأينيه و الكميّه كالنمو و الذبول و التخلخل و التكاثر و سائر الاستحالات كالتسخن و التبرد و التلون و التطعم و التروح و غيرها لبراءته عن هذه الكيفيات كما ستعلم فلا يكون مبدأ هذه الأمور فيه و إلا لزم التعطيل فى الطبيعه و هو محال و أما الأجسام الكائنه سيما المركبات- فيمكن فيها اجتماع بعض هذه مع بعض و الحركات فيها فيجوز أن يوجد فى واحد منها مبدأ الحركات المختلفه لكنه لا يجوز أن يجتمع مبدأ حركه مستقيمه و مبدأ حركه مستديره فى جسم واحد و إلا لكان إذا خرج عن مكانه و فى طبعه مبدأً متحركاً على الاستقامه إلى المطلوب و منصرفاً بالاستداره عنه أيضاً بالطبع و هو محال- اللهم إلا- أن يقال الميل المستدير إنما يحدث له عند كونه فى مكانه الطبيعي لكنه لم يكن حينئذ غريزيا و لا يمكن أيضاً إسناد الاستداره إلى النفس إذا النفس عندنا لا تتصرف إلا بتوسط الطبيعه و لأنه قد ثبت أن التحريك الخارجى مما لا يقبله الجسم- إلا و له بحسب طبعه ميل ذاتى له. (١)

١- لعلك تقول الميل الذاتى موجود و هو الميل المستقيم لكننا نقول المراد أنه يقبل التدوير القسرى فيكون فيه التدوير الطبيعي،

لا يقال أن الطبيعة تقتضى الحركة إذا كان الجسم فى غير حيزه و السكون إذا كان فيه فكذلك يجوز أن يقتضى الميل المستقيم فى جسم إذا لم يكن فى حيزه و المستدير إذا كان فيه.

لأننا نقول اقتضاء الطبيعة هناك لشيء واحد و هو السكون فيه لكنه قد يتوقف على الحركة و بالجمله إفاده السكون فيه يتوقف على الحصول فيه و لا يتوقف على الميل المستدير لأن أجزاء المكان متشابهه

فصل (١٣) فى تحقيق مبدأ الحركة القسريه

أصح المذاهب فيه أن يكون ذلك هو الطبيعة التى فى المقسور بسبب تغيرها الحاصل لها بفعل القاسر و إعداده و أما الذى دل عليه ظاهر كلام الشيخ من أن المبدأ هو الميل المستفاد من المحرك الخارج ففيه أن نفس المدافعه لا يكفى فى الحركة القسريه أما التى حصلت من القاسر فغير باقيه و أما التى تحصل شيئاً فشيئاً من الطبيعة فيرجع إلى أن المبدأ هى الطبيعة فالطبيعة فى إعطاء الميول القسريه الغير الملائمه كالطبيعة فى إعطاء الميول الطبيعىه الملائمه و هذا كالمريض و الحراره الغريبه- التى يفيدها طبيعه المريض لخروجها عن مجراها الأصلية حتى يعود إلى حال الصحة- يفيد ما كان ملائماً لها و كالشكل الممرض يفيد الطبيعه الأرضيه لخروجها بالقسر عما اقتضتها من الاستداره إلا- أنها لا- تعود إليها لوجود اليوسه الطبيعىه التى شأنها حفظ الشكل مطلقاً(١) فلا- منافاه كما بين فى موضعه و لهذا ذكر الشيخ لو لا مصادمات الهواء المخروق حتى يضعف الميل و إلا لا يعود المرمى إلا بعد مصاكه سطح الفلك.

١- أى نوع التضريس باق لا شخصه و إلا لزم القسر الدائم فأشخاص التضريسات- و إن كانت كما فى الجبال لا تبقى بالزلازل بالتناثر من شدة البرد و يجىء إلى باب الأبواب- إذ لا ينقطع الفيض و هذا أحد وجوه قوله تعالى وَ هِيَ تَمْرُّ مَرَّ السَّحَابِ، س ره

أقول و فى كلامه إشكال و هو أن مصادمات الهواء المخروق كيف لا توهن الميل الطبيعى حتى يخليه أن يشتد أخيرا و توهن الميل القسرى و يمكن أن يقال- إن المصادمات مع الخروج عن الحيز الطبيعى تفعل هذا الفعل (١) و الازدياد فى الخروج شيئا فشيئا يوجب الازدياد فى الوهن حتى يفنى القوه بالكليه و يحدث القوه الأصلية لكن لا يتم تحقيق هذا المقام (٢) و كشفه إلا بالرجوع إلى بعض أصولنا المشرقيه و هو أن الصوره المقسوره تتحول فى جوهرها و ذاتها إلى صوره غير الصوره التى كانت فالحديده المذابه مثلا فيها الصوره المسخنه الناريه مجتمعه مع حديديتها (٣) و الحجر المرمى إلى فوق فيه الصوره الموجبه للخفه و اجتمعت مع حجريتها- و أنه يجوز أن يجتمع فى وجود واحد صورى كثير من المعانى الذاتيه المتفرقه فى الموجودات المتباينه و بذلك الأصل يندفع ما قيل القوه المحركه إلى فوق صوره النار فلو وجدت فى الحجر لكانت عرضا فى الجوهر (٤) و قد كانت جوهرها و المذاهب الممكنه فى عله هذه الحركه أربعة لأن هذه العله إما أن تكون موجوده فى المقسور

-
- ١- و مع مجاهده الطبيعه و التوجه الفطرى إلى الغايه و كون العارض الغريب- يزول بخلاف الميل الطبيعى فإنه ذاتى قوى لا يرفعه مصادمات الهواء، س ره
- ٢- لأنه لو أودع فى الحجر مجرد الميل الصاعد بدون تبدل فى الصوره النوعيه أشكل بعدم السنخيه بين الأثر و مبدئه بخلاف ما إذا قيل بتبدل الجوهر بنحو الاتصال و بالضروره المخففه كما قال، س ره
- ٣- بأن يكون للحديد عرض عريض و للنار كذلك و ليس مقصوده التركيب منهما- بل كالبرزخ بينهما فلو قلت إن هذه الصوره صوره نوعيه حديديه صدقت و لو قلت إنها صوره نوعيه ناريه صدقت أيضا نظير المزاج فى كونه حراره و بروده و يوسه و رطوبه و الصوره التى هى مبدأ ذلك المزاج باقيه بنحو التوسط غير باقيه بنحو الصرافه إذ للصور النوعيه عرض عريض كل ذلك بناء على الحركه الجوهريه فالتفاوت فيما نحن فيه ليس فى الصفات خاصه كالميول الوارده على المتحرك بل يتبدل الذات أيضا، س ره
- ٤- لأن الماده صارت غنيه فى التحقق و التنوع بالصوره الحجريه فالصوره المخففه حاله فى المحل المستغنى و كل حال فى المستغنى عرض، س ره

أم في الخارج عنه و على الأول إما أن تكون باقيه إلى آخر الحركة أم لا- فإن لم تكن باقيه فهو القول بالتوليد أى كل حركة تولد حركة أخرى و إن كانت باقيه فهو الذى يقال إن القاسر أفاد الجسم قوه بها يتحرك(١) و أما القسم الثانى من التقسيم الأول فالعله لا محاله جسم فإما على سبيل الجذب أو على سبيل الدفع- الثانى قول من يقول الهواء المتقدم ينعطف إلى الخلف فيدفع المرمى بقوه و الأول قول من يقول القاسر يدفع الهواء و المرمى جميعا لكن الهواء ألطف فيدفع أسرع- فيجذب معه الجسم الموضوع فيه و المذهبان الأخيران باطلان لأن الجذب و الدفع- إن لم يكونا باقين إلى آخر الحركة احتيجت الحركة إلى عله غيرهما و الكلام عائد فيها و إن بقيا فالكلام فى احتياجهما إلى العله و أما مذهب التوليد فهو أيضا باطل إذ يلزم وجود المعلول عند عدم علته و تأثير العله عند فقدانها و لما بطلت هذه المذاهب السخفيه بقى الواحد حقا لكن يحتاج تحقيقه إلى النظر العميق أما أقسام الحركات القسريه فقد تكون فى الأين إما خارجا عن الطبع بالكليه كالحجر المرمى إلى فوق أو لا بالكليه كجر الحجر على وجه الأرض و أما الحمل فهو بالعرضيه أشبه و أما الوضعى فالتدوير القسرى مركب من جذب و دفع و قد يكون بسبب تعارض الحركتين كما فى السكه المذابه فعرض من تصعيد الجزء المستقل بالإغلاء- و هبوطه بعد علوه بطبعه مشتدا عند مقارنه المستقر لأنه إذا حدث هذا الميل قاوم مقتضى التسخين و مال إلى أسفل و نحى مستقره العارض له من التصعيد مثل ما عرض فحدثت حركه مستديره لا على المستقر بل ما بين العلو و المستقر و أما الدرجه

١- هذا متشابه يحتمل وجهين أحدهما أن القاسر أفاد ميلا غربيا قسريا باقيا إلى آخر الحركة كما نقل عن الشيخ و إطلاق القوه على العرض ليس بعزيز كما مر فى باب القوه و الفعل و ثانيهما أن يكون العله الباقية إلى آخر الحركة هى الطبيعه و إفاده القاسر إياها معناها إفادتها بوصف الحاله الغريبه أو باعتبار إبداع القوه المخففه فالأقسام خمس- فقله بقى الواحد حقا على ثانى الوجهين و لم يتعرض للوجه الأول منهما إشاره إلى إرجاعه إلى مذهب التحقيق كما مر، س ره

فربما حدثت عن سببين خارجين و ربما كانت عن ميل طبيعي مع دفع أو جذب كالكره تدرجت عن فوق الجبل و أما الكميه ففي الزيادة مثل الأورام و كالتخلخل في ماء القاروره إذا مصت مصا شديدا و في النقصان كالذبول الذي بالمرض لا الذي سببه الشيخوخه فإنه بالقياس إلى طبيعه الكل حركه طبيعه و بالقياس إلى طبيعه البدن الجزئي قسريه و أما الكيفيه ففي الحسيات مثل الماء إذا تسخن و في الحال و الملكه كالأمراض و في سائر النفسانيات كازدياد الكفر و الجهالات و اشتداد البخل و اكتساب سائر الرذائل على التدريج فإنها خارجه عن مقتضى طباع الفطره الإنسانيه و أما الأكوان فلما كانت عندنا بالحركه الجوهرية فهي قد تكون طبيعیه و قد تكون قسريه- فالطبيعيه منها كحصول الجنين من النطفه و النبات من البذر و أما القسريه فكأحداث النار بالقدح و كأفعال أهل الإكسير من جعل النحاس ذهبا و القلع فضه و الفساد أيضا قد يكون طبيعيا كموت الهرمى من الحيوان و جفاف الأشجار لمرور الأزمنه- و قد يكون قسريا كالموت بالقتل أو السم أو غيره و كقطع الشجر

فصل (١٤) في أن كل جسم لا بد و أن يكون فيه مبدأ ميل مستقيم أو مستدير

إشارة

كل جسم بما هو جسم من شأنه أن يتحرك من مكان إلى مكان أو من وضع إلى وضع و ذلك لأنه لا يخلو إما أن يكون فيه مبدأ لتلك الحركه فذاك و إن لم يكن فيه المبدأ فقبوله للحركه من مبدأ خارج يجب أن يكون أسهل لأن كل جسم يكون ميله إلى جانب أشد فتحريكه عن ذلك الجانب أصعب ضروره أن الشئ مع العائق لا يكون كمنفسه لا مع العائق فلو قدرنا جسما لا يكون فيه مبدأ ميل أصلا فقبوله للميل الخارج لا بد أن يكون في نهايه السهوله فيلزم مما ذكرناه أن يستحيل وجود جسم لا- مبدأ ميل في طباعه و إلا لوجب أن يتحرك من مكان إلى مكان دفعه واحده و اللازم ضرورى البطلان و هو وجود حركه لا زمان لها فالملزوم كذلك

و قد علم بيان الملازمه فهذا القدر من البيان يكفى للمستبصر الناظر و إن لم يكف لمقاومه الباحث المناظر.

فزيدك إيضاحا فنقول إن كل قوه جسمانيه فإنها تتصف بالزيادة و النقصان- و التناهي و اللاتناهي لا لذاتها بل لأجل ما تعلق بها من عدد أو مقدار أو زمان و لا بد من تنهيتها بحسب العده و المده و الشده بأن يكون عدد آثارها و حركاتها متناهيا(١) و كذا زمانها في جانبي الازدياد و الانتقاص و ذلك لأن زمان الحركه مقدار- و كل مقدار يمكن فيه فرض التناهي و اللاتناهي لأن ذلك من خواص الكم فالزمان يمكن فيه فرضهما أما في جانب الازدياد و هو الاختلاف في المده أو العده أو في جانب الانتقاص و هو الاختلاف بحسب الشده(٢) و توضيحه أن الشىء الذى تعلق به شىء- ذو مقدار أو عدد كالقوى التى يصدر عنها عمل متصل في زمان أو أعمال متواليه لها عدد- ففرض النهايه و اللانهايه قد يكون بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد تلك الأعمال و الذى بحسب المقدار يكون إما مع فرض وحده العمل و اتصال زمانه أو مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته و كثرته و بهذه الاعتبارات يصير

القوى أصنافا ثلاثة.

الأول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في أزمنه مختلفه

كرماه يقطع سهامهم مسافه محدوده في أزمنه مختلفه و لا محاله يكون التى زمانها أقل أشد قوه من التى

- ١- قد ذكر أولا- العدد و المقدار و الزمان و اكتفى هنا بالعدد و الزمان لأن متعلق القوى و هو آثارها و أعمالها حركات و الحركات ليس لها مقادير مساحيه قاره و إنما مقدارها هو الزمان فلا منافاه، س ره
- ٢- فالاختلاف بحسب الشده مسبب عن اختلاف بحسب المده و لا غرو في عد السبب نوعا من الاختلاف و المسبب نوعا آخر منه مع أن المقابل هو الاختلاف بحسب المده- الذى هو بحسب الازدياد ثم إن قوله إن الشىء الذى تعلق به شىء ذو مقدار أو عدد إلى قوله و لما كان امتناع اللاتناهي إلخ منقول من شرح الإشارات في مسأله تنهى التأثير للقوى الجسمانيه ذكر هاهنا مقدمه لإثبات مبدأ الميل و المقصود بيان الاختلاف بين الاختلاف المدى و العدى و الشدى، س ره

زمانها أكثر و يجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهي في الشده لا في زمان.

و الثاني قوى يفرض صدور عمل ما عنها على الاتصال في أزمنه مختلفه

كرماه يختلف أزمنه حركات سهامهم في الهواء و لا محاله يكون التي زمانها أكثر أقوى من التي زمانها أقل و يجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهي في زمان غير متناه.

و الثالث قوى يفرض صدور أعمال متواليه عنها مختلفه بالعدد

كرماه يختلف عدد رميهم و لا محاله يكون التي يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التي يصدر عنها عدد أقل و يجب من ذلك أن يكون لعمل غير المتناهي عدد غير متناه فلاختلاف الأول بالشده و الثاني بالمده و الثالث بالعدده و لما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشده (١) و هو أن يقع الأثر في الزمان الذى هو في غايه القصر بل في الآن ظاهرا ضروره امتناع أن يقع الحركه إلا في زمان قابل للانقسام فلا شك أن التأثير القسرى - يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى أنه كلما كان أكبر كان تحريك القاسر له أضعف لكون ممانعته و معاوقته أكثر و أقوى لأنه إنما يعاوق بحسب ما في طبيعته و هى في الجسم الكبير أقوى و فى الجسم الصغير أضعف فإذا تقرر هذا فنقول لا بد لكل حركه من أمور ثلاثه متناسبه زمان و مسافه و مرتبه من السرعه و البطء و كل حركتين اتفقتا فى أمرين من هذه الأمور فلا بد من اتفاقهما فى الأمر الثالث أيضا و كل حركتين متفقتين فى واحد منها فلو اختلفتا فى أحد الباقيين على نسبه فلا بد من اختلافهما فى الآخر منهما على تلك النسبه فإذا فرضنا جسما عديم الميل و حركه القاسر بقوه معينه فى مسافه معينه فلا بد لحركته من زمان معين إذ المطلق لا وجود له إلا فى معين و إذا فرضنا جسما آخر له ميل طبيعى حركه القاسر بتلك القوه فى مثل تلك المسافه فلا بد و أن يكون زمان حركته من زمان حركه عديم الميل و إلا لكانت الحركه مر العائق كهى لا معه و إذا فرضنا جسما ثالثا حركه القاسر بتلك

١- أى فى عمل من جنس الحركه فإن لم يكن من جنس الحركه و القوه غير جسمانيه فله امتناع كما يقال القوه الإلهيه غير متناهي الشده كما أن ذاته غير متناهي شده النوريه و معلوم أن فعله من عالم الإبداع خارج عن عالم الحركه و الزمان، س ره

القوه و له ميل طبيعى نسبه قوته إلى قوه ذى الميل الأول كنسبه زمان حركه عديم الميل إلى زمان حركه ذى الميل الأول و فرضنا زمان عديم الميل عشر زمان ذى الميل الأول فمع حفظ النسب يلزم أن يتساوى زمان عديم الميل و زمان ذى الميل الثانى فيلزم أن لا يكون للميل الثانى أثر و يكون وجوده كعدمه هذا محال بالضروره

شكوك و إزاحات: قد أوردت فى هذا المقام شبه -

منها عدم التسليم لإمكان ذى ميل يكون نسبه ميله إلى

ميل ذى الميل الأول كنسبه الزمانين أو المسافتين لاحتمال انتهاء الضعف إلى ما لا أضعف منه.

و منها عدم تسليم كونه معاوقا للميل القسرى

و إن فرض وجوده على النسبه المذكوره مستندا بجواز توقف المعاوقه على قدر من القوه بحيث لا يتعدها إلى ما دونها.

و منها أن نسبه الزمانين مقداريه و نسبه المعاوقتين عدديه

فلا يلزم الانطباق- إذ ربما كانت الأولى صماء.

و الجواب عن الكل بأن مراتب الشده و الضعف فى القوى و الكيفيات (١) كمراتب الزيادة و النقصان فى المقادير لا تقف فى شىء من الجانبين (٢) عند حد لا يمكن

١- أى القوى الجسمانيه الساريه و الكيفيات الجسمانيه الحاله فى الأجسام حلولاً سريانيا فهى تقبل الازدياد و التنقص بعين قبول الكم و المتكتم و ليست هى كالقوى المجرده و ككيفيات المجردات فكما أن امتداد العاج لا يقف فى النقص إلى حد كذلك بياضه مثلاً- فعند ذلك فالنسبه محفوظه و كذا صميمته و الصمم فى المقادير أن يكون هنا مقداران أحدهما أزيد و الآخر أنقص فإذا نقص الأنقص من الأزيد بقى نقص من الأنقص الأول و هكذا إلى غير النهايه و لما كان المقدار قابلاً للتقيص إلى غير النهايه جاز فيه ذلك بخلاف العدد- لانتهاؤه إلى الواحد، س ره

٢- أى الضعف و النقصان و الشده و الضعف إذ قد مر أن عدم النهايه الشديه فى القوه الجسمانيه محال، س ره

لها التجاوز بحسب الذات و كما أن الأجسام لا تنتهي في الانقسام إلى حد لا يحتمل القسمة و لا في الازدياد إلى ما لا يحتمل الزيادة عليه إلا لمانع خارج عن الجسميه- فكذا لك الميول و الاعتمادات في تنقصها و ازديادها فالميل و إن بلغ غايه الضعف- فوجوده أثر في المعاوقه إذ الوجود مبدأ الأثر لا- محاله غايه ما في الباب أن يكون معاوقته خفيفه غير محسوسه و إن حال ما يتعلق بالمقدار كحال المقدار فيما يعرضه لذاته من قبول المساواه و المفاوتة و العاديه و المعدوديه و التشارك و الصمم و غير ذلك- و الفرق بينهما بأن تلك الأحوال له بالذات و لما يتعلق به بالعرض.

و أقوى ما ذكره من الشبه هاهنا أن الحركة إما أن يمكن وجودها بدون المعاوقه في زمان أو لا يمكن

فإن أمكن فكان بعض من زمان الحركة في ذى المعاوق القوى بإزاء أصل الحركة و الباقي بإزاء معاوقته فعلى هذا يزيد زمان حركه ذى المعاوق الضعيف على زمان حركه عديم المعاوق بما يقتضيه نسبة المعاوقتين و إن لم يمكن بطل الاستدلال لابتناؤه على فرض أمور يكون بعضها محالاً فلعل منشأ الخلف ذلك المحال لا خلو الجسم عن المعاوق.

أقول يمكن في الجواب اختيار الشق الأخير و لا- يلزم منه بطلان الاستدلال- و ذلك لأن حاصل البرهان أن وقوع الحركة من عديم المعاوق في زمان محال (١) إذ لو أمكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الأمور الممكنة التي هي حركتا الجسمين الأخيرين على النهج المذكور أمر محال هو تساوى زمانى حركه ذى المعاوق و حركه عديم المعاوق لكنه لزم فيكون وقوعها في زمان محالاً- لكن كل حركه فهي لا- محاله في زمان فوقوعها لا في زمان أيضا محال و من هذا يلزم أن حركه عديم المعاوق مطلقاً محال و هو المطلوب.

١- ملخصه أنه لو كان الجسم عديم الميل الطبيعي كان عديم الحركة و التالى باطل فالمقدم مثله أما بطلان التالى بالمشاهده و أما بيان الملازمه فلأنه لو كان عديم الميل واجد الحركة- ففوقوع حركته إما في زمان و إما لا في زمان و الأول محال للتساوى المذكور و الثانى أيضا محال لأن الزمان من الأمور الستة التي لا تتحقق الحركة بدونها فحركه عديم الميل مطلقاً محال فخلو الجسم عن الميل الطبيعي محال، س ره

و يمكن أيضا اختيار الشق الأول فإن الاعتراف بكون الحركة غير مقتضيه لزمان على تقدير وقوع محال لا ينافي الجزم بكونها مقتضيه له في الواقع (١) فالجزم حاصل بذلك و حينئذ ينتظم أن يستدل هكذا لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت في زمان لا- محاله و إلا يلزم تخلف الملزوم عن لازمه و لو كانت فيه لزم (٢) تساوى عديم المعاق و ذى المعاق و أنه محال فلم يكن في زمان و هو أيضا محال- فوقع الحركة من الجسم العديم الميل مطلقا محال و ذلك الاعتراض مما أورده جماعه من المتأخرين منهم الشيخ ابو البركات و تبعه الإمام الرازى بوجه آخر و هو أن الحركة بنفسها تستدعى زمانا و بسبب المعاقه زمانا آخر فتستجمعهما واجده المعاقه و يختص بأحدهما فاقدتها فإذن زمان نفس الحركة غير مختلفه في جميع الأحوال إنما يختلف زمان المعاقه بحسب قلتها و كثرتها و يختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك إليه فلا يلزم على ذلك الخلف المذكور و تقرير الجواب- بحيث يندفع أكثر إيرادات المتأخرين عنه هو أن قول المعترض إن الحركة بنفسها تستدعى زمانا إن عني به أنها لا مع حد من السرعة و البطء تستدعى زمانا فهو ظاهر البطلان لأن الحركة لا تنفك عنهما و ما لا ينفك عن شىء لا يتصور اقتضاؤها أمرا بدون ذلك الشىء و إن لم يكن ذلك الشىء دخيلا فى الاقتضاء و إن عني به أنها مع قطع النظر عن حد من السرعة و البطء تقتضى قدرا من الزمان فهو أيضا فاسد

-
- ١- واقعيته على سبيل الشرطيه و صدقها غير مستلزم لتحقيق المقدم و قد أشار إليها بقوله لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت في زمان، س ره
- ٢- إن قلت لا نسلم لزوم التساوى للمنع الذى أبداه المعترض قلت قد مر أن استدعاء نفس الحركة للزمان بمجرد التقدير مثل أن يقال لو تحرك المجرد لكانت حركته في زمان- و لا- يلزم منه أن يكون في الحركة النفس الأمريه قدر من الزمان بإزاء نفس الحركة و قدر منه بإزاء السرعة أو البطء أو المعاقه التى هى محدودها لأن الحركة و السرعة مثلا- موجودتان بوجود واحد كما فى كل جنس و فصل و قد مر أن المتفقين فى واحد من الأمور الثلاثة السابقه لو اختلفا فى أحد الباقيين بنسبته لاختلفا فى الآخر بتلك النسبه، س ره

لأن نسبة الحركة إلى حدود السرعة و البطء كنسبه الجنس إلى الأنواع التي لا يمكن وجوده بدون شىء منها و اعلم أن المحقق الطوسى فى شرحه للإشارات مهد للجواب عنه مقدمه هى أن الحركة إن كانت نفسانيه فللنفس إن تحدد حالها من السرعة و البطء المتخيلين للنفس بحسب الملائمه و ينبعث عنها الميل بحسبها و من الميل يتحصل الحركة السريعه و البطيئه و أما غير النفسانيه التي مبدأها طبيعه أو قسر فيحتاج إلى ما تحدد حالها تلك- إذ لا شعور ثم بالملائمه و غيرها فهى بحسب ذاتها تكاد أن تحصل فى غير زمان أو أمكن- و إذا لم يمكن ذلك فاحتاجت إلى ما يحدد ميلا يقتضيها و حالا يتحدد بها و لا يتصور ذلك إلا عند تعاقب بين المحرك و غيره فيما يصدر عنهما و ذلك لأن الطبيعه لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت و القاسر إذا فرض على أتم ما يمكن أن يكون لا- يقع بسببه تفاوت و الميل فى ذاته مختلف (١) فالتفاوت الذى بسببه يتعين الميل و ما يتبعه من السرعة و البطء يكون بشىء آخر يسمى بالمعاوق إما خارج عن المتحرك كاختلاف قوام ما فيه الحركة كالهواء و الماء بالرقه و الغلظ أو غير خارج فهو لا يمكن فى الحركة الطبيعه لأن ذات الشىء لا يمكن أن يقتضى شيئا و يقتضى ما يعوقه عن ذلك الاقتضاء- بل هو الذى يعاوق القسريه و هو الطبيعه أو النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعى- فإذا ن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين أعنى الخارجى و الداخلى ارتفاع السرعة و البطء و يلزم منه انتفاء الحركة و لأجل ذلك استدلت الحكماء بأحوال هاتين الحركتين تاره على امتناع عدم معاوق خارجى فبينوا امتناع ثبوت الخلاء و تاره على وجوب معاوق داخلى فأثبتوا مبدأ ميل طبيعى فى الأجسام التي يجوز أن يتحرك قسرا و بعد تمهيد المقدمه أجب عن الاعتراض المذكور بوجهين.

١- أى الميل الطبيعى الذى فى القابل و به يعاوق الميل الذى أودعه القاسر فيه و لا تفاوت فيه كما أن الطبيعه و القاسر لا تفاوت فيهما و الحاصل أن لا اختلاف فى الطبيعه المحركه و ميلها و فى القاسر و ميله و الميول الثلاثة و الحركات الثلاث المفروضه فى الدليل مختلفه فكيف يستند المختلف إلى الواحد و كيف يحدد الواحد هذه المختلفات، س ر ه

أحدهما أنه لا يمكن أن يقال إن الحركة بنفسها يستدعي شيئاً من الزمان- و بسبب السرعة و البطء شيئاً آخر لأننا بينا أن الحركة يمتنع أن توجد إلا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجوده(١) و ما لا وجود له لا يستدعي شيئاً أصلاً.

و ثانيهما أن الحركة بنفسها لا تستدعي زماناً لأنها لو وجدت لا مع حد من السرعة و البطء كانت بحيث إذا فرض وقوع أخرى في نصف ذلك الزمان أو في ضعفه كانت لا- محاله أسرع أو أبطأ من المفروضه و كانت مع حد من السرعة و البطء- حين فرضناها لا مع حد منهما هذا خلف.

و اعترض بعض اللاحقين عليه بأنه خص الدليل بإحدى الحركتين الطبيعيه و القسريه و أكثر مقدماته في محل المنع و ادعى أن الحركة بدون إحدى المعاوقتين لا وجود لها و لم يتنبه أنه مبني الدليل و إبطاله ينهدم بنيانه و أما المنوع فهي أن قوله و كذا القاسر لا- تفاوت فيه إن أراد أن القاسر في الحركات الثلاث المفروضه في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم أن لا يتفاوت الحركة من جهه القاسر سرعه و بطء في تلك الصور الثلاث فذلك هو مطلوب المعترض فإنه يدعى أن الحركة القسريه مع قطع النظر عن المعاقق تقتضى قدراً من الزمان و حداً من السرعة و البطء و هو محفوظ في الصور الثلاث لا- تفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاقق و يتفاوت بحسب تفاوته و إن أراد أن القاسر لا يتفاوت في سائر الحركات القسريه أيضاً فلو كان هو المحدد لزم أن لا يكون في الحركات القسريه تفاوت إسرعا و إبطاء فذلك ظاهر البطلان و كذا الكلام في قوله و كذا القابل للحركة أعنى الجسم المتحرك لا- تفاوت فيه لأن المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من أمر آخر يعاقق المحرك في تأثيره أيضاً ممنوع فإن ذلك الأمر الآخر لا يلزم

١- لا يخفى أنه على هذا لا حاجة إلى فرض الحركات الثلاث في الدليل بل يستدل بوجه أخصر ليكون تطرق المنوع إليه أقل و يكون أخف مثونه و هو أنه لو انتفى المعاقق الداخلي في الحركة القسريه و هو مبدأ الميل الطبيعي لانتفى السرعة و البطء و لو انتفتا انتفت الحركة فلزم من وضعها رفعها، س ر ه

أن يكون معاوقا بل نقول ذلك الأمر الآخر هو الميل.

قال فى شرح الإشارات إن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة و البطء- و هو كيفية قابله للشده و الضعف و إنما يختلفان بالإضافة فما هو سرعه بالقياس إلى شىء هو بعينه بطء بالقياس إلى آخر و لما كانت الحركة ممتعه الانفكاك عن هذه الكيفية و كانت الطبيعه التى هى مبداه الحركة شيئاً لا يقبل الشده و الضعف- كانت نسبه جميع الحركات المختلفه بالشده و الضعف إليها واحده و كان صدور حركة معينه منها ممتعا لعدم الأولويه فاقتضت أولاً أمراً يشتد و يضعف بحسب اختلاف الجسم ذى الطبيعه فى الكم أعنى الكبر و الصغر أو الكيف أعنى التكاثر و التخلخل و الوضع أعنى اندماج الأجزاء و انتفاشها أو غير ذلك و هو الميل و هذا الكلام صريح فى أن ما يحدد حال الحركة من السرعة و البطء هو الميل و إن سلمنا أن ذلك الأمر الآخر يجب أن يكون معاوقا للمحرك فى تأثيره فلا نسلم أن ذلك الأمر هو المعاوق الداخلى أو قوام ما فى المسافه من الأجسام لم لا يجوز أن يكون أمراً آخر غيرهما كالقوه الجاذبه للمغناطيس مثلاً فإنه لو أخذنا بيدنا قطعه من المغناطيس مع قطعه من الحديد ثم أرسلناه فإنه يتحرك بالطبع إلى أسفل و يعاوقه فى الحركة قوه المغناطيس و لو سلم فلا نسلم أن غير الخارج لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعه قوله لأن ذات الشىء لا تقتضى شيئاً و تقتضى عن ما يعاوقه عنه- قلنا غير لازم و إنما يلزم لو لم يتعدد غير الخارج كالطبيع و النفس فأحدهما يقتضى الحركة و الآخر يعوقه عنها كالطير إذا سقط عن مكانه بثقله و هو يطير إليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعه على امتناع الخلاء سلمنا ذلك لكن أحد المعاوقين كاف فى التحديد فلا يتم الاستدلال بالحركة القسريه على امتناع عدم المعاوق الخارجى أعنى الخلاء لأن المعاوق الداخلى كاف فى التحديد لكن هذا المنع فى التحقيق منع لقوله و كذا القابل إلخ و قد مر آنفاً و كذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسريه- على وجود المعاوق الداخلى أعنى مبدأ الميل الطبيعى لأن المعاوق الخارجى أعنى القوام المذكور كاف فى تحديد حال الحركة فظاهر أن الاستدلال على هذا المطلوب

لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله و لذلك استدلت الحكماء بأحوال هاتين الحركتين إلى آخره أقول جميع اعتراضاته مدفوعه إما أنه ادعى أن الحركة بدون المعاوق لا وجود لها و لم يتنبه أنه مبنى الدليل فقد مر دفعه و إما أنه خص الدليل بإحدى الحركتين الطبيعيه و القسريه فلا ضير فيه لأنه قد بين أن محدد النفسانيه(١) هي النفس بحسب ما تتخيله بقوتها الخياليه من حد للإسراع و الإبطاء و أما ما أورده المعترض على قوله و كذا القاسر لا تفاوت فيه فكان منشؤه سوء الفهم لمرامه و الغفله عن سوق كلامه(٢) فإن الغرض أن الحركة لما كانت أمرا ذا مراتب في السرعة و البطء لا بد و أن يكون سببها القريب أمرا ذا تفاوت في ذاته حتى يكون كل حد منه يقتضى حدا معينا منها و القاسر في ذاته لا تفاوت فيه فليس هو المحدد للحركة- فهو من قبيل قوله لأن الطبيعه لا- يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت فإن المشهور عندهم من مذهب الحكماء أن الجوهر لا يكون فيه الأشد و الأضعف و أما عندنا فالطبيعه ذات تجدد و تفاوت في ذاتها و جميع الاختلافات راجعه إليها بالآخره كما يطول شرحه و لنا مسلك آخر في أكثر هذه المطالب كما يظهر لمعات منه لمن وفق

- ١- و أيضا النفس في تخيلها و إرادتها و إن فرضت على أتم ما يمكن أن يكون- أن لا- يحصل منها التحريك في الحركات الثلاث المفروضه على نهج التساوى و لا أقل من تطرق المنع إن قلت هذا الكلام يتطرق في القاسر المفروض على أتم ما يمكن أن يكون- إذ يقتحم هنا أيضا التخيل و الإراده قلت المراد بالقاسر المذكور ليس الفاعل بالقصد و الرويه بل القسر إما ينتهي إلى الإراده و إما إلى الطبيعه و الثانى هو المراد و معلوم أن الطبيعه فعلها على وتيره واحده، س ره
- ٢- فإن سوق الكلام لبيان المقدمه الكليه مع قطع النظر عن استعمالها في هذا الدليل أو غيره و لا شك في تماميتها و مانعها مكابر و لا يخفى أن قول المورد فذلك هو مطلوب المعترض من باب الاستباق و الوقاحه فإنه إذا لم يكن الطبيعه و القاسر و هو المفروض طبيعه كما أشرنا في الحاشيه السابقه متفاوتين و الحركات الثلاث متفاوتة و التحديد لا يمكن إلا بالمعاوقه ثبت مبدأ الميل و امتناع الخلاء و هو مطلوب المعترض، س ره

له و كذا المراد من قوله و كذا القابل لا تفاوت فيه لا الذى فهمه المعترض و أما إرادته بقوله بل نقول ذلك الأمر هو الميل إلى قوله و لئن سلمنا فدفعه بأن وجود حد من الميل (١) و انضمامه إلى الطبيعه أو القاسر لا يكفى فى تحديد مرتبه معينه من الحركه إذ يتصور مع قوه واحده مياله درجات متفاوتة للحركه فى السرعة و البطء لا يقف عند حد فإن الحجر الواحد ذا قوه واحده يمكن اختلاف حركته- باختلاف قوام المسافه رقه و غلظه فكلما كانت مسافه حركته أغلظ كانت حركته أبطأ و كلما كانت أرق كانت أسرع حتى إذا فرضت مسافه لا- قوام لها كالخلاء كان اللازم لما نفرض فيها من الحركه أن لا زمان لها لكنه محال فوجب أن يكون للمسافه قوام فبطل الخلاء و أما قوله لم لا- يجوز أن يكون أمر آخر غير أحد المعاوقين محددًا كالقوه المقناطيسيه فمندفع بأننا نفرض جسمًا متحركًا لا يوجد معه شىء مما ذكره من الأمور الخارجيه إلا ما يكون من لوازم الحركه و أما قوله فلا نسلم أن غير الخارج لا يمكن أن يعاوق الحركه الطبيعيه إلى قوله سلمنا ذلك فمندفع بأن هذه الدعوى برهانيه و الذى ذكر فى بيانه من أن الشىء لا يقتضى شيئًا و يقتضى ما يعاوقه لا يقبل المنع و أما النقض الإجمالى بحال الطير و سقوطه عن مكانه بطبعه و طيرانه إليه بنفسه فظاهر الدفع بأن النفس أيضا من الأمور الخارجيه عن هذه الطبائع العنصريه فحالها إلى طبيعه البدن كحال القوه المقناطيسيه و قد مر أن الطبيعه يمكن تجريدها عن مثل هذه الزوائد و أما قوله سلمنا ذلك لكن أحد المعاوقين كاف فعلم دفعه بما مر (٢) و أما قوله و كذا لا يصح الاستدلال بالحركه القسريه

١- قد يقال ما المحدد لنفس الميل و الطبيعه لا تفاوت فيها فالميل لا يمكن أن يكون محددًا لحال الحركه أقول حق الدفع ما ذكره المصنف س لا ما ذكره هذا القائل فإن الميل كيف محسوس يقبل الشده و الضعف عندهم و لذا كان الميل برزخًا- و واسطه بين الطبيعه و الحركه عندهم و به يرتبط المتجدد الذى هو الحركه بالثابت- الذى هو الطبيعه فهو حقيقه مقوله بالتشكيك و أسباب حدوثه الأمور الخارجيه، س ره

٢- أى فى أمر الميل فإن هذا نظير ذاك إذ يتصور مع معاوق واحد داخلى أو خارجى- درجات متفاوتة للحركه بالسرعه و البطء فكيف يتحدد الحركات الثلاث المفروضه فى إثبات مبدأ الميل مع اتحاد القوام فيها و جعله محددًا دون المعاوق الداخلى و قس عليه منع امتناع الخلاء و جعل الداخلى محددًا دون الخارج، س ره

إلى آخره فمندفع بأن القاسر يؤدي قسره لغيره في الحركة إلى الطبيعه (١) فإن القاسر لا محاله قوه جسمانيه ذات وضع لا تفعل إلا بجذب أو دفع مكانيين أو بإفاده قوه مسخنه أو مبرده أو غيرهما بالإعداد و لا ينفعل الجسم المتحرك عن شىء منها إلا بعد أن يكون ذا طبيعه فإن المادة لا- تصير قابلا لهذه الأمور في ذاتها ما لم يكن لها تجوهر معين و تحصل بإحدى النوعيات كما سيجيء في مباحث الصور النوعيه.

تتمه

و اعلم أنك (٢) قد سمعت منا مرارا أن المباشر القريب لكل حركة (٣)

١- أقول على هذا يمكن الاستدلال بوجه أخصر و هو أنه إن كان في العالم قسر ما متحققا فمبدأ الميل و هو الطبيعه متحقق لكن المقدم حق فكذا التالي و بيان الملازمه ما ذكره س من أن الفاعل في القسر قوه جسمانيه و هي الطبيعه و القابل جسم ذو طبيعه- إذ المستعد في جميع المواضع و إن كان هو المادة إلا- أن ما به الاستعداد هو الصورة النوعيه المخصوصه فالمستعد في أطوار الخلقه الإنسانيه هو العناصر إلا أن الصورة المنويه- ما به الاستعداد للمضغه و هي للجنين و ليست الصور مستعده للتعاند بينها فصوره إلى صورته لا- تنقلب و هو س أشار إلى هذا المعنى لكن ذكره هنا جواب بتغيير الدليل لا يوافق آداب المناظره بل دفع هذا المنع بأنه مع فرض الحركات الثلاث متفاوتة قطعاً بالسرعه و البطء في قوام واحد في المسافات الثلاث لم يكن المحدد إلا المعاوq الداخلي و هو مبدأ الميل و لم يكف الخارجي و يمكن أن يقال إن الجواب بتغيير الدليل غير مرضى إن كان لضعف الدليل و أما أن كان للإشارة إلى دليل آخر فلا، س ره

٢- معذره لما عسى أن يتوهم و يستبعد الإذعان بالمطلبين المهمين أعنى إثبات القوى و الطبائع و امتناع الخلاء بهذا الدليل الكثير المنوع فذكر أن المسالك إلى الإثبات كثيره منها ما ذكره هنا و منها ما ذكره في أول المبحث و أنه يكفي للمستبصر الناظر و منها ما ذكرته هاهنا مستنبطاً من كلامه من أنه إن كان في العالم قسر ما إلخ و منها ما هو الأخصر من الأخصر من أنه إن كان في العالم قسر تحقق طبع لكن المقدم حق فكذا التالي بيان الملازمه أن القسر خلاف الطبع فلا قسر حيث لا طبع و منها ما مر أنه لو انتفى لزم من وضع الحركة رفعها، س ره

٣- يعني لو لم يوجد الطبيعه لم يتحقق الحركة إذ المجرى أجل من أن يستند الحركة إليه، س ره

سواء كانت نفسانيه أو قسريه أو طبيعیه هي الطبيعیه لا محاله فلا يحتاج هذا المطلب أى إثبات المعاقب الداخلي في الحركات القسريه إلى زياده خوض.

و أيضا إن الحكماء أثبتوا بالبرهان لكل جسم جوهرًا صوريًا هو محصل جسميته و مكمل مادته (١) و مبدأ آثاره و مطابق مفهوم فصله لكنهم أرادوا هاهنا أن يثبتوا وجود ذلك الجوهر من حيث كونه مبدأ للحركات و الميول تقويما أو تحديدا إذ بذلك يسمى طبيعیه كما يسمى صورته باعتبار آخر و قوه باعتبار و كمالات باعتبار

فصل (١٥) في أن القوى المحركة الجسمانيه متناهيه التحريك

قد مر أن القوى لا تتصف بالتناهي و عدمه إلا بحسب تعلقها بالمقادير و الأعداد التي هي فيها أو عليها

أما الأول فلو كانت الأجسام غير متناهيه المقدار و العدد كانت القوى التي فيها كذلك بسببها على المعنى الذي به ينقسم الحال (٢) بانقسام محله و أما الثاني فهو أن المقوى عليه بإزاء القوه فلو كان غير متناه كانت القوه غير متناهيه و قد عرفت أن ذلك إنما يعقل في أحد أمور ثلاثه الشده و العده و المده و عرفت الفرق بين هذه المعاني الثلاثه فنقول أما أنه يمتنع وجود قوه جسمانيه غير متناهيه في الشده

١- إنما كانت الصوره النوعيه المسماه في البسائط طبيعیه محصله لجسميته لأن الجسم و إن كان نوعا متحققا في الترتيب الطولي في الخارج إلا أنه لا يكون نوعا متكافئا في السلسله العرضيه إلا بواحد من الصور النوعيه و إنما كانت مكمله للماده لأن الماده و إن استغنت في التحصل بالصور الجسميه إلا أنها احتاجت في التنوع إلى الصوره النوعيه- فتكملت الماده المجسمه بها و هي مبدأ الآثار المختلفه لاشترائك الصوره الجسميه و هي الفصل الحقيقي الذي هو مبدأ الفصل المنطقي و هي مبدأ الحركات و الميول بحيث عرفت الطبيعیه بذلك حيث قيل هي المبدأ الأول للحركه و السكون الذاتيين، س ره

٢- متعلق بقوله فيها أي كانت القوى حاله فيها من حيث ذاتها المنقسمه و امتدادها و تقدرها فيكون حلول القوى فيها حلولا سريانيا لا طريانيا، س ره

فلأذن تلك الحركة إما أن يقع في زمان أو لا- في زمان و الأول محال و إلا لأمكن أن يوجد حركة في زمان أقل منه لأن كل زمان منقسم فلا- يكون تلك الحركة غير متناهية في الشدة و الثاني أيضا محال لأن الحركة عبارة عن قطع المسافة و كل مسافة منقسمة فقطع بعضها قبل قطع كلها و لأجل هذا يظهر أن مباشر التحريك لا يمكن قوه مجردة أيضا إذا كانت غير متناهية في الشدة(١) و أما أنه يمتنع وجود قوه غير متناهية بحسب العده و المده فلأنها(٢) أما أن تكون طبيعیه أو قسريه فإن

١- فبطل قول من يسند هذه الحركات إلى الله تعالى بلا توسط القوى و الطبائع- مع قطع النظر عن عدم الربط المتغير بالثابت،

س ره

٢- تلخيص الدليل على وجه أبين و أوضح إن القوه إن كانت قسريه فإذا حركت من مبدأ مفروض تحريكا غير متناه جسما كبيرا ثم جسما صغيرا و معلوم أن الصغير أطوع لقله المعاقه وقع الزيادة و النقصان في الجانب الذي فرضنا اللانهايه فيه و كان تحريك القاسر للكبير منقطعا قبل الصغير و إلا لتساوى تحريك قليل المعاق و كثيره و إن كانت طبيعیه و معلوم أن القوه في الكبير أكثر من التي في الصغير و كذا التي في كل الجسم من التي في بعضه لو انفرد لكون حلولها سريانيا و كونها متجزيه بتجزى الجسم و أن الجسم الكبير و الصغير متساويان في قبول التحريك الطبيعي عن ذلك المبدأ الداخلى إذ لا منع من جانب الجسم بما هو جسم كما لا تأيد و أن التفاوت في التحريك هنا من قبل الفاعل كما كان في القسريه من قبل القابل فإذا حركت تحريكا غير متناه من مبدأ مفروض جسما كبيرا هو محلها و صغيرا هو بعض الكبير كان تحريك الصغير منقطعا قبل الكبير و إلا لتساوى الجزء و الكل و كانت نسبة القوتين نسبة المقدارين- و هي نسبة المتناهي إلى المتناهي و قد فرض التحريك غير متناه هذا خلف و أما شرح كلام المصنف قدس سره فقله و جب أن يكون قبول الجسم الأعظم إلخ مقدمه للدليل المأخوذ من الحركة الطبيعيه مفادها أن قيود الجسم للأثر لا يتفاوت بحسب الكبر و الصغر و أما في القسر فتفاوته بحسبها يرجع إلى تفاوت القوتين المعاوقتين لا إلى تفاوت بحسب نفسها و فائده هذه المقدمه أنه إذا ألزم التفاوت بين أثرى القوتين اللتين في الكبير و الصغير و دفع التساوى لا يقول أحد إن أعظميه قوه الكبير يقاومها كبر محلها و أصغريه قوه الصغير يقاومها صغر محلها فيكون نسبة المتحركتين و المحركين واحده فلا يلزم التناهي في الجانب الآخر و قوله لكن عدم اختلاف العظيم و الصغير إلى قوله و إن كانت قسريه مقدمه أخرى مفادها أنه و إن لم يكن اختلاف بحسب القابل في القبول لكن الاختلاف يتحقق بين الجسمين المتحركين باعتبار الفاعل أعنى القوتين الطبيعيين لا- باعتبار جوهرهما بل باعتبار مقدار محلها لكون حلولها سريانيا فتكبر القوه بكبر محلها و تصغر بصغره، س ره

كانت طبيعیه وجب أن يكون الجسم الأعمم للتحريك عنها كقبول الأصغر- إذ لو اختلفا لم يكن ذلك الاختلاف بالجسميه لاشتراكها للكل ولا- بأمر طبيعى- لأنه لو كان المانع عن الحركة طبيعيا لم يكن الحركة طبيعیه هذا خلف و لا بأمر قسرى لأن المفروض عدمه لكن عدم اختلاف العظيم و الصغير فى قبول الحركة عن القوه المحركه محال فالجسمان لو اختلفا حينئذ لم يكن ذلك الاختلاف لأجل جوهر القوه- بل لأجل مقدارها فتكون فى الأكبر أكبر مما فى الأصغر الذى هو جزء فهى فى الأكبر موجوده و زياده مقدره

و إن كانت قسريه فإنها تختلف تحريكها العظيم و الصغير

إشاره

لا- لاختلاف المحرك بل لاختلاف حال المتحرك فإن المعاوق فى العظيم أعظم منه فى الصغير- فإذا تقررت هذه القاعده فنقول يستحيل وجود قوه جسمانيه طبيعیه تحرك جسمها تحريكا غير متناه لأن كل قوه جسمانيه فالتى منها فى كل الجسم أعظم من التى فى جزء الجسم فإذا فرضناهما حركتا جسميهما من مبدإ مفروض حركتين بغير نهايه- لزم أن يكون فعل الجزء مثل فعل الكل و هو ممتنع و إن حرك الأصغر تحريكا متناهيا كانت الزيادة على حركته على نسبة متناهيه هى نسبة مقدار الجزء إلى مقدار الكل (١) فكان كل القوه متناهيه و هو المطلوب و هكذا الكلام فى تحريك القوه القسريه (٢)

و اعترضوا عليه من وجوه

الأول أن هذا مبنى على أن كل حال منقسم بانقسام محله

و هو منقوض بالوحده و الوجود و النقطه و الإضافات.

أقول أما الوحده و الوجود فعلمت من طريقتنا أنهما شىء واحد و هما فى كل شىء بحسبه بل هما نفس ذلك الشىء بالذات (٣) و هما من العوارض التحليليه

١- و نسبة المقدارين نسبة المتناهى إلى المتناهى فكذا نسبة الحركتين، س ره

٢- إلا أن هنا تحريك العظيم يتناهى أو لا بعكس الطبيعیه، س ره

٣- فلا حلول فيخرج من هذا جواب آخر، س ره

للماهيه فى ظرف الذهن فوجود الجسم كالجسم منقسم و وحدته عين اتصاله كما سبق- و أما النقطه و الإضاافه فليست كل واحده منهما حاله فى ذات المنقسم بما هو منقسم- بل مع انضمام حيثه أخرى كالتناهى للنقطه و مثل ذلك فى الإضاافه و لو فرضت إضاافه عارضه لنفس المنقسم بما هو منقسم كانت أيضا منقسمه بانقسامه كالمساواه مثلا و المحاذاه و نحوهما.

الثانى أن كون الجزء للقوه مؤثرا فى شىء من أثر الكل

(١) منقوض بأن عشره من المحركين إذا أقلوا جسما و نقلوه مسافه ما فى زمان فلا يلزم أن يكون الواحد منهم يقدر على نقله عشر تلك المسافه أو تلك المسافه فى عشره أضعاف الزمان- بل قد لا يحركه أصلا فيجوز أن لا يكون لقوه الجزء نسبه فى التأثير و إن فرض أن لها نسبه فى الوجود فجزء النار الصغير لا يحرق جزء الحجر.

أقول فى جوابه إنه لا- معنى لكون جزء القوه موجوده و لا- تأثير لها اللهم إلا لمانع خارجى لأن كون القوه مؤثره هو من لوازمها الذاتيه و كلامنا فى جزء يبقى على طبيعه الكل من غير عروض حاله فربما كان حال الجزء عند الانفصال عن الكل- غير حاله عند الاتصال فإن لم يتغير كان كل واحد من الأجزاء فعله و لو عند الانفراد جزأ لفعل الكل إذ لو لم يكن كذلك فهى عند الاجتماع أما أن لا يتغير حالها عما كانت فتوجب أن لا يكون ذلك المجموع قوه على الفعل و إن تغيرت حالها عما كانت- فلا بد هناك من أمر آخر حاصل لها عند الاجتماع فلا- يكون هى أجزاء لصوره القوه بل أجزاء لماده القوه و القوه هى الأمر الحاصل عند الاجتماع و أما مثال العشره المشتغلين بحمل ثقيل (٢) فالتوزيع يقتضى أن يحمل كل واحد منهم جزأ من الثقيل عند الاجتماع و أما عند الانفراد فربما لم يبق واحد منهم على صفه التى له عند الجزئيه و لا الماده القابله على صفتها و مع ذلك فللواحد تأثير فى ذلك

١- لا يخفى عدم وروده على ما قرناه من الدليل إذ لا جزء و لا كل حينئذ و تأثير الصغير معلوم كالكبير، س ره

٢- قد مر فى مسأله صدور البسيط عن المركب ما يتعلق بهذا الموضع، س ره

القابل لو فرض بقاؤه حتى يضم إليه أثر القوه الثانيه و الرابعه إلى أن يضم آثارها بعضها مع بعض فإذا انضم أثر العاشره إلى الآثار التسعه لوقع الحمل و النقل لذلك الثقيل كما وقع أولاً بجملة العشره بلا تفاوت لكن فى التفرقه حصول أسباب لزوال الأثر و غلبه أصداد لوجود الفعل فلا- يبقى انفعال الماده بحالها كمثال النار القليله فى عدم تأثيرها على نسبه تأثير العظيمه فإنها لا تحرق لاستيلاء الضد عليها و لو لا هذه الموانع لكانت مؤثره على نسبتها و لا يمكن القدح فى البرهان الكلى بمثل هذه الأمور الجزئيه التى قد لا يقع الاطلاع على خصوصيات أحوال الفاعل و القابل فيها

الثالث أن الحكماء اتفقوا على أن ما لا وجود له لا يمكن الحكم عليه بالزيادة و النقصان

و على هذا عولوا حل شبهه من أثبت للزمان بدايه زمانيه (١) فكيف حكموا هاهنا للأمور التى يقوى عليها تلك القوى بالزيادة و النقصان و هى غير موجوده- و سبيلها سبيل الأعداد التى لم توجد.

أقول فى الجواب إن المقوى عليها و إن لم يوجد بالفعل و على التفصيل- لكنها موجوده بالقوه و على الإجمال (٢) فإن نسبه وجود الأشياء إلى مبدإها الفاعلى- نسبه قويه أكيدته ليست كنسبتها إلى قابلها و إلى ذوات ماهياتها و هذه النسبه أشد

١- شبهتهم إجراء التطبيق فى الحوادث الماضيه بفرض سلسلتين بإسقاط عشر دورات مثلا و حل الحكيم أنه لا وجود للمتعاقبات فى سلسله الزمان حتى يحكم عليها بالزيادة و النقصان و يطبق و الموجه تستدعى وجود الموضوع فهكذا يقال هنا فى المقوى عليه للقوى الجسمانيه فإن الغير المتناهى المدى و العدى سبيلها سبيل الزمان التعاقبى- و العدد اللايقفى، س ره

٢- المراد بالقوه الشده و بالإجمال البساطه و الانطواء لا الاستعداد و اللحاظ الإجمالى و ذلك بناء على المقدمه البديهيه التى هى أن معطى الشىء ليس فاقدا له بل واجدا إياه فكان المقوى عليها لها وجودان أحدهما النحو الأعلى الذى هو اندماجها فى القوه و ثانيهما وجودها الفرقى و التعاقبى و المصحح لوجود موضوع الموجه هو الأول- و مراده بالاستحقاق أيضا ليس المعنى المصدرى و الإضافى بل المعنى الذى ذكرناه فى القوه و الإجمال، س ره

و أكد فإن جزء القوه يستحق من ذاته أن يكون له قوه على أمر و كل القوه كذلك- فالحكم بأن ما يستحقه الجزء أنقض مما يستحقه الكل ليس حكما فى الحقيقه على معدوم فالاستحقاقان موجودان لهما و إن لم يوجد مستحقاهما فكون القوه قوه على فعل أمر حاصل لها بالفعل سواء وجد المقوى عليه أو لم يوجد بل وجوده فى القوه ضرب من الوجود و وجوده بعد القوه ضرب آخر من الوجود و كلاهما يصح الحكم عليه كما يحكم على الكاتب بأنه يكتب كذا و نحن إنما فرضنا كون القوه غير متناهيه أو متناهيه لا- حال حصول المستحق و المقوى عليه بل حال حصول القوه و استحقاقها و حكمنا بأن استحقاق الجزء جزء لاستحقاق الكل و من هاهنا- يلزم أن يكون استحقاق الكل متناهيًا فإذا وجب تناهى استحقاق الكل لزم من وجوب تناهيه وجوب تناهى المقوى عليه سواء كان موجودا بالفعل أو بالقوه.

الرابع أن الأرض لو بقيت دائمه فى حيزها

و لم يعرض لها عارض لكان يوجد عن قوتها فعل دائم و هو السكون الدائم.

أقول الحق فى جوابه أن يقال إنه يمتنع بقاء جسم طبيعى واحد بالعدد فى مقامه و فعله و حاله أبدا فهذا أيضا مما يجزم العقل لأجله فى الحكم بعدم بقاء شىء من الأجسام دائما (١) سواء كان بحسب استقلال نفسه أو بإضافه المبادئ إمدادا عليه لما مر من أن كل ما يلحق الشىء لا يلحقه إلا بواسطه وجود ذاته فإذا امتنع كون قوه ذات تأثير غير متناه ابتداء امتنع كونها كذلك توسطًا و الذى أجاب به الشيخ فى المباحثات عن ذلك من أن السكون عدم و ليس فعلا و ليس (٢) مما لا ينقسم بالزمان

١- أى جوهرًا و ذاتا فضلا عن تجدد صفاتها فكل قوه قوى متعاقبه و هى متناهيه- و كذا آثارها إذ لكل واحد أثر واحد لكن التعاقب على وجه الاتصال كما فى الحركات العرضيه بل على وجه الشخصيه ما دام الاتصال محفوظا بعلاوه و الشخصيه المستفادتين من وجودها و وجهها إلى الله تعالى هذا من جانب الفاعل و نفس مقبول بعلاوه وحده الهولى و القابل المصححه لأن يقال هذا ذاك، س ره

٢- أى السكون زمانى و الغرض دفع توهم كونه فعلا من كونه زمانيا، س ره

و ذلك الزمان قد وجد عن قوه أخرى هي فاعله للحركه فليس يصدر عن قوه الأرض بالسكون فعل و إلا لو صدر فعل كان كونه غير متناه لا عن تلك القوه بل بسبب قوه أخرى تفعل الزمان الغير المتناهي الذى به يكون السكون غير متناه انتهى.

فلقائل أن يقول هب أن السكون عدمى لكن حصول الأرض فى حيزه- من مقوله الأين و هو عرض من الأعراض و كذا لونها و شكلها و ثقلها و قدرها و مادتها و سائر صفاتها التى بعضها من باب الكيف و بعضها من باب الكم و بعضها من باب الجوهر كجسميتها إذ الكل معلوله للطبيعه الأرضيه بوجه و استفاده عنها بالمعنى الذى أشرنا إليه من قبل.

الخامس المعارضه بدورات الأفلاك

الخامس المعارضه (١) بدورات الأفلاك فإنها مختلفه بالزياده و النقصان و هي غير متناهيه فإن القوه المحركه لكره القمر قويه على دورات أكثر مما يقوى عليه- القوه المحركه لكره زحل فيجب من ذلك تناهى القوتين المحركتين لهما فيجب تناهى الحركتين و إن لم يلزم من ذلك تناهى الحركات فكذا لا يلزم من اختلاف فعل كل القوه و جزئها تناهيها.

و الجواب أن اختلاف القوتين لكره القمر و لكره زحل بالماهيه و النوع لا بالجزئيه و الكليه فذلك خارج عن مبحثنا فإننا بينا أن جزء القوه استحقاقه و استيجابه يجب أن يكون جزء استحقاق الكل و استيجابه فلا بد من تناهى الاستحقاقين إذ لا اختلاف فيهما إلا بالمقدار و أما محركات الأفلاك فهي قوى متخالفه الحقائق و حركاتها أيضا متخالفه الحقائق فلا يجب أن يكون فعل بعضها جزءاً من فعل الآخر و لا أنقص و لا أزيد بحسب الكميّه و هذا كما أن الخط المستقيم و الدائره لا نسبه

١- الأولى المناقضه بدل المعارضه لأنها نقض تفصيلى متوجه إلى مقدمه من مقدمات الدليل و هي المقدمه القائله بأن المقوى عليهما مختلفان بالزياده و النقصان فيتناهيان و فى المعارضه يؤخذ نقيض المطلوب و يستدل عليه بدليل آخر من غير قدح فى دليل المطلوب- لأنها المقابله على سبيل الممانعه و يمكن التوجيه و جعلها معارضه اصطلاحيه بأخذ نقيض المطلوب و جعل ما ذكره دليلاً عليه كما لا يخفى تقريره، س ره

مقداريه و عدديه بينهما و قد مر أن الكلام ليس بناؤه على تفاوت مستحق الكل و مستحق الجزء بل على تفاوت استحقاقهما (١) فليس لأحد أن يقول دورات القمر أكثر من دورات زحل لما بينا أن المعدوم لا- يمكن الحكم عليه بالزيادة و النقصان- فلا يمكن أن يقال قوه بعض الأفلاك على الفعل أكثر من قوه الآخر إذ ليس شىء منهما جزأ لغيره.

السادس المعارضه بالنفوس الفلكيه

السادس المعارضه (٢) بالنفوس الفلكيه فإنها قوى جسمانيه أو هي تفعل أفعالا غير متناهيه من الإرادات و التحريكات و قول من يدفع هذا الإشكال بأن محرك الفلك عقليه ضعيف لأن القوه العقليه إذا حركت فإما أن تفيده الحركه فقط أو تفيده قوه بها الحركه فإن أفادت القوه المحركه و هي جسمانيه فالقوه الفاعليه للأفاعيل الغير المتناهيه جسمانيه و إن كانت القوه العقليه مفيده للحركه لم يكن القوه الجسمانيه مبدأ لتلك الحركه فلا يكون الحركه حركه (٣) لما مر أن الفاعل القريب للحركه

١- أى لا تستبعدن فيما ذكرناه من أن الكلام فى القوتين المتشابهتين طبعاً بحيث لا تفاوت إلا بالجزئيه و الكليه و أنه لا نسبة بين المتخالفتين بالنوع حتى لا بالأزيديه و الأنقصيه إذ لا سنخيه بينهما و سنخيه المقدار و الصوره الجسميه لا تضر لأنها شىء و القوه شىء آخر لأن الكلام فى تفاوت الاستحقاقين لا المستحقين حتى يقال يصح الحكم عليهما بالأزيديه و الأنقصيه لتحقيق السنخيه بين عددى آثارهما و زمانى حركاتهما بما هما عدد و زمان أو يقال إنا نعلم بالضروره أن آثار كره زحل جزء آثار كره القمر إذ نقول المستحقان غير موجودين و الاستحقاقان الموجودان متخالفان بالنوع و المراد حقيقه الاستحقاق و مبدؤه لا المعنى المصدرى كما مر، س ره

٢- و إن جعلناها نقضا إجمالياً قلنا لو كان دليلكم بجميع مقدماته صحيحاً لزم تنهى حركه الفلك و هو خلاف معتقدكم بيان اللزوم أن كل فلك له أجزاء متشابهه فى الحد و الاسم و متشابهه للكل فيهما و قوه الجزء جزء قوه الكل و تحريك الجزء ينتهى- و كذا تحريك الكل و لو خصصت القاعده العقليه لم تجز، س ره

٣- و أيضاً المجرى الشديد القوه فى الغايه يفعل الحركه لا فى زمان و الزمان من لوازم الحركه و قد مر، س ره

لا بد له من تغير حال و سنوح أمر و المفارق لا يكون كذلك. (١) و أيضا الأجسام متشاركه في الجسميه و لا يقبل بعض منها لآثار المفارق إلا بقوه جسمانيه فيه (٢) فالمحرك لا محاله قوه جسمانيه.

و أجب بأن المؤثر في وجود تلك الحركات إنما هو الجوهر المفارق (٣) و لكن بواسطه تلك النفوس و البرهان إنما قام على المؤثر في وجود تلك الحركات- لا على الواسطه.

أقول هذا الجواب غير سديد لأنه إذا جاز بقاء قوه جسمانيه مدته غير متناهيه- و كونها واسطه في صدور أفعال غير متناهيه عن المفارق فقد لزم جواز كون القوه الجسمانيه مبدأ لأفعال غير متناهيه فإن الواسطه إما بمعنى الواسطه في الثبوت (٤)

١- كانضمام إرادات في الشوقيه و قربات من الغايه في الطبيعه، س ره

٢- و إلا لزم التخصيص بلا مخصص في الفاعل و التخصص بلا مخصص في القابل، س ره

٣- المجيب هو الشيخ في الإشارات بل أثبت به العقول المحركه الغائيه و إن كانت الحركه الدائمه الفلكيه بالنفوس المنطبعه مستقله لزم انقطاعها إن قلت إذا جاز و ساطه القوه الجسمانيه في صدور أفعال غير متناهيه فليجز في العنصریات قلت لا يجوز هنا لأن القابل هنا أما عنصر بسيط فهو قابل الفساد و أما مركب فكل مركب ينحل- و أيضا لا مبادى مجردة عقليه كليه في البسائط و المركبات الجماديه و النباتيه و الحيوانيه عندهم بل لا مبادى شاعره فيما دون الحيوانات و أما عند أهل حكمه الإشراق فلكل مع عقل مجرد مبدأ للآثار و الشيخ الرئيس لا يقول به، س ره

٤- الواسطه في المعروض ما يتصف بالحقيقه بما يتوسط فيه و يتصف ذو الواسطه به بالمعروض كما في السفينه و جالسها حيث يتصف الجالس بالحركه بوجه و لكن يصح سلب الحركه منه بالحقيقه و الواسطه بالثبوت المقابل لها ما يتصف لأجله ذو الواسطه- بما يتوسط فيه بالحقيقه سواء اتصف نفس الواسطه به كالنار في و ساطه سخونه الماء أم لا- كالشمس فيها لأن الشمس لا حاره و لا بارده و كذا كل فلك و فلكى و إذا عرفت ذلك علمت ما في الكلام المصنف قدس سره، س ره

أو الواسطه فى العروض فعلى كل من التقديرين يلزم اتصاف الواسطه بصدور الأفعال الغير المتناهيه قال الإمام الرازى قول من قال بأن القوه الجسمانيه غير مؤثره بل معده- نقول له إن كنتم تعنون بقولكم إن القوى الجسمانيه لا تفعل أفعالاً غير متناهيه أنها لا تكون مؤثره فى أفعال غير متناهيه فهذا لا يصح لأنكم لما بينتم فى باب آخر أن القوه الجسمانيه يستحيل أن تكون مؤثره فى الإيجاد فبعد ذلك لا تحتاجون إلى بيان أنها لا تؤثر فى أفعال غير متناهيه لأن هذا قد دخل فى الأول هذا بل يوهم خلاف ذلك القول إذا يوهم أنكم تجوزون كونها مؤثره فى أفعال متناهيه مع أنكم لا تقولون بذلك و إن عنيتم به أن القوه الجسمانيه لا تتوسط بين العقل المفارق و بين الآثار الغير المتناهيه فذلك قد بطل فى النفس الفلكيه فما بالكم جوزتم هاهنا ما سلبتم من كونها متوسطه فى مده غير متناهيه فناقضتم أنفسكم فى سلب شىء تاره و تجوزيه أخرى.

أقول قد أجاد و أصاب فى هذا البحث و لا مدفع له (١) إلا بالرجوع إلى (٢).

١- أقول بل فى المدفع مندوحه فإن التأثير للقوى ثابت فى مقام فإن الوجود شىء و الموجودات شىء و قد قالوا لا مؤثر فى الوجود إلا- الله و هذا لا- ينافى أن يكون الحراره أثر طبيعه النار مثلاً- بما هو حراره و نار و إن كانت الحراره بما هى وجود أثر الحق تعالى و هذا كقولهم الفاعل الإلهى المفيد للوجود هو الله تعالى و مع ذلك يقسمون الفاعل إلى الفاعل بالطباع و الفاعل بالعادة و الفاعل بالصناعه و الفاعل بالقصد و بالذات و بالعرض و نحوها و إذا سألتهم العله الفاعليه للسريير يقولون هى النجار و أن الماديه كذا و المعد للسريير ما يتوقف هو على وجوده ثم على عدمه و لكن وجوده بما هو وجود من الله تعالى و من مشرب آخر بالنظر القضائى لا مؤثر و لا فاعل إلا هو- و بالنظر القدرى فالقوى الفعليه مؤثرات و فاعلات بحول الله و قوته فكأنه خمر و لا قدح و كأنها قدح و لا خمر و بهذا النظر احتاجوا إلى أن يعقدوا فصلاً لتناهى تأثير القوى و أما المدفع الذى ذكره قدس سره من تجدد القوى بنحو الاتصال حتى فى الأفلاك فهو أيضاً حق متين لا غبار عليه كما مر غير مره، س ر ه

٢- لا يخفى أن هذا الجواب لو تم لأبطل فائده البحث عن أصل امتناع كون القوه الجسمانيه غير متناهيه، ط مد

إلى تحقيقنا فى تجديد وجود القوى الجسمانيه فإن النفس من جهه كونها متعلقه بالجسم حكمها حكم الطبيعه فى تجديدها و دثورها و من جهه كونها عاقله و معقوله- حكمها حكم العقل الفعال و ذلك بعد صيرورتها عقلا بالفعل و خروجها عن القوه الاستعداديه بالكلية.

و التحقيق أن جميع الطبائع متجدده الوجود و الهويه(١) و لها أيضا حركه نحو البارى جل ذكره حركه معنويه و توجهها غريزيا إليه لأنه الوجهه الكبرى- فإذا بلغت إلى مقام العقل اتصلت بعالم الإلهيه و سكنت إذ فنيت عن ذاتها و بقيت ببقاء الله فالأجسام و الجسمانيات كلها طبائع كانت أو نفوسا فإنها متجدده حادثه دائره- و ما سواها باقيه ببقاء الله الواحد القهار و سيتلى عليك ذلك من ذى قبل إن شاء الله تعالى.

السابع هو أن القوه إما أن انتهى إلى زمان يصير انعدامها فيه واجبا لذاته- أو لا يكون كذلك و الأول يوجب انتقال الماهيه من الإمكان إلى الامتناع و هو محال- و إذا كان الفاعل و القابل ممكنى التأثير و التأثر و الشرائط أيضا ممكنه البقاء أبدا- فكيف يمكن أن يقال إن القوه ممتنع البقاء أبدا و متى كانت باقيه كانت مؤثره- فإذا ن القوه التى تفعل أفعالا غير متناهيه فى المده غير ممتنع الوجود.

أقول الوجوب و الإمكان و الامتناع حال الماهيه بالقياس إلى مطلق الوجود(٢) فماهيه القوه الجسمانيه يحتمل الوجود و البقاء نظرا إلى نفس تلك الماهيه و هذا لا- ينافى كون بعض الوجودات ممتنع الدوام نظرا إلى هويته الوجوديه لقصورها و تضمينها لشوائب

١- فكونها متناهيه التأثير و التأثر على هذه الطريقه الأنيقه خفيف المثنونه سهل الإثبات إذ كل قوه قوى متعاقبه و كل منها متناهيه الوجود و التأثير إن قلت ما تقولون فى عدم تناهى القوه بهذا النحو أى الاستمرار التجددى قلنا هذا داخل فى عدم انقطاع الفيض الذى هو مبرهن و تجويز الانقطاع خروج عن سنه العقل و مسلك الديانه، س ره

٢- أى لا- الوجود المطلق و قد مر أيضا أن معيار الإمكان مطلق الوجود أى وجود كان من باب تحقق الطبيعه بتحقيق فرد ما و معيار الامتناع عدم قبول مطلقه من باب رفع الطبيعه برفع جميع الأفراد، س ره

العدم و الدثور و أما ما ذكره بعض العلماء فى الجواب من أن القوه الجسمانيه إنما يجب انعدامها لا لذاتها بل لما يوجد من القواسر المزعجه لتلك القوه المبطله لها فإن القوه و إن كانت من حيث هى غير واجبه الزوال لكن الأسباب الكليه و مصادمات مسيبتها الجزئيه قد يتأدى إلى حيث يصير الممكن واجبا فكذلك هاهنا فليس بشىء - لأن كثيرا من الموجودات يستحيل بقاؤها و إن فرض رفع جميع القواسر عنه كيف و ما من ممكن إلا و يستحيل عليه لذاته ضرب من الوجود

المرحلة التاسعة في القدم و الحدوث و ذكر أقسام التقدم و التأخر و فيه فصول

فصل (١) في بيان حقيقتهما

الحدوث و كذا القدم يقالان على وجهين (١) أحدهما بالقياس و الثانى لا بالقياس فالأول كما يقال فى الحدوث إن ما مضى من زمان وجود زيد أقل مما مضى

١- لا شك أن الأبحاث الفلسفيه عن موضوعاتها العامه إنما تنعقد باقتناصها عن المفاهيم العرفيه بإلغاء جهاتها الاعتباريه بنوع من التجريد و التعميم كالوجود و العدم و الذهن و الخارج و الوحده و الكثره و غير ذلك فمن جملتها الحدوث و القدم فالناس يأخذون أحيانا مبدأ زمانيا مما مضى ثم ينسبون إليه موجودين زمانيين كإنسانين مثلاً- مختلفى النسبه إليه بالقرب و البعد فيسمون ما هو أقرب من المبدأ المذكور و هو الذى كان ما مضى من زمان وجوده أكثر قديما و ما هو أبعد و هو الذى كان ما مضى من زمان وجوده أقل حادثا فعمرو الأب قديم بالنسبه إلى زيد الابن و هو حادث و نوح قديم بالنسبه إلى موسى ع و هو حادث و لازم هذا الاعتبار أن يكون الحادث مسبوق الوجود بالقديم من غير عكس و إن شئت فقل الحادث مسبوق الوجود بأنه لم يكن حين كان للقديم وجود من غير عكس و هذا المعنى اللازم إذا أخذناه وصفا حقيقيا و نسبناه إلى الموجود العام كان الموجود العام منقسما إلى قسمى القديم و الحادث و صح أن الوجود إما مسبوق الوجود بغيره و إن شئت فقل مسبوق الوجود بالعدم و هو الحادث أو ليس كذلك و هو القديم ثم إنهم وجدوا أن هذا الوجود الذى يبحث عن وصفى الحدوث و القدم فيه ينقسم إلى ثابت و سيال و أن حكم الحدوث و القدم يختلف فيهما حيث إن السبق و اللحق و القبليه و البعديه إذا تحققا فى وجود سيال لم يجمع القبل فيه العبد و جودا بخلاف ما فى الوجود الثابت كتقدم العله على المعلول و هى يجمعه وجودا و تقدم العدم الذاتى لماهيه المعلول و هو يجمعها وجودا و لذلك قسموا الحدوث و القدم إلى قسمين الزمانى و الذاتى كما ذكر فى المتن، ط مد

من زمان وجود عمرو و في القدم بعكس ذلك أى ما مضى من زمان وجود شىء أكثر مما مضى من زمان وجود شىء آخر و هما القدم و الحدوث العرفيان و أما الثانى فهو على معنيين أحدهما الحدوث و القدم الزمانيين و ثانيهما الذاتيين فمعنى الحدوث الزمانى حصول الشىء بعد أن لم يكن بعديه لا تجماع القبليه أى بعد أن لم يكن فى زمان و بهذا التفسير لا يعقل لأصل الزمان حدوث لأن حدوثه لا يعقل و لا يتقرر- إلا إذا استمر زمان قارنه عدمه فيكون الزمان موجودا عند ما فرض معدوما هذا خلف و لذلك قال المعلم الأول للمشائين من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر لأنك ستعلم فى مباحث الزمان أن الموصوف بالقبليه و البعديه- إنما يكون نفس الزمان بمعنى أن ذلك من الأوصاف الذاتيه لماهيه الزمان فضلا عن وجودها بل كل جزء من أجزاء الزمان نفس القبل و القبليه باعتبارين- بالقياس إلى ما سيأتى منه و نفس البعد و البعديه باعتبارين بالقياس إلى ما مضى منه فلا يعتريه حدوث بالقياس إلى العدم و إن كان الحدوث و التجدد عين ذات الزمان و الحركه و الزمان ليس بأمر زائد على الحركه فى الوجود بل بحسب الذهن فقط لأنه من العوارض التحليليه لماهيه الحركه و معنى القدم الزمانى- هو كون الشىء بحيث لا أول لزمان وجوده(١) و الزمان بهذا المعنى ليس

١- كان لازم تعريفه الحدوث الزمانى بحصول الشىء بعد أن لم يكن بعديه لا تجماع القبليه أن يعرف القدم الزمانى بعدم كون الشىء بعد عدم زمانى لأن القدم سلبى بالنسبه إلى الحدوث و لو عرفه بذلك كان نفس الزمان قديما زمانيا و كذا المفارقات عن المادة بالكلية غير أن هاهنا نكته و هى أن الحدوث و القدم متقومان فى ذاتيهما بمعنى السبق و اللحق و إنما يتحقق السبق و اللحق إذا كان هناك مبدأ ثابت يتحقق القبل و البعد بحسب نسبه القرب و البعد إليه ثم يترتب على ذلك تحقق الحدوث و القدم كنسبه الواجب و الممكن إلى مطلق الوجود أو الوجود و نسبه العدم و الوجود إلى الماهيه و على هذا يمكن أن يتحقق القسمان الحادث و القديم جميعا فى الحدوث و القديم لإمكان فرض مبدأ كمطلق الوجود أو الوجود للواجب و الممكن جميعا نسبه إليه و أما الحدوث و القدم الزمانيان فإنما يمكن فيه الحادث الزمانى لصحه فرض مبدأ زمانى للحادث إليه نسبه و معه ما هو أقرب نسبه إلى ذلك المبدأ كجميع الحوادث الزمانيه و أجزاء الأزمنه- و أما القديم الزمانى فغير متحقق الوجود البتة لاستلزامه فرض شىء له نسبه إلى مبدأ زمانى لا يسبقه إليه شىء غيره و لا شىء فى الوجود على هذا النعت أما الزمانيات و أجزاء الأزمنه فظاهر و أما نفس حقيقه الزمان و كذا المفارقات عن المادة بالكلية فلا نسبه لوجودها إلى مبدأ زمانى البتة و من هنا يظهر وجه عدول المصنف ره فى تعريف القديم الزمانى من مثل قولنا كون الشىء بحيث لا يسبقه زمان إلى مثل قوله كون الشىء بحيث لا- أول لزمان وجوده ثم نفيه بذلك القدم الزمانى عن نفس الزمان و عن المفارقات عن المادة بالكلية فافهم ذلك، ط مد

بقديم (١) لأن الزمان ليس له زمان آخر و كذا المفارقات عن المادة بالكلية ليس لوجودها زمان لكونها أعلى من الزمان فما قال صاحب المطارحات من أنه لا يخرج شىء من القدم و الحدوث على الاصطلاحات كلها خطأ و ستعلم أن لا قديم بهذا المعنى فى الوجود و ثانيهما الغير الزمانيين و يسميان بالحدوث الذاتى و القدم الذاتى - فالحدوث الذاتى هو أن لا يكون وجود الشىء مستندا إلى ذاته بذاته بل إلى غيره - سواء كان ذلك الاستناد مخصوصا بزمان معين أو كان مستمرا فى كل الزمان أو مرتفعا عن أفق الزمان و الحركة و هذا هو الحدوث الذاتى

فصل (٢) فى إثبات الحدوث الذاتى و المذكور فيه وجهان

إشاره

فصل (٢) فى إثبات الحدوث الذاتى و المذكور فيه وجهان (٢)

الأول أن كل ممكن فإنه لذاته يستحق العدم و من غيره يستحق الوجود

و ما بالذات أقدم مما بالغير فالعدم فى حقه أقدم من الوجود تقدما بالذات فيكون محدثا حدوثا ذاتيا.

١- إذا قيل هو كون الشىء بحيث لا- أول زمانيا لوجوده لصدق على الزمان و المفارقات و لعل نظر صاحب المطارحات إلى هذا، س ره

٢- الوجهان يشتركان فى إثبات أن كل ذى ماهيه و إن شئت قلت كل ممكن أو كل معلول فإنه حادث ذاتى و يلزمه أن الواجب قديم ذاتا لعدم مسبقه وجوده بعدم و إنما يختلف الوجهان باختلاف تفسيرهم الحدوث الذاتى فالوجه الأول مبنى على تفسير الحدوث الذاتى بكون وجود الشىء مسبقا بعدمه لذاته و الثانى على تفسيره بكونه مسبقا بغيره لذاته و إنما يختلف التفسيران بحسب جليل النظر و دقيقه فإن النظر الدقيق يقضى أن العدم لا- تقرر له فى الأعيان إلا فى طرف انتزاع العقل عدم كل ماهيه موجوده من غيره من الموجودات- فمسبقه وجود الشىء بعدمه بحسب الدقه هى مسبقته بوجود علته، ط مد

و يرد عليه أنه لا يجوز أن يقال الممكن يستحق العدم من ذاته فإنه لو استحق العدم لذاته لكان ممتنع الوجود لا ممكن الوجود بل الممكن ما لا- يصدق عليه أنه من حيث هو موجود و لا- يصدق عليه أنه من حيث هو ليس بموجود و الفرق بين الاعتبارين ثابت بل كما أن الممكن يستحق الوجود من علته فإنه يستحق العدم أيضا من عدم علته فإذا كان استحقاقه الوجود و العدم كليهما من الغير و لم يكن واحد منهما من مقتضيات ماهيه لم يكن لأحدهما تقدم على الآخر فإذا لا يكون لعدمه تقدم ذاتي على وجوده.

و لك أن تقول في الجواب إن المراد من الحجة المذكوره (١) أن الممكن يستحق من ذاته لاستحقاقه الوجود و العدم (٢) و هذه الاستحقاقية و صف عدمي ثابت في ذاته من حيث ذاته سابق على اعتبار الوجود إذا كان المنظور إليه حال الماهيه (٣)

-
- ١- يمكن أن يناقش فيه بأن لازمه كون استحقاق الماهيه للوجود مسبقا بلا استحقاق الوجود و ليس بالمطلوب و إنما المطلوب كون وجودها مسبقا بعدمها لذاتها لكن يدفعه أن المراد بذلك كله أن الماهيه موضوعه للوجود بحسب النظر العقلي و الوجود محمول عليها و المحمول متأخر بالضروره فالوجود مسبق بحسبه بحال للماهيه يناقضه و هو العدم، ط مد
 - ٢- الأولى أن الممكن في ذاته لا يستحق الوجود و العدم لأن السلب لا يقتضى وجود الموضوع بخلاف الإيجاب و المرتبه خاليه عن الوجود و إذا أضرب الشيخ في كلامه- الذى ينقل بكلمه أو الإضراييه عن قوله يستحق العدم لو انفرد إلى قوله أو لا يكون له وجود لو انفرد، س ره
 - ٣- أى لا مطلقا فإن اعتبار الوجود متقدم في نفس الأمر على كل الاعتبارات، س ره

عند أخذها مجردة عن الوجود و العدم أى مغايره للوجود.

قال محقق مقاصد الإشارات فى شرحه لقول الشيخ كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد أو لا يكون له وجود لو انفرد إن الماهيه المجرده عن الاعتبار لا ثبوت لها فى الخارج فهى و إن كانت باعتبار العقل لا يخلو من أن تعتبر إما مع وجود الغير أو مع عدمه أو لا- تعتبر مع أحدهما لكنها إذا قيست إلى الخارج لم يكن بين القسمين الأخيرين فرق لأنها إن لم تكن مع وجود الغير لم تكن أصلا فإذا انفردا هو لا كونها- وهذا معنى استحقاق العدم و أما باعتبار العقل فانفرادها يقتضى تجريدها عن الوجود و العدم معا و لفظه لا- يكون له وجود فى قول الشيخ أو لا- يكون له وجود لو انفرد- ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه أنه ثبت له أن لا يكون له الوجود بل هى بمعنى السلب فإن الفعل لا يعطف على الاسم انتهى(١) و اعلم أنك بعد الإحاطه بما سبق منا فى كيفية اتصاف الماهيه بالوجود و تصحيح قاعده الفرعيه هناك بوجه لطيف سهل عليك فهم معنى الحدوث الذاتى(٢) و تقدم الماهيه على وجوده إذ مناط صحه تقدم الشئ على شئ بضره من الحصول الثابت للمتقدم حيث لم يكن للمتأخر فالحدوث الذاتى إذا كان عباره عن تقدم الماهيه على وجودها فلا محاله لا بد أن يعتبر للماهيه حال وجودى(٣) سابق لها على حال

١- يريد به عطف قوله لا يكون له وجود لو انفرد على العدم من قوله- يستحق العدم لو انفرد، ط مد

٢- يعنى أن يصعب عليك فهمه باعتبار ما سمعت الآن من أخذ اللااستحقاقيه بنحو السلب و السلب نفي محض و موضوعه ليس بشئ إذ يصدق السلب بانتفاء الموضوع فأين التقدم للعدم فاستشعر ما سبق فى أوائل الكتاب من كيفية الاتصاف و حاصله أن تجريد الماهيه عن كافه الوجودات و تخليتها تحليه و احتفاف بالوجود بالحمل الشائع و بهذا الاعتبار يتصحح التقدم للعدم أعنى هذا التجريد و لكنه الحمل الأول تجريد عن الوجود و عدم و بهذا الاعتبار يتصحح أن المتقدم عدم فتصدق أن الحدوث مسبوقيه الوجود بالعدم، س ره

٣- إنما قال هذا لأن التقدم بالتجوهر عنده باطل لا اعتبار الماهيه و أما عند القائل بأصالتها فالماهيه متقدمه بالتجوهر مع لااستحقاقيتها على استنارتها بنور الوجود و لا يؤخذ الوجود هنا ملاكا و يقال له التقدم بالثبوت و التقدم بالمعنى و القائل بتقدم الماهيه على الوجود المحقق الدوانى و السيد المحقق الداماد و تابعوه، س ره

وجودها و كل اعتبار أو حيثه سواء كان وجوديا أو عدما إذا اعتبر معها كان يلزم من اعتباره معها اعتبار ضرب من الوجود فكيف يقال إنها متقدمه على ثبوتها- ليثبت الحدوث الذاتى هناك لكن بقى شىء واحد هو الذى أشرنا إليه و هو أن للعقل أن يجرد الماهيه عن وجودها و عن كاهه الوجودات ثم يصفها بوجودها الخاص- فلها تقدم على الوجود مطلقا من حيث التجريد المذكور لكن ذلك التجرد الذاتى- و الانفراد الذاتى لها عن الوجودات كلها ضرب من الوجود المطلق أيضا فيصدق عليه العدم من حيث يصدق عليه الوجود بلا اختلاف حيثه كمثل فعله القوه فى الهيولى فمن جهه كونها معدومه بهذا الاعتبار متأخر عنها مطلق الوجود و من حيث إن لها فى هذا الاعتبار لا بهذا الاعتبار وجود فهى متصفه بالتقدم على الوجود بالوجود.

و أما الوجه الثانى

و أما الوجه الثانى (١) فقد ذكروا أن كل ممكن الوجود فإن ماهيته مغايره لوجوده و كل ما كان كذلك امتنع أن يكون وجوده من ماهيته و إلا- لكانت الماهيه موجوده قبل كونها موجوده فإذن لا بد و أن يكون وجوده مستفادا من غيره و كل ما وجوده مستفاد من غيره كان وجوده مسبوqa بغيره بالذات و كل ما كان كذلك كان محدثا بالذات و بهذا يعلم أن القديم بالذات لا ماهيه له و شكوك الإمام الرازى قد علمت اندفاعها لكن هذان الوجهان لا يجريان فى نفس الوجودات المجمعوله التى هى بذاتها آثار الواجب تعالى و قد أشرنا إلى أن لها ضربا آخر

١- يستخرج من هذا الوجه أن الحدوث الذاتى مسبوقيه الوجود بالغير كما يستخرج من الوجه الأول أن الحدوث الذاتى مسبوقيه الوجود بالعدم و السبق فيهما بالذات أى القدر المشترك بين السبق العلى و السبق بالتجوهر و التعريف الأول أعم من الثانى بتعميم الغير حتى يشمل العدم و يشمل العله، س ره

من التأخر فلها ضرب آخر من الحدوث و هو الفقر الذاتى(١) أعنى كون الشىء متعلق الذات بجاعله و بعباره أخرى كون الموجود بما هو موجود متقوما بغيره- و الماهيه لا تعلق لها من حيث هي هي بجاعل و ليست هي أيضا بما هي هي موجوده- فلا حدوث لها بهذا المعنى و لا قدم و لا قديم بهذا المعنى أيضا إلا الواجب و لا بأس- بأن يصطلح فى القديم و الحادث على هذا المعنى و إن لم يشتهر من القوم

فصل (٣) فى أن الحدوث الزمانى هل هو كيفيه زائده على وجود الحادث

فصل (٣) فى أن الحدوث الزمانى هل هو كيفيه زائده على وجود الحادث(٢) قال بعض الفضلاء ليس حدوث الحادث هو وجوده الحاصل فى الحال و إلا- لكان كل موجود حادثا و لا العدم السابق من حيث هو عدم و إلا لكان كل عدم حدوثا بل الحدوث مسبقه الشىء بالعدم و هي كيفيه زائده على وجوده و عدمه.(٣) ثم قال فإن قيل تلك الكيفيه أهي حادثه أم لا فإن كانت حادثه فحدوثها زائد عليها فيتسلسل و إن لم تكن حادثه و جب أن يكون حدوث الحادث قديما هذا محال- فنقول كما أن الوجود موجود بذاته فالحدوث حادث بذاته.

أقول أول كلام هذا الفاضل يناقض آخره فإن الحدوث إذا كان كيفيه زائده- على وجود الحادث و عدمه لكانت تلك الكيفيه ماهيه مندرجه تحت مقوله الكيف

-
- ١- فيه إشاره إلى أن الحدوث يتنوع بتنوع أقسام التقدم و التأخر و هو كذلك كما أوأنا إليه فى صدر البحث، ط مد
 - ٢- كونه مؤخر كيفيه زائده عينيه قول سخييف غايه السخافه كما أشار إليه المصنف قدس سره و المحققون على أنه من المعقولات الثانيه التى اتصاف المعروضات بها فى العين لكن عروضها لها فى العقل و بعباره أخرى وجودها الرابط فى العين و لا وجود نفسى لها فيه بل هذا قريب من المتفق عليه حتى إنه حال عند مثبتى الحال فعروضه للوجودات الحادثه عروض بحسب المفهوم لا عروض بحسب الوجود، س ره
 - ٣- فى الكبرى مغلطه فإن المسبقه إضافه لا كيف، س ره

و يكون لها وجود زائد على ماهيته و إذا زاد وجوده على ماهيته زاد حدوثه أيضا على ماهيته و على وجوده أيضا لأن معنى الحدوث غير معنى الماهية الكيفية- فكيف يكون عينها.(١) و أيضا الحدوث كما يوجد في الكيف يوجد في سائر المقولات فحدوث الكيف غير حدوث الجوهر و الكم و غيرهما و لا- يمكن أن يكون عرض هو هيئته قاره غير مقتضيه لنسبه و لا قسمه تعرض لجميع المقولات الحادثه و لا- يتغير معناه في المواضع المتخالفه إلا- بالإضافة إلى ما أضيف إليه كما هو شأن الأمور النسبيه و الوجود و إن كان مختلفا باختلاف الماهيات على الوجه الذى قدمنا لكنه ليس صفه زائده فى الخارج على الماهيات لأنه نفس وجودها.

و أيضا يلزم أن يكون للعدم الحادث كفيه وجوديه زائده عليه عارضه له على اعترافه فالحق فى هذا المقام أن يقال مفهوم الحدوث أمر زائد بحسب المفهوم على الوجود و هو عين الوجودات الحادثه التى للأشياء الجزئيه الكائنه الفاسده فإنها بنفس

١- فبطل قوله إن الحدوث حادث بذاته إذ معناه أن ذاته الحدوث كما أن معنى كون الوجود موجودا بذاته أن ذاته الوجود و إذا كان ذاته الحدوث فكيف يكون ذاته كيفاً و بالجمله المصنف قدس سره استدل على مغايره الحدوث للكيف بوجوه أولها انفكاكهما تعقلا فقوله لأن معنى الحدوث غير معنى الماهية الكيفية يحتمل معنيين أحدهما أن ما هو الحدوث بالحمل الأولى غير ما هو الكيف به برهانا و إن لم يسلمه القائل الذى يقول إن الحدوث كفيه و ثانيهما أن ما هو الحدوث بالحمل الشائع غير ما هو الكيف لأنه مما يطرؤه بل مما يطرأ نفس الحدوث بالحمل الأولى فهو زائد عليه و ثانيهما أن الحدوث فى كل مقوله بحسبها كالوجود بل هو نفس وجودات الحوادث و الماهية الكيفية معنى واحد- لا- يختلف إلا- بالإضافة بينهما أنه إضافة المسبوقيه و غير المختلف غير المختلف و قوله قدس سره و الوجود و إن كان مختلفا إلخ إشاره إلى حدوث المختلف و إن لم يمكن أن يكون تلك الماهية المتواطئه أمكن أن يكون الوجود المختلف باختلاف الماهيات الحادثه كما يقوله قدس سره إلا أن الوجود غير زائد عليها فى الخارج و هذا الفاضل يقول بالزيادة فيه و ثالثها قوله و أيضا يلزم إلخ، س ره

هوياتها الشخصية حادثه و ليس حدوثها مستندا إلى الفاعل بل وجودها بمعنى أن الوجود هو المجعول بالذات لا- وصف الحدوث لأن كون الوجود مسبوqa بالعدم صفة ذاتيه له و الذاتى ليس معلله فالحدوث كالتشخص المطلق و الوجود المطلق- مفهوم كلى عام عموم التشكيك يدخل تحته معان هى حدوثات مجهوله الأسمى يعبر عنها بحدوث كذا و حدوث كذا كما علمت فى بحث الوجود

فصل (٤) فى أن الحدوث ليس عله الحاجه إلى العله المفيده بل هو منشأ الحاجه إلى العله المعده و العله المعده هى عله بالعرض لا بالذات

أما أنه ليس الحدوث إلى العله بالذات فلأنه لو كان كذلك- لم يكن ماهيه المبدعات معلوله و ليس كذلك لأنها لإمكانها و لا ضروره طرفيها- يحتاج فى وجودها إلى مؤثر لا محاله لاستحاله رجحان أحد الطرفين المتساويين من غير مرجح قالت الحكماء الحدوث هو مسبوقيه وجود الشئ ء بالعدم و هى صفة لاحقه لوجود الشئ ء و وجوده متأخر عن تأثير العله فيه و تأثير العله فيه متأخر- عما لأجله احتاج إلى المؤثر فإذن يمتنع أن يكون الحدوث عله للحاجه أو شرطاً أو جزءاً للعله و إلا لكان متقدما على نفسه بمراتب و ذلك ممتنع.

أقول و فى قولهم إن الحدوث صفة لاحقه للوجود تسامح لما علمت أن الحدوث ليس من الصفات اللاحقه للوجود الحادث و قد مر أيضا أن كل وجود فى مرتبه من المراتب كونه فى تلك المرتبه من المقومات له لكن هذا لا- يقدر فى المقصود فالحاصل أن لا شك فى احتياج المحدث إلى السبب و ذلك الاحتياج إما لإمكانه أو لحدوثه بوجه (١) لأننا لو قدرنا ارتفاعهما بقى الشئ ء واجبا قديما و هذا

١- أى استقلالاً أو شرطاً أو شرطاً فالمراد بارتفاعهما ارتفاع كل واحد منهما كما هو مفاد كلمتى إما و أو فيكون قوله واجبا قديما على سبيل التوزيع و كون الممكن القديم غير محتاج إلى السبب إنما هو على قول أكثر المتكلمين و يحتمل أن يراد بالوجه الشرطيه و الشرطيه فيكون المراد بارتفاعهما ارتفاع جميعها و قولهم إلى قوله على وجودها أى الوجود بما هو مضاف إلى الماهيه و هذا مجمل يفصله قوله قدس سره و نحن لا ننكر إلخ، س ره

الشيء لا يكون محتاجا إلى السبب فإذا ثبت أن هذه الحاجة إما للإمكان أو للحدوث- وقد بطل أحدهما و هو الحدوث بقى الآخر و هو كون الإمكان محوجا لا غير- أقول الحق أن منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا و لا ذاك بل منشؤها كون وجود الشيء تعلقيا متقوما بغيره مرتبطا إليه و قولهم إن إمكان الماهية من المراتب السابقة على وجودها و إن كان صحيحا إلا أن الوجود متقدم على الماهية تقدم الفعل على القوة و الصورة على المادة إذ ما لم يكن وجود لم يتحقق ماهية أصلا و الوجود أيضا كما مر عين التشخيص و الشيء ما لم يتشخص لم يوجد و الإمكان متأخر عن الماهية لكونه صفتها فكيف يكون عله الشيء و هي الإمكان فرضا بعد ذلك الشيء أعنى الوجود نفسه و الذى ذكروه من قولهم أمكن فاحتاج فوجد صحيح إذا كان المنظور إليه- هو حال ماهية الشيء عند تجردها عن الوجود بضرب من تعمل العقل و نحن لا ننكر أن يكون إمكان الماهية عله لحاجته إلى المؤثر لما مر أن إمكانها قبل وجودها- أى اتصافها بالوجود(١) لأن هذا الاتصاف أيضا فى الذهن و إن كان بحسب الوجود الخارجى كما سبق و أما أن الحدوث منشأ الحاجة إلى العله بالعرض(٢) فلأن كل حادث كما ذكروه يسبقه إمكان الوجود و هذا الإمكان صفة وجوديه ليس مجرد اعتبار عقلى فقط(٣) بل يتفاوت شدة و ضعفا قربا و بعدا و القريب استعداد

١- و بعبارة أخرى إمكانها قبل الوجود الرابطة للوجود بالنسبة إلى الماهية بمعنى أن الإمكان قبل وجود الممكن بما هو وجود الممكن إذ الوجود مضاف إليه بالمجاز و الأولى أن يقال مرادهم بكون الإمكان عله الحاجة أنه واسطه فى الإثبات للحاجة لأنه واسطه فى الثبوت لها، س ره

٢- هذا إنما يجرى فى الحدوث الزمانى و هو ظاهر، ط مد

٣- فقط تأكيد للفظ المجرد و الحاصل أن هذه العله بالعرض هى الإمكان الاستعدادى- و منشئيه الحدوث له عبارة عن وساطته له فى الإثبات لا فى الثبوت كما وجهنا به قول الحكيم و هو العدم الذى من الأسباب، س ره

و البعيد قوه فلا- يخلو إما أن يكون جوهرًا أو عرضًا ولا يجوز أن يكون جوهرًا يقوم بنفسه و إلا لما اتصف به شىء (١) و لم يكن اتصاف بعض الأشياء بإمكان واحد قائم بذاته أولى من غيره (٢) فلا بد لإمكان الحادث من محل فيكون صورته فى مادته أو عرضًا فى موضوع و على أى الوجهين يسبق الحادث بحسب الزمان و يبطل عند وجوده (٣) لكن لا- يجوز أن يكون ما يقوم به إمكان الحادث أمرًا لا تعلق له بالحادث- فإنه ليس كونه إمكانًا لهذا الحادث أولى من أن يكون إمكانًا لغيره فحامل قوه الحادث و إمكانه لا بد و أن يكون هو بعينه حامل وجوده أو حامل جزء منه أو حامل ما معه (٤) فإمكان الحادث و إن كان فى ذاته أمرًا وجوديًا لكنه من حيث إنه عدم للحادث و قوه عليه لا بد و أن لا يجامع وجوده و فعليته و لذا عد بعض القدماء العدم من جملة الأسباب لوجود الشىء الحادث (٥) فكان العلل عند هؤلاء خمسة العدم- و الفاعل و الغايه و الماده و الصوره و التحقيق أنه ليس من العلل الذاتيه بل عله

-
- ١- أى بحيث لا حلول له أصلاً كالجسم و كالهولى فبقى الحلول فى الموضوع و الحلول فى الماده و لذا احتمل بعد نفى القيام بالنفس كونه صورته فى مادته ثم لم يتعرض لإبطال كونه صورته بظهور بطلانه، س ره
 - ٢- لأن نسبه المنفصل إلى الجميع على السواء، س ره
 - ٣- تحقيقاً لمعنى المعد السابق ذكره، س ره
 - ٤- الأولى كموضوع العرض و الثانى حامل الصوره و هو الماده و الثالث البدن بالنسبه إلى النفس الناطقه، س ره
 - ٥- و هو أحد الرءوس الثلاثه فى كلام أرسطاطاليس كما نقل السيد المحقق الداماد قدس سره ٢٥٤ عنه أنه قال إنشاء الخليقه لا من موجودات و إحداثها لا- من متقدمات خلق الرءوس الأوائل كيف شاء دبر الطبائع الكليه من تلك الرءوس على ما شاء و الرءوس أول الخلقه و ابتداء ما أنشأ البارى عز و جل و الطبائع و ما كان من اختلاف خلق الطبائع- تفرع من تلك الرءوس فالرءوس ثلاثه لا محاله أولها و أكرمها الصوره و الثانى الهولى- و الثالث العدم لا بزمان و لا بمكان إلى آخر ما نقل، س ره

بالعرض و إلا لم يبطل عند حصول المعلوم بل المادة الحامله له هي من الأسباب الذاتيه.

و أيضا تقدم عدم الحادث على وجوده تقدم زمانى و هذا التقدم بعينه يرجع إلى تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض فللعدم تقدم بالعرض لا بالذات و لعل مبنى قولهم بأن عدم من الأسباب الذاتيه لوجود الزمان [الحادث] أن موضوع الحدوث بالحقيقه هو أجزاء الحركه و الزمان و هما من الأمور الضعيفه الوجود- الذى انقضاء كل جزء بل فرد منها يوجب وجود جزء آخر أو فرد آخر منها(١) فعلى هذا صح أن عدم سبب ذاتى لوجود الحادث بوجه

فصل (٥) فى ذكر التقدم و التأخر و أقسامهما

أشاره

إن من أحوال الموجود بما هو موجود التقدم و التأخر و مما يذكر هاهنا- أن من التقدم ما يكون بالمرتبه و منه بالطبع و منه بالشرف و منه بالزمان- و منه بالذات و العليه و هاهنا قسمان آخران سندكرهما.

أما الذى بالمرتبه

فكلما كان أقرب من المبدأ الموجود أو المفروض فهو مقدم كما يقال إن بغداد قبل كوفه و هذا على ضريين منه ما هو ترتيبه بالطبع و إن لم يكن تقدمه بالطبع و منه ما هو بالاعتبار و الوضع و هو الذى يوجد فى الأحياء و الأمكنه فالأول كتقدم الجسم على الحيوان و الحيوان على الإنسان و الثانى كتقدم الصف الذى يلي الإمام على الذى يليه إذا كان المحراب مبدأ و يصح فى التقدم بالرتبه أن ينقلب المتقدم متأخرا و المتأخر متقدما مثال ذلك إن جعلت

١- أى الحركه العرضيه التى فى المقولات الأربع المشهوره منها هذا فى تفسير كلام القوم و أما عند المصنف قدس سره فالطبيعه السيالاه متشابهه الوجود بالعدم- فكون عدم من الأسباب الذاتيه يسرى إلى الطبيعه الساريه و قد فصلنا المقام فى شرح الأسماء، س ره

الإنسان أولاً فكل ما كان أقرب إليه كان أقدم و على هذا يكون الإنسان أقدم من الجسم بل أقدم من الجوهر و كذا فى المثال الأول يتقدم المأموم على الإمام- بالنسبة إلى الأخذ من الباب إلى المحراب و الطبيعى من هذا التقدم يوجد فى كل ترتيب فى سلاسل بحسب طبائعها لا بحسب الأوضاع كالعلل و المعلولات و الصفات و الموصوفات كالأجناس المترتبة فإنك إذا أخذت من المعلول الأدنى انتهيت فى الآخر إلى العلة الأعلى (١) و إذا أخذت فى النزول وجدت الأعلى أول و هكذا حكم التعاكس فى جنس الأجناس و نوع الأنواع و غير ذلك و على هذه السلاسل- يبنى برهان النهايه عند القوم إذا اجتمعت آحادها (٢).

و أما الذى بالطبع

فكتقدم الواحد على الاثنين و الخطوط على المثلث مما يرتفع برفعه المتأخر و لا يرتفع هو برفع المتأخر و الاعتبار فى هذا التقدم هو ما فى إمكان الوجود لا فى وجوبه.

و أما الذى بالعليه

و هو أن يكون وجود المتقدم عله لوجود المتأخر فكما أنه يتقدم عليه بالوجود فكذلك بالوجوب لأنه سبب للمتأخر. و أما الذى بالشرف و الفضل فكما يقال إن محمداً ص مقدم على سائر الأنبياء ع.

و أما الذى بالزمان

فهو معروف و لا- ينافى هذا كون الجزء المقدم من الزمان- متقدماً على جزئه اللاحق بالطبع فإن التقدم الزمانى يقتضى أن لا يجامع المتقدم المتأخر بخلاف ما فى الطبع حيث لا يأبى اجتماع المتقدم للمتأخر و من ذهب (٣)

١- فاعتبار التقدم بالرتبه يفترق هنا من اعتبار التقدم بالعليه فإن التقدم بالعليه فى سلسله العلل و المعلولات لا ينعكس بخلاف التقدم بالرتبه فيها، س ره

٢- أى على الترتيب فيها إذ كل لا- نهايه ليست بمحال بل لا- نهايه فى مجتمعات الوجود المترتبات و فهم الترتيب من لفظ السلاسل، س ره

٣- إلى قوله بل باعتبار نفس الماهيه بل من لم يقل بهما أيضاً يلزمه أن يثبت هذا التقدم و هو التقدم بالماهيه الذى يقال له التقدم بالتجوهر فماهيتى الجنس و الفصل متقدمتان على ماهيه النوع هذا التقدم و كذا الماهيه عن لازمها من حيث هى لأن التقدم فى الموضوعين ثابت فى المرتبه مع قطع النظر عن الوجود، س ره

إلى أن أثر الجاعل نفس ماهيه الأمر المجعول لا وجوده و كذا المؤثر هو ماهيه الجاعل لا وجوده يلزمه أن يثبت قسما آخر من التقدم هو التقدم بالماهيه و كذا من جعل ماهيه الممكن مقدا على وجوده لا باعتبار نحو من الوجود بل باعتبار نفس الماهيه.

و أما التقدمان اللذان أشرنا إليهما فأحدهما هو

التقدم بالحقيقه

كتقدم الوجود على الماهيه الموجوده به فإن الوجود هو الأصل عندنا فى الموجوديه و التحقق و الماهيه موجوده به بالعرض و بالقصد الثانى و كذا الحال بين كل شيئين اتصفا بشىء كالحركه أو الوضع أو الكم و كان أحدهما متصفا به بالذات و الآخر بالعرض - فلأحدهما تقدم على الآخر و هذا ضرب آخر من التقدم غير ما بالشرف لأن المتأخر بالشرف و الفضل لا بد و أن يوجد فيه شىء من ذلك الفضل و غير ما بالطبع و العليه أيضا لأن المتأخر فى كل منهما يتصف بشىء مما يوصف به المتقدم عليه بخلاف هذا المتأخر و ظاهر أنه غير ما بالزمان و ما بالرتبه.

فإن قلت لا- بد أن يكون ملاك التقدم و التأخر فى كل قسم من أقسامهما- موجودا فى كل واحد من المتقدم و المتأخر فما الذى هو ملاك التقدم فيما ذكرته.

قلت مطلق الثبوت و الكون سواء كان بالحقيقه أو بالمجاز.

و ثانيهما هو التقدم بالحق و التأخر به

و هذا ضرب غامض من أقسام التقدم و التأخر لا- يعرفه إلا العارفون الراسخون فإن للحق تعالى عندهم مقامات فى الإلهيه- كما(١) إن له شئونا ذاتيه أيضا لا ينتم بها أحديته الخاصه و بالجمله وجود كل عله موجه يتقدم على وجود معلولها الذاتى هذا النحو من التقدم إذ الحكماء عرفوا العله الفاعله بما يؤثر فى شىء مغاير للفاعل فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدم

١- حتى إن المبادئ المقارنه فضلا عن المفارقة شئونه تعالى الذاتيه و فاعليتها درجات فاعليته و بالجمله المعيار فى كون هذا التقدم ضربا آخر كون المتقدم و المتأخر فيه فى حكم شىء واحد بخلافهما فى الضروب الباقية، س ره

و أما تقدم الوجود على الوجود

فهو تقدم آخر غير ما بالعليه إذ ليس بينهما تأثير و تأثير و لا فاعليه و لا مفعوليه بل حكمها حكم شىء واحد له شئون و أطوار و له تطور من طور إلى طور و ملاك التقدم فى هذا القسم هو الشأن الإلهى - و إذا عرفت معنى التقدم فى كل قسم عرفت ما بإزائه من التأخر و عرفت المعية التى بإزائهما بحسب المفهوم

فصل (٦) فى كيفية الاشتراك بين هذه الأقسام**إشاره**

قد وقع للناس اختلاف فى أن إطلاق التقدم على هذه الأقسام أ يكون بمجرد اللفظ أو بحسب المعنى و هل بالتواطؤ أم بالتشكيك و أكثر المتأخرين أخذوا أنها واقعه على الكل بمعنى واحد متواط لا بالتشكيك.

فقال بعضهم إن ذلك المعنى هو أن المتقدم بما هو متقدم له شىء ليس للمتأخر - و لا شىء للمتأخر إلا و هو ثابت للمتقدم و هذا غير سديد فإن المتقدم بالزمان - الذى بطل وجوده عند وجود المتأخر لا شك أن تقدمه بالزمان ثم الذى للمتأخر

١- أى تقدم ذات كل فاعل على كل منفعل بالعليه و أما تقدم وجود كل فاعل على وجود كل منفعل فهو من هذا الضرب الغامض إذ الوجود الحقيقى ليس له حقائق متباينه و لا جزئيات و لا أجزاء بل له مراتب ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك و هى الشئون الذاتيه للحق الواحد الأحد إن قلت كيف يقول المصنف قدس سره ليس فى الوجود تأثير و تأثير و كتبه مشحونه من أن المجعول بالذات و هو الوجود كالجاعل قلت إنه لا تأثير و لا تأثير باعتبار الأصل المحفوظ و السنخ الواحد و أيضا المجعول و إن كان هو الوجود لكن بروز مجعوليته ليس إلا بالماهيه فالماهيه واسطه فى الإثبات لمجعوليه الوجود، س ره

من (١) الزمان ليس بموجود للمتقدم ولا كان موجوداً له (٢) كما أن ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتأخر أصلاً بل كل جزء من أجزاء الزمان مختص بهويه لا توجد في غيره ثم قوله كلياً على الإطلاق ولا يوجد شيء للمتأخر إلا وقد وجد للمتقدم ليس بمستقيم فقد يوجد كثير من المعاني للمتأخر ولا يوجد مثلها للمتقدم - كالإمكان والجوهرية وغيرهما في المبدعات المتأخرة عن المبدع الأول فكان ينبغي أن يقيد بما فيه التقدم وهو مع ذلك منقوض بما مر من حال أجزاء الزمان وغيره.

وقال بعض آخر إن جميع أصناف السبق اشتركت في أنه يوجد للمتقدم الأمر الذي به المتقدم أولى من المتأخر وهذا ليس بصحيح فإن المتقدم بالزمان ليس شيء فيه أولى به من المتأخر مما يقع باعتباره التقدم الزماني أما بالنسبة إلى زمان

١- فيه أنهما يشتركان في النسبة إلى المبدأ المتعين في الزمان يتعلق به وجودهما معا ويختلفان بالقرب والبعد منه والمبدأ المذكور هو قوتها معا والمتقدم منهما أقرب إليه بالنسبة إلى المتقدم وسيأتي لذلك توضيح، ط مد

٢- أقول الملاك في التقدم الزماني ليس نفس الزمان بل الكون في الزمان وهو المتي وهو لا يقبل القسمة والزمان كم قابل القسمة أو النسبة إلى مبدأ محدود كالآن هو الملاك وهذا كما أن المكان ليس ما فيه التقدم في التقدم بالمكان بل النسبة إلى المبدأ المحدود وقول الشيخ فيما سيأتي فما كان له منه ما ليس للآخر وأما الآخر فليس له إلا ما لذلك الأول يشير إلى ما نقله عن ذلك البعض بل ذلك البعض هو الشيخ ٢٥٩ فإنه قال في إلهيات الشفاء إن التقدم والتأخر وإن كان مقولاً على وجوه كثيرة فإنها تكاد تجتمع على سبيل التشكيك في شيء وهو أن يكون للمتقدم من حيث ما هو متقدم شيء ليس للمتأخر ويكون لا شيء للمتأخر إلا وهو موجود للمتقدم لكن المصنف قدس سره لما كان بصدد الاعتراض - وهو ملازم لطريقه التأديب نور الله تعالى مضجعه لم يصرح بالقائل والشيخ للإشارة إلى ما ذكرناه من الملاك في الزمان قال بعد ذكر المبدأ المحدود في المكاني وفي الزمان كذلك أيضاً بالنسبة إلى الآن الحاضر أو آن يفرض مبدأ فكان ينبغي أن يقيد إلخ لا حاجة إليه لتعليق الحكم على وصف التأخر وقد اشتهر أيضاً أن قيد الحيثية معتبر في التعاريف، س ره

ما فليس أحدهما أولى منه إلى الآخر و أما الزمان الخاص فقد اختلفا فيه فليس موجودا لكليهما حتى يقع الأولويه و لا يمكن أن يقال إن هذه الأولويه بحسب التقدم فإن المطلوب معنى التقدم ثم إذا فرض اثنان متقدم و متأخر بالزمان لم يجر أن يحكم بأن السابقيه (١) بأحدهما أولى فإن الأول بالنسبه إلى الثانى - متقدم من جميع الوجوه و الثانى بالنسبه إليه متأخر من جميع الوجوه و ليس معهما ثالث إذا قيل أحدهما متقدم و الآخر متأخر إذ فى هذا النظر ليس المتقدم إلا - أحدهما و أما إذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس إلى ثالث ففى ذلك النظر و إن كان أحدهما أولى بالتقدم من الآخر لكن كلاهما متقدمان لا أن أحدهما متقدم و الآخر متأخر على أن فى كل من التفسيرين (٢) قد أخذ مطلق التقدم الذى قد خفى معناه المشترك بين أقسامه فى تعريف معناه.

و ذهب بعض الناس إلى أن وقوعه على الأقسام بالاشتراك اللفظى .

و الظاهر من كلام الشيخ فى الشفاء أنه يقع على الكل بمعنى واحد على سبيل التشكيك و مع ذلك لا يخلو من أن يقع على البعض بالاشتراك النقلى أو التجوز (٣) و على بعض آخر بالمعنى الواحد فإنه ذكر فيه أن المشهور عند الجمهور

-
- ١- إن قلت قد فهم من قوله بحسب التقدم سببيه التقدم و من قوله هذا إن التقدم متعلق الأولويه فكيف التوفيق قلت لما كان سببيه التقدم للأولويه مستلزمه لأن يكون المتقدم أولى بالتقدم حتى تكون التقدم سببا لأولويه المتقدم بالملاك تعرض أولا لإبطال السببيه بقوله فإن المطلوب معنى التقدم و ثانيا لإبطال أولويه المتقدم بالتقدم، س ره
 - ٢- هذا ليس ما مر من قوله فإن المطلوب معنى التقدم لأن المقصود هناك إبداء المصادر و هاهنا إبداء التفسير بالأخفى، س ره
 - ٣- أى المعنى فى الحقيقة هو القدر المشترك بين كل الأقسام إلا - أنه كأنهم تفتنوا بالأقسام تدريجا من الأظهر إلى الأخفى فاستعملوا لفظ التقدم فى كل معنى خفى أول ما تفتنوا له على سبيل النقل أو التجوز حتى بلغ إلى حد الحقيقة العرفيه الخاصه و بالجملة على اصطلاح أرباب العلوم الجزئيه إما وضع للثانى و ما بعده وضعاً تخصيصياً أو تخصيصياً، س ره

هو المتقدم والمتأخر في المكان والزمان ثم نقل اسم القبل من ذلك إلى كل ما هو أقرب من مبدأ محدود وقد يكون هذا الرتبي في أمور بالطبع وقد يكون في أمور لا- بالطبع بل إما بصناعه وإما ببخت و اتفاق كيف كان ثم نقل إلى أشياء آخر- فجعل الفائت والفاضل والسابق أيضا و لو في غير الفضل متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدأ المحدود فما كان له منه ما ليس للآخر و أما الآخر فليس له إلا ما لذلك الأول فإنه جعل مقدما و من هذا القبيل ما جعل المخدم والرئيس قبل فإن الاختيار يقع للرئيس و ليس للمرءوس و إنما يقع للمرءوس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك إلى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس إلى الوجود- مثل الواحد فإنه ليس من شرط وجوده أن يكون الكثيره موجوده و من شرط وجود الكثيره أن يكون الواحد موجودا و ليس في هذا أن الواحد يفيد الوجود للكثيره أو لا- يفيد بل إنما يحتاج إليه حتى يفاد للكثيره وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك إلى حصول الوجود من جهة أخرى فإنه إذا كان شيئا و ليس وجود أحدهما من الآخر- بل وجوده من نفسه أو من شىء ثالث لكن وجود الثانى من هذا الأول فله من الأول وجوب الوجود الذى ليس لذاته من ذاته بل له من ذاته الإمكان فإن الأول يكون متقدما بالوجوب على هذا الثانى كحركة اليد بالنسبه إلى حركة المفتاح.

وقال صاحب الإشراف فى المطارحات الحق أنه يقع على البعض بمعنى واحد- و بالنسبه إلى بعض آخر بالاشتراك أو التجوز أما الحقيقى فهو ما بالذات و ما بالطبع و كلاهما اشتركا فى تقدم ذات الشىء على ذات الآخر فإن العله سواء كانت تامه أو ناقصه يجب أن يتقدم ذاتها و وجودها على المعلول فلفظ التقدم عليهما بمعنى واحد و أما التقدم بالزمان فهو و إن كان من حيث العرف أشهر إلا أن التقدم و التأخر اللذين بين الشخصين إنما هما بالقصد الأول بين زمانيهما قال و نحن فى هذا الكتاب خاصه قد بينا أن تقدم الزمان على الزمان إنما هو بالطبع لا غير إذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان إذ لا زمان للزمان فأما بين الزمانين فيرجع إلى التقدم بالطبع و أما بين الشخصين فمجازى و أما الرتبي الوضعى و إن كان

ينسب إلى المكان فهو متعلق بالزمان أيضا و للزمان مدخل فيه فإن همدان قبل بغداد لا بذاتها و لا باعتبار الحيزيه و المكان بل بالنسبه إلى القاصد من خراسان إلى الحجاز فإنه يصل أولا إلى همدان أى زمان وصوله إليه (١) قبل زمان وصوله إلى بغداد ثم الرتبى الطبيعى يوجد فيه أحد طرفى السلسله مقدا لا فى ذاته (٢) بل بأخذ الآخذ فإذا ابتدأ من الأدنى يصير الأعلى متأخرا و ظاهر أن هذا الابتداء ليس مكانيا بل إنما هو بحسب شروع زمانى فللزمان مدخل بحسب أخذ الآخذ- أدنى من مبدأ زمانى فى هذا التقدم فحاصله يرجع أيضا إلى الزمان و حاصل ما بالزمان رجع أيضا إلى الطبع كما مر و أما بالشرف فهو إما فيه تجوز أو اشتراك أما التجوز فباعتبار أن صاحب الفضيله ربما يقدم فى المجالس أو فى الشروع فى الأمور و يرجع حاصله إما إلى المكان أو إلى الزمان و المكان أيضا يرجع إلى الزمان و يرجع فى الأخير إلى ما علمت و إن لم يكن كذا (٣) فيكون الوقوع على ما بالشرف و على

١- إن هنا تقدمين لا يصادم أحدهما الآخر فإن الوصولين أحدهما مقدم على الآخر بالزمان و أما البلدتان فإحدهما مقدمه على الأخرى بالمكان مع قطع النظر عن الزمان- فقله لا بذاتها و لا باعتبار الحيز و المكان قلنا باعتبار النسبه إلى مبدأ محدود و هى الملاك فى التقدم الربطى وضعيا كان أو طبيعيا و الشيخ قدس سره العزيز بناؤه فى الأغلب على تقليل الأقسام كإرجاعه القضايا إلى القضية البتانه فى المنطقيات و كان الشيخ قصد فرعا شامخا هو أن الحدوث الحقيقى لمجموع العالم ليس إلا الحدوث الذاتى و أنه ليس إلا- مسبوقيه الحقيقيه بالذات بذات علته سابقه حقيقه و أما الحدوث الزمانى له بمعنى مسبوقيه بالعدم المقابل بالزمان الموهوم كما قاله الأشاعره أو بالعدم المجامع سبقا بالتجوهر فباطل عنده إذ ليسا سبقا حقيقيا لأنه حصره فى السبق بالذات، س ره

٢- لأن الذاتى لا يختلف و لا يتخلف و هذا يختلف بأخذ الآخذ و فرض الفارض- حيث يغير المبدأ المحدود فيتعاكس الأمر و قوله و ظاهر إلخ معناه أنه لا تقدم و لا تأخر بالحقيقه و بعد ما فرضهما الفارض كانا زمانيين لا قسما آخر هو الرتب و الجواب بمثل ما مر، س ره

٣- أى تقدم فى المجالس أو شروع لا فى نفس ذلك المتقدم و لا فى مثله كتقدم العقل الأول على الثانى بالشرف فهناك عنده إطلاق التقدم من حيث الشرف بمحض اشتراك اللفظ، س ره

غيره باشتراك الاسم و أخطأ من قال إن لفظ التقدم على الأقسام المذكوره بالاشتراك لما سبق(١) و إذا تبين لك ما ذكرناه تعلم أن لا تقدم بالحقيقه غير التقدم بالعليه سواء كان بالطبع أو بالذات انتهى

أقول فيما ذكره موضع أنظار

الأول أن حكمه بأن التقدم و التأخر بين أجزاء الزمان ليس إلا بالطبع غير صحيح

(٢) لما علمت أن مقتضى هذا التقدم أن

١- فإن إطلاق التقدم على البعض باشتراك اللفظ و على البعض بالتجاوز و على البعض بالحقيقه، س ره
 ٢- لا ريب أن فى الزمان عاملين يتقوم بهما هذا التقدم و التأخر المشهودان بين أجزاء أحدهما مقارنة فعليه كل حد من حدوده بقوه ذلك الحد فى الحد السابق عليه بما هناك من التوقف الوجودى الخاص من الفعلية على القوه بحيث لا يجتمعان وجودا فإن القوه بحددها لا- تجامع الفعل بحدده كما أن أجزاء الحركه الاشتداديه لا يجامع الضعيف منها الشديد مع توقف منها من الشديد على الضعيف و الثانى اجتماع الجزئين المشتملين على القوه و الفعل تحت وجود واحد متصل سيال فالزمان من جهه اتصاله يقبل الانقسام إلى حدود بالقوه و من جهه سيلانه و عدم قراره لا يوجد جزء منه إلا و باقى أجزاء معدومه من غير أن تجتمع أصلا و من جهه توقف فعليه كل حد على قوته فى الحد السابق نوعا من التوقف الوجودى يتقدم الجزء المشتمل على القوه على الجزء المشتمل على الفعلية لقربه من المبدأ المتعين هناك وجودا و هو مطلق فالتقدم و التأخر بين أجزاء الزمان كما ترى راجعان إلى جهه الوجود و هى توقف وجود الفعلية فى كل جزء على وجود القوه فى الجزء السابق عليه لا- إلى جهه الماهيه- و هذا يؤيد ما ذهب إليه شيخ الإشراق من رجوع التقدم و التأخر الزمانين إلى ما بالطبع- غايه ما فى الباب أن يقسم التقدم و التأخر بالطبع إلى قسمين أحدهما ما يستحيل فيه اجتماع المتقدم و المتأخر وجودا كما فى الزمان و ثانيهما ما لا يقتضى ذلك كما فى غير مورد الوجود السيلال فإن قلت لانزم ما ذكرت عدم اختصاص هذا النوع من التقدم و التأخر بالزمان- فإن الحركه مثل الزمان فيما ذكر من خصيصه الوجود الواحد المتصل السيلال المؤلف من أجزاء بالقوه كل سابق منها قوه للاحق الذى هو فعليته ليجرى فيها ما يجرى فيه بل الحركه هى الأصل فى ذلك لكون الزمان عرضا قائما به قلت نسبه الحركه إلى الزمان- كنسبه الجسم الطبيعى إلى الجسم التعليمى فإنما الزمان هو الحركه مأخوذه بسرعه معينه- فالحركه مبهمه تعينها هو الزمان و لا يمكن اعتبار المقدم و المؤخر فيها إلا مع اعتبار الزمان فالزمان هو الموضوع للتقدم و التأخر بالذات و لا ينسب ذلك إلى الحركه إلا بالعرض، ط مد

لا يجامع المتقدم به المتأخر بخلاف ما بالطبع فإنه لا يقتضى عدم الاجتماع فصح جعله بذلك الاعتبار قسما آخر إذ هما متغايران غايه الأمر أن يجتمع فى بعض أفراد المتقدم قسمان من التقدم باعتبارين كالحال فى العله المعده فإنها من حيث لا- يجامع المعلول متقدم عليه بالزمان و حيث إنها يحتاج إليها المعلول متقدم عليه بالطبع- على أن لأحد أن يناقش فى أن للزمان السابق تقدما بالطبع على اللاحق و إن كان ترتبه بالطبع و بين المعنيين فرق(١).

الثانى أن قوله إذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان إذ لا زمان للزمان غير موجه

(٢) لأن الزمان بنفسه من الأمور المتجدده بذاتها(٣) لا بسبب أمر عارض

- ١- كأنه يشير إلى أن الزمان متصل واحد لا- تحقق و لا تميز لأجزائه إلا بالقوه و لا معنى حينئذ للتوقف الوجودى بين أجزائه حتى يتم بينها تقدم و تأخر بالطبع و إن كان بينها على تقدير الانقسام ترتب بالطبع أى إن لكل جزء منها موقعا لا يتعداه و فيه أن الكلام فى التقدم و التأخر على فرض الانقسام و توقف الفعلية على القوه وجودا مما لا مساغ لفيه، ط مد
- ٢- و كان الشيخ أوجب أن المتقدم و المتأخر غير ما فيه التقدم و التأخر كما أن ما به التفاوت فى الماهيات هو الماهيات و ما فيه التفاوت هو الوجود و الحق مع المصنف قدس سره إذ فى الوجود ما فيه التفاوت و ما به واحد فالزمان من هذا القبيل، س ره
- ٣- لا ريب أن التجدد إنما هو من أوصاف الوجود دون الماهيه فالتقدم و التأخر ذاتيان لأجزاء الزمان بمعنى انتزاعهما عن حاق وجوداتها من غير واسطه لا بمعنى كونهما من أجزاء ماهيته أو من لوازمها و لما كان هذا الترتيب الوجودى مرتبنا إلى ما عرفت من حديث الفعل و القوه كان التقدم و التأخر راجعا إلى ما بالطبع نهايه الأمر أن يقسم ما بالطبع إلى ما لا يقتضى الانفكاك بين المتقدم و المتأخر كأجزاء العله مع المعلول و إلى ما يقتضيه كما بين أجزاء الزمان، ط مد

له و غيره يحتاج إلى زمان في ذلك التقدم كما أن الوجود بنفسه موجود لا بوجود آخر و الماهيه به موجوده و لهذا نظائر و أمثله كثيره كالمقداريه في المقدار و الكثره في العدد و الأبيضييه في البياض.

الثالث أن حكمه بأن معنى التقدم في الذى بالطبع و فى الذى بالعليه واحد غير سديد

و إن وجد بينهما جهه واحده كما يوجد بين جميع الأقسام عند بعض إذ الفرق متحقق بينهما كما بين الكل فالمعنى الذى فيه التفاوت بالتقدم و التأخر فى كل واحد من الأقسام مختلف فى التقدم بالطبع المعنى الذى باعتباره يحصل التفاوت- و هو ملاك التقدم هو نفس الوجود فإن الواحد من حيث إنه يمكن وجوده بدون الكثير و الكثير لا- يمكن وجوده إلا- و قد صار الواحد موجودا أولا مقدم على الكثير- فأصل الوجود مطلقا هو المعنى الذى حصل فيه التفاوت بين الواحد و الكثير و الجزء و الكل مثلا حيث إن كثيرا ما يوجد الواحد و لا يوجد الكثير و لا يوجد الكثير إلا و للواحد وجود و كذا الجزء و الكل لست أقول من حيث وصف الجزئيه و الكليه فإنهما متفقان فى نيل الوجود من جهه الإضافه و لذلك قال الشيخ و قد حد بأنه هو الذى لا يرجع بالتكافؤ فى الوجود و أما فى التقدم بالعليه- فهو الوجود باعتبار وجوبه و فعليته لا- باعتبار أصله فإن العله لا تنفك عن المعلول- فالتفاوت هناك فى الوجوب فإن أحدهما يجب حيث لا يجب الآخر و الآخر لا يجب إلا حيث يكون الأول قد وجب فوجوب الثانى من وجوب الأول و فى الأول التفاوت- كان فى الوجود فيكون نحوا آخر من التقدم إلا أنه يجمعهما و يجمع البعد معنى واحد يسمى بالتقدم الذاتى و هو التفاوت فى الوجود فى الجملة سواء كان فى أصله أو فى تأكده و من زعم الجاعليه و المجعوليه بين الماهيات فيوجد عنده ضرب آخر من التقدم و هو ما بالماهييه و ملاكه تجوهر الماهيه مع قطع النظر عن الوجود فماهييه الجاعل تجوهرت حيث لم يتجوهر ماهيه المجعول و ما تجوهرت هذه إلا- و تلك متجوهره فله أن يجمع الثلاثه مع اختلاف فى معنى واحد هو التقدم الذاتى و هو

التفاوت في الوجود بوجه أشمل و أعم من أصل الوجود و من عارضه و معروضه (١) و الحاصل أن ملاك التقدم أى الأمر الذى فيه التفاوت بينهما إذا اختلف كان أنحاء التقدم بسببه مختلفه لأن التقدم و التأخر من الأمور النسبيه الانتزاعيه و اختلافها تابع لاختلاف ما أسندت إليه.

الرابع أن إرجاعه التقدم بالشرف إلى التجوز أو الاشتراك غير صحيح

لما علمت أن ملاك التقدم بسبب أمر فيه تفاوت و مناط تخالف أقسام التقدم باختلاف ما يقع فيه التفاوت و هما موجودان فى هذا القسم لأن ما به الفضل هاهنا أمر فيه تفاوت بالكمال و النقص كالبياض و العلم و الرئاسة و الرذيله و الخير و الشر و نظائرها- مما يقبل الزيادة و النقصان فالأشد بياضا له تقدم على الأضعف بياضا فى كونه أبيض- و الأكثر رذيله له تقدم على الأقل رذيله فى باب الرذيله و ملاك هذا التقدم و التأخر- شىء غير الوجود و الوجوب و الزمان و المكان و الترتيب فعهما قسما آخر من التقدم و التأخر فى غايه الاستحسان

فصل (٧) فى دعوى أن إطلاق التقدم على أقسامه بالتشكيك و التفاوت

و اعلم أن إثبات مطلق التشكيك فى معنى التقدم و التأخر بالقياس إلى أقسامهما مطلقا أمر ضرورى معلوم و أما أن ذلك يوجد فى كل قسم بالقياس إلى كل قسم سواء فلا يخلو إثباته من صعوبه و لهذا لم يتعرضوا له و ليس أيضا من المهمات

١- فيكون إطلاق الوجود على شئيه الماهيه الغير الآبيه عن الوجود و العدم و على شئيه الوجود الآبيه عن العدم من باب ما يسمى فى العلوم الجزئيه بعموم المجاز و عموم الاشتراك و قد أشير سابقا إلى أن الملاك فى التقدم بالتجوهر نفس تشيؤ الماهيه و تقررهما، س ره

كثيرا و الذى ذكروا هو أن التقدم بالعليه قبل التقدم بالطبع و التقدم بالطبع قبل أصناف التقدّمات الأخرى ثم المتقدم بالزمان و بعده بالمكان.

و قال بهمنيار فى التحصيل جميع أصناف التقدم خلا ما يختص بالطبع و العليه ليس بتقدم حقيقى إذ التقدم بالزمان أمر فى الوهم و الفرض كما عرفته و أما التقدم الحقيقى فهو ما يكون التقدم ذاتيا و ذلك فيما يكون بالطبع أو بالذات انتهى و ليس معنى هذا القول أن هذا التقدم ليس قسما مخالفا لما بالطبع كما ظنه صاحب المطارحات بل معناه أن الزمان أمر واحد فى الخارج (١) ليس له أجزاء إلا- بحسب القسمة الوهميه و ما لا- ينقسم لا- يكون لأجزاءه تقدم و تأخر فالتقدم فيه ليس بحقيقى بمعنى أنه ليس بموجود فى الخارج لا أنه ليس قسما آخر من التقدم و هكذا الحال فى كون تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض بالطبع فإنه أيضا غير متحقق إلا فى الوهم و الحق أن التفاوت بين الأجزاء الزمانيه للهويه المتجدده المتقضية أمر خارجى مع قطع النظر عن وهم متوهم و فرض فارض بمعنى أن ما فى الخارج- بحيث (٢) للعقل أن يحكم بالتقدم و التأخر بين أجزائها المقداريه الموجوده لا- بالفعل بوصف الجزئيه بل بالقوه القريبه منه كما فى سائر الاتصافات التى تكون فى الذهن- بحسب الخارج كزوجيه الأربعة و فوقيه السماء و هذا لا ينافى أيضا كون الأجزاء

١- أقول على هذا البيان يكون الدليل أخص من المدعى إذ لا يشتمل الزمانى بزمان زائد على ذاته فإن تقدم المتقدم و تأخر المتأخر كنوح و نبيناع ليس بحسب القسمة الوهميه فالأولى أن يقال مراد بهمنيار بقوله إذ التقدم بالزمان أمر فى الوهم- أن المتقدم قد عدم فى الخارج فلا بد فى الحكم بالتقدم من إحضاره فى الذهن و هذا البيان يشمل الزمان و الزمانى كما ترى، س
ره

٢- فإن ذات الأجزاء بنحو الترتيب السيلانى فى الخارج و إن لم يكن بوصف الجزئيه و الافتراق فيه و موضوع الموجه لا يقتضى أزيد من ذلك بل وجود منشأ الانتزاع قد يصحح وجود موضوع الموجه، س ره

متشابهه الحقيقه لأن ما به التشابه و التماثل فيها عين ما به التفاوت و التباين كما فى أصل الوجود.

و بهذا يندفع ما قيل إن التقدم و التأخر متضايقان و المتضايقان يجب أن يحصلوا معا فى الوجود فكيف يتحقق هذا التقدم و التأخر بين أجزاء الزمان.

و ذلك لأننا نقول هذا النحو من الهويه المتجدده يوجد المتقدم منه و المتأخر معا فى هذا الوجود لاتصاله فىكون جمعته عين الافتراق و تقدمه عين الحضور و ذلك لضعف هذا الوجود و نقص وحدته

فصل (٨) فى أقسام المعيه

و اعلم أن أقسام المعيه بإزاء أقسام التقدم و التأخر بحسب المفهوم و المعنى لا بحسب الوجود لأن تقابل المعيه لهما ليس تقابل التضاييف حتى يلزم أن يوجد حيث يوجدان بل تقابله تقابل العدم و القنيه(١) إذ ليس كل شيئين ليس بينهما تقدم و تأخر زمانيين لا بد أن يكونا معا فى زمان و لا كل ما لا يوجد بينهما تقدم

١- لعلك تقول إنا نقطع بأن المعيه ليست مجرد رفع التقدم و التأخر بل أمر وجودى يلزمه هذا الرفع كما أن السواد ليس مجرد رفع البياض مثلا- بل كيفيه ملزومه للرفع- قلنا الاثنان إما مثلاين و إما خلافان و إما مقابلان و التقابل أربعه مشهوره لا مجال للتماثل- بين المعيه و بين التقدم و التأخر و هو واضح و لا للتخالف لعدم جواز اجتماع المعيه معهما فى المحل و لا للتضاييف كما ذكره قدس سره و لا- للتضاد لعدم التعاقب على موضوع واحد إذ لا يجوز ورود المعيه بالذات على العقل الأول و الثانى اللذين هما موضوعا التقدم و التأخر بالذات و قد أبطل السلب و الإيجاب بقوله إذ ليس كل شيئين ليس بينهما إلخ- فبقى أن يكون المعيه هى رفعهما عما من شأنه الاتصاف بهما بأحد المعانى فظهر أن ادعاء القطع من الوهم لا العقل نعم المعيه فى نفسها من الإضافات المتشابهه الأطراف، س ره

و تأخر بالطبع لا- بد و أن يكونا معا فى الطبع فإن المفارقات بالكليه لا يوجد بينهما تقدم و تأخر بالزمان و لا معيه أيضا بينها بحسب الزمان و كذا نسبه المفارق بالكليه إلى زيد مثلا ليست بتقدم زمانى و تأخر و لا أيضا بالمعيه فى الزمان فاللذان هما معا فى الزمان يجب أن يكونا زمانيين كما أن اللذين هما فى الوضع و المكان هما مكانيان فما ليس وجوده فى زمان لا يوصف بشىء من التقدم و التأخر الزمانيين و لا- أيضا بالمعيه الزمانيه و كذا المعيه الذاتيه بين الشئيين لا بد و أن يكونا معلولى عله واحده فاللذان لا علاقته بينهما من جهه استنادهما بالذات إلى عله واحده و لا من جهه استناد أحدهما بالذات إلى الآخر فلا معيه بينهما و لا تقدم و لا تأخر و اللذان هما معا بالطبع قد يكونان متضايفين و المتضايقان من حيث تضاييفهما لا بد و أن يستندا أيضا إلى عله واحده كما حقق فى موضعه (١) فالمعان بالطبع إما أن يكونا صادريين عن عله واحده (٢) أو هما نوعان تحت جنس واحد و نحوهما و هما قد يكونان متلازمين فى تكافؤ الوجود كالأخوين (٣) و قد يكونون غير ذلك كالأنواع تحت جنس واحد لأنهما معا فى الطبع إذ لا تقدم و لا تأخر فى طباعهما و قد يكونان معا فى الرتبة (٤) أيضا إذا اشتركا فى التأخر بالطبع عن الجنس و قد لا يكون و

-
- ١- من أنه لا بد أن يذكر تلك العله الواحده و هى موقعه الارتباط بينهما فى حدهما- و الحاصل أن التدوير خارج المركز مثلا معان بالطبع بالنسبه إلى فلكهما المتقدمين عليه- و وصفاهما أعنى الحاوى و المحوى أيضا معان بالذات و متأخران بالذات بالنسبه إلى موقع الارتباط و الماء و النار فى المواليده معان بالطبع و كذا إضافاتهما كالجزيئه و المغايره و المقابله، س ره
 - ٢- كالهولى و الصوره الصادرتين عن العقل الفعال و هما أيضا مثال المتلازمين، س ره
 - ٣- الكاف للتشبيه لا للتمثيل كما لا يخفى، س ره
 - ٤- كالحساس و المتحرك بالإراداه بالنسبه إلى الحيوان و قد لا يكون المعيه فى الرتبة مع المعيه بالطبع كالجوهر و قابل الأبعاد و النامى و الحساس فيه، س ره

يصح أن يكون شيئان هما معا في الزمان من جميع الوجوه و لا يمكن أن يكونا معا في المكان من جميع الوجوه بل من الأجسام ما يكون معا من وجه واحد كشخصان إذا كانا معا في تساوى نسبتها إلى من يأتي من خلف أو قدام فبالضرورة اختلف حالهما بالنسبة إلى ما يأتي من اليمين و اليسار و لا- يتصور المعية المكانية من كل وجه بين شيئين إلا مع تقدم أحدهما على الآخر بالزمان و ربما يمتنع المعية المكانية بين جسمين كالكليات من البسائط فلا يتصور المعية فيها.

و اعلم أن العله يجب أن تكون مع المعلول من حيث هما متضايقان و ليست هذه المعية بضاره للتقدم و التأخر بين ذاتيهما و ليسا إذا كانا من حيث هما متضايقان موجودان معا يجب أن يكون وجود ذاتيهما معا إذ الإضافة لازمه للعله و المعلول من حيث هما عله و معلول(١) و يتقدم العله بهذا التقدم.

و اعلم أن عله الشىء لا- يصح أن توجد إلا- و يوجد معه المعلول لست أقول من جهة كونهما متضايقين بل لا بد أن يكون وجوداهما معا و ذلك لأن شرط كون العله عله إن كان ذاتها فما دامت موجوده تكون عله و يكون المعلول موجودا و إن كان لها شرط زائد على ذاته فعليه ذاته بالإمكان و القوه و ما دامت الذات على تلك الجهة لم يجب أن يصدر عنها معلول فيكون الذات مع اقتران شىء آخر عله فالعله بالحقيقه هى ذلك المجموع من الذات و الأمر الزائد سواء كان إرادته أو شهوه أو مباينا منتظرا فإذا تحقق ذلك الأمر و صار بحيث يصح أن يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط و جب عنه وجود المعلول فهما معا فى الزمان أو الدهر أو غير ذلك- و ليسا معا فى حصول الهويه الوجوديه لأن وجود المعلول متقوم بوجود العله و

١- أى متأخره حتى إن إضافه العليه متأخره عن المعلول و يتقدم العله أى الخصوصيه التى بها يكون العله عله ثم إنه قدس سره أبدى بقوله و اعلم إلخ المعية بين الوجودين- فلا يكون بينهما حينئذ تقدم و تأخر لامتناع التخلف و أجاب بأن المعية بحسب الزمان و الدهر- لا بحسب حصول الهويه فإنه فى أحدهما من الآخر دونه، س ره

ليس وجود العله متقوما بوجود المعلول و يجب مما ذكر أن يكون رفع العله يوجب رفع المعلول و إذا رفع المعلول لا يجب رفع العله بل يكون العله قد ارتفعت حتى يرتفع المعلول فرفع العله و إثباتها سبب رفع المعلول و إثباته و رفع المعلول و إثباته دليل على رفع العله و إثباتها و المعلول وجوده مع العله و بالعله و أما العله فوجودها مع المعلول

فصل (٩) فى تحقيق الحدوث الذاتى

هذا الحدوث إن كان صفة للوجود فمعناه كون الوجود متقوما بغيره

بهويته و ذاته لا من جهة أخرى فيكون ذاته بذاته بحيث إذا قطع النظر عن وجود مقومه و جاعله كان لا شيئاً محضاً فهو لا محاله فأقر الذات بما هي ذات متعلق الهويه بشىء مأخوذ فى هويته و لا يؤخذ هويته فى ذلك الشىء لغناء ذلك الشىء عنه و فقره إليه- فهو وجود بعد وجود هذا النحو من البعديه و إن كانا معا فى الزمان أو الدهر و إن كان صفة للماهيه فمعناه ليس كون تلك الماهيه متعلقه بغيرها مع قطع النظر عن عارض الوجود إذ لا تعلق و لا تقدم و لا تأخر بين المعانى و الماهيات معراه عن الوجود و لا أنها من حيث هي تستدعى ارتباطها بشىء آخر و إنما حدوثها بعد العدم عباره عن كونها بحيث إذا اعتبرت ذاتها من حيث هي هي فليست هي بموجوده ليسيه بسيطه لا أنها يثبت لها فى تلك المرتبه هذه الليسيه و السلب البسيط لشيء عن شىء لا يستدعى ثبوت المثبت له فالوجود و العدم كلاهما مسلوبان عن الماهيه فى تلك المرتبه أعنى من حيث أخذها كذلك سلبا بسيطا و كذا كل مفهوم مسلوب عنها إلا مفهوم نفسها فالسلوب البسيطه كلها صادقه إلا سلب نفسها و الإثباتات كلها كاذبه إلا إثبات نفسها إذ الماهيه من حيث هي هي ليست إلا هي و ليس فى ذلك استيجاب كذب النقيضين و ذلك لما قيل إن نقيض وجود شىء فى تلك المرتبه سلب

ذلك الوجود فيها أى سلب الوجود الكائن فى تلك المرتبه بأن يكون القيد للوجود المسلوب لا لسلبه فهذا السلب هو سلب المقيد لا السلب المقيد و بين المعنيين فرق كما لا يخفى و مع ذلك لا يلزم خلو الواقع عن النقيضين لأن الأمر الواقعى هو وجود الأشياء حيث بينا أنه الموجود و أنه الحقيقه و المجعول و الكائن لا الماهيه إلا بالقصد الثانى أى بالعرض فهى خاليه عن كل شىء و عن نقيضه أيضا فإذن ما بالذات له تقدم على ما بالغير فكل ممكن أيس بعد ليس إذ للماهيه أن يكون ليست بالمعنى المذكور و لها عن علتها أيست فالليس البسيط حالها فى حد جوهرها و الأيس بالفعل حالها من جهه الوجود و جاعل الوجود فحالها فى ذاتها متقدم على حالها بحسب استنادها إلى الغير فهو لا محاله سابق عليه ما دامت الذات فهذه المسبقيه هى الحدوث الذاتى لها- و سيأتى بيان أن هذه السابقيه و المسبقيه ليست قسما آخر من أقسام التقدم كما ظنه بعض الأعلام بل يرجع إلى التقدم (١) بالطبع (٢).

و ذكر العلامة الدوانى فى توجيه قول الشيخ كل معلول أيس بعد ليس- جوابا عما يرد عليه من أن المعلول ليس له فى نفسه أن يكون معدوما كما ليس له فى نفسه أن يكون موجودا ضروره احتياجه فى كلا- الطرفين إلى العله كلاما بهذه العبارة و هو أن وجود المعلول لما كان متأخرا عن وجود العله فلا يكون له فى مرتبه وجود العله إلا العدم و إلا لم يكن متأخرا عنها و يرد عليه مثل ما مر فإن تخلف وجوده عن وجود العله إنما يقتضى أن لا يكون له فى مرتبه وجود العله الوجود لا أن يكون له فى تلك المرتبه العدم.

١- هذا بالنظر إلى تفسير الحدوث بمسبقيه الشىء بعدمه و أما لو فسر بمسبقيته بغيره فمن الممكن إرجاعه إلى التقدم بالعليه و خاصه لو اعتبر الحدوث فى الوجود، ط مد

٢- و هو تقدم المحتاج إليه على المحتاج و ملا-كه الوجود و الوجود و أن ليس فى المرتبه إلا- أنه على سبيل عدم الاعتبار لا اعتبار العدم و ليس التقدم بالتجوهر لاعتباريه الماهيه فليس لها تجوهر و تقرر قبل الوجود و التقدم بالتجوهر بأصالة الماهيه أنسب، س ره

أقول التوجيه المذكور فاسد لا لما أورده عليه بل لأن وجود المعلول لما كان ناشئاً عن وجود العلة و هي جهة فعليته و تحصله و مبدأ قوامه فكيف يصح القول بأنه لا- يكون للمعلول في تلك المرتبه إلا العدم حتى يكون مرتبه وجود العلة مصداق فقدان المعلول بل الحق أن وجود العلة كمال وجود المعلول و تأكده و تمامه و جهة وجوبه و فعليته نعم كل ما يتعلق بالمعلول من النقيصه و القصور و الإمكان لا يتحقق في العلة و على هذا يحمل كلام الشيخ كما يدل عليه قوله له في نفسه أن يكون ليس و له عن علته أن يكون أيس و قوله كل ممكن زوج تركيبى إذ علم أن جهة الوجود و الفعلية إنما جاءت إليه من قبل العلة و جهة العدم و الإمكان له من ذاته و هذه الجهه مسلوبه عن علته.

ثم قال فإن قلت إذا لم يكن له في تلك المرتبه الوجود كان له فيها العدم و إلا لزم الواسطه و أيضا لا معنى للعدم إلا سلب الوجود فإذا ثبت أن ليس له الوجود في تلك المرتبه يثبت أنه معدوم فيها.

قلت نقيض وجوده في تلك المرتبه سلب وجوده فيها على طريق نفى المقيد- لا سلب وجوده المتصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبه أعنى النفي المقيد فلا يلزم من انتفاء الأول تحقق الثاني لجواز أن لا يكون اتصافه بالوجود و لا اتصافه بالعدم في تلك المرتبه كما في الأمور التي ليست بينها علاقه العليه و المعلوليه فإنه ليس وجود بعضها و لا عدمه متأخرا عن وجود الآخر و لا متقدما عليه.

أقول إذا لم يكن الوجود ثابتا للماهيه في تلك المرتبه (١) كان الوجود مسلوبا

١- أى لا- نقول في المرتبه العدم أو ليس لها الوجود على نحو العدول أو على نحو إيجاب سلب المحمول حتى يكون المرتبه نفس العدم و الليس بل نقول ليس لها الوجود- على نحو السالبه البسيطة و هي كما تصدق مع الموضوع المعدوم تصدق مع موضوع لا موجود و لا معدوم و حينئذ لا يلزم من صدق هذا السلب البسيط أن يكون المرتبه نفس السلب إذ لا موضوع هنا و لا ارتفاع النقيضين لصدق السلب و الصدق أعم من الصدق الذاتى، س ره

عنها فى تلك المرتبه فصدقت السالبه البسيطه كما مر لعدم استدعائه ثبوت الموضوع- و لا يلزم من ذلك ثبوت السلب الذى فى قوه إيجاب سلب المحمول لاستدعاء اعتباره وجود الموضوع و كما أن عقود السوالب فى الموضوعات المعدومه كلها صادقه و إيجاباتها كلها كاذبه فهكذا فى الماهيه إذا اعتبرت مجردة عن الوجود و العدم يصدق السوالب البسيطه و يكذب الإيجابات كلها فلا- يلزم من ذلك كذب النقيضين و ارتفاعهما- و أما الأشياء التى ليست بينها علاقه العليه أو المعلوليه (١) فكل منها لو أمكن يوجد بوجود الآخر كان له مثل هذا التقدم عليه و هو التقدم بالطبع لا محاله و هكذا حال الماهيه بالقياس إلى وجودها فلها تعلق بالوجود من حيث إن لها أن تتصف به أخيرا فإن لم تتصف بالوجود أولا و اتصفت به أخيرا فلها ضرب من التقدم على وجوده بقى الكلام فى أن عدم حصول شىء فى مرتبه شىء لا يكفى فى كون ذلك الآخر متقدما عليه إذا لم يكن للآخر ثبوت فى تلك المرتبه و الماهيه لا ثبوت لها قبل الوجود فكيف يحكم بتقدمها على الوجود.

لكننا نجيب عن هذا بأن تجريد الماهيه عن وجودها بل عن كافة الوجودات بحسب الاعتبار العقلى ضرب من الوجود لها فى نفس الأمر فلها بحسب هذا الاعتبار تقدم على وجودها الذى لها لا بحسب هذا الاعتبار إذ الاعتبار المذكور بعينه اعتباران تجريد و خلط لسنا نقول إن هذا التجريد ثابت لها فى تلك المرتبه بل إن هذا التجريد ضرب من الثبوت لها لأن معناه كون الماهيه بحيث يسلب عنها كل وجود فى تلك المرتبه و كونها بحيث يسلب عنها كل وجود فى تلك المرتبه ضرب من الكون و الوجود

١- المقصود أن العموم غير مسلم فلا- يدخل الماهيه و الوجود و العدم فيه و المسلم إنما هو فى الأمور التى لا- علاقه عليه و معلوليه بينها و لا- علاقه الاتصاف كنطق الإنسان و نهق الحمار و أما الماهيه و وجودها فعلاقه الاتصاف بينهما موجوده و إن كانت علاقه العليه و المعلوليه منتفيه فإن الماهيه ليست عله لوجودها كما حقق مرارا و الوجود أيضا ليس عله للماهيه لأنها دون المجعوليه لا أنها فوقها، س ره

كما أن كونها هي هي لا غير و كونها ليست بموجوده و لا معدومه ضرب من التقرر- و السبب فيما ذكرناه أن الوجود أصل كل شىء و ما لم يكن وجود لم يكن ماهيه أصلا فإذا أفاد الفاعل وجودا فلذلك الوجود معنى و ماهيه فللعقل أن ينظر إليها- و يعتبرها مجردة عن وجودها لكونه عرضيا لها و كل ما هو عرضي لشىء فللمعروض من حيث هو معروض مرتبه سابقه على وجود عارضه و على الوجود العارض فللعقل أن يحلل الموجود إلى ماهيه و وجود و إن لم يكن فى الخارج إلا شىء واحد- فإذا حلل الموجود إلى شيئين فكل منهما غير صاحبه و لكن من شأنه أن يتلبس بصاحبه- فهذا ضرب من التقدم للماهيه إذا كان المنظور إليه حالها لكن الوجود فى الواقع متقدم على الماهيه ضربا آخر من التقدم و هو التقدم بالحقيقه كما مر.

ثم قال و قد تلخص عن هذا البحث أن الممكن ليس له فى المرتبه السابقه- إلا إمكان الوجود و العدم فله فى هذه المرتبه العدم بحسب الإمكان فإذا اكتفى فى الحدوث الذاتى بهذا المعنى تم و إلا فلا.

أقول و العجب أنه قد اعترف بأن له فى تلك المرتبه إمكانهما و الإمكان أمر سلبى إذ معناه سلب ضرورتى الوجود و العدم فقد اعترف بثبوت هذا السلب للماهيه فى ذاتها و هذا لا محاله يستدعى ضربا من الثبوت فثبت هاهنا جميع ما يعتبر فى التقدم من غير اكتفاء ببعضها لأن ذلك أمران وجود المتقدم فى مقام و عدم المتأخر فيه فالماهيه لها ثبوت فى تلك المرتبه و لوجودها عدم فيها كيف و الماهيه من حيث هي هي لا ينفك عنها ذاتها و ذاتياتها فلها و لذاتياتها ثبوت لها فلها ضرب من الثبوت من حيث ذاتها و إن كان ثبوتها تابعا للوجود فى الواقع كما علمت.

عقده و حل -

ثم أورد هاهنا إشكالا و هو أنه لو تقدم عدم الماهيه على وجودها كما ادعيتموه لكان متقدما بالطبع عليه إذ التقدم الذاتى منحصر عندهم فى ما بالعليه و ما بالطبع و لا مجال للعليه هاهنا فيلزم أن لا يتحقق

العله البسيطة (١) و هو خلاف مذهبهم (٢) قالوا و يمكن الجواب عن ذلك بأن المراد بالعله ما يحتاج إليه المعلول في وجوده (٣) فنفس الاحتياج و ما هو سابق عليه كالإمكان و الاعتبارات اللازمه له خارجه عنها لأنها غير منظور إليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها عند هذا النظر (٤) و لذلك صرحوا بعدم دخول الإمكان الذاتى فى العله.

أقول هذا الجواب ركيك جدا (٥) فإن أجزاء الماهيه كالجنس و الفصل بل كالماده و الصوره و إن كانت مفروغا عنها عند احتياج المعلول إلى السبب (٦) لكنها مع ذلك معدوده من جمله أسباب وجود الماهيه فكذلك الحال فى المراتب السابقه على وجود الماهيه و لذلك يصح أن يقال أمكنت فاحتاجت فوجدت و تخلل كلمه الفاء يشعر بالعليه و صرحوا أيضا بأن الإمكان عله لحاجه الممكن إلى السبب كما أن القوه الانفعاليه عله لقبول القابل الوجود و الفعلية فيلزم هاهنا التركيب فى العله بلا ريب- فالحق الحرى بالتحقيق (٧) هاهنا هو أن يقال إن صدور الوجود فى نفسه عن العله

-
- ١- فى العبارة قصور و الأولى أن لا يتحقق العله التامه البسيطة فإن العله البسيطة على أى تقدير يتحقق و قد صرح المصنف قدس سره فيما بعد بقوله بل علتة التامه مركبه، س ره
 - ٢- فى واجب الوجود بالذات و معلوله الأول، س ره
 - ٣- هذا التخصيص لا وجه له بل العله ما يحتاج إليه الشىء سواء كان فى وجوده أو فى قوامه فإن اشتمل على جميع ما يحتاج إليه الشىء فهى التامه و إلا فهى الناقصه، س ره
 - ٤- فإنها من ناحيه المعلول لا من ناحيه العله حتى يلزم التركيب فكما أن نفس المعلول خارجه محتاجه لا محتاج إليها كذلك الإمكان و نحوه فالعله التامه للمعلول الأول بسيطه، س ره
 - ٥- فإنه تخصيص فى القاعده العقليه كما قلنا فكيف لا و تجوهر الماهيه و ائتلاف قوامها محتاجه إلى الجنس و الفصل بل هما محتاج إليهما لوجود الماهيه كما صرح به فإن وجود الماهيه محتاج إلى قوامها و قوامها محتاج إليهما و المحتاج إلى المحتاج إلى الشىء - محتاج إلى ذلك الشىء، س ره
 - ٦- أى السبب الفاعلى، س ره
 - ٧- فعلى تحقيق المصنف قدس سره لا تخصيص للتامه البسيطة بعله العقل الأول بل العله بكل وجود تامه بسيطه و لكل ماهيه موجوده مركبه كما قال من ذات الفاعل و ماهيه المقبول و مراده بماهيه المقبول نفس الماهيه من حيث هى و أما المعلول فهو الماهيه الموجوده و معلوم أن المعلول مفروغ عنه لا يعد من ناحيه الموقوف عليه إلا أن يقال هذا حكم سنخ الوجود و أصله و أما باعتبار المراتب فيختص ذلك بالعقل الأول فإن وجود زيد مثلا علتة بعلاوه العلل الأرضيه مجموع أصل قديم و شرط حادث هو وجود حركه جزئيه سماويه، س ره

شىء و صيروره الماهيه موجوده شىء و قد مر أن الأصل فى الموجوديه هو الوجود و الماهيه بسببه تكون موجوده فصدور الوجود عن الجاعل فى نفسه لا يحتاج إلى ماهيه- و لا إلى إمكان أو حاجه زائده بل الذى يتعلق به هويته هو ذات الفاعل فقط لا بشىء آخر فعلى هذا يمكن أن يكون لبعض الموجودات عله بسيطه هى نفس وجود فاعله- من غير شرط من ماده أو صوره أو ماهيه أو قوه أو إمكان و أما جعل الماهيه موجوده- فلا بد من تركيب فى عله هذه المجعوليه لأن الوجود المجعول إليه حال للماهيه- و لا محاله حال الشىء بالفعل متأخر عن ذاته و عن إمكانه و قوه قبوله لذلك الحال- فلم يوجد هناك عله بسيطه بل علتة التامه مركبه من ذات الفاعل و ماهيه المقبول و قوته للقبول لا أقل من هذه الثلاثه.

على أن هذه القوه الإمكانيه يتصور أيضا لها قرب و بعد و ذلك لأن إمكان الماهيه إذا أخذت لذاتها من غير اعتبار نسبتها إلى العله فهى قوه بعيده و إذا اعتبرت نسبتها إلى علتها فهى قوه قريبه من الفعل إذ الفعل هو موجوديتها أعنى تقيدها بالوجود كالهولي التى تصورت بالصوره و صارت معها شيئا واحدا

المرحلة العاشرة فى العقل و المعقول

اشاره

إن من عوارض الموجود بما هو موجود من غير أن يحتاج إلى أن يصير نوعا- متخصص الاستعداد طبيعيا أو تعليميا هو كونه عالما أو علما أو معلوما فالبحث عن العلم و أطرافه و أحواله حرى بأن يذكر فى الفلسفه الأولى التى يبحث فيها عن الأحوال الكليه العارضه للموجود بما هو موجود و الكلام فيه يتعلق بأطراف ثلاثه

الطرف الأول فى ماهيه العلم و عوارضه الذاتيه و فيه فصول

فصل (١) فى تحديد العلم

يشبه أن يكون العلم من الحقائق التى إنيتها عين ماهيتها و مثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها إذ الحدود مركبه من أجناس و فصول و هى أمور كليه و كل وجود متشخص بذاته و تعريفه بالرسم التام أيضا ممتنع كيف و لا شىء أعرف من العلم- لأنه حاله وجدانيه نفسانيه يجدها الحى العليم من ذاته ابتداء من غير لبس و لا اشتباه و ما هذا شأنه يتعذر أن يعرف بما هو أجلى و أظهر و لأن كل شىء يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر العلم بشىء غير العلم(١) نعم قد يحتاج بعض الأمور الجليه إلى تنبيهات و توضيحات يتنبه بها الإنسان و يلتفت إلى ما يذهل عنه و يلخص معناه و يزيده كسفا و وضوحا كما فى الوجود الذى هو أعرف الأشياء و أما ما استدل

١- و الحاصل أنه يلزم الدور و دفعه بأن ظهور غير العلم إنما هو بوجود العلم لا بمفهومه فلا بأس بأن يتوقف ظهور مفهومه عند العقل على مفهوم غيره، س ره

به بعض الفضلاء على كون العلم غنيا عن التعريف بأن كل من عرف شيئا أمكنه أن يعرف كونه عارفا بذلك الشيء ء من غير برهان و نظر(١) و العلم بكونه عالما عبارته عن العلم باتصاف ذاته بالعلم و العلم باتصاف أمر بأمر يستدعي العلم بكل واحد من الأمرين أعنى الموصوف و الصفه فلو كان العلم بحقيقه العلم مكتسبا لاستحال أن نعلم كوننا عالمين بشيء إلا بنظر و استدلال و ليس كذلك فثبت أن العلم بحقيقه العلم غنى عن الكسب فهو منظور فيه فإن ما ذكره لا يفيد إلا كون العلم معلوما لكل أحد بوجه من الوجوه لا بوجه يمتاز به عما عداه فإن العلم بثبوت شيء لشيء ء- لا يستدعي إلا تصوره بوجه ما لا غير(٢) كما بين في علم المنطق عند ما ذكر أن التصديق يحتاج إلى تصور المحكوم عليه و به و النسبه كيف و كل واحد من الإنسان- يعرف أن له سمعا و بصرا و يدا و رجلا و رأسا و الأكترون لم يعرفوا حقائق هذه الأمور لا بكنهها و لا برسومها

١- لو استدلل بأن علم الإنسان بعالميته بديهى وجدانى و العلم المطلق جزء هذا المقيد و جزء البديهى بديهى لكان أولى كما لا يخفى، س ره

٢- و لو كان من الوجوه العامه فضلا عن الوجوه الخاصه فضلا عن التصور بالحد و اكتناه، س ره

فصل (٢) فى أن العلم بالأشياء الغائبه وجوداتها عنا لا بد فيه من تمثل صورها عندنا

فصل (٢) فى أن العلم بالأشياء الغائبه وجوداتها عنا لا بد فيه من تمثل صورها عندنا(١) قد مر فى مباحث الوجود أن للأشياء سيما المعدومات بل الممتنعات صوراً تتمثلها فى الذهن(٢) لأننا نحكم عليها بأحكام ثبوتيه صادقه كالحكم بأن شريك البارى ممتنع واجتماع النقيضين محال و الجبل من الذهب و البحر من الزئبق جوهر جسمانى معدنى لا وجود له فى العين و صدق الحكم بثبوت شىء لشىء يستدعى وجود المثبت له فى ظرف الثبوت فهذه الأشياء وجود فى نحو من الوجود إذ لا يمكن أن يكون الشىء موصوفاً فى الخارج بامتناع الوجود أو باللاوجود فى الخارج لأن الشىء ما لم يجب لم يوجد و إذا وجد لم يكن معدوماً فثبوت العدم و الامتناع لا يكون إلا فى العلم دون العين.

و أما الشبهه بأن الحكم على الشىء بالامتناع لو اقتضى كونه ممتنع الكون- لكانت الصور العلميه للأشياء الممكنه و هى عين ماهياتها أيضاً ممتنعه لاستحاله حصولها

١- ما ذكره قدس سره من البراهين على إثبات هذا العنوان كنفس العنوان يختص بالعلوم الحصوليه التى لنا أعنى العلم بالأشياء الخارجيه وجوداتها عنا و أما الأعم من هذا العنوان أعنى كون كل علم بالشىء الخارج وجوده عن وجود العالم على طريق تمثل الصوره فيمكن البرهنه عليه بالأخذ من هذه البراهين بالتعميم و هو ظاهر و اعلم أن هاهنا نظراً أدق من هذا النظر و ذلك بإرجاع العلم الحصولى إلى العلم الحضورى فينتج أن المعلوم بالعلم الحصولى سواء كان كلياً أو جزئياً جوهر مجرد عقلى أو مثالى يتحد به العالم نوعاً من الاتحاد و سيجىء الإشارة إليه، ط مد

٢- لما فرغ من بيان الغنى عن مطلب ما الحقيقه للعلم شرع فى مطلب هل البسيطه له و أن أدله الوجود الذهنى دليل هليته قوله سيما الخصوصيه لأجل حصر وجودهما فيه- دون وجود غيرهما، س ره

بعينها فى الخارج فلم يبق فرق بين الممكنات و الممتنعات فى استحاله الوجود فى الخارج لهما جميعا بذاتها.

فمندفعه بأن اعتبار الماهيه فى نفسها غير اعتبارها موجوده فالماهيه مع كونها ذهنيه يستحيل أن تكون خارجيه سواء كانت مأخوذه عن الممكن أم لا و كذا كونها مع قيد الوجود الخارجى يستحيل أن تكون ذهنيه و بالجمله كل من الوجود الذهنى و الخارجى يمتنع أن ينقلب إلى الآخر و ذلك لا يقتضى أن تكون الماهيه من حيث هى هى ممتنع الاتصاف بهما (١) فالمحكوم عليه فى العقل بالامتناع أو بالإمكان لا- بد أن يكون موجودا فى العقل لكن الحكم بالامتناع أو بالإمكان ليس عليه باعتبار هذا الوجود بل باعتبار الماهيه من حيث هى هى و يقرب من هذا فى الدلاله على ظرف الشهود العلمى و الظهور الكشفى (٢) إن كثيرا من الأشياء يتصف بالاشتراك و العموم و النوعيه و الجنسيه و ما يجرى مجراها و ليس لها فى الخارج شىء من هذه الأوصاف الصادقه عليها فلا- بد للأشياء من نشأه أخرى- و نحو آخر من الوجود يتصف فيها بالكلية و نظائرها و من الشواهد القويه على وجود نشأه علميه أن المحسوسات كالحراره و البروده إذا تكيفت بها الآلات كاللامسه مثلا ليست الصور الحاصله منها فى الآله من جنس الكيفيه المحسوسه (٣)

١- أى لا بشرط و إن كان خصص الماهيه، س ره

٢- و يقرب من هذا أن كثيرا من الأشياء فى عالم الطبيعه تختلط بالأجانب و الغرائب- كالبياض يختلط بالموضوعات و الأزمنه و الجهات و غير ذلك و العقل يأخذه صرفا محذوفا عنه جميع ما هو من غرائبه و إذ هو مشار إليه للعقل لا بد له من وجود إذ لا إشاره إلى المعدوم- و حيث لا- وجود له فى الخارج إلا- بنحو الاختلاط و الكثره فى الذهن و إنما قال كثيرا لمكان حقيقه الوجود، س ره

٣- محسوسات اللامسه إذا كانت غير ما فى العضو اللامس كان لها نحو مجرد إذ لو كانت فى ماده اللامسه لانطبع مثلان فى محل واحد فلها قيام صدور بالنفس كقيام الصور المبصره و المسموعه بالنفس و هو لا يتحاشى عن ذلك بل هذا مذهبه و سيصرح بأنها كفيات نفسانيه و صور ذهنيه و لكن كلامه فى المبدأ و المعاد ينادى بخلاف ذلك فإنه صرح هناك أن نفس تفرق الاتصال الحاصل فى ماده اللامسيه معلوم بالعلم الحضورى و من شاء فليرجع إليه- ثم اعلم أنه يتفرع على ما ذكر من أن جميع مدركاتك الذاتيه من المحسوسات الظاهره و الباطنه فى عالمك لا غير حدوث العالم بمعنى آخر لطيف سوى ما ذكرناه فى تحريراتنا- من الحدوث الذاتى و الدهرى و الزمانى أى التجدد الذاتى الجوهرى و هو أن وجود العالم الذى لنا حادث زمانى و كما أنه حادث زمانى فهو بئد دائر. ٢٨٢ آدمى چون نهاد سر در خواب خيمه او شود گسسته طناب فحدوث العالم متعلق بحدوث الإنسان الطبيعى و بواره بواره، س ره

بل من جنس آخر من جملة الأجناس الأربعة التى هى تحت مقوله الكيف فإن صورته الحراره القويه الموجوده فى آله اللمس ليست ملموسه و إلا- لأ-حس بما فى آله لمسه غير هذا اللمس(١) و كذا صورته الطعم كالحلاوه الشديده التى أدركها الإنسان بآله الذوق كجرم اللسان ليست من المطعومات الخارجيه الموجوده فى جرم اللسان و إلا لكانت مذوقه كذلك لمن أكل ذلك اللسان فرضا بل ليست صورته شىء من هذه الأمور التى هى حاضره عند الحواس إلا من الكيفيات النفسانيه التى هى من صفات النفوس لا صفات الأجسام فالحراره الذهنيه ليست من جنس الحراره الخارجيه و إلا لكانت محرقه بل هى كيفيه نفسانيه و كذا البروده الذهنيه و اللون الذهني و الحروف و الأصوات الذهنيه كحديث النفس لو كانت من الكيفيات المسموعه- لما وجدت إلا قائمه بالهواء المقروع أو المقلوع و لكان حديث النفس مسموعا لكل صحيح السمع غير موقور الصماخ فهذه الأمور مما ينبه الإنسان على أن

١- المراد أن الحراره الموجوده فى آله اللمس صورتها العلميه فى النفس دون آله اللمس و الطعم الموجود فى آله الذوق صورته العلميه فى النفس دون آله الذوق و إلا- لأ-حس من اتصل حسه بهذا الحاس عين ما يدركه المحس الأول و كانت الصوره الإدراكيه قابله للإشاره الحسيه و لم يمكننا إعادته عين هذه الصوره العلميه بعد زوال الصوره عن آله الحس هذا و أما ما يفيدته ظاهر العبارة و هو خلو آله الحس عن الصوره الماديه للكيفيات المحسوسه فمما لا يمكن الالتزام به البتة، ط مد

للمحسوسات وجودا آخر غير محسوس فيصير مؤمنا بوجود نشأه أخرى غير نشأه الأجسام و لواحقها و أما متشبهات المنكرين لهذا الحضور العلمى المبين للوجود الخارجى مثل قولهم لو كان للأشياء الخارجيه وجود فى نفوسنا لزم اجتماع الضدين عند تصورنا السواد و البياض و مثل قولهم إن الماهيات كالإنسان و الفلك و الأرض إذا انطبعت فى العقل فهى من حيث إنها صورته جزئيه حاصله فى ذات شخصيه تكون لا- محاله موجوده فى الخارج(١) فإن كانت متحده مع الأفراد الخارجيه فى الماهيه و لوازمها- لكان يجب أن يترتب عليها الخواص و اللوازم الخارجيه فكانت الحراره محرقه و الإنسان متحركا ناميا كاتبا و السواد قابضا للبصر و ليس كذلك و إن لم تكن متحده معها فى الماهيه لم يكن لشيء واحد وجودان كما هو المطلوب و مثل قولهم لو كان علمنا بالأشياء عباره عن وجودها فى أنفسنا لزم منه أن يصير النفس متحركه- ساكنه حاره بارده فقد عرفت فى أوائل الكتاب وجه حل هذه الشكوك و أمثالها- من أن هذا الوجود العلمى وجود آخر و الماهيه إذا وجدت بهذا الوجود يسلب عنه كثير من الصفات و الآثار المترتبه عليها فى الوجود المادى من التضاد و التفساد و التزاحم و غير ذلك.

و أما ما تفصلى بعضهم بقوله أن من الجائز أن يختلف لوازم الشىء بحسب اختلاف القوابل حتى تكون الحراره متى خلت بالماده الجسمانيه يعرض لها عوارض مخصوصه و متى حلت النفس المجرده عن الوضع و المقدار لا يعرض لها شىء من

١- كأنه تفتن المنكر بأن المثبت يقول شرط ترتب الآثار هو الوجود الخارجى- تصدى أولا لإثبات الوجود الخارجى كما هو المحقق فإن الوجود الذهنى بالنسبه إلى الوجود الخارجى للماهيه ذهنى لكنه فى نفسه خارجى و لا- فرق بين صور الموضوع الخارجى المادى و صور الموضوع الخارجى المجرد فى كون كليهما خارجيين لكنه أثبت الخارجيه برفع المانع الذى هو إبهام الماهيه و مع ذلك جوابه أنا سلمنا أن الموجود الذهنى خارجى- و لكن نحو الخارج مختلف فلكل خارجى أثر لا يطلب من الآخر، س ره

هذه الآثار و تكون الماهيه فى الحالين واحده.

ففيه أن المسائل إذا وجه الإشكال فى نفس تلك الآثار كالسخونه و الاحتراق- لم يندفع بالجواب الذى ذكره (١) فيجب المصير إلى ما مهدناه فى مباحث الوجود الذهنى

فصل (٣) فى حال التفاسير المذكوره فى باب العلم و تزييفها و تحصيل المعنى الجامع لأفراده

زعم كثير من الناس أن أقوال الحكماء مضطربه فى باب العقل و المعقول غايه الاضطراب

فإن الشيخ الرئيس

يضرب كلامه تاره إلى أن يجعل التعقل أمرا سليبا- و ذلك عند ما بين أن كون البارى عاقلا و معقولا لا يقتضى كثره فى ذاته و لا- فى صفاته لأن معنى عاقلية و معقولية تجرده عن الماده و هو أمر عدمى (٢) و تاره يجعله عباره عن الصور المرتسمه فى الجوهر العاقل المطابقه لماهيه المعقول و ذلك عند ما بين أن تعقل الشىء لذاته ليس إلا حضور صورته عند ذاته (٣) و أيضا نص على ذلك فى النمط الثالث من الإشارات حيث قال إدراك الشىء هو أن يكون حقيقته متمثله عند المدرك

١- أى فى الأصل المحفوظ من الماهيه إذ يلزم اتصاف النفس بأصل السخونه- و إن لم يلزم اتصافها بلوازم السخونه اللاتى هى من خصوصيه القابل الخارجى كالنضج و التعديل و التصعيد و نحوها فإن نفس ماهيه المقبول و هى السخونه فى جميع القوابل محفوظه، س ره

٢- هذا لا يدل على ما نسبوا إليه إذ المراد بالمعنى هو المناط أو التعريف الرسمى باللازم، س ره

٣- المراد بالصوره ما به الشىء بالفعل لا- الصوره المطابقه كما فى العلم الحصىلى- إلا أن يراد العلم الصورى الحصىلى من النفس سوى الحصىلى كما هو شأن المتكلمين فى تعاريف النفس و تحصيل مفاهيم ذاتيه أو عرضيه مثل أنها جوهر مفارق مدرك للكليات- حادث بحدوث البدن أو له كينونه سابقه و غير ذلك، س ره

و تاره يجعله مجرد إضافى و ذلك عند ما بين أن العقل البسيط الذى لواجب الوجود- ليست عقليته لأجل حصول صور كثيره فيه بل لأجل فيضان تلك الصور عنه (١) حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصله و كذا العقل البسيط الإجمالى إذا حصل فينا يكون كالمبدأ الخلاق لعلومنا النفسانيه و تاره يجعله عباره عن كيفية ذات إضافه إلى الأمر الخارجى (٢) و ذلك عند ما بين أن العلم من الكيفيات النفسانيه- داخل فى مقوله الكيف بالذات و فى مقوله المضاف بالعرض و أيضا عند ما بين أن تغير المعلوم يوجب تغير العلم الذى هو كيفية ذات إضافه.

و أما الشيخ المقتول صاحب كتاب حكمه الإشراق -

فذهب إلى أن العلم عباره عن الظهور و الظهور نفس ذات النور لكن النور قد يكون نورا لنفسه (٣) و قد يكون

- ١- ليس المراد بالفيضان إضافه مقوليه بل المراد مبدأ الصفه الإضافيه فإن الصور المرتسمه الفائضه من ذاته لا محاله ذاته واجده إياها بنحو أعلى بل ذاته النحو الأعلى من وجودها بل الصور أنفسها من صقع ذاته و لا وجود لها على حده بل موجوده بوجود الذات- و لا فيضان بهذا اللحاظ كيف و الفعل الإبداعى كالعقل من صقع الذات و الصفه أشد استهلاكا و أتم ربطا و بالجمله من فهم الإضافه من هذا الكلام زل قدمه عن المقام و لم يضر على المرام، س ره
- ٢- الفرق بينه و بين ما سبق من قوله و تاره يجعله عباره عن الصور المرتسمه مع أن العلم على ذلك التقدير أيضا صفه حقيقيه ذات إضافه أن العلم على هذا كيف و على ذلك من مقوله المعلوم إن جوهرها فجوهر و إن كما فكم و إن كيفا فكيف و ليس كيفا بقول مطلق كما قال بعضهم إن إطلاق الكيف على العلم من باب المسامحه و التشبيه، س ره
- ٣- قد خرج من التقسيم أن العلم كون الشىء نورا لنفسه و كونه نورا لغيره الذى هو نور لنفسه أما أمثله الأقسام فالنور لنفسه كنور الأنوار و كالنور القاهر و كالنور المدبر- و النور لغيره الذى هو نور لنفسه كالعلوم الحصوليه و المظلم فى نفسه و الغسق لنفسه الأجسام الطبيعيه و النور لغيره الأشعه الشمسيه و القمرية و السراجيه و أنها أخيره مدلولات النور عند الإشراقين و الغسق لغيره باقى الأعراض الجسمانيه فإنها كلها عندهم هيئات غاسقه، س ره

نورا لغيره فإن كان نورا لنفسه كان مدركا لنفسه و إن كان نورا لغيره فلا يخلو ذلك الغير إما أن يكون نورا لنفسه أو لا يكون و على الثانى فهو إما أن يكون مظلما فى نفسه أو لا و على الثانى فهو إما نور لغيره أو ليس بنور لغيره أيضا بل غسقا لغيره- فعلى التقدير الأول كان ذلك الغير مدركا له و على التقادير الثلاثة فلم يكن ذلك الغير مدركا له و لا هو مدركا لنفسه هذا حاصل مذهبه فدل على أن علم الشىء بذاته عنده عبارته عن كونه نورا لنفسه و علم الشىء بغيره عنده عبارته عن إضافته نوريه بين شيئين نوريين (١) و هذه الأقوال ظواهرها متناقضه لكن يمكن تأويلها و إرجاعها إلى مذهب واحد هو أن العلم عبارته عن وجود شىء مجرد فهو وجود بشرط سلب الغواشى سواء كان علما لنفسه أو لشىء آخر فإن كان هذا الوجود المجرد- المسلوب عنه الغواشى وجودا لنفسه كان عقلا- لنفسه و إن كان وجودا لغيره كالأعراض- كان عقلا لغيره أو خيالا له أو حسا له فهذا تحقيق معنى العلم مطلقا على الإجمال- فلنرجع إلى إبطال ما يفهم من ظواهر الأقوال المذكوره فى تفسير العلم ثم إلى تشييد ما هو الحق عندنا ثم إلى إصلاح بواطن ما ذكره من تلك الأقوال بقدر الإمكان

فنبول أما كون التعلل أمرا سلبيا فهو ظاهر البطلان

فإننا إذا رجعنا إلى

١- هاهنا كلام على المصنف قدس سره و كلام على الشيخ المقتول أما الكلام مع الشيخ فهو أن علم الله تعالى بالأجسام و هيئاتها الغاسقه و النوريه إشراقى حضورى- و لا يشمل تعريف الذى ذكره لأنه النور للغير الذى ليس نورا لنفسه و أما الكلام مع المصنف قدس سره فهو أن علمه الإشراقى بالأجسام و هيئاتها الغاسقه ليس إضافته نوريه بين نوريين و الجواب أن نورا للغير الذى هو المستنير القابل ليس علما لنفسه و لا لذلك الغير و لا ينافى أن يكون هذا علما من حيث إنه نور للغير الذى هو المنير الفاعل فإنه من هذه الحيثيه نور للغير الذى هو نور لنفسه و المراد بالإضافه النوريه بين النورين فى كلام المصنف قدس سره الإضافه الإشراقيه بين النورين أعنى نورا لغيره و نورا لنفسه، س ره

وجداننا عند تعقل شىء فنجد من أنفسنا أنه حصل لنا شىء لا أنه زال عنا شىء .

و أيضا لو كان جعل العلم سلبا لم يكن أى سلب اتفق بل أولى الأشياء بأن يكون العلم سلبا له هو ما يقابله و مقابل العلم هو الجهل فلو كان العلم سلبا لكان سلبا للجهل و الجهل قد يكون بسيطا و قد يكون مركبا فإن كان العلم سلبا للجهل البسيط الذى هو عبارته عن عدم العلم بشىء فعدم العلم يكون ثبوتا للعلم- فيكون العلم ثبوتيا لا سلبيا و إن كان سلبا للجهل المركب فيلزم حلول الواسطة بين الشىء و سلبه لأن عدم الجهل المركب لا يستلزم حصول العلم فبطل كون العلم سلبا للجهل المركب.

و أيضا الجهل المركب مركب من علم و جهل فلو كان العلم الذى هو سلبه سلبا لجزئه الذى هو العلم يلزم سلب الشىء لنفسه و لو كان سلبا لجزئه الذى هو السلب لعاد الشق الأول و هو كون العلم عدمه.

ثم لو قال قائل إنا لا نجعله عبارته عن سلب الجهل بل سلب المادة و لواحقها.

فنقول هذا باطل من وجوه ثلاثة.

أولها أن التجرد عن المادة لا ينسب إلى أحد دون أحد فلا يقال هذا مجرد عن المادة بالنسبة إلى زيد دون عمرو كما يقال زيد يعقل هذا دون عمرو(١) و لو كان العلم بالشىء عبارته عن تجرده عن المادة لصح أن يقال بدل علم زيد بأن العالم حادث تجرد زيد بهذا القول.

و ثانيهما أنه ليس علمنا بكون الشىء مجردا عن الوضع و الإشارة علما بكون ذلك الشىء علما بشىء و لو كان معنى العلم بعينه معنى التجرد عن المادة لكان كل

١- التفصيل أن يقال إن العلم لو كان هو التجرد عن المادة فأما بمعنى المعلوميه- فإذا قلنا زيد يعلم الشمس دون عمرو يلزم أن يكون الشمس مجردة بالنسبة إلى زيد دون عمرو و أما بمعنى العالميه فيلزم أن يكون زيد مجردا بالنسبة إلى الشمس دون عمرو- و أما كون صورته الشمس مجردة فلا يلزم هنا إذ على هذا القول سلب لا صورته مع أنه على القول بالصوره التجرد لازم للعلم لا نفسه، س ر ه

ما علمنا تجرد شىء علمنا كونه علما بشىء و ليس كذلك بل بعد العلم بكون الشىء مجردا عن المواد يجوز الشك لأحد فى كونه علما أو عالما بذاته أو بغيره إلا- بعد البرهان و لهذا أقيم البرهان على أن كل مجرد عقل و عاقل و من الممتنع أن يكون معنى واحد مجهولا و معلوما فى زمان واحد.

و ثالثها ما أشرنا إليه أولا- من أنا نجد من أنفسنا من جهة كوننا عالمين حاله ثبوتيه متميزه عن سائر أحوال النفس كالإرادة و القدره و الخوف و الشهوه و الغضب و غير ذلك فظهر من هذا أن الإدراك للشىء ليس مجرد العدم.

و أما المذهب الثانى و هو كون العلم عباره عن صورته منطبقه عند العاقل فمندفع أيضا بوجوه ثلاثه.

الأول أنه لو كان التعقل هو حصول صورته فى العاقل لكنا لا نعقل ذواتنا و التالى باطل بالضروره الوجدانيه فالمقدم مثله وجه اللزوم أن تعقلنا لذواتنا إما أن يكون نفس ذواتنا أو لا بد من حصول صورته أخرى من ذاتنا فى ذاتنا و كلا القسمين باطل أما الأول فلأن تعقلنا لذواتنا لو كان (١) نفس ذواتنا لكان من علم ذاتنا علم كوننا عاقلين لذواتنا و كذا من عقل الأشياء التى هى عاقله لذاتها لزمه أن عقلها عاقله لذواتها بل كان عقله إياها عقل عقلها لذاتها و ليس كذلك و أما الثانى فهو أيضا باطل أما أولا فلأن تلك الصوره لا بد و أن تكون مساويه لذواتنا فيلزم اجتماع المثليين أو كون أحدهما حالا و الآخر محلا مع عدم رجحان أحدهما بالحاليه و

١- يلزم الخلف إذ المفروض أن العلم صورته فكيف يجوز أن يكون علمنا بذواتنا نفس ذاتنا و التفصيل أن هاهنا إشكاليين أحدهما أنه مع فرض أن التعقل بصوره كيف يتمشى احتمال أنه بنفس ذاتنا و ثانيهما أن هذا المحذور يرد على كل من يقول إن علم المجرد بذاته عين ذاته و الجواب أن المراد بالصوره المزيفه ماهيه الشىء التى هو بها هو فكون علمنا بذواتنا نفس ذاتنا لا ينافى الصوره إذ المراد بها ماهيتنا و حيثئذ فالملازمه فى قوله من من عقل المجرد عقله عاقلا- لذاته ظاهره إذ الماهيه ممكنه التعقل لكن ما هو ممكن التعقل ليس العلم عينه و ما كان العلم عينه و هو الوجود الحقيقى ليس ممكن التعقل و أما على المختار فمندفع إذ الصوره وجود نورى لا يعلم إلا بالحضور، س ره

الآخر بالمحليه و أما ثانيا فلاستلزام كون شىء واحد جوهرًا و عرضًا لأن صورته ذاتنا مثل ذاتنا و ذاتنا جوهر مستغنى الوجود عما يقوم به فما يقوم به بعد وجوده بالفعل كان عرضًا و أما ثالثًا فلأن كل صورته ذهنيه فهى كليه و لو تخصصت بألف تخصيص فإنه لا يمنع عن الكليه و احتمال الاشتراك بين كثيرين و نحن نعرف ذاتنا- هويه شخصيه غير قابله للاشتراك و لأن كل ما يزيد على ذاتنا فإننا نشير إليه بهو و نشير إلى ذاتنا بأننا فلو كان علمنا بذاتنا بصوره زائده علينا لكننا مشيرين إلى ذاتنا بهو و التالى باطل بالضروره فكذا المقدم الوجه الثانى أنه لو كان الإدراك عباره عن حصول صورته المدرك فلا شك أن هذه الماهيات مقارنه للأجسام الجماديه مع أن الإدراك غير حاصل لها فعلمنا أن نفس حصول هذه الماهيات للجوهر ليس هو إدراكه لها لأن نفس الحصول لها لا يختلف فى الحالين فإن من يدرك شيئًا أمكنه أن يدرك ذلك الشىء مع ما يقارنه فإن مقارنه صورته السواد و الأين و الكم لشىء لا يمنع عن كون ذلك الشىء مدركًا و إلا لم يتعلق الإدراك بمجموعها و نحن ندررك كثيرا جسما ذا مقدار ذا كيف و أين و وضع و غير ذلك و لو قالوا إن الإدراك حصول صورته- لما من شأنه الإدراك لكان تفسيرًا للشىء بمثله و هو باطل فعلم أن العلم ليس عباره عن الصوره الحاصله.

فإن قيل نحن نقول التعقل عباره عن حضور صورته مجردة عن الماده عند موجود مجرد عن الماده.

فيقال هذا أيضا باطل لأن التعقل حاله ثبوتيه و التجرد عن الماده مفهوم سلبى فيستحيل أن يكون المعنى السلبى داخلا فى حقيقه الأمر الثبوتى الذى هو التعقل لأن الأمر الثبوتى لا يتقوم بالسلبى فبقى أن يقال إن التعقل هو نفس حضور الشىء و ثبوتيه أو حاله أخرى و لكن لا يتحقق تلك حاله الثبوتيه إلا عند التجرد عن الماده سواء قيل إن تلك حاله وحدها هى الإدراك أو قيل إن المجموع الحاصل من الحضور و من تلك حاله هى الإدراك فنقول أما الأول فقد مر بطلانه

و أما الثانى فهو كلام غامض سترجع إلى كيفية صدقه أو كذبه نقده أو تزييفه(١) و بالجمله فهو يوجب الاعتراف فى ظاهر الأمر بأنه ليس الإدراك نفس حضور الصورة

و أما المذهب الثالث و هو كون العلم إضافه ما بين العالم و المعلوم

من غير أن يكون هناك حاله أخرى وراءها.

فهو أيضا باطل لما بين فى باب المضاف أن الإضافيات لا استقلال لها فى الوجود- و لا يتحصل إلا عند وجود المتضايقين و نحن كثيرا ما ندرك أشياء لا- وجود لها فى الأعيان و ندرك ذواتنا و لا إضافه بين ذاتنا و ذاتنا إلا بحسب الاعتبار و لو كان علمنا بذاتنا عباره عن إضافه ذاتنا إلينا لكان العلم منا بذاتنا غير حاصل إلا عند الاعتبار و المقايسه و ليس كذلك بل نحن دائما عالمون بأنفسنا سواء اعتبر ذلك معتبر أم لا- و اعلم أن القائل بكون العلم إضافه عارضه للمدرك إلى المدرك أعنى الإدراك إنما ذهب إليه ليندفع عنه بعض الشكوك المورده على كون الإدراك صورته و غفل عن استدعاء الإضافه ثبوت المتضايقين فلزمه أن ما لا يكون موجودا فى الخارج يستحيل أن يكون معلوما و لزمه أن لا يكون إدراك ما جهلا البته لأن الجهل هو كون الصورة العلميه للحقيقه الخارجيه غير مطابقه إياها.

و أما المذهب الرابع و هو الذى اختاره صاحب الملخص

(٢) و هو أن العلم عباره عن كيفية ذات إضافه.

-
- ١- عند تحقيق ما هو المختار أن تلك الحاله هى الوجود النورى للماهيه، س ره
 - ٢- إن قلت لا اختصاص بصاحب الملخص بل جم غفير من الحكماء صرحوا بأن العلم من الكيفيات بل هو قدس سره ينادى فى كتبه بأنه كيف بالحمل الشائع و كونه ذا إضافه واضح. قلت المنسوب إلى صاحب الملخص عنده قدس سره أن يكون مجرد الكيف كالقول بالشبح و ما هو مذهب الحكماء الجمع بين الكيفيه و الصورة بمعنى ماهيه الشىء التى هو بها هو و هو الذى أشار قدس سره إليه بقوله فى آخر كلامه و إن زعم أنه فى هذا العلم لا يكفى إلخ و قد مر و سيأتى أيضا إشكال محفوظيه الماهيات فى الذهن و كونه كيفيات فتذكر و انتظر، س ره

فهو أيضا فى سخافه شديده أما أولا فلأنه يلزم عليه أن يكون علم البارى بذاته- و بغير ذاته عباره عن كيفيه زائده عارضه لذاته القيوم الأحدى تعالى أن يكون صفاته الكماليه من نوع أضعف المخلوقات.

و أيضا إذا كان علمه كيفيه مضافه كان ذاته تعالى أقدم وجودا من تلك الكيفيه- لاستحاله أن يكون تلك الكيفيه أيضا واجبه الوجود لذاته لاستحاله تعدد البارى- فذاته تعالى لم يكن قبل تلك الكيفيه عالما بشىء من الأشياء فكانت عالميته بالأشياء- مستفاده عن أمر ممكن الوجود معلول له و محال أن يستفيض المعطى لكل كمال- إلى غيره كمالا من الغير.

أيضا البرهان قائم على أن علمنا بذاتنا ليس غير ذاتنا فلو كان العلم كيفا لكان ذاتنا كيفيه و قد ثبت أنها من مقوله الجوهر دون الكيف.

و أيضا نحن نشاهد فى خيالنا جبالا- شاهقه و صحارى واسعة و سماء و أرضا و هى كلها جواهر فثبت فى العلم وجود صور الأشياء التى نعلم بعقلنا أنها ليست بكيفيات فمن زعم أن هذه الصور كيفيات فهو سفسطه لا يلتفت إليها و إن زعم أن فى العلم لا يكفى وجود صور المعلومات بل لا بد من قيام كيفيه زائده غير تلك الصور فعليه إثبات ذلك بالبرهان.

و أما مذهب شيخ أتباع الرواقين

ففيه قسم من الحق و قسم من خلاف الحق- أما الحق فهو ما قاله فى علم الجوهر المفارق بذاته من أنه عباره عن كونه نورا لنفسه و النور هو الوجود فهذا راجع إلى ما اخترناه من كون العلم هو الوجود.

و أما الباطل من مذهبه فهو قوله بأن علم الشىء بما سواه هو إضافته إليها و هو غير صحيح (١) لأن العلم ينقسم إلى التصور و التصديق و الكلى و الجزئى و الإضافه ليست كذلك و يرد عليه أيضا أن الحيوان له إدراكات جزئيه و مذهبه

١- يشبه أن يكون مراده بالإضافه الإشرافه الإشرافيه فنفس الوجود المجرد الصورى إضافه و إشراق فلا يرد عليه ما أورده قدس

أن كل مدرك لشيء لا بد وأن يكون نوراً لنفسه و كل نور لنفسه عقل بالفعل - فيلزم عليه كون كل حيوان ذا عقل و أيضاً من مذهبه أن الأجسام و المقادير - مدركه بالعلم الإشراقى الحضورى و كذا ذهب إلى أن كل نفس منا تدرك بدنها بعلم حضورى إضافى و عندنا أن الأجسام الماديه من حيث وجودها المادى المنقسم فى الجهات لا يتعلق بها إدراك و لا شعور لا التعقل و لا غيره (١).

و أما المذهب المختار و هو أن العلم عبارته عن الوجود المجرد عن المادة الوضعيه. فيرد عليه أيضا إشكالات كثيره

إشاره

فى ظاهر الأمر و لكن كلها مندفعه عند إمعان النظر.

منها أن الصوره الذهنيه إن لم تكن مطابقه للخارج كانت جهلا

و إن كانت مطابقه فلا بد له من أمر فى الخارج و حينئذ لم لا يجوز أن يكون الإدراك حاله نسبيه بين المدرك و بينه و هذا ما ذكره الشارح القديم للإشارات و أجاب عنه المحقق الطوسى ره فى شرحه لها أن من الصوره ما هى مطابقه للخارج و هى العلم - و منها ما هى غير مطابقه للخارج و هى الجهل و أما الإضافه فلا يوجد فيها المطابقه و عدمها لامتناع وجودها فى الخارج فلا يكون الإدراك بمعنى الإضافه علما و لا جهلا (٢).

أقول ظاهر كلام المعترض يدل على أن الصوره الذهنيه إن لم تكن مطابقه

-
- ١- الألتصق الألتزم أن يقال و عندكم أنها غواسق لذاتها أو لغيرها و العلم عندكم نور لنفسه و نور لغيره لكن الجواب أنها و إن كانت غواسق إلا أنها باعتبار إشراق نور الأنوار عليها أنوار لغيرها الذى هو نور لنفسه أعنى الغير الفاعل لا القابلى، س ره
 - ٢- بل فى الذهن إلا بنحو الوجود الرابط لأن الإضافه معنى حرفى غير مستقل بالمفهوميه فلا تصير موضوعا للمطابقه و عدمها كما مر أنها ليست تصورا و لا تصديقا و نحوهما، س ره

للخارج كان عنده جهلا بالمعنى العدمى المقابل لمطلق العلم تقابل العدم و القنيه(١) لا- بالمعنى الوجودى المقابل لقسم من مطلق العلم تقابل التضاد و هذا من باب المغالطه باشتراك كل من لفظى العلم و الجهل بين المعنيين(٢) و إلا لم يكن لما ذكره وجه أصلا بل يؤكد القول بأن العلم هو الصورة فقط فإن الصورة الغير المطابقه لما فى الخارج إذا تحققت فى الذهن فلا شبهه لأحد فى أنه حينئذ قد تحقق قسم من أقسام مطلق العلم مع أنه ليست هناك إضافه متحققه إلى شىء من الأشياء الخارجيه فدل على أن العلم قد يوجد بدون الإضافه فعلم أن طبيعه العلم أمر غير الإضافه(٣).

و منها أن إثبات الصورة إن لزم فإنما يلزم فيما لا يكون موجودا فى الخارج

و أما الأمور الموجوده فى الخارج فيحتمل أن يكون العلم بها مجرد الإضافه إليها.

و الجواب أن الإدراك و العلم بمعنى واحد يطلق على أقسام الإدراكات- كالتعقل و التخيل و الإحساس فإذا دلت ماهيته فى بعض الأفراد على كونه أمرا غير مضاف قد عرضت له الإضافه علم قطعا أنه ليس من مقوله المضاف أينما كان.

١- إن قلت كيف يحمل على البسيط و المردد فيه هو الصورة. قلت لثلاثه أوجه الأول ما ذكره بقوله و إلا لم يكن إلخ. و الثانى أن المركب علم و قد حمل على الصورة. و الثالث أن مقتضى النظم الطبيعى أن يقول المورد إن فى موضع الجهل البسيط- لا شىء و وجودى فى الطرفين فلا- إضافه و فى موضع تحقق العلم فى ضمن أى أقسامه و لو كان جهلا مركبا فهناك تحقق الإضافه فلم لا يجوز أن يكون إضافه، س ره

٢- فإنه توهم أنه إذا تطرق فى هذا المركب لفظ الجهل تطرق معناه يعنى البسيط، س ره

٣- أى هذا لنا لا علينا فكما أن علم المجرد بذاته أحد الدلائل على بطلان الإضافه فكذا هذا، س ره

و منها أن إدراك السواد لو كان عبارته عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الأسود مدركا

(١).

و الجواب أن مطلق الحصول غير كاف في المدركيه بل حصول صورته مجردة عن المادة الوضعيه (٢).

و منها أنه لو كان معنى الإدراك بعينه حصول صورته مجردة

لكننا إذا علمنا موجودا قائما بذاته علمنا كونه عالما من غير حاجه إلى برهان مستأنف و لكننا إذا علمنا موجودا غير جسماني وجدت له صورته السواد قطعنا بكونه عالما به و ما كنا بعد علمنا بأن الله تعالى غير جسم و لا جسماني نحتاج إلى برهان في كونه تعالى هل يعلم ذاته أم لا و هل العلم بذاته عين ذاته أم أمر يزيد على ذاته.

أقول العلم ليس عبارته عن نفس مفهوم الصورته المجردة لأمر حتى يكون إذا تصورنا ذلك المفهوم للشيء جزمنا بحصول العلم له بل العلم عبارته عن نحو وجود أمر مجرد عن المادة و الوجود مما لا يمكن تصورته بالكنه إلا بنفس هويته الموجوده (٣) لا بمثال ذهني له فذلك الوجود لو فرض حصوله في عقلنا لم نشك حينئذ في كونه عالما بذاته و عالما بما حضر عند ذاته و لا يحتاج حينئذ إلى برهان.

و منها أنه إذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا

و منها أنه إذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا (٤) فعلمنا بعلمنا بذاتنا إن كان

-
- ١- لا يخفى أنه بعد جعل العلم وجودا مجردا عن المادة الوضعيه لا يتوجه عليه هذا و لا سيما بعد ما ذكره عند ذكر اعتراضات القول بأنه الصورته المنطبعة فالأولى حذفه، س ره
 - ٢- الصورته متشابهه فليرد إلى المحكم إذ الصورته إما ماهيه و قد مر تزييفه و إما ماهيه موجوده بوجود نوري و هو المراد، س ره
 - ٣- أي إلا- بالعلم الحضوري و هو لا- يمكن إلا في علم الشيء بذاته و في علم الشيء بمعلوله فالعلم بحقيقه الوجود للإنسان يمكن أن يكون من قبيل الأول بالفناء فيه، س ره
 - ٤- أي إذا كان العلم وجودا مجردا عن المادة الوضعيه و نفوسنا وجودات مجردة عن المادة فكانت علومها فكان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا إلى آخر ما قال فظهر ارتباط الاعتراض بالمذهب، س ره

بعينه علمنا بذاتنا فحينئذ يكون هو أيضا ذاتنا بعينه (١) و هلم جرا في التركيبات الغير المتناهيه (٢) و أما أن لا- يكون هو علمنا بذاتنا فيلزم منه أن لا- يكون (٣) أيضا- علمنا بذاتنا نفس ذاتنا و هذا ال-اعتراض نقله محقق مقاصد الإشارات و ذكر أنه من اعتراضات المسعودي و أجاب عنه بقوله إن علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات و غير ذاتنا بنوع من الاعتبار (٤) و الشئ ء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنيه لا ينقطع ما دام المعبر يعتبره.

أقول هذا الجواب غير حاسم (٥) لماده الشبهه فالأولى (٦) أن يقال علمنا بذاتنا نفس وجود ذاتنا و علمنا بعلمنا بذاتنا ليس هو بعينه وجود ذاتنا بل صورته ذهنيه زائده علينا ليست هي بعينها هويتنا الشخصيه و لها هويه ذهنيه أخرى (٧)

١- لأن المتحد مع المتحد مع الشئ ء متحد مع ذلك الشئ ء، س ره

٢- فيلزم محذوران أحدهما اجتماع البساطه مع التركيبات الكثيره و ثانيهما التسلسل و لزومهما على أصاله الماهيه أوضح إذ كثره المفاهيم حينئذ كثيره حقيقه، س ره

٣- لأنه إذا لم يكن علمنا بعلمنا عين علمنا بناء على أن العلم غير المعلوم لم يكن علمنا بذاتنا عين ذاتنا لهذا المبني، س ره

٤- فعلمنا بعلمنا و هكذا عين ذاتنا بالذات و غيرها بالاعتبار و كذا كل من العلوم غير الآخر بالاعتبار فالتسلسل ينقطع بانقطاع اعتبار العقل، س ره

٥- لأنه و إن كان حاسما للتسلسل لكن لا يحسم شبهه اجتماع الوحده و البساطه- مع كثره ما و تركيب ما، س ره

٦- الظاهر أن مراد المحقق الطوسي ره بكون علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات أى بالوجود الشخصى لكونه علما حضوريا و بكونه غير ذاتنا بنوع من الاعتبار اعتبار مفهوم العلم بذاتنا فيكون وجود العلم بالذات عين وجود الذات و مفهوم العلم بالذات غير وجود الذات فيختلف العلم بالذات و العلم بالعلم بالذات فيعود إلى ما استحسسه المصنف ره من الجواب، ط مد

٧- يعنى أن علمنا بعلمنا الحضورى بذاتنا و إن كان وجودا ذاتيا إلا أن علمنا بعلمنا الحضورى بذاتنا غير ذاتنا كعلمنا الحضورى بأن نفسنا جوهر مجرد مدبر قديم أو حادث و نحوها و إنما قال فالأولى لأن كلام المحقق تام فى العلم الحضورى، س ره

و كذا علمنا بعلمنا بذلك العلم صورته زائده على هويته العلمين الأولين و هكذا إلى أن ينقطع الاعتبار و التصور و لا يلزم من ذلك اجتماع المثليين في مرتبه لما مر مرارا من أن الوجود سواء كان عينيا أو ذهنيا لا- مثل له و لا صورته علميه يطابقه بعينه و بهويته فنحن إذا علمنا هويتنا الشخصيه الوجوديه بعلم زائد فذلك العلم عرض قائم بوجودنا و هو أمر مغاير لوجودنا غير مماثل لنا و كذلك الحال في العلم بكل علم^(١) لأن كل علم هو نحو من الوجود و لا- يمكن نيته إلا بنفسه لا بصوره أخرى- فالعلم بكل وجود و تشخص لا يمكن إلا بوجه كلي عام.

و منها أنا نعلم أن المبصر هو زيد الموجود في الخارج و القول بأنه مثاله و شبهه يقتضى الشك في الأوليات.

و أجاب عنه ذلك المحقق بأن المبصر هو زيد لا شك و لا نزاع فيه و أما الإبصار فهو حصول مثاله في آله المدرك و عدم التميز بين المدرك و الإدراك منشأ هذا الاعتراض.

أقول الحق عندنا^(٢) إن ما به الإبصار و المبصر بالحقيقه هو شخص مثالي موجود في الأعيان لا في الآله البصريه كما سنوضحه في مقامه إن شاء الله تعالى فهذه جمله من مذاهب المنتسبين إلى الحكمة في باب العلم و ما يرد على كل منها فالآن نكشف قناع الإجمال عن وجه الحق الذي أومأنا إليه و نشيد قاعدته

-
- ١- أي العلم الحصولي بأنه كيف نفساني و كذا و كذا و بالجمله بماهيته، س ره
 - ٢- نظره قدس سره إلى قول المحقق الطوسي في آله المدرك و لا خلاف بينهما- في حصول الشخص المثالي إنما الخلاف بينهما بل بينه و بين القائلين بأن الرؤيه بالانطباع في موضعين أحدهما أن المبصر بالذات عندهم له قيام حلولي بآله الإبصار و عند المصنف قدس سره له قيام صدوري بالنفس الناطقه في مقام النازل و ثانيهما أن المبصر بالذات- صورته فائضه من المبدأ الفياض عندهم و عنده س صورته فائضه من النفس كما حققه في مقامه، س ره

فصل (٤) فى تحقيق معنى العلم

العلم ليس أمرا سلبيا كالتجرد عن المادة و لا إضافيا بل وجودا و لا كل وجود بل وجودا بالفعل لا بالقوه و لا كل وجود بالفعل بل وجودا خالصا غير مشوب بالعدم و بقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شده كونه علما و بيان هذا أن المادة الأولى أمر مبهم فى ذاته و هى غير موجوده بالفعل و إنما يتحصل و يتقوم ذاتا- متحققه بالجسم و لواحقه كالحركه و ما ينشأ منها(١) و الجسم بما هو جسم لا- يكون له وجود خالص عن العدم الخارجى فإن كل جزء مفروض فيه وجوده يقتضى عدم غيره من الأجزاء و عدم الكل فإنه إذا وجد ذلك الجزء كان الكل معدوما و كذا يسلب عنه سائر الأجزاء و لأن الوجود عين الوحده أو ملازم لها فما لا وحده له لا وجود له و كذا الحمل و الهوهويه من لوازم الوحده فما لا هوهويه له فلا وجود

١- محصل ما أفاده ره أن الجواهر الجسمانيه يغيب بعض أجزائها عن بعض ففى وجودها قوه عدمها و ما كان كذلك لم يتم وجوده لذلك بحضور كل جزء للآخر و المجموع للمجموع الكل و من شرط إدراك المدرك بالكسر أن ينال تمام المدرك بالفتح فالجواهر المادى و كذا أعراضه لا يتعلق بها علم و بعبارة أخرى الصوره الماديه لا تكون صوره علميه هذا أقول و لو بنى البيان على حركه الجواهر المادى- لكان أوضح فى البيان و سلم من بعض المناقشات اللفظيه و تقريره أن الصوره العلميه- حاصله لنا نوعا من الحصول بالضروره لكن مجرد حصول شىء لشىء لا يوجب العلم لأن الحاصل لو لم يجتمع جميع أجزاء وجوده له لغاب بعضها عن بعض و المجموع عن المجموع- كما فى الحركه و الغيبه تنافى العلم لكن الجواهر الماديه و عوارضها متحركه غير حاضره الوجود فالصوره العلميه سواء كانت صوره جوهر أو عرض حاضره للعالم و لو لم تكن حاضره فى نفسها استحالة حضورها لغيرها فالصوره العلميه يجب أن تكون مجردة فى نفسها حاصله للعالم نوعا من الحصول، ط مد

له لشيء (١) و شيء من أجزاء الجسم المتصل و لو بحسب الوهم لا- يحمل على الجسم- و لا- الجسم يحمل على شيء من تلك الأجزاء مع أنه حاصل الهويه من اتصال تلك الأجزاء و كماله بزياده ذلك الاتصال في تماديه و ما كمال الشيء يوجب زواله- فكيف يكون في نفسه موجودا مستقلا و بالجمله الجسم حقيقه افتراقيه في وجودها قوه عدمها (٢) و في عدمها قوه وجودها فوجود كل فرد منه كالذراع مثلا عين عدم فرد آخر أو ضده ففيه قوه زوال نفسه و هذا غايه ضعف الوجود لشيء حيث وجوده يوجب عدمه و هو كالكثره في ضعف الوحده فإن وحده الكثره عين كثرتها لشيء و الفرق بين الهولي الأولى و بين الجسم في نقص الوجود أن الهولي بعينها- قوه صرفه لوجود الأشياء الكثيره و أما الجسم ففي وجوده قوه عدمه فما هذا شأنه يوجد بتمامه لذاته و ما لا يوجد بتمامه لذاته لا يناله شيء آخر و النيل و الدرر من لوازم العلم فلا علم لأحد بشيء من الجسم و أعراضه اللاحقه إلا بصوره غير صورتها الوضعيه الماديه التي في الخارج لأن تلك الصوره بعينها إذا حصلت لشيء- كان ذلك الشيء إما مادتها التي هي محلها أو الأمر الذي يحلها أو الأمر الذي يحل معها في محلها و حكم الجميع كحكم الصوره الجسميه الخارجيه في أن لا وجود لها لذاتها و ليس لشيء منها عند شيء وجود إلا بحسب أطرافها و نهاياتها و نهايه الشيء خارجة عن ذاته و الإدراك يتعلق بذوات الأشياء و أجزاءها الداخلة فعلم مما ذكرنا أن أصل الوجود لا يكفي في كون الشيء مدركا و منالاً لشيء يدركه و يناله ذلك الشيء بل وجودا غير ذي وضع بالمعنى الذي هو من المقوله فالوجود

-
- ١- أي ما لا اتحاد فيه فلا وحده له فلا وجود له إن قلت الاتصال الوجداني مساوق للوحده الشخصيه عندهم فكيف لا يتحقق الحمل و الهويه بين الأجزاء و بينها و بين الكل- و الكل متحد في الوجود قلت الاتحاد في الوجود المعبر في الحمل اتحاد في الأجزاء- لا يكون بينها مباينه في الوضع و اتحاد أجزاء المتصل في الوجود ليس كذلك، س ره
- ٢- و لا سيما إذا اعتبر امتداده السيال باعتبار حركه الجوهرية و حركاتها العرضيه- فيكون القوه فيه أكثر و العدم أوفر، س ره

القوى الذى لا يصحبه هذه الشوائب العدميه هو عبارته عن الإدراك فهذا يمكن أن يكون هو المراد بما ذكره القائل سابقا إن التعقل هو المجموع الحاصل من حضور الشئ ء و حاله أخرى له لو كان أراد بتلك الحاله استقلال الوجود و تأكده فى الجملة بأن يكون منقسما و لا- ذا وضع حسى واقع فى جهه من جهات العالم الوضعى و هذا حال كل صورته إدراكيه فإنها غير قابله للإشاره الوضعيه فإن الصوره التى ينالها الحس ليست بالحقيقه هى التى تسمى بالكيفيات المحسوسه و لا التى تسمى بأوائل الملموسات و هى الحراره الخارجيه و البروده الخارجيه القابله للإشاره الحسيه الوضعيه فإنها محسوسه بالقصد الثانى و بالعرض لا بالقصد الأول و بالذات فإن المحسوس من حيث هو محسوس و جوده فى نفسه بعينه و جوده للجوهر الحاس به- و هذا النحو من الوجود هو محسوسيته كما أن وجود المعقول من حيث هو معقول- و معقوليته و حصوله للجوهر العاقل بعينه شئ ء واحد فالصوره المحسوسه بالذات- ليس وجودها وجودا ذا وضع يمكن الإشاره إليها و إن كان من شرائط الإدراك الحسى حصول نسبه وضعيه بين آله الإدراك و الشئ ء الذى يؤخذ منه تلك الصوره- و هذه النسبه غير ثابتة بين تلك الصوره و ما يطابقه و تؤخذ منه و ذلك الشرط غير محتاج إليه فى غير الإدراك الحسى من الإدراكات الخياليه و الوهميه و العقليه و ليس أيضا حصول الصوره الإدراكيه للمشاعر و المشاهد الإدراكيه كحصول الصور الكائنه فى محالها الخارجيه كما سنتلو عليك وجوه الفرق بين الحصولين

فصل (٥) فى الفرق بين حضور الصورة الإدراكية للنفس و بين حصولها فى المادة و ذلك من ثمانية أوجه-

أولها أن الصورة المادية متزاحمه متمانه

أولها أن الصورة المادية متزاحمه متمانه (١) فإن المشكل بشكل مخصوص- أو الملون بلون مخصوص يمتنع عليه أن يتشكل بشكل آخر مع الشكل الأول- و لا- أن يتلون بلون آخر ما لم يسلب عنه اللون الأول و كذا الحال فى الطعوم- و الروائح و الأصوات المتخالفه المتضاده و أما صورها الإدراكية فلا- تزاحم لها فى الوجود الإدراكي فإن الحس المشترك يدرك الجميع (٢) و يحضرها عنده و كل حس من هذه الحواس الخمسه يمكنه إدراك أنواع مختلفه من جنس محسوسه فالبصر للألوان المتضاده و الذوق للطعوم المتضاده و كذا الكلام فى غيرها فعلم أن الوجود الصورى الإدراكي ضرب آخر من الوجود.

و ثانيا أن الصور المادية لا يحصل العظيم منها فى المادة الصغيره

فلا يحصل الجبل فى خردله و لا يسع البحر فى حوض و هذا بخلاف الوجود الإدراكي فإن

- ١- أى فى المحل بخلاف صورته النفس فلا تمنع بينها فى المحل فإن النفس مع وحدتها و بساطتها و عدم تقدرها تكون محلا للكل و أما نفس مفاهيم الصور ففيها تمنع فى أى موطن كانت، س ره
- ٢- بناء على تجرده و على تجرده يبتنى المعاد الجسماني فلا- مقدار له حتى تكون صورته فى جزء منه و صورته أخرى فى جزء آخر منه فالصور الخمس المتخالفه تكون فيه فى آن واحد فيرى و يسمع و يلمس حر الهواء أو برده و يفرض فى هذه الحال فى ذائقته مذوق و فى شامته رائحه فحينئذ فيه من كل هذه العوالم الخمسه شىء فى آن واحد فهو أيضا آيه من لا يشغله شأن عن شأن مثل مستعمله و هو النفس بل فيه فى آن واحد بعلاوه الصور الخمس صور متضاده من كل نوع فإن البصر الذى هو جاسوسه و السمع و غيرهما- تقع على المتضادات دفعه كالبياض و السواد و الجهر و الهمس و غيرهما، س ره

قبول النفس للعظيم منها و الصغير متساو فتقدر النفس أن تحضر فى خيالها صورته جميع السماوات و الأرض و ما بينهما دفعه واحده من غير أن يتضيق عنها

كما ورد عن مولانا و سيدنا محمد ص: أن قلب المؤمن أعظم من العرش

و كما قال أبو يزيد البسطامى حكاية عن نفسه لو كان العرش و ما حواه فى زاوية من زوايا قلب أبى يزيد لما أحس به و السبب فى ذلك أن النفس لا مقدار لها و لا وضع لها(١) و إلا لكانت محدوده بحد خاص و وضع خاص لا تقبل غيره إلا و يزيد عليه أو ينقص عنه فبقى منه شىء غير مدرك لها أو بقى من النفس شىء غير مدرك له فيكون شىء واحد معلوماً و غير معلوم أو عالماً و غير عالم فى آن واحد و هو محال بالبرهان و الوجدان- فإننا نعلم أن النفس منا شخص واحد إذا أدرك مقداراً عظيماً يدرك كله بكلها لا ببعضها إذ لا بعض لها لبساطتها.

و ثالثاً أن الكيفيه الضعيفه تنمحي عند حصول الكيفيه القويه فى الماده

بخلاف الصور النفسانيه فإن القوى منها لا يبطل الضعيف عند وروده سيما فى التخيل و التعقل فإن العقل يدرك الضعيف أثر القوى و يتخيل الصغير بعد العظيم و الأنقص بعد الأشد.

و رابعاً أن الكيفيات الماديه يشار إليها بالحواس و هى واقعه فى جهه من جهات هذا العالم

و ليس كذلك الصور الإدراكيه إذ لا إشاره إليها و لا وضع لها- بمعنى المقوله و لا جزء منها.

و خامساً أن صورته واحده ماديه

يمكن أن تكون مدركه بإدراكات كثيره- لأشخاص كثيره بالمعنى المراد من إدراكها فتكون كتابه واحده يقع عليها أبصار كثيره أو صوت واحد تسمعه أسماع كثيره و ليس كذلك وجود الصوره الإدراكيه

١- بمعنى المقوله و لا جزء منها إن قلت الوضع بمعنى جزء المقوله هو الهيئه العارضه للشىء من نسبه بعض أجزائه إلى بعض و لصوره زيد الخيالى أعضاء و فيها ترتيب فلاجزائه نسبه قلت لا وضع فيه إنما له العلم بالوضع و قد مر أن الامتداد الذهني لا يقبل القسمه- حتى إن الخط الذراعى المنصف فى الخيال إيجاد لنصفين آخرين ابتداء فلا جزء له، س ره

فما فى خيالى لا- يمكن أن يطلع عليه غيرى(١) و ما فى قوه ذوقى لا- يمكن أن يذوقه غيرى و لذلك قيل النار النفسانيه لا تحرق(٢) و حرقه قلب العاشق لا- تسخن- و ثلجه صدره لا- تبرد و العقل إذا حكم بأن النار محرقه و الماء مبرد لا يحكم بأنها حين ما يكون فى النفس محرقه أو أنه حين ما يكون فيها مبرد بل على أنها أمور إذا وجدت فى الخارج كانت محرقه أو مبرده و إذا حكم بأن الجوهر قائم بذاته لا يقوم بغيره لا يريد به أن وجوده الذهني لا يقوم بغيره بل معناه أن ما علمه صورته شىء وجوده لا يقوم بغيره و لا يلزم منه أن لا يقوم صورته المطابقه له بغيرها.

و سادسها أن الصور الكونيه إذا زالت عن موضوعها فلا يمكن استرجاعها

أو استرجاع مثلها إلا باكتساب جديد(٣) و تأثير مستأنف بمثل تلك الأسباب التى حدثت منها أولاً بخلاف الصور النفسانيه فإنها إذا زالت بعد حصولها فقد لا يحتاج فى استرجاعها إلى تجشم كسب جديد.

و سابعها أن الصور الكونيه إذا كانت ناقصه الوجود لا يمكن استكمالها

إلا- بفاعل غريب أو سبب مباين منفصل كالشجر إذا بلغ إلى مقداره يحتاج إلى أسباب أخر كالماء و الأرض لأجل التغذية و التنميه و الحيوان إذا بلغ إلى غايه كماله- و كذا الصور الجماديه الطبيعيه أو الصناعيه إذا كملت بعد نقصانها إنما كملت بأسباب منفصله عنها بخلاف الصور النفسانيه كصور النفوس القدسيه(٤) التى تكون

-
- ١- إلى الصوره العقليه فإن المعقول من الشىء صرفه و لا ميز فى صرف الشىء- فالمعقول من الفرس واحد و لو كان فى ألف عقل، س ره
 - ٢- و أيضاً و لذلك فكل واحد من أفراد الإنسان عالم تام لا يحتاج فى شىء من أجزاء عالمه إلى ما فى عالم آخر و لكل مؤمن جنة عرضها السموات و الأرض فضلاً عن طولها، س ره
 - ٣- إذا كانت من الطوارى لا من الطبيعيات، ره
 - ٤- هذا الفرق مثل بعض الفروق الأخرى من باب تحقق الطبيعه بتحقيق فرد ما- فالمراد أن النفس القدسيه المؤيده صورته علميه فى علم ذاتها و مستكفيه بذاتها و باطن ذاتها فى استكمالها كالنفوس الفلكيه، س ره

فى أول الأمر غير كامله لكننها مستكفيه بذاتها فى بلوغها إلى كمالها اللائق بحالها- من غير حاجه لها إلى مكمل منفصل الذات عنها.

و ثامننا أن الصور الكونيه لا يمكن صدق نقائض مفهوماتها و معانيها عليها

فالنار الخارجيه لا يصدق عليها اللانار و السواد الخارجى لا يصدق عليها أنه ليس بسواد بخلاف النار النفسانيه فإنها ليست بنار بالحمل الشائع الصناعى و الجسم الموجود فى النفس ليس بجسم و كذا حال الكيفيات المحسوسه كالألوان(١) و الأصوات و الطعوم و الروائح كلها يحمل على أنفسها بالحمل الذاتى و يسلب عن أنفسها بالحمل الصناعى فالحيوان النفسانى حيوان و ليس بحيوان و السر(٢) فى ذلك(٣) أن ذلك النحو من الوجود الصورى المسلوب عنه النقائض الماديه

١- أى كالكليات منها و أما الجزئيات منها فيحمل طبائعها عليها بالحمل الشائع- بل المتخيلات بالذات كالمحسوسات بالذات فى ذلك كما سبق منا فى مبحث الوجود الذهنى، س ره

٢- و هذا السر أحق بتحقيق المطلب المذكور فى الوجود الذهنى من هذا الكتاب- بل فى جميع كتبه من أن الجوهر مثلاً فى العقل جوهر بالحمل الأولى لا بالحمل الشائع- بل هو به كيف فيلوح من ظاهره أن الجوهر الجنسى و النوعى فى العقل حظه من الجوهر كحظ مفهوم شريك البارى و مفهوم الممتنع من الشركه و الامتناع و ليس فيه حقيقه الجوهريه و الآن حصحص الحق و سيؤكدده عند قوله بل الحق أن الصور العقليه للجواهر إلخ من أن الجواهر العقليه فوق الجوهريه لا- أنها دون الجوهريه كما أن النفس ليست بجوهر عند من يقول لا ماهيه لها لأنها فوق الجوهريه لا لأنها دونها فتكون عرضاً بل هذا المطلب يستمد من ذاك بناء على اتحاد العاقل و المعقول أو يستمد من مطلب آخر بناء على أن درك الكليات- بمشاهده أرباب الأنواع و هى العقول العرضيه فى الطبقة المتكافئه و العقول لا ماهيه لها عنده- وفاقاً للشيخ المتأله شهاب الدين السهروردى، س ره

٣- إشاره إلى الفرق بين الوجود الإدراكى و الوجود المادى بحسب حقيقه الأمر- فإن الوجود الإدراكى للماهيه بحسب جليل النظر هو وجودها ذهنياً بحيث لا- يترتب عليها آثار وجودها المادى الخارجى فيحمل ما فى الذهن على ما فى الخارج بالحمل الأولى و يسلب عنه بالحمل الشائع لكن الصوره الإدراكيه بحسب دقيق النظر صورته مجردة خياليه أو عقليه هى أعلى و أشرف وجوداً من هذا الوجود المادى و لها آثارها المناسبه لمرتبه وجودها و إن لم يكن لها هذه الآثار الخاصه التى للوجود المادى و لذا يتوهم أنها وجود- لا يترتب عليه الآثار فيثول إلى انتزاع المفاهيم و الماهيات و السلب و الإيجاب و إن صحا على هذا النظر أيضاً لكن الحمل من قبل حمل الحقيقه و الرقيقه الذى بين مراتب الشده و الضعف عند كل تشكيك و سلب الحمل إنما هو بالشائع الصناعى و هو ظاهر، س ره

وجود على وجه أعلى و أشرف فإثبات هذه المعانى الجسميه الماديه لها من جهه تحقق مبدإها و أصلها فيها فإن هذه الصور الماديه أصنام و قوالب لتلك الصور المجرده و أما سلب هذه عنها فلأجل أن تلك الصور أجل و أشرف من أن يوجد بهذه الأكوان الدنيه فهذا الحيوان اللحمى المركب من الأضداد و الصور الدائره المستحيله مثال و ظل لذلك الحيوان النفسانى البسيط و إن كان فوقه ما هو أعلى منه و هو الحيوان العقلى البسيط الواحد الجامع مع بساطته لجميع الأشخاص - و الأصناف الماديه و النفسانيه التى تحته من نوعه و هو مثالها الكلى النوعى و هو الفرس العقلى و هكذا فى كل نوع من أنواع الحيوانات و غيرها كما مر فى مباحث الماهيه و الغرض هاهنا بيان أن الصور المجرده المطابقه لهذه الصور الماديه كيف يصدق عليها نقائض أنفسها على وجه لا يلزم إشكال التناقض و مبناه تحقيق مسأله الأشد و الأضعف و أن وجود الشىء إذا اشتد يخرج من نوعه إلى نوع(1) آخر أعلى منه مع أن كل اشتداد يكون إمعانا فى نوعه الذى كان فيه- و فى المثل المشهور إن الشىء إذا جاوز حده انعكس إلى ضده و من هذا القبيل استكمالات الماده الواحده كما الجنين إذا كملت صورتها الطبيعیه تصير صورته نفسانيه ثم عقليه فيصدق عليها ما كان مسلوبا عنها و يسلب عنها ما كان صادقا عليها

١- مراده ره بالنوع هو مرتبه الوجود و إلا فالصوره الخياليه و العقليه عنده ره- يشاركان الفرد المادى فى الماهيه النوعيه، ط مد

فصل (٦) فى قولهم أن العلم عرض

أما العلوم الخياليه و الحسيه

فهى عندنا غير حاله فى آله التخيل و آله الحس - بل إنما يكون تلك الآلات كالمرائى و المظاهر لها لا محال و لا مواضع لها فجواهرها جواهر مجردة عن المواد و أعراضها أعراض قائمه بتلك الجواهر و الكل يقوم بالنفس كقيام الممكنات بالبارى جل ذكره.

و أما العلوم العقليه

فالمشهور أن علومنا العقليه بالأشياء عباره عن ارتسام صورها فى نفوسنا لأن العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها و هى صور جواهر و صور أعراض.

و يرد عليهم فى ذلك شك قوى ذكره الشيخ فى إلهيات الشفاء و هو أن العلم لما وجب أن يكون مطابقا للمعلوم فإذا كان المعلوم ذاتا قائمه بنفسها فالعلم به يكون مطابقا له و داخلا فى نوعه و الداخلى فى نوع الشىء لا بد و إن يكون مندرجا معه - تحت جنسه مشاكلا له فى ذلك الجنس لكن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس فإذا الصورة العقليه للجوهر لا بد أن يكون جوهر أيضا مع أن العلم به - من الكيفيات النفسانيه القائمه بالنفس فشىء واحد يكون جوهرًا و عرضًا و لا شىء من الجوهر بعرض فهذا هو الإشكال المشهور و قد أشرنا إلى كيفيه دفعه فيما مر سابقا و لاحقًا لكن الشيخ أجاب عنه بقوله ماهيه الجوهر جوهر بمعنى أنه الموجود فى الأعيان لا فى موضوع و هذه الصفه موجوده لماهيه الجوهر المعقوله فإنها ماهيه - شأنها أن تكون موجوده فى الأعيان لا فى موضوع (١) أى هى معقوله عن أمر وجوده

١- يعنى أن الجوهرية إنما هى بالفعل و يستقيم بسلب الموضوع و لو بالقوه و هذا كما أن الجسم ما يمكن أن يفرض فيه خطوط ثلاثه متقاطعه على زوايا قوائم أى يكون من شأنه ذلك و يكون فيه المصحح لقبول الخطوط و إن يكن فيه الخطوط بالفعل كما فى الكره، س ره

فى الأعيان أن لا- يكون فى موضوع و أما وجوده فى العقل بهذه الصفة فليس ذلك فى حده من حيث هو جوهر و الحركة كذلك ماهيتها أنها كمال ما بالقوه و ليست فى العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون فى العقل كمال ما بالقوه من جهة كذا حتى يصير ماهيتها محركه للعقل إلى آخر ما ذكره.

أقول لا يعجبني هذا الكلام فإن دلائل إثبات الوجود الذهني للأشياء لو تمت لدلت على أن للأشياء مع جميع صفاتها و لوازمها و لواحقها و أى معنى لها- بأى وجه كان وجودا آخر سوى هذا الوجود المادى الدائر فكما أن الإنسان مثلا- نحن نتصوره نوعا جوهريا كذلك نتصوره مع قيد كونه قائما بذاته بالفعل و عاقلا لذاته مجردا عن المحل و الموضوع فهذا العذر الذى ذكره لا يجرى فيه و لو ذكر مثل ما ذكره فى جميع صفات الماهيات و أجناسها و فصولها فذلك يوجب أن لا يبقى من ماهية الأشياء شىء فى الذهن فإن الذى نجعله صوره الحيوان مثلا- فى الذهن- إذا لم يكن جوهرًا و لا- جسما و لا- ناميا و لا- حساسا و لا متحركا و لا- متحيزا و لا- شيئا من مقومات الحيوان و فصوله البعيده و القريبه و لم يثبت فيه شىء من الحيوانيه- بما ذا يكون حيوانا أحيوانيته بأنه بالفعل جوهر جسمانى نام حساس فليس كذلك- أو بأنه إذا وجد فى الخارج لكان حيوانا.

فنقول ما المراد من هذا الكلام فإن كان المراد منه إمكان أن يوجد تلك الصورة الذهنيه بحسب شخصيتها فى الخارج فليس كذلك فإن الشخص الموجود فى الذهن الذى عرض له الكليه و الاشتراك لا يمكن خروجه من العقل و صيرورته بعينه شخصا جسمانيا متخصصا بوضع و إشاره لأن ذلك خلط بين أنحاء الوجودات- و تضييع للحثيات فإن الشخص العقلى شخصيته لا ينافى العموم و الاشتراك بين كثيرين و الشخص الخارجى ممتنع فيه ذلك و إن كان المراد أنه بحسب ماهيته الموجوده بذلك الوجود العقلى بحيث إذا وجدت فى الخارج كانت جوهرًا كذلك- فهى عندهم من مقوله الكيف فلو وجدت فى الخارج لكانت أيضا كيفيه نفسانيه لا جوهرًا و لا كما و لا كيفا آخر و لو كان المراد منه أن هذه الماهيه الموجوده فى

الذهن بحيث لو فرضت فرضا مستحيلا أنها صارت موجوده فى الخارج بوجود ماهيه أخرى لكانت تلك الماهيه جوهرًا أو كذا أو كذا فهذا على تقدير التسليم لم يكن فيه فائده إذ كل ماهيه فى أى نحو من الوجود كانت يجرى فيه ذلك الفرض بالقياس إلى كل ماهيه فإن ذلك كقولنا لو كان الجوهر عرضا لكان وجوده فى موضوع و لو كان الجسم عقلا لكان بالفعل فى كل ما له من الكمالات و لو كان الممكن واجبا لكان صانعا للعالم.

و أيضا لم يبق فرق بين هذا المذهب و مذهب القائلين بالشبح و المثال و لكانت الصور الموجوده فى النفس كالصور المنقوشه فى الجدران فى كونها إنسانا و فرسا و فيلا و أشجارا و أنهارا لأنها يصدق عليها أنها لو كانت موجوده فى الأعيان لكانت هى تلك الأمور و لكن موجوديتها خارجه عن تلك السطوح ممتنع بل الحق أن الصور العقلية للجواهر الموجوده فى الأعيان هى بعينها معانى تلك الحقائق و ذواتها(١)

١- المراد بالمعانى مثل ما فى قولهم عالم المعنى منقسم إلى عالم الربوبية و عالم العقول ٣٠٧ و مثل ما فى قول المولوى -قرنها برقرنها رفت اى همام و آن معانى برقرار و بردوام . و توضيح مطلبه قدس سره أن لكل حقيقه من الحقائق معنى و صوره أى حقيقه و رقيقه- و بعبارة أخرى أصلا و فرعا فمعناه و حقيقته و أصله ما هو فى النفس فإن النفس بسيطه الحقيقه بعد الحق تعالى و العقول المفارقة المحضه و كل بسيط الحقيقه جامع لوجودات ما دونه فوجود النفس وجود جامع لوجود الأنواع بنحو أعلى و أبسط فإذا أرادت أن تعرف حقيقه من الحقائق ترجع إلى صفحه ذاتها و ذاتها متصوره بصوره كل حقيقه فتعرفها من ذاتها و مرادى بالصوره ما به الشىء بالفعل و قد سبق أن كل حقيقه فى النفس يصدق عليها نقيضها و يصدق عليها فالتسلب باعتبار انتفاء حدودها و نقصاناتها و موجوديتها بوجود واحد بسيط هو وجود ذات النفس بل لا- ماهيه للنفس عند هؤلاء و الإثبات باعتبار أن ذلك النحو الأعلى من وجودها أصلها و مبدؤها و حقيقتها فقولها و كذا الحيوان المعقول عباره عن الجسم المعقول إلخ المراد به جامعيه النفس و وجوداتها بنحو أعلى و أبسط المصداق لمفاهيمها كما أشار إليه بقوله على ذات عقلية كان أولى و كما قال إن المراد بالجوهريه المعقوله من الجواهر قيام النفس بذاتها المعلومه لها علما حضوريا لا حصوليا و مدار الإشكال على العلم الحصولى فإن الصوره كيف تكون قائمه بالذات و كيف تكون ناميه حساسه و نحوها و أما على رأيه من اتحاد العاقل و المعقول فلا- إشكال حتى فى التجسم لكونها جامع و واحده لوجود الجسم كالماهيه و لا لنقصه و لنعم ما قيل - ٣٠٨ أى نسخه تامه إلهى كه توئى وى آئينه جمال شاهى كه توئى بيرون ز تو نيست آنچه در عالم هست در خود بطلب هر آنچه خواهى كه توئى ، س ره

المتأصله فللجوهر بل للجسم مثلا معنى و صورته محسوسه و صورته المحسوسه هي الجوهر الحسى و صورته المعقوله هي معنى الجوهر و هو المعنى المعقول الذى يدركه العقل من ذاته أنه موجود لا فى موضوع من غير أن يحتاج فى تعقله إلى صورته قائمه بالعقل و كذا الحيوان المعقول عبارته عن الجسم المعقول و النامى المعقول و الحساس المعقول فالمعقول من هذه الأمور لا يلزم أن يكون أمورا متخالفه الوجودات (١) و لا- معنى تقوم وجوده فى موضوع مستغن عنه فى ذلك النحو من الوجود الكمالى العقلى بل كما يصدق هذه المعانى بأجمعها مع ما يزيد عليها على جسم و تحمل عليه بهو هو و ذلك الجسم الذى هو مصداق هذه المعانى موجود ذو وضع و إشاره و ليس شىء من هذه المعقولات ذا وضع و إشاره فبأن تحمل هذه المعانى العقلية- على ذات عقلية كان أولى فإن صدق معقول على معقول و اتحاده به فى الوجود العقلى- أولى و أليق من صدق معقول على محسوس و اتحاده به فى الوجود الحسى و العجب من أن الشيخ قد أثبت فى أول النمط الرابع من كتاب الإشارات

١- فلا صحه لسلب هذه الحقائق عن هذا الوجود الشامل و هي الوحده الحقه الظليه- فإن الوجود الطبيعى منها مع أنه مناط الغيبه و التفرقه تجتمع فيه الحقائق كالإنسان الطبيعى ففيه كمالات الجماد و النبات و الحيوان و غير ذلك و وجود الشىء لا يلزم أن يكون بنحو الاختصاص فيصدق على نحو وجود هو حيثه الإباء عن العدم مفاهيم الوجود و الوحده- و الهويه و النور و غير ذلك بل الماهيه و مقوماتها فالكل متحققه بتحقيق واحد و الكلى الطبيعى موجود و لو بالواسطه فى العروض فكيف لا يصدق على هذا الوجود الواسع- العقلى مفاهيمها أم كيف لا يجتمع معقولاتها المجرده، س ره

أن للحيوان المعقول (١) وجودا في الحيوان المحسوس و الحيوان المعقول المشترك بين كثيرين لا- شك أن وجوده الخاص به غير قابل للإشارة و التحيز و الوضع و مع ذلك له بحسب المعنى المعقول ارتباط و اتحاد بالحيوان المحسوس لا- بأن صورته العقلية تقوم بالأشخاص الحيوانية حتى يكون الحيوان العقلي عرضا قائما- بالحيوان الحسى بل هو أولى بالجوهريه و الاستغناء عن الموضوع من هذه الحيوانات الدنيه المستحيله الكائنه الفاسده فكذا الحال فى سائر الصور المعقوله لسائر الأنواع الجوهريه و غيرها و الناس إنما وقعوا فى مثل هذه الإشكالات لظنهم أن وجود الصور المعقوله فى النفس كوجود الأعراض فى محالها و أنكروا القول باتحاد العاقل بالمعقول- فلا جرم لا يمكنهم التفصى عن إشكال كون الشىء جوهرًا و عرضا عند تعقل النفس للجواهر و غايه ما قالوا فى دفعه أن مفهوم العرض عرضى لما تحته و لا- منافاه بين الجوهر و العرض فى الوجود الذهنى إنما المنافاه بينهما بحسب الوجود الخارجى- و ماهيه الجوهر محفوظه حال احتياجه فى وجوده الذهنى إلى الموضوع الذى هو الذهن إذ يصدق عليه أنه لا- يحتاج إليه فى الوجود الخارجى نعم لا- يجوز أن يكون شىء واحد جوهرًا و عرضا بالنظر إلى وجود واحد و ذلك لم يلزم من حصول ماهيه الجوهر فى الذهن بل غايه ما لزم أن مفهوم العرض قد عرض لماهيه الجوهر- كما عرض لسائر المقولات و أفرادها فى الذهن و الخارج جميعا.

و يرد عليه (٢) أولا أن العرضيه ليست إلا نحو وجود الأعراض لأن

١- المراد بالحيوان الحيوان النوعى فإن الشيخ ذكر الإنسان و المراد بالمعقول فى كلام الشيخ غير المعقول فى كلام المصنف قدس سره قبل ذلك إذا أراد الشيخ الكلى الطبيعى و المصنف قدس سره الكلى العقلى و قد حمل المحقق الطوسى قدس سره كلام الشيخ على الكلى الطبيعى و هذا ظاهر لمن نظر فى أول النمط الرابع و العقلى لا يخلو عن الطبيعى، س ره

٢- حاصله أن العرض المطلق من العروض و العروض هو الوجود الرابطة للأعراض المتحصلة التى هى معروضات العرض المطلق و الوجود نفس كون الماهيه و تحققها و حصولها لا- ما به يتحصل و لا تفاوت فى هذا بين القول بأصالة الوجود و بين القول باعتباريته فكما يقول القائل بالاعتباريه أن الوجود تحقق الماهيه و كونها بمعنى أنه ليس أمرا ينضم إلى الماهيه و إلا لم يكن وجودا لها بل كان حينئذ وجودها الكون الذى به استتم كونها منضمًا إليها و يكون ما فرضت وجودا كالعوارض التى تطرأ عليها بعد شيئيتها الوجوديه كذلك يقول القائل بأصالة الوجود الوجود نفس تحقق الماهيه و لا تحقق لهما بدونه و لا كون و التركيب بينهما ليس اقترانيا بل اتحادى من باب اتحاد المتحصل و اللامتحصل إذ لو كان لها كون و شيئيه وجوديه بغير الوجود كان التركيب اقترانيا فلما لم يكن لها كون و مصداق سوى مصداق الوجود و هى فانيه فيه كان التركيب اتحاديا و عند هذا ظهر صحه ما ذكره المصنف قدس سره من أن العرضيه ليست من طوارى كون الماهيه و تحققها و الأوضح أن يقال إن الوجود و الماهيه كل منهما لا- بد أن يليق بالآخر- و كل وجود خاص لا- بد أن لا يطرد ماهيته و لا يرفع الموضوع من البين فالوجود الناعتى يليق الماهيه العرضيه و الوجود المنعوتى يليق الماهيه الجوهريه فالجوهريه تساوق القيام بالذات بالفعل، س ره

معناها كون الشئ ء فى موضوع و الكون فى الموضوع عبارته عن نحو وجود الماهيات العرضيه كماهيه السواد و الحراره و غيرها و الوجود كما علمت من قبل و إن كان من عوارض الماهيات لكن عروضها بحسب التحليل العقلى فعرضيتها ليست كعرضيه العوارض الوجوديه التى يمكن تبديلها مع انحفاظ الماهيه فالماهيه الجوهريه كالإنسان مثلا إذا فرض أن وجودها فى نفسها هو وجودها فى الموضوع فلا يمكن زوال هذا الوجود عنها و تبديلها إلى وجود آخر مع انحفاظ ذاته كسائر العرضيات- و بالجمله قياس عروض الوجود للماهيه إلى عروض سائر اللواحق العرضيه لازمه كانت أو مفارقه قياس بلا جامع إذ ليس للوجود عروض بالحقيقه للماهيه بل وجود الماهيه ليس إلا نفس صيرورتها خارجا أو عقلا ثم إنه على تقدير أن يجوز كون شئ ء واحد جوهرًا بحسب الماهيه عرضا بحسب الذهن لكن يبقى الإشكال حيثئذ- فى أنه لما وجب أن يكون العلم بكل مقوله من تلك المقوله كما هم معترفون به

مع أن العلم مطلقا كيفيه نفسانيه عندهم (١) ففي العلم بالجواهر كما يلزم أن يكون شىء واحد جوهرًا و عرضًا كذلك يلزم لصدق مقوله الكيف عليه كون شىء واحد جوهرًا و كيفًا و هذا غير مندفع بما ذكره الشيخ فى الشفاء لأن الاعتذار بأن العرض ليس ذاتيا لما تحته فلا محذور عندهم فى كون الشىء جوهرًا بحسب الوجود الخارجى عرضًا بحسب الوجود الذهنى غير جار هاهنا لأن الأجناس العالیه ذاتيات لأنواعها و أفرادها و لا يمكن تبدل الذاتيات فى أنحاء الوجود و إلا لم يكن الذاتى ذاتيا و لم يكن للماهيه الواحده نحو آخر من الوجود كما هو معنى حصول الأشياء فى ظرف العلم.

و قال بعض أهل التدقيق كيف يجوز كون شىء واحد جوهرًا و عرضًا عند من لم يجوز كونه جوهرًا و كيفًا فإن منشأ المنافاه بين الجوهر و الكيف ليس إلا اعتبار العروض فى أحدهما و اللاعروض فى الآخر و أما عدم اقتضاء القسمه و النسبه فمشارك بين الجوهر و بين الكيف فمن سلم عرضيه ماهيه الجوهر كيف أشكل عليه كونه كيفًا.

ثم لو أجب عن هذا الإشكال و أمثاله بأن معنى الكيف أيضا على قياس معنى الجوهر ماهيه شرطها فى وجودها الخارجى أن يكون عرضًا غير قابل للقسمه و النسبه- و كذا حكم الكم و سائر المقولات.

فيرد عليه ما أوردناه سابقا من أنه يلزم حينئذ أن لا يبقى من معانى الماهيات

١- و الحق كما حققناه فى موضع آخر أن العلم ليس كيفًا كما عليه المحقق الدوانى- لأنه الوجود المنبسط من النفس على كل الماهيات التى فى العقل و الوهم و الخيال و الحس المشترك و هو إشراق النفس على الماهيات المستشرقه بإزاء الوجود المنبسط- على ماهيات عوالم الجبروت و الملكوت و الناسوت و هو فيض الله تعالى و إضافته الإشراقيه- فكما أن فيض الله المقدس فى كل بحسبه و فى ذاته لا- جوهر و لا- عرض كذلك إشراق النفس بذاته لا جوهر و لا عرض إلا بتبعيه الماهيات المعلومه لكنه مشرب أعذب من مشرب المحقق الدوانى لأن العلم عنده ليس كيفًا لأنه من مقوله المعلوم حقيقه، س ره

و مفهوماتها شىء محفوظ فى الوجودين .

و یرد علیهم أيضا حسبما فهموه من وجود الأشياء فى العقل أن تلك الصوره الجوهریه التى فى النفس صوره موجوده فى نفس جزئیه و الموجود فى نفس جزئیه- لا- يكون إلا- موجودا جزئیا واقعا فى الأعیان فإذن الصوره العلمیه التى لماهیه الجوهر- من حیث إنها موجوده فى الذهن له وجود فى العین فهى عرض بل کیف باعتبار وجودها الخارجى فقد لزم كون الشىء الواحد باعتبار وجوده الخارجى جوهرًا و کیفًا و هو ضرورى البطلان فلا مهرب لهم عن هذا الإشکال اللهم إلا أن یقول أحد إنه لا شک أن تلك الماهیه من حیث إنها موجوده فى نفس جزئیه من الموجودات العینیه- و لكننا نعنى بالوجود العینى أن يكون الماهیه بحیث یترتب علیها لوازمها فإن السواد إذا كان موجودا فى العین كان من شأنه قبض البصر و الحراره العینیه من شأنها التسخین و لكن متى حصلت فى النفس لا یترتب علیها هذه اللوازم فالأول نسمیه وجودا عینیا و الثانى وجودا ذهنیا و الإشکال بعد باق كما لا یخفى فالمصیر إلى ما أو مانا إليه و لناخذ فى تشییدہ

فصل (٧) فى بیان أن التعقل عبارہ عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول

إن مسأله كون النفس عاقله لصور الأشياء المعقوله من أغمض المسائل الحکمیة التى لم ینقح لأحد من علماء الإسلام إلى یومنا هذا و نحن لما رأینا صعوبه هذه المسأله و تأملنا فى إشکال كون العلم بالجوهر جوهرًا و عرضًا و لم نر فى كتب القوم سیمًا كتب رئیسهم أبى على كالشفاء و النجاه و الإشارات و عیون الحکمه و غیرها ما یشفى العلیل و یروى الغلیل بل وجدناه و کل من فى طبقتہ و أشباحه- و أتباعه کتلمیذہ بهمنیار و شیخ أتباع الرواقیین و المحقق الطوسى نصیر الدین و غیرهم من المتأخرین لم یأتوا بعده بشىء یمکن التعویل علیہ و إذا كان هذا حال

هؤلاء المعبرين من الفضلاء فما حال غير هؤلاء من أصحاب الأوهام والخيالات وأولى وساوس المقالات والجدالات فتوجهنا توجهها جبليا إلى مسبب الأسباب- وتضرعنا تضرعا غريزيا إلى مهمل الأمور الصعاب في فتح هذا الباب إذ كنا قد جربنا مرارا كثيره سيما في باب إعلام الخيرات العلميه وإلهام الحقائق الإلهيه- لمستحقه و محتاجه إن عادته الإحسان والإنعام و سجيته الكرم والإعلام و شيمته رفع أعلام الهدايه و بسط أنوار الإفاضه فأفاض علينا في ساعه تسويدى هذا الفصل من خزائن علمه علما جديدا و فتح على قلوبنا من أبواب رحمته فتحا مينا- و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء و الله ذو الفضل العظيم فنقول امثالا لقوله تعالى وَ أَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ إن صور الأشياء على قسمين إحداهما صوره ماديه قوام وجودها بالماده و الوضع و المكان و غيرها و مثل تلك الصوره لا- يمكن أن يكون بحسب هذا الوجود المادى معقوله بالفعل بل و لا محسوسه أيضا كذلك إلا بالعرض- و الأخرى صوره مجردة عن الماده و الوضع و المكان تجريدا أما تاما فهي صوره معقوله (١) بالفعل أو ناقصا فهي متخيله أو محسوسه بالفعل و قد صح عند جميع الحكماء- أن الصوره المعقوله بالفعل وجودها في نفسها و وجودها للعاقل شىء واحد من جهه واحده بلا اختلاف (٢) و كذا المحسوس بما هو محسوس وجود في نفسه و وجوده للجوهر

١- سيجىء البرهان عليه في مسأله كون العقل في نفسه معقولا و عاقلا لنفسه، ط مد

٢- قولهم هذا متفرع على مسأله أن ما وجوده لشىء فوجوده في نفسه عين وجوده لذلك الشىء فالكلام جار في جميع موارد الوجود لغيره كالأعراض بالنسبه إلى موضوعاتها- و الصور المنطبعه بالنسبه إلى الماده و كذا العله المجرده بالنسبه إلى معلولها و بالعكس بناء على تحقق العلم الحضورى بين العله و المعلول و لانزم البيان أن لا- يخلو فرض ما وجوده لغيره مع قطع النظر عن غيره عن فرض ذلك الشىء الذى وجوده له لأنه يملكه فإن كان هذا الوجود المملوك موجودا لنفسه كان المالك و المملوك المفروضان شيئا واحدا ذا مرتبه واحده كوجود الجوهر لنفسه و علم النفس المجرده بنفسها و إلا- كان الوجود الذى لنفسه موجودا في مرتبه ما فرض أنه لغيره لتقويمه إياه من غير عكس كما هو الحال في الوجود الرابط بالنسبه إلى المستقل الذى يقومه و يتبين بهذا البيان أن العرض من مراتب وجود الجوهر و أن التركيب بين الماده و الصوره اتحادى و أن المعلول مرتبه ذاتيه لوجود العله و أن العله مرتبه عاليه لوجود المعلول و أما اتحاد العاقل و المعقول بالذات بمعنى كون الوجود المنسوب إلى العاقل و الوجود المنسوب إلى المعقول وجودا واحدا ذا مرتبه واحده فلا ينتجه هذا البيان. فقله ره أن الصوره المعقوله معقوله بالفعل سواء عقلها عاقل من خارج أم لا ممنوع فإن الصوره إذا فرضت معقوله لم نسلم جواز فرضها مقطوع النظر عن عاقلها حتى في مرتبه هي أعلى من مرتبه وجودها كما لا- يمكن ذلك فيما وجوده لغيره أو وجوده في غيره هذا و أما ما ذكره قدس سره من حديث التضاييف بين العاقل و المعقول- فقد قدمنا في مباحث الوحده و الكثره أن التضاييف من أقسام التقابل الذى هو غيريه ذاتيه و ما هذا شأنه لا يتحقق في شىء واحد من حيث هو واحد و لعلنا سنعود إلى حديث التضاييف في قولهم إن العقل بالذات عاقل و معقول من غير اختلاف جهه و لو اعتبارا، ط مد

الحاس شىء واحد بلا اختلاف جهه فإذا كان الأمر هكذا فلو فرض أن المعقول بالفعل أمر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما هويته مغايره للأخرى و يكون الارتباط بينهما بمجرد الحاليه و المحليه كالسواد و الجسم الذى هو محل السواد لكان يلزم حينئذ أن يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه لأن أقل مراتب الاثنييه بين شيئين اثنين - أن يكون لكل منهما وجود فى نفسه و إن قطع النظر عن قرينه لكن الحال فى المعقول بالفعل ليس هذا الحال إذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر إلا هذا الوجود الذى هو بذاته معقول لا بشىء آخر و كون الشىء معقولاً لا يتصور (1) إلا بكون شىء

١- تلخيصه أن المعقول بالذات و بالفعل لا- شأن و لا- حيثيه له إلا- المعقوليه و المعقوليه عين ذاته الوجوديه و أنه معقول و إن فرض عدم جميع أغياره لأنه وجود نورى- و علمت أن الوجود النورى علم و معلوم بالذات و أن مصحح انتزاع مفهوم المعقوليه- تحقق العاقله لا تتصور بدونها و حينئذ فعزل النظر عن العاقل عزل النظر عن المعقول- فعاقله لا بد أن يكون موجوداً بوجوده حتى يكون انتفاء العاقل انتفاء ذات المعقول و وجوده لا انتفاء وصف معقوليته و بقاء وجوده حتى يكون شيئاً و معقولاً لا- معقولاً- فقط- و يلزم الخلف كما فى صورته كون عاقله مغايراً بالوجود له و أيضاً فرضنا أنه معقول و إن انتفى أغياره و العاقل المغاير من الأغيار المفروض الانتفاء إن قلت هذا منقوض بالمعلول- فإن المجعول بالذات لا شأن له إلا المعلوليه فيلزم عليته لنفسه كما ذكرت و هو باطل. قلت معنى كون المعلوليه ذاتيه للمجعول بالذات أنه فى استحقاق حمل المعلوليه لا يحتاج إلى حيثيه تقييده لا- أنه لا- يحتاج إلى حيثيه التعليليه أيضاً فالمعلول معلول بالعله لا بذاته- لا يمكن فرضه بلا عله مغايره بخلاف المعقول فإنه يعقل بلا عاقل مغاير و بلا عله كما فى الواجب لذاته، س ره

عاقلا- له فلو كان العاقل أمرا مغايرا له لكان هو فى حد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلى و هو وجود الصورة العقلية فإن الصورة المعقولة من الشىء المجردة عن المادة سواء كان تجردها- بتجريد مجرد إياها عن المادة أم بحسب الفطره فهى معقوله بالفعل أبدا سواء عقلها عاقل من خارج أم لا و ليس حكم هذه المعقوله كحكم متحركه الجسم الذى إذا قطع النظر عن محركه لم يكن هو فى ذلك الاعتبار متحركا بل جسما فقط و ذلك لأن وجود الجسم بما هو جسم ليس بعينه وجوده بما هو متحرك و لا كحكم متسخنيه الجسم إذا قطع النظر عن تسخين مسخنه فإنه لم يكن هو متسخنا عند ذلك لأن وجوده بعينه ليس وجود السخونه و لا كذلك حكم المعقول بالفعل فإنه لا يمكن أن يكون إلا معقولا بالفعل لأن ذلك الكون فى نفسه هو بعينه معقوليته- سواء عقله غيره أو لم يعقله فهو معقول الهويه بالفعل من غير حاجه إلى عاقل آخر عقله فإذاً هو عاقل بالفعل كما أنه معقول بالفعل و إلا لزم انفكاك المعقول بالفعل عن العاقل بالفعل و قد مر فى مباحث المضاف أن المتضايين متكافئان فى الوجود(١).

١- ليس المراد أن العاقل و المعقول لما كانا مضافين و متكافئين فى درجه الوجود كان أحدهما صادقا فى أيه مرتبه يصدق الآخر و من جمله ذلك صدق أحدهما فى مرتبه ذات الآخر حتى يقال إن ذلك ظاهر البطلان لأن الماهيه من حيث هى ليست إلا هى- و كما أن مفهوم أحدهما لا من حيث التحقق ليس فى مرتبه مفهوم الآخر كذلك من حيث التحقق- أى التحقق الذى هو بمعنى تحقق منشأ انتزاعه ليس فى درجه تحقق الآخر-خر بمعنى أن يكون عينه أو جزأه و إن اتفق عينيه كما فى تعقل المجرد لذاته فهو من دليل آخر فإن التكافؤ الذى هو مقتضى التضاييف أن يكون بينهما المعيه بالذات لا التقدم و التأخر كما قالوا لا عليه بين المتضايين بل مراده قدس سره أنه لا يمكن أن يكون العاقل الذى يازاء هذا المعقول بالذات ذات النفس التى عندهم مغايره له و كالظرف له و لها وجود خال عنه لا بالقوه و هو بالفعل و المتضاييفان متكافئان قوه و فعلا فالعاقل بالفعل الذى يساوقه و هو نفس المعقول- و لو كان النفس مع المعقول عاقله كان منشأ العاقلية نفس المعقول فنفس المعقول هو العاقل و هو المطلوب فهذا بهذا التقرير برهان آخر غير ما ذكره أولا من المعقول بالفعل لا وجود له إلا الوجود العقلى النورى فهو مع عزل النظر عن الغير معقول فمع عزل النظر عن الغير عاقل لذاته إن قلت فى البرهان الأول إذا لم نتمسك بقاعده التكافؤ فكيف نثبت تحقق العاقل قلنا بقاعده أن وجود المعقول فى نفسه عين وجوده للعاقل كما ذكرها و هذا غير قاعده التضاييف المقولى كما أن إثبات المعقوله بالذات للمعقول بالذات و بالفعل لم يكن إثبات الإضافه المقوليه نعم لا- مضايقه فى الإضافه الإشراقية لأن المعقول إشراق النفس متقوم الوجود بها و هى مقومه وجودا لها، س ره

و فى درجه الوجود أيضا إن كان أحدهما بالفعل كان الآخر بالفعل و إن كان بالقوه كان الآخر بالقوه و إن كان أحدهما ثابتا فى مرتبه من المراتب كان الآخر أيضا ثابتا فيها و إذا علمت الحال فى الصوره المعقوله هكذا و هو أن المعقول منها بعينه هو العاقل فاعلم أن الحال فى الصوره المحسوسه أيضا على هذا القياس فإن المحسوس كما وقع التنبيه عليه ينقسم إلى ما هو محسوس بالقوه و إلى ما هو محسوس بالفعل - و المحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاس بالفعل و الإحساس ليس كما زعمه العاميون من الحكماء من أن الحس مجرد صوره المحسوس بعينه من مادته- و يصادفها مع عوارضها المكتنفه و الخيال يجردها تجريدا أكثر لما علم من استحاله انتقال المنطبعات بهوياتها من ماده إلى غيرها.

و لا- أيضا معنى الإحساس حركه القوه الحاسه نحو صوره المحسوس الموجوده فى مادته كما زعمه قوم فى باب الإبصار و لا بمجرد إضافه للنفس إلى تلك الصور

الماديه كما زعمه صاحب التلويحات لما مر من أن الإضافه الوضعيه إلى الأجسام- ليست إدراكا لها و الإضافه العلميه لا يمكن أن يتصور بالقياس إلى ذوات الأوضاع الماديه بل الإحساس إنما يحصل بأن يفيض من الواهب صورته نوريه إدراكيه يحصل بها الإدراك و الشعور فهى الحاسه بالفعل و المحسوسه بالفعل و أما قبل ذلك فلا حاس و لا محسوس إلا بالقوه و أما وجود صورته فى ماده مخصوصه فهى من المعدلات لفيضان تلك الصوره التى هى المحسوسه و الحاسه بالفعل و الكلام فى كون هذه الصوره- حسا و حاسا و محسوسا بعينه كالكلام فى كون الصوره العقليه عقلا- و عاقلا- و معقولا- قال المعلم الأول فى كتاب أثولوجيا ينبغى أن يعلم أن البصر إنما ينال الأشياء الخارجيه منه و لا ينالها حتى يكون بحيث ما يكون هو هو فيحس حينئذ و يعرفها معرفه صحيحه على نحو قوته كذلك المرء العقلى إذا ألقى بصره على الأشياء العقليه لم ينالها حتى يكون هو و هى شيئا واحدا إلا أن البصر يقع على خارج الأشياء و العقل على باطن الأشياء فذلك يكون توحده معها بوجه فيكون مع بعضها أشد و أقوى من توحده الحس بالمحسوسات و البصر كلما أطال النظر إلى الشئ المحسوس أضربه حتى يصيره خارجا من الحس لا يحس شيئا فأما البصر العقلى فيكون على خلاف ذلك انتهى كلامه فيما ذكرناه اندفع إشكالات كثيره و مفسد شنيعه ترد على القول بارتسام صور المعقولات المتباينه الماهيات فى العقل- و كذا ما يرد على القول بانطباع صور الممكنات فى ذات البارى جل اسمه كما هو المشهور من أتباع المشائين فإن التعقل لو كان بارتسام الصوره العقليه فى ذات العاقل- يلزم فى علم النفس بالجوه و بالكم و غيرهما كون شئ واحد مندرجا تحت مقولتين بالذات و فى علم البارى كونه محلا للممكنات و يلزم أمور شنيعه أخرى مذكوره فى مواضعها ثم إنهم زعموا أن الجوه المنفعل العقلى من الإنسان الذى كان عقلا و معقولا بالقوه مما يصادف الصور العقليه و يدركها إدراكا عقليا فنقول تلك القوه الانفعاليه بما ذا أدركت الصوره العقليه أ تدركها بذاتها المعراه عن الصور العقليات فليت شعرى كيف يدرك ذات عاريه جاهله غير مستنيره بنور عقلى صورته عقليه

نيره فى ذاتها معقوله صرفه فإن أدركها بذاتها فالذات العارِيه(١) الجاهله العاميه العمياء كيف تدرك صورته علميه و العين العمياء كيف تبصر و ترى- ف مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ و إن أدركتها بما استنارت به من صورته عقليه فكانت تلك الصوره عاقله بالفعل كما كانت معقوله بالفعل بلا حاجه إلى صورته أخرى و إلا لكان الكلام عائدا و يلزم تضاعف الصور إلى غير النهايه فكان المعقول و العاقل شيئا واحدا بلا اختلاف.

و ليس لقائل أن يقول تلك الصوره واسطه فى كون النفس عاقله لما سواها- و هى معقوله للنفس بذاتها(٢) بمعنى أن ما وراءها مما هى مطابقه إياها تصير معقوله للنفس بتلك الصوره.

لأننا نقول لو لم تكن تلك الصوره معقوله للنفس أولا لم يمكن أن يدرك بها غيرها و ليس توسط تلك الصوره فى إدراك الأشياء كتوسط الآلات الصناعيه فى الأعمال البدنيه بل مثالها مثال النور المحسوس فى درك المبصرات حيث يبصر النور أولا و بتوسطه غيره.

على أنا قد أوضحنا بالبرهان القاطع أن الصوره المعقوله معقوله فى ذاتها لذاتها سواء عقلها غيرها أو لم يعقلها و كذا المحسوس بالفعل لا يمكن فرض وجود

١- يعنى أن الواحد شيئا بالحقيقه من كان واجدا فى ذاته لا من كان واجدا له فى المقام الثانى فإنه فاقد له فى ذاته و وجدانه ليس إلا- إضافه مقوليه لا- إضافه إشراقيه و ذلك كما أن التحقق مسلوب عن الماهيه بالحقيقه و لو حين وجودها إنما هو ثابت للوجود الذى هو عين التحقق فكذلك العلم بالحقيقه مسلوب عن الذات المعروضه للصور العلميه إنما هو ثابت لنفس الصور العلميه كالعلم بمعنى العلمويه، س ره

٢- أى ما سواها و هى الخارجيات إن قلت كيف يكون الخارجيات معقوله بالذات- و هى معقوله بالعرض قلت قد يقال لها المعقول بالذات و المعلوم بالذات بأن المعلوم بالذات ما حضر صورته عند العالم و هذا يصدق عليها و لأن الصور مرآى لحاظها لا الملحوظه بالذات و ليست الصور ما حضرت صورتها عند العالم و إلا لذهبت إلى غير النهايه، س ره

له لم يكن هو بحسب ذلك الوجود محسوسا فهو محسوس بالفعل و إن قطع النظر عما سواه و ليس وجود الصور الإدراكية عقليه كانت أو حسيه للجوهر المدرك كحصول الدار(١) و الأموال و الأولاد لصاحب الدار و المال و الولد فإن شيئا من ذلك الحصول ليس فى الحقيقه حصولا- لذات شىء لى ذات أخرى بل إنما ذلك حصول إضافه لها فقط نعم حصول الصوره الجسمانيه الطبيعیه للماده التى يستكمل بها و يصير ذاتا متحصلة أخرى يشبه هذا الحصول الإدراكي(٢) فكما ليست الماده شيئا من الأشياء المعينه بالفعل إلا بالصور و ليس لحوق الصور بها لحوق موجود بموجود- بالانتقال من أحد الجانبين إلى الآخر بل بأن يتحول الماده من مرتبه النقص فى

١- إلا أن يكون هذه مراتب وجودك و شئونك، س ره

٢- قد عرفت بما قررنا عليه البرهان أن حصول المعقول بالذات لعاقله و حصول الصوره المنطبعه فى الماده و كذا حصول الأعراض لموضوعاتها الجوهرية و بالجملة حصول كل وجود ناعت لمنعوتها من باب واحد و أن هذا السنخ من الوجود يقتضى اتحاد الناعت و المنعوت بحسب الوجود بحيث لا يخرج المنعوت الذى له الوجود الناعت عن مراتب الوجود الناعت سواء كان الناعت و المنعوت شيئا واحدا فى مرتبه واحده كعلم الإنسان بنفسه و معقوله العقل لذاته أو يكون المنعوت واقعا فى مرتبه من مراتب وجود الناعت كعلم المعلول بذات علته أو بعوارضها و علم العله بذات معلولها أو عوارضه و لا- علم خارجا من هذه الأقسام الثلاثه بناء على رجوع العلم الحسولى إلى العلم الحضورى و انحصار العلم الحضورى فى الثلاثه و بالجملة مقتضى البرهان اتحاد العاقل و المعقول بمعنى عدم خروج العاقل عن وجود المعقول و لو طولا- دون الاتحاد بمعنى كون الوجود المنسوب إلى العاقل- فى مرتبه الوجود المنسوب إلى المعقول كما ذكره قدس سره و بين المعنيين فرق واضح. و لو كان كما ذكره ره امتنع العلم بالأمر التى وجودها لغيرها كالأعراض الجزئيه و الكليه و كعلم كل من العله و المعلول بالآخر إذ مرجع كون الأعراض معقوله لنفسها كما اختاره إلى كونها موجوده لنفسها و هو محال و كذا مرجع علم العله بمعلولها- و بالعكس على ما اختاره إلى اتحاد وجودى العله و المعلول و وقوعهما فى مرتبه واحده و هو محال و عليك بإجاده التأمل فى هذا المقام،

ط مد

نفسها إلى مرتبه الكمال فكذلك حاك النفس (١) في صيرورتها عقلا- بالفعل بعد كونها عقلا بالقوه و ليس لحوق الصورة العقلية بها عند ما كانت قوه خياليه بالفعل عقلا بالقوه كلحوق موجود مباين لموجود مباين كوجود الفرس لنا أو كلحوق عرض

١- و قد حصل لنا من هذا مبدأ برهان على اتحاد العاقل و المعقول كما استدل إسكندر عليه سيما على قول المصنف قدس سره و السيد السند من أن التركيب بين المادة و الصورة اتحادي لا انضمامي و هو أن النفس ماده و مدر كاته صورته له و له وحده جمعيه و المادة و الصورة لهما نحو اتحاد في ذوات الأوضاع فكيف في العقليات بخلاف الموضوع و العرض فإن تركيبهما اعتباري كما تقرر و لنا براهين أخرى على هذا المطلب العظيم بعد تبينه أما التبيين فهو أن المراد بالاتحاد هو الاتحاد بحسب الوجود لا المفهوم فإن مفاهيم المعقولات في أنفسها و مع مفهوم العاقل متغايره و لكن وجودها واحده فإذا سمع أن العاقل يتحد بالمعقولات لا- بد أن لا- يذهب الوهم إلى شيئيات المفاهيم بما هي مفاهيم بل المراد أن وجودها وجوده و إلا لكان العقل مفاهيم صرفه كتقرر الماهيات- الذي يقول به المعتزله و أيضا ان أريد المعقولات المفصله المأخوذه مع الوجود فوجودها متحد بظهور العاقل لا بمقام خفائه و إن أريد المعقول البسيط الذي هو العقل البسيط الإجمالي الذي هو خلاف العقل التفصيلي فلا بأس باتحاده بمقام خفائه و بعبارة أخرى مرتبه خفاء العاقل و كنه ذاته عين النحو الأعلى من كل معقول بنحو الكثيره في الوحده- و التفصيل في الإجمال كما أن المعقولات المفصله مقام الوحده في الكثيره و الإجمال في التفصيل للعاقل و المصنف قدس سره لم يرد إلا- هذا إذ لو لم يقل بالمرتبتين لزمه الطريقه المنسوبه إلى ذوق المتألهين في الموجودات الخارجيه و هي وحده الوجود و كثره الموجود لتطابق العوالم و هو قدس سره متحاش عنها و أما البراهين فمنها أن المعقول مجرد و كل مجرد عاقل لذاته إن قلت المجرد القائم بذاته عاقل لذاته و المعقول قائم بالغير كالنفس قلت قيام المعقولات بالغير باطل فإن كليات الجواهر جواهر و الذاتي لا- يختلف و لا يتخلف و القيام الحلولي في الصور الخياليه باطل على التحقيق فكيف في الصور العقلية و منها أنه قد مر أن إدراك الكليات مشاهده العقول من الطبقة المتكافئه- و القدماء أيضا قالوا إياها يتلقى العقل عند إدراكه للكليات و الحدود و البراهين تنحو نحو هذه و للنفس إضافه شهوديه إشاريه إليها و كل مجرد عاقل و منها أن مبدأ الاشتقاق هو المصداق الحقيقي للمشتق فالعلم هو العالم كما أن الوجود هو الموجود الحقيقي و البياض هو الأبيض الحقيقي و هكذا و الحكماء قالوا النفس تقابل العقل و مع ذلك تسمى عقلا- باعتبار المعقول فإنه عقل فالنفس تسمى عقلا بالقوه حيث كان المعقول بالقوه و عقلا- بالفعل حيث صار المعقول بالفعل فهو عقل أى عاقل و منها أن النفس باعتبار مقامه الشامخ و باطن ذاته فياض المعقولات المفصله على النفس و مفيض الوجود و معطى الكمال ليس فاقدا له بل واجد إياه بنحو أعلى و هذه مقدمه برهانيه بل يمكن ادعاء البدايه فيها- و هذا يثبت المطلوب سواء كان فياض العقول التفصيليه هو العقل البسيط الذي هو الملكة- أو باطن ذات النفس أو العقل الفعال و منها أن الخارج و الذهن عالمان متطابقان كتوأمين يرتضعان من ثدى واحد بلبن واحد فإذا قلت زيد في الخارج فهو عين مرتبه من مراتب الخارج إذ الخارج كالمكان و الخارجى كالممكن فكذلك الذهنى عين مرتبه من مراتب الذهن أى النفس و مشاعرها إذ ليس الذهن ظرفا للذهنى فهذه سته براهين على هذا المذهب- و قد أيدته الأذواق ٣٢١ و نعم ما قال المولوى- أى برادر تو همن اندیشه اى ما بقى تو استخوان و ريشه اى ، س ره

لمعروض جوهرى مستغنى القوام فى وجوده عن ذلك العرض (١) إذ ليس الحاصل فى تلك الحصولات إلا وجود إضافات لا يستكمل بها شىء و حصول الصوره الإدراكيه للجوهر الدراك أقوى فى التحصيل و التكميل له من الصور الطبيعیه فى تحصيل الماده و تنويعها و سنعود من بعد إلى دفع الشكوك التى لأجلها قد تحاشى القوم- كالشيخ الرئيس و أتباعه من القول باتحاد العقل بالمعقول على وجه لم يبق لأهل البصيره مجال شك و اضطراب فى هذا المطلب بتوفيق الله العظيم

فصل (٨) فى تأكيد القول باتحاد العاقل بالمعقول

[أدله المانعین لذلك]

اعلم أن الشيخ الرئيس فى أكثر كتبه نص على إبطال القول باتحاد العاقل بالمعقول و أصر على إبطال ذلك القوم غايه الإصرار و استبعد ذلك غايه الاستبعاد

١- هذا بناء على ما ذهب إليه الجمهور أن وجود الأعراض مباينه لوجود موضوعاتها منفكه عنه و أما بناء على ما هو الحق من كون وجودها من مراتب وجود موضوعاتها- كما صرح به فى بعض ما استدل به على الحركة الجوهرية فالمسأله من نظائر مسأله اتحاد العاقل و المعقول، ط مد

و نحن نذكر في هذا الفصل ما ذكره في بطلان هذا القول من استدلالاته و احتجاجاته على ذلك و تشنيعاته على القائلين بالاتحاد بين العقل و العاقل ثم نأخذ في التفصي عن إشكالاته و الجواب عن احتجاجاته فلقد قال في كتاب الإشارات إن قوما من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل صورته عقليه صار هو هو فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ و كان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل آ أو بطل منه ذلك فإن كان كما كان فسواء عقل آ أو لم يعقلها و إن كان بطل منه ذلك أبطل على أنه حال له و الذات باقيه فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون و إن كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته و حدث شيء آخر ليس أنه صار شيئا آخر على أنك إن تأملت هذا أيضا علمت أنه يقتضى هولى مشتركة و تجدد مركب لا بسيط.

و قال أيضا زياده تنبيه و أيضا إذا عقل آ ثم عقل ب أ يكون كما كان عند ما عقل آ حتى يكون سواء عقل ب أو لم يعقلها أو يصير شيئا آخر و يلزم منه ما تقدم ذكره.

و قال فيه أيضا و كان لهم رجل يعرف بفرفور يوس عمل في العقل و المعقولات كتابا يثنى عليه المشاءون و هو حشف كله و هم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه- و لا فرفور يوس نفسه و قد ناقضه من أهل زمانه رجل و ناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول ثم ذكر دليلا عاما على نفي الاتحاد بين شيئين مطلقا و قال اعلم أن قول القائل إن شيئا ما يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحاله من حال إلى حال و لا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث عنهما شيء ثالث بل على أنه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول فإنه إن كان كل واحد

من الأمرين موجودا فهما اثنان متميزان و إن كان أحدهما غير موجود فقد بطل الذى كان موجودا.

و قال فى الفصل السادس من مقاله الخامسة من الفن السادس فى علم النفس من طبيعيات الشفاء و ما يقال من أن ذات النفس تصير هى المعقولات فهو من جمله ما يستحيل عندى فإنى لست أفهم قولهم إن يصير شىء شينا آخر و لا أعقل أن ذلك كيف يكون فإن كان بأن يخلع صورته ثم يلبس صورته أخرى و يكون هو مع الصورة الأولى شيئا- و مع الصورة الأخرى شيئا آخر فلم يصير بالحقيقه الشىء الأول الشىء الثانى بل الشىء الأول قد بطل و إنما بقى موضوعه أو جزء منه و إن كان ليس كذلك فلننظر كيف يكون فنقول إذا صار الشىء شينا فأما أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشىء- موجودا أو معدوما فإن كان موجودا و الثانى الآخر أما أن يكون موجودا أيضا أو معدوما فإن كان موجودا فهما موجودان لا موجود واحد و إن كان معدوما فقد صار هذا الموجود شيئا معدوما لا شيئا آخر موجودا و هذا غير معقول و إن كان الأول قد عدم فما صار شيئا آخر بل عدم هو و حصل شىء فالنفس كيف يصير صور الأشياء و أكثر ما هو بين الناس فى هذا هو الذى صنّف لهم إيساغوجى و كان حريصا على أن يتكلم بأقوال مخيله شعريه صوفيه يقتصر منها لنفسه و لغيره على التخيل و يدل أهل التميز فى ذلك كتبه فى العقل و المعقولات و كتبه فى النفس نعم إن صور الأشياء يحل النفس- و يحليه و يزينه و يكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهولانى و لو كانت النفس- صارت صورته شىء من الموجودات بالفعل و الصوره هى الفعل و هى بذاتها فعل و ليس فى ذات الصوره قوه قبول شىء (١) إنما قوه القبول فى القابل للشىء و وجب أن يكون

١- و لو كان فيها قوه قبول صورته أخرى لزم الانقلاب المستحيل و لم يحتج إلى الماده المشتركه و لم تكن الفعليات متعاندته و التوالى باطله فكذا المقدم أقول ما ذكره منقوض بالوجود المنبسط الذى هو فعل الواجب تعالى و فيضه المقدس و أمره الواحد كما قال و ما أمَرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً فإنه مع وحدته متحد بالماهيات المختلفه الإمكانيه و ليس فى ماهيه إمكانيه كالإنسان قوه قبول ماهيه أخرى كالفرس و لا تنقلب ماهيه إلى ماهيه و السر أن الوجود المنبسط ليس له وحده محدوده إذ له مراتب متفاوتة بالأشد و الأضعف و غيرهما و كذلك النفس الناطقه إذ لهما وحده حقه ظليه أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ و إن قال الشيخ إن كل وجود متحد بماهيه مباين لوجود آخر متحد بماهيه أخرى و يكون تباين الوجودات حينئذ- بتمام ذواتها البسيطة إذ لا تركيب فيها كما مر غير مره لزم محذورات كثيره منها شبهه ابن كمونه و حينئذ يتبين شناعه البيئونه و لا يبقى توحيد كما لا يخفى و لهذا أول بأن الحكم بالبيئونه على الوجودات باعتبار ما اتحد بها من الماهيات لا بالذات، س ره

النفس حينئذ لا- قوه لها على قبول صوره أخرى و أمر آخر و قد نراها تقبل صوره أخرى غير تلك الصوره فإن كان ذلك الغير أيضا لا- يخالف هذه الصوره فهو من العجائب- فيكون القبول و اللاقبول واحدا و إن كان يخالفه فيكون النفس لا محاله هي الصوره المعقوله قد صارت غير ذاتها و ليس من هذا شىء بل النفس هي العاقله و العقل إنما نعني به قوتها التي بها تعقل أو نعني به صوره هذه المعقولات في نفسها و لأنها في النفس تكون معقوله فلا يكون العقل و العاقل و المعقول شيئا واحدا في أنفسنا نعم هذا في شىء آخر يمكن أن يكون على ما سنلمحه في موضعه و كذلك العقل الهولاني- إن عني به مطلق الاستعداد للنفس و هي باقيه فينا أبدا ما دمنا في البدن و إن عني بحسب شىء شىء فإن الاستعداد يبطل مع وجود الفعل انتهى قوله بألفاظه

[مقدمه الجواب]

أقول و الذى يجب أن يعلم أولا- قبل الخوض في دفع ما ذكره الشيخ في نفى الاتحاد بين الأمرين عاما و بين العاقل و المعقول خاصا أمران.

أحدهما أن الوجود في كل شىء هو الأصل في الموجوديه و هو مبدأ شخصيته و منشأ ماهيته و أن الوجود مما يشتد و يضعف و يكمل و ينقص و الشخص هو هو- ألا ترى أن الإنسان من مبدأ كونه جنينا بل نطفه إلى غايه كونه عاقلا و معقولا جرت عليه الأطوار و تبدلت عليه النشآت مع بقاء نحو وجوده و شخصيته.

و ثانيهما أن الاتحاد يتصور على وجوه ثلاثه- الأول أن يتحد موجود بموجود بأن يصير الوجودان لشيئين وجودا واحدا

و هذا لا شك فى استحالته لما ذكره الشيخ من دلائل نفي الاتحاد.

و الثانى أن يصير مفهوم من المفهومات أو ماهيه من الماهيات عين مفهوم آخر- مغاير له أو ماهيه أخرى مغايره لها بحيث يصير هو هو أو هي هي حملا ذاتيا أوليا و هذا أيضا لا شك فى استحالته فإن المفهومات المغايره لا يمكن أن تصير مفهوما واحدا- أو يصير بعضها بعضا بحسب المفهوم ضروره أن كل معنى غير المعنى الآخر من حيث المعنى مثلا مفهوم العاقل محال أن يصير عين مفهوم المعقول نعم يمكن أن يكون وجود واحد بسيط يصدق عليه أنه عاقل و يصدق عليه أنه معقول حتى يكون الوجود واحدا- و المعانى متغايره لا تغايرا يوجب تكثر الجهات الوجوديه.

و الثالث صيروره موجود بحيث يصدق عليه مفهوم عقلى و ماهيه كليه بعد ما لم يكن صادقا عليه أولا لاستكمال وقع له فى وجوده(١) و هذا مما ليس بمستحيل بل هو واقع فإن جميع المعانى المعقوله التى وجدت متفرقه فى الجماد و النبات و الحيوان- يوجد مجتمعه فى الإنسان الواحد.

لا يقال هذه المعانى الحيوانيه و النباتيه و الجماديه إنما وجدت فى الإنسان- بحسب كثره قواه لا بحسب قوه واحده.

لأننا نقول بل بحسب صورته ذاته المتضمنه لقواه فإن جميع قوى الإنسان المدركه و المحركه يفيض على ماده البدن و مواضع الأعضاء عن مبدأ واحد بسيط هو نفسه و ذاته الحقيقيه و تلك القوى كلها فروع ذلك الأصل و هو حس الحواس

١- و ذلك فى الجوهر المجرد النفسى لإعداد حركات فكرية و إلقاء خواطر ربانيه و ملكيه كإشراقات العقل الفعال فإذا عقل الوجود المطلق البسيط المبسوط تحول وجوده إليه و كذا إذا عقل أنه الحياه الساريه و النور المنبسط و أنه العلم و الإراده و العشق فى غيرها لست أقول يتحول إلى بوجودها النفسى الذاتى بل إلى بوجودها الرباطى و إشراقها العقلى بعد أو قرب و لا أقول باتحاد مفهوم النفس بمفاهيمها بل أقول وجودها متحد بوجود النفس و الوجودات المتحول ثابتة فى صقع العقل الفعال و النفس تترقى و تتحد بها لإعداد ذكرناه، س ره

و عامل الأعمال كما أن العقل البسيط الذى أثبتته الحكماء هو أصل المعقولات المفصله- و سينكشف لك فى هذا الكتاب أن العقل الفعال فى أنفسنا هو كل الموجودات بمعنى أن ذاته بذاته مصداق حمل جميع المعانى الكليه التى تكون موجوده فى صور المكونات التى فى العالم و بالجملة فكون وجود أو موجود واحد هو بصدد الاستكمال بحيث يصدق عليه و يحمل على ذاته بذاته معنى من المعانى لم يكن صادقا محمولا على ذاته ليس بمستنكر كما قيل ليس من الله بمستنكر أن يجمع العالم فى واحد.

[الجواب عن الأدله]

إذا تقرر هذا فلنرجع إلى الجواب عن احتجاجات الشيخ أما دليله العام المذكور فى الإشارات فقوله إن كان كل واحد من الأمرين موجودا فهما اثنان متميزان.

قلنا إن هذا غير مسلم لجواز أن يكون مفهومات متعدده بحسب المعنى- موجوده بوجود واحد فإن الحيوان و الناطق معنيان متغايران يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر و هما مع ذلك موجودان بوجود واحد فى الإنسان و كذا دليله العام المذكور فى الشفاء فإن قوله إذا صار الشىء شيئا آخر فإما أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشىء موجودا أو معدوما إلخ قلنا نختار أنه يكون موجودا و قوله فإن كان موجودا فالثانى الآخر إما أن يكون أيضا موجودا أو معدوما قلنا نختار أنه أيضا يكون حينئذ موجودا قوله فهما موجودان لا- موجود واحد قلنا بل هما موجودان بوجود واحد و لا استحاله فى كون معانى متغايره موجوده بوجود واحد و السند ما مر و لو كان يجب أن يكون لكل معنى وجود واحد حتى يستحيل كون معانى متغايره لها وجود واحد فكيف يكون النفس الإنسانى مع بساطته جوهر موجودا- عالما قادرا محركا سميحا بصيرا حيا بل الذات الأحديه الواجبيه التى هى مصداق جميع المعانى الكماليه و الصفات الحسنى الإلهيه بوجود واحد بسيط لا اختلاف حيشه فيه بوجه من الوجوه أصلا.

و أما حجتاه الخاصتان بالعاقل و المعقول فالذى ذكره فى الإشارات من قوله- فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ و كان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل

هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل آ أو بطل منه ذلك.

قلنا نختار أنه لم يبطل كونه حينئذ عند ما عقل آ و اتحد به إلا ما هو من باب القصور و النقص كالصبي إذا صار رجلا فإنه لم يزل منه شىء إلا ما هو أمر عدمى - كما اعترف به الشيخ فى فصل من إلهيات الشفاء عند ما يبين أقسام كون الشىء من شىء - حيث قال هناك إن كون الشىء من الشىء على وجهين أحدهما بمعنى أن يكون الأول إنما هو ما هو بأنه بالطبع يتحرك إلى الاستكمال بالثانى كالصبي إنما هو صبي لأنه فى طريق السلوك إلى الرجلىه مثلا فإذا صار رجلا لم يفسد و لكنه استكمل لأنه لم يزل عنه أمر جوهرى و لا أيضا أمر عرضى إلا ما يتعلق بالنقص و بكونه بالقوه بعد ما إذا قيس إلى الكمال الآخر و الثانى بأن يكون الأول ليس طباعه أنه يتحرك إلى الثانى و إن كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهه ماهيته و لكن من جهه حامل ماهيته و إذا كان منه الثانى لم يكن من جوهره الذى بالفعل إلا بمعنى بعد و لكن كان من جزء جوهره و هو الجزء الذى يقارن القوه مثل الماء إنما يصير هواء بأن يخلع عن هيولاه صورته المائيه و يحصل لها صورته الهوائيه و القسم الأول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذى للأول بعينه فى الثانى و القسم الثانى لا يحصل الذى فى الأول بعينه للثانى بل جزء منه و يفسد ذلك الجوهر هذا كلامه بعينه و هو صريح فى أن كون الشىء من شىء قد يكون بحيث قد صار الشىء الأول بعينه متحدا بالثانى و هو كما كان مع أمر زائد متحد معه فكيف ينكر هاهنا ما هو من قبيل القسم الأول من قسمى كون الشىء من الشىء قوليه فإن كان كما كان فسواء عقل آ أو لم يعقلها قلنا ليس الأمر كما زعمه فإن ذلك إنما يلزم لو لم يصير ذاته بعينها مصداقا لمعنى كمالى لم يكن قبل هذا التعقل و العجب من الشيخ مع عظم شأنه و قدره حيث حكم بأن النفس الإنسانيه - من مبدأ كونها بالقوه فى كل إدراك حتى الإحساس و التخيل إلى غايه كونها عاقلا بالفعل فى أكثر المعقولات بل فى كلها كما هو شأن العقل البسيط لم يصير بحيث يصدق على ذاتها بذاتها شىء من الأشياء التى لم يكن صادقا عليها فى أوائل

الفطره حتى كانت نفوس الأنبياء ع و نفوس المجانين و الأطفال بل الأجنه فى بطون الأمهات فى درجه واحده من تجوهر الذات الإنسانية و حقيقتها و إنما الاختلاف فى عوارض غريبه لاحقه للوجود الذى لها نعم لو قيل (١) إن هذه الكمالات الوجوديه- كأصل الوجود مفهوماتها غير مفهوم الإنسانيه و ماهيتها فذلك كما قيل بشرط أن يعلم أن زياده الوجود على الماهيه كما ذكر مرارا ليست إلا- بحسب التصور و المفهوم لا- بحسب الحقيقه و الكون فإن الوجود هو الأصل فى التحقق و الماهيه تابعه له و قوله و إن كان بطل منه ذلك أبطل على أنه حال له و الذات باقيه فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون قلنا لم يبطل منه شىء من مقوماته و لا- من وجود ذاته إلا- ما يتعلق بالنقص و العدم بأنه كان ناقص الجوهر فاشتد فى تجوهره و ليس هذا كسائر الاستحالات التى يقع فيها الانتقال من صفه وجوديه إلى ما يعانده كالماء إذا صار هواء و البارد إذا صار حارا و قوله و إن كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته و حدث شىء آخر ليس أنه صار شيئا آخر على أنك إن تأملت هذا أيضا علمت أنه يقتضى هوى مشتركه و تجدد مركب لا بسيط.

قلنا قد مر أن الذى قد بطل كان أمرا عدما من قبيل القوه و الاستعداد- على أن لنا أن نقول كما حققناه فى معنى كون الحركه فى مقوله و أن أى المقولات يقع فيها الحركه من إثبات فرد تدريجى الوجود لمقوله الكيف و الكم (٢)

-
- ١- يفرق بين الذات وجودا و الذات ماهيه فيقال إن هذه الكمالات زائده على ذاتها ماهيه لا على ذاتها الوجوديه كما يقال فى العقول المفارقه إن كمالاتها كعلمها و إرادتها و قدرتها و غير ذلك عين ذاتها أى وجودا إذ لا حاله منتظره لها و زائده على ذاتها أى ماهيه لا وجودا إذ الماهيه من حيث هى أينما كانت ليست إلا هى، س ره
 - ٢- هو الفرد المتصل الذى من مبدأ الحركه إلى منتهاها فإن للمقوله التى فيها الحركه ثلاثه أصناف من الأفراد أحدها هذا و هو تدريجى زمانى من السكون إلى السكون- و الثانى أفراد زمانيه هى أبعاض ما فيه الحركه المنقسم إليها قسمه وهميه و الثالث أفراد آنيه و هى التى يقال إن للمتحرك فى كل آن من آتات زمان الحركه فرد غير الفرد الذى فى آن القبل و غير الفرد الذى فى آن البعد و معلوم أن الصنف الأول هو الفرد الواحد- الذى فى عين وحدته ذو مراتب متفاوتة بالكمال و النقص فى الوجود و يصدق عليه مفاهيم مختلفه، س ره

بل الجوهر أيضا يجوز أن يكون ذات الشيء بحيث يتجدد و يتطور في نفس ذاته من غير أن يبطل ذاتا و وجودا و يحدث شيء آخر منفصل الوجود و الذات عنه بل كاشتداد الحرارة في نفسها فإن ذات الحرارة لو كانت في كل آن من الآتات المفروضه في زمان حركته الاشتداديه موجودا بوجود آخر يلزم منه تتالي الآتات و تركيب المسافه و الحركه من الغير المنقسمات و هو محال قد علمت استحالته في مباحث الجزء فلا محاله لتلك الحرارة الاشتداديه وجود واحد مستمر و له في كل جزء من أجزاء ذلك الزمان نوع آخر من الحرارة كما هو مذهبهم من أن مراتب الحرارة أنواع متخالفه كما بيناه و مع ذلك كلها موجوده بوجود واحد تدريجي فليس بمحال كون معان مختلفه متحده في الوجود بمعنى أنها منتزعه مفهوما عن موجود واحد كما كانت منتزعه مفهوما عن موجودات كثيره إنما المحال اتحاد حراره أخرى بالفعل مع حراره أخرى بالفعل و كذا صيروره ذاتين موجودتين ذاتا واحده موجوده لأن كل وجود بالفعل له تعيين خاص بالفعل و مع محال أن يصير هذا التعيين بعينه ذلك التعيين بعينه و كذا كل ماهيه لها حد خاص و مفهوم محصل يمتنع أن يصير ماهيه أخرى لها حد آخر و مفهوم محصل آخر لامتناع أن يحمل على مفهوم الإنسان- مفهوم الفرس حملا- ذاتيا أوليا كيف و كل ماهيه من حيث هي ليست إلا هي- و أما كون الماهيات المتعدده بحسب المعنى و المفهوم موجوده بوجود واحد فليس ذلك مما يمتنع عند العقل كليا إلا ما ساق إليه البرهان في بعض الماهيات كماهيه الواجب و الممكن و القوه و الفعل و الجوهر و العرض و كالمتضادين و الأعدام و الملكات و نحوها مما قام البرهان على أنها لا يمكن أن تكون موجوده بوجود واحد.

و قوله هذا أيضا يقتضى هيولى مشتركه.

قلنا نحن لا- نمنع أن يكون لمثل هذا الشىء المتبدل وجود ذاته فى الاستكمال تعلق ما بجوهر مادى واقع تحت الحركة و الزمان(١) و أما قوله و تجدد مركب لا بسيط فغير مسلم إن أراد به المركب الخارجى فى ذاته لأن كل وجود صورى لا تركيب فيه خارجا سيما الذى قد تهيأ لأن يصير عقلا بالفعل و إن أراد به النوع الخارجى المركب منه و من المادة البدنيه فهو مسلم و لا انتقاض فى ذلك و أما الحجه الخاصه الأخرى التى ذكرها فى الشفاء فقوله لو كانت النفس- صارت صورته شىء من الموجودات بالفعل إلى قوله و قد نراها تقبل صورته أخرى.

قلنا فى تحقيق هذا المقام إن النفس فى أول ما أفيضت على ماده البدن كانت صورته شىء من الموجودات الجسمانيه(٢) فكانت كالصور المحسوسه و الخياليه لم يكن فى أول الكون صورته عقليه لشىء من الأشياء كيف و من المحال أن يحصل من صورته عقليه و ماده جسمانيه نوع جسمانى واحد كالإنسان بلا توسط استكمالات و استحالات لتلك ماده إذ ذاك عندى من أمحل المحالات و أشنع المحذورات فإن وجود ماده القريبه للشىء من جنس وجود صورته إذ نسبه الصوره إليها نسبه الفصل المحصل- للجنس القريب إليه فالنفس فى أوائل الفطره كانت صورته واحده من موجودات هذا العالم إلا أن فى قوتها السلوك إلى عالم الملكوت على التدرىج فهى أولا صورته

١- أى ماده بمعنى المتعلق، س ره

٢- أى صورته نوعيه له فكانت كالصور المحسوسه بل أنزل منها فى الفعلية لقبول النفس التحولات الاستكماليه دونها لتأبيها و تعصيتها عن القبول و لذا قال تعالى خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا و إن كان ذلك القبول و هذا الضعف خيرا من تلك الفعلية بكثير و لا يخفى أن ظاهر جواب المصنف لا يطابق إيراد الشيخ لأن الصوره فى كلام المصنف قدس سره هى الصوره النوعيه و فى كلام الشيخ الصوره المعقوله بدليل كلمه صارت و كلمه حينئذ و كلمه أيضا- لكن مراد المصنف قدس سره دفع ما هو منطوق كلام الشيخ و ما هو مفهومه بجريان المناط و هو أن النفس قبل أن تعقل شيئا صورته و الصوره تأبى عن قبول صورته أخرى أجاب بما أجاب، س ره

شىء من الموجودات الجسمانيه و فى قوتها قبول الصور العقليه و لا منافاه بين تلك الفعلية- و هذا القبول الاستكمالى لما مر من حكاية قول الشيخ إن وجود الشىء من شىء قد يكون بطريق الاستكمال و هو سلوك السلسله الطويله و قد يكون بطريق التفاسد و هو سلوك السلسله العرضيه كما فى المعدات فالصوره النفسانيه الحسيه كماده للصوره الخياليه و هى كماده للصور العقليه و هو أول ما يفيض عليها أوائل المعقولات ثم ثوانيتها على التدريج صائره إياها كما أشرنا إليه و سنزيدك إيضا.

فقله ليس فى ذات الصوره قوه قبول شىء .

قلنا لا نسلم بل جهه القبول مضمينه فيها تضمن الفصل فى النوع البسيط (١).

قوله إنما القبول فى القابل للشىء .

قلنا نعم و لكن بمعنى آخر القبول قد يعنى الانفعال التجددى الذى يكون لحدوث مقابل الشىء كالمتمصل إذا صار منفصلا و الماء إذا صار هواء و أما القبول بمعنى قوه الاستكمال فالشىء الصورى يمكن اتصافه بالقبول بهذا المعنى بالقياس إلى اشتداده فى الكماله و بالجملة القبول قد يكون مصحوبا للعدم الخارجى للشىء و قد يكون مصحوبا للعدم الذهنى له و الأول شأن الماده القابله (٢) و الثانى شأن

١- و فى الحقيقه هذا القبول الاستكمالى الذى هو غير مصاحب للعدم الخارجى المقابل ليس قبولا بل اضمحلال وجود تحت وجود بمعنى اشتداده و لو كان قبول هنا فبمعنى الاتصاف كما فى القبول الذى فى الملزوم و اللازم كما مر فيمكن تسليم عدم قبول فعلية لفعلية و مع هذا لا يضر الاتحاد لعدم توقفه عليه، س ره

٢- الأول فى الخلع و اللبس و الثانى فى التغير الاستكمالى الطولى و كون الأول مصحوبا بالعدم الخارجى للشىء واضح و أما كون الثانى مصحوبا للعدم الذهنى فلأن الشىء هنا موجود و المفقود كماله المترقب و هو فى الذهن هذا إذا اعتبر العدم بالنسبه إلى ما بعد و يمكن أن يعتبر بالنسبه إلى ما قبل فإن المعدوم من الشىء ليس ذاته لأنه تغير استكمالى و لبس ثم لبس بل نقصه أو مفهومه بما هو ناقص و هو أمر ذهنى، س ره

الصورة المتعلقة بها(١) و أما الصورة البريئه من كل الوجوه من المادة فليس فيها كمال منتظر.

و قوله فإن كان ذلك الغير أيضا لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب فيكون القبول و اللاقبول واحدا.

قلنا ذلك الغير ليست غيريته بأنه بالفعل صورته موجوده بل هو معنى متحد مع هذه الصورة النفسانيه اتحادا في الوجود لأن المراد من صورته الشئ عندنا هو وجود ذلك لا المفهوم الكلى منه فالصوره لكل شئ لا تكون إلا واحده بسيطه لكن قد تكون مصداقا لمعان كثيره كماليه و قد لا تكون كذلك كما أنه قد يكون وجودا قويا شديدا و قد يكون وجودا ضعيفا ناقصا فالنفس إذا قويت تصير مصداقا لمعان كثيره كل منها إذا وجدت على حده فربما كانت صورته لنوع ناقص جسماني كالفرس المعقول و الشجر المعقول و الأرض المعقوله فلكل منها صورته جسمانيه إذا وجدت في

١- أي من حيث التعلق بها فيه إشاره إلى أن القبول في الصورة للصورة الكماليه في السلسله الطويله العروجيه باعتبار التعلق بالماده و إلا فلا قبول و لا تحول في الصورة من حيث هي صورته كما قال و أما الصورة البريئه إلخ و لتعلق ما بالهيولى يتصح قبول التحول من العقل بالفعل إلى العقل الفعال في الكمال و منه إلى ما شاء الله بل الصور المحدوده المثاليه لا تقبل الاستكمال لتجردها عن الهيولى و من هنا ليست الآخره دار الترقى و الاستكمال و إن صار شاهدها و مشهودها أصفى بحسب طول العهد عن الدنيا و شدة الإقبال على العقبي فإن الدنيا مزرعه الآخره و الآخره دار الحصاد كندم أز كندم برويد جو ز جو لكن تصفيه كتصفيه الحبوب عن التبن و النخاله تجوز و الجواب الأوضح أن يقال نحن أيضا نقول الصورة لا تقبل الصورة الأخرى من حيث الماهيه كيف و عرف الشيخ صورته الشئ بماهيته التي هو بها هو و الماهيه لا تصير ماهيه أخرى و الوجود يقبل الضعف و الشده و القبول المصحوب للقوه الانفعاليه موجود باعتبار ماده البدن و هيولاه كما التزم قدس سره قبل هذا بأسطر كيف و العقل الهيولاني في النفس للمعقولات كالهيوولى الأولى للطبيعيات و التزام القبول بمعنى الاتصاف توسيع لدائرته الجواب، س ره

الخارج أعنى فى المواد الجسمانيه كانت صورته نوع مادي و إذا وجد المعقول منها فى عالم العقل كان متحدا بجوهر عقلي لا يلزم أن يكون صورته ذاته(١) أو نحو وجوده العقلي بل معنى من المعانى المتحدته به على وجه أعلى و أشرف من اتحاده بالصور الجسمانيه الدنيه لأن الوجود العقلي وجود عال شريف قد يوجد منه جميع المعقولات بوجود واحد لا كوحده الأجسام و ما فيها.

و قوله و إن كان يخالفه فيكون النفس لا محاله إن كانت هى الصورة المعقوله- قد صارت غير ذاتها.

قلنا لم تصر غير ذاتها بالعدد بل غيرها بالكمال و النقص أو بالمعنى و المفهوم مع بقاء الوجود الذى كان و قد صار أفضل و أشرف.

و قوله بل النفس هى العاقله و العقل إنما يعنى به قوتها التى بها يعقل أو يعنى به صور هذه المعقولات و لأنها فى النفس تكون معقوله فلا يكون العقل و العاقل و المعقول شيئاً واحداً.

قلنا أما كون المعنى الأول هو العقل بالفعل فغير صحيح لأن تلك القوه سواء أريد بها استعداد النفس(٢) أو ذاتها الساذجه(٣) عن صور المعقولات فى

١- أى وجود المعقولات إشراقات ذات النفس و ظهور ذاتها لا- أن وجودها كنه ذات النفس و مقام اللطيفه الخفيه فوجودها الظهورى وجود المعقولات بلا تجاف، س ره

٢- فكما أن الموجود الحقيقى هو الوجود و الموجود المجازى المشهورى هو الماهيه- و الأبيض الحقيقى هو البياض و المشهورى هو الموضوع كذلك العقل بالفعل هو الصورة المعقوله لا النفس التى عندهم موضوعها بل هى بالقوه فى معقوليتها لنفسها و لذا أجاب قدس سره فى كتبه عن إشكال كون العقل الهيلونى بالقوه فى كل المعقولات مع كونه عقلاً لنفسه و معقولا لنفسه قبل كونه عاقلاً- لأوائل المعقولات و ثوانيتها بأن عاقلته لنفسه أيضا قوه العاقله و إن كان علم بنفسه توهمى و خيالى، س ره

٣- إن قلت ذاتها الساذجه جعلها الشيخ عاقله قلت لا- بل العاقله عند ذاتها- من حيث الإضافه إلى المعقولات بحيث يكون الإضافه داخله و المضاف إليه خارجاً، س ره

ذاتها محال أن يكون هي بعينها عين العقل بالفعل و إلا لكان شىء واحد بعينه قوه و فعلا جهلا و علما و أما كون تلك الصور المعقوله عقلا بالفعل على ما زعمه من أن الجوهر النفسانى الذى هو صورته كماله للحيوان البشرى اللحمى كان عاقلا لها و هو فى ذاته كما قلنا فذلك قد كشفنا عن استحالته و أوضحنا فساده من الجانبين - أما من جانب النفس فالذات العاربه من العقل كيف تعقل صور عقليه مباينه الذات لها خارجة الوجود عن وجودها و أيضا ثبوت الشىء للشىء مطلقا كما أنه فرع لثبوت المثبت له إن ذهنا فذهنا و إن خارجا فخارجا لأن البرهان قائم على أن ما هو معدوم فى ظرف من ظروف الوجود أو فى عالم من العوالم فلا يمكن وجود شىء آخر له فى ذلك الظرف أو العالم ضروره أن الموجود لا يوجد إلا لموجود لا لمفقود فكذلك حال الوجود العقلى للموجود فى عالم العقل فإن الوجود العقلى الصرف المجرد عن المواد و علائقها لا يمكن ثبوته لشىء إلا و له فى ذاته مثل هذا الوجود بأن يكون عقلا و معقولا بالفعل فالمعقول بالفعل لا يثبت إلا لمعقول بالفعل كما أن المعقول بالقوه و هو الصور الماديه لا- يثبت إلا- لمعقول بالقوه كالأجسام و المقادير التى هى ذوات الأوضاع فقد علم أن النفس قبل أن تصير ذاتا معقوله لا يثبت لها صورته من العقلات- اللهم إلا بالقوه كالصور الخياليه و الوهميه قبل أن أشرفت على الخيال و على تلك الصور نور العقل الفعال و أما من جانب تلك الصور العقليه (١) فقد علمت بالبرهان الذى ألهمنى الله به أن تلك الصور بعينها مع قطع النظر عن جميع ما عداها هى معقوله الهويات فى ذاتها سواء وجد شىء فى العالم عقلها أو لم يوجد فإذا كانت هى مع قطع النظر عن تلك النفس معقوله فهى فى حد ذاتها عاقله لذاتها فلا محاله كانت النفس متحدت بها و هذا هو المطلوبنا.

و اعلم أن الشيخ مع كونه من أشد المصبرين فى إنكار القول باتحاد العاقل

١- حاصله أن تلك الصوره العقليه و إن كانت عقلا بالذات إذ علمت أن النفس عقل بسببها عندهم إلا أن الصوره عقل لذاتها لا عقل للنفس العاربه، س ره

و المعقول في سائر كتبه لكن قد قرر هذا المطلب في كتابه الموسوم بالمبدإ و المعاد و أقام الحجج عليه في الفصل المترجم بأن واجب الوجود معقول الذات و عقل الذات و لست أدري هل كان ذلك على سبيل الحكاية لمذهبهم لأجل غرض من الأغراض أو كان اعتقاديا له لاستبصار وقع له من إضائه نور الحق من أفق الملكوت و الذي ذكره المحقق الطوسي في شرح الإشارات اعتذارا عن إيراد الشيخ هذا المذهب هناك و قد سماه هذا الشارح حين شرحه لهذا المقام مذهبا فاسدا أنه قد صنف هذا الكتاب تقريرا لمذهب المشائين من أصحاب المعلم الأول في المبدإ و المعاد حسب ما اشترطه في صدر تصنيفه ذلك فعلى ما ذكره يعلم أن تحقيق هذا المطلب الشريف كان وفقا على الأوائل - لم يتوارثه أحد من علماء النظار أولى البحث و الاعتبار لو لا أن من الله به على بعض الفقهاء المساكين و شرح صدره بقوه العزيز الحكيم

فصل (٩) في قول المتقدمين أن النفس إنما تعقل باتحادها بالعقل الفعال

إشاره

فصل (٩) في قول المتقدمين أن النفس إنما تعقل باتحادها بالعقل الفعال (١)

[أدله المانعين عن ذلك]

إن المشهور في كتب القوم من حكماء دوره الإسلاميه أن هذا المذهب أيضا كالمذهب الأول باطل فإنه أيضا قريب المأخذ من الأول فذكروا في بطلانه أن العقل الفعال إما أن يكون شيئا واحدا بعيدا عن التكثير أو يكون ذا أجزاء و أبعاض - و الأول يوجب أن يكون المتحد به لأجل تعقل واحد عقل جميع المعقولات لأن المتحد بالعقل و لجميع المعقولات لا بد و أن يعقل كل ما يعقله و إن كان يتحد

١- اعلم أن للعقل الفعال وجودا في نفسه و وجودا لأنفسنا إنما تتحد بوجوده لأنفسنا - لا - بوجوده في نفسه لنفسه و لوجوده لأنفسنا مراتب لا - نهايه لها و إن كان ذاته بذاته واحده - فالتعدد في ظهوره فإذن لا يلزم ما ذكروه من أنه يلزم أن يعلم النفس جميع ما يعلم العقل الفعال و أن يعلم كل نفس متحده به جميع ما يعلم نفس أخرى متحده به و لا ما ذكره الشيخ الرئيس، س
ره

بعضه لا- بـكله وحب أن يكون للعقل الفعال بحسب كل تعقل ممكن للحصول للإنسان جزء لكن التعقلات التي يقوى البشر عليها غير متناهيه فإذن العقل الفعال مركب من أجزاء مختلفه الحقائق غير متناهيه لأن المعقولات المختلفه الحقائق غير متناهيه- ثم كل من تلك المعقولات يمكن حصولها للأنفس الغير المتناهيه فيكون تعقل زيد مثلا للسواد مثل تعقل عمرو فإذن يكون للعقل الفعال بحسبها أجزاء غير متناهيه- متحده بالنوع لا مره واحده بل مرارا غير متناهيه كل منها غير متناهيه متحده بالنوع- و هذا مع ما فيه من المحالات يلزمه محال من جهه أخرى و هو أن تلك المتحدات بالنوع لا- يتميز بالماهيه و لوازمها بل بالعوارض الممكنه الافتراق و ذلك لا يجوز إلا بسبب الماده و العقل الفعال مجرد عنها فأجزؤه أولى بالتجرد فهي غير متميزه بالعوارض فهي غير متكثره فالعقل الفعال بسيط و قد فرض مركبا هذا خلف فالقول باتحاد النفس بالعقل الفعال محال هذا ما ذكره المتأخرون في كتبهم مطبقين على بطلان هذا المذهب و إليه أشار الشيخ في الإشارات بعد حكاية هذا المذهب بقوله و هؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شىء دون شىء أو يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كامله واصله إلى كل معقول.

[تحقيق الأمر]

أقول هذا المذهب كالذى قبله لما كان منسوبا إلى العلماء الفاضلين المتقدمين فى الحكمة و التعليم لا بد و أن يكون له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه إلى بحث شديد و تفحص بالغ مع تصفيه للذهن و تهذيب للخاطر و تضرع إلى الله تعالى و سؤال التوفيق و العون منه و قد كنا ابتهلنا إليه بعقولنا و رفعنا إليه أيدينا الباطنه- لا أيدينا الدائره فقط و بسطنا أنفسنا بين يديه و تضرعنا إليه طلبا لكشف هذه المسأله و أمثالها طلب ملتجىء ملجأ غير متكاسل حتى أنار عقولنا بنوره الساطع و كشف عنا بعض الحجب و الموانع فرأينا العالم العقلى موجودا واحدا يتصل به جميع الموجودات التي فى هذا العالم و منه بدؤها و إليه معادها و هو أصل المعقولات و كل الماهيات- من غير أن يتكثر و يتجزى و لا أن ينقص بفيضان شىء منه و لا أن يزداد باتصال شىء إليه لكن موضع إثبات هذا الجوهر و أحكامه ليس هاهنا بل سيأتى من ذى

قبل أن شاء الله تعالى و الذى يليق أن يذكر هاهنا ما يسكن به صوله إنكار المنكرين - لاتصال النفس بذلك العالم فى إدراك كل معقول و يضعف به شده استبعادهم إياه - عن سنن الصواب أمور ثلاثة.

أحدها أنه قد مر أن النفس إذا عقلت شيئا صارت عين صورته العقليه و قد فرغنا من إثباته بالبرهان و حللنا الشكوك التى فيه.

و ثانيها أن العقل هو كل الأشياء المعقوله و البرهان عليه مما أقمناه فى موضع آخر و معنى كونه كل الأشياء المعقوله ليس أن تلك الأشياء بحسب أنحاء وجوداتها الخارجيه الخاصه بواحد واحد صارت مجتمعه واحده (١) فإن ذلك ممتنع فإن الماهيه الفرسيه لها وجود فى الخارج مع مقدار و وضع و لون و ماده و لها أيضا وجود عقلى خاص مع لوازم و صفات عقليه يتحد معه فى ذلك الوجود الخاص كاتحاد الماهيه و أجزاءها بالوجود الخاص بها إما خارجا أو عقلا فكما أن لكل من النوعيات وجودا حسيا يميز به أشخاصها و يتزاحم مكانيا كذلك لكل منها وجود عقلى مخصوص - يتباين بحسبه أنواعها و يتزاحم فى ذلك الوجود فيكون المعقول من الفرس شيئا و من النبات شيئا آخر جعللا - و وجودا بل المراد أنه يمكن أن يكون جميع الماهيات - الموجوده فى الخارج بوجودات متعدده متكثره كثره عدديه و فى العقل بوجودات متكثره كثره عقليه موجودا بوجود واحد عقلى هو بعينه جامع جميع المعانى مع بساطته و وحدته.

و ثالثها أن وحده العقول ليست وحده عدديه هى مبدأ الأعداد كوحده الجسم

١- أى صارت الأشياء شيئا واحدا فإن المتعدد بهذا المعنى محال و ليس أيضا معناه - أن الوجودات من غير أن تصير مجتمعه فى واحد كانت واحده حيث إنها كعكوس و أظلال لواحد فإن هذا معنى الوحده فى الكثره و كلامنا فى الكثره فى الوحده و هذا فى مقام الفعل و الظهور و كلامنا فى مقام الذات و الخفاء فالمعنى أن العقل وجود واحد بسيط هو النحو الأعلى لكل الأشياء المعقوله و هو بوحده و بساطته يعادل الكل التى هى أيضا ظهوراته و شئونه و هو رتقها و هى فتقه و هو أنها و هى نشره، س

مثلا و وحده السواد و اللون أو الحركة بل وحده أخرى و الفرق بين الوجودتين في المعنى أن هذه الوحده التي في الأجسام و الجسمانيات إذا فرض أن يوجد أخرى مثلها صار المجموع أعظم أو أكثر فإن الجسمين أعظم من جسم أحدهما و كذا السوادان ليس حالهما كحال أحدهما بل لا بد و أن يحصل تغير في الوجود و هذا بخلاف الوحده العقلية فإننا لو فرضنا وجود ألف عقل مثل هذا العقل لكان حال الواحد في وحدته كحال ذلك الألف في كثرته مثال ذلك معنى الإنسان بما هو إنسان فإنك إذا أضفت إلى هذا المعنى معنى هو مثله في الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض اللاحقه من الوضع و المقدار و الأين و غيرها فلم تجده في ثانويته و لا المجموع في اثنيته إلا كما تجد الأول في وحدته و لذلك قال صاحب التلويحات- صرف الوجود الذي لا أتم منه كلما فرضته ثانيا فإذا نظرت إليه فإذن هو هو إذ لا ميز في شيء (١) فإذا تقررت هذه المسائل فنقول إن النفس الإنسانية من شأنها أن تدرك جميع الحقائق و تتحد بها كما علمت و من شأنها أن يصير عالما عقليا فيه صورته كل موجود عقلي و معنى كل موجود جسماني فإذا فرض أن

١- هذا قياس برهاني صورته هكذا صرف الوجود صرف الشيء و كل شيء لا ميز فيه أما الصغرى فواضح و أما الكبرى فلاستلزام الخلف لأن صرف البياض مثلا أي نفسه بلا شوب و خلط بغيره من الغرائب و الأجانب عن ذاته إذا فرض اثنين مثلا فإما أن يكون التعدد بالموضوع و إما أن يكون الموضوع واحدا و الزمان متعددا أو غير ذلك و على أي تقدير لم يكن ما فرض صرفا صرفا بل مخلوطا بالغير هذا خلف فالبياض الصرف الذي عقلته بالحدود و الحقيقة و الذي عقله زيد و الذي عقله العقل الفعال واحد و هو هما بعينه و هما هو بعينهما لا- أنهما أمثال كما ألزم الشيخ و غيره و إلا لكانت أفرادا فلم يكن كليا عقليا- و نقلنا الكلام إلى القدر المشترك بينهما و يتسلسل فكما أن إنصاف الأقطار متحده النهايات في المركز كذلك الخطوط الشعاعية المعنوية من العقول متحده في المعقول و كذلك المعلوم الحضورى من كل نفس فمدلول أنا لى كمدلوله لغيرى بعد التعريره من الطوارى، س ره

يوجد فيها معنى من المعانى العقلية كمعنى الفرس العقلى مثلا و قد قررنا أن المعنى العقلى الواحد بالحد و النوع دون التشخيص و الوضع لا- يمكن تعدده بالوجود إلا- بأمر زائد على معناه و حده فالفرس العقلى الموجود فى العقل الفعال و الفرس العقلى الموجود فى النفس عند ما صارت به عقلا بالفعل لا يمكن تعددهما من جهة المعنى و الحقيقه بل من جهة زائده على الحد و الحقيقه فما فى النفس و ما فى العقل الفعال- من الفرس العقلى أمر واحد و قد مر أيضا أن النفس يتحد بكل صورته عقليه أدركتها فيلزم اتحادها بالعقل الفعال الموجود فيه كل شىء من هذه الجبهه لا من جهة ما لم يدركه من العقليات فكل نفس أدركت صورته عقليه اتحدت مع العقل الفعال اتحادا عقليا من تلك الجبهه و لما كانت المعانى كلها موجوده فيه بوجود واحد من غير لزوم تكثر فيه و هى مما يصح أن يوجد فى أشياء متفرقه فكما لا- يلزم من صيروره تلك المعانى متكثره الوجود فى مواطن أخرى غير موطن العقل كون العقل منقسما متجزيا بسبب وجودها فيه وجودا مقدسا من شوب الكثره و التجزئه- فكذلك لا- يلزم من اتحاد النفوس الكثيره من جهة كمالاتها المتفننه بالعقل الفعال- تجزيه العقل الفعال و لا- يلزم أيضا نيل كل من النفوس كل كمال و كل فضيله- و من أشكال عليه ذلك فلذهوله عن كيفية الوحده العقلية(١) و قياسها على الوحده العديده أ لا ترى أن الإنسان متحد بالحيوان و كذا الفرس و الثور و الأسد كل منها متحد مع ما يتحد به الآخر ثم لا يلزم من ذلك اتحاد بعضها مع بعض و ذلك لأن وحده الحيوان وحده مرسله و الوحده المرسله يمكن فيها اتحاد المختلفات بحسبها و كذلك

١- فإنها وحده حقه ظليه أ لَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظَّلَّ فالعقل الكلى موجود ذو شئون- فكل تعين معقول شأن ذاتى له فإذا اتحد العاقل بشأن منه لا يلزم اتحاده بالشئون الأخرى- و الاتحاد بمعنون لا يلزم منه الاطلاع على عنواناته أ لا ترى أن النفس علم و قدره و إرادته- و عشق بذاته لذاته و غير ذلك و كل نفس يعلم ذاته و لا- ينفك عن ذاته و مع ذلك لا يعلم هذه بل كل موجود يعلم الواجب و لا يعلم بالعلم، س ره

حال الوحده العقليه لا يآبى عن اجتماع المعانى الكثيره فيها فالحيوان العقلى كالحيوان المرسل قد يتحد فيه الحيوانات العقليه

[كلام المعلم الأول و الجواب عنه]

قال المعلم الأول فى كتاب أثولوجيا إن العالم الأعلى هو الحى التام- الذى فيه جميع الأشياء لأنه أبداع من المبدع الأول التام ففيه كل نفس و كل عقل- و ليس هناك فقر و لا- حاجه البته لأن الأشياء التى هناك كلها مملؤه غنى و حياه- كأنها حياه تغلى و تفور و جرى حياه تلك الأشياء إنما ينبع عن عين واحده لا كأنها حراره واحده أو ريح واحده فقط بل كلها كيفيه واحده فيها كل كيفيه يوجد فيها كل طعم.

و قال فيه أيضا إن اختلاف الحياه و العقول هاهنا إنما هو لاختلاف حركات الحياه و العقل فلذلك كانت حيوانات مختلفه و عقول مختلفه إلا أن بعضها أنور و أشرف من بعض(١) و ذلك أن من العقول ما هو قريب من العقول الأولى فلذلك صار أشد نورا من بعض و منها ما هو ثان و ثالث فلذلك صار بعض العقول التى هاهنا إلهيه- و بعضها ناطقه و بعضها غير ناطقه لبعدها عن تلك العقول الشريفه و أما هناك فكلها ذو عقل فلذلك صار الفرس عقلا و عقل الفرس فرس و لا يمكن أن يكون الذى يعقل الفرس إنما هو عاقل الإنسان فإن ذلك محال فى العقول الأولى(٢) فالعقل الأول

١- مراده باختلاف حركات الحياه اختلاف حركات المواد و اختلاف الأمزجه و أما جعل الحركه هى الصدور و الجهات هى الجهات الفاعليه من الوجوب و الإمكان و نحوهما- كما سيذكر المصنف قدس سره فمع بعده يناسب الاختلاف النوعى فى المعاليل لا الشخصى و اختلاف العقول الناطقه و الإلهيه فى كلام المعلم ليس نوعيا و اختلاف الغير الناطقه معها- و فى أنفسها و إن كان نوعيا إلا أنه ليس من اختلاف الوجوب و الإمكان فى العقول الأولى العرضيه لأنها معلولات لها أ لا ترى أن نوع النفس الناطقه عندهم من رب نوعه أو من جهه واحده فى العقل الفعال و اختلاف أشخاصها من الجهات القابله من أمزجه المواد و اختلاف الاستعدادات ثم إن المراد بحركات العقل أعم من الحركات الفكرية، س ره

٢- أى لا يمكن أن يكون ما هو عقل للفرس يكون عقلا للإنسان لا أنه لا يمكن أن يتعقل الإنسان إذ لا حجاب فى المفارقات و قد مر فى كلام المعلم المنقول فى مبحث المثل- أن كلها فى كلها كيف و كل منها يعلم الحق تعالى و العلم بالعله مستلزم للعلم بالمعلول- و سينقل فى مبحث علم الله تعالى عن المحقق الطوسى ما يؤيد ما قلناه، س ره

إذا عقل شيئاً كان هو و ما عقله شيئاً واحداً(١) فالعقل الأول لا يعقل شيئاً لا عقل له بل يعقله عقلاً نوعياً و حياه نوعيه و كانت الحياه الشخصيه ليست بعادمه للحياه المرسله فكذا العقل الشخصى ليس بعادم للعقل المرسل فإذا كان هذا هكذا فالعقل الكائن فى بعض الحيوان ليس هو بعادم للعقل الأول و كل جزء من أجزاء العقل- هو كل ما يتجزى به عقل فالعقل للشىء الذى هو عقل له هو الأشياء كلها بالقوه- فإذا صار بالفعل صار خاصاً و أخيراً بالفعل و إذا كان أخيراً بالفعل صار فرساً أو شيئاً آخر من الحيوان و كلما سلكت الحياه إلى أسفل صار حياً دنياً خسيساً و ذلك أن القوى الحيوانيه كلما سلكت إلى أسفل ضعفت و خفيت بعض أفعالها فحدث منها حيوان دنى ضعيف فإذا صار ضعيفاً احتال له العقل الكائن فيحدث الأعضاء القويه بدلاً عن قوته كما لبعض الحيوان أظفار و مخالب و لبعضه قرون و لبعضه أنياب- على نحو نقصان الحياه فيه انتهى كلام المعلم الأول.

و لا- يخفى ما فيه من التحقيق و التنوير لجميع ما ادعيناه و قررناه فى هذا الفصل إلا أن فى بعض كلماته ما يحتاج إلى التفسير حذراً من غفله الناظرين فيها عنه و عدم تفتنهم به فقوله لاختلاف حركات الحياه و العقل أراد به اختلاف الجهات العقليه التى فى العقول الأولى كالوجوب و الإمكان و الشده و الضعف و اختلاف الحثيات الناشئه من جهه قربها و بعدها عن المبدع الأول فالمراد بالحركه هاهنا

١- أى ما عقله من الصوره الكليه و هى معقوله بالعلم الحسولى للأصنام التى تحته- و حينئذ شاهد للمصنف و يؤيده قول المعلم عقلاً نوعياً أو المراد بما عقله هو النحو الأعلى من فعاليات أصنامه فيكون علمه بذاته بالعلم الحضورى علمه بأصنامه حضورياً و حينئذ لا شاهد فيه على اتحاد العاقل بالمعقول من غيره و قوله لا يعقل شيئاً لا عقل له أراد أن الجزئى الداثر ليس علماً له إذ يلزم التغير فى علمه، س ره

هو الصدور لا التغير بوجه من الوجوه و المراد من اختلاف الحركه إما بحسب الكيف فكالوجوب و الإمكان و الوجود و الماهيه فإن الصادر من جهه الوجوب و الوجود غير الصادر من جهه الماهيه و الإمكان و أما بحسب الكم فكدرجات القرب و البعد من الأول فالصادر عن العقل العالى(١) القريب من الأول تعالى أشرف من الصادر عن العقل النازل كما يستفاد من كلامه و قوله إن من العقول ما هو قريب من العقول الأولى أراد بالعقول الأولى العقول المفارقة بالفعل و بالأخرى ماهيات الأنواع و صورتها العقلية و هى على درجات متفاوتة أوائلها كالعقول الإنسانيه و ثوانيتها كالحيوانيه و ثوانتها كالنباتيه و قوله فإن ذلك محال فى العقول الأولى- أراد بها العقول التى فى الطبقة النازله(٢) و قوله و كانت الحياه الشخصيه ليست بعادمه للحياه المرسله أراد بالحياه المرسله ماهيه الحيوان و بالعقل المرسل صورتها(٣)

١- هذا يوافق ما قلنا من أن صدور هذه الأنواع و صورها العقلية من نفس ذوات العقول العرضيه التى فى الطبقة المتكافئه و أما الجهات التى قال بها المصنف قدس سره فهى من باب عله المعده إذ المراد بها ما فى العقول الطويله و أما القرب و البعد فيما هى من الطبقة العرضيه فمن جهه أن نسبه الأرباب إلى الأرباب نسبه الأصنام إلى الأصنام، س ره

٢- لأن لكل من أرباب الأصنام التى فى الطبقة المتكافئه مقاما معلوما فالذى هو عقل الفرس و ذو عنايه به لا يكون عقلا للبقر و ذا عنايه به و هكذا بخلاف العقول فى قوله أراد بالعقول الأولى العقول المفارقة بالفعل فإنها أعم مما فى الطبقة الطويله و ما فى الطبقة العرضيه، س ره

٣- لا- أرى وجها لتخصيصه الحياه المرسله بالكلية الطبيعى و العقل المرسل بالكلية العقلية المشترك بالفعل بل يجرى كلاهما فى كليهما و ليس المقصود فى كلام المعلم التنظير لاتحاد العقل الكائن بالعقل بالفعل الأول باتحاد الفرد بالكلية الطبيعى أو الكلى العقلية إن كانت من الأصول الموضوعه أن الكلى الطبيعى موجوده بعين وجود الشخص فهذا عندى نظير لاتحاد العقل الجزئى بالعقل الكلى أى الكليه بمعنى السعه و الحيطه الوجوديه و حاصل كلام المصنف قدس سره التفرقه بين ماهيه الحيوان من حيث التحقق بالحياه المرسله الطبيعه أى اللابشرط المقسم للتجرد و التجسم و غير ذلك و بين الكلى العقلية النوعى الموجود بالوجود التجردى الجمعى و بين العقل الخارجى الذى هو رب الصنم و اتحاد الثلاثه باعتبار اتحاد الحقيقه و الرقيقه و الماهيه و الوجود و كون الكلى العقلية بمشاهده رب النوع عن بعد، س ره

العقليه الكليه و كل منهما بحسب الاعتبار غير العقل بالفعل الأول مع اتحادهما معه فى الوجود فالماهييه من حيث هى يحتمل الكليه و الجزئيه و التجرد و التجسم- و غير ذلك من الأحوال و أما صورتها العقليه فهى لا محاله أمر مشترك بالفعل بين أفرادها الموجوده أو المفروضه و أما العقل بالفعل الأول فهو نحو وجودها و تعينها العقلى الجامع لكثير من التعينات و قوله فالعقل الكائن فى بعض الحيوان ليس بعادم للعقل الأول أراد بالعقل الكائن فيه ماهيته العقليه و هى ليست بعادمه للعقل المفارق لأنها متحدته به(١) و قوله و كل جزء من أجزاء العقل أراد به الأجزاء المعنويه التى هى قد تكون صوراً عقليه للأجزاء الخارجيه كالأعضاء المعقوله للحيوان- المعقول من رأس معقول و يد معقوله و رجل معقوله فإن حكم كل منها كحكم المجموع فى أنحاء الوجود كالمعقوليه و المحسوسيه(٢) و قوله فالعقل للشىء الذى هو عقل له هو الأشياء كلها بالقوه فإذا صار بالفعل صار خاصاً و أخيراً بالفعل اعلم أن المراد بالقوه و الفعل هاهنا غير المعنى المشهور فإن المراد هاهنا بالقوه كون الوجود

-
- ١- أقول هذا تطويل المسافه و الأولى أن يقال العقل الكائن تجلى العقل الأول- الذى يازائه فى السلسله العرضيه و الذى هو رب نوعه و تجلى الشىء ظهوره و ظهوره هو بوجهه و أيضاً رب النوع كروح و النوع كالجسد فلهما نوع اتحاد فالكائن مقابل المبدع لأن النفس حادثه عند حدوث البدن أو بعين حدوثه و ليس المراد به الكون الرابط الذى فى القضايا و ليس عادماً للعقل الذى فى الطبقة المتكافئه لأنه متقوم به أولاً و متحد به أخيراً، س ره
- ٢- و يمكن حمل كل جزء على تجليات منه كالعقول الكامله الولويه و بالجملة ما فى الإنسان الكامل و هذا أوفق بما هو منظور المصنف قدس سره من الاستشهاد على اتحاد النفس بالعقل الكلى، س ره

الواحد مشتقاً بوحده على ماهيات و معان كثيرة قد يوجد في موطن آخر بوجودات متعددة كثيرة كالسواد الشديد إذا قيل أنه هو السواد الضعيف بالقوه ليس المراد أنه يمكن أن ينقسم إليها أو يستعد لأن يقبل تلك الأمور و يفعل عنها بل هناك وجود صرف بلا عدم و فعلية محضه بلا قوه كما قررناه و كذا المراد بالفعل هاهنا- ليس ما يقابل القوه بالمعنى المصحوب للعدم بل المراد الإيجاد للشيء الجسماني المتخصص بالصفات الماديه و باقى ألفاظه واضحه لا يحتاج إلى الشرح بعد ما تقدم من الأصول المذكوره

فصل (١٠) في تزييف ما ذكره بعض المتأخرين في معنى العلم

قال العلم و الشعور حاله إضافيه و هي لا توجد إلا عند وجود المضافين فإن كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل أن لا- يعقل ذلك المعقول عند وجوده فلا جرم لا حاجة إلى ارتسام صورته أخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل إضافه (١) إلى ذاته من حيث هو معقول و تلك الإضافه هي التعقل و أما

١- هذا سخيّف جداً و كيف يكون الإضافه في واحد بسيط كالمجردات و لا تغاير بالحيثيه كما يأتي و تغاير مفهومى العاقل و المعقول إنما هو في ناحيه الصادق و المحمول- لا- في ناحيه المصدق و الموضوع و في كل موضوع يقال هل يكفى حيثيه واحده لصدق مفهومين أم لا- لا- كلام في تعدد المفهوم في ناحيه المحمول إنما الكلام في المحكى عنه- و غايه ما يمكن أن يقال من قبل القائل بالإضافه في التعقل أن لا علم للعاقل لذاته أو لغيره- إلا عند الالتفات إلى ذاته أو إلى صورته غيره و ذلك الالتفات إضافه و هذا أيضا باطل- لأن الالتفات علم بالعلم و هو لم يكن متحققاً لا العلم كيف و في كل علم بغيره مضمن علمه بذاته و كل إرادته مراد مضمن إرادته نفسه و على ما ذكره يلزم أن لا بقاء لعلم ما- إلا عند العلم بالعلم ثم إن العلم بالعلم أيضا ليس إضافه بل نفس ذلك العلم بحسب المصدق، س ره

أن كان المعقول غير العاقل ما أمكن لذلك العاقل من حيث هو هو أن يعقل لذلك المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك المعقول معدوماً في الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورته أخرى من ذلك المعقول في العاقل ليتحقق النسبه المسماه بالعاقلية بينهما و على هذه القاعده استمرت الأصول المبنيه بالأدله فإن الحججه لما قامت- على أنه لا بد من الصوره المنطبعه لا جرم أثبتناها و لما قامت الدلاله على أن العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لا جرم أثبتنا إضافه زائده على تلك الصوره الحاضره و لما حصرنا الأقسام و أبطلنا ما سوى هذا القسم تعين أن يكون الحق هو ذلك انتهى.

أقول إن كلام هذا القائل كمذهبه في غايه الركاهه أما ركاهه مذهبه فقد علمت بالبرهان القاطع الساطع أن العلم هو كل وجود صوري مجرد عن الماده- ثم لا شبهه لأحد إذا راجع إلى وجدانه في أن العلم كالقدره من الصفات الكماليه لكل موجود و ليس مجرد الإضافه صفه كماليه لشيء و أما ركاهه كلامه و بيانه- فحيث لم يظهر مما ذكره أن العلم أى نوع من أنواع الإضافات(1) فإن مقوله الإضافه أيضا كسائر المقولات و عوالى الأجناس يحتاج في تقومها إلى أن يصير نوعا خاصا بأحد من الفصول الذاتيه المحصله لأنواع الإضافات فإن ما ذكره جار في جميع الصفات الإضافيه بل في أكثر الأمور المتقرره اللازمه الإضافه كالقدره و الإراده و كالشهوه و الغضب و المحبه و الخوف و الألم و الرحمه و أشباهها فيقال مثلا الإراده حاله إضافيه و هى لا توجد إلا عند وجود المضافين فإن كان المرید هو

١- و الإضافه المطلقه التى هى جنس الأجناس ماهيه ناقصه تحتاج إلى الفصول المقسمه مثل أن يقال العلم إضافه متخالفه الأطراف غير وضعيه انكشافيه كما أن السطح لا يتم بالكم المطلق الجنسى بل هو الكم المتصل القار الممتد في الطول و العرض فقط- بل لم يظهر من كلام هذا القائل الإضافه المطلقه بالبرهان إلا مجرد دعوى و لا دعوى بلا دليل نعم تعرض لوجود بعض الشرائط للإضافه أو ارتفاع بعض الموانع لها فإن الإضافه لا بد لها من تحقق الطرفين فتعرض لتحققهما في علم الشيء بنفسه و في علم الشيء بالمعدوم- و هذا غايه القصور في البيان و كان الأولى عدم التعرض لقوله، س ره

ذات المراد استحالة من ذلك المريد أن لا يريد ذلك المراد عند وجوده فلا جرم لا حاجة إلى ارتسام صورته أخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو مريد إضافه إلى ذاته من حيث هو مراد و تلك الإضافه هي الإراده و أما إذا كان المراد غير المريد ما أمكن لذلك المريد من حيث هو هو أن يريد ذلك المراد من حيث هو هو - حال كونه معدوماً في الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورته أخرى من ذلك المراد عند المريد أو فيه ليتحقق النسبه المسماه بالإرادته بينهما و كذا في سائر الصفات - حتى القدره و التحريك و الغضب.

فإن قلت الشئ الواحد لا يمكن أن يكون قادراً و مقدوراً و كذا لا يمكن أن يكون شئ واحد محرراً لنفسه أو غضباناً على نفسه.

قلنا مجرد مفهوم القدره لا يأتى عن أن يكون القادر عين المقدور أو غيره - و لكن يعرف ذلك ببرهان خارج عن نفس المفهوم و كذا إذا حكمنا بأن المحرك غير المتحرك أو الألب غير الابن أو الغضبان غير المغضوب عليه كل ذلك إنما يعرف بحجه أخرى غير مفهوم الطرفين كما بينه الشيخ فى عده مواضع من الشفاء و سنعود إلى إيضاحه (١)

فصل (١١) فى تحقيق أن كون الشئ عقلاً و عاقلاً و معقولاً لا يوجب كثره فى الذات و لا فى الاعتبار

قال الفخر الرازى إن الظاهريين لما استحسنا هذا الكلام الهائل الشعرى ظنوا أن العاقل لا بد و أن يتحد بالمعقول سواء عقل ذاته أو عقل غيره (٢)

١- و ذلك القائل يكتفى بتغاير المفهوم، س ره

٢- توصيف هذا الإمام هؤلاء المحققين بالظاهريين و كلامهم بالهائل الشعرى يوجب أن نصفه على ما فى بعض الألسنه بأنه حريف و أى حريف محتال مغتال مختال كيف و لو كانوا ظاهريين لفهم كلامهم أهل الظاهر و ارتضوه و لما شاركوا معكم فى قدحهم و حيث ترى الأمر على خلاف ذلك فأنصف أنه مطلب رفيع المثل عزيز المنال، س ره

لكن المدققين لما عرفوا فساد القول بالاتحاد زعموا أن الشئ ء إذا عقل ذاته فهناك العقل و المعقول و العاقل شئ ء واحد.

أقول الحمد لله الذى هدانا لهذا و ما كنا لنهتدى لو لا أن هدانا الله فإننا بإعلام الله و تنويره قد أوضحنا سبيل الحق فى ما بعد عن دركه كثير من الحكماء- فضلا عن الفضلاء بحيث لم يبق لأحد بعد ذلك مجال التردد فيه إلا لسوء فهمه أو قصور عقله و أما كون الجوهر المجرد عاقلا- لذاته و معقولا- لها من غير تكثر فيه- و لا حاجه إلى حيشه زائده على نحو وجوده فلا خلاف لأحد من الحكماء فيه بل الكل معترفون به.

قال الشيخ فى مقاله الثامن من إلهيات الشفاء فى الفصل الذى عقده لبيان أنه تعالى تام بل فوق التمام هو معقول محض لأن المانع من كون الشئ ء معقولا- هو أن يكون فى ماده و علائقها و هو المانع أن يكون عقلا- فالبرى ء عن الماده و العلائق- المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته و لأنه عقل بذاته فهو أيضا معقول بذاته- فهو أيضا معقول ذاته فذاته عقل و عاقل و معقول لا أن هناك أشياء متكثرة و ذلك لأنه بما هو هويه مجردة عقل و بما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته و بما يعتبر له أن ذاته له هويه مجردة هو عاقل ذاته فإن المعقول هو الذى ماهيته المجردة لشئ ء و العاقل هو الذى له ماهيه مجردة لشئ ء و ليس من شرط هذا الشئ ء أن يكون هو أو آخر بل شئ ء مطلقا أعم من هو أو غيره- فالأول باعتبارك أن له ماهيه مجردة لشئ ء هو عاقل و باعتبارك أن ماهيته المجردة لشئ ء هو معقول و هذا الشئ ء هو ذاته فهو عاقل بأن له الماهيه المجردة التى لشئ ء و هو ذاته و معقول بأن ماهيته المجردة هى لشئ ء هو ذاته- و كل من تفكر قليلا علم أن العاقل يقتضى شيئا معقولا و هذا الاقتضاء

لا يتضمن أن ذلك الشئ ء آخر أو هو بل المتحرك إذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب أن يكون شيئا آخر أو هو بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك و يبين أنه من المحال أن يكون ما يتحرك هو ما يحرك و لذلك لم يمتنع أن يتصور فريق لهم عدد أن فى الأشياء شيئا محركا لذاته إلى وقت أن قام البرهان على امتناعه و لم يكن نفس المتحرك و المحرك يوجب ذلك إذ كان المتحرك يوجب أن يكون له محرك بلا شرط أنه آخر أو هو و المحرك يوجب أن يكون له شئ ء متحرك عنه بلا- شرط أنه آخر أو هو و كذلك المضافات نعرف اثنيتهما لأمر لا لنفس النسبه و الإضافة المفروضه فى الذهن انتهى قوله و مع هذا التوضيح و التأكيد البالغ فى وحده جهتى العاقلية و المعقولية فى الذات المجرده التى عقلت ذاتها رجع صاحب التشكيك قائلا إن الشئ ء إذا عقل ذاته فلا شك أن الذات الموصوفه بالعاقلية هى بعينها الذات الموصوفه بعينها بالمعقولية لكن وصف العاقلية ليس بعينه وصف المعقولية(١) و الذى يدل عليه أن كل ما كان عباره عن حقيقه الشئ ء أو عما يكون جزءا من حقيقته استحال تصور أحدهما مع الدهول عن الآخر و نحن يمكننا أن نحكم على الشئ ء بكونه معقولا و إن لم نحكم بكونه عاقلا- و أيضا يمكننا أن نحكم بكون الشئ ء عاقلا و إن لم نحكم بكونه معقولا فإذن العاقلية و المعقولية وصفان متغايران و قد بينا أنهما أمران ثبوتيان فإذن هما أمران ثبوتيان متغايران.

فإن قيل لا يمكن تصور الشئ ء عاقلا إلا إذا حكمنا بأنه معقول لذاته و بالعكس فعرفنا أنهما واحد(٢).

-
- ١- يعنى أن موضوع الصفتين واحد بعينه و أما الصفتان فهما أمران متغايران ماهيه و وجودا لانفكاكهما تعقلا فهما عنده كالعلم و الإراده مثلا فينا حيث إن الذات الموصوفه بهما أعنى النفس واحده و هما ضميمتان زائدتان عليه، س ره
 - ٢- لا- يخفى ركاسته إذ على هذا كل متلازمين فى التصور واحد و هذا و إن أجاب عنه بقوله فأما قوله يستحيل إلخ إلا أن الغرض أنه لا يتوجه السؤال، س ره

ف نقول إن للعاقليه حقيقه و للمعقوليه حقيقه فلو كان مرجع إحداهما إلى الأخرى لكان متى يثبت إحداهما يثبت الأخرى كما أنه لما كان المرجع بالإنسان و البشر إلى ماهيه واحده حتى كانا اسمين لمفهوم واحد لا جرم متى ثبت أحدهما ثبت الآخر و لما أمكننا أن نفهم ماهيه العاقليه عند الذهول عن المعقوليه- و كذلك بالعكس عرفنا أن ماهيتها مغايره لماهيه المعقوليه و إذا ثبت تغاير الصفتين- ثبت تغايرهما عند ما كان العاقل و المعقول واحدا لأنه إذا ثبت تغاير أمرين فى موضع- ثبت تغايرهما فى كل المواضع فالسواد إذا كان مخالفا للحركه فى الماهيه كانت تلك المخالفه حاصله فى جميع المواضع.

فأما قوله يستحيل أن يعقل من الشىء كونه عاقلا لذاته إلا إذا عقل منه كونه معقولا لذاته فنقول إن هذه الملازمه لا يمنع من اختلاف المعلومات فإن العلم بالأبوه يلازم العلم بالبنيه و إن كان المعلومان مختلفين فى ذاتيهما أ رأيت لو فرضنا كون الشىء محركا فالعلم بالمحركيه هناك يلازم العلم بالمحركيه مع أنه لا- يلزم أن يكون مفهوم المحركيه هو بعينه مفهوم المتحركيه فظهر أن كون الشىء عاقلا- يغير كونه معقولا بل الذات التى عرضت لها إحداهما هى بعينها قد عرضت لها الصفه الأخرى و أما أن كونه عقلا يغير كونه عاقلا و معقولا فهو أظهر انتهى كلامه.

أقول هذا الفاضل مع كثره خوضه فى الأبحاث لم يفهم الفرق بين مفهوم الشىء و وجوده و توهم أن المغايره فى المفهوم عين المغايره فى الوجود و لم يتفطن بأن صفات الله تعالى الذاتيه الكماليه كعلمه و قدرته و إرادته و حياته و سمعه و بصره كلها ذات واحده و هويه واحده و وجود واحد و كذا وجوبه و وجوده و وحدته كلها حقيقه واحده بلا اختلاف جهه لا فى العقل و لا فى الخارج و لا- بحسب التحليل بنحو من الأنحاء و أيضا لا شبهه فى أن ذاتيات الشىء مفهومات كثيره و مع ذلك كلها موجوده بوجود واحد سيما فى البسيط الخارجى و إن كانت فى ظرف العقل متعدده فعلم أن كون بعض المفهومات متغايره فى موضع لا يقتضى

تغيرها في الوجود في موضع آخر و لم يعلم أن اختلاف الصفات الثبوتيه في الوجود- يوجب التكثر في الذات الموصوفه بها و ذلك يقتضى التركيب في الذات الأحديه الإلهيه و أيضا يلزم على ما ذكره أن لا يكون فرق بين العاقلية و المعقوليه و بين الأبوه و البنوه فكما جاز عنده اتصاف الشئ ء الواحد بكونه عاقلا لذاته و معقولا لذاته مع تغير الوصفين في الهويه و الذات فليجز عنده كون الشئ ء أبا لنفسه و ابنا لنفسه و كذا الحال في كون الشئ ء محركا لنفسه و متحركا عن نفسه فما الفرق بين القبيلين عنده إذا كان في جميع تلك الصفات كانت المغايره بين الطرفين مفهوما و ذاتا و ماهيه و وجودا فلما ذا أجمعت الحكماء على أن الشئ ء الواحد لا يمكن أن يكون محركا لذاته و لا أبا لذاته و لا معلما لذاته و قد جوزوا كون الشئ ء الواحد عاقلا لذاته معقولا- لذاته و بعض العرفاء المحققين الكاملين عندهم أن العقل البسيط كل المعقولات فعلم من ذلك أن مجرد تغير المفهومات لا يقتضى تغيرها في الوجود- فجاز أن يكون هويه واحده بسيطه بجهه واحده بسيطه مصداقا لحمل معانى كثيره- و صدق مفهومات كثيره عليها من غير أن يتنلم بذلك وحده ذاته و وحده جهه ذاته- و في كل موضع حكموا بتغير الجهه و اختلاف الحثيه في اتصاف الشئ ء بمفهومين من المفهومات كالتحريك و التحرك و القوه و الفعل و الإمكان و الوجوب و الوحده و الكثره فلم يحكموا بتكثير الجهه هناك بمجرد مغايره المفهومين في المعنى و الماهيه بل بأمر خارج عن نفس المفهومين كما أفاده الشيخ فيما نقلنا عنه.

و قال أيضا إنا نعلم يقينا أن لنا قوه نعقل بها الأشياء فأما أن يكون القوه التى نعقل بها هذه القوه هى هذه القوه نفسها فيكون هى نفسها تعقل ذاتها أو تعقل ذلك قوه أخرى فيكون لنا قوتان قوه نعقل بها الأشياء و قوه نعقل بها هذه القوه- ثم يتسلسل بها إلى غير النهايه فيكون فينا قوه نعقل الأشياء بلا نهايه بالفعل فقد بان أن نفس كون الشئ ء معقولا لا يوجب أن يكون معقول شئ ء ذلك الشئ ء آخر- و بهذا تبين أنه ليس يقتضى العاقل أن يكون عاقل شئ ء آخر

وقال أيضا في التعليقات كون الباري تعالى عاقلا لذاته و معقولا لذاته لا يوجب اثنييه في الذات و لا اثنييه في الاعتبار فالذات واحده و الاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم و تأخير في ترتيب المعاني و الغرض المحصل منهما شىء واحد انتهى.

فقد ظهر و تبين أن الموجود الصورى المجرى عن المادة نفس وجوده يصدق عليه بلا- اعتبار صفه أخرى أنه عقل و عاقل و معقول فهذه المعاني كلها موجوده بوجود واحد لا- أنها ألفاظ مترادفه كما توهم في صفات الله أنها مترادفه الألفاظ- عند الحكماء القائلين بعينيه الصفات للذات و كذا توهم بعض الناس كصاحب هذا التشكيك حيث يعترض عليهم فى قولهم إن وجود الواجب عين ذاته إن مفهوم الوجود بديهي و ذاته تعالى مجهول الكنه فكيف يكون المعلوم من الشىء عين المجهول و كذا الكلام فى باقى صفاته فإنها معلومه المعاني لأكثر العقلاء و ذاته غير معلومه بالكنه إلا لذاته و ذلك لتوهمه أنهم حكموا بعينيه هذه المفهومات كما فى الحمل الذاتى الأولى و ذهوله عن أن مرادهم من العينيه هو الاتحاد فى الوجود كما هو شأن الحمل المتعارف لا الاتحاد فى المفهوم كما فى حمل معانى الألفاظ المترادفه- بعضها على بعض حملا أوليا غير متعارف.

ثم قال صاحب التشكيك و أيضا قد أقمنا البرهان على أن التعقل حاله إضافيه و ذلك يوجب كونها مغايره للذات لكن القوم لما اعتقدوا أن التعقل هو مجرد الحضور ثم عرفوا أنه لا يمكن أن يحضر عند الذات منها صورته أخرى زعموا أن وجود تلك الذات هو التعقل و لذلك نحن لما بينا أنها حاله إضافيه لا جرم حكمتنا بأن العاقلية صفه مغايره للذات العاقله بل يجعل هذا مبدأ برهان أقوى على صحه ما اخترناه فنقول إن إدراك الشىء لذاته زائد على ذاته و إلا- لكنت حقيقه الإدراك حقيقه ذاته و بالعكس فكان لا يثبت أحدهما إلا و الآخر ثابت لكن التالى باطل فالمقدم باطل فثبت أن إدراك الشىء لذاته زائد على ذاته و ذلك الزائد يستحيل أن يكون صورته مطابقه لذاته للبرهان المشهور(١) فهو إذن أمر غير مطابق

لذاته و ذلك الغير المطابق إن كان له نسبة و إضافه إلى ذاته فذاته(١) إنما صارت معلومه لأجل تلك النسبه فالعلم و الإدراك و الشعور هو تلك النسبه و إن لم يكن إليه نسبة و تلك الصوره غير مطابقه و لا مساويه فى الماهيه لم يصير ذلك الشىء معلوما- لأن حقيقته غير حاضره و لا للذهن إليه نسبة فالذهن منقطع الاختصاص بالنسبه إليه فيستحيل أن يصير معلوما فهذا برهان قاطع على أن العلم حاله نسبيه انتهى.

أقول و العجب من هذا المسمى بالإمام كيف زلت قدمه فى باب العلم حتى الشىء الذى به كمال كل حى و فضيله كل ذى فضل و النور الذى به يهتدى الإنسان إلى مبدئه و معاده عنده من أضعف الأعراض و أنقص الموجودات التى لا استقلال لها فى الوجود أ ما تأمل فى قوله تعالى فى حق السعداء نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بَأْيْمَانِهِمْ أ ما تدبر فى قول الله سبحانه وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ و فى قوله تعالى هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ أ لم ينظر فى معنى

قول رسوله ع: الإيمان نور يقذفه الله فى قلب المؤمن

فهذا و أمثاله كيف يكون حقيقتها حقيقه الإضافه التى لا تحصل لها خارجا و ذهنا- إلا بحسب تحصل حقيقه الطرفين ثم الذى عليه مبنى تشكيكه هو عدم الفرق بين ماهيه الشىء و وجوده و قد نبهنا مرارا على أن للماهيه الواحده قد يكون أنحاء من الحصولات المتباينه فى الهويه الوجوديه و قد يكون لكثير من الماهيات- المتخالفه المعانى و جود واحد بسيط ذاتا و اعتبارا فقول له لو كان إدراك الشىء لذاته عين ذاته لكان كل ما هو حقيقه الذات يكون حقيقه الإدراك و كل ما هو حقيقه الإدراك حقيقه الذات أقول فى الجواب إن أراد بالحقيقه الوجوده فالقضيتان الموجبتان متعاكستان من غير مفسده(٢) فإن قولنا كلما تحقق وجود الجوهر المفارق تحقق إدراك الشىء لذاته و كلما تحقق إدراك الشىء لذاته كان ذلك الإدراك

١- الأولى أن يقال إن كان نسبه ثبت المطلوب و إن كان كشبح و غيره له نسبه إلخ- إذ لم يستوف الشق الذى هو مطلوبه فى دليله، س ره

٢- أى عكسا لغويا، س ره

بعينه ذاتا جوهريا مفارقا عن المادة قول حق و صواب و قوله و كان لا يثبت أحدهما- إلا و الآخر ثابت قلنا نعم كذلك فقوله لكن التالي باطل ممنوع إن أراد به الملازمه فى الوجود بين الحقيقتين و إن أراد بالحقيقه الماهيه و المفهوم فبطلان التالي المذكور مسلم و كذا الملازمه ثابتة لكن المقدم غير ما هو المدعى إذ لم يدع أحد من الحكماء أن مفهوم الإدراك عين مفهوم الذات المجرده فالمغلطه إنما نشأت من الخلط بين المفهوم و الوجود أو بين الماهيه و الهويه ثم القائل بكون العلم مجرد الإضافه لو تأمل قليلا- و أحضر باله و تفكر أن هذه الإضافه التى سماها الإدراك- و الشعور أو العلم ما ذا منشؤه و ملاكه و لما ذا لا تحصل هذه الإضافه لبعض الأشياء دون آخر و إلى بعض الأشياء دون آخر على أن الحق عندنا أن فى جميع الإضافات الواقعه فى نفس الأمر لا بد من حصول أمر وجودى(١) متقرر أولا- فى أحد الطرفين أو فى كليهما حتى توجد الإضافه و ذلك الأمر مبدأ لتلك الإضافه و منشؤها و هو قد يكون عين ذات الطرف و قد يكون صفه زائده إذ الإضافه دائما غير مستقلة القوام و الماهيه(٢).

فصل (١٢) فى حل باقى الشكوك فى كون الشئ عاقلا لذاته

قيل و مما يجب البحث عنه سواء قلنا الإدراك حاله إضافيه

(٣) أو قلنا إنه

١- كالانعقاد من النطفه المخصوصه مع مواضعه الناس عليه فى إضافتى الأبوه و البنوه- و فى الإضافه العلميه التى يقول هذا القائل بها ليس منه عين و لا أثر كما فى الإضافه اللازمه للعلم على قول المحققين فإن الأمر الوجودى فيها نفس الصوره التى لها علاقه المطابقه فى الماهيه مع المضاف إليه، س ره

٢- كما فى الواجب تعالى، س ره

٣- قد حصر الإدراك فى الشقين فخرج علم المجرد بذاته و هو باطل بل العلم كما قال المصنف قدس سره وجود صورى نورى فيشمل حضور المجرد لذاته إذ لا ظلمه و لا غيبه فيه من الحلول فى الهولى و التمدد الزمانى و المكانى و سائر الأغشيه، س ره

عبارة عن تمثيل صورته المدرك في المدرك أن الشئ ء كيف يعلم ذاته فإن العلم إن كان أمرا نسبيا فالنسبه إنما تتحقق بين الشئين فالواحد لا ينضاف إلى نفسه فلا يكون عالما بذاته و إن قلنا عبارة عن التمثل فالشئ ء إنما يتمثل لغيره فأما لنفسه فذلك غير معقول.

أقول الحق كما سبق أن العلم عبارة عن وجود شئ ء بالفعل لشئ ء بل نقول العلم هو الوجود للشئ ء المجرد عن المادة سواء كان ذلك الوجود لنفسه أو لشئ ء آخر فإن كان لغيره كان علما لغيره (١) و إن لم يكن لغيره كان علما لنفسه و هذه الإضافة كإضافه الوجود فالوجود في نفسه قد يكون وجودا لنفسه و قد يكون وجودا لغيره و الثاني مثل وجود الأعراض لموضوعاتها و الأول وجود الجواهر فإن وجودها ثابتة لأنفسها لا لغيرها لكن النسبه بين الوجود و الماهيه مجازيه إذ لا تغاير بينهما إلا بحسب التحليل فالنسبه و إن أوجبت تغاير الطرفين لكن أوجبت في ظرف تحققها لا- في ظرف آخر (٢) فالنسبه إن كانت متحققه في الخارج كالأبوه و البنوه

١- هذا تصريح بما قدمناه في الكلام على برهان اتحاد العاقل و المعقول أن معقوله شئ ء لشئ ء من فروع مسأله موجوديه شئ ء لشئ ء فوجود شئ ء مجرد لنفسه علمه بنفسه و وجود شئ ء مجرد لغيره علم ذلك الغير به إلا أن ذلك الغير المسمى بالعاقل من المستحيل أن يكون خارجا من وجود المعقول و هاهنا نكته يجب أن تنبه له و هو أن تقسيم الوجود إلى ما لنفسه و لغيره يوجب التباين بين القسمين و لازم ذلك أن يتمتع معقوله الجوهر المجرد لغيره لأنه موجود لنفسه و يمنع وجود ما هو كذلك لغيره اللهم إلا- أن يتحقق بينهما العليه و المعلوليه فإن العله و إن كان موجودا لنفسه فلها نوع وجود لمعلولها و المعلول و إن كان موجودا لنفسه فله نوع وجود لعلته كما أن له نوع وجود في علته هذا، ط مد

٢- هذا الذي ذكره ره في أمر الإضافة هو الحق الصريح الذي يقتضيه معنى التضاييف- و هو من أقسام التقابل بالذات و حكمه عدم اجتماع الطرفين المتقابلين بالذات و عليه ينبغي أن يحمل ما يخالفه من متفرقات كلامه ره الذي ظاهره أن التضاييف لا يقتضى بذاته- امتناع اجتماع طرفيه إلا أن يقتضيه شئ ء من خارج و يقوم عليه برهان من خارج و إن كان بعض كلامه يأبى ذلك ظاهرا، ط مد

و الكاتبيه و المكتوبيه أوجبت تغاير الطرفين فى الخارج و لذلك يستحيل أن يكون الأب و الابن المضاف إليه ذاتا واحده و أما إذا كانت النسبه تحققها فى اعتبار العقل دون الخارج كان تغاير الطرفين أيضا فى ظرف النسبه و بحسبها و هذا القسم الثانى على وجهين.

أحدهما أن يكون الطرفان و إن لم يتغايرا فى الوجود الخارجى لكن لكل منهما ماهيه تخالف الآخر مخالفه يوجب لأحدهما ثبوت حكم و خاصيه فى ظرف التحليل و التفصيل لم يثبت ذلك للآخر كالماهيه و الوجود فإنهما مع اتحادهما فى العين كانا فى ظرف التحليل العقلى بحيث يكون أحدهما عارضا و الآخر معروضا- فإضافه هذا العروض يقتضى تغاير الطرفين لا- فى الخارج إذ لا- عروض فيه بل فى ظرف العروض و هو التصور و هناك يكون العارض مغايرا للمعروض زائدا عليه مباينا له- بذلك الاعتبار كسائر المتضايفين.

و القسم الثانى أن يكون الطرفان لا- يتغايران أصلا لا- بحسب الخارج و لا- بحسب التحليل العقلى إذ لا- تركيب فى الشىء الموصوف بإضافه بوجه من الوجوه- لغايه بساطته كذات البارى جل ذكره إذا وصف بكونه موجودا لذاته أو قائما بذاته أو عالما بذاته أو يقال له قدره أو له إرادته أو له حياه فإن هناك بالحقيقه لا نسبه و لا اتصاف و لا ارتباط و لا عروض و لا شىء من أقسام الإضافات و النسب بل وجود بحت هو بعينه مصداق العلم و القدره و الإراده و الحياه و سائر الكمالات فكما أن موجوديته ليست تقتضى أن يكون فيه صفه و موصوف إذ لا اتصاف بالحقيقه و لا فيه عارض و معروض إذ لا عروض هناك لا عينا و لا- ذهنا فكذلك فى سائر الأسماء فحكمها حكم الوجود لأنها عين الوجود لكن العقل يعتبر هناك صفه و موصوفا و إضافه بينهما- فنقول هو تعالى ذو وجود و علم و إرادته و ذلك لأن هذه المعانى توجد فى بعض الممكنات على وجه العروض فيصير عروضها لها منشأ الاتصاف بها فيتحقق هناك إضافه الاتصاف و العروض و أمثالها فالبرهان لما حكم بعدم زياده شىء من الوجود- و كمالاته على ذات البارى فيقال إن وجوده قائم بذاته و كذا علمه و قدرته و

إرادته و سائر نعوته كلها تقوم بذاته فهذه الإضافة بينه تعالى و بين ذاته أمر يعتبره العقل على قياس ما يجده في غيره تعالى من الممكنات الموصوفه بما يزيد عليها تنبيها على سلب الزوائد عنه تعالى (١) لا- على إثبات الإضافة في ذاته تعالى فالنسبه هناك مجازيه مرجعها سلب نسبه التركيب و الكثره عنه فكذا المغايره بين الطرفين مجازيه- فإذا تقرر هذا فنقول إضافة كون الذات المجرده عاقله لنفسها من هذا القبيل لأنها لا توجب تكثرا لا في الخارج و لا في الذهن و ذلك لأن تلك الإضافة شىء يعتبرها العقل قياسا على عاقله شىء لغيره فهى بالحقيقه غير واقعه و الذى هو فى الواقع ذات بسيطه غير محتجبه عن ذاته و العلم هو الوجود المجرد عن الماده عندنا (٢) فهذا الوجود كما أنه موجود لذاته كذلك معقول لذاته و كما أن موجوديه الوجود لذاته لا توجب اثنيه فى الذات و لا فى حيثه الذات إلا بمجرد الاعتبار فكذلك معقوليته لذاته لا توجب مغايره لا فى الذات و لا فى الجهات و الحثيات بل بمجرد الاختلاف فى المفهومات لما علمت من أن المفهومات المتغايره قد تتحد فى الوجود و الحقيقه فوجود واحد بسيط لا شوب تركيب فيه أصلا يمكن أن يكون مصداقا لمفهومات كثيره كلها متحد فى الوجود فيه و إن كانت فى مواضع أخرى موجوده بوجودات متعدده فى الخارج أو بجهات مختلفه فى الذهن فالذات المجرده البسيطه لكونها مجرده عن الموضوع يصدق عليها مفهوم الجوهر و لكونها صوره مجرده عن الماده- يصدق عليها مفهوم العقل و لكونها صوره لذاته يصدق عليها مفهوم المعقول و لكونها غير موجوده لغيره بل لذاته يصدق عليها مفهوم العاقل و لكونها وجود برىء

-
- ١- متعلق بقوله فيقال إلخ يعنى أن المراد بالقيام بالذات عدم القيام بالغير لا غير- كما أن المراد بالقيام بالذات فى الجوهر أيضا هذا المدلول الالتزامى لا مدلوله المطابقى- لاستلزام الاثنيه، س ره
- ٢- العلم محمول معنى و الوجود المجرد هو الموضوع فتركيب القياس هكذا العقل هو الوجود المجرد و كل وجود مجرد هو العلم و إنما جعلنا العلم محمولا و الوجود المجرد موضوعا معنى لثلا يلزم الاستنتاج من الموجبتين فى الشكل الثانى، س ره

عن الشرور محبوب و لكونه مدركا لهذه الخيره محب لذاته و هكذا يمكن أن يصدق على ذات واحده كثير من هذه المعانى النسبيه من غير استيجاب للكثره و اقتضاء للمغايره فى الواقع بل فى نفس تلك المفهومات(١) فلنرجع إلى دفع بعض البحوث

قال صاحب التشيك قال الشيخ كون الشىء معقولا هو أن يكون ماهيته المجرده عند شىء و هذا أعم من كونها عند شىء مغاير لها

فإن الكون عند الشىء أعم فى المفهوم من الكون عند شىء مغاير و لقائل أن يقول هذا هو محل الإشكال بعينه فإن الخصم يقول الكون عند الشىء حاله إضافيه و هى لا- تعقل إلا- بين الشئيين- أ رأيت لو أن قائلا- يقول المحركيه للشىء أعم من المحركيه للغير فيلزم صحه كون الشىء مغاير و كذلك الموجديه أعم من الموجديه للغير فيلزم صحه كون الشىء موجدا لذاته هل يقبل ذلك منه و هل يحكم بصحه قوله فإن كان ذلك باطلا فكذلك هاهنا أقول صحه كون الشىء عاقلا لنفسه و بطلان كونه محركا لذاته- لم يعرف لا هذا و لا ذاك بمجرد تلك الأعميه بل ببيان و برهان آخر و ليس غرض الشيخ من قوله كون الشىء معقولا بحسب المفهوم أعم من أن يكون معقولا لغيره- إن بمجرد هذه الأعميه يثبت صحه كون الشىء معقولا لذاته و إلا فيلزم كون الجماد معقولا لذاته إذا ثبت كونه معقولا لشىء كيف و الأعم غير مستلزم للأخص- فصحه كون الشىء حيوانا لا يقتضى صحه كونه إنسانا نعم لا ينافى كون الشىء حيوانا كونه إنسانا و غرض الشيخ دفع توهم المنافاه و إزاله ما ربما يتوهم أحد- أن مفهوم عاقله الشىء يقتضى أن يكون المعقول غير العاقل كما هو شأن المتضايين- و ينافى كونه عين العاقل بحسب المفهوم فنبه على أن كون بعض المتضايين غير صاحبه فى الخارج لم يعرف من نفس مفهوم المضاف أو الإضافه لأن نفس مفهوم

١- فلكون هذا الوجود بل كل وجود ظاهرا بالذات مظهرا للغير نور و لكونه فعلا عن علم و مشيه قادر و لكونه دراكا فعلا حى و هكذا فى باقى الصفات الكماليه- للمجرد البسيط الواقعى الواجبى تعالى شأنه فتنزع من حيثيه واحده هى ذاته تعالى، س ره

المضاف لا- يقتضى إلا مغايره فى المفهوم مع مضايفه لا فى الوجود بل المغايره فى الوجود فى بعض المتضايقات إنما اقتضاها أمر خارج عن المفهوم و عرف ذلك بدليل خارج عن معرفه نفس الإضافه كالمحرك فإن مفهومه لا يزيد على كون الشىء- مبدأ لتغير شىء على التدريج من غير أن يعرف من نفس هذا المفهوم أن ذلك الشىء غير المحرك أو عينه و كذا الموجد و الفاعل و إن علمنا أن المحرك و الموجد و الفاعل لا- بد و أن يكون مغايرا للمتحرك و الموجد و المفعول فى الوجود و الهويه- و لا- يكفى فيها المغايره فى الماهيه و المفهوم فقط بخلاف كون الشىء مدركا لذاته- أو موجودا لذاته فإن هناك تغايرا بين الطرفين فى المفهوم مع الاتحاد فى الهويه و الوجود كما دل عليه البرهان و بالجمله الاتحاد بين العاقل و المعقول فى الهويه المجرده قد عرف بالبرهان لا بأن معقوليه الشىء أعم من معقوليه الغير و كذا المعانده بين كون الشىء عله و معلولا قد عرفت لا بمجرد مفهوم العله و المعلول و على ما ذكرناه يحمل كلام بعض العلماء (١) حيث قال العلم من جمله الأمور الإضافيه و الذات الواحده إذا أخذت باعتبار صفتين كان ذلك نازلا منزله الذاتين فما يرجع إلى تحقق الإضافه له من حيث إنها عالمه مخالفه للذات من حيث إنها معلومه فلا جرم يصح باعتبار تحقق الإضافه للذات الواحده عند تباين هاتين الجهتين.

و نقل عن الشيخ أنه قال فى كتاب المباحثات لكل شخص حقيقه و شخصيه- و تلك الشخصيه زائده أبدا على الماهيه على ما مضى ثم إن كانت الحقيقه مقتضيه لتلك الشخصيه كان ذلك النوع منحصرا فى ذلك الشخص و إلا وقعت الكثره فيه- و لا شك أن تلك الحقيقه مغايره للمجموع الحاصل من تلك الحقيقه و تلك الشخصيه- و لما تحقق هذا القدر من التغير كفى ذلك فى حصول الإضافه فيكون لتلك الحقيقه

١- أى على ما ذكرناه من النسب المجازيه فى علم الموجد بذاته و أن ظرف التغير بين الطرفين بعينه ظرف النسبه لكنه خلاف ظاهر كلامه لأنه تصدى لتبيين تغاير حقيقى، س ره

من حيث هي إضافة العالميه إلى ذلك المجموع و لذلك المجموع إضافة المعلوميه إلى تلك الحقيقه.

أقول إنى ما رأيت نسخه المباحثات و هذه العبارة لا يشبه أن يكون من كلام الشيخ (١) و ذلك لأن العالميه و المعلوميه بالذات صفه الوجود لا- صفه الماهيه من حيث هي و التشخص ليس بأمر زائد على الوجود و وجود الشئ ء يتقدم على الماهيه و على إضافتها إلى الوجود فإذا إضافة ماهيه الشئ ء إلى الشخص الذى هو فى مرتبه الوجود بعد وجود تلك الماهيه فلا يضاف تلك الماهيه إلى ذلك الشخص- إلا بعد تشخصها فإذن التشخص هو المنضاف إلى الشخص فتكون الإضافة حاصله للذات الواحده الشخصيه إلى نفسها من جهه واحد فالأولى ما سبق بيانه.

لا يقال التشخص صفه وجوديه فوجوده متأخر عن وجود الموصوف.

لأننا نقول هذا منقوض بالفصل بالقياس إلى الجنس المتقوم به و الوجود بالقياس إلى الماهيه المتحصله به و الصوره بالقياس إلى الماده المتقومه بها و التحقيق كما سلف أن اتصاف الأشياء بمثل هذه الأمور اتصاف فى ظرف التحليل لا بحسب الوجود لأنها فى الوجود عين تلك الأشياء لا صفات لها

١- لعدم استيفاء جميع أقسام التشخص إذ التشخص قد لا يكون زائدا على الحقيقه- كما فى الواجب تعالى و أيضا فيما كان نوعه منحصر فى شخص لا يكون اقتضاء التشخص من ماهيته إذ لا اقتضاء و لا عليه فيها إلا أن يكون المراد من الاقتضاء عدم اقتضاء الغير كما مر و أما قوله قدس سره و ذلك لأن العالميه و المعلوليه بالذات إلخ فمتوجه إلى قوله و لما تحقق إلخ و ظاهر كلام المصنف قدس سره أنه قول الشيخ لتصحيح الإضافة فى قولنا ذاتى و ذاتك و نحوهما لا تصحيح إضافة عاقله المجرى ذاته بأن الموصوف بالعالميه- طبيعه النفس و الموصوف بالمعلوميه هو الطبيعه المحفوفه بالتشخص فإنه من تصرفات ذلك القائل كما يصدقه الحدس الصائب و يكذبه الشفاء و الإشارات، س ره

فصل (١٣) فى أنواع الإدراكات

اعلم أن أنواع الإدراك أربعه إحساس و تخيل و توهم و تعقل فالإحساس إدراك للشئ ء الموجود فى المادة الحاضره عند المدرك على هيئات مخصوصه به محسوسه معه من الأين و المتى و الوضع و الكيف و الكم و غير ذلك و بعض هذه الصفات (١) لا- ينفك ذلك الشئ ء عن أمثالها فى الوجود الخارجى و لا يشاركه فيها غيره لكن ما به الإحساس و المحسوس بالذات و الحاضر بالذات عند المدرك هو صورته ذلك الشئ ء لا- نفسه و ذلك لأنه ما لم يحدث فى الحاس أثر من المحسوسات فهو عند كونه حاسا بالفعل و كونه حاسا بالقوه على مرتبه واحده و يجب إذا حدث فيه أثر من المحسوس- أن يكون مناسباً له لأنه إن كان غير مناسب لماهيته لم يكن حصوله إحساساً به فيجب أن يكون الحاصل فى الحس صورته متجردة عن مادته لكن الحس لا يجرد هذه الصوره تجريدا تاما و التخيل أيضا إدراك لذلك الشئ ء مع الهيئات المذكوره لأن الخيال لا- يتخيل إلا- ما أحس به و لكن فى حالتى حضور مادته و عدمها و التوهم إدراك لمعنى غير محسوس بل معقول لكن لا يتصوره كليا بل مضافا إلى جزئى محسوس و لا يشاركه غيره لأجل تلك الإضافه إلى الأمر الشخصى و التعقل هو

١- استعمال لفظ البعض لإخراج مثل الجده و أن يفعل و غير ذلك مما هو مشمول لفظ غير ذلك و إلا فالخمسه المذكوره مشتركه فى أن خصوصياتها ينفك ذلك الشئ ء عنها- و مطلقاتها لا ينفك عنها حتى الكيف فإنه و إن أمكن انفكاك الألوان و الطعوم و الروائح و نحوها عنه بالتبدل إلى الإشفاف و التفاهيه مثلا إلا أنه لا ينفك عنه مطلق الكيف- كالكيفيات الملموسه و منها الميول و الكيفيات المختصه بالكم و منها الشكل و أما عدم مشاركه غيره واضح حتى فى المتى فإن الزمان و إن كان مشتركا إلا أن متى كل واحد ليس مشتركا لأن هيئه محاطيه كل واحد للزمان هى متاهه مخصوصه، س ره

إدراك للشئ من حيث ماهيته و حده لا من حيث شئ آخر سواء أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة على هذا النوع من الإدراك و كل إدراك لا بد فيه من تجريد فهذه إدراكات مترتبة فى التجريد الأول مشروط بثلاثة أشياء حضور المادة عند آله الإدراك و اكتناف الهيئات و كون المدرك جزئيا و الثانى مجرد عن الشرط الأول و الثالث مجرد عن الأولين و الرابع عن الجميع و اعلم أن الفرق بين الإدراك الوهمى و العقلى ليس بالذات بل أمر خارج عنه و هو الإضافة(١) إلى

١- مراده بالجزئى الخيالى و الحسى الطبيعى لا المعنى الجزئى و قد أصر قدس سره على هذا القول و تصلب فيه فى أكثر كتبه كسفر النفس من هذا الكتاب أيضا و مفاتيح الغيب و غيرهما و عندى أن هذا بظاهره منه قدس سره غريب لأنه مبنى على أن يكون العداوه و المحبه و نحوهما غير منتشره الأفراد بل و لا نوعها منحصرافى فرد و هذا من العجائب- لوضوح أنها منتشرة الأفراد بحسب تعدد القوى النزوعيه التى فى الحيوانات و بحسب اختلاف الأوقات و الموضوع من جملة المشخصات و إلهيات المكتنفه بالنفوس ذوات الشوق و النفور أيضا منها و كذلك الأزمنه من أمارات التشخص عنده و تشخص كل بحسبه و إذا كان للمحبه و الميل و الإراده و غيرها من المعانى جزئيات و العقل أجل من إدراك الجزئى المعنوى لأن شأنه إدراك الكليات و الحس أدون و كذا الخيال من نيل المعنى الجزئى- فلا يكون مدركه إلا الوهم و المدرك إنما يكون ثلاثة الحس المشترك الذى كمرآه ذات و جهين إلى الداخلى و الخارج و الوهم و العقل لكونه مضافا للمدرك و هو ثلاثه المعنى الكلى و المعنى الجزئى و الصورة اللهم إلا أن يقال مراده الوهم الغالط بما هو غالط فإن مبدأ الغلط و الشر ليس متأصلا فكما أن الشر مجعول فى القضاء الإلهى بالعرض- فالخطأ و الغلط معلول العقل بالعرض و دأبه و ديدنه قدس سره أنه فى كل مسأله ناظر طرف القلب إلى التوحيد إن قلت يقول المصنف قدس سره فى الحيوانات الصامته قلت أرباب أنواعها بدل عاقلتنا كما فى إدراك بعض الغرائب فإنها بإلهام الملك عند أهل الشرع- و باعتبار الاتصال برب النوع عند الإشراقيين و بإدراك العاقله التى لها عند التناسخيه، س ره

الجزئى و عدمها(١) فبالحقيقه الإدراك ثلاثه أنواع كما أن العوالم ثلاثه(٢) و الوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبته و كل إدراك يحصل به نزع(٣) لحقائق الأشياء- و أرواحها عن قوالب الأجسام و هياكل المواد فالصوره المحسوسه منتزعه عن ماده نزعا ناقصا مشروطا بحضور ماده و الصوره الخياليه منتزعه نزعا متوسطا و لهذا تكون فى عالم بين العالمين عالم المحسوسات و عالم المعقولات و الصوره العقليه منتزعه نزعا تاما هذا إذا كانت الصور مأخوذه عن المواد و أما ما كان بذاته عقلا- فلا يحتاج فى تعقله إلى تجريد من هذه التجريدات و هذه المعانى هى التى من شأن النفس أن تصير بها عالما عقليا مترتبا فيها ترتبا عقليا أخذا من المبدأ الأول- إلى العقول التى هى الملائكه المقربون إلى الأنفس التى هى الملائكه بعد الأولى- إلى السماوات و العناصر و هيئه الكل و طبيعته فيكون عالما عقليا مشرقا بنور العقل الأول و كذا ما كان بذاته صوره خياليه فلا يحتاج النفس فى تخيله إلى تجريد- و هى الصوره التى إذا اتصلت النفس بها تصير عالما جنانيا و ملكا كبيرا عريضا

١- لا ينال الوهم كل صوره عقليه مضافه إلى الجزئى كالإنسان و الفرس و السواد و البياض مثلا و إنما ينال أمورا جزئيه موجوده فى باطن الإنسان كالمحبه و العداوه و السرور و الحزن و لا مانع من نسبه إدراكها إلى الحس المشترك كما سيأتى فى سفر النفس و مجرد تسميتها معانى فى مقابل الصور المدركه من طريق الحواس الظاهره لا يوجب مباينه نوعيه فى الفعل حتى يحوج إلى إثبات قوه أخرى فالحق إسقاط الوهم من رأس- و إسناد فعله إلى الحس المشترك، ط مد

٢- الإحساس و الخيال و العقل و الحق أنه نوعان بإسقاط الإحساس كما أسقط الوهم- فإن حضور ماده المحسوسه و غيبتها لا يوجب مغايره بين المدرك فى حال الحضور و عدمه نعم الغالب هو كون الصوره أقوى جلاء عند النفس مع حضور ماده و ربما كان المتخيل أقوى و أشد ظهورا مع عنايه النفس به، ط مد

٣- فللعقله من هذه الجهه عزرائيليه كما أن لها من جهه إحيائها النفوس الميته- الجاهله بالتعليم إسرائيليه و جبرائيليه و نحو ذلك لأن الإنسان كلمه جامعته فيها كل الكلمات، س ره

كعرض السماوات و الأرض فإن العوالم هي ما هي بصورها لا بمادتها و اعلم أن العوارض الغريبه التي يحتاج الإنسان في التعقل لشيء إلى تجريده عنها ليست ماهيات الأشياء و معانيها إذ لا منافاه بين تعقل شيء و تعقل صفة أخرى معه و كذا التي لا بد في تخيل الشيء إلى تجريده عنها ليست هي صورها الخياليه إذ لا منافاه بين تخيل شيء و تخيل هيئه أخرى معه بل المانع من بعض الإدراكات هو بعض أنحاء الوجودات لكونه ظللمانيا مصحوبا للأعدام الحاجبه للأمر المغيبه لها عن المدارك كالكون في المادة فإن المادة الوضعيه توجب احتجاب الصوره عن الإدراك مطلقا و كذا الكون في الحس و الخيال ربما يمنعان عن الإدراك العقلي لكونهما أيضا وجودا مقداريا و إن كان مقدارا مجردا عن المادة و المعقول ليس وجوده وجودا مقداريا فهو مجرد عن الكونين و فوق العالمين فقد علم أن أنحاء الوجودات متخالفه المراتب بعضها عقليه و بعضها نفسانيه و بعضها ظللمانيه غير إدراكيه و أما الماهيات فهي تابعه لكل نحو من طبقات الوجود فالإنسان مثلا يوجد تاره إنسانا شخصا ماديا و تاره إنسانا نفسانيا و تاره إنسانا عقليا كليا- فيه جميع الناس بوحدتها الجمعيه العقليه التي لا يمكن فيها الكثره مع الاتحاد في النوع و بما حققنا اندفع إشكال مذکور في كتب القوم و هو أن الصوره العقليه- من حيث حلولها في نفس جزئيه حلول العرض في الموضوع تكون جزئيه و يكون تشخصها و عرضيتها و حلولها في تلك النفس و مقارنتها بصفات تلك النفس عوارض جزئيه غريبه لا ينفك عنها و هذا يناقض قولهم العقل يقدر على انتزاع صوره مجردة عن العوارض الغريبه.

و قد أجب عنه في المشهور إن الإنسانيه المشتركه الموجوده في الأشخاص- في نفسها مجردة عن اللواحق و العلم بها لكونها علما بأمر كلي (١) يقال له إنه علم

١- هذا المجيب عكس الأمر فجعل وصف العلم بالكليه و صفا بحال المتعلق أي المعلوم بالعرض و الصواب أن وصف العلم بها بالذات و وصف المعلوم بها بالعرض للعلم- و وصف بحال المتعلق أي العلم لأنه وجود نوري محيط مبسوط بسيط، س ره

كلية لأن معلومه كذلك لا لأن العلم في ذاته كذلك بل لأن معلومه كذلك- لا كما ظنه المتأخرون حيث سمعوا إن المتقدمين سموا ذلك العلم كلياً تعويلاً- على فهم المتعلمين و لم يقفوا على أغراضهم فزعموا أن في العقل صورته مجردة كليه و رد هذا الجواب بأن الإنسانية التي في زيد ليست هي بعينها التي في عمرو- فإن الإنسانية المتناولة لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست بعينها هي التي في كل منهما(١) و لا هي فيهما معا(٢) لأن الموجود منها في أحدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزءاً منهما أى من الإنسانيةين و كذا الموجود في كل من الأشخاص الثلاثة ليس هو بعينه ما في مجموع الثلاثة بل جزءاً من ثلاثة أجزاء لأن عدد الإنسانية في الخارج بحسب عدد الأشخاص نعم الإنسان إذا أخذت ماهيته لا بشرط شيء- فليست هي من تلك الحيشة إلا هي لا واحده و لا كثيره و لا كليه و لا جزئية و لا ينافي شيئاً منها فهي مع الجزئية جزئية و مع الكلية كليه و مع الواحد واحده و مع الكثير كثيره و أما الإنسانية الكليه التي اشترك فيها الأشخاص الكثيرون فهي لا يكون وجودها إلا في العقل فهي من حيث كونها صورته واحده في عقل واحد كعقل زيد مثلاً جزئية و من حيث إنها متعلقه بكل واحد واحد من الأشخاص كليه و معنى تعلقها(٣) إن الإنسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعته صالحه لأن تكون

١- لأن الإنسانية الكليه متناولة و التي في كل منهما ليست بمتناولة، س ره

٢- أى ليست الإنسانية الكليه الإنسانية التي فيهما معا و لا في كل الأناسى أى الكل المجموعى لأن الموجود من الإنسانية في أحدهما لا يكون نفسهما أى لا يكون مجموع الإنسانين و الإنسانية مجموع الإنسانين فأحدهما ليس إنساناً ثم الأولى في الرد أن يستفسر عن المجيب بأن المعلوم الكلى إن كان في الخارج فأما الكل الأفرادى من الإنسانية و المجموعى و أما الماهية من حيث هي و يبطل كلاهما بما ذكر و إن كان في الذهن- و فرق بين الحاصل في الذهن و القائم به كما ذكره الفاضل القوشجى فيبطل بما مر في مبحث الوجود الذهني، س ره

٣- و لما كان تفسير الكليه بالمطابقه للكثيرين فيه إشكالات كما مر عدلوا عنها إلى الاشتراك و لما كان ظاهر الاشتراك أيضاً لا يخلو عن إشكال كما لا يخفى فسروه بما ترى من أن الكلى إذا حصل في المواد كان عين الأشخاص و هي إذا حصلت في العقل كانت عين الكلى، س ره

كثيره و لأن لا تكون لو كانت فى أى ماده من مواد الأشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه أو أى واحد من تلك الأشخاص سبق إلى أن يدركه ذو عقل حصل فى عقله تلك الصوره بعينها فهذا معنى اشتراكها و أما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعه- التى انضاف إليها معنى الاشتراك منتزعه عن اللواحق الماديه الخارجيه و إن كانت باعتبار آخر ملفوفه باللواحق الذهنيه المشخصه فإنها بأحد الاعتبارين مما ينظر به فى شىء آخر و يدرك به شىء آخر و بالاعتبار الآخر مما ينظر فيه يدرك نفسها- أقول لا منافات عندنا بين التشخص العقلى و بين الكليه و الاشتراك بين كثيرين (١) و قد علمت منا أن الصوره العقليه غير حاله فى الذهن حلول الأعراض فى محالها- حتى تصير متشخصه بتشخص الذهن و بالهيئات المكتنفه بالنفس إذ النفس ما دامت مقيده بهذه الهيئات النفسانيه لا يمكن أن تصير عاقله بالفعل و لا معقولها معقولا بالفعل فيها ما دامت موجوده بالوجود الطبيعى أو بالوجود النفسانى قوه العاقله و المعقوليه لا فعليتهما فإذا انسلخ من هذا الوجود (٢) و صار وجودها وجودا آخر

- ١- حاصله أن الكليه و الاشتراك باعتبار سعه ذلك الوجود المحيط إحاطه الحقائق بالرقائق و استواء نسبتته إلى جميع أشخاصه فلا منافاه بين التشخص العقلى و الإحاطه و الاستواء المذكورين فافهم، س ره
- ٢- فإذا كيف يبقى موضوع النفس للصوره العقليه فضلا عن هيئاته حتى يكونان مشخصين لها إذ علمت أن التعقل باتحاد العاقل بالمعقول فيتحول العاقل إليه و قد قلنا فى موضع آخر أن حق وصول المعنى إلى الغايه التحول و الفناء فيها و بدونه لا وصول حقيقه إن قلت إذا تحول و انسلخ النفس ترى النفسيه باقيه فكيف قلت لا- يبقى قلت لأنها ليست واحده عدديه أى محدوده بل واحده وحده حقه ظليه لوحده حقه حقيقه فإذا تحولت فى شأن بقيت فى شئون أخرى ثم هذا التحول فى العقل الهولانى لا فى مقامها الخيالى- لأنه صار بالفعل فى الصور الجزئيه الخياليه و كلما تحول عقلها الهولانى فى شأن بقى شأن آخر حتى صار عقلا بسيطا و ذلك لأن العقل الهولانى ذو مراتب كالهولى الأولى- فإذا تحولت الهولى الأولى كما قال المصنف قدس سره بالاتحاد إلى الناريه مثلا لا ينافى تحولها إلى الهوائيه و تتحول إلى الإنسانيه و لا تصادم كونها مكتسبه بصور العناصر البسيطه، س ره

و تشخصها تشخصا عقليا كليا صلح لأن يصير عين المعقولات و يتساوى إليه نسبه الشخصيات(١) و بالجمله الصوره العقليه لا يكتنفها الهيئات النفسانيه و ليست وجودها وجودا نفسانيا كالعوارض النفسانيه من الشهوه و الغضب و الخوف و الحزن و الشجاعه و غيرها و قد علمت أيضا أن معنى التجريد فى التعقل و غيره من الإدراك ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد و لا أن النفس واقفه و المدركات منتقله من موضوعها المادى إلى الحس(٢) و من الحس إلى الخيال و منه إلى العقل بل المدرك و المدرك يتجردان معا و ينسلخان معا من وجود إلى وجود و ينتقلان معا من نشأه إلى نشأه و من عالم إلى عالم حتى تصير النفس عقلا و عاقلا و معقولا بالفعل بعد ما كانت بالقوه فى الكل

فصل (١٤) فى أن القوه العاقله كيف تقوى على توحيد الكثير و تكثير الواحد

أما توحيدها للكثير فهو عندنا(٣) بصيرورتها عالما عقليا متحدا بكل حقيقه

-
- ١- إنما لم يقل و يتساوى نسبه إلى الشخصيات لأنه غنى عن الأشخاص و عند وجوده لا وجود لها حتى ينتسب إليها بخلاف ما إذا لوحظ الأشخاص و نسب إليها الوجود فلا بد لها من الانتساب إليه لأنه بدها اللزوم و هى ذوات حاجات إليه، س ره
 - ٢- و لا عن موضعها العقلى بل النفس تترقى و تتصل بالعقل الفعال بل تتحد به و بمدركاته بعد طرح الكونين الحسى و المثالى، س ره
 - ٣- أى بنحو التحقق لا بنحو التعلق فهو وجود يصير كذا لا علم و فكر فقط، س ره

مصدقا لكل معنى معقول لكونه عقلا- بسيطا فعلا- لتفاصيل العلوم النفسانية(١) و عند الجمهور بالوجهين الآخرين أحدهما بالتحليل فإنها إذا حذفت عن الأشخاص- الداخلة تحت المعنى النوعى بتشخصاتها و سائر عوارضها اللا-حقه بقيت الحقيقة النوعية ماهيه متحده و حقيقه واحده(٢) و الثانى بالتركيب لأنها إذا اعتبرت المعنى الجنسى و الفصلى أمكنها أن يقرن الفصل بالجنس بحيث يحصل منهما حقيقه متحده- اتحادا جمعيا أو حمليا و أما قوتها على تكثير الواحد فهى تجسيمها بقوتها الخياليه للعقليات(٣) و تنزيلها فى قوالب الصور المثاليه و قيل بتميزها الذاتى عن العرضى و الجنس عن الفصل و جنس الجنس للماهيه عن جنسها بالغه ما بلغت و فصل فصلها- و فصل جنسها عن فصلها بالغه ما بلغت و تميز لاحقها اللازم عن لاحقها المفارق- و القريب منها عن البعيد فيكون الشخص الواحد فى الحس أمورا كثيره فى العقل- و لذلك إدراك العقل أتم الإدراكات لكون العقل غير مقصور إدراكه على ظواهر الشىء بل يتغلغل و يغوص فى ماهيه الشىء و حقيقته و يستنسخ منها نسخه مطابقه لها من جميع الوجوه بل يصير هو هى بحقيقتها و أما الإدراكات الحسيه فإنها مشوبه بالجهالات و نيلها ممزوج بالفقدان فإن الحس لا ينال إلا ظواهر الأشياء و قوالب الماهيات دون حقائقها و بواطنها

١- مثلا إذا علمت حقيقه السماء بأجناسه و فصوله و بأجزائه الخارجيه مادته و صورته الجسميه و طبيعته الخامسه و نفسه المنطبعه و نفسه الكليه بقدر الطاقه البشريه- أدرجت حقيقته بين جنبي وجودك و هذا أتم من إدراجك ما فى الحس من السماء، س ره
٢- و كذا إذا حذفت عوارض حقيقه الوجود و هى الماهيات بقيت واحده، س ره
٣- الصواب قول القائل فإن هذا عمل الخيال لا العقل بل من الأغاليط و تكثير الواحد شأن عظيم للعقله فالعقله تعقل البساطه التى هى مقتضاه للبرهان و الخيال يتصورها بالنقطه و هى تعقل النور الحقيقى نور الأنوار القاهره و الأنوار الإسفهبديه- و هو يتصورها بالنور الشمسى و هى تعقل الإحاطه الحقيقيه و هو يتصورها بالانبساط الكمى و قس عليه و بالحقيقه توحيد الكثير من شعب التحقيق و تكثير الواحد من شعب التدقيق- و يمكن أن يوجه كلامه قدس سره بأن مجرد لفظ تكثير الواحد يعم معنيين مذموم و هو مثل ما ذكره و ممدوح و هو مثل التميز المذكور و مثل تكثير أسماء الله و صفاته بحسب المفاهيم بحيث قيل فى مقام الأسماء و الصفات جاءت الكثره و مثل تكثير العوالم المنزده- إذا لوحظ مقام البسائط من كل الممكنات فى الصعود مثلا و مقام الجهاد من الكل و النبات منها و الحواس من الحيوانات إلى الإنسان و مقاماته ملحوظا فى الكل مأخوذا كل مقام بشرط لا كما ذكرناه فى موضع آخر، س ره

فصل (١٥) فى درجات العقل و المعقول

قالت الحكماء أنواع التعقلات ثلاثة

اشاره

قالت الحكماء أنواع التعقلات (١) ثلاثة

أحدها أن يكون العقل بالقوه

أى لا يكون شيئاً من المعقولات (٢) و لا له شىء من المعقولات حاصلًا بالفعل و لكن النفس تقوى على استحصال المعقولات و اكتسابها كلها و مراتبها فإن العقل الهيولانى بالقوه عالم عقلى من شأنه أن يصير مدركاً للحقائق كلها و تحصل فيه صورته كل موجود مما هو بذاته معقول لخلوه بالفطره الأصلية عن المادة و ما هو بذاته غير معقول لأنه صورته فى ماده أو فى حس أو فى خيال- لكن القوه العقلية مجرد صورته عن المادة على ما أوضحتها الحكماء و سنوضحه إن شاء الله تعالى فتكون فاعله عند ذلك للصور العقلية المفصله و قابله لها و العالم الصورى عالمان عالم عقلى و عالم حسى و كل عالم حسى فإنما هو ما هو بصورته لا بمادته فإذا حصلت صورته

-
- ١- عند قوه التعقل تعقلاً إنما هو لأن قوه الشىء طليعه منه و لولاها لم يكن الشىء- و لم يتحول من أدنى إلى أعلى و هكذا إلى ما شاء الله تعالى و أما الشيخ فلم يعين القوه لكن قسم الملكة إلى قسمين كما يأتى، س ره
 - ٢- إذ تعقله لنفسه أيضاً بالقوه و إن توهم ذاته و تخيل كالنفوس الجاهله التى لا تقدر على تعقل ذواتها و تخيل ذواتها أولات وضع و جهه و نحوهما، س ره

لشى ء على ما هو عليه فذلك الشى ء فى نفسه عالم فالعقل الهيولانى مستعد لأن يكون عالم الكل إذا حصل فيه صورته الكونين فيصير بصوره عقله شبيها بالعالم العقلى و بصوره نفسه شبيها بالعالم الحسى فيكون فى ذاته ماهيه كل موجود و صورته فإن عسر عليه شى ء من الأشياء فإما لأنه فى نفسه ضعيف الكون غير صورى الوجود خسيسا شبيها بالعدم و هذا مثل الهىولى و الحركه و الزمان و القوه و اللانهايه و إما لأنه شديد الوجود قوى الظهور فيقهر وجود ذلك الشى ء وجوده و يغلب نور ذلك الشى ء نوره و هذا مثل مبدأ الكل و العقول العاليه فإن كون النفس الإنسانيه فى الماده- يورثها ضعفا عن تصور الباهرات جدا فى طبائعها و ذواتها فيوشك أنها إذا تجردت عن هذه العلائق صارت إليها و طالعتها حق المطالعه و استكمل عند ذلك تشبيها بالعالم العقلى الذى هو صورته الكل عند البارى تعالى و فى علمه السابق على وجود الأشياء سبقا بالحقيقه فهذه القوه التى تسمى عقلا هيولانيا هو بالقوه عالم عقلى من شأنه أن يتشبه بالمبدأ الأول و مراتب القوه مختلفه كما و كيفا فقد تكون قريبه من الفعل و قد تكون بعيده و قد تكون بالقياس إلى الكل و قد تكون بالقياس إلى البعض على تفاوت أعداد كثيره فى الحالين لا تعد و لا تحصى و للكل طرفان فمن شديد البلاده متناه فى الغباوه و خمود القريحه و من شديد الذكاء متوقد الفطره و هو القوه القدسيه التى يكاد زيتها يضى ء و لو لم تمسسه نار العقل الفعال.

و ثانيها أن تكون الصور العلميه النفسانيه الفكرية حاصله فى قوه خياليه

بحيث يشاهدها و كأنه ينظر إليها على التفصيل (١).

و ثالثها أن يكون عقلا بسيطا يتحد فيه المعقولات

حاصله فيه بالفعل لا بالقوه- مقدسا عن الكثره و التفصيل و الشيخ قد نبه على هذا العقل البسيط فى علم النفس من الشفاء بقوله إن تصور

١- المراد بالثانى المعقولات المفصله التى فى العقل و هو أول الثلاثه فى كلام الشيخ إلا أنه لما كان الترتيب الزمانى الذى فى المعقولات بمعونه الخيال كما يأتى قال فى قوه خياليه أو المراد فى قوه عقليه خياليه أى منسوبه إلى الخيال مشوبه به، س ره

المعقولات على وجوه ثلاثه أحدها التصور الذى يكون فى العقل مفصلا منظما- و الثانى أن يكون قد حصل التصور و اكتسب لكن النفس معرضه عنه و ليست تلتفت إلى ذلك المعقول بل قد انتقلت منه إلى معقول آخر فإنه ليس فى وسع أنفسنا أن نعقل الأشياء معا دفعه واحده و نوع آخر من التصور و هو مثل ما يكون عندك فى مسأله تسئل عنها مما علمته أو مما هو قريب من أن تعلمه و حضر ك جوابها فى الوقت- و أنت متيقن بأنك تجيب عنها مما علمته من غير أن يكون هناك تفصيل البتة بل إنما تأخذ فى التفصيل و الترتيب فى نفسك مع أخذك فى الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به قبل التفصيل فهو كمبدأ لذلك التفصيل فإن قال قائل إن هذا أيضا علم بالقوه- لكن قوه قريبه من الفعل فذلك باطل لأن لصاحبه يقينا(١) بالفعل حاصل لا

١- و لأنه اشتباه بين العقل و الخيال و نفى للعام بنفى الخاص فحيث يرى أن الصور ليست فى الخيال يظن أنها ليست فى العقل كأن النفس ليست إلا الخيال فإذا ليست فيه فليست فى النفس و إذ ليست بنحو الكثره فليست بنحو الواحد و كل ذلك مغالطه بل الشيخ و غيره من المحققين ينبغى أن لا يلتزموا القوه فى الملكه حين الاشتغال بالأكل و الشرب إلا القوه بمعنى الشده فليشرح الأعضاء المعنويه للنفس بحس و خيال و وهم و عقل تفصيلي و عقل بسيط فالعالم علماء و عدم عالميه أربعة منهم لا ينافي عالميه خامسهم- سيما فيمن هو كأنه ليس إلا العقل المحض و قواه الجزئيه أسلمت على يديه أ لا ترى أنه لا يحتاج إلى تجشم كسب جديد كما عنده القوه و هذا العقل البسيط مظهر من لا- يشغله شأن عن شأن و لا يلهيه قول عن قول و النطق الحقيقى درك الكليات و المكالمه مع المفارقات كما قال النبى ص: إن فى أمتى مكلمين محدثين و هذا أحد وجوه تلاوه آيات الكتاب المبين دفعه واحده دهرية كما يؤثر عن العلى العالى ع- و هذا العقل مكانه الجبروت و زمانه الدهر الأيمن الأعلى و إن كان بحسب مقامه الصورى- فى عالم الطبيعه و مستعمل القوى و الطباع و لم يشغل المشاغل الذاتيه عن المشاغل الطبيعیه- و لم يتجاف عن ذلك المقام الشامخ من له مقام الاستقامه و التمكين و رؤيه الجزئيات مرآى لحاظ الكليات لا العكس و من لا يصدق بهذا فهو ممن نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ فیرى نفسه البدن أو النفس بما هى نفس و معلوم أنهما لا يتخيطان هناك و لا طيران فى تلك الأوجات فلا- يقبل فى نفسه و لا فى غيره. ٣٧١ داننش نفست نه كار سرسريست گر بحق دانا شوى دانى كه چيست ، س ره

يحتاج أن يحصله بقوه بعيدة أو قريبه فذلك اليقين إما لأنه متيقن بأن هذا حاصل عنده إذا شاء علمه فيكون تيقنه بالفعل بأن هذا حاصل تيقنا به بالفعل (١) فإن الحصول حصول لشيء فيكون هذا الشيء الذي يشير إليه حاصلًا بالفعل (٢) لأنه من المحال أن يتيقن أن المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقن حال الشيء إلا والأمر من جهه ما يتيقنه معلوم وإذا كانت الإشاره تتناول المعلوم بالفعل و من المتيقن بالفعل أن هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده ثم يريد أن يجعله معلوما بنوع آخر و من العجائب أن هذا المجيب حين يأخذ في تعليم غيره يفصل ما يحس في نفسه دفعه مما يعلمه بتعلم العلم بالوجه الثاني - فترتب تلك الصوره فيه مع ترتب ألفاظه فأحد هذين هو العلم الفكرى و الثانى هو العلم البسيط الذى ليس من شأنه أن يكون له فى نفسه صورته بعد صورته لكن هذا واحد يفيض عنه الصور فى قابل الصور فذلك علم فاعل للشيء الذى نسميه علما فكريا و مبدأ له و ذلك هو القوه العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعاله - و أما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فإن لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفسانى و أما أنه كيف يكون للنفس الناطقه مبدأ غير النفس له علم غير علم النفس - فهو موضع نظر يجب عليك أن تعرفه من نفسك و اعلم أنه ليس فى العقل المحض تكثر البتة و لا ترتب صورته فصوره بل هو مبدأ لكل صورته يفيض عنها على النفس

١- أى علمه بنحو التفصيل التعاقبى أو علمه بالتشديد، س ره

٢- يعنى أن ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له و قوله فيكون هذا الشيء الذى يشير إليه إشاره إلى أن كلمه هذا فى قول المجيب هذا حاصل عندى اسم إشاره لموجود بالفعل إشاره عقلية و على التقديرين فالعلم بجواب سؤال السائل حاصل بالفعل، س ره

و على هذا ينبغي أن يعتقد الحال في المفارقات المحضه في عقلها للأشياء فإن عقلها هو العقل الفعال للصور و الخلاق لها لا التي يكون للصور أو في صور النفس التي للعالم من حيث هي نفس (١) و كل إدراك عقلي هو نسبه ما إلى صور مفارقه للماده و لإعراضها فللنفس ذلك بأنها جوهر قابل منطع به و للعقل بأنه جوهر مبدأ فاعل خلاق انتهى ما ذكره الشيخ تلخيصا

و أقول إثبات هذا العقل البسيط لا يمكن إلا بالقول باتحاد العاقل بالمعقولات

على الوجه الذى أقمنا البرهان (٢) و العجب من الشيخ الرئيس حيث أذعن بمثل هذه الأمور التي ذكرها في هذا الموضوع مع غايه إصراره في إنكار القول بذلك الاتحاد فإذا لم يكن العقل البسيط الذى اعتقد وجوده في هذا النوع الإنسانى - و في الجواهر المفارقه بالكليه من الأجساد و المواد فيه المعانى المعقوله فكيف يفيض منه على النفوس ما لا يكون حاصله له و كيف يخرج النفوس من القوه إلى الفعل بما لا حصول لها فيه و أيضا كيف يختزن فيه مع بساطته صور المعقولات التي تذهل عنها النفس ثم تجدها مخزونه لها عند المراجعه إلى خزانها العقليه كما أثبتها الشيخ في ذلك الفصل بعينه (٣) فإنه قال فيه فما ذا تقول الآن في الأنفس الإنسانيه و المعقولات التي تكتسبها و تذهل عنها إلى غيرها أ تكون موجوده فيها

-
- ١- أى الحال التي هي حال الصور العقليه للمفارقات حال العقل البسيط لنا لا حال الصور الماديه أو الصور النفسانيه، س ره
 - ٢- أى بحيث لا ينثلم بساطته فإنه إذا كانت العاقله موجوده بوجود و كل معقول موجودا بوجود آخر و إن كان زائدا متصلا كان هذا تركيبا و كثره بخلاف ما إذا كان وجود الكل واحدا و الكثره في المفاهيم المعقوله فكانت البساطه محفوظه، س ره
 - ٣- إن قلت المشهور منهم أن خزانة المعقولات هي العقل الفعال بل في كل إدراك يتصل العقل الجزئى به أو يواجهه فكيف يقول الشيخ إن العقل البسيط هو الخزانة و لا سيما في أول الأمر حيث لا ملكه بعد قلت لا منافاه إذ قد مر أن الفرس المعقول في العقل الفعال و في ألف عقل واحد فكيف لا يكون العقل البسيط فينا و في العقل الفعال واحدا فهذا الكلام من الشيخ يتم على الاتحاد و لكن لا يقول به ففيه تهافت، س ره

بالفعل التام فتكون لا محاله عاقله لها بالفعل التام أو يكون لها خزانه يخزنها فيها- و تلك الخزانه إما ذاتها و إما بدنها أو شىء بدنى لها و قد قلنا إن بدنها و ما يتعلق ببدنها لا يصلح أن يكون محلا للمعقولات أو نقول إن هذه الصور العقلية أمور قائمه فى أنفسها كل صوره منها نوع قائم فى نفسه و العقل ينظر إليها مره و يغفل عنها فإذا نظر إليها تمثل فيها و إذا أعرض عنها لم يتمثل فتكون النفس كمرآه و هى كأشياء خارجه فتاره تلوح فيها و تاره لا- تلوح و ذلك بحسب نسب يكون بينها و بين النفس أو يكون كالمبدإ الفعال يفيض على النفس صوره بعد صوره بحسب طلب النفس ثم ذكر أن الحق هو القسم الأخير و أبطل باقى الشقوق و ذكر أنه سيبين فى الحكمه الأولى أن هذه الصوره لا تقوم مفرده و أشار بذلك إلى إبطاله للصور المفارقه التى نسب القول بها إلى أفلاطون و شيعته من الأقدمين فبقى الصحيح عنده كون العقل البسيط خزانه للمعقولات فيرد الإشكال على طريقته أنه كيف اخترنت و اجتمعت فى العقل البسيط صور هذه التفاصيل مجمله مع عدم القول بالاتحاد و بالجمله هذا المقصد من أمهات المسائل الإلهيه و فيه سينكشف مسأله علم التوحيد الخاصى الذى يختص بذوقها أهل الله و لا يمكن تحقيق هذه المسأله إلا- بأحكام أصول سلفت فى أوائل هذا الكتاب من كون الوجود هو الأصل فى الموجوديه و الماهيه منتزعه منه- و أن الوجود يشتد و يضعف و كلما قوى الوجود يصير أكثر جمعيه و حيطه بالمعانى الكليه و الماهيات الانتزاعيه العقلية و إذا بلغ الوجود حد العقل البسيط المجرد بالكليه عن عالم الأجسام و المقادير يصير كل المعقولات و تمام الأشياء على وجه أفضل و أشرف مما هى عليه(١) و من لم يذق هذا المشرب لا يمكنه تحقيق العقل

١- المعقولات ناظره إلى المعقولات بالذات المفصله و الأشياء إلى المعقولات بالعرض من الأشياء الخارجيه فإن الماهيات فى المعقولات بالذات و المعقولات بالعرض واحده و الوجود متفاوت فيهما بالشده و الضعف و الكمال و النقص و نحو ذلك ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك و ليس حقائق متباينه كما مر، س ره

البسيط الذى هو منبع العلوم التفصيليه و لذلك ترى أكثر الفضلاء مع خوضهم فى تتبع العلوم الحكيمه و غيرها استصعبوه و لم يقدروا على التصديق به كالشيخ السهروردى فى المطارحات و التلويحات و حكمه الإشراق فإنه أنكر ذلك صريحا و كذا الإمام الرازى و من فى حالهم و طبقتهم.

فلقد قال فى المطارحات ثم جاءوا أى المشاءون من الحكماء إلى كيفيه تعقل البارى فقالوا و إذا كان عاقلا لذاته يلزم أن يكون عاقلا- للوازم ذاته و تعقله للوازم ذاته منظو فى تعقل ذاته فإننا إذا عقلنا الإنسانيه ينطوى فى تعقلنا لها تعقلنا للوازمها- و ربما أوردوا مثلا تفصيلا و فرقوا بين كون العلوم حاصله مفصله و بين كونها بالقوه مع قدره الاستحضار متى شاء فتكون ملكه و لا يكون الصوره حاصله و بين حاله أخرى هى كما يورد على الإنسان مسائل كثيره دفعه فيحصل له علم إجمالى بجواب الكل ثم يأخذ بعده فى التفصيل حتى يمتلى منه الأسماع و الأوراق و العلم الإجمالى علم واحد بأشياء كثيره و ليس علما بالقوه فإن الإنسان يجد تفرقه من نفسه بأن علمه حينئذ ليس كما كان عند القوه قبل السؤال و لما وجد المتأخرون بعد أبحاثهم هذه الطريقه مبتنيه على المساهله مثل كذا و كذا إلى الآخر كلامه- و قال أيضا ثم قول القائل ينطوى علمه بلازمه فى علمه بذاته فيه مساهله فإن لباحث أن يقول هل يعلم ذاته و لازمه جميعا أم لا(١) فإن لم يعلم فذلك حديث آخر و هو

١- أقول نريد اللوازم الصفتيه أى الماهيات التى هى لوازم صفاته تعالى و لكن الانطواء باعتبار أن وجود اللوازم عين وجود الصفات و وجودها عين وجود الموصوف و مفاهيم اللوازم لوازم غير متأخره فى الوجود كلزوم الجسم التعليمى للطبيعى و الزمان للحركه القطعيه على ما مر بل كلزوم مفهوم الوحده و التشخص لنحو من الوجود الحقيقى- أو نريد اللوازم الفعلية و الانطواء باعتبار أن وجود الملزوم هو النحو الأعلى لوجودات اللوازم الأفعاليه و شئيه الشىء بتمامه لا بنقصه و التشخص عين الوجود و الوجود كلما كان أتم كان أكثر حيطه بالمعانى و النور كلما كان أقوى كان أشد إناره و إظهارا للماهيات و العلم بالعله مستلزم للعلم بالمعلول هذا معناه، س ره

مستحيل و إن علم ذاته و لازم ذاته و ذاته ليس لازمه فعلمه بذاته غير علمه بلازمه فيتعدد العلم ثم لازمه تابع لذاته فيجب أن يكون علمه بلازمه تبعا لعلمه بذاته و أما مثال الإجمال المذكور في الأمثلة الثلاثة فيمنع الخصم أن المسائل يصح إيرادها دفعه بل يورد واحده بعد واحده فيحصل لكل مسأله جواب عقييها و ثانيا هو أنه قبل التفصيل لم يجد من نفسه إلا قوه قريبه على التفصيل و الفرق بين القوتين ظاهر- أعنى ما قبل السؤال و ما بعده فإحدهما قوه قريبه و الأخرى أقرب فإن القوه لوجود الشىء لها مراتب انتهى كلامه و قال الإمام الرازى فى المباحث المشرقيه بعد أن نقل ما ذكروا من الفرق بين التصور الإجمالى و التفصيلى بالمعنيين هذا غايه ما يقولون و ليس الأمر عندى كما يقولون بل العلم إما أن يكون بالقوه و إما أن يكون بالفعل على التفصيل و أما القسم الثالث و هو العلم البسيط فهو عندى باطل فإن العلم عندهم عباره عن حضور صوره المعقول فى العاقل فهذا العقل البسيط إن كانت صورته واحده مطابقه فى الحقيقه(١)

١- نختار أن الصوره أى ما به الشىء بالفعل واحده و لكن الصوره الواحده إذا كانت بمعنى الماهيه الواحده لا تحكى عن الماهيات الكثيره و أما أن كانت بمعنى الوجود الواحد بالوحده الحقه الحقيقيه و جودا شديدا غير متناه الشده النوريه فيكون ما به الانكشاف لكل الوجودات و كثير الحيطه بالمعانى و الماهيات و إذا كانت الوجودات المتشبهه و الأنوار المتفرقه مظهره للماهيات فما حدثك بالوجود الشديد الأكيد الجامع الواجد الغير الفقيد و يد الله مع الجماعه و القول فى العقل البسيط الإنسانى كالقول المذكور إذ نختار أن الصور كثيره و لكن ماهيه لا- وجودا فالعقل البسيط الإنسانى مثلا وجود قوى واحد و مع وحدته متحد بجميع ماهيات المعلومات التى تظهر للعقل التفصيلى- المشوب بالخيال مفضلته فإن كون جميع الماهيات فى العقل البسيط كونها صحيحه الانتزاع منه فإن الماهيه فى أى شىء كانت هذا معناها و انتزاعها منه باللزوم العقلى و كيف لا و العقل البسيط علم بكل ماهيه ماهيه و الكل يعرض عليه و هو بوحدته يوازى الكل بكثرتها و الحقائق الخارجيه ينكشف به و كأنه نفس الأمر التى هى تطابقها- فالماهيات فيه كثيره و وجودها واحد فإذا نظر إلى وجودها الواحد فأذعن بالمسأله الأولى- أعنى كون العلم الواحد علما بمعلومات كثيره بل لا تتناهى و إذا نظرت إلى الماهيات الكثيره المنطويه فى العقل البسيط فأيقن المسأله الثانيه أعنى جواز اجتماع علوم كثيره دفعه واحده لكن كل ذلك بشرط أن تتذكر ما أسلفناه أن العالم بالنحوين المذكورين من هو و أنه ليس هو العقل التفصيلى النفسانى فضلا عن الخيال فإنهما لا يسعهما- تو بزرگی و در آئينه كوچك نمائى بل هو مقامك العقلانى المحض كما عند التجرد عن جلباب البشرى و من يتوهم فى نفسه أو فى غيره ممن حصل له العقل البسيط أن ليس هذان النحوان من العلم فيه بالفعل فيظن نفسه و ذاته الخيال أو العقل النفسانى فيراه خاليا و نسي ذاته نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ. ٣٧٦ تا تو خود را پیش و پس داری کمان بسته جسمی و محرومی ز جان . و فى العلم الواجبي جل جلاله تفصيل فى عين الإجمال و إجمال فى عين التفصيل- و المراد بالتفصيل الكثره فى المعلوم و بالإجمال الوحده فى العلم و العلم و المعلوم بالذات و إن كانا متحدين إلا أنهما كالوجود و الماهيه مغايرتها فى التصور فلا يلزم الخلف من وجهين كما ذكره المشكك، س ره

لأمور كثيره فذلك باطل إذ الصوره العقليه الواحده لو كانت مطابقه لأمور كثيره- لكانت مساويه فى الماهيه لتلك الأمور المختلفه فى الحقيقه فيكون لتلك الصور حقائق مختلفه فلا يكون الصوره واحد هذ خلف و إن قيل بأن هذا التعقل البسيط صور مختلفه بحسب اختلاف المعقولات فالعلم التفصيلى بتلك المعقولات حاصل إذ لا معنى للعلم التفصيلى إلا ذلك فثبت أن ما يقولونه بعيد عن التحصيل فلعلمهم أرادوا بهذا العقل البسيط أن يكون صور المعلومات تحصل دفعه واحد و أرادوا بالتعقل التفصيلى- أن يكون صور المعلومات تحصل على الترتيب الزمانى واحد بعد واحد فإن أرادوا به ذلك فهو صحيح و لا منازعه فيه معهم و لكنه لا يكون مرتبه متوسطه بين القوه المحضه و الفعل المحض الذى يكون عند التفصيل بل حاصله راجع إلى أن العلوم قد تجتمع فى زمان واحد و قد لا- تجتمع بل تتوالى و تتعاقب و أما على ما اخترناه من أن العلم حاله إضافيه فبطلان ما قالوه ظاهر أيضا لأن الإضافه إلى أحد الشئيين غير الإضافه إلى غيره فإذا تعددت الإضافات فقد حصلت تلك العلوم على التفصيل- فأما ما قالوه من أن علمه بقدرته على الجواب يتضمن العلم بالجواب فنقول إنه

فى تلك الحاله عالم باقتداره على شىء دافع لذلك السؤال (١) فأما حقيقه ذلك الشىء - فهو غير عالم به قبل الجواب فإن لذلك الجواب حقيقه و ماهيه و له لازم هو كونه دافعا لذلك السؤال فالحقيقه مجهوله و اللازم معلوم على التفصيل و هذا كما أنا إذا عرفنا من النفس أنه شىء يحرك البدن فكونها محركه للبدن لازم من لوازمها- و هو معلوم على التفصيل و إن كانت حقيقتها مجهوله إلى أن يعرف بوجه آخر فثبت أن ما قالوه باطل و يخرج من الدليل الذى ذكرناه فساد أن يكون العلم الواحد- علما بمعلومات كثيره انتهى.

أقول هذا المقصد أرفع قدرا و أجل منالا من أن ينال غوره مثل هذا الرجل - بقوه فكره و كثره جولانه فى العلوم البحثيه و وفور حفظه للمسائل المشهوره فإن هذه المسأله و أمثالها لو كانت مما يمكن تحصيلها بالنظر الفكرى و التتبع للأنظار الموروثه من المشايخ و المعلمين لم يكن مما غفل عنها مثل الشيخ الرئيس و من هو فى تلوه أو قريب منه و قد ظهر منه ما قد ظهر من التناقض بين كلاميه فى إثباته العقل البسيط و من إنكاره اتحاد العاقل بالمعقول

فصل (١٦) فى إمكان التعقلات الكثيره فى النفس دفعه واحده

أما على ما حققناه من كون النفس إذا خرجت من القوه إلى الفعل صارت عقلا بسيطا هو كل الأشياء فذلك أمر محقق ثابت عندنا و توضيح ذلك أن العلم

١- ليت شعرى أنه إذا لم يعلم المجيب ماهيه الأجوبه عند إيراد أسئله عديده كيف يتيقن المجيب بأن أجوبه الكل حاضره عنده و كيف يتيقن بأنه دافع للسؤال و أى شىء كان لا- يدفع أى سؤال كان و أما القطع بوجود شىء محرك للبدن مع الجهل بماهيته- فلأن الحركه ممكنه بشىء مجهول من وجوه معلوم بوجه فإن النفس سواء كانت طبيعه أو مزاجا فرضا أو مجردا أو غير ذلك يمكنه تحريك البدن، س ره

و التعقل ضرب من الوجود و الوجود متحد مع الماهيه و كذا العلم متحد مع المعلوم- و كما أن بعض الوجودات خسيس ضعيف و بعضه شريف قوى و الخسيس قشر قليل المعانى مقصور على معنى واحد كالمقدار الواحد و إن عظمت سموكه و جسمت انبساطه فى الجهات و الشريف لب كثير الحيطه بالمعانى و إن صغر مقداره أو لم يكن له مقدار كالنفس الناطقه فكذلك العلم له أنواع كثيره بعضها خسيس ضعيف كالحس- فلا يمكن أن يحس بإحساس واحد محسوسات متعدده و بعضها شريف كالتعقل- فإن العقل الواحد يكفى لإدراك معقولات لا تتناهى كما فى العقل البسيط(١) و بالجمله فكل ما كان العلم أعلى وجودا كان أكثر حيطه بالمعلومات و أشد جمعيه للماهيات و أما العلم النفسانى فهو متوسط بين التخيل و العقل البسيط

١- فهو بهذا الاعتبار مظهر اسم من لا يحجبه شىء عن شىء و اسم من لا يشغله شأن عن شأن إذا كان الشأن أعم من الشؤون العلميه و الفعلية و إذا كان الحس المشترك بإحساس واحد يجمع إحساسات خمس فى آن واحد و لا يشغله شأن عن شأن فإنه إذا كان فى حال الإبصار سامعا للأصوات و لامسا لحر الهواء أو برده أو اعتداله شاما لرائحه ذائقا فى تلك الحال مذوقا فإنه فى حال واحده خبير بالعوالم الخمسه و لا يشغله شأن عن شأن و أيضا الحس المشترك إذا أحس فى حال اليقظه و تخيل المتخيله تركيبا أو تفصيلا- و شاهده الحس المشترك فى تلك الحال فقد جمع بين إدراكين بل للنفس ثلاثه إدراكات- بانضمام أدرك المعانى الجزئيه حينئذ فما حدسك بالعقل و لا سيما العقل البسيط و أما عدم تنهى المعقولات كما سيعبر أيضا بالأفاعيل الغير المتناهيه فمعلوم لأن قولك كل كائن فاسد معقول ينشعب إلى معقولات لا تحصى من قولنا كل حيوان فاسد و كل نبات فاسد و كل معدن و كل مركب ناقص فاسد و كذا كل حيوان فاسد إلى كل إنسان طبيعى و كل فرس و كل بقر طبيعيين و قس عليها كل برى و بحرى فاسد و كذا فى الإضافات كل متقابلين لا يجتمعان فى محل واحد و كل خلافين يجتمعان فيه و كذا كل بسيط كذا و كل مجرد كذا ينبعث منها ما لا تحصى و إن كانت من المعقولات الغير المدونه- و المقصود التمثيل فقس عليها التصديقات الأخرى و التصورات و كل هذه مفاهيم معقوله- مثل واحد بسيط للإنسان الحقيقى الواحد العقلى بل دفعه واحده

فيتعلق بمعلومات دفعه واحده كالحكم بين الشئيين بحمل أحدهما على الآخر فإننا إذا حكمنا بثبوت شئى ء لشى ء فلا بد من حصول تصورين دفعه تصور الموضوع و تصور المحمول لأن الحاكم على الشئيين لا بد أن يحضر المقضى عليهما عنده ففى وقت ذلك الحكم لا بد من حضور الطرفين و إلا لكان الحاضر أبدا تصورا واحدا و التصور الواحد ينافى الحكم و التصديق فوجب أن يتعدد الحكم أبدا و أيضا إذا عرفنا الشئى ء بحده التام عرفناه بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بجميع أجزائه دفعه واحده لاستحال العلم بكنه حقيقته شئى ء فى وقت من الأوقات فبهذا يظهر إمكان حصول التصورات الكثيره و أما أنه يمكن حصول التصديقات الكثيره فلأن المقدمه الواحده لا تنتج فلو استحال العلم بالمقدمتين معا لاستحال حصول العلم بالنتيجه و أيضا العلم بوجود المضافين حاصل معا و كذا العلم بوجود اللازم و وجود الملزوم فعلم بهذا الدليل صحه حصول العلوم المتعدده فى آن واحد(١) و مما يؤكد ذلك و يحققه أن النفس العارفه بمعلومات كثيره عند تحققها بمقام العقليه- و تجردها عن جلباب البشريه لا يسلب عنها علومها بل يزيدها كسفا و وضوحا و مع ذلك لما خرجت عند ذلك من اختلاف الأوقات و الأمكنه فيحضر معلوماتها بأسرها عندها دفعه واحده كالحال فى علوم المفارقات فى كون معلوماتها بأسرها- حاضره معا بالفعل بلا- شوب قوه- فإن قلت نحن نجد من نفوسنا أننا إذا أقبلنا بأذهاننا على إدراك شئى ء تعذر علينا فى تلك الحال الإقبال على إدراك شئى ء آخر.

قلت قد أشرنا إلى أن العلم كالوجود يختلف بالكمال و النقص فالعلم العقلى كالوجود العقلى مغاير للإدراك الخيالى و الوجود الحسى فإننا إذا قلنا- الإنسان جوهر قابل للأبعاد نام حساس ناطق أحاط عقلنا بمفهومات هذه الألفاظ

١- فى العبارة نوع من المسامحه و المراد بحصول العلوم المتعدده فى آن واحد- حصولها دفعه من غير تدريج و إلا- فالعلوم مجردة لا تنطبق فى نفسها لا على زمان و لا على آن، ط مد

و ظهر فى خيالنا أثر مطابق لهذه المعقولات فإذا قلبنا و قلنا ناطق حساس نام قابل للأبعاد جوهر فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب لكن الصور الخياليه تنقلب و تنعكس فإذا كان الأمر كذلك فربما يساعد على أن القوه الخياليه يصعب عليها استحضر أمور كثيره و تخيلات مختلفه هى صور و حكايات لأمر عقليه تعقلها النفس بقوتها العقليه و أما العقل فإنه يقوى على ذلك و الذى يجده الناس كالمعتذر على نفوسهم من إدراك تعقلات متعدده فى وقت واحد منشؤه تعصى القوه الخياليه (١) عن تصويرها دفعه واحده (٢) و مع هذا لا يصعب عليها إدراك التخيلات التى ليست تصويرا للمعقولات دفعه واحده و لذلك قيل شأن العقل توحيد الكثير و شأن الحس تكثير الواحد

١- هذا المقدار لا- يندفع به الإشكال ظاهرا فإن القوه الخياليه عنده ره مجردة كالقوه العقليه فما بالها لا تجتمع مدركاتها مع كونها مجردة غير تدريجيه الوجود لكن هناك جهتان يمنعان ذلك إحداهما أن للقوى الخياليه مظاهر ماديه فى البدن كالعين و الأذن و الأجزاء الدماغيه تعمل أعمالا ماديه توجب استعداد النفس لإدراكات مخصوصه- و العصيان فى الحقيقه لهذه القوى الماديه دون القوى النفسانيه المجرده و ثانيتهما أن القوى الخياليه و إن كانت مجردة عن الماده لكنها غير مجردة من صفات الماده- كالكميات و بعض الكيفيات و لازم ذلك وقوع ترتيب ما بين المتخيلات و لازم الترتيب عدم اجتماع الأجزاء فى الجمله فإذا تخيلنا طلوع الفجر ثم طلوع الشمس ثم زوالها ثم غروبها ثم انظلام الهواء كان من طبع متخيلنا هذا أن يفارق بعض أجزائه بعضا آخر و إن فارق الجميع الماده فأحسن التدبير، ط مد

٢- على أنا أثبتنا أن الحس أيضا يجمع بين إدراكات دفعه و قد ظهر من هذا أنه لو قال فى أول الفصل فى إمكان العلوم الكثيره فى النفس دفعه لكان أولى إذ فيما ذكرنا كان الجمع بين إحساسات كثيره و تخيل و توهم و تعقل تفصيلي و تعقل بسيط دفعه،

فصل (١٧) فى أن النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقلات الكثيره

لما ثبت فيما قبل أن البسيط لا يصدر عنه من جهه ذاته بلا واسطه إلا الواحد (١) و يرد هاهنا إشكال فى صدور التعقلات الكثيره من قوه واحده فحل هذا الإشكال هو أن المعلول إذا تكثر فهو إنما يتكثر بأحد من أسباب التكثر إما تكثر العله و إما لاختلاف القابل و إما لاختلاف الآلات و إما لترتب المعلولات فى أنفسها- و النفس الناطقه جوهر بسيط و لو كان مركبا فلا تبلغ كثرتها إلى أن يساوى كثرة أفعالها الغير المتناهيه و لا- يمكن أيضا أن يكون بسبب كثرة القابل لأن القابل لتلك التعقلات هو ذات النفس و جوهرها و لا يمكن ذلك لترتب الأفعال فى أنفسها فإن تصور السواد ليس بواسطه تصور البياض و بالعكس و كذلك فى كثير من التصورات و كثير من التصديقات التى ليس بعضها مقوما للآخر أو كاسبا له فبقى أن يكون ذلك بسبب اختلاف الآلات فإن الحواس المختلفه الآلات- كالجواسيس المختلفه الأخبار عن النواحي يعد النفس للاطلاع بتلك الصور العقليه المجرده و الإحساسات الجزئيه إنما تتكثر بسبب اختلاف حركات البدن لجلب المنافع و الخيرات و دفع الشرور و المضار فبذلك ينتفع النفس بالحس ثم يعدها ذلك لحصول تلك التصورات الأوليه و التصديقات الأوليه ثم يمتزج بعضها ببعض

١- لعلك تقول إن التعقل ليس فعلا بل انفعال فإن للنفس جهه فعليه فى البدن- و جهه انفعاليه عما فوقها من عالم المجردات. قلت لهذا جوابان أحدهما تتميمه فى العقل البسيط فإنهم أيضا يقولون العقل البسيط خلاف التفاصيل و ثانيهما أن درك الجزئيات كالصور الخياليه عنده قدس سره- بالفعاليه و الإنشاء و المعقولات بما هى كثيره و متعاقبه مشوبه بالخيالات فالنفس فعاله لها بهذا الاعتبار، س ره

و يتحصل من هناك تصورات و تصديقات مكتسبه لا- نهايه لها فالحاصل أن حصول التصورات و التصديقات الأوليه الكثيره إنما هو بحسب اختلاف الآلات و حصول التصورات و التصديقات المكتسبه بحسب امتزاج تلك العلوم الأوليه بعضها ببعض- و هى لا محاله مترتبه ترتبا طبيعيا كل مقدم منها عله للمتأخر

فصل (١٨) فى قسمه العلم إلى الأقسام

العلم عندنا كما مر مرارا نفس الوجود الغير المادى و الوجود ليس فى نفسه طبيعه كليه جنسيه أو نوعيه حتى ينقسم بالفصول إلى الأنواع أو بالمشخصات إلى الأشخاص أو بالقيود العرضيه إلى الأصناف بل كل علم هو به شخصيه بسيطه- غير مندرجه تحت معنى كلى ذاتى فتقسيم العلم عباره عن تقسيم المعلوم لاتحاده مع المعلوم كاتحاد الوجود مع الماهيه و هذا معنى قولهم العلم بالجواهر جواهر- و العلم بالعرض عرض و كذا العلم بكل شىء من نحو ذلك الشىء فعلى هذا نقول- إن من العلم ما هو واجب الوجود بذاته و هو علم الأول تعالى بذاته الذى هو عين ذاته بلا ماهيه و منه ما هو ممكن الوجود بذاته و هو علم جميع ما عداه و ينقسم إلى ما هو جواهر و هو كعلوم الجواهر العقلية بذواتها التى هى أعيان هوياتها و إلى ما هو عرض و هو فى المشهور جميع العلوم الحصوليه المكتسبه لقيامها عند القوم بالذهن- و عندنا هو أن العلم العرضى هو صفات المعلومات التى يحضر صورها عند النفس- و قد مر أن التعقل ليس بحلول صور المعقول فى النفس بل بتمثلها بين يدي العقل و اتحاد النفس بها و كذا التخيل عباره عن حضور الصور المقداريه على عظمها و كثرتها عند النفس لا على نعت الحلول فيها بل على نعت المثل لديها مع اتحاد النفس بها من جهه قوتها الخياليه و عند هؤلاء القوم أن تلك الصور لكونها مساويه لماهيات المدرجات فهى من حيث هى كذلك فبعضها جواهر و بعضها أعراض لكن جواهر جواهرها ذهنيه و أعراضها

أعراض ذهنيه و من حيث وجودها فى الخارج فالجميع أعراض لأنها موجوده فى موضوع موجود فى الخارج الذى هو النفس أو العقل و كل موجود فى موضوع فهو عرض هذا ما قالوه و قد بينا و هن هذه القاعده و فساد قولهم إن شيئا واحدا- يكون جوهرًا و عرضًا و بينا وجه التفصلى عن ذلك الإشكال بإيضاح سبيل الحق فى باب العلم فهذه نحو من القسمه و قسمه أخرى قالوا من العلم ما هو فعلى و منه ما هو انفعالى و منه ما ليس بأحدهما أما العلم الفعلى فكعلم البارى تعالى بما عدا ذاته و كعلم سائر العلل بمعلولاتها و أما العلم الانفعالى فكعلم ما عدا البارى تعالى بما ليس من معلولاته مما لا يحصل إلا بانفعال ما و تغير ما للعالم و بالجملة بارتسام صور تحدث فى ذات النفس أو آلاتها و ما ليس بفعلى و لا انفعالى فكعلم الذوات العاقله بأنفسها و بالأمر التى لا- تغيب صورها عنها(١) و لا- يكون تعقلها بحدوث ارتسامها- و قد يكون علم واحد فعليا من جهه انفعاليا من جهه أخرى كالعلوم الحادته التى يترتب عليها الآثار كتأثير الأوهام فى المواد الخارجيه و لا يخفى أن وقوع العلم على أفراده كوقوع الوجود عليها بالتشكيك لوجه الأوليه و غير الأوليه و الأقدميه و غير الأقدميه و الشده و الضعف فإن العلم بذات الأول تعالى أولى فى كونه علما من العلم بغيره و هو أقدم العلوم لكونه سبب سائر العلوم و هو أشدها جلاء و أقوى ظهورا فى ذاته و أما خفاؤه علينا فكما علمت سابقا من أنه لغايه ظهوره و ضعف بصائرنا عن إدراكه فجبهه خفائه هى بعينها جهه وضوحه و جلائه و هكذا كل علم بحقيقه عله بالقياس إلى العلم بحقيقه معلولها و كذا العلم بحقيقه كل جوهر هو

١- كحياتها و قدرتها و علمها بعلمها بذاتها و نحو ذلك من معلوماتها الحضوريه التى حضورها للنفس عباره عن حضور ذاتها لذاتها بلا- تعدد تقسيمات أخريات من العلم ما هو حصولى و منه ما هو حضورى و من الحضور علم المجرد بذاته و منه علم الشىء بمعلوله حضورا و منه علم الفنانى بالمفنى فيه شهودا و من العلم وجهى كالرسوم و اكتناهى كالحدود و أيضا من العلم الإجمالى و منه تفصيلى فحال الإنسان إلخ فيه قلب- كما لا يخفى، س ره

أشد من العلم بحقيقته كل عرض و هو أولى و أقدم من العلم بحقيقته العرض القائم بذلك الجوهر لكونه عله لها لا بحقائق سائر الأعراس و أما إطلاق العلم على الفعل و الانفعال و الإضافه كالتعليم و التعلم و العالميه فعلى سبيل الاشتراك أو التجوز

فصل (١٩) فى الإشاره إلى إثبات القوه القدسيه

اعلم أن مبدأ العلوم كلها من عالم القدس لكن الاستعدادات للنفوس متفاوتة- و عند تمام الاستعداد لا فرق فى الإفاضه بين الأوليات و الثانى فحال الإنسان فى إدراك الأوليات كحال بعد التفتن للحدود الوسطى فى إدراك النظريات فى أنها كأنها تحصل بلا سبب و وجود الشىء بلا سبب محال لكن السبب قد يكون ظاهرا مكشوفاً و قد يكون باطنا مستورا و الملقى للعلوم على النفوس المستعدده هو بالحقيقه سبب مستور عن الحواس معلم شديد القوى بالأفق الأعلى و فعله فى النفوس فى غايه الخفاء- و لكن قد يبرز من الباطن إلى الظاهر و قد يبرز من مكن الغيب إلى عالم الشهاده و الأول كما للأنبياء و الثانى كما للأولياء عليهم السلام أجمعين و أما هذه الأسباب الظاهره كالبحت و التكرار و السماع من معلم بشرى فهى معدات ليست بموجبات و لذلك قد يختلف و قد يتخلف و بيان ذلك أن كل انتقال من الأوليات إلى النظريات إما أن يكون بتعليم معلم بشرى أو لا يكون فإن كان بتعليم معلم كذلك فلا بد و أن ينتهى بالأخره- إلى ما لا يكون ذلك من هذا السبيل بل يناله من ذاته و إلا لتسلسل التعليم و التعلم(١)

١- فإنه كما يتصل حقيقه النبى و قلبه المعنوى بحقيقه العقل الفعال الذى يطبق الخافقين و تمام العقول المجرده بالفعل فى السلسله الصعوديه تجلياته و يتلقى كلامه الحقيقى التام الروحانى و يتعلم الحقائق البسيطه من الأشياء كذلك يتصل رقيقته سلام الله عليه برقيقه العقل الفعال التى هى كأصبح أهل زمانه و أصلحهم فىرى ببصره صورته المليحه و يسمع بسمعه الشريف كلماته اللفظيه الفصيحه مما هى محاكات الكلمات التامات هورقليانيه و فى أولياء الله تعالى من العرفاء و العلماء بالله اتصال الحقيقه بالحقيقه و الجمع التام لا يتيسر فكل ميسر لما خلق له، س ره

إلى غير النهاية (١) ولأن كل من مارس علما من العلوم و خاض فيه و داوم على مواظبته و مزاولته لا بد و أن يستخرج بنفسه ما لم يسبقه إليه متقدموه و أستاذوه قل ذلك أو كثر فإن باب الملكوت غير مسدود على أحد إلا لمانع من نفسه و حجاب من غلظه طبعه فبقدر سعيه و حركه باطنه يتلطف ذهنه قلبه و مقدحه طبعه و يستعد كبريت نفسه لأين ينقذ فيه شعله من نار الملكوت أو نور من أنوار الجبروت- و كيف لا- و قد بينا من قبل أن الإحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول التصورات الكلية و عرفت أن حصول التصورات المتناسبه سبب لحكم الذهن بثبوت أحدهما للآخر فكثيرا ما يقع للذهن التفتات إلى تصور محمول بسبب الإحساس بجزئياته عند استحضار تصور موضوعه و عند ذلك يترتب عليه لا محاله الجزم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع من غير استفاده ذلك عن معلم أو روايه أو سماع من شيخ أو شهادة عدل أو تواتر فظهر أن الإنسان يمكنه أن يتعلم من نفسه و كلما كان كذلك فإنه يسمى حدسا و هذا الاستعداد القريب يتفاوت في أفراد الناس- فرب إنسان بالغ في جمود القريحه و خمود الفطنه بحيث لو أكب طول عمره على

١- ربما يتوهم من إطلاق البيان أن المراد لزوم التسلسل فيهما في الموضوعات الغير المتناهيه المتعاقبه في سلسله الزمان لإثبات المؤيد بالقوه القدسيه و حينئذ يرد منع بطلان هذا التسلسل لأنه تعاقبي و هذا خبط إذ مراده لزوم التسلسل فيهما بحسب موضوع واحد بأنه إن كان جميع انتقالات الذهن في الأفكار بالتعليم لزم التسلسل و هو خلاف الواقع لأن الموضوع متناهي البقاء فتصور الإنسان مثلا- مكتسب من تصور الحيوان و الناطق و تصورهما من تصور الجوهر القابل للأبعاد و النامي الحساس و المدرك للكليات- و تصورهما من تصور الموجود لا في الموضوع و ممكن الفرض للخطوط الثلاثه المتقاطعه على زوايا قوائم و الزائد في الأقطار على التناسب الطبيعي و المدرك للجزئيات و العالم بالكليات و هذه التصورات إن كانت بالتعليم فتصور الوجود و الإمكان و الزيادة و الدرك و العلم بديهي فيعلمها العاقل من نفسه و هذا ما قالوا إنه لا يمكن ذهاب سلسله التصورات إلى غير النهاية، س ره

مسأله واحده تعذر عليه تحقيقها و انصرف عنها بدون مطلوبه و رب إنسان يكون بضد ذلك حتى إنه لو التفت ذهنه إليه أدنى لفته حصل له ذلك ثم لما كانت الدرجات متفاوتة و القلوب مختلفه صفاء و كدوره و قوه و ضعفها في الذكاء و كثره و قله في الحدس فلا يبعد في الطرف الأعلى وجود نفس عاليه شديده قويه الاستناره من نور الملكوت سريعه قبول الإفاضه من منبع الخير و الرحموت فمثل هذا الإنسان يدرك لشده استعداده أكثر الحقائق في أسرع زمان فيحيط علما بحقائق الأشياء من غير طلب منه و شوق بل ذهنه الثاقب يسبق إلى النتائج من غير مزاوله لحدودها الوسطى- و كذلك من تلك النتائج إلى أخرى حتى يحيط بغايات المطالب الإنسانيه و نهايات الدرجات البشريه و تلك القوه تسمى قوه قدسيه و هي في مقابله الطرف الأدنى من أفراد الناس و مخالفتها لسائر النفوس بالكم و الكيف أما الكم فلكونه أكثر استحضارا للحدود الوسطى و أما الكيف فمن وجوه أحدها أنها أسرع انتقالا- من معقول إلى معقول و من الأوائل إلى الثواني و من المبادئ إلى الغايات- و ثانيها أنها تدرك العقليات الصرفيه من حيث إنياتها و هوياتها لا من حيث مفهوماتها و ماهياتها العامه فإن الوصول إلى حقائق تلك المعقولات هي العمده في الإدراك دون المعارف الكليه(١) و إن كانت هي أيضا وسيله إلى ذلك الوصول إذا استحكمت و رسخت أصول معانيها في النفس و لذلك قيل المعرفه بذر المشاهده

١- فالعلم بالعقل الفعال بأنه الجوهر المجرد في ذاته و في فعله عن المادة و لا- حاله منتظره له و هو مكمل النفوس و خزانة معقولاتها بل مبدؤها و معادها بقدره الحق المتعال و جامع وجوداتها بنحو أعلى و أبسط من جامعيتها لوجودات الكون و غير ذلك من أحكامه ليس ركنا ركيننا في المعرفه بل التخلق و التحقق به هو الركن الركين و تبدل العلم و هو الإدراك الكلي بالمعرفه و هي إدراك الجزئي بل العلم الحضورى على نحو علم الفنانى بالمفنى فيه هو العمده و الحق المبين وفقنا الله تعالى للعلم و العمل و عصمنا عن العثره و الزلل بمحمد و آله خلاصه أولياء الله المعبود الواصلين إلى العقول الكليه بل المتجاوزين عنها في الصعود، س ره

و ثالثها أن سائر النفوس تعين المطالب أولا ثم تطلب الحدود الوسطى المنتجة لها- و أما النفس القدسيه فيقع الحد الوسط لها في الذهن أولا و يتأدى الذهن منه إلى النتيجة المطلوبه فيكون الشعور بالحدود الوسطى مقدما على الشعور بالمطالب كما هو عليه الأمر في نفسه في ذوات المبادئ اللميه

فصل (٢٠) في أن العلم بالعله يوجب العلم بالمعلول من غير عكس

إشاره

فصل (٢٠) في أن العلم بالعله يوجب العلم بالمعلول من غير عكس(١)

أما المطلب الأول

فلأن العله إما أن تكون عله لذاتها أو لا تكون عله لذاتها- فإن لم تكن عله لذاتها بل تحتاج في تأثيرها إلى انضمام قيد آخر فلم تكن هي العله بالحقيقه بل العله بالحقيقه هي ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في الأول إلى أن ينتهي إلى شىء هو لذاته يكون مقتضيا للمعلول فمن عرف ذلك الشىء لا بد و أن يعرف منه أنه لذاته عله لذلك المعلول فإن ذاته إذا كانت لذاتها لا لغيرها عله لذلك المعلول فمن علمها على ما هي عليه و جب أن يعلمها

١- محصل ما يفيد في المسألتين عطفًا على الأصول السالفه أما في المسأله الأولى- فإن كانت العله بحقيقه عليتها التامه ماهيه بالنسبه إلى لازمها فحصلها في ظرف العلم- يوجب حصول لازمها فيه و هو ظاهر لمكان اللزوم في الموجودين و إن كانت العله عله بوجودها كان العلم بوجودها علما حضوريا مستتبعا لوجود المعلول معها لأن وجوده رابط بالنسبه إليها متقوم بها و لو لم يثبت معها لزوم الخلف و أما العلم بماهيه العله فلا- يوجب العلم بالمعلول لأن موضوع العليه هو الوجود دون الماهيه و أما في المسأله الثانيه فإن كان المعلول معلول الماهيه كالزوجيه للأربعه فالعلم به يوجب العلم بعله ما لجواز أعميه المعلول و إن كان معلول الوجود فالعلم بوجوده علما حضوريا يفيد العلم بوجه من وجوه العله لا الإحاطه بوجودها لأنه وجه من وجوهها و شأن من شئونها فلا يكشف من العله إلا ما يحاذيه من كمالها الوجودى و أما ماهيه المعلول فلا يوجب العلم بها شيئا- إذ لا عليه فيها، ط

على الجبهه التى بها يوجب المعلول و متى علم منها أنه عله لذلك المعلول و جب أن يحصل العلم له بذلك المعلول لأن العلم بأحد المضافين على الجبهه الموقعه للإضافه يوجب العلم بمضاف آخر (١) هذا ما يستفاد من كتب القوم.

أقول التحقيق فى هذا المقام أن العله قسمان عله هى بماهيتها موجب للمعلول كالأربعه للزوج و المثلث لذى الزوايا و مثل هذه العله متى علمت ماهيتها- علم لازمها لا محاله إذ اللازم لازم لذاتها و ماهيتها من حيث هى و عله ليست هى بماهيتها موجب للمعلول بل إما بوجودها الذهنى أو بوجودها الخارجى و مثل تلك العله لا يكفى العلم بنفسها لإيجاب العلم بمعلولها و أيضا العلم بها و بكونها موجوده على الوجه العام فى الموجوديه لا يجب أن يودى إلى العلم بمعلولها لأن الجبهه المقتضيه للمعلول- ليست هى نفس ماهيتها و لا- مطلق وجودها بل خصوص وجودها و تشخصها فما لم يعلم ذلك الوجود بخصوصه لا يلزم منه العلم بمعلوله و قد علمت أن الاطلاع على نحو من الوجود بهويته لا يمكن إلا بأن يتحد العالم به أو بما هو محيط به (٢)

١- هذه المقدمه نفسه أصل الحجه لاستلزامها المعيه بينهما فى العلم لا كون العلم بالعله عله متقدمه على العلم بالمعلول من غير عكس كما أورد عليه الرازى و لا ينفع فيه ما سيذكره المصنف ره من كون وجود العله وجودا للإضافه الطاربه بوجه فإن ذلك لا يدفع المعيه الإضافيه بينهما و الأولى حمل الإضافه على الإضافه الإشراقية إن احتمله كلامهم، ط مد

٢- فإن العلم بالوجود لا يمكن أن يكون حصوليا فلا بد أن يكون حضوريا و العلم الحضورى له ثلاثه موارد علم المجرد بنفسه و علمه بمعلوله و علم الشىء بما هو فان فيه و هو أيضا كعلم الشىء بنفسه فالعلم بالوجود الحقيقى لا يمكن إلا بأحد هذه الوجوه و كلامه قدس سره مشعر بالتخصيص فى القاعده بالعلم الحضورى فى الوجود- و هذا على ما هو التحقيق عنده و أما عند القوم فلا تخصيص فإن العلم بالحيلولة عله العلم بالانخساف و العلم بالمقابله عله العلم بالتشكل البدرى و قس عليه و ليس فى هذا علم حضورى بل علم الواجب تعالى عندهم بذاته و إن كان حضوريا إلا أن علمه بمعاليه حصولى- لأنه بالصور المرتسمه فى ذاته تعالى و هذه الصور فيها العليه و المعلوليه و العلم بالعلات عله العلم بالمعلولات و كلاهما حصولى و فى مواضع كثيره لم يخصص و هنا أيضا زاد لفظ بهويته لأجل هذا، س ره

و مبدأ له فعند ذلك يكون العلم بمعلوله نفس وجود معلوله كما أن العلم بوجود تلك العلة نفس وجودها فإذا علم أحد علم من العلل على الوجه الذى ذكرناه- فلا بد أن يعلم معلولها و من معلولها معلول معلولها و هكذا إلى آخر معلولاتها لو كانت و على هذا اندفع ما ذكره الفخر الرازى فى بعض كتبه أن قول الحكماء- إن العلم بالعله يقتضى العلم بالمعلول إن أريد به أن العلم بماهيه العلة يوجب العلم بمعلولها فذلك إنما يصح فيما إذا كان المعلول من لوازم ماهيه علة(١) و إن أريد به أن العلم بالعله من حيث هى علة يوجب العلم بالمعلول من حيث هو معلول- فذلك و إن كان حقا لكنه عديم الفائدة فإن المتضايين معان فى التعقل لا تقدم لأحدهما على الآخر أى متضايين كانا(٢) و لا- خصوصيه لهذا الحكم بالعله و المعلول و إن أريد به أن العلم بالعله بجميع وجوهها و حيثياتها يقتضى العلم بالمعلول فهذا أيضا عديم الجدوى فإن العلم بكل مجموع يتضمن العلم بجزء من أجزائه(٣) فإذا علم جميع جهات العلة(٤) فمن جملة تلك الجهات كونها موجه لهذا المعلول و الكل غير مقتض لجزئه بل العكس أولى(٥) لأن الجزء من أسباب

-
- ١- و أيضا لا يصح فيما لا ماهيه له، س ره
 - ٢- و هم قالوا العلم بالعله عله للعلم بالمعلول و أيضا قالوا و لا عكس و هنا ينعكس- و أيضا الكلام فى الخصوص لا فى العليه و المعلوليه العامتين، س ره
 - ٣- و أيضا قالوا و لا عكس و هاهنا أيضا ينعكس فإن العلم بالمعلول بجميع وجوهه أيضا يستلزم العلم بالعله إذ من جملة وجوهه ترتيبه على وجود عله مخصوصه، س ره
 - ٤- ينبغى أن يقرأ إذن بالنون إذ لا جواب، س ره
 - ٥- إن قلت الكلام فى الواسطه فى الإثبات لا الثبوت. قلت العلم بالجزء أيضا جزء العلم بالكل، س ره

تحقق الكل بوجه و وجه الاندفاع ظاهر مما ذكرنا فإن مرادهم ليس شيئاً مما ذكره بل أن العله إذا علمت بحقيقتها التي هي بها عله تقتضى وجوب وجود المعلول (١) حتى إن حالها مع تلك الحقيقه بالقياس إلى وجوب وجود معلولها كحال الماهيه بالقياس إلى لازمها من حيث هي هي فظهر أن كل معلول من لوازم ماهيه عله سواء كانت تلك الماهيه عين الوجود أو غير الوجود أو مع الوجود فإن قلت ذات العله مغايره لعليه العله فإن عليه العله معقوله بالقياس إلى معلوليه المعلول و ذات العله غير معقوله بالقياس إلى شىء و إلا لكانت ذات العله من باب المضاف فلا تكون قائمه بنفسها لكن المبدأ الأول القائم بذاته عله لما سواه هذا خلف.

و أيضا فيلزم أن يكون ذات العله مع المعلول مع أنها متقدمه عليه هذا خلف- و إذا ثبت المغايره بينهما و ثبت أن ذات العله غير معقوله بالقياس إلى المعلول لم يجب من العلم بحقيقه الذات التي عرضت لها العليه العلم بذات المعلول.

فنقول في حل هذا الإشكال (٢) إن عليه العله لا يمكن أن يكون وصفا ثبوتيا زائدا على حقيقه العله و وجودها و إلا لكانت عليه العله لتلك العليه أيضا زائده

١- لا يحتاج إلى جواب الشرط لأنه تفسير لقولهم العله إذا علمت علم المعلول- ففسر الشرط فقط لأنه المحتاج إلى التفسير، س
ره

٢- لا يخفى أن ما أجاب به لا يتم جوابا عن القسمه الثانيه من الإشكال و هي كون المتضايين معا ذهنيا و خارجا مع أن المدعى كون العلم بالعله عله متقدمه على العلم بالمعلول على ما فيه من تسليم عروض مقوله الإضافه لذات الواجب تعالى فالأولى الجواب عن الإشكال بما سيذكره أن المعلول من شئون وجود العله تتقوم بها رابط لها فمن المستحيل حصول العله بوجودها الخاص بها منفكا عن وجود معلولها بحيث يخرج وجوده عن حيطه وجودها فالعلم الحضورى بالعله يوجب العلم الحضورى بالمعلول لا- محاله- هذا و أما حديث الإضافه المقوليه فإنما هي بين مفهومى العله و المعلول لا بين وجوديهما و لا كلام في ذلك، ط مد

على ذات العله و لزم من ذلك التسلسل فإذا عليه العله نفس ذاتها المخصوصه و أما كون المضاف من جمله الأعراض و ذات العله قد تكون جوهرًا فكيف يكون شىء واحد جوهرًا و عرضًا فجوابه كما أشرنا إليه فى مباحث المضاف أن وجود الجوهر غير ماهيته العقلية فالجوهر إذا كان موجودا و هو بحقيقته عله لشىء فتلك الماهية الجوهرية إذا عقلت لم يلزم من تعقله على هذا الوجه الكلى تعقل كونها عله أو مضافه فإضافه العليه معقولها خارج عن المعقول من حقيقه الجوهر فالوجود المنسوب إليها من جهه ذاتها هو وجود الجوهر المعقول لذاته فى ذاته و إذا نسب إليها من حيث كونها سببا لشىء أو مرتبطا به أى ارتباط كان ذلك الوجود من تلك الجهه وجود المضاف (١) و كأنه وجود الشىء على صفه فيكون كوجود العارض لشىء إلا أنه غير مستقل الماهية فهذا تحقيق وجود المضاف لا كما زعمه الناس من أنه غير موجود فى الخارج و إلا لزم الكذب فى قولنا هذا عله و ذاك معلول و هذا أب و ذاك ابن (٢).

فإن رجعت و قلت إن لذات العله حقيقه مخصصه متميزه عن ذات المعلول- و ليس أحدهما داخلا فى الآخر و إذا تباينا فلم لا يجوز حصول العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر.

فبقول هيهات ليست مغايره العله و المعلول كمغايره زيد و عمرو و كمغايره جسم و جسم حتى يمكن تصور أحدهما مع الغفله عن الآخر بل وجود المعلول بخصوصه من نتائج وجود العله و لوازمها و نسبه وجوده إلى وجود العله نسبه

-
- ١- و هذا كوجود العرض فإنه بسيط فى الخارج و إذا أضيف إلى جنسه و هو اللون كان وجوده و كان معلولا و إذا أضيف إلى فصله و هو المفرق لنور البصر كان وجودا له أيضا و كان عله لأن الفصل عله تحصل الجنس، س ره
 - ٢- لا يلزم عليهم أيضا فإنه و إن لم يكن موجودا بوجود ما بحذائه لكنه موجود بوجود منشأ انتزاعه و الدليل كلزوم التسلسل يردعهم عن القول بوجود المضاف بالنحو الأول، س ره

لوازم الماهية إلى الماهية (١) و وجود العله ليس إلا- تمام وجود المعلول و كماله- و المغايره بينهما كالمغايره بين الأشد و الأنقص و بالجملة التعقل التام أن يكون مطابقا للوجود الخارجى بل متحداه (٢) فإذا كان الشىء بذاتها سببا للمعلول بلا واسطه و جب أن يكون العلم بعلمه مقتضيا للعلم به بلا واسطه

و أما المطلب الثانى

و هو أن العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعله بخصوصها فيبانه أن موجب الشىء لا بد أن يكون علمه بالعله إذا حصل من جهه العلم بشىء- فذلك العلم لا بد و أن يكون علمه للعلم بالعله لكن وجود المعلول يتحد بالعلم (٣)

١- هيهات لازم الماهيات كالزوجيه مثلا لها وجود فى الذهن مبين بينونه عزله عن وجود الملزوم و لها ماهيه مبينه عن ماهيه الملزوم كالأربعه فإن الأربعه كم و الزوجيه كيف مختص بالكم و المقولات متباينه و مراده قدس سره من تشريك النسبه للزوم فقط- و لو قيل النسبه نسبه اللازم إلى الملزوم و حمل اللازم الغير المتأخر فى الوجود كلزوم الوحده للوجود لكان أولى و العذر الآخر أن كلامه فى مطلق العله و المعلول الإلهيه فقط، س ره

٢- أى يكون الوضع مطابقا للطبع فكما أن المعلول كاللازم البين للعله فى الخارج- كذلك فى الذهن هذا فى العلم الحصولى و أما فى الحضورى فما ذكره بقوله بل متحدا به- و فى توصيف التعقل بالتام إشاره إلى توجيه السؤال و حمله على منع ذلك و إلا فلا وجه له بعد تقرير الدليل و أخذ العله بالفعل فيه و عدم جواز تخلف المعلول عن العله التامه و الفاعل التام و قد مر أن كل وجود معلول بالنسبه إلى وجود علمه كلازم الماهيه و الكل معتبرون هذه القاعده فى علم الواجب تعالى بغيره و لا يدعون سوى العلم بالمعلول مطلقا سواء كان بالوجه أو بالحد أو بالعلم الحضورى بالوجود كما يقول به المصنف قدس سره ألا ترى أن فى علم الواجب تعالى بالمعاليل و هو فرعها الشامخ منهم من يقول بالعلم الحضورى بوجوداتها و منهم من يقول بالحصولى الصورى و منهم من يقول بالصورى و المثل النوريه و منهم من يقول بتقرر الماهيات الأزليه فالعله و المعلول و إن كانا متباينين كان حضور المعلول عند حضور العله لازما كما فى حضور الزوجيه عند حضور الأربعه و الإمكان و الماهيه و غير ذلك مع التباين و اللزوم فى الحضور مناط العلم و كذا الشده و الضعف و السنخيه الوجوديه فليس المراد إلى منع التعقل التام، س ره

٣- هذا مخصوص بالعلم الحضورى و كلامه السابق كان فيه، س ره

كما مر فلا بد و أن يكون لذلك المعلول ضرب من العليه بالقياس إلى علتة و إذا كان المعلول بخصوصيه ذاته من توابع العله فلو كان بخصوصه عله لوجود علتة بخصوصها يلزم تقدم الشىء على نفسه و هو محال نعم لما كان استناد المعلول إلى علتة- لأجل أنه فى ذاته غير مستقل الوجود و العدم إذ لو كان له استقلال فى أحدهما لامتنع استناده إلى سبب فالممكن من جهه ماهيته المتساويه النسبه إلى الوجود و العدم يقتضى مرجحاً ما و عله ما لا عله مخصوصه فالعلم بثبوت المعلول من هذه الجهه يوجب العلم بثبوت مرجح ما و عله ما و لذلك قيل الإمكان عله الافتقار إلى عله مطلقه فإذا كان المعلول لإمكانه محوجاً إلى العله و الإمكان موجبا للحاجه إلى العله المطلقه- فلا- جرم كان العلم بماهيه المعلول موجبا للعلم بالعله المطلقه و أما العله فإن اقتضاءها للمعلول لذاتها و حقيقتها المخصوصه فإذا نعتها لا بد و أن تكون من لوازم ذاتها المعينه و العله المعينه لا يقتضى معلولا- مطلقاً و إلا- لكان لا يتخصص إلا بقيد آخر فالعله بالعله بالحقيقه هى مع ذلك القيد فلم يكن ما فرضناه عله عله هذا خلف فثبت إذن أن العله بحقيقتها المعينه تقتضى معلولا معينا فلا جرم كان العلم بحقيقه العله عله للعلم بحقيقه المعلول المعين و أما المعلول فلا يقتضى العله المعينه- من حيث هى هى فلا جرم لا يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعله.

فإن قلت المعلول المعين إذا لم يقتض عله معينه كانت نسبتة إلى علتة و إلى سائر الأشياء واحده فلما ذا استند إليها دون غيرها.

قلنا المعلول المعين يقتضى عله مطلقه لكن العله المعينه اقتضت (١) معلولا

١- يعنى أن تعيين المعلول قبل اقتضاء العله لم يوجد إذ تعيينه بتعين العله إياه حتى ذهب بعض إلى أن التشخص بالفاعل فقبل اقتضاء العله كيف يتحقق معلول فضلا عن تعيينه- حتى يقال المعلول المعين يقتضى العله المعينه و قد مر فى مبحث الماهيه و فى حواشينا هناك- و حواشينا على الإلهيات ما يتعلق بهذا المقام و هذا كما أن الفصل عله تعيين الجنس و الجنس لا تحقق له قبل الفصل حتى يقال ما الذى خصصه بهذه الحصة من الجنس بدل تلك الحصة منه- و هكذا فى النوع الطبيعى و شخصه و قد أشار إليه فى النظائر و قد غفل الإمام الرازى عن هذه الدقيقه كما مر إذ جعل وجود الجسم بل كل جنس مفروغا عنه و طالب المخصص لحصه المتساويه بصور نوعيه مخصوصه، س ره

معينا فتعيين تلك العله لذلك المعلول ليس لأجل اقتضاء المعلول لها بل لأجل اقتضاء ذلك العله لذلك المعلول فلما كانت تلك العله لذاتها مؤثره فى وجود ذلك المعلول- استحال أن يؤثر فيه عله أخرى لامتناع توارد علتين على معلول واحد و لهذا نظائر كثيره منها أن نسبه الجنس كالحيوان إلى الفصل كالناطق و إلى سائر الفصول واحده فاختصاص هذه الحصه من الحيوان بالناطق لو كان من جهه طبيعه الحيوان بما هو حيوان لزم الترجيح من غير مخصص لتساوى نسبه الحيوان إلى جميع الفصول- فالحيوان بما هو حيوان يحتاج لكونه طبيعه جنسيه ناقصه إلى فصل من الفصول أى فصل كان لكن تحصله فى ضمن هذا النوع بهذا الفصل إنما كان من جهه الفصل لا من جهته و كذلك النوع يحتاج فى تحصله الشخصى الوجودى إلى تشخص ما أى تشخص كان لكن تحصله فى ضمن هذا الشخص كزيد بهذه الهويه الوجوديه إنما كان من جهه هذه الهويه لا من جهته و ما اشتهر عند الناس أن بعض الماهيات النوعيه كالإبداعات- نوعها مقتضى للتشخص الخاص و أن التشخص قد يكون من لوازم النوع أى النوع الذى انحصر وجوده فى شخصه ليس بصحيح عندنا لاستحاله كون ماهيه من الماهيات مقتضيه للتشخص لأن التشخص لا- يكون إلا- بالوجود و قد مر فى مباحث الوجود أن الوجود يمتنع أن يكون معلول الماهيه بالبرهان القطعى الذى سلف ذكره هناك بل الوجود كالتشخص يقتضى الماهيه فيما له ماهيه و الفصل يقتضى الجنس فيما له جنس- فبالوجود الخاص تشخصت الماهيه و صارت شخصا معينا و بالفصل المعين تعينت طبيعه الجنس و صارت نوعا مخصوصا فلأجل هذا العلم بالتشخص يوجب العلم بالنوع- الذى هو معلومه بخصوصه و كذا يلزم من العلم بكل فصل لنوع العلم بجنسه بخصوصه و لا يلزم من العلم بوجود النوع إلا- العلم بوجود تشخص ما من التشخصات- و لا- من العلم بوجود الجنس إلا- العلم بوجود فصل ما من الفصول.

فإن قلت إذا حصل العلم بخصوصيه وجود معلول من المعاليل علما حضوريا شهوديا بحيث لا يكون بصورة زائده على نفس الوجود بل بحيث لا يغيب الشهود عن الوجود فعند ذلك لا بد و أن يجب من ذلك العلم لخصوصيه ذات العله أيضا فلا فرق بين العلمين أى العلم بالعله و العلم بالمعلول فى كون كل منهما مقتضيا للآخر.

قلنا ليس الأمر كذلك لما علمت أن وجود العله أقوى من وجود المعلول فكما أن وجود المعلول لقصوره و ضعفه لا- يحيط بوجود العله و لا- يبلغ أيضا إلى مثله- فكذلك العلم به لا- يقتضى البلوغ إلى الإحاطه بوجودها و لا نيل مرتبتها فى الوجود- و لهذا المعنى قال يعقوب بن إسحاق الكندى إذا كانت العله الأولى متصله بما يفيضه علينا و كنا غير متصلين به إلا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن المفاض عليه أن يلحظ الفائض فيجب إلا ينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنها أغرز و أوفر و أشد استغراقا لنا و إذا كان الأمر كذلك فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا من ظن أن العله الأولى لا يعلم الجزئيات انتهى

فصل (٢١) فى أن العلم بذى السبب يمتنع حصوله إلا من جهة العلم بسببه

فصل (٢١) فى أن العلم بذى السبب يمتنع حصوله إلا- من جهة العلم بسببه (١) هذه المسألة أيضا كالمسألة الماضيه لا يمكن تحقيقها إلا بتحقيق مباحث الوجود (٢) فنقول يجب أن يعلم أن اليقين التام بالشىء إنما يحصل بأن كانت الصورة

١- هذه مسأله أوردوها فى كتاب البرهان من المنطق و هى أن اليقين بما له سبب لا يحصل إلا من جهة اليقين بسببه و قد عرفوا اليقين بأنه العلم بأن كذا كذا و أنه لا يمكن أن لا يكون كذا بالفعل أو بالقوه القريبه منه و بينوه بأنه لو تحقق العلم بوجود ذى سبب- و جب تحقق العلم بوجود سببه قبله و إلا- جاز عدمه و هو مساوق لجواز عدم السبب- و قد فرض العلم بأنه موجود بالضروره هذا خلف و فرعوا على ذلك عدم إفاده أحد- قسمى البرهان الإنى للعلم و هو القياس الذى أوسطه عله لوجود الأصغر و بعباره أخرى- القياس الذى يتوسل فيه بآثار الشىء إلى إثبات نفسه و ذلك أن العلم بالمعلول لا يتم إلا مع العلم بوجود عله قبله فيكون إثبات وجود العله به ثانيا لغوا لا أثر له فينحصر البرهان و هو القياس المفيد لليقين فى قسمين أحدهما البرهان اللمى الذى يسلك فيه من إثبات العله إلى إثبات المعلول و ثانيهما البرهان الإنى الذى يسلك فيه من بعض اللوازم العامه إلى بعضها كالبراهين الإنيه المستعمله فى الفلسفه الأولى هذا و بالتأمل فيما أوردناه يظهر لك مسامحه المصنف ره فى ما أوردته فى هذا الفصل و جهات الضعف فيه فتدبره، ط مد

٢- لما حصروا فى هذه المسأله طريق العلم بذوات الأسباب فى العلم بالأسباب فقالوا ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها و توجه الإشكال فى العلم بالبديهيات كالمشاهدات سيما الأوليات خصص بعضهم القاعده بما سواها و هو باطل فإن وجود المعلول متقوم بوجود عله أى معلول كان و وجود الممكن قد مر أنه ربط محض بالواجب تعالى و فقر صرف إليه- و ظهور كل شىء موجودا خارجيا كان أو ذهنيا منطو فى ظهوره فالعلم يتعلق أولا بوجود العله و ثانيا بوجود المعلول و لذا قال على ع: ما رأيت شيئا إلا و رأيت الله قبله و إلى هذا أشار قدس سره بقوله لا يمكن تحقيقها إلا بتحقيق مباحث الوجود، س ره

العقليه مطابقه للوجود الخارجى بعينه(١) فالذى له سبب فهو لا محاله ممكن الوجود لذاته و إلا امتنع استناده إلى السبب و قد سبق منا القول بأن الجاعليه و المجعوليه بين الموجودات ليست من جهه ماهيتها و إلا- لكنت المعلولات(٢) كلها من لوازم الماهيات و لكان المبدأ الأول ذا ماهيه و لكان العلم بكل ماهيه يوجب العلم بكنه البارى جل مجده و بجميع أسباب تلك الماهيه و لكان جميع مقومات الوجود مقومات الماهيه إذ كان الوجود أمرا انتزاعيا إضافيا عند ذلك و الكل محال فكل معلول له ماهيه و له وجود فإذا نظرت إلى ماهيته من حيث هي هي فلا- يحتاج في تعقل ماهيته- إلا- إلى أجزاء ماهيه من جنسه و فصله(٣) و إذا نظرت إلى اعتبار كون تلك الماهيه موجوده فهي لإمكان موجوديتها تحتاج إلى عله مطلقه فالعلم بها من تلك الحيشه- مسبوق بالعلم بوجود عله موجبه مطلقه فإنها ما لم تجب بعله من العلل لم توجد و

١- أى متحده و المراد بالصوره العقليه ذلك الوجود الخارجى كما فى الحضورى أو الصوره المعلومه بالذات كما فى الحصولى و يمكن أن يراد بالمطابقه ظاهرها أى يكون وضع العقل مطابقا للطبع فى الواقع كل موجود متقوم بالواجب فيشاهد العقل هكذا ثم إن الاتحاد مع المعلوم بالذات يستلزم الاتحاد مع المعلوم بالعرض بوجه أيضا إذ الماهيه الماهيه لأن الأشياء تحصل بأنفسها فى الذهن و الوجود الوجود للسنخيه سيما أن الصوره مرآه اللحاظ لذى الصوره، س ره

٢- هذا قد مر فى مبحث الجعل و قوله لمكان المبدأ الأول إلخ للزوم السنخيه بين العله و المعلول فعله الوجود وجود و عله الماهيه ماهيه و قد مر أيضا و أيضا المفروض أن الجاعل أيضا هو الماهيه و أيضا الأصاله فى الجعل متفرعه على الأصاله فى التحقيق و لو كان الوجود انتزاعيا لم يكن لائقا بكونه ذاتا لحقيقه الحقائق و قوله و لكان العلم بكل ماهيه إلخ- لأن العله مقومه للمعلول و مقومات الوجود مقومات الماهيه كما فى التالى و اكتناه الماهيات يجوز كما فى الحد التام و اكتناه الماهيات اكتناه مقوماتهما و أيضا العلم بالمعلول الموجود- يستلزم العلم بوجود علته و إذا كان الوجود انتزاعيا كان تحققه تحقق منشأ انتزاعه و هو الماهيه فالعلم بوجودها هو العلم بماهيتها حينئذ، س ره

٣- يعنى أن القاعده جاريه فى الماهيه أيضا فإنها أيضا لا تعرف إلا بأسبابها إلا أن أسبابها أسباب القوام لا أسباب الوجود، س

أما إذا نظرت إلى وجوده الخاص فوجوده الخاص يتقوم بوجود علته الخاصه (١) فلا يمكن العلم التام بخصوص هويته الوجودية إلا- من جهة العلم بحقيقته علته الخاصه- و كما أنه بالنظر إلى ماهيته الإمكانية غير موجوده و لا واجبه و بالنظر إلى سببه يصير واجب الكون ممتنع التغير (٢) فكذلك العلم الحاصل بماهيته لا يقتضى وجوب العلم بوجود علته و وجوبها و لكن العلم اليقيني بوجوده الخاص لا- يحصل إلا من العلم بسببه و بالعلم بسببه يصير واجب العلم ممتنع التغير و كما أن وجوده لا يحصل إلا من عله واحده لامتناع توارد علتين على معلول واحد فكذلك العلم به- يستحيل أن يحصل من جهة أخرى و هي غير جهة العلم بسببه و إلا لكان لشيء واحد من جهة واحده سببان تامان سبب يحصل به وجوده و سبب يحصل به العلم بوجوده (٣) و هو محال لأن المفروض أن العلم به متحد معه و إذا كان وجود الشيء مطابقا للعلم به يجب أن يكون وجود علته مطابقا للعلم بعلمته لأن وحده المعلول يستلزم وحده علته فثبت أن العلم بوجود ذوات المبادئ لا يحصل إلا من جهة العلم بمبادئها.

و لقائل أن يقول إنا إذا علمنا وجود البناء علمنا أن له بانيا مع أن البناء لا يكون عله للبانى بل الأمر بالعكس.

فنقول العلم بالبناء لا- يوجب العلم بالبانى بل يوجب العلم باحتياج البناء إلى بناء و احتياجه إلى البناء حكم لاحق لذاته لازم له معلول لماهيته فيكون ذلك استدلالا بالعله على المعلول ثم العلم بحاجه شيء إلى شيء لما كان مشروطا بالعلم بكل واحد منهما لا جرم صار البانى معلوما (٤) لكون العلم بالإضافه إليه

١- الذى هو حيثيه طرد العدم و هو بما هو وجود ما هو فيه لم هو و كذا هل هو، س ره

٢- إذ لا تغير فى الوجود بما هو وجود و لهذا لا تغير فى علم الله تعالى إنما التغير و التكثر فى العالم بما هو عالم لا بما هو وجود حقيقى و هو علم، س ره

٣- بل سبب ثالث به يحصل العلم به من جهة أخرى و هو المفروض، س ره

٤- فإن الإضافه كصوره و الطرفان كمادتها و هما عله لتحققها فالعلم بهما مقدم على العلم بالإضافه فهذا أيضا من باب العلم بالمعلول من جهة العلم بالعله و لو فى فعل الفاعل الطبيعى فضلا عن الفاعل الإلهى فإن البناء ظهور البانى و التصنيف ظهور المصنف لكنهما بما هما مضافان إلى القابل معلول و وجود العالم هو تصنيف الله تعالى كما قال الغزالي بل هو ظهور الله و ظهور الشيء لا- يباينه و كون ذلك الوجود وجود العالم و ظهوره يكون ثانيا و بالعرض فالعلم به علم بالعله أولا و بالمعلول ثانيا، س

حاصلا و جميع البراهين الإينيه من هذا القبيل فإنها كالبراهين اللميه فى أن العلم لا- يحصل فيها إلا من جهه إضافه العله إلى المعلول فإن المعلول و إن كان بحسب وجوده فى نفسه معلولا و لكن بوصف معلولته و نقص إمكانه عله للحاجه إلى عله ما من العلل فكون برهان الإين برهانا مفيدا لليقين لأجل إفادته إيجاب وجود عله ما- على الإطلاق لهذا المعلول و كونه دليلا مفيدا للظن لأجل إفادته علامه من علامات العله المخصوصه و أثرا من آثارها كما حقق فى مقامه و بالجمله الاعتقاد الحاصل بالشىء لا من أسبابه و علله و إن كان فى غايه الجوده و نهايه القوه فإنه ليس بممتنع فيه التغير بل هو فى معرض التغير و الزوال(١) و أما إذا حصل العلم بشىء من جهه العلم بأسبابه و علله فذلك العلم لا يتغير أصلا و إن تغير وجود المعلول فى نفسه مع أن العلم بالشىء بالحقيقه هو عين وجوده و هذا من غوامض(٢) مسائل الإلهيه- التى لا يدركها إلا الكاملون سنوضح ذلك فى تحقيق علم البارى إن شاء الله تعالى و أما الشىء

١- مثلا- علم الناس بموت كل أحد علم يقينى كشفى و مع هذا الإيقان يمكن زواله و تبدله بالرد فى كثير من الآدميين بأن يشكك عليه بأنه يجوز أن يبقى مركب طبيعى أبدا- و أما الخواص العالمون بأسباب الانحلال و إن كل مركب فبسائطه تميل إلى أحيائها الطبيعيه- و أنها متنازعه و مقاومه و القسر لا يدوم و أن القوى الجسمانيه متناهيه التأثير و التأثر و نحو ذلك فلا يمكن زوال إيقانهم بانحلال كل مركب طبيعى فمن يناقش فى موارد العلم بالمعاليل من العلل أنه ليس من العلم بالعله بل من نفس المعلول أو من أثره و أنه معلوم بالتجربه فقد أخطأ لأنه ليس بعلم حقيقى فإن العلم الحقيقى و اليقين الدائم إنما هو من العله و التجارب إنما هو لوجدان العالم خصوصيه العله، س ره

٢- فإن مسأله العلم بالعله مستلزم للعلم بالمعلول غامض و الثانيه أى الحصر أغمض، س ره

الذى يكون غنيا عن السبب و المقوم فالعلم به إما أن يكون أوليا بديها(١) و إما أن يكون مأوسا عن معرفته و إما أن لا يكون إليه طريق إلا بالاستدلال عليه بآثاره و لوازمه- و حيثئذ لا يعرف كنه حقيقته و ماهيته و الواجب سبحانه لا برهان عليه و لا حد له(٢) إذ لا- سبب له بوجه من الوجوه لا- سبب الوجود كالفاعل و الغايه و لا سبب القوام كالماده و الصورة و لا سبب الماهيه كالجنس و الفصل و مع ذلك لا يخلو منه شىء من الأشياء و هو البرهان على كل شىء و أقرب من كل شىء إلى كل شىء كما قال عز من قال- وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ و قَالَ وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ(٣) و هو البرهان على ذاته كما قال شَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ و قَالَ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ و قَالَ قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ و اعلم أن فى هذا المقام إشكالا عظيما سيما على طريقتنا فى باب الوجود من أن العليه و المعلوليه ليست إلا- فى حقيقه الوجود و الماهيه مجعوله بالعرض فيرد حيثئذ أن علم الإنسان بنفسه هو عين وجود نفسه و وجود نفسه من جملة الأمور التى هى ذوات المبادئ و قد ثبت أن العلم بذى المبدأ لا يحصل إلا من العلم بمبدئه و مبدأ وجود الشىء لا يكون إلا وجود مبدئه و إذا كان العلم بذى المبدأ فى غايه الوثاقه و القوه يجب أن يكون العلم بمبدئه كذلك فى غايه الوثاقه و القوه ثم لا- أوثق و لا- أقوى من علمنا بنفوسنا لأن علمنا بذاتنا عين ذاتنا و لا يمكن أن يكون حصول شىء لشىء أقوى من حصول شىء لذاته فكذلك يجب أن يكون علمنا بمبدأ نفوسنا لكن مبدأ نفوسنا ينتهى إلى واجب الوجود لذاته و قد مر أن العلم بحقيقه واجب الوجود

-
- ١- الانفصال على سبيل منع الخلو لأن الشوق تجتمع فى واجب الوجود باعتبارات ثلاثه أى مفهومه من حيث المفهوم و كنه حقيقته و تحققه فى الجملة و كذا فى الوجود بالاعتبارات الثلاثه، س ره
 - ٢- هذا حكم الذات و أما مفاهيم الصفات فلها حدود و عليها براهين، س ره
 - ٣- هو مقام الأحديه الصرفه و مع هو الوجود المنبسط و كم هو الماهيات- كلاب الوجودات المقيده و أين هو المراتب من الكينونات السابقه و اللاحقه- مثل النزوليه و الصعوديه،

لا يمكن إلا لواجب الوجود كما قال وَ لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ.

و حل هذا الإشكال مما قد حصل لبعض الفقهاء إلا- أن العبارة تقسر عن تقريره على ما هو حق أدائه لدقه مسلكه و خفاء سبيله (١) و مع ذلك نشير إليه بأن علمنا بنفوسنا لما كان عين وجود نفوسنا فلا بد أن يكون العلم بمبدأ نفوسنا الذى حصل بسببه علمنا بنفوسنا عين وجود المبدأ لا عين وجود نفوسنا لكن وجود المبدأ

١- المصنف قدس الله نفسه و روح رسمه كما كان مظهر اسم الله العليم الحكيم كان مظهر اسمه القدير فحيث جرى على لسانه الشريف أن العبارة يقصر صاره قاصره إذ يتراءى من ظاهرها إعادة الإشكال بل يستحيله و ليس كذلك و كيف لا يقصر الشرك الواهى و هو عالم اللفظ عن اصطیاد العناء و هو عالم المعنى سيما مع شموخه إلا أن ثوبا خيط من نسج تسعه و عشرين حرفا من معاليه قاصر و بيان الحل المذكور يستدعى تمهيد أصول ثلاثة. الأول ما مر قبيل ذلك من أن وجود العله مقوم لوجود معلولها بمعنى ما ليس بخارج- فظهوره منطوق في ظهورها. و الثانى أن الإيجاد الحقيقى لا- المصدرى العنوانى هو الوجود الحقيقى المنبسط و هو الفيض المقدس و الإضافة الإشراقية كما أن عدد حروفهما و هو روحها واحد كما مر- فذلك الوجود مضافا إلى الوجود الحق الوجوبى إيجاده و مضافا إلى الأشياء وجودها. و الثالث ما مر أيضا أن للإلهيه درجات أى لفاعليه الحق تعالى مراتب أعلاها فاعليته للعقول و قريب منها فاعليه العقول بفاعليته و تنزل إلى أن تصل إلى فاعليه الطبائع بفاعليته فالكل مجالى قدرته فإن قدرتها منطويه فى قدرته إذا عرفت هذه عرفت أن معرفه النفس و علمها بذاتها علما موثوقا به مسبق بمعرفه مبدئها علما موثوقا به و لكن من حيث الإضافة الإشراقية من المبدأ و من حيث الفاعليه الحقيقيه فى درجه النفس و هذا علم بالذات بالوجه أى بالوجود المنبسط الذى هو وجه الله و ليس علمنا الذات بالذات فلا اكتناء و مع ذلك ففاعليته تعالى بذاته و عليته بنفسه لأن ذلك الوجود المنبسط على كل بحسب ظهوره و لا- حكم له على حياله و لا- موضوعيه له باستقلاله إنما هو كالمعنى الحرفى- و محط حصول فائده جوابه قدس سره فى قوله مع إضافه فاعليته و قوله و كون الشىء عند جاعله أقوى و أول كلامه قدس سره لتسجيل الوثاقه التى طالبها المستشكل بقوله يجب أن يكون العلم بمبدئه كذلك و هاهنا جواب آخر يستفاد من أمثال قوله لكن وجود المبدأ إلى قوله لا عين وجودها و هو أنه إذا علم وجود الواجب تعالى لم يبق وجود النفس لأن العلم بوجوده وجوده كما أن العلم بوجودها وجودها و وجود وجود لا يبقى عنده وجود آخر. ٤٠٢* آنجا كه توئى چو من نباشد كس محرم أين سخن نباشد. فلا- يحيط به علم ممكن فكأن البصير به طرفه سيما إذا لوحظ وجه الله و لوحظ الوجود ساقط الإضافة عن الماهيات و لا يشاهده وجودا مفصولا عن وجود و كذا فى لحاظ علمها لله و بالله بل فى علم النفس بذاتها حضوريا بل حصوليا يكون كأنها علمت كل الأنفس- ما خَلَقَكُمْ وَ لَا بَعَثَكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ و علمت مقومها الوجودى أولا أوليه ذاتيه فهما جوابان دقيقان برهانيان لهما مشرب عذب عظيم لأهله و لى جواب آخر أنسب للباحث و هو أن قولكم العلم بوجود النفس يتضمن العلم بوجود الواجب صحيح لكن لا- يصح قولكم ثم لا- أوثق إلخ إذا ما قلتم فى بيانه إلا- أن علمنا بذاتنا عين ذاتنا فالبهيمه أيضا علمها بذاتها ذاتها- و الذين نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ أيضا علمهم بأنفسهم حضورى و لا وثاقه فيه فكيف يكون علمهم بمبدئهم وثيقا قويا فالعلم الحضورى للنفس بذاتها إذا كانت ناقصه حضورى- و لنفس الإنسان الكامل بذاتها حضورى أيضا لكن أين هذا الحضور من ذلك الحضور- فللعلم الحضورى مراتب كعلم النفس الحساسيه و الخياليه و الوهميه و العاقله

بالقوه و العقل البسيط بذواتها فإن الكل حضوري و الأوثق منه علم العقل البسيط الذى للإنسان الكامل بذاته ثم إن تعقيب اليأس عن المعرفة و أن الواجب تعالى لا برهان عليه و لا حد له بهذا التحقيق و الحل رجاء بعد اليأس و الإنسان الكامل لا بد أن يكون متخلقا بأخلاق الله تعالى و قد عرف الله تعالى بجمعه بين الأضداد، س ره

عين المبدأ و حصوله له لا- لنا لأن وجود المعلول تابع لوجود العلة لا عين وجودها- و كذلك العلمان فإذا كان العلمان بمنزله الوجودين فعلنا بنفوسنا و إن حصل من علمنا بمبدأنا لكن علمنا بمبدأنا عبارة عن وجود مبدأنا و لما كانت إضافة مبدأنا إلينا إضافة الإيجاد و الفاعليه فكذلك علمنا بمبدأنا عبارة عن وجود مبدأنا مع إضافة إيجاده إيانا و فاعليته لنا فعلنا بمبدأنا مقدم على علمنا بذاتنا لكون ذاته مقدا بالإيجاد علينا و بالجمله وزان العلم بعينه كوزان الوجود فى القوه و الضعف

و العليه و المعلوليه و للأشياء كينونيه عند ذواتها المعلوله و كينونيه عند مباديها- و أسبابها أقوى من كينونيتها عند ذواتنا و كون الشئ عند جاعله أقوى من كونه مع نفسه لأن كونه مع نفسه بالإمكان و كونه مع جاعله بالوجوب و نسبه الوجوب أقوى من نسبه الإمكان و للجميع كينونه عند مبدأ الكل على وجه أعلى و أرفع من كل كون

و فى الأدعيه النبويه على الداعى بها و آله أكمل الصلوات: يا كان يا كينان يا كائن قبل كل كون يا كائن بعد كل كون يا مكون لكل كون

فصل (٢٢) فى أن الشئ إذا علم من طريق العلم بعلة و أسبابه علما انطباعيا فلا يعلم إلا كليا

اعلم أن العلم بالشئ قد يكون بصوره مساويه لماهيه المعلوم و قد يكون بنفس وجوده كعلمنا بذواتنا و بالصور القائمه بذواتنا و علم البارى جل مجده بالأشياء- عند متأخرى الحكماء بصور ذهنيه زائده على ذاته تعالى و كل علم صورى فهو كلى- و كذا ما يترتب عليه و ينشأ منه و لو تخصص بألف تخصيص فإنه أيضا كلى لا يمنع نفس تصوره من الشركه بين كثيرين فالعلم إذا حصل بالمبادى و العلل على هذا الوجه فلا بد و أن يتأدى ذلك العلم إلى العلم بجميع المعلولات حتى الشخصيات على هذا الوجه الكلى أيضا.

و أما بيان ذلك و كفيته فقد بينه الحكماء القائلون بالعلم الصورى (١)

١- و عمدته مناط قولهم بذلك تصحيح سبق العلم فإن المختار لا بد أن يكون فعله- مسبوقا بالعلم و المشيه و على طريقه الإشراق ليس العلم قبل الفعل بل عين الفعل و كأنهم أرادوا إثبات برزخ بين الوجود الواجب بالذات البسيط و بين الوجودات الإمكانيه و هو عالم العلم الربوبى و هو صور الكل من الدرہ البيضاء إلى ذره الهباء القائمه بالذات الإلهيه- عن الذات الإلهيه لا عن الأشياء حتى يكون علمه انفعاليا فهى عندهم كالبرزخيه الكبرى عند العرفاء التى يعبرون عنها بالمرتبه الواحديه و يعنون بها عالم الأسماء و الصفات و لوازمها من الأعيان الثابتات، س ره

الحصولى كالشيخ الرئيس و أتباعه مثل بهمنيار و غيره فقد قال الشيخ فى كتابى الشفاء و النجاه هكذا و ليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء و إلا- فذاته إما متقومه بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء و إما عارضه لها إن تعقل فلا تكون واجبه الوجود من كل وجه و هذا محال(١) و يكون لو لا أمور من خارج لم يكن هو بحال(٢) و يكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير- و الأصول السالفه تبطل هذا و ما أشبهه و لأنه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له و هو مبدأ للموجودات التامه بأعيانها و الموجودات الكائنه الفاسده بأنواعها أولا و بتوسط ذلك بأشخاصها(٣) و من وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هى متغيره عقلا زمانيا مشخصا بل على نحو آخر نبينه- فإنه لا يجوز أن يكون تاره يعقل عقلا- زمانيا منها أنها موجوده غير معدومه و تاره يعقل عقلا زمانيا أنها معدومه غير موجوده فيكون لكل واحد من الأمرين صورته على حده و لا واحده من الصورتين تبقى مع الأخرى فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات إن عقلت بالماهيه المجرده و ما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هى فاسده و إن أدركت بما هى مقارنه لماده و عوارض ماده و وقت و تشخص و تركيب لم تكن معقوله بل هى محسوسه أو متخيله و نحن قد بينا فى كتب أخرى أن كل صورته لمحسوس و كل صورته خياليه

١- إذ ثبت أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات حتى الجهات الأفعاليه و إذا كان جهاته الأفعاليه واجبه عند المصنف قدس سره مر فى أوائل هذا السفر- فكيف يكون جهاته الصفاتيه فهو واجب العلم واجب القدره واجب الإراده و هكذا إلى آخر الصفات، س ره

٢- محذور آخر هو لزوم الاستكمال و قوله و يكون له حال محذور ثالث و هو التأثير عن الغير المنفصل لأن كل عرضى معلل، س ره

٣- الطبيعیه و الكلئ الطبيعى موجود و وجوده كوجود الحركة التوسطيه الراسمه للقطعيه و إنما يتعلق الجعل وجود الأنواع أولا فإنها إبداعيه لا حاجه لها إلى الرباط كما فى ربط الحادث بالقديم، س ره

فإنما تدرك من حيث هي محسوسه و متخيله بآله متجزيه و كما أن إثبات كثير من الأفاعيل نقص للواجب الوجود كذلك إثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود- إنما يعقل كل شىء على نحو كلى و مع ذلك لا يعزب عنه شىء شخصى- و لا يَعزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ و هذا من العجائب التى يحوج تصورها إلى لطف قريحه و أما كيفيه ذلك فلأنه إذا عقل ذاته و عقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات عنه و ما يتولد عنها و لا شىء من الأشياء يوجد إلا و قد صار من جهه ما يكون واجبا بسببه و قد بينا هذا فيكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن يوجد عنها الأمور الجزئيه فالأول يعلم الأسباب و مطابقتها فيعلم ضروره ما يتأدى إليها و ما بينها من الأزمنه و ما لها من العودات لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك و لا يعلم هذا- فيكون مدركا للأمور الجزئيه من حيث هي كليه أعنى من حيث لها صفات و إن تخصصت بها شخصا فبالإضافه إلى زمان متشخص أو حال متشخصه لو أخذت تلك الحال بصفات كانت أيضا بمنزلتها لكونها تستند إلى مباد كل واحد منها نوعه فى شخصه فيستند إلى أمور شخصيه و قد قلنا إن مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات- رسما و وصفا مقصورا عليها ثم قال و نعود فنقول كما أنك إذا تعلم حركات السماوات كلها فأنت تعلم كل كسوف و كل اتصال و كل انفصال جزئى يكون بعينه و لكنه على نحو كلى لأنك تقول فى كسوف ما أنه كسوف يكون بعد زمان حركه يكون لكذا من كذا إلى كذا شماليا فصيفيا ينفصل القمر منه إلى مقابله كذا(١) و يكون بينه و بين كسوف مثله سابق له أو متأخر عنه مده كذا و كذلك بين الكسوفين الآخريين حتى لا- تغادر عارضا من عوارض تلك الكسوفات إلا علمته و لكنك علمته كليا لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيره كل واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجه ما أن ذلك الكسوف لا يكون

١- المراد بالكسوف هنا الخسوف بقريته قوله ينفصل القمر منه إلى مقابله كذا، س ره

إلا واحد بعينه و هذا لا يدفع الكليه إن تذكرت ما قلناه قبل انتهى نقل ألفاظه.

و بالجمله فمذهب الشيخ أن علمه تعالى بجميع الموجودات حتى الشخصيات على الوجه الكلى و ليس معنى ذلك أنه يعلم طبائع الأشياء و نوعياتها لا شخصياتها حتى يلزم أن يغيب عن علمه بعض الخصوصيات كما توهمه بعضهم بل مذهبه كما نص عليه أن البارى يعلم الشخصيات كلها كما يعلم الأجناس و الأنواع لكنه يعلمها بنعوت و صفات كليه نوعها منحصر فى شخص منها(١) و بعض المتأخرين كالمحقق الطوسى و من فى طبقتة و إن خالفوه فى القول بتقرير رسوم المعقولات فى ذاته و طعنوا عليه فى ذلك لكنهم لم يتمموا الأمر فى تحقيق العلم بل لم يبلغوا ما شاءوه فى ذلك- و نحن قد أجبنا عن اعتراضاتهم على الشيخ و بينا وجه القصور فى إيراداتهم عليه و كيفية علم البارى بالأشياء ليست كما زعموه و لا كما قرره الشيخ بل كما حققناه- و موعد بيانه من ذى قبل إن شاء الله تعالى

١- فإن عنايه الشيخ كلها بأن علمه بالأشياء ليس بوجوداتها المتغيره حتى يلزم التغير فى علمه و حتى يلزم الإيجاب إذ لا علم سابق حيثئذ على الفعل و لا- بصورها المأخوذه منها حتى يلزم الانفعال و غيره بل بالصور السابقه المتأديه من المبادئ إليها مع تخصصها- بحيث انحصرت فى فرد ثم الملاك فى معلوميتها بما هى شخصيات أن الصور المخصصه آله لحاظ ذلك الجزئى و كمرآه انكشافه فذلك الجزئى معلوم بما هو جزئى سيما أن المعلوم عندهم ما حصل صورته عند العالم و هذا يصدق على ذى الصورة و هذا كما أن البياض مبصر لك بالحقيقه مع أن صورته المنشأه أو المقبوله لك و ذاته للموضوع و مع هذا حضورها حضوره و تغايرهما بوجه غير قادح فإن التميز غير التشخص إذ ربما يتحقق فى الشخص تميزات كثيره و هو هو بعينه و قد مر من المصنف قدس سره أن الصوره الجرميه علم و معلوم بواسطه الصوره الإدراكيه المثاليه و العقليه النوريه و أيضا هذه الصور التى هى علل ذوات الصور أقوى بمراتب منها و كل منها جامع للكاملات الأولى و الثانى فى ذوات الصور فكيف لا يكون حضورها عند الحق المحيط تعالى حضورها تمام الجزئيات و بالجمله لا خلاف عند الحكماء فى العلم بالجزئيات و للناس فيما يعشقون مذاهب و لم يكن مقصود المشائين إلا- إثبات ثبات العلم و سبقه و فعليته و لا- يتمشى كل ذلك عندهم إلا بالقول بالصور المنشأه من جهه العله و إن تمشى ذلك بنحو أتم بتحقيق مسأله بسيط الحقيقه كل الأشياء بنحو أعلى و هو من عله أخرى إلا أن المقصود أنهم لم ينكروا شيئا من أنحاء العلم- و غيرهم لم يتفطنوا به لدقه مسلكتهم فقدحوا فيهم كالغزالي و الخفرى و غيرهما و كلهم لم ينصفوا و ينادون من مكان بعيد و مراد الشيخ من الكليه المعقوليه و التجرد لا خفاء الجزئى بما هى جزئى كما بينا مراده و المعقوليه لا- تنافى الجزئيه كما فى معقوليه المجرّد لذاته- و أيضا لما لم يشغله شأن عن شأن علم الجزئى مع كل الجزئيات الأخرى على وجه المعقوليه المذكوره، س ره

فصل (٢٣) فى أن العلم بالشخصيات يجب تغييره بتغيرها

[كلام الشيخ فى ذلك]

قال الشيخ فى الشفاء حيث أراد أن يقرر أن الأشياء الجزئيه كيف تعلم و تدرك علما و إدراكا لا يتغير معهما العالم بهذه العبارة فإنك إذا علمت أمر الكسوف - كما توجد أنت أو كنت موجودا دائما كان لك علم لا- بالكسوف المطلق بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك الكسوف و عدمه واحدا لا يغير منك أمرا فإن علمك فى الحالين يكون واحدا و هو أن كسوفه له وجود بصفات كذا بعد كسوف كذا- أو بعد وجود الشمس فى الحمل كذا فى مده كذا و يكون بعد كذا و بعده كذا و يكون هذا العقد منك صادقا قبل ذلك الكسوف و معه و بعده و أما إن أدخلت الزمان فى ذلك فعلمت فى آن مفروض أن هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت فى آن آخر- أنه موجود لم يبق علمك ذلك عند وجوده بل كان يحدث علم آخر و يكون فيك التغير الذى أشرنا إليه و لم يصح أن تكون فى وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا و أنت زمانى و آنى و الأول الذى لا- مدخل لزمان فى حكمه فهو بعيد أن يحكم حكما فى هذا الزمان و فى ذلك الزمان من حيث هو فيه و من حيث هو حكم منه جديد و معرفه جديده انتهى كلامه.

و توضيحه أن العلم الانفعالى الذى يحصل بالأشياء من الأشياء لا من جهه

العلم بأسبابها القسوى لا بد و أن يتغير بتغيرها فإنك إذا علمت من زيد أنه فى الدار عند كونه فيها فإذا خرج زيد عن الدار فإما أن يبقى العلم الأول أو لا- يبقى- فإن بقى لم يكن علما بل جهلا فذلك الاعتقاد قد تغير فى كونه علما و أما إن لم يبق فالتغير هاهنا أوضح(١).

و قال بعض الناس

العلم بأن الشئ ء سيوجد هو نفس العلم بوجوده إذا وجد ذلك الشئ ء و هذا مما أبطلوه بوجهين.

الأول أنه لو كان كذلك لوجب إذا علمنا فى وقتنا هذا أن زمانا من الأزمنه سيوجد نحو أن نعلم فى النهار بأن الليل المستقبل سيوجد ثم جاء الليل و نحن فى مكان(٢) لا نميز بين الليل و النهار أن نكون عالمين بوجود الليل إذ فىنا علم بذلك

١- ظاهره أنه اعتراف بتغير الصورة العلميه مع تغير المعلوم الجزئى المادى و هو ينافى البناء على تجرد العلم حتى العلوم الحسيه و الخياليه و الوهميه و التحقيق أن الصور العلميه مجردة غير قابله للتغير سواء كانت كليه أو جزئيه غير أن العلوم الانفعاليه لما كانت لا- تفارق أعمالا- ماديه صادرة عن مظاهر القوى النفسانيه كالعين و الأذن و غيرهما كان ظهورها للنفس تابعه للفعل و الانفعال المادى الواقع فى تلك المظاهر و بانقطاع ذلك ينقطع الظهور- فالتغير إنما يقع فى مرحله المظاهر البدنيه من حيث أعمالها و أما الصورة العلميه و إن كانت جزئيه حسيه فلا تغير فيها و الدليل على ذلك أنا نقدر على إعادة الصور التى أحسنها- قبل زمان بعينها و لو كانت الصورة المحسوسه ماديه لزال بزوال الحركات الماديه و امتنع ذكرها بعينها بالضروره هذا و أما تعلق العلم الإحساسى و الخيالى بالتغيرات و الحركات و المقادير التى تحتل القسمه و وجوب مطابقه الصورة العلميه للمعلوم الخارجى فالعلم بالتغير و الحركه و الانقسام غير تغير العلم و حركته و انقسامه فافهم ذلك و الواجب مطابقه الصورة العلميه للخارج بحسب الماهيه لا بحسب نحو الوجود هذا، ط مد

٢- إنما الحاجه إلى اعتبار الكون فى مكان كذا لأجل أن المعلوم بالذات الذى هو عين العلم فى الزمانين واحد لفرض الخصم و حده العلمين فلو تصور تغير كان لتغاير المعلوم بالعرض أى النهار و الليل فإذا وجد الليل و جب أن يتحقق الوحده لأن العلم به نفس العلم الذى كان قبل و أيضا لأجل تأكيد المحذور، س ره

و لو علمنا فى وقتنا هذا أن الشمس ستطلع بعد وقتنا هذا ثم طلعت أن نكون عالمين بطولوعها و إن لم نشاهدها و لا أخبرنا بها و لا عرفنا ضياءها إذ فىنا علم بذلك و التالى فى المثالىن باطل فكذا المقدم.

و الثانى أن العلم يستدعى صورته مطابقه للمعلوم و كما أن كون الشىء سىوجد مغاير لكونه موجودا بل مناف له من حيث إن المفهوم من قولنا الشىء سىوجد- أن الذى هو معدوم فى الحال له تحقق وجود فى الزمان المستقبل و إذا كان المعلومان فى أنفسهما متغايرين و متنافيين و جب أن تكون الصوره الحاصله منهما فى الذهن- متغايرتين متنافيتين لكون هذا النحو من العلم المأخوذ من الأمور المتجدده على وصف تجدها لا- بد و أن يكون متغيرا تبعا لمعلومه و أما العلم الحاصل من جهه أخرى و مبدإ أعلى فهو غير تابع لمعلومه و لا متغير بتغير معلومه

قال المحقق الطوسى فى شرح رساله مسأله العلم-

فلا بأس بأن تكثر الأشياء- إما بحسب حقائقها أو بحسب تعددها مع اشتراكها فى حقيقه واحده و الكثره المتفقه الحقيقه إما أن يكون آحادها غير قاره أى لا توجد معا أو قاره و الأول منهما لا يوجد إلا مع زمان أو فى زمان(١) فإن العله الأولى للتغيير هو الزمان لكونه لذاته يتجدد و يتصرم على الاتصال و يتغير بسببه ما هو فيه أو معه و الثانى لا يمكن أن يوجد إلا فى مكان أو مع مكان(٢) فإن العله الأولى للتكثر على هذا الوجه

١- كآحاد حركه الفلك الأقصى لأنها الراسمه للزمان أو فى زمانه كآحاد الحركات الأخرى المستديره أو حركات العنصریات فى المقولات الأربع هذا مقتضى المقابله فى كلام المحقق قدس سره و إلا فحركه الأقصى أيضا فى الزمان لأن استعمال كلمه فى مختلفه فى المواضع- فكما أن الزمان فى الحركه كالعرض فى موضع كذلك الحركه فى الزمان كالمحدود فى الحاد- فإن المتقدر متحد بمقداره و يمكن أن يكون ما مع الزمان ما لا تقع فيه الحركه كالجواهر الجسميه عندهم و ما فى الزمان كالحركه و ما فى الحركه فإن معنى المتى و هو كون الشىء فى الزمان أنه بسيلانه منطبق على قطعه من سيلان وضع الفلك فما لا حركه فيه ليس بالذات فى الزمان بل إن تعلق بدفعه، س ره

٢- الأول كالأجسام و الثانى كالجسمانيات، س ره

الموجود الذى يقبل الوضع لذاته أى يمكن أن يشار إليه إشاره حسيه و يلزم التجزى بأجزائه مختلفه الأوضاع بمعنى أن يكون لبعض أجزائه نسبه إلى بعض بأن يكون منه فى جهه من الجهات و على بعد من الأبعاد(١) و كل موجود يكون هذا شأنه فهو مادى(٢) و الطبائع المعقوله إذا تحصلت فى أشخاص كثيره يكون الأسباب الأول لتعين أشخاصها و تشخصها هى إما الزمان كما للحركات و إما المكان كما للأجسام أو كلاهما كما للأشخاص المتغيره المتكثره الواقعه تحت نوع من الأنواع و ما لا يكون مكانيا و لا زمانيا فلا يتعلق بهما و يتنفر العقل من إسناده إلى أحدهما كما قيل الإنسان من حيث طبيعه الإنسان متى توجد أو أين توجد أو كون الخمسه نصف العشره فى أى زمان يكون و أى بلده يكون بل إذا تعين شخص منها كهذا الإنسان أو هذه الخمسه و العشره فقد يتعلق بهما بسبب تشخصهما و كون الأشخاص المتفقه الحقائق زمانيا أو مكانيا لا يقتضى كون المختلفه الحقائق غير زمانى و غير مكانى فإن كثيرا منها يوجد أيضا متعلقا بالزمان و المكان كالأجرام العلويه بأسرها- و كليات العناصر السفليه و إذا تقرر هذا فلنعد إلى المقصود و نقول إذا كان المدرك أمرا يتعلق بزمان أو مكان فإنما يكون هذه الإدراكات منه بآله جسمانيه لا- غير كالحواس الظاهره و الباطنه أو غيرها فإنه يدرك المتغيرات الحاضره فى زمانه- و يحكم بوجودها و يفوته ما يكون وجوده فى زمان غير ذلك الزمان و يحكم بعدمه- بل يقول إنه كان أو سيكون و ليس الآن و يدرك المتكثرات التى يمكن له أن يشير إليها و يحكم عليها بأنها فى أى جهه منه و على أى مسافه إن بعد عنه أما

-
- ١- هذا الوضع بمعنى الترتيب و نسبه الأجزاء أى بمعنى المقوله كما أن الأول- بمعنى قبول الإشاره الحسيه، س ره
 - ٢- إن قلت المكان عند هذا المحقق بعد مجرد. قلت إن كان المكان سطحاً فماديته ظاهر و إن كان بعداً فماديته أنه محل المواد و يحتمل أن يرجع إلى السابق أى كل ما هو متعلق بالزمان و المكان فهو مادى، س ره

المدرک الذی لا یكون كذلك فیکون إدراکه تاما فإنه یكون محیطا بالکل عالما بأن أى حادث یوجد فى أى زمان من الأزمنه و کم یكون من المده بینه و بین الحادث الذی یتقدمه أو یتأخر عنه و لا یحکم بالعدم على شىء من ذلك بل بدل ما یحکم المدرک الأول بأن الماضى لیس موجودا فى الحال یحکم بأن کل موجود فى زمان معین لا یكون موجودا فى غیر ذلك الزمان من الأزمنه التى قبله أو بعده- و یكون عالما بأن کل شخص فى أى جزء یوجد من المكان و أى نسبه یكون بینه و بین ما عداه مما یقع فى جمیع جهاته و کم الأبعاد بینهما جمیعا على الوجه المطابق للوجود و لا یحکم على شىء بأنه موجود الآن أو معدوم أو موجود هناك أو معدوم- أو حاضر أو غائب لأنه لیس بزمانى و لا مکانى بل نسبه جمیع الأزمنه و الأمکنه إلیه نسبه واحده و إنما یختص بالآن أو بهذا المكان أو بالحضور و الغیبه أو بأن هذا الجسم قدامى أو خلفى أو تحتى من یقع وجوده فى زمان معین و مکان معین- و علمه بجمیع الموجودات أتم العلوم و أكملها و هذا هو المفسر بالعلم بالجزئیات- على الوجه الکلى و إلیه أشیر بطى السماوات التى هی جامع الأزمنه و الأمکنه کلها کطى السجل للکتب فإن القارى للسجل یتعلق نظره بحرف حرف على الولاء و یغیب عنه ما تقدم نظره إلیه أو یتأخر أما الذی بیده السجل مطویا یكون نسبه إلی جمیع الحروف نسبه واحده و لا یفوته شىء منها و ظاهر أن هذا النوع من الإدراک لا یمكن إلا أن یكون ذاته غیر زمانى و غیر مکانى و یدرک لا بآله من الآلات و لا- بتوسط شىء من الصور و لا- یمكن أن یكون شىء من الأشياء کلیا کان أو جزئیا على أى وجه کان إلا و هو عالم به فلا یسقط من ورقه إلا یعلمها و لا حبه فى ظلمات الأرض و لا رطب و لا یابس إلا جمیعها یثبت عنده فى الکتاب المبین الذی هو دفتر الوجود فإن بالوجود یبین کل شىء مما مضى أو حضر أو یتقبل أو یوصف بهذه الصفات على أى وجه کان أما العلم بالجزئیات على الوجه الجزئى المذكور- فهو لا یصح إلا لمن یدرک إدراکا حسیا بآله جسمانیه فى وقت معین و مکان معین- و كما أن البارى تعالى یقال إنه عالم بالمذوقات و المشمومات و الملموسات و لا یقال

إنه ذائق أو شام أو لامس لأنه منزه عن أن يكون له حواس جسمانية ولا- يتنلم ذلك في تنزيهه بل يؤكد كذا نفى العلم بالجزئيات المشخصه على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه لا يتنلم في تنزيهه بل يؤكد ولا يوجب ذلك تغيرا في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية التي يدركها العقول إنما يوجب التغير في معلوماته- والإضافات التي بينه وبينها فقط فهذا ما عندي من التحقيق في هذا الموضوع انتهى و حاصل ما أفاده هذا المحقق النحرير أن المدرك إذا لم يكن وجوده وجودا ماديا واقعا تحت الزمان و المكان فإنه يشاهد جميع ما في الأ-كوان الزمانية و المكانية- كما هي عليه كلا في زمانه و مكانه دفعه واحده بلا انقضاء و تجدد في علمه لكونه غير واقع تحت الزمان و المكان و إن كان معلوماته كذلك لكن العلم بها من ذلك العالم غير متغير و بالجملة هي في أنفسها و إن كانت متغيره زمانيه مكانيه لكنها من جهة نسبتها إلى ذلك العالم الخارج عن سلسله الزمانيات و المكانية ثابتة غير متغيره و لا مختلفه بالتجدد و الانقضاء و الحضور و الغيبه.

[مواضع النظر في كلامه]

إشارة

أقول فيه موضع أنظار

الأول أنك قد علمت مما بينا لك أن المادة الجسميه مناط العدم و الجهاله

الأول أنك قد علمت مما بينا لك أن المادة الجسميه مناط العدم و الجهاله (١) و كما أن الصورة العقلية معلومه بالذات و الحقيقه

١- المادة الأولى عند الإشراقى منتفیه و كذا عند هذا المحقق قدس سره كما في التجريد و مع ذلك ليست عدما عند مثبتيها و الجسميه أمرها أوضح في أنها ليست عدما- و نظره في قوله أنها مناط العدم إلى عدم حضورها لنفسها إذ كل جزء غائب عن كل جزء- بل الكل عن الكل و هذا و إن كان كذلك إلا أن عدم حضورها لذاتها ليس كما في العدم بحيث ينعقد السالبه البسيطه الغير المقتضيه بوجود الموضوع بل وجودها وجود بين العدم و بين الوجود الجمعی و أما الجسم النوعی و الصورة الطبيعيه النوعيه فآتم حصولا- منها و إذا كانت هذه وجودات و موجودات كانت علوما بحسب الوجود و صح لها الحضور من حيث الوجود- فإن الوجود في أیه مرتبه كان فهو نور ضعيفا كان أو شديدا و الظل نور إن تزنه مع الظلم و في أی مرتبه تحقق لا جزأ له و لا سيلان فيه حتى يغيب بذاته ذاته عن ذاته إلا بالعرض فالموجودات حاضره ذواتها بما هي موجودات لمبدئها أتم من حضور وجوداتها لذواتها و وجود الصور للمواد لا- ينافي حضورها لدى مبدئها المحيط و العلم فينا إنما كان بالصورة لأن الإضافة العلميه غير مشفوعه فينا بالإضافه المبدئيه، س ره

سواء علمه عالم من خارج أو لم يعلمه فتلك الصورة الجسميه مجهوله بالذات و الحقيقه سواء كان فى الوجود جاهل أو لم يكن كذلك حال الأعدام و القوى و الإمكانيات و سائر الأمور العدميه أو ضعفاء الوجود فإنها لا صورته عقليه يطابقها فى الحقيقه فمن رام أن يعقل الهيولى الأولى كما هى عليه لا- يمكنه لا- لنقص فى عقله- بل لضعف تجوهر الهيولى بحسب الحقيقه حيث لا صورته لها فى الوجود إلا قوه الصور و استعدادها و استعداد صورته غير الصور و كل معقول الذات له صورته لا محاله- و هكذا القول فى الأجسام الماديه و ذوات الأوضاع.

و ثانيها أن الحكماء قد حكموا بأن وجود المحسوس بما هو محسوس لا يمكن أن يكون معقولا و لا مدركا إلا بآله جسمانيه

(١) و أقاموا على صحه هذه الدعوى برهانا قطعيا لا يمكن القدح فيه.

و ثالثها أن أنحاء وجودات الأشياء فى أنفسها

و ثالثها أن أنحاء وجودات الأشياء فى أنفسها (٢) بحسب ما هو الأمور عليه

١- أقول من الذى يقول إن المحسوس صار معقولا بل هو محسوس لا بآله و من يقول إنه تعالى بصير و سميع و إن علمه يرجع إلى بصره لا أن بصره يرجع إلى علمه- لأن علمه حضورى كشيخ الإشراق و أتراه كيف يتحاشى عن أن يقول هذه الجزئيات محسوساته، س ر ه

٢- أقول ليس مراد المحقق قدس سره من الإضافه المقوليه بل الإضافه الإشراقيه كما فى قول أساطين الحكمه أن الأشياء الممكنه المتغيره بالنسبه إلى أنفسها- ممكنات متغيرات و بالنسبه إلى الأول تعالى على الضروره البحت و على الثبات الصرف- فالمراد أنها بما هى وجودات و بما هى إشراقات الله تعالى واجبات ثابتات و من القواعد الموروثة من الأقدمين أن الأزمنه و الزمانيات و الأمكنه و المكانيات بالنسبه إلى المبادئ العالیه كالآن و النقطة فضلا عن مبدأ المبادئ تعالى شأنه و مثلوا بخيط ملون كان بمحضر إنسان و يمشى عليه نمله. و السيد المحقق الداماد قدس سره قال المتعاقبات فى سلسله الزمان مجتمعات فى وعاء الدهر و مثل بمن ينظر إلى عسكر يتعاقبون من كوه و من ينظر عن عريش. أقول و يعينك على فهم المطلب أن تنظر ببصرك بياضا أو بخيالك و أن تنظر بعقلك كل بياض كما هو موضوع المحصوره الموجه الكليه و تحكم عليها بحكم كلى ينسحب على جميعا فيحيط بعقلك بالكل فالمحدود للمحدود و الوسيط للوسيع و قال المصنف قدس الله نفسه فى أواخر فصل معقود فى أن الواجب بالذات واجب الوجود من جميع الجهات أن الزوال و الغيبه عن بعض الموجودات لا يستلزم الزوال و الغيبه عن بعض آخر- و قال فى أوائل المبادئ و المعاد ذوات الأوضاع إنما هى كذلك بقياس بعضها إلى بعض و ليس كذلك بالنسبه إلى المفارقات و الحامل للمصنف قدس سره على حمل كلام المحقق قدس سره- على الإضافه المقوليه أنه لم يصرح بالوجود و لا بأصلته و ليس كذلك فإنه شدد النكر على الفخر الرازى فى أن العلم من مقوله الإضافه و كفاك لفظ دفتر الوجود و نحوه هنا و فى مواضع أخرى ناص بأصله الوجود تحققا و جعلنا، س ر ه

فى الواقع لا يختلف بالقياس إلى شىء دون شىء لأنها ليست بأجمعها من باب المضاف- حتى يختلف باختلاف ما أضيف إليه فالمادى فى نفسه مادى أبداً (١) و المتغير بالذات متغير دائماً و حقيقه المكان و المكانيات و نحو وجودها عباره عن كون كل جزء منها مابيننا لغيره غير مجتمع معه فى الحضور و هذا الحكم لا- يختلف- بالقياس إلى مدرك دون مدرك حتى لو فرضنا حدقه الناظر بقدر الفلك الأعظم- كان اختلاف المنظور إليه و المدرك فى القرب و البعد و الانقسام بحاله (٢) و كذا حقيقه الزمان و الزمانيات و نحو وجودها عباره عن كون كل جزء منها يوجب عدم الآخر فيمتنع اجتماع الأجزاء لشيء منها فى الوجود سواء كان بالقياس إلى ما فيها

-
- ١- أقول من ذا الذى يقول إن المادى ليس بمادى و لو بالنسبه إلى المبادئ العالیه- بل المراد أن المادى بالنسبه إلى المفارق فى حكم مسلوب الماده و كذا المكان و المکانى و الزمان و الزمانى فى حكمه من حيث ارتفاع الغيبه و قد نقل فى مبحث المثل عن السيد الداماد قدس سره أنه لو سمعنا نقول إن الماديات إلخ خارج، س ره
- ٢- ليس فرضاً مطابقاً للواقع إذ الفلك الأعظم ليس محيطاً حقيقياً بل الفرض المطابق أن يفرض البصر ساريه فى الفكر الأعظم و كل ما هو فى جوفه سريان الوجوب و الوجود در همه سارى أز همه عارى و حيثئذ لا قرب و لا اقتراب و لا بعد بالنسبه إلى تلك البصر، س ره

أو بالقياس إلى شىء آخر ونحن قد أقمنا البرهان على أن جميع الطبائع الجوهرية المنطبعة في المواد فلكية كانت أو عنصريه هي متجددة الوجود والحدوث ولها التجدد والحدوث في كل آن من الآتات وما كان وجوده وجودا تجدديا كيف يكون ثابتا قديما دائما بالقياس إلى موجود آخر

ورابعها أن العلم بالأشياء إما أن يستفاد من الأشياء أو هو عين الأشياء

أو يستفاد من أسبابها وعللها على ترتيبها السببي والمسببي أما الأول فيجب تغيره بتغير المعلومات و أما الثانى فالتغير فيه أظهر و أما الثالث فهو يتصور على وجهين - أحدهما أن يكون العلم بتلك الأسباب بصور عقليه زائده على وجوداتها كما هو المشهور من أتباع المشائين كالشيخ الرئيس و من يقتفى أثره فتلك الصور لا محاله صور عقليه كليه على ترتيب سببي مسببي بحسب أسباب و علل كليه ينتهى بالأخره إلى غايات حركات كليه يتضمن الجزئيات على وجه كلى لا يؤدى ذلك العلم إلى تعرف حال الشخصيات بما هي شخصيات إذ العلم الانطباعى الذهنى و إن تخصص ألف تخصص لا يفيد الشخصيه و لا يجعل المعلوم بحيث يمنع تصويره عن الاشتراك بين الكثره و ثانيهما أن يكون العلم بها نفس وجودها و هذا أتم العلوم (١) و فى هذا العلم ينكشف جميع الأشياء كلياتها و جزئياتها و طبائعها و شخصياتها و جميع ما لها من العوارض و الهيئات على وجه شخصى مقدس لكن تحقيق هذا العلم موقوف على معرفه العقل البسيط الذى لواجب الوجود و للمفارقات النوريه العقليه التى تحيط كالأفلاك الحسيه بعضها ببعض إحاطه عقليه و هى مفاتيح الغيب التى لا- يعلمها إلا- هو و بهذا العلم وجود جميع الموجودات العقليه و الحسيه و به حياه جميع

١- لأنه علم إجمالى فى عين الكشف التفصيلى لأن كل سبب جامع بجميع وجودات ما دونه بنحو أعلى فالإجمال لكون ذلك الوجود الأعلى واحدا بسيطا و التفصيل لأن ذلك الواحد عين الكثرات و شئيه الشىء بتمامه لا بنقصه و التشخص و التميزات بالوجود و ماهيات هذه الوجودات لوازم غير متأخره فى الوجود لذلك الوجود الأعلى و يمكن على بعد أن مراد المشائين بالصور فى الأسباب الوجودات المنطويه فيها من مسبباتها، س ره

الموجودات حتى الجمادات و ما فى حكمها كما سنوضحه إن شاء الله.

و خامسها أن العلم عند هذا المحقق ليس من قبيل الإضافة

حتى يحكم- بأن المدرك الخارج عن سلسله الزمان و المكان يدرك الزمانيات و المكانية بمجرد إضافته إليها لو صحت تلك الإضافة إليها من خارج بل العلم و الإدراك عند هذا المحقق عباره عن نفس حصول صوره الشىء عند النفس (١) فعلى هذا يرد عليه أن هذه الصور الموجوده فى المكان و الزمان من أى قسم من أقسام العلوم و الإدراكات- فإنها لو كانت صوراً علميه فهى إما محسوسه أو متخليه أو موهومه أو معقوله إذ الإدراك منحصر فى هذه الأوصاف الأربعة لكنها ليست شيئاً منها كما اعترف به هذا النحرير- حيث بين و عرف كلاً- منها و ذكر أن كلاً- من تلك الإدراكات لا- يحصل إلا- مع ضرب من التجريد (٢) إما عن الماده كالحس أو عنها و عن بعض صفاتها كالتخيل أو عنها و عن جميع صفاتها إلا الإضافة إليها كالتوهم أو عنها و عن صفاتها و عن الإضافة إليها جميعاً كالتعقل و ظاهر أن هذه الصور منغمرة فى المواد غير مجردة عن نفسها- فضلاً عن صفاتها و إضافتها فلو كانت مع ما لها من الوجود المادى مدركه يلزم قسم آخر من الإدراك غير تلك الأقسام مع انحصاره فيها هذا خلف.

و مما يؤيد ما ذكرناه من أن مجرد الإضافة لشىء إلى أمر موجود على أى نحو كان من الوجود لا يكفى فى العاقلية قول الشيخ فى إلهيات الشفاء حيث بين كيفية علم الله تعالى و لا يظن أن الإضافة العقلية إليها إضافة إليها كيف وجدت

١- من يقول إن العلم بالغير غير منحصر فى الحصولى فإن علم العله بالمعلول حضورى- كيف يكون الإدراك عنده منحصر فى الصورة بل العلم الصورى فى غير العله و المعلول نعم من ينحصر العلم بالغير عنده فى الحصولى انحصار الإدراك عنده فى الصورة، س ره

٢- نعم لكن فى الحصولى و أما الحضورى فمناطه قاهريه العله و الإضافة الإشراقية كما ذكر فى شرح الإشارات و بينه بما صدر عن العاقل بالمشاركه من الصور المعلومه بالذات و مع ذلك لا- يحتاج فى انكشافها إلى صور أخرى و الحق هو الوجود الصرف- و صرف الشىء جامع جميع ما هو من سنخه فاقد ما هو من غرائبه و غريب الوجود هو العدم ثم عند الإشراقى كون الشىء نوراً لنفسه و نوراً لغيره، س ره

و إلا- لكان كل مبدأ صوره فى ماده من شأن تلك الصوره أن تعقل بتدبير ما من تجريد و غيره يكون هو عقلا بالفعل (١). بل هذه الإضافة له إليها و هى بحال معقوله- و لو كانت من حيث وجودها فى الأعيان لكان إنما يعقل ما يوجد فى كل وقت (٢). و لا يعقل المعدوم منها فى الأعيان إلى أن يوجد فيكون لا يعقل من نفسه أنه مبدأ ذلك الشئ ء على ترتيب إلا عند ما يصير مبدأ فلا يعقل ذاته (٣) لأن ذاته من شأنها أن يفيض عنه كل وجود و إدراكها من حيث شأنها أنها كذا يوجب الإدراك الآخر- و إن لم يوجد فيكون العالم الربوبى محيطا بالوجود الحاصل و الممكن يكون لذاته إضافة إليها من حيث هى معقوله لا من حيث لها وجود الأعيان انتهى كلامه.

و حاصله أن وجود الشئ ء فى الأعيان مع وجود المدرك فى الأعيان لا- يكفى فى إضافته العقلية إليها بل لا بد فى الإضافة العقلية أن يكون المدرك بحال معقوله- أى يكون وجوده وجودا عقليا حتى يمكن حصول الإضافة العقلية إليه و الوجود العقلى لا- يكون إلا- للصور المفارقة عن المواد دون المقارنه للماده فقد علم أن الموجودات الماديه من حيث وجودها هذا الوجود لا يمكن حصول الإضافة العقلية إليها

١- هذا صفة لكلمه صوره و كلمه تكون بعد هذا تامه أو أحد الكونين رابطه و الآخر تامه، س ره

٢- أى بأى اعتبار أخذ غائبا كان أو حاضرا إذ الغرض أن الوجود المادى يكفى فى الإضافة العلميه و لا يحتاج إلى الصوره، س

ره

٣- حاصله أنه لو لم يكن الإضافة العلميه إلى الإضافة المبدئيه للوجود العيني لزم أن لا- يعقل ذاته إذ لو عقل ذاته و ذاته عين حيثيه الاقتضاء لكل وجود لزم إدراك كل وجود قبل وقوعها فيتحقق إضافة علميه و هى معدومه بعد و لم يتحقق إضافة المبدئيه هذا خلف فثبت أن العالم الربوبى محيط بما هو حاصل الوجود و ما هو ممكن الوجود معا، س ره

فصل (٢٤) فى تفسير معانى العقل

إشاره

اعلم أن النفس الإنسانيه كما ستعلم فى كتاب النفس لها قوتان عالمه و عامله- و العامله من هذه النفس لا تنفك عن العالمه و بالعكس (١) بخلاف نفوس سائر الحيوانات لأنها سفليه بعيده عن جمعيه القوى أما العامله فلا شك أن الأفعال الإنسانيه قد تكون حسنه و قد تكون قبيحه و ذلك الحسن و القبح قد يكون العلم به حاصلًا من غير كسب (٢) و قد يحتاج إلى كسب و اكتسابه إنما يكون بمقدمات يلائهما فإذا يتحقق هاهنا أمور ثلاثه.

١- عدم الانفكاك لوجهين أحدهما بطلان إحداهما ببطلان الأخرى بخلاف المدركه و المحركه فى الحيوان اللتين هما بمنزله العقل النظرى و العقل العملى فى الإنسان فإن الباصره مثلا تبطل و لا تبطل المحركه و بالعكس و ثانيهما عدم انفكاكهما بالمحل بخلاف المدركه و المحركه فى الحيوان فإن المدركه أكثرها فى الرأس و المحركه فى العضلات، س ره

٢- الغير المحتاج إلى الكسب كالعدل حسن و الظلم قبيح و المحتاج إليه كقبح ذبح الحيوانات عند بعض أهل الهند و عدم قبحه عند غيرهم و الإنسان إذا أراد أن يفعل صدقًا مخصوصًا فكأنه يقول هذا صدق فلانى و كل صدق عدل فهذا عدل ثم يجعل هذه القضية صغرى لقولنا و كل عدل حسن ثم يقول و كل حسن ينبغى أن يؤتى به فهذا الصدق ينبغى أن يؤتى به و لا تتوهم أن العقل العملى هو فاعل الأفعال الحسنه فاعلا قريبًا مباشرًا فإن مبدأ العمل إن أريد به القدره فالقدره تقابل العلم و إن أريد به المحركه فهى قوه من قوى الحيوان بما هو حيوان و ليس عقلا بل هو مبدأ بعيد للعمل و مبدأ قريب للعلوم و لكن العلوم متعلقه بكيفيه العمل و هو مستخدم للمحركه الشوقيه و المحركه العامله و يظهر لك من إطلاق العقل العملى على العلوم الكليه أنفسها و كأنها علوم فعلية منشأ الأفعال ٤١٨ قال المعلم الثانى- إن النظرية هى التى بها يجوز الإنسان علم ما ليس شأنه أن يعمله إنسان و العمليه هى التى يعرف بها ما شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته، س ره

الأول القوه التى يكون بها التميز بين الأمور الحسنه و الأمور القبيحه.

و الثانى المقدمات التى منها تستنبط الأمور الحسنه و القبيحه.

و الثالث نفس الأفعال التى توصف بأنها حسنه أو قبيحه و اسم العقل واقع على هذه المعانى الثلاثه بالاشتراك الاسمى (١).

فالأول هو العقل الذى يقول الجمهور فى الإنسان إنه عاقل

و ربما قالوا فى عقل معاويه إنه كان عاقلا و ربما يمتنعون أن يسموه عاقلا و يقولون إن العاقل من له دين و هؤلاء إنما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الرويه فى استنباط ما ينبغى أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر-

و الثانى هو العقل الذى يردده المتكلمون على ألسنتهم

فيقولون هذا ما يوجهه العقل- أو ينفيه العقل أو يقبله أو يرده فإنما يعنون به المشهور فى بادية رأى الجميع فإن بادية رأى المشترك عند الجميع أو الأكثر من المقدمات المقبوله و الآراء المحموده عند الناس يسمونه العقل-

و الثالث ما يذكر فى كتب الأخلاق

و يراد به المواظبه على الأفعال التجريبيه و العاديه على طول الزمان ليكتسب بها خلقا و عاده و نسبه هذه الأفعال إلى ما يستنبط من عقل عملى كنسبه مبادئ العلم التصوريه و التصديقيه- إلى العقل النظرى و أما القوه العالمه و هى العقل المذكور فى كتاب النفس فاعلم أن الحكماء يطلقون اسم العقل تارة على هذه القوه و تارة على إدراكات هذه القوه- و أما الإدراكات فهى التصورات أو التصديقات الحاصله للنفس بحسب الفطره أو الحاصله لها بالاكْتساب و قد يخصون اسم العقل بما يحصل بالاكْتساب (٢) و أما القوه فنقول لا- شك أن النفس الإنسانيه قابله لإدراك حقائق الأشياء فلا يخلو إما أن تكون خاليه عن كل الإدراكات أو لا تكون فإن كانت خاليه مع أنها تكون قابله لتلك الإدراكات كانت كالهولى التى ليس لها إلا القوه و الاستعداد من غير أن يخرج

١- لغايه البعد بينهما فإن الأول من باب الإدراك و لكن بالقوه كالعقل الهولانى النظرى و الثانى من باب الإدراك بالفعل

كالعقل بالفعل النظرى و الثالث من باب الأفعال، س ره

٢- كلام خطابى كيف لا و الأدون منه و هو العقل بالقوه عقل، س ره

فى شىء من الصور من القوه إلى الفعل فسميت فى تلك الحاله عقلا- هيولانيا و أن لم تكن خاليه فلا- يخلو إما أن يكون الحاصل فيها من العلوم الأوليات فقط(١) أو يكون قد حصلت النظريات مع ذلك فإن لم يحصل فيها إلا الأوليات التى هى آله لاكتساب النظريات فيسمى تلك الحاله عقلا بالملكه أى لها قدره الاكتساب- و ملكه الانتقال إلى نشأه العقل بالفعل(٢) و إنما لم تسم هذه المرتبه من النفس عقلا- بالفعل لأن الوجود العقلى لم يحصل و لا يحصل بإدراك الأوليات و المفهومات العاميه لأن الشىء لا يتحصل بالفعل بأمر مبهم عام ما لم يتعين أمرا متحصلا إذ نسبه القضايا الأوليه فى باب المعقول إلى الصور العقليه النظرية كنسبه الجسميه المشتركه إلى الطبائع الخاصه فى باب المحسوس فكما أن الشىء الجسمانى- لا يصير موجودا فى العين بمجرد الجسميه ما لم يصر جسما مخصوصا له طبيعه مخصوصه فكذا وجود العقل بالفعل لا يتحصل بمجرد المفهوم الأولى العام و القضايا الأوليه كمفهوم الوجود و الشئيه و كقولنا الواحد نصف الاثنين- و الكل أعظم من جزئه ثم إن النفس فى هذه المرتبه إن تميزت عن سائر النفوس بكثره الأوليات و شده الاستعداد و سرعه القبول للأتوار العقليه كفتيله كبريته لها سخونه شديده يكاد أن تشعل بنفسها كما أشار إليه تعالى يَكَادُ زَيْتُهَا يُضَيِّىءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ سَمِيتِ الْقَوْهَ الْقَدْسِيهَ وَ إِلا فلا و إن كان قد حصل لها النظريات فلا- يخلو إما أن يكون تلك النظريات غير حاضره و لا- مشاهدته بالفعل- و لكنها متى شاءت النفس استحضرتها بمجرد الالتفات و توجه الذهن إليها أو هى حاضره بالفعل مشاهدته بالحقيقه فالنفس فى الحاله الأولى تسمى عقلا بالفعل و

-
- ١- المراد بالأوليات ما هو مقابل الثوانى بقريته النظريات لا ما يقابل البديهيات الأخرى، س ره
 - ٢- هذا وجه و وجه آخر و لعله أولى أن تكون الملكه مقابل الحال بل مقابل العدم- لأن القوه فى العقل بالقوه عدم و العقل الثانى متلبس بالملكه أعنى وجود البديهيات و فعليتها- و قد ذكره فى كتاب المبدأ و المعاد، س ره

فى الثانى عقلا مستفادا و فى هذه المرتبه أن شاهد تلك الصور فى مبدئها الفياض - فسميت عقلا فعلا (١) و الاختلاف المشهور بين الناس فى أن أسامى العقول هل هى واقعه على النفس فى هذه المراتب أو على تلك المراتب أو على المدركات التى فيها - ليس فيه كثيره فائده لما علمت أن العقل و العاقل و المعقول فى كل من هذه المراتب أمر واحد بل نقول من رأس قال المعلم الثانى أبو نصر الفارابى فى رساله له إن العقل النظرى المذكور فى كتاب النفس واقع عند القدماء على أربعة أنحاء عقل بالقوه و عقل بالفعل - و عقل مستفاد و عقل فعال و إنما أسقطوا العقل بالملكه من الاعتبار إذ ليس بينه و بين العقل الهولانى كثير تفاوت فى الدرجه العقليه إذ كلاهما بالقوه فى باب العقل الذى هو المطلوب و إن كان أحدهما أقرب و الآخر أبعد فالعقل الذى بالقوه هو نفس ما أو جزء منها (٢) أو قوه من قواها معده (٣) أو مستعده لأن ينتزع ماهيات

١- بأن يعرف العقل الفعال لا بأن يعلمه فقط فإن المعرفه هى إدراك الجزئى و أعلى الإدراكات الإدراك الحضورى و مشاهده الصور فيه لا تنفك عن مشاهدته، س ره

٢- أى مرتبه منها التريديد على سبيل منع الخلو فإن لوحظ أن العقل بالقوه طليعه من إشراق النفس العاقله و ظهور منها و ظهور الشىء لا يباينه و نسبته إليها نسبه التجرم الذى وجد فى الفحم قبل التشعل من النار إلى النار فهو نفس و إن حفظ مراتبها من الضعف و الشده و نحوهما - و هو مرتبه منها و إن لوحظ استعلاء النفس على هذه المراتب و أنها أصلها المحفوظ فهو قوه من قواها إذ كما أن للنفوس الأخرى قوى كذلك للناطقه قوتان العقل العملى و العقل النظرى اللذان هما لها كالمحركه و المدركه للنفس الحيوانيه ثم للنظرى قوى هى هذه الأنحاء الأربعة المذكوره، س ره

٣- بناء على حفظ المرتبه فإن المستعد القريب هو العقل بالملكه فى الواقع أو مستعده - بناء على أن أصلها المحفوظ واحد أو يقرأ معده بصيغه اسم المفعول فيكون بالنسبه إلى العقل المحتاج إلى الإعداد التعليمى و الاستعداد بالنسبه أى العقل الحادس و القوه القدسيه، س ره

الموجودات كلها أو صورها دون موادها (١) فيجعلها كلها صوره لها أو صوراً لها (٢) و تلك الصور المنتزعه من المواد ليست تصوير منتزعه عن موادها التي فيها وجودها إلا بأن تصوير صوراً في هذه الذات و تلك الصور المنتزعه عن موادها الصائره- صوراً في هذه الذات تسمى المعقولات يشتق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات- فصارت صوراً لها (٣) و تلك الذات شبيهه بماده تحصل فيها صور لأنك إذا توهمت ماده جسمانيه مثل شمعته فيها نقش أو صورته شكل فصار ذلك النقش أو تلك الصوره في سطحها و عمقها جميعاً و احتوت تلك الصوره على الماده بأسرها حتى صارت الماده بجملتها- كما هي بأسرها هي تلك الصوره بأن شاعت فيها الصوره يقرب وهمك إلى تفهم معنى حصول صور الأشياء في تلك الذات التي تشبه ماده و موضوعاً لتلك الصور و يفارق سائر المواد الجسمانيه (٤) بأن الماده الجسمانيه إنما تقبل الصور في سطوحها

١- الأول بالنسبه إلى كل العوالم حتى عالم الربوبيه و عالم الأسماء و الصفات- فإن أكثر العوالم لا ماده فيه و الثاني بالنظر إلى هذا العالم الطبيعي، س ره

٢- أى إن لوحظ وجودها و إن الكل موجود بوجود واحد هو وجود النفس فهى صورته واحده و إن لوحظ ماهياتهما المتكثره فهى صور كثيره، س ره

٣- فيه إيماء إلى اتحاد العاقل و المعقول حيث يشتق للمعقول اسم من العاقل كما يقال العاشق و المعشوق من مصدر واحد. ٤٢٢ چه بندي از تصاريف جهان چشم ترا مصدر نمايد عين مشتق . أو من العقل و هذا كما لو قيل المنفوس بالفاء من النفس، س ره

٤- لما كانت المعقولات بالخطوط و النقوش أشبه و النفس بالموضوع و الخطوط و النقوش في الموضوعات إما في سطوحها و إما في أعماقها فرضاً قال المعلم إنها من قبيل الثاني و مراده بالسائر سائر موضوعات الخطوط و إليه أشار المصنف قدس سره في الحاشيه- بقوله و كأنه أراد بالصوره في مثال الشمعه و غيرها الأشكال و الهيئات الحاصله في أطراف الجسم و إلا فالصوره الطبيعيه للأجسام ساريه في جميع أعماقها و أغوارها بل عدم الامتياز بين الصوره و الماده كما حصل في العقليات كذلك في الجسمانيات و لعله بنى الكلام على بادي الرأى المشهور انتهى، س ره

فقط دون أعماقها و هذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزه عن صور المعقولات حتى يكون لها ماهيه منحازه بل هذه الذات بعينها تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش أو الخلقه التى يخلق بها شمعها ما مكعبه أو مدوره فيغوص تلك الخلقه فيها(١) و يشيع و يحتوى على طولها و عرضها و عمقها بأسرها فحينئذ يكون تلك الشمعه قد صارت هى تلك الخلقه بعينها فعلى هذا المثال ينبغى أن يفهم حصول صور الموجودات- فى تلك الذات التى سماها أرسطاطاليس فى كتاب النفس عقلا بالقوه فهى ما دامت ليس فيها صور الموجودات فهى عقل بالقوه(٢) فإذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال المذكور صارت تلك الذات عقلا- بالفعل فإذا حصلت فيه المعقولات التى انتزعاها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل و قد كانت قبل أن ينتزع عن موادها معقولات بالقوه فهى قد حصلت بعد انتزاعها صوراً لتلك الذات و تلك إنما صارت عقلا بالفعل بالتى هى بالفعل معقولات فإنها معقولات بالفعل و إنها عقل بالفعل شىء واحد بعينه(٣) و معنى قولنا فيها أنها عاقله ليس هو شيئاً غير أن

-
- ١- الفرق بينه و بين ما سبق أن فيما سبق جعل النقش سارياً فى المادة و هنا جعله عيناً لها فرضاً و المراد بالخلق ما هى إحدى الكيفيات المختصه بالكميات فإن الكيفيات المختصه بالكميات أنواع منها المختصه بالكم المتصل كالأستقامه و الانحناء و منها المختصه بالكم المنفصل كالزوجه و الفرديه و منها الشكل و الزاويه و منها الخلقه و هى الشكل مع اللون، س ر ه
 - ٢- الأظهر حذف كلمه ليس و لكن فى النسخ موجوده و توجيهه أنها ما دامت فيها الصوره على نهج مثال سريان النقوش إلى أغوار الشمعه بل اتحادها معها و ليست الصور على المثال المذكور أى على نهج عروض سطحها فقط صارت إلخ و لكن طوى الإيجاب- و اكتفى بالسلب لوضوح المقصود و يمكن أن يقرأ لبس بالباء الموحده بصيغه المجهول، س ر ه
 - ٣- و لمعنى واحد بعينه و بمعنى واحد بعينه الأول بالنسبه إلى المعقول و الثانى بالنسبه إلى العاقل و الثالث بالنسبه إلى العقل أى المعنى الواحد المعقول إن شئت سمه عاقلاً بالفعل و إن شئت سمه عقلاً بالفعل و إن شئت سمه معقولاً بالفعل و كذا المعنى الواحد العاقل- إن شئت سمه كذا أو كذا أو كذا و كذا المعنى الواحد الذى هو العقل، س ر ه

المعقولات صارت صوراً لها على أنها صارت هي بعينها تلك الصور فإذاً معنى أنها عاقله بالفعل و عقل بالفعل و معقول بالفعل معنى واحد بعينه و لمعنى واحد بعينه و المعقولات التي كانت بالقوه معقولات فهي من قبل أن يصير معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل و وجودها في أنفسها هي تابع لسائر ما يقترن بها فهي مره أين (١) و مره ذات وضع و أحيانا هي كم و أحيانا مكيف بكيفيات جسميه و أحيانا بأن يفعل و أحيانا بأن ينفعل و إذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المعقولات الآخر فصار وجودها وجوداً آخر ليس ذلك الوجود- و صارت هذه المعقولات أو كثير منها يفهم معانيها فيها على أنحاء آخر غير تلك الأنحاء- مثال ذلك الأين المفهوم منه فإنك إذا تأملت معنى الأين إما أن لا تجد فيها شيئاً من معاني الأين أصلاً (٢) و إما أن يجعل اسم الأين فيها معنى آخر و ذلك المعنى على نحو آخر فإذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ أحد موجودات العالم- و عدت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات و شأن الموجودات كلها أن تعقل- و تحصل صوراً لتلك الذات و إذا كان كذلك لم يمتنع أن يكون المعقولات من حيث هي معقولات بالفعل و هي عقل بالفعل أن يعقل أيضاً (٣) فيكون الذي يعقل

- ١- الانفكاك المفهوم من المره و الأحيان بحسب المرتبه و هذا هو الأظهر و إن أمكن الانفكاك بحسب الموضوعات في بعضها كالأين و الوضع فإن الفلك الأقصى لا أين له- و لكن له وضع و ترتيب إلا أن المقدار لا يمكن أن ينفك موضوع عنه و كذا الشكل فأكثر العوارض لا يمكن الانفكاك بينها، س ره
- ٢- أى من مراتبه كالأين العام و الخاص و الأخص كالكون في بلد كذا و الكون في دار كذا من ذلك البلد و الكون في المكان الخاص من تلك الدار للمتأين المخصوص و إما أن تجد معها الأين الكلي الذي اشترك لفظ الأين بينهما كالاشتراك الاسمي و بالجملة تلك الأيون أين بالحمل الشائع و هذا أين بالحمل الأولى، س ره
- ٣- بالبناء للفاعل بناء على اتحاد العاقل و المعقول الذي هو صريح كلام هذا العلم في مواضع و لكن هذا الاتحاد بحسب وجودهما لا- مفهومهما إذ تقرر الماهيه بلا- وجود محال فضلاً عن كونها عقلاً و معقولا فوجود المعقول عين وجود العاقل و الوجود عين الشعور- و إنما كان المعقول عقلاً- بالفعل لتجرده عن المادة و الزمان و المكان و نحوهما و كون وجوده وجوداً وسيعاً و إنما تعرف الأشياء بمقابلاتها فالنار مثلاً الجزئي المحسوس منه أو المتخيل موجود بوجود محدود مسجون بسجن الزمان و المكان و نحوهما و إذا صار معقولا صار موجوداً وسيعاً واحد بوحده جمعيه محيط بجميع النيران الجزئيه الماضيه و الآتيه- و ما في النشأ الآخره و لذا كان نيلا لكل رقائقه و درك حكمه درك حكمها و لهذا فالكلي كاسب و مكتسب دون الجزئي، س ره

حينئذ ليس هو شيئاً غير الذى هو بالفعل عقل لكن الذى هو بالفعل عقل لأجل أن معقولا قد صار صورته له قد يكون عقلا بالفعل بالإضافة إلى تلك الصورة فقط- و بالقوه بالإضافة إلى معقول آخر لم يحصل له بالفعل فإذا حصل المعقول الثانى- صار عقلا- بالفعل بالمعقول الأول و بالمعقول الثانى جميعا و أما إذا حصل عقلا بالفعل بالإضافة إلى جميع المعقولات و صار أحد الموجودات(١) بأن صار هو المعقولات بالفعل فإنه متى عقل الموجود الذى هو عقل بالفعل لم يعقل موجودا خارجا عن ذاته(٢) ثم ساق الكلام إلى أن قال فإذا كانت هاهنا أشياء هو صور لا مواد(٣) لها- لم يحتج تلك الذات إلى أن ينتزعها عن مواد أصلا بل يصادفها منتزعه فيعقلها(٤)

- ١- و قبل ذلك لم يكن شيئاً مذكورا كما قال الله تعالى هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً، س ره
- ٢- يعنى متى عقل العقل بالفعل الذى هو فعال مكمل للعقول عقله فى ذاته و هذا إشاره إلى اتحاد العقل بالعقل الفعال أيضا و فى الحديث: اعرفوا الله بالله و الرسول بالرسالة ، س ره
- ٣- أى العقول الكليه المجرده بالفطره لا بتجريد مجرد و تعريه معر، س ره
- ٤- أى يعقل تلك الصور و معقولات خال عنها فالمعنى يعقل تلك الذات تلك الصور- على منوال تعقله ذاته فى عدم الحاجه إلى تجريد مستأنف أو المعنى يعقل تلك الذات ذاته- على مثال تعقل ذاته معقولات لا فى مواد فيكون ذاته فاعل يصادف و معقولات مفعوله فيكون المقصود من الكلام إلى قوله هذا بعينه ينبغى أن يفهم فى التى هو صور لا- فى مواد بيان كيفية تعقل العقل ذاته و التأسيس خير من التأكيد إلا- أن المعنى الأول أظهر وجه آخر على الإعراب الثانى أن يراد على مثال مصادفه ذاته معقولات بالذات فى ذاته فإنها أيضا غير محتاجه إلى تجريد فهى مثال صور بلا مواد فى العين، س ره

على مثال ما يصادف ذاته من حيث هو عقل بالفعل معقولات لا فى مواد فيعقلها فيصير وجودها من حيث هى معقوله عقلا ثانيا هو وجودها الذى كان لها من قبل أن يعقل هذا العقل وهذا بعينه ينبغى أن يفهم فى التى هى صور لا فى مواد إذا عقلت كان وجودها فى أنفسها هو وجودها و هى معقوله لنا(١) فالقول فى الذى هو منا بالفعل عقل(٢) و الذى هو فينا بالفعل عقل هو القول بعينه فى تلك الصور التى ليست فى مواد و لا كانت فيها أصلا فعل هذا المثل ينبغى أن يقال فى تلك إنها فى العالم(٣) و تلك الصور إنما يمكن أن تعقل على التمام بعد أن يحصل المعقولات كلها أو جلها معقوله و يحصل العقل المستفاد(٤) فحينئذ يحصل تلك الصور معقوله فيصير تلك كلها صوراً للعقل من حيث هو عقل مستفاد و العقل المستفاد شبيه لموضوع تلك- و يكون العقل المستفاد شبيهاً بالصورة للعقل الذى بالفعل و العقل بالفعل شبيه

١- نعم هذا هكذا إذ لا وجود لها لماده و موضوع إلا أن الوجودين مختلفان بالكمال و النقص فوجودها فينا بقدر سعتنا و ظرفيتنا إذ للقابل و المظهر حكم على المقبول و الظاهر، س ره

٢- هو العقل بالفعل الذى هو ذاتنا و الذى هو فينا هو المعقولات بالذات، س ره

٣- بكسر اللام أو بفتحها، س ره

٤- فى حصول العقل المستفاد بالنسبة إلى كل المعقولات ما دامت النفس مشغولة بتدبير البدن خلاف و الحق حصوله إذ البدن يصير بالنسبة إلى بعض المتألهه كقميص تلبسه تاره و تخلعه أخرى بل من كان عقلا بسيطا بحيث عنصره الغالب هو هو كأنه ليس ذاته من المدارك إلا أعلى المدارك و ليس إلا العقل البسيط كالعقل النفساني و هو كل المعقولات بمصداق واحد بسيط كما علمت فهو عاقل للكل دفعه واحده دهرية فى أعلى مراتب الدهر الأيمن ٤٢٦ و نعم ما قال الحكيم المتأله المولى المعنوى- بس بزرگان گفته اندى از گراف جسم پاكان عين جان افتاد صاف گفتشان و نفسشان و نفسشان جمله جان مطلق آمد بى نشان ، س ره

موضوع و ماده للعقل المستفاد و العقل الذى بالفعل صورته لتلك الذات تلك الذات شبيهه ماده فعند ذلك تبتدئ الصور فى الانحطاط إلى الصور الجسمانيه الهيولانيه و من قبل ذلك ما كانت تترقى قليلا قليلا إلى أن يفارق المواد شيئا شيئا- بأحاء من المفارقة متفاضله فى الكمال و المفارقة و كان لها ترتيب فى الوجود و كان ما كان أكملها صورته لما هو الأنقص إلى أن ينتهى إلى ما هو أنقص و هو العقل- المستفاد ثم لا يزال ينحط حتى يبلغ إلى تلك الذات (١) و إلى ما دونها من القوى النفسانيه ثم إلى الطبيعه ثم لا- يزال ينحط إلى صور الأسطقسات التى هى أخس الصور فى الوجود و موضوعها أخس الموضوعات و هى ماده الأولى انتهى كلام المعلم الثانى و فيه نصوص صريحه على اتحاد العاقل بالمعقولات و على إمكان صيروره الإنسان عقلا بسيطا فعلا فيه يتحد المعقولات كلها و مع هذه النصوص الصريحه من هذا المعلم و كذا ما يوجد عندنا الآن فى كتاب أثولوجيا المنسوب إلى المعلم الأول أرسطاطاليس و ما نقله الشيخ الرئيس أيضا من بعض تلامذه ذلك الفيلسوف المعظم أعنى فرفور يوس أنه صنف كتابا فى العقل و المعقولات و فيه القول باتحاد العاقل بالمعقولات و باتحاده بالعقل الفعال و للإسكندر الأفريدوسى الذى وصفه الشيخ بفاضل المتقدمين رساله موجوده عندنا فى هذا الباب أيضا كيف يسوغ إنكار هذا المطلب الشريف و المبالغه فى رده ممن لم يتنح له صورته هذه المسأله كما فعله المتأخرون كالشيخ و من تأخر عنه إلى يومنا هذا بل لا بد لمن لم يصل إلى هذا المقام- أن يعمل بالوصيه التى ذكرها الشيخ فى آخر الإشارات

١- أى ترقيات الوجود و تنزلاته دوريه فالطبع يترقى إلى العقل و العقل يتنزل إلى الطبع لكن بلا تجاف، س ره

فصل (٢٥) فى بيان معانى العقل التى نقلها الإسكندر الأفريدوسى على رأى فيلسوف الأول أرسطاطاليس

إشاره

قال فى تلك الرساله العقل عند أرسطاطاليس على ثلاثه أضرب (١).

أحدها العقل الهولانى

وقولى هولانى أعنى به شيئاً ما موضوعاً ممكناً أن يصير شيئاً مشاراً إليه بوجود صورته ما فيه و لكن إذا كان وجود الهولانى إنما هو فى ذاته يمكن أن يصير كلا من طريق الإمكان نفسه (٢) كذلك أيضاً ما بالقوه نفسه فهو من جهه ما هو كذلك فهو هولانى فإن العقل أيضاً الذى لم يعقل إلا أنه يمكن أن يعقل فهو هولانى (٣) وقوه النفس التى هى هكذا هى عقل هولانى و ليس هو واحداً من الموجودات بالفعل - إلا أنه قد يمكن فيه أن يصير متصوراً للأشياء الموجوده كلها (٤) و لا ينبغى المدرك الكل أن يكون بالفعل بطبيعته التى تخصه أن يكون واحداً من المدركات لأنه لو كان كذلك لكان عند إدراكه الأشياء التى من خارج (٥) تستعوقه صورته التى تخصه عن تصور الأشياء فإن الحواس أيضاً لا تدرك (٦) الأشياء التى وجودها إنما هو فيها

- ١- بإسقاط اسم العقل المستفاد كما أسقطوا اسم العقل بالملكه و قد ذكر المصنف قدس سره فى مفاتيح الغيب ما فى هذه الرساله و لكن بالمعنى، س ره
- ٢- أى إمكان صرف لا يشوبه فعلية فكما أن الهولانى هو الكل بالإمكان الصرف - فنفسه نفسه بالقوه الصرفه أى هو جوهر بسيط هو قوه محضه جنسه مضمن فى فصله - و فصله مضمن فى جنسه، س ره
- ٣- الفاء للتعقيب لا للسببيه كما لا يخفى، س ره
- ٤- أى بأن يصير و حذف حرف الجر عن أن الناصبه قياس مطرد، س ره
- ٥- السين للتأكيد لا- للتسوية كما فى قوله تعالى سَيُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ و المراد أنه لو كان صورته عقليه تعصى عن قبول صورته أخرى لتصادم الفعليات كما فى الهولانى و لم يكن قابلاً لكل الصور، س ره
- ٦- يعنى أن كل حاسته كماده لمدركاتها المخصوصه فلا بد أن تكون خاليه عنها- و لهذا قالوا المدرك لا بد أن يكون خالياً من المدرك و أيضاً لو كان فيها شىء من مدركاتها لإدراكها مشوبه فقوله لا تدرك من باب السالبه المنتفيه بانتفاء الموضوع أى لما لم يكن فى محل كل واحده شىء من مدركاتها لم تدركها فى محالها هذا إن أريد بالأشياء المدركات التى وجودها فى الحواس و إما أن أريد بها المحال التى وجود الحواس أنها هو فيها فواضح. إن قلت فما بالهم يقولون المدرك لا بد أن يكون من سنخ المدرك. قلت المراد أن المدرك ماده للمدرك و لا بد من سنخيه بين كل ماده و صورتها- كالبنذر سنخ النبات و البيضه سنخ الفرخ و النطفه سنخ الحيوان فالباصره سنخ الألوان و الأضواء سنخيه ماده لصورتها و السامعه للصوت و هكذا فى باقى الجزئيات و كذا العقل بالقوه للصور الكليه و ليس المراد من السنخيه بين المدرك و المدرك أن يكون شىء من مدركاته سنخيه الصوره للصوره لاشتراط الخلو، س ره

و كذلك البصر إذ هو مدرك الألوان فإن الآله التي هو فيها و بها هذا الإدراك- لا لون لها خاص و المشم من الهواء هكذا ليست له رائحة و به يدرك الأرائح(١) و اللمس لا- يحس بما هو مثله في الحرارة و البروده أو اللين و الخشونه و ذلك لأنه ما كان يمكن إذا كان جسما لا يكون له هذه الأضداد(٢) لأن كل جسم طبيعي متكون

١- أى في الروح البخارى إذ كل قوه محلها الروح البخارى و هو كماده و هى كصوره و القوه و مادتها هيولى لمدرجاتها فهى خاليه فى ذاتها عن تلك المدرجات التى هى صورها و مثل هذه القوى قوه الذوق و الرطوبه اللعابيه التى هى آله الذوق فللرطوبه أيضا هيولويه و إلا لم تدرك الطعوم بصرافتها، س ره

٢- هذا دفع سؤال يتوهم من كلامه و هو أنه إذا قلت إن اللمس لا- تحس بما هو مثله فى الحرارة إلخ فقد اعترفتم بأنه لا يخلو عن مدرجاته و حاصل الدفع أنه لا- يمكن أن يكون عنصر و عنصرى خاليا عن الكيفيات التى هى أوائل المحسوسات و لكنه يخلو عن مدرجاته و هى إما أشد أو أضعف مما فى موضوعه، س ره

فهو ملموس و كما لا يمكن فى الحواس أن يدرك الحس شيئاً هو له و لا أن يميزه (١) كذلك إذا كان للعقل درك ما و تميز ما للمعقولات فليس يمكن أن يكون واحداً من الأشياء التى هو يميزها لكنه مدرك لكل إذا كان يمكن أن يعقل الكل (٢) فليس هو إذن واحداً من الموجودات بالفعل و لكنه بالقوه كلها فإن هذا هو معنى أنه عقل هيولانى فإن الحواس و إن كانت إنما تكون بأجسام فليست من الأشياء التى تدركها و لكنها أشياء آخر غيرها بالفعل فإن إدراك الحواس إنما هو قوه لجسم ما ينفع (٣) و لذلك ليس حس مدركا لكل محسوس لأن الحس أيضا هو شىء ما بالفعل فأما العقل فليس يدرك الأشياء بجسم و لا هو قوه لجسم ما و لا ينفع فليس هو البتة شيئاً من الموجودات بالفعل و لا هو شيئاً مشارا إليه بل إنما هو قوه ما قابله للصور و المعقولات هذا إذا استكمل هذه النفس فهذا هو العقل الهيولانى و هو فى جميع من له النفس التامه أعنى الناس.

و للعقل ضرب آخر و هو الذى قد صار يعقل و له ملكه أن يعقل

و قادر أن يأخذ صور المعقولات بقوته فى نفسه و قياسه قياس الذين فيهم ملكه الصناعات القادرين بأنفسهم على أن يعملوا أعمالهم فإن الأول ما كان شبيهاً بهؤلاء بل الذين فيهم قوه

- ١- إشاره إلى أن المانع عن وجدان القوه فى مرتبه ذاتها شيئاً من مدركاتهما أمران أحدهما ما ذكره أن الصوره تعوقها و الفعلية لا تقبل الفعلية و القابل شأنه التخليه ثم التحليه ثانيها أنه لا- يحصل التميز و الطرفه كما قلنا فى رطوبه اللعابيه و التميز فى العقل لا يقاس كما أشار بكلمه ما الإبهاميه، س ره
- ٢- و كل موجود واقع مسبق بالإمكان، س ره
- ٣- فإن القوى المدركه قوى جسمانيه ساريه فى الأرواح الساريه فى الدماغ و فى تجاويف الأعصاب و لا تدرك أنفسها و تدرك ما هى خاليه عنه و كل لها مدركات مخصوصه فلها قوه بحسبها و لها فعلية بخلاف العقل بالقوه الهيولانى فإنه مدرك لكل فيكون خالياً عن الكل، س ره

يفعلون بها الصنائه حتى يصيروا صناعا و هذا العقل من بعد أن صارت لذلك العقل ملكه و استفاد أن يعقل و أن يفعل فإنما يكون فى الذين قد استكملوا صاروا أن يعقلوا فهذا هو العقل الثانى

و أما العقل الثالث

و هو غير الاثنين الموصوفين فهو العقل الفعال و هو الذى به يصير الهيولانى ملكه و قياس هذا الفاعل كما يقول أرسطو قياس الضوء لأنه كما أن الضوء هو عله للألوان المبصره بالقوه فى أن يصير بالفعل - كذلك هذا العقل يجعل العقل الهيولانى الذى بالقوه عقلا بالفعل بأن يثبت فيه ملكه التصور العقلى و هذا هو بطبيعته معقول و هو بالفعل هكذا لأنه فاعل التصور العقلى و سائق العقل الهيولانى إلى العقل بالفعل كذلك هو أيضا عقل لأن الصور الهيولانيه إنما تصير معقوله بالفعل إذا كانت بالقوه معقوله- و ذلك أن العقل يفردا من الهيولانى التى معها وجودها بالفعل فيجعلها هو معقوله- و حينئذ إذا عقلت كل واحده منها فإنها تصير بالفعل معقولا- و عقلا- و لم يكن من قبل و لا- فى طبيعتها هكذا لأن العقل بالفعل ليس هو شيئا غير الصورة المعقوله فكذلك كل واحده من هذه التى ليست معقوله على الإطلاق إذا عقلت صارت عقلا لأنه كما أن العلم الذى بالفعل إنما هو بالمعلوم الذى بالفعل (١) و المعلوم الذى هو بالفعل إنما هو الكل و هذا العقل إما أن يكون هو وحده يدبرها هاهنا (٢) بردها إلى

١- أى كما أن العلم بالفعل بالمعلوم بالفعل كذلك العاقل بالفعل و العقل بالفعل بالمعقول بالفعل فالمعقول عقل و عاقل بالفعل، س ره

٢- لما فرغ عن الشأن العلمى لهذا العقل شرع فى الشأن العملى له لأنه فعال كما أنه علام فقال إنه إما أن يدبر وحده ما فى عالم العناصر كما اشتهر أنه كدخدا له و المراد بالرد إلى الأجزاء الإلهيه الإرجاع إلى المراتب العقليه و الأنوار المفارقة و إما أن يدبر بمدخله الحركه السماويه و إما أنه يفعل الطبيعه و الطبيعه تركب و تحلل العناصر و التردد على سبيل منع الخلو لأنك إن رأيت القوى و الطبائع درجات فاعليه العقل رأيت العقل وحده مدبرا و إن نظرت إلى المراتب ضمنت غيره إليه ثم قال و حينئذ يظن أن هذه الأشياء خسيسه و أن هذه الأفعال دنيه لا يليق بجلال العقل الفعال و لا سيما أن يدبر وحده- و لكن أشعر بتزييف هذا الظن و أنه ظن أصحاب الظلمه و هذه الأفعال بما هى أفعاله كلها محكمه متقنه و النظر النورى يرى النور- ٤٣٢ ديدنه پاك اينچنين بيند نازنين جمله نازنين بيند . و إن بالجمله فيما هاهنا عقلا و عنايه أى و بالجمله إن إلخ استيناف كلام و استنتاج من السابق أن هاهنا عقلا فعلا مكمل للنفوس الأرضيه كما أن العقول التسعه الأخرى- مكمله النفوس السماويه و مشبه بها لها أن هاهنا عنايه بالعرض هاهنا و من الأجرام الكريمه السماويه و هى المعبر عنها بالأجسام الإلهيه و حدسى أنه الأجزاء الإلهيه و التبدل من النساخ ٤٣٢ و أنه مثل قول العارف النيشابورى- تن ز جان نبود جدا عضوى از اوست جان ز كل نبود جدا جزوى از اوست ، س ره

الأجزاء الإلهيه و يركب و يحلل فيكون هو خالق العقل الهولاني أيضا و إما أن يكون يعقل ذلك بمكافئه الحركه المنتظمه الأجرام السماويه لأن بها يكون ما هاهنا بقربها و بعدها و لا سيما الشمس و إما أن يكون بهذين (١) و بحركه الأجرام السماويه تكون الطبيعه و تكون الطبيعه هي تدبر الأشياء مع العقل و أظن أنه يضاد ذلك أن العقل و هو الإلهي يوجد في الأشياء التي في غايه الخساسة كما ظن أصحاب المظلمه و أن بالجمله فيما هاهنا عقلا أو عناية يتقدم في المصالح لأن العنايه التي هاهنا إنما ترجع إلى الأجسام الإلهيه و أنه ليس إلينا أن نعقل (٢) و لا هو فعل لنا و لكن مع تكوننا يكون فينا بالطبع قوام العقل الذي بالقوه الأولى و فعل العقل الذي من خارج به و ليس ما صار في شىء من جهه أنه يعقل (٣) فقد بدل مكانا دون

١- أى بالقرب و البعد، س ره

٢- على قوله إن العنايه و متعلق بقوله عقلا على سبيل اللف و النشر الغير المرتب- و قوله و لا هو أى أن نعقل و قوله لكن تكوننا أى العقل الفعال فينا بالطبع من بدء الفطره و قوام الهولاني و فعليه العقل بالفعل جميعا، س ره

٣- إشاره إلى اتحاد العاقل و المعقول بأنه ليس العاقل كالمكان للمعقول بل العاقل يتحول إلى المعقولات كماده تحولت إلى الصور كما أن الحاسه كماده متحوله إلى الصور المحسوسه، س ره

مكان لأن صور المحسوسات إذا نحن أحسناها فليس هي في الحواس على أنها تصير مواضع لها وإنما يقال في العقل الذى من خارج أنه مفارق و هو يفارقنا لا على أنه ينتقل و يبدل الأماكن و لكنه يبقى مفارقا قائما بنفسه بلا هيولى و مفارقتة إيانا بأنه لا- يعقل و لا- يكتسب لأنه كذلك كان لما صار فينا انتهت رساله و الغرض فى نقلها زياده التحقيق و التأكيد للقول باتحاد النفس بالعقل الفعال و بالمعقولات- و لكون المطلب فى غايه الغموض و الدقه مما يحتاج إلى زياده بسط و تفصيل و لعل السالكين المستعدين يجدون إلى نيل الوصول إليه سبيلا

فصل (٢٦) فى دفع الإشكال فى صيروره العقل الهيلانى عقلا بالفعل

و لعلك تستشكل القول بهذه الصيروره من وجهين أحدهما ما مر و هو أنه يلزم انقلاب الحقيقه فإن النفس الإنسانيه من جمله الصور الطبيعیه للأجسام و فصل من فصولها الاشتقاقية المحموله عليها و قد حصل من انضمامها مع الجسميه الحيوانيه نوع طبيعى واحد هو الإنسان الطبيعى(١) فكيف يصير جوهرها عقليا و صوره معقوله من الصور المفارقة التى لا- تعلق لها بعالم المواد و الأجسام.

و جوابه ما قد أشرنا إليه من أن الوجود للشىء غير الماهيه(٢) و الوجود يجوز

-
- ١- و النوع الطبيعى تركيبه يؤدى إلى الوحده حيثئذ جاء الإشكال من حيث إن الفصل حيثه التعين فكيف يصير حيثه الإبهام و فى المواضع الأخرى حيث يصير النبات حيوانا مثلا باعتبار الهيلولى المبهمة و من حيث إنه إذا كان عين الجسم كيف يكون عين المفارق و من حيث إن النفس و العقل نوع عندهم فكيف يكون نوعا واحدا، س ره
 - ٢- فالمايه مناط الضيق و مثار الاختلاف و الوجود ملاك السعه و موجب الهوهويه- ففى اشتداد السواد مثلا ماهيات الخضره و النيلية و السواد الحالك متخالفه و أما وجودها فواحد و الاتصال الوجدانى مساوق للوحده الشخصيه و لها درجات، س ره

فيه الاشتداد و الاشتداد مما يخرج الشخص من نوعه إخراجا تدريجيا اتصاليا إلى نوع آخر بالقوه كما فى اشتداد السواد و الحراره و غيرها.

و ثانيهما أن الحكماء أثبتوا تركيب الجسم من الجوهرين الهيولى و الصوره- من جهه أن فى الجسم صوره اتصاليه و فيه أيضا قوه أشياء أخر و الشىء الواحد البسيط لا يمكن أن يكون فيه فعليه أمر و قوه أمر آخر معا فلا بد أن يكون مركبا من الجزئين يكون بأحدهما بالقوه و الآخر بالفعل.

و أيضا أقاموا البرهان على بقاء النفس الإنسانيه بأنه لو فسدت يلزم أن يكون فيها قوه أن تفسد و فعل أن تبقى و كل ما فيه قوه أن يفسد فله أيضا قوه أن يبقى- فيلزم أن تكون النفس مركبه من قوه أن تفسد و فعل أن يبقى و هو محال لأن النفس بسيطه ليس فيها تركيب من ماده و صوره خارجيتين فإذا كان الأمر هكذا- فكيف يجوز كون النفس هيولى لصوره عقليه.

و الجواب أن التركيب إنما يلزم أن لو كان الشىء قوه و فعلا بالقياس إلى كمال واحد(١) أو كمالات فى نشأه واحده محسوسه أو معقوله فإن فعليه الصور الجسمانيه و قوتها حيثيتان مختلفتان توجبان تكثر الموضوع و أما كون الشىء بالفعل- بحسب الصوره الجسميه و بالقوه بحسب الصوره العقليه فلا توجب اختلاف حيثيتين- و تعدد الموضوع بحسبها(٢) و كذا كون النفس آخر الصور الكماليه لهذه الموجودات

١- كالجسم يكون فى آن واحد له قوه البياض و فعليته فرضا أو كمالات كالجسم له- فعليه الصوره الجسميه و قوه الحركه كما يقال فى إثبات الهيولى و قوله أو معقوله كما يكون للعقل الكلى كمال بالفعل و كمال آخر بالقوه فرضا، س ره

٢- إذ ليس مثل الجسم فإنه فعليته بصورته و يقبل الحركه مثلا- بهيولاه لأنها حامله القوه بل هاهنا النفس التى لها فعليه النفسيه هى بعينها لها قوه الصوره الفعليه. لا يقال إنه على هذا لا يمكن إثبات الهيولى إذ الصوره الجسميه كما أنها فعليه- كذلك قوه للكمالات كما يقول الإشراقيون القائلون ببساطه الجسم. لأننا نقول مراده كما أشار إليه فى أول كلامه بقوله فى نشأه واحده و فيما بعد أ و لا- ترى إلخ و بقوله معنى التجريد ليس بحذف بعض الصفات و إثبات البعض أن العقل الهيولانى- ليس ماده حقيقيه مصطلحه لأن ماده المصطلحه موجود طبيعى حامل لموجود طبيعى آخر- باق معه فى نشأه واحده طبيعىه و هنا تركيب و تعدد و أما الموجود الطبيعى الذى هو النفس بما هى النفس فلا- يبقى مع العقل بالفعل كما لا يبقى شىء من الصور الطبيعىه المحسوسه بالعرض عند تبدلها إلى المعقولات بالذات و ليست تلك قابله لهذه بحيث يجتمع القابل مع المقبول بل تلك بأجمعها ترفع هذه بكليتها توضع كما فى تبدل النشأه الدينويه بالنشأه الأخرويه يبدل الأرض غير الأرض و السماوات مطويات يمينه فالعقل الهيولانى شبيه ماده لعالم العقل كما مر فى كلام المعلم الثانى أن العقل بالفعل شبيه ماده للمستفاد و هو لغيره و كذا القوه فيه شبيه القوه لأن القوه الاستعداديه فى ماده أن يكون المستعد فى زمان- خاليا عن المستعد له و هو معدوم بعد بالعدم المقابل و يقبله فى المستقبل و هذا غير ممكن فى المجردات أى مجرد كان سواء كان بتجريد مجرد أم لا فإن المعقول الواحد كالنار الكلى العقلى مثلا له وجود محيط مجرد لا يسعه زمان و لا مكان فضلا عن العقل بالفعل المطلق فكيف يقال إنه قوه شىء أو مرهون بزمان أو معدوم فى زمان و بالحقيقه معنى قولنا صار العقل بالقوه أو النفس عقلا بالفعل بل الطبع نفسا أن

هنا اتصلا- حقيقيا و أصلا محفوظا في المراتب لا أن إحداهما قابله و محل الأخرى. إن قلت إذا تصور العقل الهيلواني بصور معقوله كالأوليات فباليقين نقطع أن فيه قوه لكثير من المعقولات الأخرى. قلت المراد بالقوه القبول بمعنى الاتصاف. و أيضا للعقل الهيلواني مراتب كما يقال للهيلولى الأولى حصص و بها يصحح أن ماء القصعتين هو ماء الجره لا ماء البحر فمرتبته منه تحول إلى المعقول الخاص غير مرتبه أخرى لم تتحول. و عندى جواب آخر عن الإشكال الثانى أوضح و هو التزام أن للعقل الهيلواني فعليه و قوه حقيقيه بلا لزوم يركب فى نفس العقل فإن الفعليه مصداقها نفسه و القوه يصحبه باعتبار التعلق بالماده و ماده النفس هى البدن و فى تعاقب المعقولات عليه يتعاقب على مادته قوه بعد قوه و التعاقب فى المعقولات المقوى عليه باعتبار إضافاتها كيف و قد عرفت أن المعقول الصرف من الفرس مثلا- فى العقل بالفعل و الفعال و ألف عقل واحد. و أيضا جواب آخر هو التزام التركيب لكن لا- من الهيلولى و الصوره الجسميه أو الطبيعیه بل من الهيلواني و الصوره العقلیه المجرده على مراتبهما كما مر فى كلام الشيخ- أنه إن أريد بالعقل الهيلواني الاستعداد المطلق فلا يزول ما دما فى البدن و إن أريد الاستعداد بالنسبه إلى معقول خاص فهو ممكن الزوال. و بهذا يندفع إشكال آخر هو الحقيقه المحمديه عند أهل الذوق من المتشرعه وصلت فى عروجها إلى العقل الفعال و تجاوز عنه كما قال بعض الأشعه منها بل من هو هى بوجه- و روح القدس فى جنان الصاقوره ذاق من حدائقنا الباكوره و قال العارف الرومى- أحمد ار بگشايد آن پر جليل تا ابد مدهوش ماند جبرئيل . و قال الشيخ العطار النيشابورى- چون بخلوت جشن سازد با خليل پر بسوزد در ننگجد جبرئيل چون شود سيمرغ جانس آشكار موسى از وحشت شود موسيجه وار . و قد قرر أن العقول الكليه لا- حاله منتظره لها فكيف يتحول الروح النبوى الختمى ص من مقام إلى مقام فالجواب أن مصحح التحولات هو الماده البدنيه- ففرق بين العقل الفعال الذى لم يصادف الوجود الطبيعى و بين العقل الفعال المصادف له- فالأول له مقام معلوم و الثانى يتخطى إلى ما شاء الله كما قال ص: لى مع الله الحديث فما دام البدن باقيا كان التحول جائزا ، س ره

الطبيعيه لا يخالف كونها أول المواد العقليه للموجودات الصوريه الإلهيه بل يؤكد أنه لأن الموجود ما لم يتجاوز حدود الجسميه و الجماديه و النباتيه و الحيوانيه لم يتخط إلى أولى درجات العقليه أ و لا ترى أن جميع الموجودات الطبيعيه من شأنها أن تصير معقوله إذ ما من شىء إلا- و يمكن أن يتصور فى العقل إما بنزعه و تجريده عن الماده و إما بنفسه صالح لأن تصير معقوله لا بعمل من تجريد و غيره يعمل فيه حتى تصير معقوله بالفعل و قد سبق أن معنى تجريد المحسوس حتى يصير معقولا- ليس بحذف بعض الصفات عنه و إثبات البعض بل معناه نقله عن الوجود المادى إلى الوجود العقلى- بواسطه نقله أولا إلى الحس ثم إلى الخيال ثم إلى العقل فكذلك الأمر فى جانب النفس فالنفس الحساسه أولى درجات الحيوانيه بعد طيها مرتبه الأسطقسات و الجماد و النبات و هى فى الابتداء حساسه بالفعل متخيله بالقوه كما هو الحال فى بعض الحيوانات

الناقصه التى لا خيال لها كالخراطين و الحلزونات و الأصداف ثم تصير بعد استحكام هذه القوه متخيله بالفعل عاقله بالقوه و هى العقل الهيلولانى و هو كما أنه عاقل بالقوه معقول أيضا بالقوه فإذا تصورت بصور المعانى العقلية تصير عاقله و معقوله بالفعل و صار وجودها وجودا آخر خارجا عن موجودات هذا العالم داخلا فى العالم العقلى بخلاف المراتب السابقه فإن بعضها من هذا العالم أو متعلقا به و بعضها من عالم متوسط بين العالمين

فصل (٢٧) فى الاستدلال على صيروره العقل الهيلونى عقلا بالفعل و معقولا بالعقل

[بيان كلام الشيخ]

اعلم أن الشيخ الرئيس مع إصراره فى سائر كتبه على إبطال القول باتحاد العقل بالمعقول صرح فى كتاب المبدأ و المعاد ببيان ذلك فى الفصل السابع من مقاله الأولى المعقود فى بيان أن واجب الوجود معقول الذات و عقل الذات و احتج على ذلك بقوله كل صوره مجردة عن المادة و العوارض إذا اتحدت بالعقل صيرته عقلا- بالفعل بحصولها له لا بأن العقل بالقوه يكون منفصلا عنها انفصال ماده الأجسام عن صورتها فإنه إن كان منفصلا بالذات عنها و تعقلها كان ينال منها صوره أخرى معقوله و السؤال فى تلك الصوره كالسؤال فيها و ذهب الأمر إلى غير نهايه بل أفضل هذا و أقول إن العقل بالفعل إما أن يكون حينئذ هذه الصوره أو العقل بالقوه- الذى حصل له هذه الصوره أو مجموعهما و لا- يجوز أن يكون العقل بالقوه هو العقل بالفعل لحصولها له لأنه لا يخلو ذات العقل بالقوه إما أن يعقل تلك الصوره أو لا يعقلها- فإن كان لا يعقل تلك الصوره فلم يخرج بعد إلى الفعل و إن كان يعقلها فإما أن يعقلها- بأن يحدث لذات العقل بالقوه صوره أخرى أو إنما يعقلها بأن يحصل هذه الصوره لذاتها

فقط (١) فإن كانت إنما يعقلها بأن يحدث لها منها صورة أخرى ذهب الأمر إلى غير النهايه و إن كان يعقلها بأنها موجوده له فإما على الإطلاق فيكون كل شىء حصل له تلك الصورة عقلا لكنها حاصله للماده و حاصله لعوارضها التي يقترن بها فيجب أن يكون الماده و العوارض عاقله بمقارنه تلك الصور فإن الصور الطبيعیه المعقوله- موجوده فى الأعيان الطبيعیه و لكن مخالطه غيرها لا مجردة و المخالطه لا تعدم المخالط حقيقه ذاته (٢) و إما لا على الإطلاق و لكن لأنها موجوده لشىء من شأنه أن يعقل فيكون حينئذ إما أن يكون معنى أن يعقل نفس وجودها له فيكون كأنه قال لأنها موجوده لشىء من شأنه أن يوجد له و إما أن يكون أن يعقل معنى ليس نفس وجود هذه الصورة له أى جزء ذلك المعنى حيث يعقل (٣) و قد وضع نفس وجود هذه الصورة له هذا خلف فإذن ليس تعقل هذه الصورة نفس وجودها للعقل و لا وجود صورته مأخوذ عنها فإذن ليس العقل بالقوه هو العقل بالفعل البتة إلا- أن لا- يوضع الحال بينهما حال الماده و الصورة المذكورتين و لا يجوز أن يكون العقل بالفعل هاهنا هو نفس تلك الصورة فلم يخرج العقل بالقوه إلى العقل بالفعل لأنها ليست هذه الصورة نفسها بل هو قابل لها و وضع العقل بالفعل نفسها فيكون العقل بالقوه ليس عقلا- بالفعل بل موضوعا له و قابلا فليس عقلا بالفعل بالقوه (٤) لأنه الذى من شأنه أن يكون عقلا بالفعل و ليس هاهنا شىء هو عقل بالقوه أما الذى يجرى مجرى الماده فقد بينا و أما الذى يجرى مجرى الصورة فإن كان عقلا بالفعل

١- أى بذاتها لا بصورها، س ره

٢- لأن المشوب غير خال عن الصرف و المقيد عن المطلق، س ره

٣- كلمته أى بدل كلمه بل أى الوجود له جزء معنى التعقل لا- نفسه و قد فرض عن نفسه عند قوله و إن كان يعقلها بأنها موجوده له و أما الجزء الآخر فعلى عهده المحتمل أن يعينه و لم يتعلق به غرض لتماميه لزوم الخلف بدونه، س ره

٤- أى كلامنا فى العقل بالفعل الذى هو مسبوق بالقوه لا العقل بالفعل المحض، س ره

فهو عقل بالفعل دائما لا يمكن أن يوجد و هو عقل بالقوه و لا يجوز أن يكون مجموعهما لأنه لا يخلو إما أن يكون يعقل ذاته أو غير ذاته و لا يجوز أن يعقل غير ذاته- لأن ما هو غير ذاته فأما أجزاء ذاته و هي المادة و الصورة المذكورتان أو شىء خارج عن ذاته فإن كان شيئا خارجا عن ذاته فهو يعقله بأن يعقل صورته المعقوله فيحل منه محل المادة و لا يكون تلك الصورة التى نحن فى بيان أمرها(١) بل صورته أخرى بها يصير عقلا بالفعل و أيضا نحن إنما نضع هاهنا الصورة التى بها يصير العقل بالفعل عقلا بالقوه هذه الصورة(٢) ثم مع ذلك فإن الكلام فى المجموع- مع تلك الصورة الغريبه ثابت و لا يجوز أن يكون أجزاء ذاته لأنه إما أن يعقل الجزء الذى كالماده أو الذى كالصوره أو كلاهما و كل واحد من تلك الأقسام- إما أن يعقله بالجزء الذى هو كالماده أو بالجزء الذى كالصوره أو كلاهما(٣) و أنت إذا تعقلت هذه الأقسام بأن لك الخطأ فى جميعها فإنه إن كان يعقل الجزء الذى هو كالماده بالجزء الذى هو كالماده فالجزء الذى هو كالماده عاقل لذاته و معقول لذاته- و لا منفعه للجزء الذى كالصوره فى هذا الباب هاهنا و إن كان يعقل الجزء الذى كالماده- بالجزء الذى كالصوره فالجزء الذى كالصوره هو المبدأ الذى بالقوه و الجزء الذى كالماده هو المبدأ الذى كالصوره و الفعل و هذا عكس الواجب(٤) و إن كان يعقل

-
- ١- إذ نحن فى بيان أمر الصورة الأولى التى بها يصير العقل بالقوه عقلا بالفعل و تحقق الطبيعه بتحقيق فرد ما، س ره
 - ٢- أى الصورة التى مسبوقة بالقوه و الشأنيه هذه الصورة الغريبه و الصورة الأولى وقعت فى صقع القوه و هذا باطل و قد مر أن العقل بالفعل فى كتاب النفس هو الذى من شأنه أن يكون عقلا بالفعل، س ره
 - ٣- و كونها مع ذلك جزأ و غيرا باعتبار الفرقه بين الآحاد بالأسر من الأجزاء و بينها من حيث الهيئه الاجتماع عنه لتكون جزأ، س ره
 - ٤- بل يلزم سببك قوه من قوه و ماده عن ماده لأن الذى كالصوره صار مبدأ قابليا كالماده و الذى كالماده قوه من أصله فأين يحصل العقل بالفعل و أيضا يلزم الخلف لأن الجزء الصورى عاقل لا المجموع فلا منفعه للجزء المادى فى هذا الباب، س ره

الجزء الذى كالماده بالجزئين جميعا فصوره الجزء الذى كالماده حاله فى الجزء الذى كالماده و بالجزء الذى كالصوره فهى أكثر من ذاتها هذا خلف (١) و اعتبر مثل هذا فى جانب الجزء الذى كالصوره (٢) و كذلك إن وضع أنه يعقل كل جزء بكل جزء (٣) فقد بطلت إذن الأقسام الثلاثه و صح أن الصوره العقليه ليست نسبتها إلى العقل بالقوه نسبه الصوره الطبيعیه إلى الهيولى الطبيعیه بل هى إذا حلت فى العقل بالقوه اتحد ذاتهما شيئا واحدا و لم يكن قابل و مقبول متميزا الذات فيكون حينئذ العقل بالفعل بالحقيقه هو الصوره المجرده المعقوله و هذه الصوره إذا كانت تجعل غيرها عقلا بالفعل بأن يكون له فإن كانت قائمه بذاتها فهى أولى بأن يكون عقلا بالفعل فإنه لو كان الجزء من النار قائما بذاته لكان أولى بأن يحرق و البياض لو كان قائما بذاته لكان أولى بأن يفرق البصر و ليس يجب للشئ المعقول أن يعقله غيره لا- محاله فإن العقل بالقوه يعقل لا محاله ذاته أنه هو الذى من شأنه أن يعقل غيره- فقد اتضح من هذا أن كل ماهيه جردت عن الماده و عوارضها فهى معقوله بذاتها بالفعل و هى عقل و لا يحتاج فى أن تكون معقوله إلى شئ آخر يعقلها انتهى كلامه

[بيان الإشكال فى كلام الشيخ]

أقول و لعل الشيخ تكلم هاهنا على طريق التكلف و المداراه مع طائفه من المشائين من غير أن ينساق بطبعه إلى تحقيق هذا المرام و إلا لوجب عليه أن يدفع

- ١- و أن يعقل بالجزء الواحد الجزئين كان هو العقل بالفعل و لا مدخله للآخر فى كون المجموع عقلا بالفعل، س ره
- ٢- أى نظير هذا إذ لا يتمشى هنا عكس ما هو الواجب، س ره
- ٣- قد أدرج فيه تعقل ذات المجموع لذات المجموع أو لم يتعرض للشق الأول- لأنه إن كان تعقل ذاته بالعلم الحضورى كان بالاتحاد و هو المطلوب و إن كان بالحصولى عاد الكلام و إنما قال كل جزء بصيغه الكل الأفرادى و المراد هو الكل المجموعى إذ تركيب العرض و الموضوع اعتبارى لا- يؤدى إلى الوحده ثم إن المجموعين إما متوافقان بأن يكون جزء هو كالماده بإزاء جزء كالماده و ما كالصوره بإزاء ما كالصوره و إما متخالفان فيلزم إما عود الكلام و إما عكس الواجب، س ره

بعض النقوض الواردة عليه لكونه مدافعا لكثير من الأحكام التي ذهب إليها هو و أشباهه من الحكماء.

و بالجمله ففيه موضع أنظار الأول أن لأحد أن يختار الشق الأول و هو أن العقل بالفعل بالحقيقه هو العقل بالقوه عند حلول الصوره المجرده كما أن الحاس بالفعل هو القوه الحساسه عند حلول الصوره الحسيه.

قوله العقل بالقوه يعقل الصوره لأجل حصولها فيه كيفما كان أو لأجل حصولها في شىء من شأنه أن يعقل.

فنقول الحق هو الشق الأخير و هو أن تعقل تلك الصوره لأنها حلت في شىء من شأنه أن يعقل.

و قوله تقدير هذا الكلام أنه إنما عقلها لأجل وجودها لشيء من شأنه أن يوجد له.

فنقول ليس غرضنا من هذا الكلام بيان التحديد (١) أو اللميه في كون الصور المجرده معقوله للعقل بالقوه حتى يلزم تعليل الشىء بنفسه بل المطلوب أن وجود الصور المعقوله للعقل بالقوه ليست كوجود الصور الطبيعیه الملفوفه بالغواشى للماده- لأن الماده ليس من شأنها أن تكون عاقله و لا- من شأن الصور المخلوطه بالعوارض الجسمانيه أن تكون معقوله بخلاف الصور المجرده المقارنه للعقل الهولانى فإنه يعقلها لأن من شأنه أن يوجد له تلك الصوره التي وجودها ليس كوجود الصور الطبيعیه لموادها أو نقول على سبيل التعليل (٢) إن العقل بالقوه إنما يعقل تلك

-
- ١- أقول غرض الشيخ ليس إلا بيان التحديد و الباء البيانيه في قوله فإما أن يعقلها بأن يحدث لذات العقل إلخ أيبين دليل على هذا و أما اللميه فالشيخ أيضا لم يبطل من باب أنه يلزم تعليل الشىء بنفسه بل من حيث إن وجود الصوره لشيء من شأنه أن يوجد لم يصدق على وجود الصوره للماده و لو قيد الصوره بالمعقوله استفسر عن المعقوليه و لم يظهر بعد، س ره
- ٢- لا يخفى أن حصول أمر غير ذى وضع لأمر غير ذى وضع اختيار شق آخر فكأنه يقول خفى عليك شق ثالث، س ره

الصورة لأجل حصولها له حصول أمر غير ذى وضع لأمر موجود غير ذى وضع مستقل الوجود.

الثانى أن العقل بالقوه هو بعينه النفس الناطقه الإنسانيه و إذا صار هو بعينه معقولا- بالفعل يلزم أن ينقلب ماهيه الإنسان ماهيه العقل المفارق و الشيخ غير قائل بمثل هذا الانقلاب فى الجواهر سيما فى ما لا ماده له (١) فإن النفس الإنسانيه عنده مجردة عن ماده فى أول الفطره فكان يجب عليه تصحيح هذا القول كما فعلنا فى مباحث القوه و الفعل و مباحث الحركه و غيرها.

الثالث أنه يلزم عليه أن يزداد عدد المفارقات المحضه كلما خرج عقل بالقوه إلى العقل بالفعل (٢).

و أيضا يلزم أن يصير أشخاص متكثره بالعدد تحت حقيقه واحده نوعيه من غير ماده و تعلق بالماده و تلك الحقيقه هى الحقيقه الإنسانيه.

الرابع أن قوله فى الاستدلال على أن المعقول بالفعل لا- يجب أن يكون معقولا- لشيء آخر غير ذاته بأن العقل بالقوه يعقل لا محاله ذاته أنه هو الذى من شأنه أن يعقل غيره يدل على أنه لم ينكشف عنده هذا السبيل حق الانكشاف فإن العقل الهولانى عند هؤلاء القوم ليس أمرا مفارق الذات حتى يوجد ذاته له و يدرك ذاته على الوجه الذى ذكره (٣) و بالجمله القائل بهذا المطلب الشريف العالى يحتاج

١- إذ لا يقول بالحركه الجوهرية و التبدل الذاتى، س ره

٢- مع أن العقول عنده عشره و أما مثل الشيخ الإشراقى فهو يقول إن الكامل من النور المدبر بعد طرح الصيصيه يلحق بالقواهر من الطبقة المتكافئه و لا يتحاشى عنه لكن الشيخ الرئيس لا يقول بالعقول العرضيه، س ره

٣- بل جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء و قد مر فى كلام المعلم الثانى و غيره أن العقل الهولانى لا بد أن يكون عريا عن التعينات الصوريه العقليه و قد قلنا إنه عرى عن تعقل ذاته و يمكن أن يوجه بأن المراد قوه التعقل أو فعليته لكن بعد صيرورته عقلا بالملكه، س ره

إلى تحقيق بالغ و تصرف شديد فى كثير من الأصول الحكيمه و عدول عن طريقه الجمهور كما هو شأن السالك للسبيل الإلهى فى مخالفته للساكين فى مواقفهم و مساكنهم الأولى و العلم عند الله

فصل (٢٨) فى الأوليات و نسبتها إلى الثوانى و الذب عن أول الأوائل

اعلم أنه لا- يجوز تحصيل الأوليات بالاكْتساب من حد أو برهان أما فى باب التصورات فكمفهوم الوجود العام و الشئيه و الحصول و أمثالها فلا- يمكن حصولها بالتعريف الحدى أو الرسمى إذ لا- جزء لها و لا- شىء أعرف منها و أما فى باب التصديقات فكقولنا النفى و الإثبات لا يجتمعان فى شىء و لا يخلو عنهما شىء فلا يمكن إقامه البرهان عليها و إلا لزم الدور لأن الذى يجعل دليلا على شىء آخر- فهو الذى يدل بانتفائه أو ثبوته على انتفاء شىء آخر أو ثبوته و إذا جاز خلو الشىء عن الثبوت و الانتفاء لم يحصل الأمن فى ذلك الدليل أن يخلو عن الطرفين- و إذا جاز خلوه عن النفى و الإثبات لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول فإذن ما دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها إلا بعد ثبوت هذه القضية و ما كان كذلك لا يمكن إثباته إلا- بالمنهج الدورى و هو ممتنع و بعبارة أخرى كل دليل يدل على أنهما لا يجتمعان فى شىء فلا بد أن يعرف منه أولا أن كونه دليلا على هذا المطلب- و لا كونه دليلا عليه لا يجتمعان فيه إذ لو جاز ذلك و احتمال لم يكن إقامه الدلالة- على استحاله ذلك الاجتماع مانعا من استحاله ذلك الاجتماع و مع هذا الاحتمال- أى كون الدليل كما دل على امتناع اجتماعهما كذلك لم يدل على ذلك الامتناع- لم يكن الدليل دليلا و لم يحصل المطلوب و إذا كانت دلالة الدليل على هذه القضية موقوفه على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بقضيه أخرى لزم ثبوت الشىء بنفسه- فثبت أن إقامه الدليل على ثبوت هذه القضية غير ممكن و أما سائر القضايا و

التصديقات البديهيه أو النظرية فهي متفرعه على هذه القضية و متقومه بها و نسبتها إلى الجميع كنسبه الوجود الواجبى إلى وجود الماهيات الممكنه لأن جميع القضايا يحتاج التصديق بها إلى التصديق بهذه القضية و هي أوليه التصديق غير مفتقره إلى تصديق آخر و كما أن الواجب جل ذكره هو الموجود المطلق البحث من غير تقييد و تخصيص بمعنى خاص فإن قولنا هذا فللك و هذا إنسان معناه أنه موجود بوجود فلكى لا غير و أنه موجود بوجود هو إنسان فقط لا شىء آخر جماد أو نبات أو عقل أو غير ذلك من الوجودات الخاصه و لهذا قيل كل ممكن زوج تركيبى - لأن وجوده مقيد بسلب سائر الوجودات عنه فما من وجود غير الوجود البحث إلا و هو مقيد بماهيه مخصوصه فكذلك كل قضيه غير أولى الأوائل بديهيه كانت أو نظريه فهي بالحقيقه هذه القضيه مع قيد مخصوص فإن العلم بأن الموجود إما واجب أو ممكن علم بأن الموجود لا يخلو عن ثبوت الوجوب و لا ثبوته أو عن ثبوت الإمكان و لا ثبوته و هذا هو بعينه العلم الأول و القضيه الأوليه لكن مع قيد خاص و قولنا الكل أعظم من جزئه معناه أن زياده الكل على جزئه (١) لما لم تكن معدومه فهي موجوده لامتناع ارتفاع الطرفين و كذلك قولنا الأشياء المساويه لشيء واحد متساويه مبتنيه على تلك القضيه و قد تخصصت فى ماده وجود المساواه و عدمها فإنه لما ثبتت المساواه بين أشياء مشاركه لشيء واحد فى الطبيعه النوعيه انتفى عدم المساواه بينها فإن طبيعتها لما كانت واحده فلو كانت غير مساويه لاختلقت طبيعتها فيلزم اجتماع النقيضين (٢) و كذا قولنا الشىء الواحد لا يكون فى مكانين إذ لو حصل فى مكانين لما تميز حاله عن حال الشئيين الحاصلين فى مكانين و إذا لم يتميز الواحد

١- أو أنه لولاها كان وجود الجزء الآخر و عدمه شيئان كما يأتى، س ره

٢- ليس المراد بالمساواه ما هي بحسب المساحه كما فى المقادير و لا ما بحسب الصدق كالمضحك و الكاتب و الإنسان إذ لا يلزم على تقدير عدم المساواه الاختلاف بحسب الطبيعه- و لو كان ليس منشأه ذلك إنما المراد الاتحاد بحسب المفهوم النوعى كما فى مساواه زيد و عمرو و أمثالهما و إن كانت القاعده أعم، س ره

فى وحدته عن الاثنين فكان وجود الثانى كعدمه فقد اجتمع فى ذلك الثانى الوجود و العدم فثبت أن القضيتين الأوليين إنما كانتا ظاهرتى الحقيقه لكونهما فى قوه قولنا النفى و الإثبات لا يرتفعان و القضيتان الأخريان إنما كانتا ظاهرتين لكونهما فى قوه قولنا النفى و الإثبات لا يجتمعان و كذا القياس فى سائر القضايا البديهيه و النظرية فى رجوعها عند التحليل (١) إلى هذه القضية فظهر أن هذه القضية أول الأوائى فى باب العلم التصديقى (٢) فلذلك اتفقت الحكماء و غيرهم من أهل النظر- على أن المنازع لها لا يستحق المكالمه و المناظره قالوا و إذ لا يمكن إقامة البرهان- على حقيه هذه القضية فالذى ينازع فيها إما أن ينازع فيها لأنه لم يحصل له تصور أجزاء هذه القضية و إما لكونه معاندا و إما لأجل أنه تعادلت عنده الأقيسه- المتتجه للنتائج المتناقضه و المتقابله و لم يكن له قوه ترجيح بعضها على بعض فضلا عن القدره على الجزم بثبوت بعضها و نفي الآخر فإن كان من قبيل القسم الأول- فعلاجه تفهيم ماهيات أجزاء تلك القضية و إن كان من القسم الثانى فعلاجه الضرب و الحرق و أن يقال له الضرب و اللاضرب و الحرق و اللاحرق واحد أقول علاج هذا القسم ليس على الفيلسوف بل على الطبيب فإن مثل هذا الإنسان إذا كابر و

١- مما ينبغى أن يتنبه له أن رجوع سائر القضايا البديهيه و النظرية إلى هذه القضية تتميم التصديق بها بقياس استثنائى توضع فيه هذه القضية ثم يستثنى فيه أحد طرفى النقيض لثبوت الطرف الآخر سلبا أو إيجابا كان يقال فى قولنا الشىء ثابت لنفسه و هى بديهيه أوليه إما أن تصدق هذه القضية أو يصدق نقيضها لكنها صادقه فنقيضها كاذب بالضروره- و أما الرجوع بالتحليل بمعنى تحصيل الحدود الوسطى و تأليف المقدمات فغير جار البته- فإن أول الأوائى قضيه منفصله حقيقه لا ينحل إليها القضايا الحملية و هو ظاهر، ط مد

٢- أشار قدس سره إلى أن الأحق بإطلاق أول الأوائى فى نشأه الذهن هو مفهوم الوجود فى باب التصورات و مقدم على التصديق و أيضا هو عنوان حقيقه الوجود- التى هى مقدمه على كل حقيقه و هى أظهر من كل ظاهر و عنوانها أبده من كل بديهى منتهى سلسله البديهيات كما انتهى منتهى سلسله الحاجات، س ره

عاند ليس لأجل نقصانه فى الخلقه كالصبيان و بعض النسوان و الضعفاء بل لمرض طراً على مزاجه من غلبه المره السوداء التى يفسد بها اعتدال مزاج الدماغ فعلاجه كعلاج صاحب المالىخوليا و إن كان من القسم الثالث فعلاجه بحل شكوكه و أن يؤمر بمطالعه الهندسيات و الحسابيات أولاً ثم بأحكام قوانين المنطق(١) ثانياً ثم بانتقاله إلى مبادئ الطبيعيات و منها على التدرىج إلى ما فوق الطبيعه و بعد الجميع يخوض فى الإلهيات الصرفه و حرام على أكثر الناس أن يشرعوا فى كسب هذه العلوم الغامضه لأن أهليه إدراكها فى غايه الندره و نهايه الشذوذ و التوفيق لها من عند الله العزيز الحكيم

١- لأمرين أحدهما للاطلاع على صحه الدليل و سقمه و ثانيهما للأنس باليقينيات لأن أكثر أمهات مطالبه بديهيه، س ره

الطرف الثاني البحث عن أحوال العاقل و فيه فصول

فصل (١) في أن كل مجرد يجب أن يكون عاقلا لذاته

[في سهوله بيان هذا]

إثبات هذا المقصد في غايه السهوله بعد معرفه ماهيه العلم و أن معناه وجود الصوره لشيء غير مشوب بالعدم و الفقدان فإن الماده غير مدركه لذاتها إذ لا وجود لذاتها إلا بالصوره و الصور الطبيعیه إنما لم يدرك ذاتها إذ ذاتها مخلوطه بالعدم و الفقدان لأن وجودها وجود ذوات الأوضاع و الأمكنه و كل جزء منها له وضع آخر و مكان آخر فلا يوجد جزء لجزء و لا لكل و لا يوجد كل لكل و لا لجزء- و لا لشيء منها بالنسبه إلى ما هو فيه حصول و ما لا وجدان له لشيء لا إدراك له بذلك الشيء فكل جسم و جسماني لا يدرك ذاته لأن ذاته غير محتجبه عن ذاته (١)

١- لعلك تقول المقصد أن المجرد يدرك ذاته لأن الجسم و الجسماني لا يدرك ذاته اللهم إلا أن يعكس عكس النقيض إلى قولنا كل مدرك ذاته ليس بجسم و جسماني- و هو ليس هنا بمقصود إذ ليس المقصود إثبات التجرد إلا- أن يعكس ثانيا بالعكس المستوى- إلى قولنا ما ليس بجسم و جسماني فهو مدرك ذاته و هذا أيضا غير مجد إذ الموجه تنعكس جزئيه فأقول ذكر أحكام الجسم و الجسماني هنا إما من باب أن الأشياء تعرف بمقابلاتها- و إما تركيب قياس على هيئه الشكل الرابع هكذا كل جسم و جسماني غير مدرك ذاته- و لا شيء من المجرد بجسم و جسماني فينتج ما ينعكس إلى النتيجة المطلوبه أعني لا شيء من المجرد بغير مدرك لذاته و قوله كل موجود غير جسماني إلخ تركيب قياس آخر على هيئه الشكل الأول ينتج أن المجرد عاقل ذاته سواء كان نفسا ناطقه أو عقلا- أو واجبا بالذات- أو صوره معقوله من الغير بناء على اتحاد العاقل بالمعقول مطلقا، س ره

و كل موجود غير جسمانى فهو حاصل لذاته لأن ذاته غير محتجبه عن ذاته فيكون عاقلا لذاته لأن العلم نفس الوجود بشرط عدم الاحتجاب عنه و لا حجاب إلا العدم بالحقيقه و عدم الحجاب أيضا مرجعه إلى تأكد الوجود و شدته حتى لا يكون ضعيفا مشوبا بالنقص الذى هو ضرب من العدم و مع ذلك فقد أقمنا البرهان على أن كل صورته معقوله للنفس بالفعل فهى بعينها عاقله لذاتها و إن لم يوجد عاقل سواها فى العالم و لا شبهه فى أن كل صورته مجردة سواء كانت بتجريد مجرد أو بتجرد ذاتها فهى فى ذاتها معقوله على الرسم المذكور فتكون عاقله لذاتها كما بينا- فكل مجرد عاقل لذاته و هو المطلوب.

و أما الحكماء فالمشهور منهم فى بيان هذا المقصد أربعة طرائق.

إحداها ما أفاده الشيخ فى كتاب المبدأ و المعاد

إحداها ما أفاده الشيخ (١) فى كتاب المبدأ و المعاد فإنه لما أقام الدليل على أن الصورة العقلية إذا اتحدت بالعقل بالقوه صيرته عقلا بالفعل كما نقلنا كلامه فى هذا الباب (٢) ثم قال بعد ذلك حسبا نقلنا أيضا إن الصورة المجردة لما اتحدت بغيرها (٣)

١- الظاهر أن هذه الطريقتين و التى تليها طريقتهم واحده و كيف كان فهى حجه قويه- على كون الجوهر المجرد عاقلا لذاته فالقوم إنما أقاموا هذه البراهين فى الجواهر دون الأعراض بيان ذلك أن الصورة العقلية لمكان تجردها و براءتها من المادة و القوه حاضره الوجود مجتمعه أجزاء الكمال فإذا كانت جوهرًا موجوده لنفسها فهى لكونها موجوده لنفسها حاضره لها أى معقوله لها و لكون نفسها واحده لها محضره لها أى عاقله لها لأن الملاك فى صدق الوصف وجود شىء لشىء و إذا كان الوجود جوهريا كان موجودا لنفسه- و متصفا بنفسه، ط مد

٢- بفتح المثلثه لأن قال جواب لما، س ره

٣- لم يكن حديث الاتحاد فى كلام الشيخ هنا بل عبارته على ما نقل و هذه الصورة إذا كانت تجعل غيرها عقلا بالفعل بأن تكون له و لعله قدس سره حمل الكون له على الاتحاد- ككون الوجود للوجود واحده له و للوحده و نحو ذلك و لا داعى عليه بل اللام لام الارتباط- و يتم الدليل بدون الابتداء على الاتحاد فيقول إذا كان قيام المعقول بالغير يجعل الغير عقلا بالفعل فقيامه بذاته و هو الاتحاد يجعل ذاته عقلا و عاقلا بالفعل لأن ذاته حينئذ يقوم مقام الغير و المعقوليه ذاتيه للمعقول بالفعل، س ره

صيرتها عقلا بالفعل فإذا كانت قائمه بذاتها كانت أولى بأن تكون معقوله فإن الحرارة إذا صيرت الجسم الذى هى فيه متسخنا فلو كانت قائمه بذاتها مستقلة بنفسها كانت أولى بالتسخين و كذا الجسم إذا صار مفرقا للبصر بسبب حصول البياض فيه فلو كان البياض قائما بذاته كان أولى بأن يكون مفرقا للبصر و قد علمت ضعف ما احتج به فى باب اتحاد العقل بالقوه بالصوره المعقوله فإذا ضعف المبنى عليه ضعف البناء و المبنى.

الطريقه الثانيه و هى قريبه المأخذ مما أشرنا إليه أولا

الطريقه الثانيه و هى قريبه المأخذ مما أشرنا إليه أولا (١) و هى أن كل ما كان مجردا عن ماده و لواحقها فذاتها المجرده حاضره لذاتها المجرده و كل مجرد يحضر عنده مجرد فهو يعقله فإذن كل مجرد فإنه يعقل ذاته أما بيان أن كل مجرد فإن ذاته حاضره لذاته فلأن الشئ الموجود إما أن يكون موجودا لذاته قائما بذاته و إما أن يكون موجودا لغيره قائما بغيره و ليس لقائل أن يقول لا- يلزم من كون شئ موجودا أن يكون موجودا لنفسه أو لغيره (٢) لأن ما ذكره كلام لا حاصل له و منشأ هذا الوهم أن حضور الشئ عند الشئ أمر إضافى فلا يعقل ثبوته إلا عند تغاير الطرفين و قد مر بيان كيفية الحال فيه بوجه لا مزيد عليه و مما ينبه على صحه هذه الإضافه و دفع الحاجه إلى التغاير صحه قولنا ذاتى و ذاتك و أيضا فإننا نعقل ذواتنا (٣) و ليست لكل منا ذاتان ذات تعقل و ذات هى

- ١- و هو القياس الثانى و من الافتراق بينهما أن العلم هناك عبر عنه بعدم الاحتجاب- و هاهنا بالحضور و سيأتى فى كلام الشيخ الإشراقى أن التعبير بعدم غيبه الصوره عن الذات المجرده أتم و ذلك لأن الحضور يستدعى الإضافه، ره
- ٢- أى يجوز الخلو عنها بأن يكون موجودا نفسه لا لنفسه للزوم الاثنييه و لا لغيره حيث يكون مجردا، س ره
- ٣- إن قلت هذا مصادره إذ لم يثبت بعد أن المجرد عاقل لذاته معقول لذاته بل هو بصدد الإثبات بهذا الدليل قلت أخذنا تعقل ذاتنا بذاتنا و لم نأخذ تجردنا بل نأخذ مطلق العلم و الإدراك و لفظ التعقل تعبير عن العلم و هذا كما قلنا سابقا إن العقل الهولانى بالقوه فى جميع التعقلات حتى تعقل ذاته و لا- ينافى ذلك أن كل بهيمه تعلم ذاتها لطلبها ملائم ذاتها و هربها عن منافرها فضلا عن الإنسان و ذلك لأن مرادنا أن تعقل ذاته بالقوه لا أن تخيل ذاته أو توهم ذاته بالقوه، س ره

معقوله بل لكل منا ذات واحده بلا-ريب فإذا كنا عاقلين لذواتنا فلا بد أن يكون المعقول منا هو العاقل بعينه فعلم أن هذه الإضافه غير مستدعيه للتغاير و أما بيان أن الشئ المجرد إذا حضر عنده مجرد فهو يعقل ذلك المجرد و ذلك لأن المقتضى للعالميه حضور صوره المعلوم عند من له صلاحيه الإدراك بشرط تجرد الصوره و قد سبق بيان مراتب الإدراك بحسب مراتب التجرد و أن التجرد التام للصوره الحاضره- شرط كونه معقولا و الجوهر المجرد يصدق عليه أنه صوره مجردة تامه التجرد عن المادة و آثارها فإذا تحقق الشرطان و هو الحضور للصوره مع التجرد التام فوجب حصول المشروط بهما و كونها معقوله لذاتها فذاتها عاقله لذاتها فثبت أن كل مجرد عاقل لذاته

الطريقه الثالثه ما أفاده صاحب التلويحات

و ذكر أنه قد استفاد هذه الطريقه- من روحانيه المعلم الأول في خلسه لطيفه شبيهه بحاله النوم تمثل له مخاطبا إياه- قال شكوت إليه من صعوبه مسأله العلم فقال لى ارجع إلى نفسك فينحل لك- فقلت و كيف فقال إنك مدرك لنفسك فإدراكك لذاتك أ بذاتك أو غيرها فيكون لك إذن قوه أخرى أو ذات تدرك ذاتك و الكلام عائد و ظاهر استحالته و إذا أدركت ذاتك بذاتك أ باعتبار أثر لذاتك في ذاتك فقلت بلى قال فإن لم يطابق الأثر ذاتك فليس صورتها فما كنت أدركتها فقلت فالأثر صورته ذاتي قال صورتك لنفسك مطلقه أو مخصصه بصفات أخرى فاخترت الثاني فقال كل صورته في النفس فهي كليه- و إن تركبت أيضا من كليات كثيره فهي لا تمنع الشركه لنفسها و إن فرض منعها تلك فلما منع آخر و أنت تدرك ذاتك و هي مانعه للشركه بذاتها فليس هذا الإدراك بالصوره فقلت أدركت مفهوم أنا فقال مفهوم أنا من حيث إنه مفهوم أنا لا

يمنع وقوع الشركه فيه و قد علمت أن الجزئى من حيث إنه جزئى لا غير كلى- وهذا و أنا و نحن و هو لها معان معقوله كليه من حيث مفهوماتها المجرده دون إشاره جزئيه فقلت فكيف إذن قال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوه غير ذاتك- فإنك تعلم أنك أنت المدرك لذاتك لا غير و لا بأثر غير مطابق أو مطابق فذاتك هى العقل و العاقل و المعقول ثم قال بعد كلام آخر فإذا دريت أنها تدرك لا بأثر يطابق و لا بصوره فاعلم أن التعقل هو حضوره صورته الشئىء للذات المجرده عن الماده- و إن شئت قلت عدم غيبته عنها و هذا أتم فالنفس لكونها مجردة غير غائبه عن ذاتها- فبقدر تجردها أدركت ذاتها و ما غاب عنها إذا لم يمكن لها استحضار عينه كالسما و الأرض و نحوهما فاستحضرت صورته أما الجزئيات ففى قوى حاضره لها و أما الكليات ففى ذاتها إذ من المدركات كليه لا- تنطبغ فى الأجرام و المدارك هو نفس الصوره الحاضره لا ما خرج عن التصور و إن قيل للخارج أنه كلى فذلك بقصد ثان ثم ساق الكلام إلى بيان أمور أخرى فى باب العلم و الإدراك و حاصل ما ذكره أن النفس لتجردها عن الماده تعقل ذاتها بنفس وجود ذاتها لا لحصول أثر أو صورته من ذاتها فى ذاتها فكل مجرد هذا حكمه فكل مجرد عاقل لذاته و أما قوله أما الجزئيات ففى قوى حاضره لها و أما الكليات ففى ذاتها يدل على أنه يوافق الشيخ الرئيس فى إنكار ما صح عندنا القول به عن ذلك الفيلسوف كما بينا(١) و كذا فى تتمه كلماته

١- و هو أن النفس كل القوى اعلم أن هاهنا أقوالا- أحدها أن النفس تدرك الكليات فقط و لا- تدرك الجزئيات بل قواها تدركها و إسناد دركها إلى النفس بالمجاز- من باب الوصف بحال المتعلق و هو صحيح السلب عن النفس و الثانى أن النفس هى المدركه بالحقيقه لها لكنها منطبعه فى القوى و درك النفس لها حضورى و هو قول محققهم- و الثالث أن النفس مدركه لها بأن القوى مراتب النفس فهى العاقله و المدركه و المحركه- و هذا هو مذهب المصنف س و كلام الشيخ الإشراقى لا يحمل على الأول لأنه من سخييف الأقوال بل على الثانى و مؤاخذه المصنف س من حيث إنكار الشيخين أن القوى مراتب النفس فى باب إدراك الجزئيات و أما المؤاخذه فى باب درك الكليات فهو أنه عند المصنف قدس سره بالاتحاد و بمشاهده أرباب الأنواع عن بعد، س ره

التي تركنا نقلها مخافه الإطناب بعض مؤاخذات يمكن استنباطها من الأصول التي قررناها فيما سبق-

الطريقه الرابعه أنهم ذكروا أن كل ذات مجردة يصح أن تكون معقوله

و هذا مما لا شبهه فيه إذ ما من شىء إلا و من شأنه أن يصير معقولا إما بذاته و إما بعد عمل تجريد و أما الشبهه بأن ذات البارى جل مجده غير معقوله للبشر فهى مندفعه- بأن المانع عن أن تصير ذاته معقوله لنا ليس من جهه ذاته لأن ذاته فى غاية الوضوح و الظهور(١) بل من جهتنا لتناهى قوه إدراكنا و قصورها عن الإحاطه و الاكتناه به فلا ندرك منه إلا بقدر قوتنا و طاقتنا.

و بما ذكرناه يندفع اعتراض صاحب المباحث أن من زعم أن ماهيه البارى تعالى نفس إنيته أمكنه أن يبين ذلك بأن يقول حقيقه الوجود متصورا و حقيقه البارى تعالى هو الوجود المجرد عن سائر القيود و إذا كان الوجود متصورا و تلك

١- لأنه نور الأنوار و عدم معقوليته للبشر من وجه واحد و هو الاكتناه به لعقولهم من حيث إنها عقولهم إذ الممكن لا يحيط بالواجب و أما من حيث وجهه و هو الوجود المنبسط على كل شىء فلا معروف إلا هو بوجهه إذ لكل شىء كما قال الحكماء المتألهون جهتان جهه نورانيه هى وجه الله و جهه ظلمانيه هى وجه نفسه و الوجود هو النور و النور هو حيثيه الظهور و هى الظلمه و الظلمه هى حيثيه الاختفاء و أيضا لا يعرف الذات بالذات للبشر و لكن يعرف الذات بالصفات لهم إذ معرفه الصفات لها مجال رحب و أيضا الوجود الحقيقى و هو حيثيه طرد العدم عن كل ماهيه و حيثيه الإباء عن العدم نور الوجود و هو نور السماوات و الأرض و العلم بالوجود على أنهاج الأول العلم به بالعلم بالماهيات المتحققه من حيث إنها حكايات الوجود كما هو وظيفه الحكيم الباحث عن حقائق الموجودات- و الثانى العلم به تعالى بالعلم بالعنوانات المساوقه له كمفهوم الوجود و مفهوم النور و الشعور و الحياه الساريه و مفهوم الوحده و العشق السارى و نحوها و الثالث العلم به علما حضوريا كعلم الفانى بالمفنى فيه و هذه كلها هى وجوده العلم بالوجود الذاتى تعالى شأنه سيما أن تعرف أنه بنور مستعار منه، س ر ه

القيود السلبية معقوله ووجب أن يكون حقيقه البارى معقوله بتمامها و أما على مذهبنا فلا يمكننا أن نقول ذلك (١) أقول إنك قد علمت أن مفهوم الوجود المشترك بين الأشياء ليس حقيقه شىء من الموجودات فكيف حقيقه البارى (٢) و أن حقيقه الوجود أمر متفاوت بالشده و الضعف و حقيقه البارى وجود غير متناهى الشده فكيف يساوى وجودات الممكنات- و إن كان الجميع مشتركاً فى مفهوم واحد كلى عام و ما أسوء ظن هذا الرجل- بالحكماء العارفين بالحق حيث زعم أنهم رأوا أن الامتياز بين البارى و الممكنات- بعد اشتراك الكل فى الحقيقه الواحده إنما هو بسبب أمور زائده هى موجوده لها و مسلوبه عنه تعالى حتى يكون الممكنات أكثر كمالاً و وجوداً من البارى مع أن كل وجود و كل كمال وجود فهو رشح من رشحات وجوده و الوجود خير محض- و خير الخيرات هو ذات البارى و كل خير بعده فائض من عنده و الأعدام و السلوب بما هى أعدام و سلوب شرور محضه و كل سلب صادق فى حقه تعالى فمرجهه إلى سلب سلب و مرجع ذلك إلى الوجود البحت الشديد فإن سلب الجسميه عنه تعالى ليس

١- من أن له تعالى ماهيه أقول الأمر بالعكس فإن حقيقه الوجود الخارجى لا تعقل و إلا انقلبت كما مر و أما الماهيه المصطلحه المقابله للوجود القابله له فممكنه الاكتناه بالتحديد، س ره

٢- ما أجهل هذا الرجل الملقب بالإمام بلسان القوم فإنهم حيث قالوا الله تعالى وجود بحت أرادوا به حقيقه الوجود الذى هو حثيه طرد العدم لا- المفهوم العنوانى المشترك فيه و حيث قالوا ماهيته إنيته و لم يقولوا ماهيته الإنيه أرادوا مرتبه فوق التمام من الوجود التى لم تخالط ماهيه بخلاف التامات لا مطلق الوجود فإن الوجوب الذاتى هو الوجود لا أن الوجود هو الوجوب الذاتى فإن إبهام الانعكاس من المغالطات نعم حقيقه الوجود لا تخالف بين مراتبها إلا بالكمال و النقص و التقدم و التأخر و نحوها- و السنخيه معتبره بين العله و المعلول بل العليه ليست إلا التشؤن و المراتب المتراقيه- كل سافله منها فى العاليه و هكذا إلى المرتبه الأعلى كالتفصيل فى الإجمال، س ره

لأن الجسم موجود بل لأنه ناقص الوجود مصحوب بالشرور والأعدام والاستحالات- وكذا سائر الصفات السلبية والواجب تعالى وجود بلا عدم وكمال بلا نقص وفتور وخير محض بلا تغير وزوال وإذا ثبت أن كل ذات مجردة فإنها يصح أن تكون معقولة وجب عليها صحه كونها عاقله لأنها إذا صح كون ذلك المجرد معقولا لنا صح كونه معقولا لنا مع شىء آخر (١) وقد عرفت أن كون شىء معقولا- هو حصول صورته مساويه لذلك المعقول للعاقل فإذا عقلنا ذاتا مجردة وعقلنا معها شيئا آخر فقد قارنت صورتاهما فصحه تلك المقارنه إما أن تكون من لوازم ماهيتهما أو يتوقف على حصولهما فى الجوهر العاقل لكن القسم الثانى باطل وذلك لأنه لو توقفت تلك الصحه على حصولهما فى الجوهر العاقل وحصولهما فى الجوهر العاقل نفس مقارنتهما فيلزم أن يتوقف صحه مقارنتهما على حصول مقارنتهما فيكون صحه الشىء متوقفه على وجوده وذلك محال لأن إمكان وجود الشىء الممكن قد يجوز أن يكون سابقا على وجوده وأما العكس فهو ممتنع البتة فقد ظهر أن إمكان تلك المقارنه بين الصورتين المعقولتين من لوازم ماهيتهما- فلو فرضنا صورته معقولة موجوده فى الأعيان قائمه بذاتها فيجب أن يصح عليها مقارنه سائر الماهيات وذلك إنما يكون بانطباع صورها فثبت أن كل ذات مجردة (٢)

١- لعل هذا الدليل للمشائين القائلين بأن العلم بالغير منحصر فى الحصولى فأرادوا إثبات العلم بالغير على وجه يبين كيفيته فجعلوا المقارن الآخر هو الصورة إذ لولاه إثبات المقارنه المطلقه يمكن بالسهل من هذا كان يقال صحه معقوله المجرد للغير صحه مقارنته لذلك الغير أو يقال المجرد إما عله تامه وإما معلول وكل منهما واجب الاقتران مع الآخر لكنه من مبادئ العلم الحضورى بالغير، س ره

٢- من أهم ما يجب التنبيه له فى باب العلم أن العلم الحصولى لا موطن له فى الخارج عن ظرف علم النفوس المتعلقه بالأبدان وعبارة أخرى الجواهر العقلية المجردة عن المادة ذاتا وفعلا- لا- علم حصولى لها وذلك لأن حقيقه علومنا الحصولية على ما تعطيه الأصول السالفه أنا نجد وجودات مجردة عقلية أو مثاليه بحقيقه ما لها من الوجود الخارجى المترتب عليه آثاره وهذه علوم حضورية ثم نجد من طريق اتصالنا بالماده أن آثار الوجود المادى لا يترتب عليها فنحسب أن ما عندنا من تلك الوجودات المجردة ذوات الآثار هى هذه الأشياء الطبيعى وجدت فى أذهاننا بوجود ذهنى غير ذى آثار وعند ذلك تنشأ الماهيات والمفاهيم وهى العلوم الحصولية فهذا العرض الوهمى للصور العلميه- على الذوات الطبيعى الماديه من طريق الاتصال بالماده هو الذى أوجد العلوم الحصوليه- وانشأ الماهيات والمفاهيم الذهنيه التى لا يترتب عليها الآثار ومن هنا يظهر أن مجردات العقلية المحضه التى لا- اتصال لها بالماده البتة لا منشئها عندها لظهور الماهيات والمفاهيم ولا موطن فيها للعلوم الحصولية بل إنما تنال من الأشياء نفس وجوداتها نيلا حضوريا غير سرايى فافهم ذلك، ط مد

يصح أن تكون عاقله لتلك الماهيات لأن التعقل عباره عن حصول صور الماهيات للذات المجرده فإذا صح كونها عاقله لها صح كونها عاقله لذاتها لأن كل من عقل شيئاً فيتضمن عقله لذلك الشئ ع عقله لذاته العاقله فثبت أن كل مجرد يصح أن يكون عاقلًا- لذاته و لغيره و كل ما يمكن و يصح فى عالم الإبداع بالإمكان العام فهو حاصل بالفعل على سبيل الوجوب إذ لا يمكن هناك تجدد الحال و الانتقال من قوه إلى فعل لعدم الماده و الحركه هناك فليس فى المفارقات كمال منتظر- و بهذه الطريقه يثبت علم واجب الوجود بذاته و بالأشياء لأنك قد عرفت أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من كل الجهات و كل ما يمكن له بالإمكان العامى- فهو واجب الوجود له بالذات.

و اعلم أن الحكماء بالطريقه الثانيه يثبتون أولاً كون الواجب تعالى عاقلًا لذاته ثم يثبتون علمه بسائر الأشياء لأن ذاته عله لما سواه و العلم بالعله يوجب العلم بالمعلول فيجب أن يكون عاقلًا- لما سواه و بهذه الطريقه يثبتون أولاً كونه عاقلًا للأشياء ثم يقولون عاقليته للأشياء مستلزمه لكونه عاقلًا لذاته فهاتان الطريقتان متعاكستان فى الجبهه.

و أقول هذا المسلك الأخير لا يخلو عن صعوبه و إشكال على مقتضى القوانين

المشهوره من وجوه.

أحدها أن إمكان الفرد و أن استلزم إمكان الماهيه و إمكانها يستلزم إمكان سائر الأفراد لكن بشرط كون الماهيه المشتركه طبيعه نوعيه واحده متساويه النسبه إلى أفرادها(١) فإذا كان ربما كانت الصوره الموجوده في الذهن مخالفه لما في الخارج في بعض اللوازم ككونها حاله في الذهن على ما هو طريقه القوم(٢) فيجوز أن يكون المقارنه من هذا القبيل(٣) و أيضا كل ما يلحق الطبيعه باعتبار أنها ذهنيه كالكلية و النوعيه و الاشتراك فلا يتعدى إلى الخارجى منها بل نقول إن مطلق المقارنه- طبيعه جنسيه مبهمه(٤) لا يلزم من صحه هذه المقارنه صحه كل نوع من المقارنه ألا ترى أن مقارنه الصوره الجسمانيه مع الصوره المجرده غير صحيحه.

و ثانيها أن هذه القاعده منقوضه بأن واجب الوجود لا يصح عليه مقارنه شىء(٥) فكيف يثبت من هذا المسلك علم الله تعالى بالأشياء اللهم إلا على قاعده

١- أى لا جنسيه متساوى النسبه أى متواطيه لا مشككه، س ره

٢- فيمكن المخالفه النوعيه و إن لوحظ أنهم مصرون مع العرضيه بل الكيفيه على انحفاظ الذاتيات فى أنحاء الوجودات و أن العلم بكل مقوله من تلك المقوله فيكون النوع محفوظا لتطرق احتمال التشكيك، س ره

٣- احتمال تاره اختلاف المقارن و تاره أخرى اختلاف المقارنه أولا و بالذات فإن المقارنه التى بين المعقولين فى العقل مقارنه الحالين فى محل و المقارنه بين الذات المجرده و المعقول فى الخارج مقارنه الحال و المحل لكن إذا خصص صحه المقارنه بالذهن- فليدفع المحذور الذى ذكره المستدل من أنه يلزم تقدم حصول الشىء على إمكانه و الأمر بالعكس و لعله لم يدفع لوضوح الدفع لأن الاختصاص لا يستلزم التوقف و التوقيت لا يستلزم التوقيف و القضييه حينه لا مشروطه، س ره

٤- يعنى إن لاحظنا المقارنه الخاصه يحتمل كونها من العوارض الذهنيه فلا تتعدى فإن لاحظنا المقارنه المبهمه الدائره بين الأنواع تسليما لقول المستدل إنها لازم الماهيه نقول إن مطلق المقارنه إلخ، س ره

٥- الأولى مصدر مضاف إلى المفعول و الثانى مضاف إلى الفاعل و إنما لا- تصح- لأن المقارنه المأخوذه فى الاستدلال تستدعى الاثنيه العزليه كشىء و شىء و هو تعالى مع كل شىء لا بمقارنه و معيته تعالى قيوميته و هو كالىء بحقيقه الشىء و ما عداه كفىء بما هو فىء، س ره

من جوز ارتسام صور الأشياء المعقوله فى ذاته.

و ثالثها أنه يلزم أن يوجد فى كل واحد من العقول صور جميع الممكنات بالفعل و ذلك يقتضى جهات كثيره فوق الحصر فى المعلول الأول(١) و ذلك ينافى ما اتفقوا عليه من أن كل واحد من العقول لا يزيد جهاته على اثنين أو ثلاثه و بالجمله هذا المنهج صعب السلوك لا يتم(٢) و لو تم لا- يتم إلا- بالقول بأن العقل عباره عن اتحاد العاقل بالمعقول(٣) و أن البارى جلت عظمته جميع الأشياء على الوجه الأرفع الأعلى

فصل (٢) فى أن كل مجرد فإنه عقل لذاته

هذا المطلب مما لا- يحتاج إلى استيناف برهان إذ قد لزم من المطلب الأول- بحسب جميع الطرق المذكوره أن كون الشىء عاقلا لذاته لا ينفك عن كونه معقولا

١- على سبيل التمثيل إذ الكلام فى مطلق المجرد فيشمل الواجب و يلزم التركيب فيه أيضا و هو أشنع و بيان اللزوم أنه إذا صحت المقارنه عليه تعالى مثلا- صح عليه مقارنه كل الصور معا إذ مقتضى الدليل صحه مطلق المقارنه و لأن كل صوره فيه أيضا مجرد- يصح عليه مطلقها لا كما يقولون إن الصور قائمه به تعالى بترتيب سببى و مسببى اللهم إلا من دليل آخر بل صح عليه مقارنه ذوات الصور لا بالترتيب بناء على العلم الحضورى، س ره

٢- نعم هذا الدليل لإثبات أصل المقارنه تام فكأنه أزيل به المانع عن العلم بالغير- كأن قائل يقول العلم بالغير يستدعى مقارنه الغير للعالم الأزلى و هى لا- يجوز و المستدل يثبت الجواز ليكون العلم بالغير مبرهنا غير مكتف فيه بالإقناعيات فبعد إثبات المقارنه- ينبغى أن يتمسك فى أصل العلم بعدم الحجاب بين الوجودين النوريين و نحوه، س ره

٣- أى هذا أيضا مصادره و إلا بالقول بأن البارى تعالى إلخ و هذا شىء ليسوا قائلين به و لم يمكنهم إثباته، س ره

لذاته (١) و يمكن أيضا بيانه بالطريقه الأخيره (٢) بأنه متى صح كونه مدركا لغيره وجب أن يكون مدركا لذاته لأنه لما كان مجردا عن المادة و لواحقها فكل ما أمكن له فوجب أن يكون حاصله بالفعل لامتناع كونه موردا للانفعال و التجدد- فليس فيه شىء بالقوه و لا يسنح فيه حاله لم تكن من قبل فكونه ممكن المعقوليه غير منفك عن كونه بالفعل معقولا فوجب أن يكون معقولا لكل ما يصح أن يكون معقولا له بالفعل فيكون كل مجرد عقلا لذاته دائما.

و اعلم أن بعض من كان فى عصر الشيخ كتب إليه فى هذا المقام إشكالا و هو أن الذى يدرك منا المعقولات قد بان و صح أنه جوهر مجرد فإن كان كل مجرد عقلا وجب أن يكون النفس الناطقه عقلا بالفعل و ليس كذلك (٣).

فإن قلت إنه بسبب اشتغاله بالبدن يعوق عن أفعاله.

قلنا لو كان كذلك لما كان ينتفع بالبدن فى التعقلات و ليس الأمر كذلك.

فأجاب الشيخ بأنه ليس كل مجرد عن المادة كيف كان عقلا بالفعل بل كل مجرد عن المادة التجريد التام حتى لا يكون المادة سببا لقوامه و لا بوجه ما سببا

١- و المعقول بالفعل عقل بالفعل و يجعل ما هو له عقلا بالفعل، س ره

٢- أى بالمقدمه الأولى المستعمله فيها من أن كل مجرد يصح أن يكون معقولا للغير فيقال كل ممكن المعقوليه للغير ممكن المعقوليه مطلقا و الإمكان فى المجرد العقلى- إمكان عام فى ضمن الفعليه و المعقوليه بالفعل فيه إنما هى لكل ما يصح أن يكون معقولا له- و من الكل ذاته فيكون كل مجرد عقلا لذاته دائما، س ره

٣- إن أريد بالعقل بالفعل المعقول بالفعل كالكلى العقلى كما مر فى كلام المعلم- أن النفس إذا حصل لها معقول صارت عقلا أولا و إذا حصل لها معقول ثان صارت عقلا ثانيا فلا إشكال إذ لا تخلو عن تعقل كلى أولى من البديهيات الأولى لكن أريد به العقل بالفعل كالعقل الفعال و لا أقل من العقل بالفعل الذى هو ثالث الأربعة فى النفس إذ المجرد عند المتشكك هو الذى تجرد عن الأحياء و الأوقات و الأوضاع و الجهات و بالجملة عن القوى و الاستعدادات حتى إن الحدوث فى البدن ينافى التجرد فإذا كانت مجردة هكذا- فى أول الأمر صعب الإشكال بخلاف ما إذا كانت جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء، س ره

لحدوثه و لا سببا لهيئته يتشخص بها و يتهيأ لأجلها للخروج إلى الفعل(١) و البرهان الذى يقوم على أن كل مجرد عن المادة عقل بالفعل إنما يقوم على المجرد التجريد التام ثم ليس من العجب المستنكر أن يكون الشئ ء الذى يمنع من شئ ء- يمكن من شئ ء و الذى يشتغل عن شئ ء يشتغل بشئ ء انتهى كلامه.

أقول هذا المطلب مما يحتاج إلى تنقيح و كلام الشيخ غير واف بالمقصود- إذ لأحد أن يقول النفس الناطقه عند الشيخ و من تبعه جوهر مجرد موجود بالفعل- بحسب ذاته الجوهرية و لا- يكتنفه شئ ء من العوارض المادية و المادة البدنيه و إن كانت مرجحه لفيضان وجودها الشخصى عن الواهب لكنها غير داخله فى قوامها ذاتا- و حقيقه و ماهيه و وجودا و البرهان السابق إن تم فهو جار فى كل ذات مجردة- فيجب أن يدل على أن النفس لكونها جوهرًا مجردًا يصح عليها لذاتها أن تدرك جميع المعقولات من غير ممانعه من قبلها حتى لو فرض سلب البدن و عوارضه عنها(٢) و كذا آثار شواغله عن الإدراكات عنها بالكلية لكانت عاقله للحقائق دفعه واحده- بلا اكتساب و تفكر لجريان الدليل المذكور فيها لكن التالى باطل فإننا نعلم يقينا- أن نفوس الصبيان و من لم يتدرب فى العلوم من العقول الهولانيه لو فرض زوال المادة عنها و رفع شواغلها بالكلية عن ذواتهم لا يكونون علماء كاملين عارفين بجميع الحقائق و الصور العقلية دفعه واحده فحق الجواب عن الإشكال المذكور أن

١- و هذا كما أن مزاج البدن يوجب هيئه جوده الفكر أو جوده الحدس أو شده الحدس و كماله المسمى بالقوه القدسيه أو العمل الصالح بعقل العملى، س ره

٢- يمكن أن يدفع بأن تجرد النفس ذاتا لا يكفى فى كونها عقلا بالفعل إلا بالنسبه إلى عقلها لنفسها و أما سائر تعقلاتها الكلويه فهى عند الشيخ ره كمالايت ثانيه للنفس و هى أفعال لها تحتاج إلى تحقق استعدادات مختلفه ماديه و خاصه من جهه حصول علوم جزئيه حسيه أو خياليه لها و هى جميعا ماديه تعدها لانتراع الصور العلميه الكلويه- فكون النفس جوهرًا مجردًا بالفعل لا يكفى فى كونها عقلا بالفعل فى أول وجودها، ط مد

النفس الإنسانيه فى أوائل نشأتها ليست عقلا- بالفعل لأنها و إن تجردت عن الماده الطبيعى و صورها الطبيعى لكنها غير مجردة عن الصوره الخياليه و دلائل إثبات تجردها لا يدل أكثرها على أزيد من تجردها عن العالم الطبيعى و الذى يدل على تجردها العقلى هو إثبات كونها عاقله للمعقولات من حيث معقوليتها و كذا إدراكها لماهيه الوحده العقليه و البسائط العلميه من حيث وحدتها و وجودها العقلى- و هذا الحكم الذى يمكن أن يجعل وسطا(١) فى برهان تجرد النفس لا- يتحقق إلا- فى قليل من النفوس الإنسانيه و أكثرها لا- يمكنه هذا النحو من التعقل الخالص- إلا- مع شوب الخيال و بالجمله فللنفوس غير هذه النشأه الحسيه نشأتان أخريان- نشأه الخيال و نشأه العقل فكل نفس إنسانيه إذا استحکم فيه إدراك الصور الخياليه

١- قد أشار إلى برهانين من براهين تجرد النفس و أنهما لا يجريان فى أكثر النفوس أحدهما أن النفس مجردة لتجرد معقولاتها و ثانيهما تصورهما الوحده و البساطه الحقيقتين و أنت تعلم أنهما فى أيه نفس تحققا و لا- على تجردها و هى أقل قليل فإن التعقل المحض للفرس عند المصنف أن يتحد العقل برب النوع و لا أقل من أن يعقل العاقل المعقول بالفعل من الفرس و هو ليس مجرد ماهيه إذ تقرر الماهيه بدون الوجود باطل بل وجود حقيقى واحد وحده جمعيه و لو وجد فى آلاف عقل و هذا بعينه هو الذى فى العقول الفعاله المحضه و هو و كذا كل معقول من المعقولات وجود نورى مجرد و مع تجرده عن الغرائب من الماده و الجهات و الأوضاع و الأوقات و غيرها جامع لما هو سنخه و لا يشذ شىء من أجزائه العقليه و لا أجزائه الخارجيه عن تعقله فسمعته و بصره علمه الحضورى بالمسموعات و المبصرات و يده و رجله و بالجمله قوته المحركه قدرته و علمه الفعلى و مع ذلك كل الأسماع و الأبصار و الأيدى و الأرجل و غيرها من نوعه الطبيعى و رقائقه الصوريه متعلقه به مرتبه اليد سمعه و بصره و يده و رجله و قس عليه و ذلك لأن وجود العقول وجود بسيط مبسوط محيط بكل رقائقه و رقائق رقائقه و لهذا هو كاسب و مكتسب و من العلم به يستعلم أحكامها و أما الاستدلال من الوحده و البساطه على تجرد محلها و وحدته و بساطته فمن الذى يعرف الوحده الحقيقيه و البساطه الحقيقيه التى لا تركيب فيه من الوجدان و الفقدان إلا الأقلون من الكمل، س ره

حتى يصير خيالاً- بالفعل و متخيلاً- فحينئذ يتحقق فيه أن ذاته مجردة عن هذا العالم الحسى الوضعى و جميع ما فيه من ذوات الجهات و الأوضاع لصيرورتها عين الصور الخياليه التى وجودها ليس فى هذا العالم لعدم كونها من ذوات الأوضاع القابله للإشاره الوضعيه و إذا استحکم فيه إدراك الصوره العقليه بالبراهين اليقنيه و الحدود الحقيقه فعند ذلك يصير عقلاً و معقولاً بالفعل فيتحقق تجرده عن الكونين- فله أن يعقل كل حقيقه و ماهيه متى شاء و أراد لصيرورتها عين الصور العقليه بالفعل- بعد ما كان كذلك بالقوه عند كونه صوره خياليه

فصل (٣) فى نسبه العقل الفعال إلى نفوسنا

قد علمت أن النفس الإنسانيه ترتقى من صورته إلى صورته و من كمال إلى كمال فقد ابتدأت فى أوائل النشأ من الجسميه المطلقه إلى الصور الأسطسيه و منها إلى المعدنيه و النباتيه و منها إلى الحيوانيه حتى استوفت القوى الحيوانيه كلها- حتى انتهت إلى تلك الذات التى منها أول الأشياء التى لا- تنسب إلى الماده الجسميه و إذا وقع لها الارتقاء منه فإنما يرتقى إلى أول رتبه الموجودات المفارقه بالكليه عن الماده و هو العقل المستفاد و هو قريب الشبه بالعقل الفعال و الفرق بينه و بين العقل الفعال أن العقل المستفاد صورته مفارقه كانت مقترنه بالماده ثم تجردت عنها بعد تحولها فى الأطوار و العقل الفعال هو صورته لم يكن فى ماده أصلاً و لا يمكن أن يكون إلا مفارقه و العجب أنه من نوع ما هو عقل بالفعل (١) لأنه متحد به إلا

١- كونه عجبا من جهه أن أحدهما فقير و الآخر مفتقر إليه و أحدهما مادي من وجه- و الآخر مجرد محض عن المواد و بعضهم لا يجوزون اختلاف أفراد نوع واحد فى الماديه و التجرد و نحوهما، س ره

أنه الذى جعل الذات التى كانت عقلا- بالقوه عقلا- بالفعل و جعل المعقولات التى كانت معقولات بالقوه و هى متخيلات معقولات بالفعل فإن الشئ بنفسه لا يمكن أن يخرج من القوه إلى الفعل و إلا لكان الشئ الواحد جاعلا و مجعولا لنفسه و القوه فعلا هذا محال فإن المعدوم لا يصير موجودا إلا بوجود بالفعل و الجسم لا يتسخن إلا بمسخن غيره و لا يستنير إلا بمئير بالذات فنسبه العقل الفعال إلى العقل الذى بالقوه كنسبه الشمس إلى العين التى هى مبصره بالقوه عند الظلمه لأن البصر هو قوه استعداديه و هيئه ما فى ماده و هو من قبل أن يصير مبصره و مرثيه بالقوه و ليس فى جوهر الباصره التى فى العين كفايه فى أن تصير مبصره بالفعل- و لا فى جواهر الألوان كفايه فى أن تصير مرثيه مبصره بالفعل فإن الشمس تعطى البصر ضوءا اتصل به و تعطى الألوان ضوءا اتصله بها فيصير البصر بالضوء الذى استفاده من الشمس مبصرا بالفعل و يصير الألوان بذلك الضوء مبصره مرثيه بالفعل بعد إن كانت مبصره بالقوه و ذلك الضوء نحو من الوجود المحسوس كذلك هذا العقل الذى هو بالفعل دائما يفيد العقل الهولانى وجودا ما منزله ذلك الوجود من العقل الهولانى منزله الضوء من البصر و كما أن البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء- الذى هو سبب إبطاره و يبصر الشمس التى هى سبب الضوء به بعينه و يبصر الأشياء التى هى كانت بالقوه مبصره مرثيه فتصير مبصره مرثيه بالفعل كذلك العقل الهولانى- فإنه بذلك الوجود العقلى يعقل نفس ذلك الوجود و به يعقل العقل بالفعل الذى هو سبب فيضان ذلك النور العقلى فى العقل الهولانى و به يصير الماهيات التى كانت معقوله بالقوه معقوله بالفعل و به يصير أيضا هو عقلا- بالفعل و هى أيضا عقولا- بالفعل و قد علمت من طريقتنا أن الحس عين المحسوسات و أن الجوهر الحساس- منا يدرك المحسوسات له بنفس تلك المحسوسات فالبصر منا يدرك المبصرات بالذات- بنفس تلك المبصرات بالفعل و كذلك العقل بالفعل منا يدرك المعقولات بالذات بنفس تلك المعقولات عند ما كانت معقوله بالفعل و اعلم أن المبصر بالذات عندنا ليست هذه الألوان و الهيئات و الأشكال القائمه بالمواد الخارجيه لما أقمنا البرهان على أن لا حضور

للأجسام المادية و أعراضها عند شىء أصلا و ما لا حضور له كيف يحضر عند قوه مدركه بل الحاضر بالذات عند الحس البصرى هو صورته مماثلة لهذه المسماة بالمبصرات عند الناس فنسبه الألوان الخارجيه إلى المبصرات بالفعل كنسبه الماهيات الخارجيه إلى صورتها العقليه و نسبه الضوء الفائض عليها(١) من الشمس كنسبه الوجود الخارجى المادى الفائض على الصور الطبيعى من المبدأ المفارق و نسبه المبصرات بالفعل إلى البصر بالفعل كنسبه المعقولات بالفعل إلى العقل بالفعل و

١- أى على الألوان الخارجيه يريد أن ما قالوا إن نسبه نور العقل الفعال إلى العقل و المعقولات بالفعل نسبه ضوء الشمس إلى الألوان الخارجيه إنما هو من جهه أن الألوان فى الظلمه مبصره بالقوه و فى الضوء مبصره بالفعل بالنسبه و إلا فالمبصر بالفعل- هو الألوان المبصر بالذات لا المبصر بالعرض فإذا مثل من هذه الجهه فنسبه الوجود الخارجى الفائض من المفارق على الصور الطبيعى الخارجيه كنسبه الضوء الفائض من الشمس على الألوان الخارجيه و نسبه الوجود العلمى الفائض من المفارق على العقل بالفعل و المعقولات كنسبه نور الحس الفعال لو كان تامه كان الفائض تقديرا على الحس و المحسوس بالفعل كما قال ينبغى أن يكون جوهر آخر و إن كان نسبه الحس بالفعل و المحسوس بالفعل إلى العاقل بالفعل و المعقول بالفعل نسبه واقعيه أقول المبصر بالذات و المبصر بالفعل كالمعلوم بالذات قد يقال على ما حصل صورته عند البصر و العالم و هذا يصدق على الأمر الخارجى و لا يصدق على الصورة إذ لا صورته للصورة فالصوره حينئذ ما به ينظر لا ما فيه ينظر لأنها مرآه اللحاظ و كثيرا ما يقال على ما حصل بذاته عند البصر و العالم و حينئذ يصدق على نفس الصورة لا على ذى الصورة لأن وجوده للماده لا للعالم فاندفع الإشكال. ثم من التطابق بين النور العقلى و النور الحسى أنه كما أن النور الحسى ظاهر بالذات و به يظهر الألوان و غيرها و لا يقصد بالنظر كذلك النور العقلى ظاهر بالذات و مظهر لماهيات المعقولات و لا تلتفت النفس إلى نور العقل الفعال و صار هذه الماهيات حجاب نور العقل الذى هو وجوده و وجودها الجمعى و الحال أن العقل ينبغى أن لا يرى عقلا و معقولا إلا و يرى العقل الكلى فيها، س ره

العقل بالفعل عين معقولاتها و البصر بالفعل عين مبصراتها و بإزاء العقل الفعال- فى باب العقل و المعقول ينبغى أن يكون جوهر آخر فى باب الحس و المحسوس- يكون نسبته إليهما كنسبه العقل الفعال إلى العقل و المعقول فالغرض هاهنا أن فعل هذا العقل المفارق فى العقل الهولانى شبيه فعل الشمس فى الضوء الحاصل للبصر و المبصرات فلذلك سمي بالعقل الفعال و مرتبته فى الأشياء المفارقة الذوات- التى ذكرت بعد السبب الأول هى المرتبه العاشره عند جمهور الحكماء (١) فإذا حصل منه فى القوه الناطقه ما منزلته منزله الضوء من البصر حصلت حينئذ عن المحسوسات التى هى محفوظه فى القوه الخياليه معقولات أوائل و ثوانى و الفرق بين الذوات المفارقة البريئه عن القوه و الانفعال هو بالكمال و النقص و كذا الفرق بينهما و بين المبدأ الأول تعالى و قد أشرنا إلى أن العقل الفعال هو من نوع العقل المستفاد و صور الموجودات فيه هى أبدا على الترتيب الأشرف فالأشرف (٢) و إن لم تكن متميزه بالوجود لا بالحلول فى الجوهر الفعال و لكنها مع ذلك مترتبه- و هذا أيضا من العجائب (٣) و ترتيبها فى العقل الفعال غير ترتيبها فى العقل المستفاد- و ذلك لأن أوائل المعقولات هاهنا أخس وجودا و كل ما هو أخس و أضعف وجودا- فهو أقدم وجودا من قبل أن ترقينا بإدراك الأشياء العامه أولا- و الطبائع العامه معلولات للطبائع الخاصه ثم بإدراك النوعيات المحصله التى هى أكمل وجودا من التى هى أعرف عندنا و أسهل إدراكا و ما هو أكمل وجودا كان أجهل عندنا فى أول

١- فهم مشاءون و أما الإشراقيون فيقولون برب النوع، س ره

٢- بناء على القول بارتسام الصور فيه بترتيب سببى و مسببى، س ره

٣- أى عدم التميز الوجودى مع الترتيب من العجائب و جواز الجمع بينهما من جهته أن الصور و إن كانت زائده إلا أنها زائده متصله لا منفصله و متصفه هو بها و هى موجوده بوجوده باقيه ببقائه قديمه بقدمه على مذهب المصنف قدس سره فالصوره بمعنى ما به الشىء بالفعل و جامعيه العقل لصور الأشياء عباره عن جامعيه وجوداتها بنحو أعلى و أبسط- و ماهياتها لوازم متأخره لوجوده فالترتيب أعجب العجائب و إنما هو باعتبار المفاهيم، س ره

الأمر فلذلك ربما يقع ترتيب الموجودات في بعض العقول المنفعلة التي هي صارت بالفعل على عكس ما عليه الأمر في العقل الفعال هذا بحسب الحدوث و أما حالها بحسب البقاء فهي كما كان الواجب في الجبله العقليه و الدين الإلهي من الترتيب الأشرف فالأشرف و الأنور فالأنور على نعت الاتحاد و هذه الصور الطبيعيه كلها في العقل الفعال غير منقسمه و هي في الماده منقسمه و نقل عن المعلم الأول أرسطاطاليس - أنه قال في كتاب النفس و ليس بمستنكر أن يكون العقل و هو غير منقسم أن يكون ذاته أشياء غير منقسمه يعطى الماده أشباه ما في جوهره فلا يقبله الماده إلا منقسما.

فصل (٤) في أن كل من عقل ذاته فلا بد أن يكون عقله لذاته عين ذاته و يكون دائما ما دامت ذاته

إشاره

فصل (٤) في أن كل من عقل ذاته فلا بد أن يكون عقله لذاته عين ذاته و يكون دائما ما دامت ذاته (١).

[برهان القوم في ذلك]

الذى ذكره في هذا المقصد أن كل من عقل ذاته فلا يخلو إما أن يكون ذلك لأجل حضور ذاته عند ذاته أو لأجل حضور صورته أخرى عند ذاته و الثانى باطل لأن تلك الصوره إما أن تكون مساويه لذاته في الماهيه النوعيه أو مخالفه لها- و الأول باطل لأن تلك الصوره المطابقه لذاته في النوعيه إذا حلت في ذاته فحينئذ لا يتميز أحدهما عن الآخر لا بالماهييه و لا بلوازمها و لا- بشىء من العوارض فلا يكون التميز بينهما حاصلًا فلا يكون الاثنييه بينهما حاصله و قد فرض حصولها هذا خلف- و إن كانت مخالفه في الماهيه لم يكن حصولها موجبا لتعقل تلك الذات بل تعقل ما تلك الصوره مأخوذه عنه فثبت أن تعقل الذات ليس إلا بنفس حضور تلك الذات عند ذاتها فيكون دائما هذا ما قيل.

١- هذا الدوام مناط الفرق مع المطلب السابق أعني كل مجرد عاقل و أيضا المطلب هنا إثبات أصل العلم الحضورى، س ره

[الجواب عن ذلك و البرهان المرضى]

أقول و هو عندى من أسخف الدلائل و ذلك لأن الامتياز بين الذوات المتساويه- فى الحقيقه النوعيه و لوازمها إنما هو بنحو من الموجودات الشخصيه فإن الامتياز بين أشخاص النوع الإنسانى بأنحاء وجوداتها و كذا الامتياز بين الصوره العقليه(١) من الإنسان و أشخاصها الخارجيه بنحو الوجود فإن وجود صورتها فى العقل وجود أمر عارض لموضوع عندهم و وجودها فى الخارج لا فى موضوع و كون ماهيه واحده موجوده تاره فى الخارج بوجود جوهرى و تاره فى العقل بوجود عرضى غير مستنكر عندهم فلو تعقل عاقل ماهيه ذاته بصوره زائده مطابقه لماهيته لم يلزم منه محال- و أيضا نحن كثيرا ما نتصور ذاتنا(٢) و نتصور تصورنا لذاتنا و لو كان تعقل الشئ لذاته بصوره زائده على ذاته مستحيلا لما وقع منا هذا التعقل و هو واقع هذا خلف- فالصواب أن يقال بعد تحقيق أن حقيقه كل شئ و ذاته عباره عن وجود ماهيته نحوا من الوجود فنقول لا يمكن تعقل شئ من الوجود الشخصى إلا بحضور ذلك الوجود بنفسه كما مر مرارا فلو فرض تعقل عاقل ذاته بصوره زائده كان وجود ذاته غير وجود تلك الصوره لأن ذاته جوهر و تلك الصوره عرض وجود الجوهر

-
- ١- و ما نحن فيه من هذا القبيل لو كان علم الذات المجرده بذاته بالصوره لا من قبيل أشخاص خارجيه من نوع أو فيما نحن فيه و هو أن يكون علم المجرد بذاته حصوليا- أحدهما ذهنى و الآخر خارجى فالامتياز بينهما بالنحوين من الوجود فكيف يقول المستدل لو كان العلم حصوليا بأن تكون الصوره مطابقه لزم عدم الامتياز و قوله قدس سره و كون ماهيه واحده إلخ إشاره إلى أن هذا الامتياز لا يصادمه المطابقه كما يقال الصوره العقليه مطابقه لأفرادها، س ره
 - ٢- أى حصوليا بقرينه لفظ التصور لأن مقسم التصور و التصديق هو العلم الحصولى- و الحاصل أنه كما نعلم ذاتنا حضوريا يمكننا أن نعلمه حصوليا أيضا و نعلم علمنا الحصولى- كما نعلم أنفسنا و أحكامها بالصور المطابقه و بالعنوانات الحاكيه عن أحوالها النفس الأمريه كما هو ديدن العلماء الباحثين عن الحقائق، س ره

غير وجود العرض بالذات و الهويه فكان كما يعقل شخص شخصاً آخر مشابهاً له في الماهيه.

برهان آخر و هو ما سبق من صاحب التلويحات أن كل صورته ذهنيه فهى معروضه للكليه بالفعل أو بالقوه و إن تخصصت بقيود أخرى كثيره و الذات العاقله شخص خارجى و أيضا نحن نعقل ذواتنا على وجه يمتنع عن الشركه فلا يمكن هذا التعقل بصوره أخرى غير نفس الهويه الوجوديه(١).

و قال أيضا فى آخر التلويحات توضيحا لهذا المطلب إنى تجردت بذاتى و نظرت فيها فوجدتها إنيه و وجودا ضم إليها أنها لا فى موضوع الذى هو كرسم للجوهريه(٢) و إضافات إلى الجرم التى هى رسم للنفسيه أما الإضافات فصادفتها خارجه عنها و أما أنها لا فى موضوع فأمر سلبي و الجوهريه إن كان لها معنى آخر- لست أحصلها و أحصل ذاتى و أنا غير غائب عنها و ليس لها فصل فإنى أعرفها بنفس عدم غيبتى عنها و لو كان لها فصل أو خصوصيه وراء الوجود لأدركتها حين أدركتها- إذ لا أقرب منى إلى و لست أرى فى ذاتى عند التفصيل إلا- وجودا و إدراكا فحيث امتاز عن غيره بعوارض و إدراك على ما سبق فلم يبق إلا الوجود(٣) ثم الإدراك إن أخذ

-
- ١- الفرق بينه و بين الأول أن بناء الأول على مخالفه الصوره الذهنيه للصوره الخارجيه و هذا بناؤه على مخالفه الصوره الكليه للجزئيه و الأولى أن يقال أنه برهان واحد و كلمه أيضا معناه أنه كما أن المعلوم أعنى الذات العاقله شخص خارجى كذلك العلم به على وجه الشخصيه فلا يغنى قوله و الذات العاقله شخص عن قوله و أيضا نحن نعقل ذواتنا، س ره
 - ٢- لأنه ليس تمام الرسم الناقص لها إذ الجوهريه ما هي إذ وجدت إلخ، س ره
 - ٣- أى عدم غيبتى عن ذاتى و هو إدراك حضورى هو وجودى و لهذا قال فلم يبق إلا الوجود، س ره

له مفهوم محصل غير ما قيل فهو إدراك شىء و هى لا تتقوم بإدراك نفسها إذ هو نفسها و لا بإدراك غيرها إذ لا يلزمها و استعداد الإدراك عرضى (١) و كل من أدرك ذاته على مفهوم (٢) أنا و ما وجد عند التفصيل إلا وجود مدرك نفسه فهو هو و مفهوم أنا من حيث مفهوم أنا على ما يعم الواجب و غيره أنه شىء أدرك ذاته فلو كان لى حقيقه غير هذا فكان مفهوم أنا عرضيا لها فأكون أدركت العرضى لعدم غيبتى عنه و غبت عن ذاتى و هو محال فحكمت بأن ماهيتى نفس الوجود و ليس لماهيتى فى العقل تفصيل - إلا إلى أمر من أمور سلبيه جعل لها أسماء وجوديه و إضافات سؤال لك فصل مجهول - جواب إذا أدركت مفهوم أنا فما زاد عليه من المجهول فهو بالنسبه إلى هو فيكون خارجا عنى.

قيل لى فإذا ينبغى أن يجب وجودك و ليس كذا (٣).

-
- ١- أى الإدراك الصورى الحاصولى الذى يحصل زائدا على الحضورى كما للفاحصين الباحثين عن النفس لا يكون عينها فضلا عن أن يكون علمها بغيرها عين وجودها - أو استعداد العلمين عينها، س ره
 - ٢- أى على ما هو مصداق أنا و ما وجد عند التفصيل أى عند التحقيق و التفتيش عن ذلك المصداق إلا وجود مدرك نفسه لعدم غيبه ذلك الوجود عن ذاته لتجرده فهو هوأى من أدرك فهو ذلك الوجود أعنى الوجود الحقيقى الذى هو حيثيه طرد العدم و مفهوم أنا من حيث مفهوم أنا أى مصداق أنا من حيث أنا أنا و لا- يدخل الغير فيه على ما يعم الواجب - أى واجب الوجود فى علمه بذاته و غيره أى و يعم غيره أنه شىء أى وجود حقيقى أدرك ذاته، س ره
 - ٣- إن كانت الشبهه أن النفس هى الوجود حيث سلبت عنها الماهيه و الواجب هو الوجود إذ سلب جميع المحققين عنه الماهيه فالنفس هى الواجب فالجواب أن هذا مغالطه من باب سوء التأليف لأنه شكل ثان متألف من موجبتين و إن كانت بهيته الأول- هكذا النفس وجود و الوجود ممتنع العدم لأن المقابل لا يقبل المقابل و كل ممتنع العدم واجب الوجود فالجواب ما ذكره، س ره

قلت الوجود الواجبى هو الوجود المحض الذى لا- أتم منه و وجودى ناقص و هو منه كالنور الشعاعى من النور الشمسى و الاختلاف بالكمال و النقص لا يحتاج إلى مميز فصلى و إمكان هذه نقص وجودها و وجوبه كمال وجوده الذى لا أكمل منه انتهى كلامه و هو كلام متين فى غايه الأحكام و التحقيق و نحن قد دفعنا الوجوب الذاتى- فى الهويات المعلوليه بأنها وجودات تعلقه الذوات و الضروره التى فيها ليست ضروره أزيه بل ضروره ذاتيه ما دامت الذات الإلهيه فياضه على الوسائط و بتوسطها على المعلومات المتأخره فلنعد إلى ما فارقناه و هو أن إدراك الشىء لذاته نفس ذاته- و ذاته دائمه الإدراك لذاته و مما يدل على دوام التعقل فينا أن الإنسان إذا تتبع أحواله- وجد من نفسه أن إدراكه لنفسه دائم بدوام الذات لأن الإنسان متى كان يحاول فعلا إدراكيا أو تحريكيا فلم يكن قصده إلى الإدراك المطلق أو التحريك بل إلى إدراك مخصوص يصدر منه و يحصل له و كذا القول فى التحريك فالهارب إذا هرب من عدو أو حر أو برد لم يكن هربه من العدو المطلق بل من عدوه الخاص و لا من حر مطلق بل من حر مخصوص- أصابه و وصل إلى ذاته و العلم بوصول الحر و البرد إليه يتضمن العلم به و كذا القاصد إلى فعل من الأفعال أو جلب شىء من الشهوات فليس قصده إلى حصول ذلك الفعل مطلقا بل إلى حصوله من جهته و لا إلى قضاء شهوه مطلقه بل شهوه مخصوصه به و كل ذلك متفرع على علمه بذاته فظاهر بين أن علم الإنسان بنفسه و ذاته أول العلوم و أقدمها(١) و هو حاضر دائما غير منفك عنه أبدا و لا يجوز لأحد أن يقول علمى بنفسى لأجل وسط هو فعلى أستدل بفعلى على ذاتى و ذلك لأنه لا- يخلو إما أن يكون أستدل بالفعل المطلق على ذاتى أو أستدل بفعل صدر من نفسى على نفسى- فإن استدللت بالفعل المطلق فالفعل المطلق لا- يحتاج إلا إلى فاعل مطلق فلا يثبت به إلا فاعل مطلق لا فاعل هو أنا و إن استدللت على بفعلى فلا يمكننى أن أعلم فعلى

١- و هذا كإراداته ذاته و عشقه لذاته لأن أیه إرادته وقعت منه و بأى شىء تعلقت فيها مضمن إرداته ذاته و عشقه نفسه، س ره

إلا بعد أن أعلم نفسي فلو لم أعلم نفسي إلا بعد أن أعلم نفسي لزم الدور و هو باطل - فدل على أن علم الإنسان بنفسه ليس بوسط من فعله و أما احتمال أن يجعل فعل غيره وسطا في الاستدلال فهو غير مفيد للمعرفه أصلا لأن معرفه الشئ ء إما أن يحصل من ذاته أو من العلم بعلمته كما في البرهان اللمي (١) و إما من العلم بمعلوله أو من العلم بما هو معلول لعلة ذلك الشئ ء كما في قسمي البرهاني الإني (٢) و أما ما لا يكون سببا لشئ ء و لا مسببا عنه و لا مسببا عن سببه فلا يحصل من جهه العلم بذلك الشئ ء

فصل (٥) في أن العاقل للشئ ء يجب أن يكون مجردا عن المادة

برهانه كما يستفاد من الأصول السالفه أن التعقل لما كان عباره عن حصول صوره الشئ ء المعقول في العاقل و الصوره المعقوله لا- يمكن أن تكون قابله للقسمه المقداريه بوجه من الوجوه و لا ذات وضع لا بالذات و لا بالعرض كالسواد فإنه و إن لم يكن منقسما بذاته لا- بالقوه و لا بالفعل و لكنه ينقسم بتبعيه محله بالقوه أو بالفعل و كالتقطه فإنها ذات وضع بالعرض و ما لا يمكن أن يكون قابلا للقسمه و لا

١- يعنى أن في جميع الشقوق إضافه إلى ذاته و مضمن فيها علمه بذاته، س ره

٢- قد تقدمت الإشاره في مسأله أن العلم بذى السبب يمتنع إلا من جهه العلم بسببه- إلى امتناع حصول العلم بالعله من جهه العلم بمعلولها و كذا يمتنع العلم بأحد المعلولين من جهه العلم بالمعلول الآخر لاستلزامه السلوك من المعلول إلى العله ثم منها إلى المعلول الأخير و لو صح الاستدلال من المعلول على علته لصح الاستدلال بفعل صدر من نفسى على نفسى و قد أبطله آنفا فهذان النوعان من البرهان الإني لا- يفيد علما نعم البرهان الإني في الملازمات العامه التى لا عليه فيها كالملازمات التى بين أحكام الوجود المطلق- الذى لا عله له يفيد العلم كما في البراهين المستعمله فى الفلسفه الأولى، ط مد

ذا وضع أصلا فلا يمكن أن يحصل وجوده لما هو مادي ذو وضع فالصوره المعقوله لا يمكن (١) أن تحصل لأمر مادي فينعكس عكس النقيض كل ما يعقل صوره معقوله- فهو مجرد عن الماده و هذا هو المطلوب لأن التعقل إما عباره عن حصول صوره المعقول للعاقل و حلولها فيه كما هو المشهور و عليه الجمهور و أما باتحادها مع الجوهر العاقل كما هو عندنا و على هذا فالمطلوب أظهر إذ يستحيل أن يتحد ما لا وضع له بما له وضع.

فإن قلت قد تقرر أن الحمل هو الاتحاد في الوجود و نحن نحمل المفهومات الجنسيه و النوعيه على الأشخاص الجسمانيه كزيد و عمرو و فرس يحمل عليها مفهوم الحيوانيه المطلقه العقليه و هي أمر غير منقسم و غير ذى وضع و تلك الأشخاص أمور كل واحد منقسم و ذو وضع فلزم اتحاد ما لا ينقسم بما ينقسم- و اتحاد ما لا وضع له بما له وضع.

قلنا ليس الأمر كما زعمت فإن المعانى المعقوله بما هي معقوله غير محموله على الأفراد الخارجيه (٢) فالجنس بما هو جنس أعنى الطبيعه الجنسيه من حيث معقوليتها و كليتها و اشتراكها بين كثيرين غير محموله على الأفراد و كذا الطبيعه النوعيه و الفصلية و غيرهما من المعقولات غير محموله و لا متحده بالأشخاص

١- أصله العكس حتى يكون أصلا للعكس أى الأمر المادي لا يعقل الصوره المعقوله، س ره

٢- يعنى أن الكلى الطبيعى يحمل على الأفراد إذ المعتبر فى جانب المحمول هو المفهوم و الطبيعى هو الماهيه من حيث هي و المفهوم الفانى فى أشخاصه بحسب الوجود- و الكلى العقلى غير محمول عليها لأنه من الذوات و يلحظ معه الوجود النورى التجردى- كيف و هو عنده رب النوع إن قلت كثيرا ما تقولون إن الكلى العقلى هو جامع لوجودات الأفراد بنحو أتم و هي هو قلت هذا ليس من باب الحمل لما علمت أن الذوات لا حمل بينها بل من باب أن وجه الشئ ء و عكسه هو الشئ ء بوجه و ذو الوجه و العاكس هو الوجه و العكس بنحو أعلى و الطبيعى يحمل على العقلى أيضا، س ره

الخارجيه و التي يتحد معها من الماهيات الطبيعیه هي التي إذا اعتبرت من حيث هي هي فهي لا منقسمه و لا لا منقسمه و إن كانت منقسمه في الواقع كما أنها لا- موجوده و لا- معدومه من تلك الحثيه و إن كانت موجوده في الواقع و هذا لا ينافي ما ذكرناه (١) فإن الذي ادعيناه هو استحاله كون ما لا ينقسم في الواقع متحدا مع ما ينقسم و اتحاد الكلّي الطبيعي أعني الماهيه من حيث هي مع الشخص الجسماني ليس كذلك كما بيناه.

فإن قلت الهيولى مجردة في نفسها ثم إنها تقبل المقادير و الأبعاد و ذوات الأوضاع فإذا جاز كون المحل غير ذي وضع و لا منقسم و كون الحال مقدارا منقسما ذا وضع فليجز عكس ذلك بأن يكون العاقل منقسما ذا وضع و الصوره المعقوله مجردة (٢).

قلت جوابه بمثل ما مر (٣) و هو أن الهيولى غير مجردة في الواقع بل هي مجسمه لأنها متقومه الوجود بالجسميه لأنها صورتها الجوهرية المتقدمه عليها و ليست الجسميه المقداريه من العوارض التي تلحق بعد تمام وجود المعروض فلا- تجرد لها عن المقادير و الأوضاع في نفس الأمر بل بحسب مرتبه ذاتها التي هي جوهر بالقوه و أما بيان أن الصوره المعقوله بالفعل غير منقسم و لا ذو وضع مع أنه أمر

١- يعني لا- تتوهم أن الطبيعي إذا حمل لزم اتحاد ما لا- ينقسم مع ما ينقسم أيضا- و ذلك لأنه منقسم في الواقع و إنما عدم انقسامه في المرتبه فقط بل المتقابلان مرتفعان عنها بل الهيولى في الواقع جعلها المصنف قدس سره كالماهيه في المرتبه كما يصرح في جواب السؤال الثاني، س ره

٢- ليس من باب القياس الفقهي و التمثيل المنطقي بل المقصود مجرد تجويز اتحاد الوضعي و الغير الوضعي، س ره

٣- و هنا جواب آخر هو أنه فرق بين لا وضعي غير مشروط باللاوضعيه كالهيولى- و بين لا وضعي مشروط بها كالكلّي العقلي،

واضح عند العقل بحسب الوجدان فإن معنى قولنا الحيوان الناطق أو قولنا الواحد نصف الاثنين مما ليس فى مكان أو جسم و لا يمكن إليه الإشاره الحسيه بأنه هاهنا أو هناك لكن الحكماء كالشيخ وغيره أقاموا البرهان على إثباته فقالوا إن المعنى المعقول لو انقسم فلا يخلو إما أن ينقسم إلى أجزاء متخالفه الحقيقه أو إلى أجزاء متشابهه الحقيقه و الأول لا بد و أن يتناهى إلى واحد لا ينقسم ذلك الانقسام لاستحاله تركيب الشىء من المبادئ الغير المتناهيه فالعقل عند إدراكه لكل معنى معقول لا بد و أن يدرك ذلك الواحد و الثانى محال و بيانه أن المعقول الواحد إذا انقسم إلى قسمين متشابهين للمجموع كما هو القسمه المقداريه فلا يخلو إما أن يكون كل واحد من القسمين شرطاً فى كون ذلك المعقول معقولاً و حينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولاً لفقدان الشرط أو لا يكون كذلك بل يكون واحد من القسمين بانفراده معقولاً أيضاً كالأصل أما الشق الأول فباطل من وجوه ثلاثه- أحدها أن كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مبايناً للكل - مبائنه الشرط للمشروط و يلزم أن يجتمع من القسمين شىء ليس هو إياهما(١) بل لا بد أن يكون متعلق الماهيه بزياده كشكل أو عدد بخلاف القسمين فإذن لا يكون القسمان جزئيه من حيث ماهيته المتشابهه هذا خلف(٢).

و ثانيها أن المعقول الذى شرط كونه معقولاً هو حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم و قد فرضناه واحداً غير منقسم هذا خلف(٣)

١- لفرض المباينه التى هى مقتضاه الشرط و المشروط، س ره

٢- هذا الخلف لازم ما قبل كلمه بل و أما الخلف اللازم مما بعدها فهو أن المعقول حينئذ لم يكن معقولاً لاختلافه بالشكل و بالعدد و الزيادة و النقصان، س ره

٣- لأن المعقوليه لها معيه بحصول الجزئين للمعقول و أما قوله و قد فرضناه فيتراءى من ظاهره أنه خلاف الواقع إذ المفروض أن المعقول منقسم إلى أجزاء إما كذا و إما كذا- و الجواب أن هذا الفرض إنما لزم من الكثره و التجزى فى جانب الشرط و هو خارج- فالمعقول و هو المشروط سالم من الكثره و التجزى و الحاصل أن من مقارنة حصول الجزئين للمعقوليه لزم انقسام المعقول و من جعل القسمين شرطاً و التكثر فى ناحيه الشرط- و الخارج مفروض البساطه، س ره

و ثالثها أنه قبل وقوع القسمة فيه لا- يكون الجزءان حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلًا فلا يكون معقولا و قد فرضناه معقولا.

و أما الشق الثاني و هو أن يكون حصول القسامين شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا و كل واحد منهما أيضا معقولا بانفراده كما في الجسم الذى يقبل الانقسام إلى أجسام فذلك أيضا باطل لأن الصورة المعقوله حاصله بأقل ما يفرض أنها هو فكانت الصورة المفروضه معقوله أبدا مع ما لا دخل له فى تتميم معقوليته- فيلزم أن لا يمكن حصول صورته عقليه لا يكون فيها عارض غريب بل كلما جردت عن العارض الغريب فهى ملايسه بعدله مع أن التعقل عباره عن تجريد الماهيه عن عوارضها الغريبه كما هو عندهم و ذلك لأن كل قابل للقسمة المقداريه فكل جزء منه جزئى من جزئيات نوعه و نوعه من حفظ بجزئه و هكذا جزء جزئه ففى كل منقسم و فى كل جزء من أجزائه يوجد نوعه مع عارض غريب فتيبين من هذا أن المعقول المشترك بين كثيرين لا- يمكن أن يكون مقدارا أو ذا مقدار و أما أن الصورة العقليه غير ذات وضع فإنها لو كانت ذات وضع لكانت إما أن تنقسم أو لا- تنقسم فإن انقسمت فقد مر بيان استحاله و إن لم تنقسم كالنقطه فتكون حاله فى نهايه المقدار أو نفس نهايته(١) و النهايه عدميه و التعقل أمر وجودى.

و أيضا كل ما يحل فى نهايه الشىء فليس بالحقيقه صفه لذلك الشىء بل لو كانت صفه لكانت صفه لتلك النهايه و هكذا الكلام فى تلك النهايه فإنها بالحقيقه

١- الذى هو العاقل و قوله أو نفس نهايته بناء على أن المعقول كالنقطه و النقطه نهايه المقدار أو هذا بناء على اتحاد العاقل بالمعقول فالمراد نفس نهايه مقدار العاقل و الأول بناؤه على عدمه، س ره

غير حاله فى الذات المنقسمه من حيث ذاته بل مع اعتبار انضمام معنى عدمى و لهذا كان النقطه لا تعرض ذات الخط بما هو مقدار و لا- الخط للسطح كذلك و لا السطح للجسم بما هو مقدار أو ذو مقدار بل كل من الأطراف يعرض لمحلّه من حيث انقطاعه و انتهائه و العلم ليس كذلك فإذن لو كانت الصوره المعقوله ذات وضع غير منقسمه- لم يكن المحل لذاته عاقلا له و لا من جهه عدمه و انقطاعه لأن الإدراك كمال و الكمال مما يوصف به وجود الشئ ء لا عدمه.

و أيضا لو كان العقل فى جهه من العاقل لم يكن العاقل عاقلا بتمامه بل بطرف منه دون آخر فكانت ذات واحده عالما و جاهلا بشئ ء واحد هذا محال

فصل (٦) فى أن المدرک للصور المتخيله أيضا لا بد أن يكون مجردا عن هذا العالم

اشاره

هذا و إن كان مخالفا لما عليه جمهور الحكماء حتى الشيخ و من يحذو حذوه- لكن المتبع هو البرهان و الحق لا يعرف إلا بالبرهان لا بالرجال لأن المحسوس لا يفيد المعقول و لا يسلط عليه بل المعقول قاهر على كل محسوس

أما البرهان على هذا المطلوب-

[الأول] فهو أن الصوره الخياليه كصوره شكل مربع محيط بدائره قطرها يساوى قطر الفلك الأعظم

فهذه الصوره الشكليّه إما أن تكون بالقياس إلى ما هى شكله فى الموجودات الخارجيه كأنها شكل منزوع(١) عن موجود خارجي

١- إنما قال كان لأنه لو كان منزوعا حقيقه عن الخارج ثبت التجرد أيضا فالمقصود أنها إما فى الماده الخارجيه و باعتبار إضافه الخيال إليها كأنها منزوعه عنها و ليس كذلك- لأن دائرتها و إن كانت فى السماء الخارجيه إلا أن المربع المحيط بها ليس خارجيا و إما فى الماده الدماغيه و هو أيضا باطل كما ذكره، س ره

و ليس كذلك أو يكون شكلا في مادته دماغية حامله له و المادة الدماغية مشتغله بشكل صغير المقدار غير هذا الشكل و المادة الواحدة لا يجوز أن تشتغل في آن واحد بمقدار صغير في غايه الصغر و بمقدار عظيم في غايه الكبر و لا تشكل أيضا بشكليين متباينين دفعه واحده (١).

و أيضا شكل الدماغ طبيعي و كذا مقداره مقدار طبيعي له و هذا الشكل الذي كلامنا فيه قد يحصل بالإرادة النفسانية على أى مقدار يريد و كذا غيره من الصور و الأشكال.

و أيضا ربما يزداد المقدار المشكل الحاضر في الخيال و ينبسط في تماديه إلى حيث تشاء النفس و كل جسم طبيعي لا يمكن أن ينمو و يزداد إلا- بإضافه ماده من الخارج إليه فظهر أن المقدار المشكل المتخيل ليس مقدارا لماده دماغية و لا لغيره من الأجسام الخارجيه فبقى أن يكون نسبة القوه الإدراكيه إليه غير نسبة القوه الحامله لما يحلها و لا نسبه ذى وضع بذى وضع آخر بل نقول من رأس إن تلك القوه لا محاله لها علاقه إلى ذلك الشكل فتلك العلاقه إما وضعيه كالمجاوره و المحاذاه- و ما يجرى مجراه كما بين الأجسام الخارجيه و إما غير وضعيه و القسم الأول محال لأن ذلك الشكل غير واقع فوق الإنسان و لا تحته و لا فى يمينه أو يساره و لا قدامه أو خلفه فبقى القسم الثانى و قد علمت أنها ليست بالقابليه بأن يكون المتخيل المشكل صورته لتلك القوه كما مر و لا بالمقبوليه بأن يكون القوه صورته له لاستحاله كون المدرك بالقوه صورته لما هو مدرك بالفعل (٢) فبقى أن يكون العلاقه

١- المحذور الأول من جهه الكم و هذا من جهه الكيف لأن الشكل هيئه إحاطه حد واحد أو حدود بالجسم فالشكل كيف مختص بالكم، س ره

٢- لا- يقال المدرك بالقوه كيف يكون فاعلا لما هو مدرك بالفعل و لا يكون صورته له و الصوره أخف مئونه من الفاعل لأننا نقول المحذور ليس مجرد كون المدرك بالقوه صورته لما بالفعل بل إن الصوره التى هى بالفعل كيف يكون ماده و المادة ما بالقوه- و كيف يكون المادة عرضا و الصوره جوهرًا لأن القوه جوهر و نحن نريد أن نثبت تجردها- و التجرد فوق الجوهرية و أما حديث فاعليتها فهى واسطه أو شريكه الفاعل الذى هو النفس فكلمه أو فيما بعد إضراب و أيضا لو كان القوه صورته كان المادة عرضا و الصوره جوهرًا لأن القوه جوهر كما أنه لو كان المتخيل المتشكل فاعلا و القوه منفعله لزم أن يكون الفاعل عرضا و أضعف و المنفعل جوهرًا و أقوى و هذا لا يجوز، س ره

بينهما بالفاعليه و المفعوليه فكون المقدار المشكل فاعلا للقوه الدراكه غير صحيح- لما ثبت أن المقادير ليست عللا فاعليه لأمر مباين(١).

و أيضا هذه القوه باقيه فينا و تلك الصوره و أشباهها قد تزال و تسترجع فبقى أن القوه الخياليه فاعله إياها أو واسطه أو شريكه فهى لو كانت قوه ماديه لكان تأثيرها بمشاركه الوضع و كل ما تأثيره بمشاركه فلا تؤثر إلا فيما له أو لمحله وضع بالقياس إليه فالنار لا- يسخن إلا لما يجاورها فى جهه منها و الشمس لا تضىء إلا لما يقابلها فى جهه منها و الصوره الخياليه غير واقعه فى جهه من جهات هذا العالم.

و أيضا هى مما يحدث دفعه(٢) و القوه الجسمانيه لا- يمكن أن يكون لها نسبه إلى نفس صوره شىء يحدث تلك الصوره بسببها قبل وجودها لأن النسبه إلى ما لم

-
- ١- و ذلك أن بناء الفاعليه على المعيه بالمنفعل و المقدار و كل ممتد لا حضور بذاته لذاته بل كل جزء له بينونه مع كل جزء و مع الكل و لهذا ليس له وجود نورى علمى كما مر و الفاعليه تستدعى حضورا أوفر، س ره
 - ٢- فيما قبل جعل مانع الوضع هو التجرد و أن القوه الجسمانيه لا وضع لها بالنسبه إلى المجرد و لو كان مجردا برزخيا و هنا جعل مانع الوضع العدم و أن القوه لا وضع لها- بالنسبه إلى المعدوم المطلق إذ لا وجود للأثر لا لنفسه و لا مادته إذ لا ماده هنا فمعنى يحدث دفعه أنها غير مسبوقه بماده تصحح الوضع و نفس الصوره معدومه بعد و يحتمل أن يكون وجها على حده بأن أفعال القوى الجسمانيه تدريجييه و لهذا يعبر عنها بأن يفعل و هى من المقولات لا أفعال الله و الإبداعات و أن الخياليات من المنشآت تنشأ بمجرد كلمه كن بل وجودها نفس كلمه كن فلا يكون الخيال قوه جسمانيه، س ره

يوجد بعد غير ممكنه و قد برهن على أن المؤثر الجسماني لا بد و أن يكون تلك النسبه حاصله قبل وجود أثره قبله زمانيه أو ذاتيه فلا بد أن يكون تلك النسبه الوضعيه بالقياس إلى ماده الأثر قبل حصول الأثر كمثل النار و الشمس في تأثيرهما- فلو كان للقوه الخياليه وضع لكان ذلك الوضع حاصلًا قبل حصول تلك الصور الخياليه- الحادثه بالقياس إلى مادتها و قد ثبت أن تلك الصور لا- مادتها لها فالمؤثر في تلك الصور لا- يمكن أن يكون قوه جسمانيه ماديه بوجه من وجوه التأثير فإذا لم يكن علاقه القوه الخياليه إلى تلك الصور وضعيه جسمانيه و لا هي عديمه العلاقه إليها- فهي لا محاله مبدأ غير جسماني لها فتكون مجردة عن الماده و علاقتها هذا ما أوردناه- و تلخيصه أن الصوره الخياليه غير ذات وضع و كل ما لا وضع له لا يمكن حصوله في ذى وضع فهي غير حاصله في قوه جسمانيه لا بوجه القبول و لا بوجه المباينه الوضعيه- فالمدرک لها قوه مجردة و هي ليست القوه العاقله لأن مدرکات العقل غير منقسمه- كما مر لأنها كليه.

و أيضا العقل متحد بالمعقولات عند صيرورته عقلا- بالفعل و ما يدرك المعقول من حيث كونه مدرکا له غير مدرک للمتخيل (١) فإذن القوه المدرکه للصور المتخيله- قوه أخرى دون العقل فثبت كون الخيال قوه مجردة

حجه أخرى و هي التي عول عليها أفلاطون الإلهي في تجرد النفس

و قررها- بعض أهل التحقيق من الإسلاميين إننا نتخيل صورًا لا وجود لها في الخارج كبحر من زئبق و جبل من ياقوت و نميز بين هذه الصور الخياليه و بين غيرها فهذه الصور أمور وجوديه و كيف لا يكون كذلك و نحن إذا تخيلنا زيدا شاهدناه حكمنا أن بين

١- فائده قيد الحيثيه حفظ المرتبه فإذا قيل إن مدرک المعقول و المتخيل بل المحسوس واحد لم يقل أمر غريب لأن مدرک الكل هو النفس الواحد البسيطه لكن إذا قيل النفس العاقله من حيث هي متحده بالمعقولات أو مدرکه لها مدرکه للمتخيلات قيل إن هذا ممتنع، س ره

الصورتين المحسوسه و المتخيله فرقا البته و لو لا- أن تلك الصور موجوده لم يكن الأمر كذلك و محل هذه الصور يمتنع أن يكون شيئاً جسمانياً أى من هذا العالم المادى فإن جملة بدننا بالنسبه إلى الصور المتخيله لنا قليل من كثير فكيف ينطبق الصور العظيمة على المقدار الصغير و ليس يمكن أن يقال إن بعض تلك الصور- منطبعه فى أبداننا و بعضها فى الهواء المحيط بنا إذ الهواء ليس من جملة أبداننا و لا أيضاً آله لنفوسنا فى أفعالها و إلا لتألمت نفوسنا بتفرقتها و تقطعها و لكان شعورنا بتغيرات الهواء كشعورنا بتغيرات أبداننا فبان أن محل هذه الصور أمر غير جسمانى- و ذلك هو النفس الناطقه فثبت أن النفس الناطقه مجردة انتهى تقرير الحجة التى عول عليها أفلاطون و هى حجة برهانية قويه على ما نريده لكن القوم زعموا أن هذه الحجة لبيان إثبات أن النفس من المفارقات العقلية(١) و ذلك غير ثابت بمثل هذه الحجة و نظائرها و لم أر فى شىء من زبر الفلاسفه ما يدل على تحقيق هذا المطلب و القول بتجرد الخيال و الفرق بين تجردها عن هذا العالم و بين تجرد العقل و المعقول عنها و عن هذا العالم جميعاً و هذه من جملة ما آتانى الله و هدانى ربه إليه أشكره كثيراً على هذه النعمة العظيمة و نحمده عليها و لذلك أعترض على هذا البرهان بوجهين.

أحدهما بأن هذه الصور الخيالية لا بد و أن يكون لها امتداد فى الجهات و زياده و إلا لم تكن صورته خيالية فإننا إذا تخيلنا مربعاً فلا بد أن يتميز جانب من ذلك المربع من جانب آخر و إلا لم يكن مربعاً و ذلك أن يكون إذا كان شكل و

١- الحق مع المصنف قدس سره أن الحجة لإثبات تجرد الخيال أو النفس فى المرتبه الخياليه و أن المراد بالمحل هو المحل الصدورى لا- القبولى لكن يمكن أن يقال إنها لتجرد النفس مطلقاً إذ يعلم هاهنا تجردها فى الجملة و هو يكفى فى أول الأمر و تفصيل أنحاء تجردها كالتجرد عن الماده و المقدار جميعاً بل عن الماهيه كما مر فهو يعلم بأنظار أخرى فهذا هو توجيه زعمهم،

وضع مخصوص فإذا حل ذلك الشكل فى النفس فإما أن تصير النفس مشكله بهذا الشكل حتى تصير النفس مربعه و أما أن لا تصير كذلك فإن صارت مربعه مثلاً- فهى غير مجردة بل هى جسمانيه و إن لم تصر مربعه (١) فالصوره المربعه غير موجوده لها.

قال صاحب المباحث هذا إشكال قوى جدا و لم يظهر لى بعد عنه جواب- يمكننى أذكره فى كتابى هذا.

أقول فى جوابه إن حضور الصوره العلميه للشئ ء العالم لا- يلزم أن يكون بالحلول فيه بل بأحد أنحاء ثلاثه إما بالعينيه كما فى علم النفس بذاتها أو بالحلول فيه كما فى علم النفس بصفاتهما و كما هو المشهور فى حصول المعقولات للجوهر العاقل- أو بالمعلوليه كما فى علم الله بالممكنات بصورها المفصله فعلم النفس بالصور الخياليه (٢) من القسم الثالث (٣).

- ١- أى فلا اختصاص ناعت هنا فلا طول فلا وجود لذلك المربع للنفس، س ره
- ٢- و يمكن أن يطوى حديث العليه و المعلوليه و إن كان طريقه أنيقه و يقال علاقه النفس بها كعلاقتها مع البدن و الصور الطبيعيه الأخر حيث لا تتصف بها فالصور التى فى المثال الأصغر و التى فى المثال الأكبر كالبدن للنفس فإنها تمثلت و تصورت لها و إن لم تشعر بهذا و رأت ذاتها محدوده بهيئه خاصه مشكله بشكل مخصوص ممسوحه بمساحه معينه، س ره
- ٣- قد تقدم أن فى مرحله المثال موجودا مثاليا نسبتبه إلى النفس المتخيله بالقوه- نسبه العقل الفعال إلى النفس العاقله بالقوه أعنى العقل الهولانى فى أنه يخرج النفس من القوه إلى الفعل و لو جاز خروج النفس بنفسها من القوه إلى الفعل من غير مخرج من خارج لزم اتحاد القوه و الفعل و هو محال و لانزم ذلك أن نقول إن فاعل الصور الخياليه كالصور العقليه أمر خارج من النفس يفيض عليها الصوره بعد الصوره بحسب ما تكتسبه من الاستعداد نعم إذا تمكنت الصوره الخياليه من النفس و صارت ملكه لها لم يكن بأس فى إسناد فاعليه الصور إلى النفس فإنه عين الإسناد إلى المبدإ الخيالى الفياض بوجه- و الجواب عن الإشكال حينئذ إن الصوره المقداريه حاصله للنفس حصول الكامل للناقص و الشديد للضعيف و ليس من الحلول فى شئ ء، ط مد

و بهذا يندفع إشكالات الوجود الذهني من لزوم كون النفس حاره بارده- مستديره مربعه و غير ذلك فإنهم ذكروا الإشكال بأن النفس إذا تصورت الكرويه- فإن وجدت الكرويه فيها لزم أن تصير النفس كرويه لأنه لا فرق في نظر العقل- بين أن يقال إن هذا الشيء كره و بين أن يقال فيه صورته الكره و وجه الاندفاع- أن تمثل صورته الكره و غيرها للنفس كتمثل الأشياء التي شاهدناها في المرآه(١) فإن تمثل تلك الصور المشاهده لأجل المرآه ليس بانطباعها فيه و لا بوجودها في الهواء و ليست هي عين الصورة الماديه(٢) لأننا قد برهننا على أن الصور الماديه- ليس من شأنها أن تكون مدركه لا بالفعل و لا بالقوه فهي إذن صور معلقه غير منطبعه في النفس بل في شيء آخر من المواد الخارجيه.

و ثانيهما أنه إذا جاز أن ينطبع هذه الصوره المقداريه فيما ليس بجسم و لا جسماني كالهولي الأولى فبأن يجوز انطباعها في الجسم الصغير كجزء من الدماغ كان أولى لأن المناسبه بين الشكل العظيم و الصغير أعظم من المناسبه بين الشكل العظيم و ما لا شكل له أصلا فعلم أن حلول الصور و الأشكال العظيمه في القوه الجسمانيه الصغيره المقدار جائز و حصولها في القوه المدركه لا يستلزم تجردها.

و أقول في الجواب حسبما أشرنا إليه سابقا إن الهولي ليست مجردة و لا- عديمه المقدار في نفس الأمر بل وجودها في ذاتها وجود إمكانية لا يحصل لها في ذاتها- من حيث ذاتها شيء من التحصلات لا تحصل للانقسام كالنقطه و العقل و لا تحصل الانقسام كالمقادير و الأجسام مع أنها في الواقع لا تخلو عن الأمرين فيقبل كل

-
- ١- سواء كانت الصور المرآتيه من عالم المثال كما يقول الشيخ المقتول قدس سره أو أظلالا و حكايات لهذه الموجودات الطبيعيه كما يقول المصنف قدس سره إذ التمثيل أمره سهل يستقيم على أي المذهبين كان لكن على رأي المصنف قدس سره كان الصور المرآتيه أيضا معاليل النفس بإعداد مرآتين كما مر في مبحث الوجود الذهني، س ره
 - ٢- على ما هو طريقه خروج الشعاع، س ره

واحد من القسمين و أما ما له تحصل بالفعل (١) أما تحصل شىء عديم المقدار بالذات- كالوحده و النقطه أو تحصل شىء متقدر فلا يمكن للأول قبول مقدار و لا للثانى قبول لا مقدار أو قبول مقدار آخر فبطل ما قالوه.

و أيضا كل مقدارين ينطبق أحدهما على الآخر فإما أن يتساويا أو يتفاضلا- و بتقدير أن يتفاضلا لا بد و أن يقع الفضله فى الخارج فالشكل العظيم إذا انطبع فى الجسم الصغير فإنما ينطبع فيه ما يساويه و يبقى الفضله خارجه عنه فاستحال أن يكون المقدار العظيم حالا فى الجوهر المتقدر و لا أيضا كما قال من حمل الحجه الأفلاطونية على أنها لإثبات كون النفس مفارقه عن الأجسام و الأمثال جميعا إن محل الصور المقداريه إذا كان مجردا عن الكم و المقدار لم يجب أن يكون الحال- مطابقا لمحله أو مساويا و ذلك لما علمت أن أصل المقارنه بين ما لا مقدار له و بين المقدار من المستحيلات (٢) و ليس حال هذه المقارنه كحال مقارنه المقدار للهولى- كما مر مرارا

حجه أخرى على تجرد الخيال

هى أنا حكمننا بأن السواد يضاد البياض- و الحاكم بين الشئيين لا بد و أن يحضراه (٣) فقد برهننا على أنه لا بد من حصول

١- قد أشار قدس سره إلى جوابين أحدهما عدم التجرد فى الواقع بمقتضى التلازم و ثانيهما أنها مع التجرد فى مرتبه وجودها هى لا بشرط بخلاف الدماغ فإنه بشرط شىء و هو التجسم فما قبل كلمه بل إشاره إلى الجواب الأول و ما بعدها إلى الثانى، س
ره

٢- لأن الناطقه بشرط لا بالنسبه إلى التجسم كما أن الدماغ بشرط شىء هو المقدار الصغير، س ره

٣- إن قلت الخيال ينال الصور تعاقبا و توارد الضدين على التعاقب جائز قلت لا بد أن يتصور الجمع بين الضدين الشخصيين حتى ينفى مثله فى عالم ماده و أيضا المضاده تضاييف و المتضاييفان معان فى التصور إن قلت الخيال شأنه الحفظ و الاستثبات لا الإدراك و الحكم قلت لم يقل المصنف قدس سره إن الحاكم هو الخيال فالحاكم هو الحس المشترك و تجرده لازم و إنما يقال الخيال يتخيل أو يدرك و يراد الحس المشترك لثلا يذهب الوهم إلى الحس المشترك من وجهه إلى الخارج لأن التخيل بإدراكه من وجهه إلى الداخل، س ره

السواد والبياض فى الذهن أو للذهن(١) و البداهه حاكمه بامتناع اجتماعهما فى الأجسام و المواد فأذن المحل الذى حضرا فيه و جب أن لا يكون جسما و لا جسمانيا- و المدرك لمثل هذه الصور الجزئيه التى يمتنع عن الكليه و الاشتراك بين الكثيرين- لا يكون عقلا بل خيالا فثبت أن القوه الخياليه مجردة عن المواد كلها.

لا يقال التضاد بين السواد و البياض لذاتيهما فأين حصلا فلا بد و أن يتضادا.

فنعول إنه من المحتمل(٢) أن يكون تضادهما فى المحال التى تنفعل عن كل منهما و تتأثر فإن الجسم إذا حل فيه السواد يتغير و يترتب عليه آثار مخصوصه- كقبض الأبصار و نحوه و إذا حل فيه البياض يتغير و يترتب عليه آثار يخالف تلك الآثار و أما المحل الإدراكي فلا ينفعل عنهما مثل هذه الانفعالات و الاستحالات- و كل منهما يطرأ و يزول و يجتمع معا و يفترق معا و هو كما كان هذا إن كان الخيال محلا- لهما و أما على ما حققناه من أن حصول تلك الصور له هو بعينه حصولها عنه لأن نسبته إليهما بالفاعليه لا بالقبول الانفعالى و لو كان هناك قابليه كانت قابليه هى عين الفاعليه كما فى علوم المفارقات و بالجمله شرط التضاد بينهما هو الموضوع

-
- ١- الأول بناء على القيام الحلولى كما يقول به القوم و الثانى على القيام الصدورى- كما يقول به المصنف قدس سره و بالجمله لا بد من وجود آخر للضدين هو الوجود الذهني، س ره
 - ٢- إنما استعمل لفظ الاحتمال مع أنه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال و يناسب المانع لا المستدل لأن الجواب التحقيقى عنده ما سيشير إليه بقوله و أما على ما حققناه، س ره

الانفعالي المادى لا غير فلا استحاله فى اجتماعهما لمحل غير مادى أو لجوهر فأعلى(١).

و ليس لقائل أن يقول إنا إذا تصورنا السواد و البياض و الحرارة و البروده فلا ينطبع هى أنفسها بل ينطبع صور هذه الأمور و مثلها فقط فلهدا لا يلزم أن تكون حاره بارده عند انطباع هذه الأمور.

لأننا نقول هذه الأمور التى سميتها بأنها صور السواد و البياض و غيرهما- هل لها حقيقه السواد و البياض أم لا فإن كانت لها حقيقتها و قد انطبع فى النفس صور تلك الأمور التى هى بالحقيقه سواد و بياض و حراره و بروده و استداره و استقامه فيجب عند ذلك أن تصير النفس حاره و بارده و أسود و أبيض مستقيمه و مستديره فيكون جسما و إن لم يكن لتلك الصور التى تصورناها حقيقه السواد و البياض و الحرارة و البروده لم يكن إدراك الأشياء عباره عن انطباع ماهيه المدرك فى المدرك(٢).

و أيضا نحن نعلم بالوجدان عند تخيلنا و مشاهدتنا لتلك الأمور أنا نشاهد السواد و البياض و الحرارة بعينها كما أحسناها فى الخارج فالتحقيق كما بيناه- أن نسبه النفس إليها نسبه الفاعليه و الإيجاد(٣) و هذه النسبه أشد و أكد من نسبه المحل المنفعل لأن نسبه الفاعليه بالوجوب و نسبه القابليه بالإمكان و الوجوب- أكد من الإمكان فى باب النسبه.

حجه أخرى كل جسم و جسمانى يصح اجتماع المتضادين فيه

(٤) من جهه

- ١- كلمه أو بمعنى الواو إذ الفاعليه لم تلزم التجرد و الدليل على الجمع أنه لا يجوز فاعليه الجسم و الجسمانى للمتخيل لاشتراط الوضع كما مر، س ره
- ٢- لما صار السائل مستدلا بأنه ذاتى و الذاتى لا يتخلف اكتفى المجيب به، س ره
- ٣- أى فلا يلزم محذور علينا مع قولنا بحصول الأشياء بأنفسها فى الذهن لقولنا بقيامها بالمجرد قياما صدوريا، س ره
- ٤- أى يصح اقترانهما فيه بحسب الزمان وحده و أما الاجتماع فمحال كما مضى فيما قبله أن النفس أو الخيال يصح فيه الاجتماع للضدين و لا شىء من الأجسام يصح فيها الاجتماع لهما و نظم هذه الحجه أن لا شىء من النفس أو الخيال يصح فيه اقتران المتقابلين- و كل جسم أو جسمانى يصح فيه الاقتران لوجود مناط الصحه و هو الامتداد أو نظمها هكذا لو كانت النفس أو الخيال جسما أو جسمانيا لأمكن فيه اقتران المتقابلين لكن التالى باطل إذ لا يقترن فيه العلم بكتابه زيد و الجهل بها فى وقت واحد فالمقدم مثله، س ره

قبوله للانقسام فيقوم ببعضه سواد و ببعضه بياض كالجسم الأبلق أو ببعضه حراره و ببعضه بروده كالإنسان إذا تسخن بعض يده بالنار و تبرد بعض آخر بالماء و كجسم بعضه محاذ لشيء و بعضه ليس بمحاذ له فقد اجتمع في جسم واحد أمران متضادان و متناقضان لكون وحده الموضوع في الجسمانيات مما يجمع الكثره بوجه- و ليس كذلك حال النفس فإنها لا يمكن أن يكون عالما بشيء خيالي جزئي و جاهلا بذلك الشيء أيضا كعلمنا بكتابه زيد و جهلنا به و كذلك الشهوه لشيء و الغضب عليه و المحبه و العداوه فإن الإنسان الواحد لا- يمكن أن يشتهي شيئا و يغضب عليه أو يشفق إلى شيء و يتنفر عنه فعلم أن القوه الإدراكيه و الشوقيه غير جسمانيه و ليست أيضا عقليه فهي مجردة عن عالم الأجرام غير بالغه إلى عالم المعقولات و أما تجويز كونها أمرا جسمانيا غير منقسم كالنقطه فقد مر بطلانه- فإن النقطه نهايه و نهايه الشيء لا يمكن أن يكون محلا لأمر آخر غير حال في محل تلك النهايه(١).

فإن قلت الفلك يمتنع عندهم أن يقوم بجزء منه عرض يضاد القائم بجزء آخر فقد وجدنا جسما يمتنع أن يقوم بطرفيه ضدان و إذا عقلنا ذلك في الفلك و هو جسم فلم لا يجوز أن يكون القلب كذلك أو الروح البخارى الذى فيه لمشابهته للفلك.

١- بل لا بد أن يكون نفس ذلك الحال في نفس ذلك المحل و نهايته منطبقه على نهايه ذلك المحل و إذا كان كذلك كان المحل ممتدا و قد أبطل ذلك فالمراد بمحل تلك النهايه ذو النهايه، س ره

قلت استحاله اجتماع بعض المتقابلين كالمتضادين فى جرم الفلك ليست لأجل نفس التضاد بينهما بل لأجل أنه غير قابل لأحدهما كما أن الهواء لا يجتمع فيه السواد و البياض إذ ليست فيه قابليه أحدهما و لو كان قابلا لأحدهما بجزء لكان قابلا للآخر بجزء آخر.

و أيضا يجتمع فى الفلك متقابلات من نوع آخر كاتصافه بالمماسه و عدمها بالقياس إلى شىء واحد فإن فلك القمر يماس بجزء منه لكره النار و بجزء منه غير مماس لها و يماس لكره عطارد و كذا بعضه شمالي و بعضه ليس بشمالي بل جنوبي و بعضه شرق و بعضه غرب إلى غير ذلك من المتقابلات فهذه حجج قويه بل براهين قطعيه على هذا المطلب و لهذا استبصارات أخرى أخرنا ذكرها إلى مباحث علم النفس و علم المعاد و هذا الأصل عزيز جدا كثير النفع فى معرفه المنشأ الثانيه كما ستقف عليه إن شاء الله تعالى و به ينحل إشكالات كثيره منها ما لأجله ذهب بعض الحكماء كالإسكندر إلى أن النفوس التى لم تبلغ مرتبه العقل بالفعل - هالكه غير باقيه و استصعب الشيخ هذا الإشكال و تحير فى دفعه فى بعض رسائله كرساله الحجج العشر و لو لم يكن للنفس غير القوه العقليه قوه أخرى غير جسمانيه - خارجه فى بابها عن القوه إلى الفعل لكان القول بدثور العقول الهيلولانيه (١) بعد دثور أبدانها حقا لا شبهه فيه عندنا و ذلك لأن ما بالقوه من حيث كونه بالقوه لا يمكن وجوده إلا بأحد أمرين إما بخروجه من القوه إلى الفعل بحصول ما هو قوه عليه و إما ببقائه كما كان بتبعيه ما هو قوه منه و بالجملة لا بد من إحدى الصورتين الفعليتين إما السابقه أو اللاحقه فإذا زالت الصوره الأولى و لم تحصل الآخره فلا جرم تبطل تلك القوه رأسا فإذن لو لم تكن فى الإنسان إلا صوره طبيعیه يقوم بها

١- إذ العقل لم يحصل و القوى الجزئيه حالات فى الجسم و فى الروح البخارى عندهم و الكل أفسحت و تفرقت و أما على التحقيق فالقوى الباطنه مجردة و النفس إذا فارقت شايعتها القوى فيكون معها ما به ينال الجزئيات من المدركات الصوريه و المعانى الجزئيه، س ره

قوه عقليه هيولانيه فإذا فسد البدن يفسد تلك القوه بفساده فلم يبق من الإنسان شىء يعتد به مع أن الشرائع الإلهيه ناصه على بقاء النفوس الإنسانيه سعيده كانت أو شقيه كامله أو ناقصه عالمه أو جاهله

فصل (٧) فى أن تعقل النفس الإنسانيه للمعقولات ليس أمرا ذاتيا و لا من اللوازم لها

إشاره

هذا الكلام منقول من بعض القائلين بقدم النفوس الناطقه (١) و هو و إن صدر من الحكماء الراسخين كأفلاطون و من كان على منواله ينسج فيمكن حمله على رمز دقيق لا- يمكن فهمه لأ- كثر الناس فإن للنفس الإنسانيه أطوارا و نشأت بعضها سابقه على حدوثها و بعضها لا-حقه عن حدوثها و لا- شبهه فى أن المعتبرين من الحكماء- الذين هم بعد المعلم الأول أرسطاطاليس كتلامذته مثل ثامسطيوس و فرفوريس و الإسكندر الأفريدوسى و كأتباعه مثل الفارابى و الشيخ و نظرائهم قائلون صريحا أو ضمنا أو استلزاما بأن للنفس الناطقه الإنسيه كينونه عقليه بعد استكمالها بالعلم و التجرد بأن يصير عقلا مستفادا مشابها للعقل الفعال فى كونه عقلا بسيطا (٢) و كل عقل بسيط عندهم فإنما يعقل ذاته و لوازم ذاته و لا يعقل ما ليس ذاته و لا لازم ذاته

و برهان ذلك

أن العالم العقلى لا- يمكن فيه سنوح أمر أو تجدد حاله فكل صفه هناك لازمه أو ذاتيه فقد ثبت وجه صحه قولهم إن تعقل النفس للأشياء صفه

١- أى الذاتيه و اللزوم، س ره

٢- يعنى لو لم يقولوا بأن الكينونه العقليه السابقه أو اللاهوتيه للنفس كفى الكينونه اللا-حقه فى هذا التوجيه لأن تحقق الطبيعه بتحقيق فرد ما كيف و الكينونتان السابقه و اللاحقه كلتاها لها فذاتيه التعقل لهما ذاتيته لها فالنفس رقيقه و العقل حقيقه و هى ذات و هو باطن ذاتها فهذا الحكم باعتبار حقيقتها و باطن ذاتها، س ره

ذاتيه وقد عرفت من الطريقه التي سلكتها أن النفس تصير عين المعقولات و تتحد بالعقل الفعال و البرهان قائم عندنا على أن العقل البسيط كل المعقولات فتكون ذاتيه له و للنفس أن يتحد بها و أما الذي اشتهر من أفلاطون من أن النفس قديمه- فليس مراده أن هذه الهويات المتعدده المشتركة في معنى نوعي محدود بحد خاص- حيوانى أشخاصها قديمه كيف و هو مصادم للبرهان لاستحاله وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الإبداع الخارج عن المواد و الاستعدادات و الانفعالات و الأزمنه و الحركات فمراده من قدم النفس قدم مبدعها و منشيها الذي ستعود إليه بعد انقطاعها عن الدنيا(١) فأشار أفلاطون إلى مثل هذا المعنى لا- غير فعلى هذا صح تأويل قول من قال إن معلومات النفس من لوازم ذاته لأن معقوله جميع الموجودات- من لوازم معقوله العله الأولى العقلية لكن المنقول عن ذهاب إلى ذلك المذهب- حجه تدل على أنهم ذاهبون إليه على غير بصيره و هى أنهم قالوا لو كانت النفوس خاليه عن هذه التعقلات لكان ذلك الخلو إما أن يكون ذاتيا لها أو عرضيا فإن كان ذاتيا و جب أن تصير عاقله أصلا لأن الصفه الذاتيه أو اللازمه ممتنع الزوال و لو كان عرضيا مفارقا و الأعراض المفارقة إنما تطرأ على الأمور الذاتيه فلو لا أن كونها عالمه(٢) بالأشياء أمر ذاتى و إلا لم يكن خلوها عن العلم عارضا لها فثبت

١- و سببها الأول أى عله العلل تعالى شأنه أو قدم سببها القريب و هو العقل الفعال- و على أى التقديرين ليس المراد أنه من باب الوصف بحال المتعلق أو من باب تسميه الشىء باسم سببه بل لما كان النور كله حقيقه واحده لا اختلاف بين مراتبه من النور الأبهى الأظهر و النور القاهر و النور المدبر إلا بالتقدم و التأخر و الكمال و النقص لا بالحقيقه فقدمهما قدمه لكن هذا توجيهه و جيه لكلام أفلاطون لا- ترجيح رأى بل رأى أن النفس حادثه- إذ النفس اسم للمرتبه المتعلقه بالبدن و هى حادثه كيف و النفس جسمانيه الحدوث و فى أول الأمر طبع تتحرك جوهرها حتى تصير روحانيه البقاء، س ره

٢- اجتماع لولا و إلا تراه كثيرا فى كلام الشيخ و أمثاله فلو لا إما تحضيضيه و إما امتناعيه شرطيه و على الثانى إلا تأكيد لها، س ره

أن عالميتها بالأشياء لازمه للنفوس ذاتيه لها و هذه الحجه فى غايه الوهن و الركاهه(١) فإن قولهم خلوها عن العلوم ذاتى لها أو عرضى مغلطه نشأت من أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات و أخذ ما ليس بمتناقضين بدل المتناقضين(٢) فنقول ليس إذا لم يكن العلوم ذاتيه للنفوس يجب أن يكون عدم العلوم عنها ذاتيا لها و نحن لسنا نحكم بأن النفوس تقتضى لا وجود العلم بل نحكم بأنها لا تقتضى وجود العلم- بل العلم ممكن الحصول لها فإذا لم يوجد السبب لم يكن حاصلًا و لكن ليس كل ما كان معدوماً كان واجب العدم و إلا لكان كل ممكن معدوماً(٣).

و أيضا لو كانت العلوم ذاتيه لها لكانت متصفه بها غير منفكه عنها.

قالوا إنها و إن كانت عاقله للمعقولات عالمه بها إلا أن اشتغالها بالبدن(٤)

١- يمكن أن يقرر بأن المراد بالخلو الذاتى أن يكون مثل الطبائع بحيث لم يكن من شأنه التعقل و هذا كما قال سابقا فى اتحاد العاقل بالمعقولات إنه لو لم يتحد و إن اتصف بنحو العروض لم يتصف بالحقيقه فإن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور و مع هذا فهى منقوضه بالهولى بالنسبه إلى الصور الطبيعیه فيقال الفعلية ذاتيه لها و إلا- فإن كانت خاليه فالخلو إما ذاتى و إما عرضى إلخ و أما الجواب بطريق الحل فما ذكره المصنف قدس سره، س ره

٢- أما الأول فلأننا نقول سلب العلم كان صادقا عليه و ليس كل صدق ذاتيا و أتم أخذتم سلب العلم ذاتيا له و أما الثانى فلأن العلم فى مرتبه ذلك الوجود نقيضه عدم العلم الذى ذلك العلم فى تلك المرتبه بأن يكون العدم مطلقا لا العدم فى المرتبه لأن المطلق نقيض المقيد كما مر نظيره، س ره

٣- أى معدوما دائما و الأظهر أن يقال ممتنعا، س ره

٤- الاشتغال عندنا مانع عن الوجدان و عند هؤلاء القائلين بالوجدان مانع عن العلم بالعلم و هو باطل كما قال المصنف قدس سره لأنه إذا كانت المعقولات حاضره- و حضور المجرى لدى المجرى هو العلم و الشعور امتنع منع المانع نهايه الأمر أن يكون كالعقل البسيط الذى مر ذكره أنه عالم بالفعل بمعقولاته إلا أنه ليس عالما بخياله حين اشتغاله فيكون كل أمى عقلا بسيطا و هذا سفسطه، س ره

و استغراقها فى تدبيره يمنعها عن الالتفات إلى حالها فى خاص ذاتها.

و نقول هذا باطل لأن الصور العقليه إما أن تكون حاضره فى النفس موجوده فيها بالفعل أو لا يكون فإن كانت حاضره موجوده بالفعل و جب أن تكون مدركه لها شاعره إياها بذلك الحضور إذ لا معنى للشعور إلا ذلك الحضور و إن لم تكن حاضره فيها بالفعل لم يكن ذلك ذاتيا.

فإن قلت تلك العلوم كانت فى خزانه معقولاتها.

قلنا كون العلم فى خزانه النفس معناه حصول ملكه الاسترجاج لها إياه- باتصالها بتلك الخزانه و هذه الملكه لا- تحصل إلا بإدراكات سابقه(١) و لو كان مجرد حصول المعقولات فى جوهر عقلى من شأنه أن يرجع إليه النفوس بعد تحصيلها ملكه الاتصال تعقلا لكان كل نفس عالمه بجميع ما فى العقل الفعال بهذا المعنى(٢) فيرجع هذا الكلام إلى التأويل المذكور إذ الفرق الضرورى حاصل بين العالم بالفعل و العالم بالقوه بهذا المعنى

١- و الحال أن النفوس الأميه ليس لها إدراك معقولات، س ره

٢- يعنى لو قالوا إن المعقولات و إن لم تكن فى النفس إلا- أن مجرد حصولها فى جوهر العقل الفعال يكفى فى كون النفس عاقله لها إذ من شأن النفس تحصيل الملكه- و من شأنها الرجوع إليه لكان كل نفس عالمه إلخ، س ره

فصل (٨) فى أن التعلم ليس بتذكر

هذا القول أى كون العلم تذكرا أقرب إلى الصواب من القول السابق و كأن المحققين من القائلين بقدم النفوس لما عرفوا بطلان قول من قال علم النفس بالمعلومات أمر ذاتى تركوا ذلك و زعموا أنها كانت قبل التعلق بالأبدان عالمه بالمعلومات و تلك العلوم غير ذاتيه لها فلا جرم زالت بسبب استغراقها فى تدبير البدن ثم إن الأفكار كالتذكرات لتلك العلوم الزائله فيكون التعلم تذكرا.

و ربما احتجوا على هذا الرأى بأن قالوا التفكير طلب و طلب المجهول المطلق محال و إن كان طلب الحاصل أيضا محالا فإن من طلب شيئا فإذا وجده يعرف أنه الذى كان طالبا له كالذى يعرف عبده الآبق إذا وجده بعد إباقه عرف أنه هو ذلك العبد بعينه و لو لم تكن العلوم حاصله قبل الطلب لا يمكن طلبها و اكتسابها- فأما أن قلنا إن هذه العلوم كانت حاصله و التفكير تذكر فلا جرم إذا وجدها الطالب المتفكر لا بد و أن يعرف أنها التى كانت مطلوبه له.

و الجواب أن البرهان على حدوث النفس مما سيأتى و أما الذى ذكروه فهو شبهه مشهوره مذكوره فى أوائل كتب الميزان مع حلها و هو أن كل قضيه لها موضوع و محمول و نسبه بينهما فإذا كانت مطلوبه يجب أن لا يكون تصور الطرفين- أو تصور النسبه بينهما بل المطلوب هو إيقاع تلك النسبه أو انتزاعها أى الحكم بثبوتها أو لا ثبوتها فإذا وقعت الفكره و تأدت إلى الإذعان بها أو بسلبها عرفنا أن المطلوب قد حصل فالمطلوب كان معلوما من وجه التصور و إن كان مجهولا

من وجه التصديق لأن أجزاءها كانت متصوره معلومه و ليست هي مطلوبه و الذى منه مطلوب لم يكن قبل الاكتساب حاصل و كذا فى باب التصور(١) فإن الذى يكتسب بالطلب و التفكير غير الذى هو حاصل قبل الطلب فلكل مطلوب علامه فإذا وجده الطلب عرف أنه مطلوبه بتلك العلامه و الطالب عرف أنه مطلوبه بتلك العلامه و لصاحب الملخص شبهه قويه فى اكتساب التصورات حللنا عقدها و فككنا إشكالها بتوفيق الله تعالى(٢).

١- فإن المطلوب التصوره مجهول بالكنه و الذاتيات و معلوم بالوجه و العرضى - أو مجهول من حيث عرضى من العرضيات و معلوم بعرضى آخر، س ره

٢- لعلها هي أن الوجه المعلوم لا- يكتسب لأنه تحصيل الحاصل و الوجه المجهول أيضا لا يكتسب لاستحاله طلب المجهول و حلها أنهما ليسا شيئين بل شىء واحد معلوم من وجه و مجهول من وجه فمعلومية الوجه المعلوم تصادف الوجه المجهول و مجهوليته هذا تصادف ذاك لكونهما موجودين بوجود واحد و هذا مثل أن يقال فى شىء كامل من وجه ناقص من وجه أنه ليس كذلك لأن الوجه الكامل كامل مطلق و الوجه الناقص ناقص مطلق- فكما أن هذا القول هنا باطل فكذا ذلك هنالك، س

الطرف الثالث فى الكلام فى ناحيه المعلوم و فيه فصول

فصل (١) فى أن المعقولات لا تحل جسما و لا قوه فى جسم بل يحصل لجوهر قائم بنفسه ضرب آخر من الحصول كما أوضحنا سبيله

فصل (١) فى أن المعقولات لا تحل جسما (١) و لا- قوه فى جسم بل يحصل لجوهر قائم بنفسه ضرب آخر من الحصول كما أوضحنا سبيله فنقول إن المعلوم إذا كان صورته عقليه فلا- يمكن أن يدرك بقوه جسميه- و لا- بقوه فى جسم بوجه من الوجوه (٢) و برهانه أن كل قوه فى جسم فإن صورته التى تدرکہا لا تخلو إما أن تكون حاصله فى ذلك الجسم أو غير حاصله فيه فإن كانت حاصله فيه لم تكن صورته عقليه فلم تكن معقوله بل لو كانت مدركه لكانت محسوسه و قد فرضنا أنها معقوله هذا خلف و إن لم تكن حاصله فى ذلك الجسم- الذى كانت القوه المدركه فيه لا بد و أن يكون لماده تلك القوه نسبه وضعيه إليها- لما ثبت أن أفاعيل القوى الجسمانيه و انفعالاتها إنما كانت بمشاركه الوضع (٣)

- ١- هذا و إن قد مضى إلا- أنه كان المقصود فى الطرف الثانى مجرد العاقل فكان مجرد المعقول هناك طريقا إلى المقصود بل أحد الطرف و هاهنا نفس المقصود لا طريقا، س ره
- ٢- أى بالجسم فالمراد بالقوه هنا القوه الانفعاليه و بقوه فى الجسم القوه الفعلية، س ره
- ٣- ففيمما نحن فيه أيضا الإدراك إما انفعال كما هو المشهور و إما فعل كما هو مذهب المصنف قدس سره و على أى التقديرين لا بد من الوضع و إلا كان وجود الماده فيها لغوا إذ وجودها لتحصيل الوضع المخصوص بين القوه الفعلية و القوه الانفعاليه، س ره

إذ لو كان لها فعل أو انفعال لا بمشاركه المادة و وضعها لكان وجودها لا فى مادته- فإن الوجود قبل الإيجاد و القبول لأن كلا منهما متقوم بأصل الوجود(١) فكل قوه حصل لها شىء من حيث نفسها لا من حيث مادتها لكان لتلك القوه قوام الوجود دون الجسم فكانت مجردة ذاتا و إدراكا و قد فرضت قوه جسمانيه فإذن لو كانت مدركه لها لكان لتلك الصوره وضع بالنسبه إلى محل تلك القوه فكانت الصوره أيضا ذات وضع و كل صوره ذات وضع فهى منقسمه بالفعل أو بالقوه و لا يخلو إما أن يكون أقسامها متشابهه أو غير متشابهه فإن كانت متشابهه الأقسام- فيكون المعقول لم يعقل مره بل مرارا غير متناهيه بالقوه(٢) و إن كانت مختلفه الأقسام و جب أن يكون بعضها قائما مقام الفصول من الصوره التامه و بعضها قائما مقام الجنس لأن أجزاء الشىء إذا لم يكن أجزاء لهويته المقداريه كانت أجزاء معنويه لصوره ذاته فكان معنى تلك الصوره متقومه بمعانى مختلفه و معنى الذات لا- يمكن أن ينقسم إلا- على هذا الوجه بأن يكون من أجناس و فصول لكن قسمه المعانى إذا كانت بإزاء القسمه المقداريه(٣) و هى ليست واجبه أن تكون على وجه واحد- بل يمكن على جهات مختلفه فيمكن أن يكون أجزاء الصوره كيف اتفقت القسمه جنسا و فصلا فلنفرض جزءين أولا جزءا جنسيا و جزءا فصليا معينا ثم لنقسم

-
- ١- قبله بالذات فإذا فرض فى المادى الإيجاد غير محتاج إلى الوضع لزم الخلف إذ الإيجاد محتاج إلى الوجود و الوجود محتاج إلى المادة لكون المفروض أن القوه جسمانيه و المحتاج إلى المحتاج إلى الشىء محتاج إلى ذلك الشىء، س ره
 - ٢- لأن الأجزاء المقداريه متشابهه للكل فى الحد و الاسم فكل جزء معقول كالكل و الأجزاء غير متناهيه و الجزء هنا جزئى و الجزئى حامل الطبيعه الكليه- فالمعقولات غير متناهيه و أيضا كل جزء يفرض فى أقل منه كفايه فى تعقل المعقول- فالمعقولات غير متناهيه و لفظ بالقوه إبداء التهافت بين المعقوليه و القوه، س ره
 - ٣- هذه القسمه و إن كانت مقابله للقسمه المقداريه التى هى الشق الأول إلا أن القسمه المقداريه قد لزم من فرض كونها وضعيه، س ره

على خلاف القسمه الأولى فإن كان الفصل بعينه ذلك الأول و كذا الجنس فهذا محال و إن كان فصل آخر و جنس آخر فحدث للشئ ء جنس و فصل لم يكونا أولا و أجزاء قوام الشئ ء يمتنع أن يكون حصولها بعد ذلك الشئ ء بل يجب أن يكون قبله قبله ذاتيه و لو كانت القسمه مظهره لها كاشفه لا محدثه لها و القسمه المقداريه غير واقفه عند حد فيلزم أن يكون لشئ ء واحد أجناس و فصول بلا نهايه(١) هذا محال ثم كيف يجوز أن يكون صوره هذا الجانب مختصه بأنها جنس و صوره ذلك الجانب بأنها فصل و إن كان هذا الاختصاص يحدث بتوهم القسمه فالتوهم أوجب تغير صوره الشئ ء و حقيقته و هذا محال و إن كان موجودا فيجب أن يكون عقلنا شيئين لا شيئا واحدا و السؤال فى كل من الشئين ثابت فيجب أن يكون عقلنا أشياء بلا نهايه عند تعقلنا لشئ ء واحد فيكون للمعقول الواحد مباد معقوله بلا نهايه- ثم كيف يحصل من المعقولين معقول واحد و نحن نعقل طبيعه الجنس بعينها لطبيعه الفصل لأنها من الأجزاء المحموله بعضها على بعض و الحمل هو الاتحاد فى الوجود- فكيف يكون الإشاره الحسيه إلى أحدهما غير الإشاره إلى الآخر كما هو شأن الأجزاء المتباينه فى الوضع فيجب أن تحل صوره الفصل و طبيعته إذا حلت فى الجسم حيث تحل صوره الجنس و طبيعته ألا- ترى أن فصل السواد و هو قابض للبصر يحل فى الجسم حيث حل السواد فيه فقد بان و اتضح أن المعقولات الحقيقيه- لا يمكن أن تكون حاله فى جسم من الأجسام و لا فى ماده من المواد الجسمانيه فإن قلت أليست حقيقه السواد و البياض(٢) و الحيوان و الشجر و غيرها

١- فيلزم حينئذ أن لا- يتصور شئ ء بأجزائه لأن استحضار ما لا نهايه له مفصلا محال- و أيضا لما كانت الأجناس و الفصول متخالفه الحقائق و هى وضعيه ذوات ترتيب بالفرض- و اختلاف الحال يوجب اختلاف المحل و انقسامه لزم مفاسد قول النظام بالجزء الذى لا يتجزى، س ره

٢- أشار إلى إحقاق المعقوليه بلفظ الحقيقه و أن المراد تمام الذات المشتركه- فأفرادهما محسوسه لا بالحقيقه، س ره

معقوله لنا و هي من الموجودات الماديه القابله للقسمه المقداريه فلزم أن يكون الشئ المنقسم من حيث هو منقسم معقولاً.

قلنا عروض القسمه المقداريه لها من لوازم وجودها الخارجى بل كونها بحيث يعرض لها القسمه المقداريه بالذات أو بالعرض أو يلزمها إمكان القسمه بأحد الوجهين هو نحو وجودها فى الخارج (١) و أما وجودها العقلى فنحو آخر ليس بحسبه إمكان القسمه الوضعيه.

و هذا الإشكال إنما يصعب حله عند من يرى أن التعقل عباره عن تجريد الماهيه عن الزوائد (٢) لأن بعض الماهيات مما يدخل فى حدودها الذاتيه الجسميه قبول الانقسام

١- إلى قوله هو نحو وجودها و ذلك لأن الكون ليس إلا الوجود إلا أنه النحو الوجودى المادى، س ره
 ٢- هذا يحتمل وجهين أحدهما أن التعقل يكون إضافه لكن إلى النفس الحقيقيه المحذوفه عنها الجهات و الأحياز و الأيون و الأوقات و غيرها و يقال إن الحقيقه بهذا الوجه موجوده فى عالم الماده و لا ينالها الحس لأن الحس ينال الحقيقه مخلوطه بالغرائب و إنما ينالها العقل و قد مر فى كلام الشيخ المنقول من المبدأ و المعاد أن المخالطه لا تعدم المخالط حقيقه ذاته و ثانيهما أن يكون التعقل بحذف بعض الصفات- أى العرضيه و إبقاء البعض أى الذاتيه و انتقاله إلى الذهن كما سبق أن ليس معنى تجريد المحسوس هذا و الاحتمال الأول يناسب المنكرين للوجود الذهنى و الثانى لا ينافى القول بالوجود الذهنى و إن كان يؤول إلى الإنكار بعد التأمل لأن بعض الباقي إذا كان محفوظ المرتبه لم يدخل الذهن بالحقيقه و قد ظهر بما ذكره المصنف قدس سره صعوبه الإشكال على الاحتمالين إذ من ذاتيات هذه الحقائق قبول الأبعاد و من لوازمها قبول القسمه بالذات أو بالعرض و الذاتى لا يتخلف و أيضا هذا الإشكال يصعب على من يقول الكلويه و الجزئيه- بنحو الإدراك لا بتفاوت فى المدرك فكلمه إنما للقصر الإضافى و ظهر سهوله دفعه على طريقه المصنف قدس سره لأن المعقول و الحقيقه بذلك الوجه إنما هو فى عالم الإبداع المنفصل أو المتصل و ليس هنا إلا بنحو الكثره و الاحتفاف بالأجانب و الغرائب و قد مر أن التجريد طى بساط هذا الوجود فى وجود آخر صورى نورى يبدل الأرض غير الأرض و يطوى السماء و مفاهيم الجوهر و القابل للأبعاد و غيرها غير محموله هنا بالحمل الشائع بل بالأولى فقط و إنما يحمل بالحقيقه على أنفس تلك المفاهيم كما صرح به فى قوله فيحمل على تلك الماهيه إلخ و أدله الوجود الذهنى لا تقتضى أزيد من هذا و أما مصحح صدقها هناك فجامعيه ذلك الوجودى النورى لوجودات ما دونه، س ره

المقدارى كالحيوان و الفلك و غيرهما فإذا جردت عن الزوائد و العوارض بقى لها كونها منقسمه بالفعل أو بالقوه القريبه لأن ذاتى ماهيه الشىء لا ينفك عنها- بحسب أنحاء وجودها الخارجى و العلقى فيقوى الإشكال و يعسر الانحلال.

و أما على طريقتنا فإن ماهيه الشىء عبارة عن مفهومها و معناها فمعنى الجسميه مثلا مفهوم قولنا جوهر قابل للأبعاد و له وجود فى الخارج و وجود فى العقل فإذا وجدت معنى الجسميه فى العقل يوجد بوجد آخر غير هذا الوجود- و ذلك الوجود حامل للمفهوم من الجسميه بحيث هو هو فيحمل على تلك الماهيه- أنها ماهيه كذا حملا أوليا و لكن لا يصدق على ذلك الوجود العلقى أنه قابل للأبعاد- و أنه قابل للانقسام المقدارى و كذا السواد ماهيته عبارة عن مفهوم اللون القابض للبصر فإذا وجدت ماهيته فى المادة الجسميه يترتب عليه أثر الوجود و إذا وجدت ماهيته فى العقل يكون لها نحو آخر من الوجود حامل لمفهومها و معناها و مفهوم اللويه و القبض للبصر غير تحققهما بالفعل و وجودهما هذا الوجود المكشوف لكل أحد- بل وجودا عقليا لو حضر ذلك الوجود لعاقل أو عنده لأدرك منه معنى اللون القابض للبصر من غير أن يعقل فيه هذا الفعل الخارجى (١) و بالجمله للأشياء وجودات متفاوتة بالذات و الهويه مع كونها واحده المعنى و الماهيه قد ساقنا إلى العلم بتعدد أنحاء الوجودات إدراكاتنا للحقائق و الماهيات كالإنسان مثلا تاره بنحو الإحساس و تاره بالتخيل و طورا بالتعقل فعلمنا أن لماهيه واحده أطوارا من الوجود بعضها مادي و بعضها عقلى صرف و بعضها متوسط بينهما

١- أى بل يكون وجودا عقليا عطف على قوله يكون لها نحو آخر و الترقى باعتبار أن النحو الآخر من الوجود يحتمل أن لا يكون عقليا كذا و كذا، س ره

فصل (٢) فى أن الحواس لا تعلم أن للمحسوس وجودا بل هذا شأن العقل

إن الإدراكات الحسيه يلزمها انفعال آليات الحواس و حصول صور المحسوسات- سواء كانت فى آليات الحواس كما هو المشهور و عليه الجمهور أو عند النفس بواسطه مظهريتها كما هو الحق فهو إنما يكون بسبب استعداد ماده الحاسه له فإن لامسه أيدينا مثلا إنما تحس بالحراره و تتأثر عنها للاستعداد الذى هو فيها و البصر إنما يقع فيه الإحساس بصوره المبصر للاستعداد الذى هو فيه و السمع إنما يحصل فيه الصوت للاستعداد الذى هو فيه و ليس للحواس إلا الإحساس فقط و هو حصول صوره المحسوس فيها أو فى النفس بواسطه استعمالها فالحواس أو النفس الحساسه- بما هى حساسه ليس لها علم بأن للمحسوس وجودا فى الخارج(١) إنما ذلك مما يعرف بطريق التجربه فهو شأن العقل أو النفس المتفكر و ليس شأن الحس و لا الخيال(٢) و الدليل على صحه ما ذكرناه أن المجنون مثلا قد تحصل فى حسه المشترك- صور يراها فيه و لا يكون لها وجود من خارج و يقول ما هذه المبصرات التى أراها

١- أى الخارج الذى هو عالم الطبيعه و المواد و لا- بأنه ليس له وجود فى المواد فى مثل المبرسم و النائم و المغمى عليه و السكران بل وجوده إنما هو فيهم و فى بعض المواضع له وجود أطف و أعلى مما فى المواد كما للأنبياء و الأولياء و هو فى الخارج بمعنى آخر كيف و هو خارجى بخارجيه النفس التى هو لها و إن قلنا إنه ليس فى الخارج- كان معناه ليس فى الهيولى لجلالته و الدليل على أن الحاكم بهذا أو ذاك هو العقل أن السالك المرتاض مع أنه كامل العقل صحيح المزاج لا يتمكن من أن يعلم فى الأغلب أن ما يراه أو يسمعه و بالجمله يحسه موجود فى ماده أو لا فى ماده بل لا بد أن يرجع إلى البرهان أو يعرضه على العارف العالم بالحقائق ٤٩٨ و من هنا قال الشيخ العربى لا أعظم إلينا مما فى الكون من التباس الخيال بالحس، س ر ه

٢- بل بنحو الأوليه، س ر ه

و يقول إنى أرى فلانا و كذا و كذا و يجزم بأن ما رآه كما رآه فهى بالحقيقه موجوده فى حقه كما وجدت للإنسان سائر الصور الحسيه لكن لما لم يكن له عقل يميزها و يعلم أن لا وجود لها من خارج توهم أن تلك الصور موجوده فى الخارج- كما هى مرئيه له و كذلك النائم يرى عند منامه بحسه المشترك بل بخياله أشياء لا حقيقه لها فى الخارج من المبصرات و المسموعات و غيرهما فيرى و يسمع و يشم و يذوق و يلمس و يجزم بأنه يشاهدها بالحقيقه و سبب ذلك وجود صور تلك الأشياء فى قوه خياله و حسه المشترك و هى فى النوم كما هى عند اليقظه و لتعطل القوه العقليه عن التدبر و الفكر فيما يراه أنه من أى قبيل و كذلك إذا تأثرت أيدينا مثلا- عن حراره وردت عليها من خارج أو حصلت لها بسبب داخلى لسوء مزاج حار فأحست بها لا يكون لها إلا- الإحساس فإما أن يعلم أن هذه الحراره لا بد أن يكون فى جسم حار خارجا كان أو داخلا فذلك للعقل بقوته الفكرية و كذلك إذا حملت شيئا ثقيلًا فإنما تحس بالثقل و تنفعل عن الثقل فقط و إما أن هذه الكيفيه قد حصلت بسبب جسم ثقيل فى الخارج(١) فذلك ليس إدراكه بالحس و لا بالنفس فى ذاتها بل بضرب من التجربه و من هذا المقام يتنبه اللبيب بأن للنفس نشأه أخرى غير عالم الأجسام الماديه يوجد فيها الأشياء الإدراكيه الصوريه من غير أن يكون لها ماده جسمانيه حامله لصورها و كفياتها و نعم العون على إثبات ذلك العالم ما حققناه فى مباحث الكيفيات المحسوسه أن الموجوده من تلك الكيفيات فى القوى الحسيه ليست إياها بل من جنس آخر من الكيفيات النفسانيه فالمسموعات و المبصرات أو الملموسات و غيرها كلها كفيات محسوسه(٢)

-
- ١- أو بسبب سوء مزاج كما فى الكابوس، س ره
 - ٢- أى من حيث هى آلات لحاظ لما فى المواد فكونها كفيات محسوسه من وجهين- أحدهما من حيث الحكايه و هذا متعلق بالمحسوسات بالذات و ثانيهما من حيث نفس المحكى- و هذا متعلق بالمحسوس بالعرض و النفسانيه من وجه واحد و هو من حيث نفس المحسوسات بالذات، س ره

حكايه (١) و هي نفسانيه حقيقه كما أن الصور العقليه من الجواهر الماديه كالإنسان و الفرس و الفلك و الكوكب و الماء و النار هي إنسان و فرس و فلك و كوكب و ماء و نار حكايه و هي جواهر عقليه متحده بالعقل بالفعل حقيقه (٢) و هذه الأحكام و أشباهها من عجائب معرفه النفس الآدميه و علم المعاد كما نحن بصدد بيانه من ذى قبل إن شاء الله تعالى

فصل (٣) فى أقسام العلوم

إشاره

لما كان حقيقه العلم عندنا راجعه إلى الوجود الصورى (٣) و الوجود على ثلاثه أقسام (٤) تام و مكتمل و ناقص.

الأول التام

و هو عالم العقول المحضه (٥) و هي الصور المفارقة عن الأبعاد و الأجرام و المواد.

- ١- معنى كونها حكايه الوجود دون حقيقته كونها ضعيفه الوجود مشوبه بالعدم- قبال الوجود المنزه عنه نسبه، ط مد
- ٢- يعنى أنها من حيث النظر إلى أنفسها و حقائقها لا- من حيث إنها أظلال و حكايات عما دونها أجل من أن تكون إنسانا و فرسا إلخ بل أجل من أن تكون جواهر بناء على أن لا ماهيه للعقول، س ره
- ٣- الأولى أن يقرأ اللام مكسوره للتعليل و يحتمل أن يكون لما هي لما الرابطة و يكون جوابها مفهوما من قوله المقدم فى انقسام العلوم، س ره
- ٤- قد تقدم أن الحق كون العلم الحسى و الخيالى و الوهمى جميعا نوعا واحدا- فالنشأ العلميه نشأتان، ط مد
- ٥- إنما لم يعرف أقسام الوجود أو أقسام العلم اكتفاء بتعريف أقسام العلماء فيما بعد، س ره

و الثاني المكتفى و هو عالم النفوس الحيوانيه

و هي الصور المثاليه و الأشباح المجرده (١).

و الثالث الناقص

و هو عالم الصور القائمه بالمواد و المتعلقه بها و هي الصور الحسيه و أما نفس المواد الجسميه المستحيله المتجدده فهى لاستغراقها فى الأعدام و الإمكانات و الظلمات لا يستأهل للمعالميه (٢) و لوقوع اسم الوجود عليها كالزمان و الحركه و لما حققناه أن لا وجود لشيء منها إلا فى آن واحد و الآتات وجودها بالقوه و كل ما لا وجود لشخص منه إلا فى آن واحد و هي الأجسام و الجسمانيات- الماديه السائله الزائله فى كل آن المختص حدوثها بآن واحد مع زوالها فى سائر الآتات و الأوقات فإطلاق الوجود عليها بضرب من التجوز و التشبيه (٣) و يصح إطلاق سلب الوجود عليها كما هو شأن المجاز و علامته و إليه أشار أفلاطون بقوله- ما الشيء الكائن و لا- وجود له و ما الشيء الموجود و لا كون له لأنه عنى بالأول الماديات و بالثاني المفارقات و بالجمله العوالم فى التحقيق ثلاثه كل منها قسم

- ١- المراد بالنفوس الحيوانيه النفوس بعد قطع التعلق عن الأبدان الدنيويه ففى الآخره لا استكمال لا للنفوس و لا للأشباح و أما النفوس بما هي متعلقه بالأبدان الدنيويه- فهى داخله فى الثالث، س ره
- ٢- أى الأجسام إن قلت الصور العلميه على القواعد المقرره ينبغى أن تكون وجودها لأنفسها لا- للمواد فكيف يكون الصور القائمه بالمواد و هي ثالثه الأقسام علما- فعدم الاستيهال للمعالميه لا يختص بنفس المواد الجسميه المستحيله و أما حديث التبعيه للصور الماليه المعلقه و المثال النورى كما قال فى الإلهيات و سيشير إليه بعد أسطر فيشملمها. قلت عدها من العلم لعله لشده قربها من أفق الصور المحسوسات بالذات التى هي علوم و معلومات بالذات و ذلك لحاجتها إلى أوضاع مواد المحسوسات التى بالمعرض، س ره
- ٣- أى إطلاق الوجود الصورى النورى لا مطلقه و القرينه عليه قوله بمعنى الصوره العلميه و قوله و لو عدها أحد أربعة نظرا إلى اعتبار الوجود، س ره

من العلم بمعنى الصورة العلمية و لو عدّها أحد أربعة نظرا إلى اعتبار الوجود في هذا العالم كما فعلها بعض الصوفية (١) حيث عدوها من الحضرات الخمسة الإلهية أعنى حضره الذات و حضره الأسماء و حضره الصفات و حضره الأفعال و حضره الآثار فلا مشاحه في ذلك بشرط أن يعلم أنها ضعيفه الوجود بحيث لا يكون صوره علميه و لا حقيقه معلومه بذاتها بل بالتبع.

فعلى هذا يمكن أن يقال المدركات الإمكانية على أربعة أقسام

أحدها تام الوجود و المعلوميه

و هي العقول و المعقولات بالفعل (٢) و هي لشده وجودها و نوريتها و صفائها برئيه عن الأجسام و الأشباح و الأعداد و هي مع كثرتها و وفورها- يوجد بوجود واحد جمعي لا مباينه بين حقائقها إذ كلها مستغرقة في بحار الإلهيه- و إليها أشار بقوله تعالى ما لا تُبصِرُونَ و لفظ العنصر في كلام الأوائل إشاره إلى هذا العالم.

و ثانيها عالم النفوس الفلكيه و الأشباح المجرده و المثل المقداريه

(٣) و هي مكتفيه بذاتها و بمباديها العقليه إذ بواسطه اتصالها بعالم الصور الإلهيه التامه الوجود ينجر نقصاناتها و ينخرط معها.

و ثالثها عالم النفوس الحسيه و الملكوت الأسفل و جميع الصور المحسوسه بالفعل

المدركه بواسطه المشاعر و الآلات هي أيضا من الملكوت الأسفل و هي ناقصه الوجود ما دامت كذلك إلا أن يرتفع من هذا العالم و يتجرد إلى عالم الأشباح المجرده بتبعيه ارتقاء النفس الإنسانيه إليها.

١- تنظير لجعله من الوجود لجعلهم إياها من الحضرات الإلهيه و منصات الظهور- و المراد بالآثار هذه الوجودات المتشبهه الماديه، س ره

٢- سواء كانت معقولاتنا أو معقولات غيرنا، س ره

٣- الأول إشاره إلى مذهب المشائين فإن الصور عندهم منطبعه في النفوس المنطبعه و الثاني إلى مذهب الإشراقيين فإنها عندهم قائمه بذواتها و هي عالم المثل، س ره

ورابعها عالم المواد الجسمانيه و صورها السائله الزائله

المستحيله الكائنه الفاسده و هى فى الموجوديه ما بين القوه و الفعل و الثبات و الدثور لأن ثباتها عين الدثور و اجتماعها عين الافتراق و لما كانت الحكمه فى الإيجاد المعرفه و العلم و العلماء بحسب الاحتمال العقلى ثلاثه أقسام.

أحدها تام فى كماله بحسب الفطره كالعقول المفارقة.

و ثانيها مستكف يحتاج إلى التكميل و لكن لا يحتاج إلى أمور زائده و مكمل من خارج كالنفوس الفلكيه و من هذا القسم نفوس الأنبياء ع بحسب الفطره و لكن بعد الاستكمال ربما صاروا من القسم الأول.

و ثالثها ناقصه بحسب الفطره يحتاج فى التكميل إلى أمور خارجه عن ذاتها- من إنزال الكتب و الرسل و غيرهما أوجد الله سبحانه جميع هذه الأقسام توفيه للإفاضه و تكميلا- للأقسام المحتمله عند العقل و قد أشار إلى هذه الأقسام بقوله تعالى وَ الصَّافَّاتِ صِيْفًا فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا و بقوله تعالى وَ السَّابِقَاتِ سَبِيْحًا فَالسَّابِقَاتِ سَبِيْحًا فَالْمُتَدَبِّرَاتِ أَمْرًا و يحتمل أن يكون الترتيب فى الآيه (١) الثانيه على عكس الترتيب فى الأولى أى من المسبب إلى السبب بأن يكون السابحات- إشاره إلى عالم الأفلاك كما فى قوله تعالى كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبِجُونَ* و السابحات إلى نفوسها- و المدبرات أمرا إلى عقولها التى هى من عالم الأمر الموجوده بأمر الله و قوله كن بل هى نفس الأمر الوارد منه تعالى و لك أن تقول العالم عالمان عالم المجردات العقليه و النفسيه و عالم الأجسام النوريه و الظلمانيه و لما كان عالم المجردات

١- و الاحتمال الآخر أن يكون السابحات إشاره إلى العقول و السابحات إلى النفوس الكليه من الأفلاك و المدبرات إلى نفوسها المنطبعه لأن العقول أجل من تدبير الكائنات بأن يكون الأمر هو الأمر العام و ذلك كما يقال فى اصطلاح الإشراقيين للعقل النور القاهر و للنفس النور المدبر أو السابحات الأعيان الثابتات فى المرتبه العلميه- و السابحات العقول و المدبرات مطلق الأفلاك أجسامها و نفوسها، س ره

هو عالم العلم و الحياه أوجد الله تعالى فيه بإزاء كل ما فى عالم الأجسام صورته إدراكيه عقليه أو خياليه هى حياته و مرآه مشاهدته (١) و إليهما أشير فى الكتاب الإلهي وَ لِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ وَ لِهَذَا قَالَ أَفَلَاطُونُ الشَّرِيفُ الْعَالِمُ عَالِمَانِ عَالَمُ الْعَقْلِ وَ فِيهِ الْمَثَلُ الْعَقْلِيهِ وَ عَالَمُ الْحَسِّ وَ فِيهِ الْأَشْبَاحُ الْحَسِّيهِ وَ يُسَمَّى الْعَالَمُ الْأَوَّلُ كَلِيسُ وَ الْعَالَمُ الثَّانِي كَأَيْسُ وَ نَقَلَ أَيْضًا أَنَّ لِلْأَفَلَاطُونِ كَانَ تَعْلِيمَانِ تَعْلِيمُ كَلِيسُ وَ تَعْلِيمُ كَأَيْسُ وَ الْأَوَّلُ تَعْلِيمُهُ لِلْعَقْلِيَّاتِ مِنْ طَرِيقِ الرِّيَاضَةِ وَ التَّحْدِثِ وَ الثَّانِي تَعْلِيمُهُ إِيَّاهَا مِنْ طَرِيقِ الْإِفَادَةِ وَ الْاسْتِفَادَةِ الْفِكْرِيَّتَيْنِ وَ لَيْسِيهِ ذَلِكَ الْعَالَمُ (٢) إِيَّاهُ إِلَى عَدَمِ ظُهُورِهِ عَلَى الْحَوَاسِّ كَمَا أَنَّ أَيْسِيهِ الصُّورَ الْمَثَالِيَةَ مِنْ جِهَةِ ظُهُورِهَا عَلَى الْحَوَاسِّ الْبَاطِنَةِ وَ إِلَّا- فَوْجُودِ عَالَمِ الْعَقْلِ أَصْلُ سَائِرِ الْوُجُودَاتِ وَ مَقُومُهَا وَ فَاعِلُهَا وَ غَايَتُهَا وَ إِنَّمَا خَفِيَتْ مَشَاهِدَتُهَا عَلَى الْإِنْسَانِ لِفَرْطِ ظُهُورِهَا وَ احْتِجَابِنَا عَنْهَا لِشَوَاغِلِ الْمَوَادِّ وَ يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ إِيَّاهُ إِلَى وَحْدِهِ ذَلِكَ الْعَالَمُ وَ بَسَاطَةِ مَا فِيهِ وَ كَثْرَةِ هَذَا الْعَالَمِ بِحَسَبِ الْأَعْدَادِ الشَّخْصِيَّةِ وَ لِيَعْلَمَ أَنَّ الْمَثَلَ النُّورِيَّ الْأَفَلَاطُونِيَّ جَوَاهِرَ

١- أى ما به انكشافه و أما المرآه بمعنى آله اللحاظ لشيء آخر فالأمر بالعكس- إذ الماديات و الصوريات الطبيعه ينبغى أن تكون مرآى لحاظ المجردات و الكليات العقليه و المعتنون بالجزئيات الطبيعه لما جعلوا الكليات و الخياليات مرآى الجزئيات الطبيعه كانت عندهم ضعيفه الوجود مع أنها قويه الوجود فى أنفسها و كيف و لها وجودات مبسوطه و وحدات جمعيه و غير ذلك، س ره

٢- بل أطلق التشبيه بالليسيه على المرتبه الأحديه فى الشعر الفارسى- أين ليست كه هست مينمايد بگذار و آن هست كه ليست مينمايد بطلب . و حاصل توجيهه قدس سره أن المراد بالليسيه عدم الوجود الرابطى من ذلك العالم لنا بما نحن طبيعون و هنا توجيه آخر و هو أن يكون إشاره إلى عدم وجوده مطلقا إذ هو مندك الإنيه لا وجود له بل موجود بوجود الله كنا حروفا عاليات لم نقل- از وجود خود چونى گشتم تهى نيست از غير خدايم آگهى . كما أن أيسيه الصور المثاليه هى أيسيتها المعلومه من خارج فإن الأيس فى كلام أفلاطون ناظر إلى عالم الحس، س ره

فى ذاتها ووجودها و هى أصل جواهر هذا العالم و ماهياتها و هى حقائق هذه المحسوسات الماديه و الذى يفيد إثباتها بل إثبات الأشباح المعلقه جميعا غير الذى سبق منا ذكره فى باب إثبات المثل الأفلاطونيه هو أنه لا شبهه (١) فى أن فى العالم شيئا محسوسا كالإنسان مثلا- مع مادته و عوارضه المخصوصه و هذا هو الإنسان الطبيعى- و قد ثبت أن له وجودا فى الخيال مع مقداره و شكله و خصوصيته على وجه شخصى- و إن لم يكن مادته موجوده فى الخارج و ثبت أيضا أن للعقل أن يدرك الإنسان- بجميع ما فيه من الجوهرية و الأعضاء و الأشكال و الأوصاف اللازمه و المفارقة (٢) لكن على وجه المعقوليه بحيث يحتتمل الاشتراك بين كثيرين من نوعه مع نوع

١- قد أوردنا على الوجوه المذكوره فى بحث المثل أن غايه ما تفيده صدق كل من مفاهيم الإنسان و الفرس و غيرهما على موجود مجرد عقلى و أما كون هذه المفاهيم- ماهيات حقيقه بالنسبه إلى ما تصدق عليه حتى يكون الموجود المجرد الذى يصدق عليه الإنسان فردا عقليا له مثلا فغير لازم و الإشكال بعينه وارد على هذا الوجه المذكور هاهنا- فليراجع تفصيل ما أوردناه هناك، ط مد

٢- المراد بالوصف ما يشمل الوصف الذاتى كما يقال الوصف العنوانى إما عين ذات الموضوع أو جزؤه أو خارج منه و باللازم ما لا- ينفك عن الشئ ء مقوما كان أو عارضا- و ذلك لأن التعريف بالأجزاء الخارجيه و إن كان جائزا إلا أن المتعارف هو التعريف بالأجزاء العقلية و لم يذكر منها إلا الجوهرية و قوله الأعضاء و الأشكال إشاره إلى ما قال فى سفر النفس من صعوبه إدراك الكلى إذ لا بد أن لا يحذف منه شئ ء من ذاتياته و لوازمه كما قيل مشير بى دم و سر و اشكم كه ديد فالإنسان المعقول له بصر و عين فى مقام ذاته المنزهه هما علمه الحضورى بكل شئ ء دونه و منها المبصرات و له سمع و أذن فيه و هما علمه الحضورى بكل شئ ء و منها المسموعات و هكذا حتى المتخيلات و الموهومات- و له يد و هى قدرته النافذه و له بصر و عين فى مقام وجوده المشبه و هما كل الأبصار و كل الأعين و قس عليهما الباقي و لكن بشرط أن يلاحظ هذه الأبصار و القوى الأخرى متصله بالعقل و المعقول متدليه به، س ره

أوصافه و لا حاجه فى التعقل إلى تجريد ماهيته عن ماهيه العوارض بأن يحذف منها ما عداها(١) و إن كان ذلك أيضا ميسرا لكن الواجب فى التعقل هو التجريد عن نحو هذا الوجود الوضعى الذى لا بد أن يكون فى جهه من جهات هذا العالم المادى- فثبت أن للإنسان وجودا فى الطبيعه الماديه و هو لا يكون بذلك الاعتبار معقولا و لا محسوسا و وجودا فى الحس المشترك و الخيال و هو بهذا الاعتبار محسوس البته لا يمكن غير هذا و وجودا فى العقل و هو بذلك الاعتبار معقول بالفعل لا يمكن غير ذلك ثم لما ظهر لك بالبرهان القطعى أن وجود المحسوس بما هو محسوس هو بعينه حس و حاس و كذا المعقول بالفعل وجوده بعينه وجود الجوهر العقلى- و يتحد العاقل و المعقول و علم أيضا أن العاقل جوهر مفارق بالفعل فالمعقول كذلك و لذا الكلام فى الصور المحسوسه الموجوده فى عالم الخيال هى بعينها عين القوه الخياليه و هى لا محاله جوهر و المتحد فى الوجود مع الجوهر جوهر- فلإنسان مثال جوهرى قائم بنفسه فى عالم الأشباح و مثال عقلى جوهرى قائم بذاته فى عالم العقول و هكذا الأمر فى كل موجود طبيعى من الموجودات الطبيعيه له ثلاث وجودات(٢) أحدها عقلى و ثانيها مثالى و ثالثها مادى و اعلم أن الوجود العقلى من كل نوع لا يمكن أن يكون إلا واحدا غير متعدد و ذلك لأن الحقيقه إذا كانت لها حد واحد نوعى فلا يمكن تعددها إلا من جهه الماده أو من جهه

-
- ١- إذ قد مر أن مقارنة العوارض كلياتها لا تمنع المعقوليه و إن تيسر حذفها أيضا بمقتضى العروض، س ره
 - ٢- و الحاصل أن عالم الإبداع و عالم الإنشاء و الاختراع ليسا بعيدين عنك و إن كنت تشاهدتهما عن بعد و لست إلا إياهما و لا يبقى لك و لا- يفى بك إلا- هما سيما الأخير و هو العقل و المعقول و إن كنت فى ريب مما تلوناه عليك فتفطن بوجود المعقولات و سعه ذلك الوجود و وحدته الجمعيه و نوريته و إنارته الحقائق الخارجيه و لا تقصر نظرك على مفاهيمها، س ره

أسباب خارجيه اتفاقيه و أما الوجودان الآخران فيجوز فيهما كثره الأعداد من نوع واحد سواء كان من جهه انفعالات ماده القابله كما فى الصور الطبيعيه أو بواسطه جهات فعليه كما فى الإدراكيه التى يحفظها الخيال فكل صورته من نوع واحد كالإنسان إذا جردت عن هذا الوجود و عن التمثل الخيالى أيضا فبلغت إلى عالم العقل و وصل أثرها هناك فإذا جردت صورته أخرى من نوعها حتى بلغت فى التجرد إلى ذلك المقام- لم يكن وجودها هناك غير وجود الأولى و لا الأثر منها فيه غير ذلك الأثر و هكذا فى غيرهما من نوعها سابقا أو لاحقا و إن كان ألف ألف صورته فى هذا المقام فظهر من هذا البيان البرهانى أن لكل نوع طبيعى فى هذا العالم سواء كان متكثر الأفراد الغير المحصوره أو كان نوعا محصورا فى شخص صورته عقليه قائمه بذاتها فى العالم العقلى الربانى كما هو رأى أفلاطون الإلهى و لا أظن أحدا فى هذه الأعصار الطويله- بعد ذلك العظيم و من يحذو حذوه بلغ إلى فهم غرضه و غور مرامه باليقين البرهانى- إلا واحد من الفقراء الخاملين المنزوين

خاتمه البحث فى شرح ألفاظ مستعمله فى هذا الباب

إشاره

مقاربه المفهوم يظن بها أنها مترادفه و هى كثيره.

منها الإدراك و هو اللقاء و الوصول

فالقوه العاقله إذا وصلت إلى ماهيه المعقول و حصلت كما كان ذلك إدراكا لها من هذه الجهه فالمعنى المقصود منه فى الحكمة مطابق للمعنى اللغوى (١) بل الإدراك و اللقاء الحقيقى لا يكون إلا هذا اللقاء أى الإدراك العلمى و أما اللقاء الجسمانى فليس هو بلقاء فى الحقيقه و قوله

١- و لهذا قلنا إن ليس مسأله بسيط الحقيقه كل الوجودات بنحو أبسط و أعلى إلا مسأله العلم لأن الإدراك ليس إلا الوجدان و النيل و وجدان ذلك الوجود النورى للوجودات النوريه هو العلم لكنها مجازات حكميه لأن اللقاء الجسمانى ليس لقاء حقيقيا إذ اللقاء و الوصول فى الأجسام و الجسمانيات إنما هما بأطرافها و بظواهرها و لذا يسمى هذا العالم عند العرفاء فوق الفرق فالدرك الجسمانى ليس دركا حقيقيا بخلاف الوصول العقلى و الإدراك العقلى، س ره

تعالى قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمَيْدَرُكُونَ وَقَوْلِهِمْ أَدْرِكِ الْغَلَامَ وَأَدْرِكِ الْجَارِيَةَ إِذَا بَلَغَا وَأَدْرِكِ الثَّمَرَ كُلَّهَا حَقَائِقُ لُغَوِيَّةٍ لَكِنَّهَا مَجَازَاتٌ حَكْمِيَّةٌ سِيَمَا عَلَى الْقَوْلِ بِاتِّحَادِ الْعَاقِلِ وَالْمَعْقُولِ.

و منها الشعور

و هو إدراك بغير استثبات و هو أول مراتب وصول العلم إلى القوة العاقلة و كأنه إدراك متزلزل و لهذا لا يقال في حق الله إنه يشعر بكذا.

و منها التصور

إذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى و إدراكه بتمامه فذلك هو التصور و لفظ التصور مشتق من الصورة و هي عند العامة من الناس أنها موضوعه للماهية الجسمانية الحاصلة للجسم المشكل و عند الحكماء موضوعه لعدده معان لكنها مشتركة في معنى واحد هو ما به يصير الشيء بالفعل هو ذلك الأمر و كذلك الصور العلمية للأشياء فإنها هي بعينها حقائقها و ماهياتها كما عرفت.

و منها الحفظ

فإذا حصلت الصور في العقل و تأكدت و استحكمت و صارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها و استعادها سميت تلك الحالة حفظاً- و اعلم أن نسبة الحفظ إلى الإدراك كنسبة الفعل إلى القبول فمبدأ الحفظ يغير مبدأ القبول مغايره الذاتين أو مغايره الدرجتين لذات واحده و الثاني أولى فإن مبادئ آثار النفس و صفاتها ترجع إلى حقيقه واحده.

و قيل لما كان الحفظ مشعراً بالتأكد بعد الضعف لا جرم لا يسمى علم واجب الوجود تعالى حفظاً و لأنه إنما يحتاج إلى الحفظ فيما يجوز زواله و لما كان ذلك في علم الله تعالى محالاً لا جرم لا يسمى علمه حفظاً.

أقول هذا القول لا يخلو عن تعسف أما أن علمه تعالى لا يسمى بالحفظ فغير مسلم و المستند قوله تعالى وَلَا يُوَدُّهُ حِفْظُهُمَا وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ و قوله إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذُّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ و قوله إِنِّي حَفِيزٌ عَلَيْهِمُ.

لا- يقال ليس الكلام في أن إطلاق الحفظ عليه لم يمكن بل في أن إطلاق الحفظ على علمه هل وقع أم لا فلعلم بصفه أو قوه و يحفظها بصفه أو قوه أخرى- لأننا نقول علمه تعالى بعينه قدرته و سيأتي أن العالم كله صورته علمه التام

كما أنه صورته قدرته النافذه فى كل شىء فذاته التى هى عين علمه حفيظ على كل شىء و مراتب علومه التفصيليه يحفظ بعضها بعضا لأن علومه فعليه لا انفعاليه- و أما إشعار مفهوم الحفظ بالتأكد بعد الضعف فغير معلوم إلا فى بعض المواد الجزئية- و أما استدلاله بأنه إنما يحتاج إلى الحفظ فيما يجوز زواله إن أراد بالجواز الإمكان الوقوعى فالحصر ممنوع و إن أراد به الإمكان الذاتى فلا يستلزم ذلك عدم جواز إطلاقه على علم الله التفصيلى الزائد على ذاته الثابت فى قلمه الأعلى و اللوح المحفوظ- و المراد بما فى اللوح المحفوظ هو صور علم الله المحفوظه عن النسخ و الزوال بحفظ الله إياها و إدامته لها.

و منها الذكر

و هو أن الصورة المحفوظه إذا زالت عن القوه العاقله فإذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاوله هو التذكر و عند الحكماء لا بد فى التذكر من وجود جوهر عقلى فيه جميع المعقولات و هو خزانه للقوه العاقله الإنسانيه و اختلفوا فى أن ذاته منفصله عن ذات النفس الإنسانيه أو متصله اتصالا عقليا- احتجبت عنه النفس إما بسبب اشتغالها بعالم الحس أو لعدم خروجها من القوه إلى الفعل فى باب العقل و المعقول و قد أشرنا إلى لمعه من هذا المقام.

و قد تحير بعض الأكياس كالإمام الرازى و غيره فى باب التذكر فقال إن فى التذكر سرا لا يعلمه إلا الله و هو أنه عباره عن طلب رجوع تلك الصورة المنمحيه الزائله فتلك الصورة إن كانت مشعورا بها فهى حاضره حاصله و الحاصل لا يمكن تحصيله و إن لم يكن مشعورا بها فلا يمكن استرجاعها لأن طلب ما لا يكون متصورا محال فعلى كلا التقديرين التذكر الذى بمعنى الاسترجاع ممتنع مع أنا نجد من أنفسنا أنا قد نطلبها و نسترجعها قال و هذه الأسرار إذا توغل العاقل فيها عرف أنه لا يعرف كنهها مع أنها من أظهر الأشياء فكيف فيما هو من أخفها.

أقول منشأ تحير هؤلاء القوم فى مثل هذه المطالب إنما هو لأجل عدم تحقيقهم أمر الوجود الذى هو أظهر الأشياء و عند هذا الرجل أنه مفهوم عقلى- من المعقولات الثانيه و لا يكون شىء منها أشد و شىء أضعف و لا أيضا أن لشىء

واحد أنحاء من الوجود بعضها أقوى من بعض و كذا العلم الذى هو من باب الوجود- لا من باب النسب و اعلم أن هذه الشبهه مع أنها على الطريقه التى اخترناه من أن الإدراك العقلى إنما يكون باتحاد النفس بالعقل الفعال الذى هو صور الموجودات- أو وجدت فيه صور الموجودات أصعب انحلالاً(١) لكن مع ذلك منحله بفضل الله تعالى و هو أن النفس ذات مقامات متعددة و نشأت مختلفه نشأه الحس و نشأه الخيال و نشأه العقل- و هذه النفوس أيضا متفاوتة قوه و ضعفا و كمالا و نقصا و أقوى النفوس ما لا يشغله نشأه عن نشأه و بعضها دون ذلك و بعضها فى الدناءه بحيث لا يحضرها بالفعل إلا نشأه الحس- مع ما يصحبها من نشأه الخيال شىء ضعيف خيالى فضلا عن حضور معقول من الصور فإذا تقرر هذا فنقول إن النفس المتوسطه فى القوه و الكمال إذا اتصلت بعالم العقل- خرجت عن نشأه الحس و دبرت البدن ببعض قواها الطبيعیه و إذا رجعت إلى عالم الحس غابت عن نشأتها العقلیه و يبقى معها شىء كخيال ضعيف منها(٢) و بذلك الخيال الضعيف مع بقاء ملكه الاسترجاع و استعداد الاتصال يمكنها التذكر لما تجلى لها من حقيقه ذاتها و تمام جوهرها العقلى و قوله إن لم يكن الصوره- التى يريد استرجاعها متصوره لم يمكن استرجاعها إن أراد بعدم تصورها كونها غير متصوره لا-بالكنه و لا بوجه الحكايه و لا حصلت أيضا القوه الاستعداديه القريبه لحصولها- فمسلّم أن مثلها غير ممكن الاسترجاع لها و ليس الكلام فى مثلها و إن أراد بذلك كونها متصوره بالكنه و إن تصورت بوجه التخيل و التمثل و قد حصلت لها ملكه المراجعه إلى الخزانة فغير مسلم و هذا القائل إنما صعب عليه تحقيق هذا المقام و أمثاله بناء على أنه اعتقد أن اكتساب التصورات مطلقا مستحيل سواء كان

-
- ١- فإن الزوال كيف يكون فضلا عن الاسترجاع و لا حاله انتظاريه للعقل الفعال- و حكم أحد المتحدين حكم الآخر، س ره
 - ٢- كما من تعقل نور الأنوار و نور القهار كخيال النور الشمسى و من الوحده و البساطه كخيال النقطه و من الحيطه و السعه كخيال المنبسط الكمى و هكذا يمكن أن يقال المعقولات حاضره فى العقل البسيط يريد أن يسترجعها إلى العقل التفصيلى و يصورها فى الخيال و الحس، س ره

أولاً و بالتفكر أو ثانياً و بالتذكر بناء على شبهه مغالطيه له زعمها حجه برهانيه و نحن قد فككنا عقده ذلك الإعضال بعون الله تعالى.

و منها الذكر الصورة الزائله

إذا عادت و حضرت سمى وجدانها ذكراً و إن لم يكن الإدراك مسبقاً بالزوال لم يسم ذكر

و لهذا قال الله تعالى: يعلم أنى لست أذكره و كيف أذكره إذ لست أنساه

قال صاحب المباحث بعد إعادته شبهته التى أصر عليها فى أنها غير ممكنه الانحلال- و هاهنا سر آخر و هو أنك لما عجزت عن إدراك ماهيه التذكر و الذكر مع أنه صفتك و تجد من نفسك جملة أنه يمكنك الذكر فأنى يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع أنه أبعد الأشياء منسبه منك فسبحان من جعل أظهر الأشياء أخفاها أقول بعد ما علمت وجه انحلال تلك الشبهه اعلم أن الله أقرب الأشياء إلينا- من جهه أصل ذواتنا و إنما خلقنا و هداانا لتوسل إلى معرفته و نصل إلى دار كرامته- و نشاهد حضره إلهيته و نطالع صفات جماله و جلاله و لأجل ذلك بعث الأنبياء و أنزل الكتب من السماء لا لأن تكون أبعد الأبعدين و أشقى الأشقياء المتحيرين الشاكين.

و منها المعرفه

و قد اختلفت الأقوال فى تفسيرها فمنهم من قال إنها إدراك الجزئيات و العلم إدراك الكلّيات (١) و آخرون قالوا إنها التصور و العلم هو التصديق (٢) و هؤلاء جعلوا العرفان أعظم رتبه من العلم قالوا لأن تصديقنا باستناد هذه المحسوسات إلى موجود واجب الوجود أمر معلوم بالضروره (٣) و أما تصور حقيقه

١- إن حملت على الجزئيات المجرده كان العرفان الشهودى أعظم رتبه من العالم كتاليه، س ره

٢- و يمكن أن يستدل عليه بقوله ع: أول الدين معرفه الله و كمال المعرفه التصديق به إذ جعلها ع مقابله للتصديق، س ره

٣- و كذا تصديقنا بوجود هذه الموجودات سهل يسير و أما تصور ماهياتها فهو صعب عسير، س ره

الواجب فأمر فوق الطاقه البشريه لأن الشىء ما لم يعرف لا يطلب ماهيته(١) فعلى هذا الطريق كل عارف عالم ولا عكس و لذلك كان الرجل لا- يسمى عارفا- إلا- إذا توغل فى ميادين العلم و ترقى من مطالعها إلى مقاطعها و من مبادئها إلى غاياتها بحسب الطاقه البشريه و قال آخرون من أدرك شيئا و انحفظ أثره فى نفسه(٢) ثم أدرك ذلك الشىء ثانيا و عرف أن هذا ذاك الذى قد أدركه أولا فهذا هو المعرفه ثم من الناس من يقول بقدم الأرواح و منهم من يقول بتقدمها على الأشباح(٣) و يقول إنها هى الذر المستخرج من صلب آدم ع و إنها أقرت بالإلهيه(٤) و اعترفت بالربوبيه إلا أنها لظلمه العلاقه البدنيه نسيت مولاهها و إذا عادت إلى أنفسها متخلصه من ظلمه البدن و هاويه الجسم عرفت أنها كانت عارفه- فلا جرم سمي هذا الإدراك عرفانا.

و منها الفهم

و هو تصور الشىء من لفظ المخاطب و الإفهام و هو إيصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع.

- ١- ليس المراد بالمعرفه التصور و إن كان هذا هو المفروض لأن مطلب الماهيه طلب التصور بل المراد أن الشىء ما لم يصدق بهليته البسيطة لا يطلب ماهيه فإن مطلب هل البسيطة مقدم على مطلب ما الحقيقه، س ره
- ٢- أى لا نفسه و الأظهر أن يقال و غاب ذلك الشىء و انحفظ أثره، س ره
- ٣- مع حدوثها و توقيتها كألفى عام نجومى متمسكا بظاهر قوله ع: خلق الأرواح قبل الأجساد بألفى عام و ذلك التقدم للتصديق بموطن العهد و الميثاق المذكور فى الكتاب المأثور من السنه لكن يرد عليهم بعلاوه ما ورد على القول بقدم الأرواح الجزئيه هوياتها- عدم المخصص للحدوث، س ره
- ٤- إقرارهم عدم وجود ماهياتهم بوجوداتها المتشبهه بل كانت موجوده بوجود الله و بوجود علومه التفصيليه فكانوا مهللين مسبحين ناطقين بأن العظمه لله و الملك له و الحمد له و نسيانهم ابتلاءهم بالطبيعه و لوازمها و تكونهم بالأكوان المتشبهه الغاسقه، س ره

و منها الفقه و هو العلم بغرض المخاطب من كلامه يقال فقهت كلامك أى وقفت على غرضك من هذا الخطاب قال تعالى لا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا لأن كفار قريش لما كانوا أرباب الشبهات و الشهوات فما كانوا يقفون على ما فى كتاب الله من المعارف الحقيقية (١) لا جرم أفصح الله عن عدم استعدادهم للاطلاع على المقصود الأسمى من إنزال ذلك الكتاب.

و منها العقل

و يقال على أنحاء كثيرة كما أشير إليه.

أحدها الشىء الذى به يقول الجمهور فى الإنسان إنه عاقل و هو العلم بمصالح الأمور و منافعها و مضارها و حسن أفعالها و قبحها.

و الثانى العقل الذى يردده المتكلمون فيقول المعتزله منهم به كقولهم هذا ما يوجب العقل و ينفيه العقل.

و الثالث ما ذكره الفلاسفة فى كتب البرهان (٢).

و الرابع ما يذكر فى كتب الأخلاق المسمى بالعقل العملى.

و الخامس العقل الذى يذكر فى كتاب النفس فى أحوال الناطقه و درجاتها.

١- فلم يفقهوا أن الغرض من قوله تعالى أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا أَنَّ العَطِيَّاتِ بِقَدْرِ القَابِلِيَّاتِ من المواد و الماهيات و من قوله مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الآيه أن نوره العقل بالفعل الذى فى العقل بالملكه الذى فى الهيولانى أو العقل الكلى الذى فى النفس الكليه التى فى الطبع الكلى إلى غير ذلك، س ره

٢- قد مرت المعانى فى هذه المرحله غير هذا المعنى ٥١٣ و قد فسره فى أوائل مفاتيح الغيب بأنه يعنى به قوه النفس التى يحصل به للإنسان اليقين بالمقدمات الكليه الصادقه الضروريه لا- عن قياس و فكر بل بالطبع و الفطره انتهى و لعلك تقول ليس هذا معنى آخر سوى العقل بالملكه إن أريد القوه بمعنى مبدأ التغير أو سوى الهيولانى إن أريد القوه بمعنى التهيؤ فأقول أرادوا جوده تهيؤ لحصولها و هى متفاوتة فى النفوس، س ره

و السادس العقل الذى يذكر فى العلم الإلهى و ما بعد الطبيعه و قد مر بيان بعض هذه المعانى.

و منها الحكمة

و هى أيضا تطلق على معان فتاره يطلق اسمها لكل علم حسن و عمل صالح و هو بالعلم العملى أخص منه بالعلم النظرى (١) و تاره تطلق على نفس العمل فى كثير من الاستعمالات و فيها يقال أحكم العمل إحكاما إذا أتقنه و حكم بهذا حكما (٢) و الحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد و رعايه مصالحهم فى الحال أو فى المال و من العباد أيضا كذلك ثم قد حدت الحكمة بأقوال مختلفة.

ف قيل هى معرفه الأشياء و هذا إشاره إلى أن إدراك الجزئيات لا- كمال فيه- لأنها إدراكات متغيره فأما إدراك الحقائق و الماهيات فإنها باقيه مصونه عن التغير و النسخ و هى المسماه بأمر الكتاب فى قوله تعالى يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ مَا يُرِيدُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ.

و قيل الحكمة هى الإتيان بالفعل الذى له عاقبه محموده.

و قيل هى الاقتداء بالخالق تعالى فى سياسه بقدر الطاقه البشريه و قالت الفلاسفه الحكمة هى التشبه بالإله بقدر الطاقه البشريه أعنى فى العلم و العمل و ذلك بأن يجتهد الإنسان فى أن ينزه علمه عن الجهل و فعله عن الجور و جوده عن البخل و التبذير و عفته عن الفجور و الخمود و غضبه عن التهور و الجبن و حلمه عن البطاله و الجساره و حياءه عن الوقاحه و التعطيل و محبته عن الغلو و التقصير و بالجملة كان مستويا على صراط الله من غير انحراف قائما بحق الله و حقوق خلقه.

١- لظاهر لفظ الحسن و صريح لفظ العمل، س ره

٢- ليس هذا من الحكمة كما لا يخفى من المراد حكم و علم قبل إحكام العمل و إتقانه به، س ره

و منها الدرايه

و هي المعرفه الحاصله بضرب من الحيله و هو تقديم المقدمات و استعمال الرويه و أصله من باب دريت الصيد و لذا قيل لا يصح إطلاقه على الله - لامتناع الفكر و الحيله عليه تعالى

و منها الذهن

و هو قوه النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصله - و الوجود الذهني غير وجود الذهن (١) فإن الذهن في نفسه من الأمور الخارجيه - و ما يوجد فيه بوجود مطابق لما في الخارج و محاك له يقال له الوجود الذهني لذلك الشئ و هو الوجود للشئ الذي لا يترتب عليه ما يترتب على وجوده الخارجي - و تحقيق الكلام فيه (٢) أن الله تعالى خلق الروح الإنساني خاليا عن تحقق الأشياء فيه و عن العلم بها كما قال تعالى أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا لَكِنَّه مَا خَلَقَهُ إِلَّا لِلْمَعْرِفَةِ وَ الطَّاعَةِ وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ و لو لم يكن خلق الروح الإنساني لأجل معرفه حقائق الأشياء كما هي لوجب أن يكون في أول الفطره أحد تلك الأشياء بالفعل لا - أنها خاليه من الكل كما أن الهيولى لما خلقت لأن يتصور فيها الصور الطبيعيه كلها كانت في أصل جوهرها قوه محضه خاليه عن الصور الجسميه فهكذا الروح الإنساني و إن كان في أول الفطره قوه محضه خاليه عن المعقولات لكنها من شأنها أن تعرف الحقائق و تتصل بها كلها فالعرفان بالله و ملكوته و آياته هو الغايه و التعبده هو التقرب إليه و السلوك نحوه و أن كانت العباده أيضا مشروطه به نتيجة له (٣) كما قال تعالى أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي فالعلم هو الأول و الآخر و المبدأ و الغايه فلا - بد للنفس من أن تكون متمكنه من تحصيل هذه المعارف و العلوم و ذلك التمكن هو هيئه استعداديه للنفس لتحصيل هذه

١- يعني لا تتوهم من إطلاق الوجود الذهني أن وجود نفس الذهن أيضا وجود ذهني أي منسوب إلى الذهن، س ره

٢- أي في للذهن قوه على اكتساب العلوم أي جوده التهيؤ على اكتساب العقائد و الآراء، س ره

٣- الأولى و منتجه له كما لا يخفى، س ره

المعارف و هي الذهن.

و منها الفكر

و هو انتقال النفس من المعلومات التصوريه و التصديقيه الحاضره فيها إلى مجهولاتها المستحضره و تخصيص جريان الفكر فى باب التصديقات دون التصورات كما فعله صاحب الملخص مما لا وجه له كما سبق و فى بعض كتب الشيخ الرئيس أن الفكر فى استنزال العلوم من عند الله يجرى مجرى التضرع فى استنزال النعم و الحاجات من عنده قال أيضا فى بعض رسائله إن القوه العقلية إذا اشتاقت إلى شىء من الصور العقلية تضرعت بالطبع إلى المبدأ الوهاب فإن فاضت عليها على سبيل الحدس كفت المثونه و إلا- فرغت إلى حركات من قوى أخرى من شأنها أن تعدها لقبول الفيض للمشاكله بين النفس و بين شىء من الصور التى فى عالم الفيض فيحصل له بالاضطرابات ما لم يكن يحصل له بالحدس كما فى قوله تعالى- وَ عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ الْآيَهُ.

و منها الحدس

و لا شك أن الفكر لا يتم إلا بوجودان شىء متوسط بين طرفى المجهول لتصير النسبه المجهوله معلومه و كذا ما يجرى مجراه فى باب الحدود للتصور لما تقرر أن الحد و البرهان متشاركان فى الأطراف و الحدود و النفس حالكونها جاهله كأنها واقعته فى ظلمه ظلماء فلا بد من قائد يقودها أو روزنه يضىء لها موضع قدمها و ذلك الموضع هو الحد المتوسط بين الطرفين و تلك الروزنه هو الحدس بذلك دفعه فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط بالحدس هو الحدس.

و منها الذكاء

و هو شده هذا الحدس و كماله و بلوغه و غايته القصى هو القوه القدسيه التى وقع فى وصفها قوله تعالى يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ وَ ذَلِكَ لِأَنَّ الذكاء هو الإمضاء فى الأمور و سرعه القطع بالحق و أصله من ذكت النار و ذكى الذبح و شاه مذكاه أى يدرك ذبحها بحده السكين.

و منها الفطنه

و هي عبارته عن التنبه بشىء قصد تعريفه و لذلك فإنها تستعمل فى الأكثر فى استنباط الأحاجى و الألغار.

و منها خاطر

الخطور حركه النفس لتحصيل الدليل و فى الحقيقه ذلك

المعلوم هو الخاطر بالبال و الحاضر فى النفس و لذلك يقال هذا خطر ببالى إلا أن النفس لما كانت محلا لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطرا تسميه للمحل باسم الحال.

و منها الوهم

و هو الاعتقاد المرجوح و قد يقال إنه عبارته عن الحكم بأمر جزئيه غير محسوسه لأشخاص جزئيه جسمانيه كحكم السخله بصداقه الأم و عداوه الذئب و قد يطلق على القوه التى تدرك هذا المعنى و هى الواهمه و اعلم أن الواهمه عندنا ليست جوهرًا مبينا للعقل و الخيال(١) بل هى عقل مضاف إلى صورته الخيال و الحس و كذا مدركات الواهمه معقولات مضافه إلى الأمور الجزئيه- المحسوسه أو الخياليه إذ العوالم منحصره فى الثلاثه فالنفس إذا رجعت إلى ذاتها- صارت عقلا مجردا عن الوهم و عن النسبه إلى الأجسام و كذا الموهومات إذا صحت و زالت عنها الإضافات صارت معقولات محضه و بالجمله الوهم ليس إلا نحو توجه العقل إلى الجسم و انفعاله عنه و الموهوم ليس إلا معنى معقولا مضافا إلى ماده مخصوصه.

و منها الظن

و هو الاعتقاد الراجح و هو متفاوت الدرجات قوه و ضعفا ثم إن المتناهى فى القوه قد يطلق عليه اسم العلم(٢) فلا جرم قد يطلق على العلم أيضا

١- قد تقدم الكلام فيه، ط مد

٢- قد حد العلم بأنه الاعتقاد المانع من النقيض كما حد الظن بأنه الاعتقاد الراجح- غير المانع من النقيض و اليقين بأنه الاعتقاد بأن كذا كذا مع الاعتقاد بأنه لا يمكن أن لا يكون كذا بالفعل أو بالقوه القريبه و قد ذكر القدماء من المنطقيين أن لا علم إلا اليقين و أن ما عدا اليقين ظن و الحق معهم لأن حد العلم إذا أخذ بحقيقه معنى الكلمه- إنما يصدق على الاعتقاد الكذائى إذا كان مع التصديق بالجانب الموافق تصديق بامتناع الجانب المخالف و إلا كان الجانب المخالف ممكنا غير ممنوع و هذا خلف و لازم ذلك كون التصديق فى الجانب الموافق تصديقا بضروره النسبه و إلا كان ممكنا فكان الجانب الموافق أيضا ممكنا و قد فرض امتناعه هذا خلف فلا- علم إلا- مع الاعتقاد بضروره الجانب الموافق و امتناع الجانب المخالف و هو اليقين و أما تقسيم المتأخرين من المنطقيين العلم إلى قطع و جهل مركب و يقين و غيرها فهو خطأ منهم، ط مد

اسم الظن كما قاله المفسرون في قوله تعالى يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ و لهم في ذلك وجهان أحدهما التنبيه على أن علم أكثر الناس ما داموا في الدنيا بالإضافة إلى علوم من في الآخرة كالظن في جنب العلم الثانى أن العلم الحقيقى فى الدنيا- لا يكاد يحصل إلا لليبين و الصديقين الذين ذكرهم الله فى قوله الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَزْتَابُوا و منها علم اليقين و عين اليقين و حق اليقين فالأول التصديق بالأمر النظرية الكليه مستفادا من البرهان كالعلم بوجود الشمس للأعمى و ثانيها مشاهدتها بالبصيره الباطنه كمشاهده عين الشمس بهذا البصر و الثالث صيروره النفس متحدته بالمفارق العقلى الذى هو كل المعقولات و لا يوجد له مثال فى عالم الحس لعدم إمكان الاتحاد بين شيئين فى الجسمانيات و منها البدايه و هى المعرفه الحاصله للنفس فى أول الفطره من المعارف العاميه التى يشترك فى إدراكها جميع الناس و منها الأوليات و هى البديهيّات بعينها إلا أنها كما لا يحتاج إلى وسط لا يحتاج إلى شىء آخر كإحساس أو تجربه أو شهاده أو تواتر أو غير ذلك سوى تصور الطرفين و النسبه و منها الخيال و هو عبارته عن الصوره الباقيه فى النفس بعد غيبوبه المحسوس- سواء كانت فى المنام أو فى اليقظه و عندنا أن تلك الصور ليست موجوده فى هذا العالم و لا منطبقه فى قوه من قوى البدن كما اشتهر من الفلاسفه أنها مرتسمه فى مؤخر التجويف الأول من الدماغ و ليست أيضا منفصله عن النفس موجوده فى عالم المثال المطلق- كما رآه الإشراقيون بل هى موجوده فى عالم النفس الإنسانيه مقيده متصله بها قائمه بإقامتها محفوظه ما دامت تحفظها فإذا ذهلت عنها غابت ثم إذا استرجعتها وجدت متمثله بين يديها و القوه الخياليه المدركه لها أيضا جوهر مجرد عن هذا العالم- و أجسامه و أعراضه و هى من بعض درجات النفس متوسطه بين درجه الحس و درجه العقل فإن النفس مع أنها بسيطه الجوهر فإنها ذات نشآت و مقامات بعضها أعلى من بعض و هى بحسب كل منها فى عالم آخر.

و منها الرويه

و هى ما كان من المعرفه بعد فكر كثير و هى من روى.

و منها الكياسه

و هى تمكن النفس من استنباط ما هو أنفع للشخص

و لهذا

قال النبي ص: الكيس من دان نفسه و عمل لما بعد الموت
و ذلك لأنه لا خير يصل إليه الإنسان أفضل مما بعد الموت.

و منها الخبر بالضم

و هو معرفه يتوصل إليها بطريق التجربه و التفتيش.

و منها الرأى

و هو إجاله خاطر فى المقدمات التى يرجى منها إنتاج المطلوب- و قد يقال للقضية المنتجه من الرأى رأى و الرأى للفكره
كآله للصانع و لهذا قيل إياك و الرأى الفطير و قيل دع الرأى الغب.

و منها الفراسه

و هى الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن و قد نبه الله تعالى عليه بقوله إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ و قوله تَعْرِفُهُمْ
بِسَيِّمَاهُمْ و قوله وَ لَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ و اشتقاقه من فرس السبع الشاه فكان الفراسه اختلاس المعارف و ذلك ضربان ضرب
يحصل للإنسان عن خاطر لا يعرف له سبب- و ذلك ضرب من الإلهام بل ضرب من الوحي و إياه عنى رسول الله ص بقوله
كما هو المشهور

: إن من أمتى لمحدثين

و بقوله ص: اتقوا فراسه المؤمن فإنه ينظر بنور الله

و يسمى ذلك نفثا فى الروح و ضرب آخر ما يكون بصناعه و تعلم و هى الاستدلال بالأشكال الظاهره على الأخلاق الباطنه و
قال أهل المعرفه فى قوله تعالى أَمْ مَنْ كَانَ عَلَى بَيْتِهِ مِنْ رَبِّهِ وَ يُتْلُوهُ شَاهِدًا إِنْ الْبَيْنَةُ هُوَ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ و هو الإشاره إلى صفاء جوهر
الروح و الشاهد هو القسم الثانى و هو الاستدلال بالأشكال على الأحوال

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدّم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
الغمامة اصحمان



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩