

ابو علی
سینا

الاشکال الکبریٰ والتبذیر

۳
مطبعة دارالکتاب
کتابخانه

الحکیم ابو علی سینا

الاشکال الکبریٰ والتبذیر

مع شرح انخواجه نصیر الدین الطوسی

والمحاکمات تقطب الدین الرازی

محمد کریم بیگی

مطبعة دارالکتاب
کتابخانه

الاشارات والتشبيات

حكيم ابو علي سينا

باشرح

خواجه نصير الدين طوسي

و

قطب الدين رازي



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰-۴۲۸ ق.

[الاشارات و التنبیہات، شرح]

الاشارات و التنبیہات / بو علی سینا؛ با شرح خواجہ نصیر الدین طوسی و قطب الدین رازی، محقق کریم فیضی. - قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳. ج ۳.

ISBN : 964 - 8818 - 09 - 6 (دوره)

ISBN : 964 - 8818 - 06 - 1 (جلد ۱)

ISBN : 964 - 8818 - 07 - x (جلد ۲)

ISBN : 964 - 8818 - 08 - 8 (جلد ۳)

فہرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتابنامہ بصورت زیر نویس.

نمایہ

۱. فلسفہ اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. منطق - متون قدیمی تا قرن ۱۴. الف. نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ - ۶۷۲ ق. شارح. ب. قطب الدین الرازی، محمد بن محمد ۵۹۷ - ۶۷۲. شارح، ج. فیضی، کریم، ۱۳۵۸ - محقق. د. عنوان. ه. عنوان: الاشارات و التنبیہات. شرح.

۱۳۸۳ . ۱۸۹ / ۱

BBR ۴۱۵ / ۰۶

الاشارات و التنبیہات / ج ۳

حکیم ابن سینا

کریم فیضی (تصحیح/تحقیق)

مطبوعات دینی

اؤل / ۳۵۰۰

وزیری / ۴۶۰

قدس / ۱۳۸۴

شابک: ۸-۰۸-۸۸۴۸-۹۶۴

ISBN : 964 - 8818 - 08 - 8

دوره سه جلدی ۱۲۵۰۰ تومان.

قم، خیابان ارم، شماره ۲۸۵

تلفن: ۷۷۴۲۸۴۷ - ۷۷۴۹۳۶۱

دورنگار: ۷۷۴۹۳۶۲



- الاشارات و التنبهات -

فهرست مطالب

التمط الرابع :

في الوجود و علله ٧

التمط الخامس :

في الصنع و الابداع ٨٣

التمط السادس :

في الغايات و مبادئها ١٦١

التمط السابع :

في التجريد ٢٩٣

التمط الثامن :

في البهجة و السعادة ٣٦٩

التمط التاسع :

في مقامات العارفين ٤٠١

التمط العاشر :

في اسرار الآيات ٤٣٥

النَّمط الرَّابِعُ (١) فِي الوجودِ وَعِللِهِ (٢)

١ - قوله: «النَّمطُ الرَّابِعُ فِي الوجودِ وَعِللِهِ» بعد الفراغ من الحكمة الطَّبِيعِيَّةِ، شَرَعَ فِي الفِلسَفَةِ الالهيَّةِ وَرَتَّبَهَا عَلَى انمَاطٍ اربعة، لِأَنَّ الفِلسَفَةَ الالهيَّةَ، هِيَ العِلْمُ بِأحوالِ المَوجوداتِ المَجْرَدَةِ، مِنْ حَيْثُ الوجودِ وَالبَحْثُ عَنْهَا أَمَّا عَنْ أحوالِ يَلحِقُهَا بِذاتِها، أَوْ عَنْ أحوالِ يَلحِقُهَا بِالقياسِ إِلَى معلولِها. وَالأوَّلُ نَمطُ التَّجْرِيدِ، وَالثَّانِي لا يَخْلُو أَمَّا أَنْ يَكُونَ البَحْثُ عَنْهَا مِنْ حَيْثُ أَنَّها مَبادٍ لِلوجودِ وَهُوَ النَّمطُ الرَّابِعُ أَوْ غَايَاتُ لَهُ وَهُوَ النَّمطُ السَّادِسُ، أَوْ لا هَذَا وَلا ذَاكَ، فَهُوَ النَّمطُ الخَامِسُ الَّذِي يَبْحَثُ فِيهِ عَنْ كَيْفِيَّةِ فيضانِ المَعْلُولاتِ عَنْ المَجْرَداتِ وَأَمَّا الانمَاطُ الثَّلَاثَةُ الباقِيَّةُ، فَكَانَها تَوابعٌ. وَأَمَّا المَقاصِدُ مِنَ الحِكمَةِ الالهيَّةِ، هَذِهِ الانمَاطُ الأربعة.

لا يُقالُ: فِي الالهي، لا يَبْحَثُ عَنْ أحوالِ المَجْرَداتِ فَقط، بَلْ عَنْ أحوالِ جَمِيعِ المَوجوداتِ، مِنْ حَيْثُ الوجودِ، فَكَيْفُ خَصَّصَهُ بِأحوالِ المَجْرَداتِ؟

لأنَّنا نَقولُ: هَذَا هُوَ المَقصدُ الأَعلى مِنَ القِسمِ الالهي، وَاعظَمُ بَإِيهِ وَاشرفِها وَلهَذَا سُمِّيَ بِاسمِ الكُلِّ. وَأما بابُ الأُمورِ العامَّةِ، فَكالمَقَدِّمَةِ لَهُ وَلمَبحُوثِ عَنْهُ بِالعَرَضِ. وَالشَيْخُ فِي هَذَا الكِتابِ، لَمْ يَتعرَّضْ لَهُ تَعويلاً عَلَى اشْتِهارِهِ، فِي ما بَيْنَ الأَصحابِ وَأَنْ مِنْ تَصَدَّى لِاقْتِناءِ اكْتِسابِهِ، فَقَدْ حَصَلَ عَلَى طَرَفٍ مِنْهُ، م.

٢ - قوله: «فِي الوجودِ وَعِللِهِ»، المُرادُ مِنَ الوجودِ، هِيهنا هُوَ الوجودُ المَطلقُ وَ مِنْ «عِللِهِ» الوجوداتِ الخَاصَّةِ. فَإنَّ الوجودَ المَطلقَ بِالتَّشبيكِ عَلَى الوجوداتِ، وَالمَقولُ بِالتَّشبيكِ عَلَى أَشياءٍ لا يَكُونُ ذاتِيّاً لَها لِامتناعِ التَّفاوتِ فِي نَفْسِ الماهِيَّةِ وَاجزائِها، بَلْ عارِضاً لَها فَيَكُونُ الوجودُ المَطلقُ، عارِضاً لِلوجوداتِ الخَاصَّةِ، فَيَكُونُ مَفتقراً إِلَيها معلولاً لَها. فَلهذا قالَ: «فِي الوجودِ وَعِللِهِ». وَأَمَّا حَمَلُهُ عَلَى ذَلِكَ أَمَّا أَوَّلاً فَلقَضِيَّةُ اللَّفْظِ، وَأَمَّا ثانياً فَلأنَّ هَذَا النَّمطُ، يَبْحَثُ عَنْ الوجودِ المَطلقِ، ثُمَّ يَبْحَثُ عَنْ الوجودِ المَمكنِ وَالوجودِ الواجِبِ وَهُوَ بَحْثٌ عَنْ الوجوداتِ الخَاصَّةِ، فَيَكُونُ هَذَا النَّمطُ فِي الوجودِ المَطلقِ وَالوجوداتِ الخَاصَّةِ أَلتِي هِيَ عِللُهُ.

وَلقائِلُ أَنْ يَقولُ: لا نَسَلِّمُ أَنَّ الماهِيَّةَ وَجُرْئِها لا تَتفاوَتانِ، وَلمْ لا يَجوزُ أَنْ يَكُونَ حَصولُ الماهِيَّةِ وَجُرْئِها فِي بَعْضِ الأَفرادِ أَوَّلِي أَوْ أَقْدامِ أَوْ أَكثَرَ مِنْ حَصولِها فِي بَعْضِ، عَلَى أَنَّ مِنَ النَّاسِ مَنْ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الاشْتِدَادَ وَالتَّضَعُّفَ اخْتِلافَ فِي نَفْسِ الماهِيَّةِ بِاِكمالِ وَالنَقْصِ. وَلو كانَ هَذَا مَجْرَدَ

الوجودُ هيئتها، هو الوجودُ المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له، و على الوجود المعلول بالتشكيك. (١)

احتمال، لكان من اللوازم ابطاله و لا سيما قد ذهب اليه ذاهبٌ و لئن سلمنا ذلك، لا نسلم ان الوجود المطلق، اذا كان عارضاً يكون مفتقراً الى الوجودات الخاصة و انما يلزم لو كان عروض الوجود للوجودات، عروضاً عريضاً اي عروض العرض للجوهر و ليس كذلك، بل عروض العرض العام للماهيات و لا يقتضى ذلك الافتقار و لا المعلولية. فان العرض العام، يتحد مع الماهية فى الوجود، فكيف يكون مفتقراً اليها و ايضاً انما يلزم ان يكون الوجود المطلق، معلولاً لو كان موجوداً فى الخارج و هو ممنوعٌ. و نقول ايضاً: مطلق الوجود، لو كان معلولاً للوجودات الخاصة فلا يخلو اما ان يكون معلولاً لها فى الخارج، فيلزم ان يكون معلولاً لها فى العقل، فلا يمكن تصور الوجود المطلق، بدون تصور احد الوجودات الخاصة و ليس كذلك.

قال الامام: المراد بالوجود، مطلق الوجود و اما عليه، فالمراد بها، علل الوجود و لا يلزم منه ان يكون عللاً لكل وجود حتى يكون عللاً للواجب، فان لفظ الوجود مهملة، لا يقتضى الكلية، بل المراد علل الوجود الممكن و لا بعد فى رجوع الضمير الى الخاص، بعد ذكر العام، على ما هو مشروح فى غير هذا الفن و هذا، اقرب الى الحق. م

١ - قال الشارح: «الوجودُ هيئتها هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له و على الوجود المعلول بالتشكيك» قال المحاكم: ان المراد بالوجود هيئتها هو الوجود المطلق، و من عليه، الوجودات الخاصة، فان الوجود المطلق، مقول بالتشكيك على الوجودات و المقول بالتشكيك، على اشياء لا يكون ذاتياً لها لامتناع التفاوت فى نفس الماهية و اجزائها، بل عارضاً لها، فيكون الوجود المطلق عرضاً للوجودات الخاصة، فيكون مفتقراً اليه امعلولاً لها، فهذا قال: فى الوجود و عليه.

و اما حملهُ على ذلك لوجهين: اما اولاً فلقتضية اللفظ، و اما ثانياً فان هذا النمط، يبحث عن الوجود: هل يساوق الاحساس او لا و انه يتقسم الى الواجب و الممكن و هو بحث عن الوجود المطلق، فيكون هذا النمط فى الوجود المطلق و الوجودات الخاصة التى هى علله. انتهى.

و لا يخفى على اولى النهى، ان ما ذكره الشارح المحقق و كذلك المحاكم المدقق، فى توجيه ما وقع عن الشيخ هيئتها، ينافى ما قاله الشيخ فى الاهيات كتاب «الشفاء»: ثم المبدأ ليس مبدأ للوجود كله، لانه لو كان مبدأ له، كان مبدأ لنفسه، بل الموجود كله لا مبدأ له، انما المبدء

للموجود المعلول، فالمبدأ هو المبدأ لبعض الموجود، فلا يكون هذا العلم، يبحث أآ عن مبادئ بعض ما فيه. وكذلك يُنافي ما قاله أيضاً في الالهيات: ويلزمُ هذا العلم، ان ينقسم ضرورةً الى اجزاء: فيها ما يبحثُ عن الاسباب القُصوى، فأنها الاسباب لكلِّ موجود معلول من جهة وجوده وكذا ما وقع عنه عقيب هذا بقوله: فيكون اذن، مسائل هذا العلم بعضها في اسباب الموجود المعلول بما هو موجود معلول. انتهى.

ومن الظاهر البين، ان صدق الوجود المطلق على ذاته تعالى، بذاته من دون حيثية مطلقاً تقييدية كانت او تعليلية، فلا يحتاج حينئذٍ الى علّة اصلاً، بل نسبته اليه تعالى كنسبة مبادئ الذّاتيات اليها، كالانسانية والحيوانية والجهرية والجسمية الى الانسان والحيوان والجوهر والجسم. فظَهَرَ ان الوجود المطلق، لا مبدأ له بل انما لمبدأ للوجود المعلولي. ثم لا يخفى جواز توجيهه بوجه يُوافق ما ذكره على ما نقلنا، ولو قطعنا النظر عن ذلك كُلّه، فنقول: ان من الظاهر، جواز توجيه ما وقع عن الشيخ هيهنا وفي الشفاء ايضاً بقوله: ان هيهنا علماً باحثاً عن امر الموجود المطلق و لواحقه التي له بذاته ومبادئه انتهى. وهو توجيه لا يرد عليه وجوه من اليراد، كما سأتلو عليك منه ذكراً. و يظهر ذلك بعد تمهيد ان المبادئ، يُطلق تارةً على المبادئ الفاعلية و تارةً على حدود موضوع الصّناعة، او اجزائه و جزئياته واعراضه، الذّاتية وهي مبادئه تصويرية والقضايا التي تكون مبادئ مناسبات العلوم، التي يتألف منها، وتارةً على الاسباب الاربعة و من الظاهر انتفاء الاول عن الوجود المطلق وكذلك الاخير، على ما لا يخفى على الناقد البصير و قد نصّ الشيخ على نفي الاول عنه، في الالهيات كتاب «النجاة» بقوله: ان كُلَّ واحدٍ من علوم الطّبيعات و علوم الرّياضيات، فانما يفحص عن حال بعض الموجودات وكذلك ساير العلوم الجزئية و ليس لشيءٍ منها النظر في احوال الموجود المطلق و لواحقه التي له بذاته ومبادئه و ظاهر ان هيهنا علماً باحثاً عن امر الموجود المطلق و لواحقه التي له بذاته ومبادئه، لان الاله تعالى، على ما اتفقت عليه الآراء، ليس مبدأ موجود معلول، دون موجود معلول، بل هو مبدأ للموجود المعلول على الاطلاق، فلا محالة ان العلم الالهي، هو هذا العلم. هذا كلامه وهو صريح في انتفاء المبدأ الفاعلي عن الوجود المطلق، حيث قيّد الموجود بالمعلول على الاطلاق و قس عليه انتفاء ساير العلل، من المادّي و الصّوري و الغائي و اليه الاشارة بما وقع عن الشيخ في الالهيات «الشفاء» بقوله: لان البحث في كُلِّ علم عن لواحق موضوعه، لا عن مبادئه و هذا لا يُنافي اثباتها في الوجودات المعلولة، التي هي من افراد الوجود المطلق، فيجوز اثباتها له ايضاً

والمحلول على اشياءٍ مختلفة بالتشكيك، لا يكون نفس ماهيتها، ولا جزئاً من ماهيتها، بل انما يكون عارضاً لها. فاذن هو معلولٌ مستندٌ الى علةٍ ولذلك قال الشيخ: «في الوجود وعلله».

* اشارة *

«اعلم انه قد يغلبُ على اوهام الناس، ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره، ففرض وجوده محالاً، وان ما لا يتخصّص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم، فلا حظ له من الوجود! وانت يتأتى لك ان تتأمل نفس المحسوس، فتعلم منه بطلان قول هؤلاء، لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات، قد يقع عليها اسم واحد، لا على سبيل الاشتراك الصّرف، بل بحسب معنى واحد، مثل اسم الانسان.

فانكما لا تشكان في ان وقوعه على زيد وعمرو، بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود، لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس او لا يكون. فان كان بعيداً من ان يناله الحس، فقد اخرج التفتيش من المحسوسات، ما ليس بمحسوس وبهذا اعجب وان كان محسوساً، فله لا محالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين لا يتأتى ان يحس بل ولا

باعتبار وجوده في ضمنها، فيكون له المبادئ والعلل في الجملة، كما جاز اثبات ساير المبادئ الحديثة والتصديقية له بما قررناه ولعل هذا هو النمط الاوسط. ومن البين ان لواحق الموجود المطلق، هو انقسامه الى الواجب والممكن، وكونه امراً عرضياً للكل وغير ذلك واما مباديه فهو ما يشمل مباديه التصورية ومبادئ اجزائها وجزئياتها وكذلك مباديه التصديقية. والعلل الاربع، باعتبار كونه في ضمن الوجودات الخاصة المعلولة في الجملة باعتبار افراد المادية من الجسمانيات، كما يرشدك اليها البحث في هذا النمط عن العلل الاربع، فعلى هذا، لا منافاة بين ما في هذا النمط وبين ما في ساير مصنفاته، فليتدبر! ومن ههنا، ذكر الشارح الفاضل، ان الضمير في «عليه» تعود الى الوجود الخاص المعلولى الذي هو حصّة من الوجود المطلق، فيكون له العلل الاربع. واما كون المراد من المبادئ ههنا، هو المبادئ التصورية والتصديقية فلا يناسب ما ذكره في هذا النمط، لانه لم يتصد له وان صحت في انفسها. وسيأتى ايضاً توجيه ما يُفيد توجيهاً آخر، فانتظر، ك.

ان يتخيَّل أَلَّا كذلك.

فانَّ كُلَّ محسوس وَّكُلَّ متخيَّل، فأنَّه يتخصَّصُ لا محالة، بشيءٍ من هذه الاحوال و اذا كان كذلك، لم يكن مُلائماً لما ليس بتلك الحال، فلم يكن مقولاً على كثيرين مُختلفين في تلك الحال، فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة، بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس، بل معقولٌ صرفٍ و كذلك الحال في كلِّ كَلْيٍ». **اقول:** يُريدُ التَّنْبِيه^(١) على فساد قول من زعم انَّ الموجود هو المحسوس و ما فى حكمه و هُمُ المشبَّهة و من يجرى مجراهم، ممَّن يُدْعن لقوَّتِهِ الوهميَّة الحاكمة على ما ليس من شأنه ان يكون محسوساً حكمها على المحسوسات.

فقوله: «انَّ الموجود هو المحسوس» قضيَّة، و قوله: «و انَّ ما لا يناله الحسَّ بجوهره

١ - «يريد التنبية» أما وسم هذا الفصل بالتنبية، لانَّ الحكم بانَّ من الموجودات ما لا يناله الحسَّ، قضيَّة قريبة الى الطبع سهلة الدرك، يجبُ ان لا يختلف فيها، و ايضاً بنى ذلك على انَّ الطَّبِيعَة المشتركة موجودة و لا شك أنَّها منخرطة في سلك البديهيَّات و أمَّا قدَّم هذا البحث، لما عرفت من انَّ هذه الانماط فى الحكمة الالهية الباحثة عن الموجودات المجرَّدة عن المادة فى الذَّهن و الخارج، فلو لم يكن هُنَا موجودات مجرَّدة، يبطل هذا العلم بالكليَّة، لكن وجود المجرَّدات، يتوقَّف على ابطال قول من زعم انَّ كُلَّ موجود محسوس فلهذا قدَّمه. و أمَّا قال: «قد يغلبُ على اوهام الناس»، تنبيهاً على ان هذا الحكم، أمَّا هو من قبل القوَّة الوهميَّة التي تحكم على غير المحسوس باحكام المحسوسات. و أمَّا قوله: «هو المحسوس و ما فى حكمه»، فالمرادُ بما فى حكم المحسوس، المُتخيَّلات و المتوهَّمات، فانَّ القوم لا يسعهم ان ينكروها، فقالوا: أنَّها فى حكم المحسوسات.

- فان قلت: المتخيَّل و المتوهَّم، محسوسان بالحسَّ الباطن،

- فنقول: المراد بالمحسوس ههنا، المحسوس بالظاهر و لهذا قال: «فانَّ كُلَّ محسوس و كُلَّ متخيَّل، فأنَّه يختصَّ لا محاله بشيءٍ من هذه الاحوال»، و سيذكر الشيخ فى التنبية الآتى: أنَّه لو كان كل موجود بحيث يدخل فى الوهم و الحسَّ، الخ، فجعل الحسَّ بازاء الوهم، دليلٌ على انَّ المراد به الحسَّ الظاهر، م.

ففرض وجوده محال»، كعكس نقيض لها^(١).

و الجواهر هيهُنا، هو الذات، و أما قال: «بجوهره»، لأنهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحسّ بافعاله لا بذاته و قوله: «و انّ ما لا يتخصّص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم، فلا حظّ له من الوجود»، ايضاح لما سبق و ذلك لانّ المحسوس، هو ما له مكان او وضع بذاته و هو اما جسم او جسماني^(٢) و هم ينكرون

١ - قوله: «كعكس نقيض لها»، انما لم يقل: عكس نقيض لها، لانّ عكس نقيضها ما لا يكون محسوساً لا يكون موجوداً و اما انّ فرض وجوده محال، فلا دخل له في مفهوم العكس، م.

٢ - قوله: «لانّ المحسوس هو ماله مكان او وضع بذاته و هو اما جسم او جسماني»، توضيح الحال انّ مذهبهم ان لا موجود الا الجسم و الجسماني، لانّ كلّ موجود عندهم، لكن في عبارته شيء و هو انّ الجسماني، لا وضع له و لا موضع له بذاته، فكيف يكون قسماً من المحسوس الذي له مكان و وضع بذاته، على انّ الشيخ جعل تخصيصه بالمكان و الوضع، بسبب ما هو فيه لا بذاته و ضمير هو، راجع على الشيء و هو الحال و ضمير فيه، راجع الى ما و هو المحل.

ثمّ انّ الشيخ استدلّ على بطلانه و تقرير على محاذاة ما في الكتاب، انّ القدر المشترك بين المحسوسات موجود، فلا يخلو اما ان يكون محسوسات او لا يكون و الاول باطل لانه لو كان محسوساً، لاخصّ بوضع معين و أين معين، فلم يكن مطابقاً لما ليس له ذلك الوضع المعين، فلا يكون مشتركاً فيه و قد فرضناه مشتركاً فيه هذا خلف.

و فيه نظراً، لانه ان اريد بقوله: «اختصّ بوضع معين»، انه استلزم ذلك الوضع، فلا نسلم الملازمة، و ان اريد انه قارن ذلك الوضع المعين، فمسلم لكن لا نسلم انه لو قارن وضعاً معيناً لم يطابق ما ليس له ذلك الوضع و انما لا يكون مطابقاً لو كان مع ذلك الوضع دائماً و هو ممنوع. و ايضاً ان عني بقوله: «لم يكن مشتركاً مقولاً على كثيرين»، انه لم يكن مشتركاً فيه العقل، فلا نسلم لزومه و انما يلزم ان لو كانت الطبيعة مختصة بذلك الوضع في العقل ايضاً. و هو ممنوع لانه من العوارض الخارجية و ان عني انه لم يكن مشتركاً فيه الخارج، فمسلم لكن لا يلزم منه الخلف، لانّ المختصّ بذلك الوضع في الخارج، اذا حصل في العقل، كان صورة كلية منطبقاً على جميع الافراد. سلمناه، لكن معنا ما ينافيه و هو انّ الطبيعة الكلية اما ان تكون نفس الشخص المحسوس في الخارج، او جزئها ضرورة امتناع ان تكون خارجه عنه، فان كان نفس الشخص كانت ايضاً محسوسة و ان كانت جزئها يلزم ان لا تكون محمولة على الشخص للتغاير في الذات

وجود ما لا يكون جسماً أو جسمانياً و الشَّيخ نَبَّهَ على فساد قولهم بوجود الطَّبائع المعقولة من المحسوسات، لا من حيث هي عامَّة او خاصَّة، بل من حيثُ هي مجردةٌ عن الغواشى الغريبة من «الايين» و «الوضع» و «الكم» و «الكيف» - مثلاً - كالانسان، من حيثُ هو انسان، الَّذي هو جزءٌ من زيد او من هذا الانسان، بل كلَّ انسان محسوس و هو الانسان المحلول على الاشخاص أناساً^(١).

ثمَّ انَّ كان محسوساً، و جب ان يكون الاحساس به مع لواحق معيَّته، كايين ما و وضع ما متعيَّتين و حينئذٍ يتمنعُ ان يكون مقولاً على انسان لا يكون في ذلك الايين و على ذلك الوضع، فلا يكون المُشترك فيه مشتركاً فيه، هذا خلفُ. و ان لم يكون محسوساً فهيهنا موجود غير محسوس و هو الموجود المعقول.

و اعلم انَّ الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد، فانَّ معنى الاول هو الانسان من حيثُ هو طبيعةٌ واحدةٌ لا من حيث هو حيوان او ناطق او غير ذلك، و معنى الثاني هو الانسان المُقترن بالوحدة.

و الوجود، فاستحال ان يكون جزئاً للشخص و على تقدير ان لا يكون محالاً، لم يكن بُد من ان تكون محسوسةً لانَّ الاشعة الواردة على مجموع المركَّب الخارجى، تردُّ على كلِّ واحدٍ من اجزائه و صورة المجموع لو انطبعت في الحسن، ينطبع صور اجزائه فيه بالضرورة، م.
١ - قوله: «فانه من حيث هو هكذا موجودٌ في الخارج و آلاً فلا يكون هذا الاشخاص أناساً»، فيه منع، اذ ليس يلزم من انتفاء المحمول في الخارج، انتفاء الحمل الخارجى. و قوله: «لا من حيث هو حيوان فقط او ناطق فقط»، غير مستقيم لانَّ الحيوانية و الناطقية لهما دخلٌ في ملاحظة الحقيقة الانسانية، ألَّهم آلاً ان يُراد به لا من حيثُ انه حيوانٌ فقط، او ناطقٌ فقط، فانَّ الحقيقة الانسانية، انما هي الحيوانية و الناطقية معاً و حينئذٍ يستقيم آلاً انَّ التجريد انما يعتبرُ بالقياس الى الغواشى الغريبة و هما مُتباينان الطَّبيعة الانسانية.

و حاصل الفرقان، انَّ الانسان من حيث هو واحد الحقيقة هو الانسان، من غير اعتبار الوحدة، و الانسان الواحد، هو طبيعة الانسان، مع اعتبار الوحدة و الاولُ مشتركٌ فيه دون الثاني و لذلك فسَّر الشَّيخ قوله: «من حيث هو واحد الحقيقة»، بقوله: «بل من حيثُ حقيقته الاصلية التي لا تخلف فيها الكثرة»، فان بل هيهنا ليس نفيماً لما تقدَّم بل للاضراب عن العبارة الاولى العبارة الثانية التي هي اوضح دلالةً على المقصود، م.

والأول مشترك فيه، والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسّر الشيخ قوله: «من حيث هو واحد الحقيقة»، بقوله: «بل من حيث حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثيرة» وبقى الفاظ الكتاب ظاهرًا.

واعترض بعض المعتضين^(١)، على هذا البيان، بأن الانسان المُشترك موجودٌ في العقل، لا في الخارج، والمطلوبُ اثبات موجودٍ في الخارج غير محسوس. وينحلّ الاعتراض، بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان المأخوذ مع الاشتراك، فإنّ الأوّل يوجد في الخارج والعقل والثاني يوجد في العقل فقط، على ما مرّت الإشارة إليهما.

* وهم و تنبيه *

١ - قوله: «واعترض بعض المعتضين»، لما كان دليلُ الذي ذكره الشيخ قياساً من الشكّل الثالث و صورته: أنّ الطّبيعة المُشتركة موجودة والطّبيعة المُشتركة ليست بمحسوسة، يُنتج أنّ بعض الموجودات، ليس بمحسوس. اعترض على المقدمة الصّغرى وهو معارضةٌ في المقدّمة بأنّ الطّبيعة المُشتركة، ليست موجودة في الخارج، لأنّ كلّ موجود فيه مشخصٌ فلا يكون مشتركاً.

والجواب أنّ المراد بالطّبيعة المُشتركة الموضوعية للاشتراك في العقل لا الطّبيعة، مع الاشتراك وهي موجودة في الخارج. وأمّا قوله: «وهم و تنبيه» هو معارضة في المقدّمة الكُبرى، بأنّ الانسان المُشترك أنّما يكون انساناً إذا كانت له اعضاء من يد و عين و حاجب و غير ذلك على ابعادٍ مخصوصةٍ و اوضاعٍ مختلفة و اقدارٍ مُتباينة و لا شكّ أنّه من حيث هو كذلك محسوس.

و جوابه: أنا لا نسلّم أنّ الانسان، إذا كان له اعضاء يكون محسوساً و أنّما يكون كذلك لو لم يكن الاعضاء مأخوذةً من حيث أنّها كليةٌ مشتركةٌ و هو ممنوعٌ. فإنّ الانسان المُشترك، لا بُدّ ان يكون اعضاءاً مشتركةً و هذا الجواب و ان كان هو الحقّ في جواب المُعارضة، لكن الشّيخ لم يسلك هذه الطريقة، بل انهج منهاجاً آخر أوضح، فنقل الكلام الى الاعضاء من حيث أنّها مشتركةٌ و استأنف الدليل عليها، م.

«ولعلَّ قائلًا منهم يقول: إنَّ الانسان - مثلاً - أنما هو انسان من حيث له اعضاء من يدٍ و عيْنٍ و حاجِبٍ و غيرُ ذلك و من حيث هو كذلك، فهو محسوسٌ. فنُنَبِّهه و نقول له: إنَّ الحال في كلِّ عضو، كلِّي ممَّا ذكرته او تركته، كالحال في الانسان نفسه».

اقول: هذا الوهم هو ان يقال: انكم قد اشترطتم في الانسان المعقول، تجريدُه من الوضع و الكم، و الانسان لا يعقل أأ و له اعضاء ذوات اقدارٍ مُتباينة الاوضاع على ما يتخيَّل منه و يحسُّ به.

و الشيخ لم يشتغل بايضاح الحال في معقولية الانسان، لانَّ الاشتغال بالمثال أنما يكون خروجاً من المقصود، بل نُبِّه على أنَّ الحال في كلِّ واحدٍ من الاعضاء و الاجزاء، في كونه في طبيعة معقولة غير محسوسة، كالحال في الانسان نفسه.

* تنبيه^(١) *

«أنه لو كان كلُّ موجود، بحيث يدخل في الوهم و الحسَّ لكان الحسَّ و الوهم يُدخلان في الحسَّ و الوهم، و لكان العقل الَّذي هو الحكم الحقِّ، يُدخل في الوهم. و من بعد هذه الاصول، فليس شيءٌ من «العشق» و «الخجل» و «الوجل» و «الغضب» و «الشجاعة» و «الجبن»، ممَّا يُدخل في الحسَّ و الوهم، و هي من علائق الامور

١ - قوله: «تنبيه» للشيخ في بيان فساد قول من قال: لا موجود أأ المحسوس، طريقان: الاول: الاستدلال بالمحسوسات، على وجود ما ليس بمحسوس، و فيه وجوه: احدها: ما تقدّم من أنَّ المحسوسات، مُشتملة على طبيعتها الموجودة و هي غيرُ محسوسة، فقد خرج من المحسوسات ما ليس بمحسوس. و ثانيها: انَّ الاعتراف بالمحسوس و المتوهم، اعترافٌ بالحسَّ و الوهم و هما غيرُ محسوسين. و ثالثها: انَّ الاعتراف بالمحسوس و المتوهم و بالحسَّ و الوهم، اعترافٌ بالعقل الَّذي يميّز بين الحسَّ و المحسوس و الوهم و المتوهم، و العقلُ ليس بمحسوس.

و الطريقُ الثاني: الاستدلال، بعلايق المحسوسات من «العشق» و «الغضب» و «الخجل» و غيرها، فان الاعتراف بالمحسوسات، لا يستلزم الاعتراف بها لكنّها موجودةٌ بالضرورة و طبيعتها، ليست مُدركة بالحسَّ و لا بالوهم، فلذا ميّز بين الطّريقين، بقوله: «و من بعد هذه الاصول»، م.

المحسوسة، فما ظنك بوجودات، ان كانت خارجة الذوات عن درجات المحسوسات و علاقتها».

لَمَّا تَبَّهَ عَلَىٰ اَنَّ فِي كُلِّ مَحْسُوسٍ، شَيْئاً لَيْسَ بِمَحْسُوسٍ و لا بموهوم، لم يقتصر على ذلك، بل تَبَّهَ اَيْضاً عَلَىٰ اَنَّ الْحَسَّ نَفْسَهُ، لَيْسَ بِمَحْسُوسٍ و لا بموهوم و كذلك الوهم.

و عَلَىٰ اَنَّ الْعَقْلَ الَّذِي يَمَيِّزُ بَيْنَ «الْحَسِّ» و «المَحْسُوسِ» و «الوهم»، لَيْسَ بِمَوْهُومٍ فَضْلاً عَنِ اَنْ يَكُونَ مَحْسُوساً، وَ تَبَّهَ اَيْضاً عَلَىٰ اَنَّ لِلْمَحْسُوسَاتِ عِلَاقَةً غَيْرُ مَحْسُوسَةٍ و لا مَوْهُومَةٍ وَ هِيَ طِبَاعُ الْاُمُورِ الْمُدْرِكَةِ بِالْوَهْمِ، كَالعِشْقِ وَ الخَجَلِ وَ غَيْرِهِمَا. فَانْ اشْخَاصَهَا مَدْرِكَةٌ بِالْوَهْمِ و ان لم تكن مدركةً بالحسّ الظاهر، و اَمَّا طِبَاعُهَا، فَلَيْسَ بِمَدْرِكَةٍ بِاِحْدِهِمَا اصْلاً. و اِذَا كَانَ حَالُ الْحَوَاسِّ وَ الْمَحْسُوسَاتِ وَ عِلَاقَتُهُمَا هَذِهِ، فَانْ ثَبِتَ وَجُودَ اشْيَاءٍ، خَارِجَةً عَنِ هَذِهِ الْمَرَاتِبِ بِالذَّاتِ، فَهِيَ اُولَىٰ بَانَ لَا تَكُونُ مَحْسُوسَةً و لا مَوْهُومَةً.

* تَذْنِيبٌ *

«كُلُّ حَقٍّ، فَانَّهُ مِنْ حَيْثُ حَقِيقَتِهِ الذَّاتِيَّةِ الَّتِي هُوَ بِهَا حَقٌّ، فَهُوَ مُتَّفَقٌ وَّاحِدٌ غَيْرُ مَشَارٍ اِلَيْهِ، فَكَيْفَ مَا بِهِ يَنَالُ كُلُّ حَقٍّ وَجُودَهُ؟».

الحقُّ هِيْهُنَا اسْمُ فَاعِلٍ، فِي صِيغَةِ الْمَصْدَرِ، كَال«عَدْلِ» وَ الْمُرَادُ بِهِ ذُو الْحَقِيقَةِ وَ هُوَ بِمَعْنَى الْمَصْدَرِ، يَدُلُّ بِالِاشْتِرَاكِ عَلَىٰ مَعَانٍ: مِنْهَا، الْوَجُودُ فِي الْاَعْيَانِ مُطْلَقاً وَ مِنْهَا الْوَجُودُ الدَّائِمُ، وَ مِنْهَا حَالُ الْقَوْلِ اَوْ الْعَقْدِ^(١) الَّذِي يَدُلُّ عَلَىٰ حَالِ الشَّيْءِ الْخَارِجِ، اِذَا كَانَ مُطَابِقاً

١ - قوله: «منها حال القول او العقد»، اعلم ان الحقَّ و الصّدق، مُشْتَرِكَانِ فِي الْمُرَادِ وَ هُوَ الْقَوْلُ اَوْ الْعَقْدُ الْمُطَابِقُ لِلْاَمْرِ الْوَاقِعِ وَ الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا، اَنَّ الْقَوْلَ - مِثْلاً - اِذَا كَانَ مُطَابِقاً لِلْاَمْرِ الْوَاقِعِ، فَهُنَاكَ نِسْبَتَانِ: نِسْبَةُ الْاَمْرِ الْوَاقِعِ اِلَى الْقَوْلِ، وَ نِسْبَةُ الْقَوْلِ اِلَى الْاَمْرِ الْوَاقِعِ، اَمَّا اَوَّلًا فَلَا نَ مُطَابَقَةَ هَذَا لِذَلِكَ، غَيْرُ مُطَابَقَةَ ذَاكَ لِهَذَا، لِاَنَّ مُطَابَقَةَ هَذَا لِذَلِكَ، قَائِمَةٌ بِهَذَا وَ مُطَابَقَةُ ذَاكَ بِهَذَا، قَائِمَةٌ بِذَلِكَ وَ الْعَرَضُ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْمَحَلِّ بِالضَّرُورَةِ، وَ اَمَّا ثَانِيًا فَلَا نَ الْمُطَابَقَةَ مُفَاعَلَةً لَا يَتَحَقَّقُ اَلَّا بَيْنَ اَمْرَيْنِ، مَنْسُوبَةٍ اِلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا صَرِيحاً وَ ضَمْنًا مُتَعَلِّقَةً بِالْآخِرِ كَذَلِكَ وَ يَعْزُضُ لِذَلِكَ الْقَوْلِ، بِاعْتِبَارِ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنَ النَّسْبَتَيْنِ حَالًا: فَحَالُ الْقَوْلِ، بِحَسَبِ نِسْبَةِ الْاَمْرِ الْوَاقِعِ اِلَيْهِ هُوَ الْحَقُّ وَ ذَلِكَ الْحَالُ، هُوَ كَوْنُ الْقَوْلِ، مُطَابِقَ الْاَمْرِ الْوَاقِعِ، لِانَّهُ اِذَا نَسَبَ الْاَمْرَ الْوَاقِعَ بِالْمُطَابَقَةِ اِلَى الْقَوْلِ،

للواقع، فهو صادقٌ باعتبار نسبته إلى الامر، وحقٌّ باعتبار نسبة الامر اليه و المراد هيهنا، هو المعنى الاول.^(١)

يكون الامر الواقع، مطابقاً به، فهو الحال الذي عرض القول بحسب نسبة الامر الواقع اليه. وأنما سُمي حال القول بهذا الاعتبار حقاً، لأنَّ أوَّل ما يلاحظ في هذا الاعتبار، هو الامر الواقع الذي هو الحق نفسه. وحال القول بحسب النسبة الى الامر الواقع، هو الصدق. وذلك الحال، هو كون القول، مطابقاً للواقع، لما مرَّ من أنَّ المنسوب اليه في باب المُفاعله فاعل، فهو الحال العارض للقول، بحسب نسبته الى الامر الواقع. وكلام الشيخ في هذا التذنيب: أنه لما تبين أنَّ كل موجود، في الاعيان فهو من حيث حقيقته الكليَّة، غيرُ مشارٍ اليه، فكيف لا يكون الموجود الذي هو محقَّق ساير الحقائق كذلك؟

قال الامام: هذا الكلام، تمثيلاً اقناعي، فانه لا يلزم من ان يكون الحقائق، غير مشارٍ اليها، ان يكون محقَّق الحقائق ايضاً غيرُ مشارٍ اليه. وقال الشارح: أنه قياسٌ برهاني، فانه لما ثبت أنَّ كل موجود في الاعيان، فانه من حيث حقيقته غيرُ مشارٍ اليه، ومبدأ الموجودات، موجودٌ في الاعيان، انتظم قياس على هيئة الشكل الاول، يُنتج ان مبدأ الموجودات، من حيث حقيقته غيرُ مشارٍ اليه، وهو المقصود. وفيه نظرٌ، لأنَّ الثابت بالدليل السابق، هو أنَّ كل موجودٍ، له حقيقةٌ كليَّة، فهو من حيث حقيقته الكليَّة، غير محسوس وهذا انما يستلزمُ المقصود، لو كان لمبدأ الكائنات حقيقةً كليَّةً وهو ممنوعٌ. ومما يدلُّ على امتناع ان يكون له حقيقةً كليَّة، أنه لو كان لواجب الوجود ماهيةً كليَّةً، يلزم احد الامرين، اما امتناع الواجب لذاته، واما امكان الممتنع لذاته، واما امكان الممتنع لذاته وكلاهما بين الاستحالة. بيان اللزوم، أنه لو كان للواجب ماهيةً كليَّةً وجد منها جزئي واحدٌ وكانت الجزئيات الباقية مُمتنعةً فامتناعها، اما لنفس تلك الحقيقة، او لغيرها، فان كان لنفس تلك الماهية، امتنع ان يوجد ذلك الشيء الجزئي الواحد ايضاً، فيكون واجب الوجود، ممتنع الوجود وهو احد الامرين، وان كان امتناعها، لغير تلك الماهية، يكون بالنظر الى نفس تلك الماهية ممكنة، فيكون تلك الجزئيات، ممكنةً لذاتها، ممتنعةً بالغير. فالممتنع بالذات، ممكن الوجود بالذات وهو الامرُ الثاني، م.

١ - قال الشارح: «المراد هيهنا هو المعنى الاول»، وذلك حيث قال: كلُّ موجود، اذا حُدثت مشخصاته عنه، يكون غيرُ محسوسة ولا موهومة و اذا كان الامر في هذه الامور والحقايق كذلك، فما ظنك فيما هو علة جميع الحقايق ومبدئها فيكون حينئذٍ اولي بها التَّجرد، ك.

واعلم ان مقصوده من اثبات موجود غير محسوس، انما كان هو اثبات مبدأ للوجود غير محسوس، فلما بين ان كل موجود في الاعيان، فانه من حيث حقيقة الذاتية التي هو بها حق، اي حقيقة المجردة عن العوارض الغريبة المشخصة التي بها هو غير قابل للإشارة الحسية، صرح بالمقصود وهو ان المبدأ الاول، الذي يعطى كل ذي حقيقة تحققة و ثبوته، كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام، هو تصريح بالمقصود مما مضى و لذلك سماه «تذنيباً».

و الفاضل الشارح، ظن انه الحق المبدأ الاول بسائر الحقائق في ذلك، على وجه التمثيل، فحكم بان البيان اقناعي و ليس كذلك، فانه انما حكم حكماً كلياً على كل حقيقة، بما هي حقيقة، ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم يثبت على كل حقيقة.

* تنبيه *

«الشيء قد يكون معلولاً باعتبار ماهيته و حقيقته، و قد يكون معلولاً في وجوده. و اليك ان تعتبر ذلك بالمثلث - مثلاً - فان حقيقته، متعلقة بالسطح و الخط الذي هو ضلعه، و و يقوم انه من حيث هو، مثلث و له حقيقة المثلثية كانهما، علتاه المادية و الصورية. و اما من حيث وجوده، فقد يتعلق بعلة اخرى ايضاً، غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته و يكون جزئاً من حدها و تلك هي العلة الفاعلية او الغائية التي هي علة فاعلية للعلة الفاعلة»^(١).

يريد ان يشير الى العلة^(٢) و هي اما علل لماهية الشيء، او علل لوجوده، و الاولى

١ - لعلة العلة الفاعلية، خ.

٢ - قوله: «يريد ان يشير الى العلة»، لما كان هذا التمثيل في الوجود و علله و بحث عن الوجود، انه هل يساوق الاحساس او لا، اراد ان يبحث عن علل الوجود، فكل شيء ممكن، ماهية و وجود و هما متغايران. فله من حيث الماهية، علل و من حيث الوجود، علل. فالعلة اما للماهية او للوجود، و علة الماهية اما ان تكون الماهية معها بالقوة و هي المادية، او بالفعل و هي الصورية و علة الوجود، اما مقارنة للمعلول، او مبينة له، و الاولى «الموضوع» و الثانية اما ان يكون عليتها

تنقسمُ الى ما يكون به الشئ بالقوة و هو المادّة، و الى ما يكون به الشئ بالفعل و هو الصّورة.

الثانية تنقسم الى ما يكون علّة بمقارنة الذات، او بمباينتها. و الاوّل هو الموضوع، و الثّاني ينقسم الى ما يكون علّيته هو اليجاد نفسه، او كونه علّة لليجاد، بان يكون اليجاد لاجله و الاوّل هو الفاعل، و الثّاني هو الغاية. و المادّة و الموضوع منها، ليستا من العلل الموجبة^(١)، بخلاف الباقية، و الجنس و الفصل و ان كانا مقومين^(٢) للنوع، لكنهما

هي اليجاد نفسه و هي العلّة الفاعليّة، او كونه علّة لليجاد، بان يكون اليجاد لاجله و هي العلّة الغائيّة.

و هذا الحصر، فيه كلامٌ لأنّ الشّرايط و عدم الموانع، علّة خارجة عن الخمسة. اجيب: بان بعضها لما كان من توابع العلّة الفاعلية كالشرط، و بعضها من توابع العلّة المادية، كعدم الموانع، أخذت منهما و لم يجعل قسماً براسه. و الّذي يبيّن الحصر، ان يقال: العلّة، ما يتوقّف عليه وجود الشئ و هو اما ان لا يحتاج الشئ الى غيره و هو العلّة التامة، او يحتاج و هو مستحيل ان يكون نفسه بل، اما داخل فيه، او خارج عنه و الدّاخل اما ان يكون الشئ به بالفعل و هو العلة الصّوريّة، او بالقوة و هو العلّة الماديّة. و الخارج، اما ان يكون ما فيه وجود الشئ و هو الموضوع، او ما منه وجوده و هو الفاعل، او ما لاجله وجوده و هو الغاية، او ما لا يكون كذلك و هو الشّروط و الآلات و عدم الموانع، ثم ان جعلت العلة المادية و الموضوع قسماً واحداً لاشتراكهما في معنى القوة و الاستعداد، حتّى يكون العلّة المادية، هي القابل للشئ او لجزيه كانت الاقسام ستة، و الّا فسبعة، م.

١ - قوله: «و الموضوع و المادّة، ليستا من العلل الموجبة»، العلّة الموجبة على ما هو المشهور، هي ما يجبُ عنه صدور الافعال، بحيث لا يتخلف عنه. و الرّادُّ بها هيئها ما يكون مؤثراً في الوجود، سواء كان بواسطة او بغير واسطة، فالصّورة مؤثرة في الوجود، لانّها شريكة العلّة الفاعلية و كونها من علل الماهيّة، لا يُنافي ذلك، و كذلك الغاية مؤثرة في وجود المعلول، بخلاف الموضوع و المادّة، فانّهما قابلان و القابل لا يكون مؤثراً بل متأثراً، م.

٢ - قوله: «و الجنس و الفصل، و ان كانا مقومين»، جوابٌ لسؤالٍ مقدّر و هو:

انتم حصرتم العلل في الخمسة و الجنس و الفصل، من العلل مع أنّهما ليسا منها.

اجاب بأنّهما ليسا من العلل، لأنّهما محمولان على النوع و لاشيء من العلل كذلك و لأنّهما لو

ليسا من العلل، لأنَّ كُلَّ واحدٍ منهما و من التَّوَجُّع، مقولٌ على الباقيين بأنَّه هو و العلل و المعلومات لا يكون كذلك.

و اذا تُبَيَّن ذلك، فقول الشيخ: «الشَّيْءُ قد يكون معلولاً»، الى قوله: «كأنَّهما علَّتاه الماديَّة و الصَّوريَّة»، اشارةً الى علل الماهيَّة.

و أمَّا^(١) قال: «كأنَّهما علَّتاه» و لم يقل: هما علَّتاه، لأنَّ المُثَلَّث، لا مادة له و لا صورة، فإنَّه كمِّ و المادَّة و الصَّورة، يكونان للاجسام المُركَّبة.

و ايضاً السَّطح، ليس بمحلٍّ للخطِّ على الوجه الَّذي يكون المادَّة للصَّورة، و الخطِّ

كانا من العلل لتقدِّما على التَّوَجُّع في الوجود، فلم يتَّحدا معه في الوجود. لا يقال: يُناقض هذا، ما دُكر في المنطق، من أنَّ الجنس و الفصل، علل الماهيَّة، لأنَّنا نقول: المُراد هيهنا، أنَّ الجنس و الفصل، ليسا من العلل الخارجية و ذلك لا يُنافي كونهما من العلل في العقل و هو المذكور في المنطق. و اعلم، أنَّ العلل، أمَّا من حيث الخارج، او من حيث العقل و العلل بالقياس الى الخارج، أمَّا عللُ الوجود و هي الفاعل و الموضوع و الغاية، و أمَّا علل الماهيَّة و هي المادَّة و الصَّورة و ما اشبههما كما في المُثَلَّث. و أمَّا بالقياس الى العقل، فكذلك أمَّا عللُ الماهية و هي الجنس و الفصل، و أمَّا علل الوجود و هي الموضوع، أعنى النَّفس و الفاعل و هو العقل الفعَّال و الغاية لو كانت. فلَمَّا كانت العلل بالقياس الى الوجودين واحدة، لا جرم انحصرت العلل في ثلاثة اصناف: عللُ الوجود، و عللُ الماهية في العقل، و عللُ الماهية في الخارج، على ما مرَّ في المنطق، م.

١ - قوله: «و أمَّا قال: كأنَّهما علَّتاه و لم يقل: هُما علَّتاه، لأنَّ المُثَلَّث لا مادة له و لا صورة»، لتقابل ان يقول: هب أنَّ المُثَلَّث لا مادة له و لا صورة أَّا أنا لا نسلمُ أنَّه ليس له علَّة ماديَّة و صوريَّة. فإنَّ العلَّة الماديَّة، هي ما يكون معه الشَّيْء بالقوة و السَّطح للمُثَلَّث كذلك، و الصَّوريَّة ما يكون الشَّيْء معه بالفعل و الاضلاع الثَّلاث للمُثَلَّث كذلك. و هذا السَّؤال، لم يرد على الشَّيْخ، لأنَّ كلامه في علل الجواهر، فالعلَّة الماديَّة و الصَّوريَّة، لا يكون أَّا في الجوهر، و لهذا ربع القسمة و لم يذكر الموضوع منها. و أمَّا الشَّارح، فلَمَّا زاد الموضوع، فلا بُدَّ ان يُريد بالعلل، العلل مطلقاً اعمُّ من ان يكون علل الجواهر او علل الاعراض، و حينئذٍ لا ينظَّم هذا الكلام. و أمَّا شبههما بالمادَّة و الصَّورة، لا بالجنس و الفصل، لأنَّهما لَمَّا كانا جزئى المُثَلَّث في الوجود، كانا شبيهيين بالمادَّة و الصَّورة، لأنَّهما جزءُ الجسم في الوجود و ليسا شبيهيين بالجنس و الفصل لأنَّهما، جزئان عقليان، م.

ليس بصورة له لأنَّ نهاية المادَّة، لا يكون صورة فيه، وليساً بجنس و فصل للمثلث لاَئهما، ليساً بمقولين عليه و لا عليهما، بل هُما جُزئان له في الوجود و لذلك شَبَّهما بالمادَّة و الصَّورة، لا بالجنس و الفصل.

و قوله: «وأمَّا من حيث وجوده، فقد يتعلَّق بعلَّةٍ أُخرى» الى آخره، اشارةً الى علل الوجود.
وَمَا اقتصر على الفاعل و الغاية^(١)، لحصول مقصودة هيئنا بهما و لم يذكر الموضوع، اورد لفظة «قد» في قوله: «فقد يتعلَّق بعلَّةٍ أُخرى» و اشار بعد قوله: «و تلك هي الفاعليَّة»، بقوله: «و الغائيَّة»، الى انَّ الغائيَّة، لا تُفيد وجود المعلول بالذات بل تُفيدُ فاعليَّة الفاعل، فهي علَّة فاعليَّة بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل، و علَّة غائيَّة بالنسبة الى المعلول.

* تنبيه *

«اعلم أنَّك قد تفهم معنى المثلث و تشك هل هو موصوفٌ بالوجود في الاعيان ام ليس؟ بعد ماتمثل عندك أنه من خطِّ و سطح و لم يتمثل لك أنه موجودٌ في الاعيان».
يريدُ الفرق بين ذات الشئ و وجوده، في الاعيان^(٢) كما اشار الى ذلك في المنطق،

١ - قوله: «و لما اقتصر على الفاعل و الغاية» كأنَّ سائلاً يقول: لَمَا كان علل الوجود ثلاثة، فلم لم يعترض الشيخ الَّا لاثنتين؟ قال: لانَّ مقصوده، يتم بدون الموضوع، فانَّ كلامه في الجواهر و لهذا اورد لفظة «قد» المُفيدة لذكر بعض علل الوجود. و هذا انما يتم لو كان مُراد الشيخ بالعلل، مطلقُ العلل، ثمَّ لم يذكر منها الَّا الفاعل و الغاية اما لو اراد من العلل، علل الجواهر، فهي منحصرةٌ في الاربع، لا مزيد عليها، على انَّ «قد» لو كان تبعيةً لم يفد الَّا تعلُّق المعلول بالفاعل و الغاية في بعض الاوقات، دون بعض و ليس كذلك. فليس «قد» هيئنا الَّا للتحقيق و هو كثيرٌ في كلام الشيخ، م.

٢ - قوله: «يريدُ الفرق بين ذات الشئ و وجوده في الاعيان»، لما اورد الشيخ هذا البحث بعينه في المنطق، فاعادته هيئنا، كأنها تكرار خالٍ عن الفائدة، فاعتذر الشارح عنه بانَّ المقصود

لكنَّ الغرض هيهنا الفرق بين علل يفتقرُ الشئ إليها في كونه موجوداً كالفاعل والغاية، و بين علل يفتقرُ الشئ إليها في تحقُّق ذاته في الخارج والعقل كالمادَّة والصورة وكذلك ذكر الخطُّ والسَّطح الشبيهين بهما.

وكان الغرض هنا، الفرق بين علل يفتقرُ إليها الشئ في تحقُّق ذاته في العقل وهي مقومات ماهيَّته كالجنس والفصل، وبين سائر العلل، اعنى العلل الاربع المذكورة.

* اشارة *

«العلَّة الموجودة للشئ الذي له علل^(١) مقومةٌ للماهية، علَّة لبعض تلك العلل

هيهنا، التفرقة بين علل الوجود وعلل الماهية، في الخارج و كأنَّ المراد ثمة التفرقة بين علل الماهية من حيث العقل وبين سائر العلل، اى علل الوجود وعلل الماهية في الخارج.

- فان قلت: قوله: وبين علل يفتقرُ الشئ إليها في تحقُّق ذاته في الخارج والعقل كالمادَّة والصورة، يكاد يُنافى قوله في المنطق: انَّ المادَّة والصورة من اسباب الماهية من حيث الخارج، و الجنس والفصل، من اسباب الماهية من حيث العقل.

- فالجواب: انَّ الغرض ثمة، انَّ الجنس والفصل، سببا الماهية من حيث العقل فقط، لا من حيث الخارج، و اما الذي هو سبب الماهية من حيث العقل والخارج فهو المادَّة والصورة.

واعلم انَّ الماهية اذا كانت مركبة في الخارج، فمتى حصل جميع اجزائها في العقل حصلت في العقل، ومتى وجدت في العقل، فلا بُدَّ من وجود تلك الاجزاء اولاً في العقل: اما الاول، فلانَّ الماهية اذا فرضناها ملتزمة من اجزاء ثلاثة و تحقُّق في العقل جميع تلك الاجزاء، حتَّى الهيئة الاجتماعية، لو كانت، فلا بُدَّ من تحقُّق الماهية في العقل، فانَّ من تصوّر السقف والحائط والاساس والهيئة الاجتماعية، تصوّر البيت بالضرورة و اما الثانى، فلا نة ما لم يوجد أجزاء الماهية في العقل، لم يوجد الماهية اصلاً في العقل، لانَّ لا تتعلَّق الماهية العقلية؛ بل المعقولة هي الماهية الخارجية فلا يوجد في العقل الا بعد تحقُّق اجزائها وذلك بين لا ستره به فتصوّر الاجزاء الخارجية، ينساق الى صورة الماهية المركبة ولهذا لم يجب ان يكون التَّحديد بالجنس والفصل، ولا بالاجزاء المحمولة و كأنَّا بينَّا طرفاً من ذلك في المنطق، م.

١ - قوله: «العلَّة الموجودة للشئ، الذي له علل» لما حصر علل الوجود في قسمين: الفاعل والغاية، أراد البحث عنهما. فلا ريب انَّ العلة الموجودة للمركَّب الخارجى، علَّة لبعض أجزائه، فأنه

كالصورة أو لجمعها في الوجود و هي علة الجمع بينهما».

لما ذكّر العلل و فرّق بين علل الماهية و علل الوجود، و كان هذا النمط مشتقاً على البحث عن علل الوجود، أراد أن يُشير الى كيفية تعلّق علل الوجود التي هي الفاعل و الغاية بسائر العلل، و كيفية تعلّق احدهما بالآخرى.

و اعلم انّ المعلولات، تنقسم الى ما لا مادة له و لا صورة، و الى ما له مادة و صورة. و القسم الاول، ينقسم الى ما يوجد في موضوع و الى ما لا يوجد فيه. و الاول يحتاجُ في وجوده الى علة توجده، و الى موضوع يقبله و الثاني يحتاجُ الى علة توجده فقط. و الشيخ لم يتعرّض لذكر هذا القسم، اذ لم يكن له علل الماهية، و القسم الثاني و هو المعلول المركّب من المادة و الصورة.

و الشيخ خصّ البحث به، بقوله: «العلة الموجودة للشئ، الذي له علل مقومة للماهية، و العلة الموجودة في هذا القسم تكون علة اما للصورة وحدها أو للصورة و المادة معاً، مثال الاول: النجار الذي هو علة لصورة السرير دون مادته و اليه أشار بقوله: «علة لبعض تلك العلل كالصورة» و مثال الثاني: الجوهر المفارق الذي هو علة لصورة الجسم و مادته معاً و اليه أشار بقوله: «أو لجمعها» و على التقديرين انما تصير المادة مادة بالفعل، بسبب العلة الموجودة، فتكون هي علة للجمع بين المادة و الصورة، أعني التركيب، فتكون لذلك علة للمركّب و الي ذلك أشار بقوله: «و هي علة الجمع بينهما».

لو وقع كلّ واحد من أجزائه بدون تلك العلة، لم يحتج مجموع أجزائه؛ أعني ذلك المركب اليها و قد فرضناه كذلك، هذا خلف. ثم لا بدّ و أن تكون علة للصورة لانّها جزء أخير للمركّب و اذا حصلت، حصل المركّب في الخارج، فلو لم توجد الصورة، كانت تلك الماهية غير حاصلة منها، بل من علة أخرى موجودة للصورة، و حينئذ اما أن توجده المادة ايضاً أو لا. و ايّما كان، فالجامع بين المادة و الصورة، تلك العلة، و لذلك كانت علة للمركّب و هذا هو المراد بقوله: و هي علة الجمع بينهما. فلا يعترض بانّ الجمع أمر اعتباري، فلا يحتاج الى العلة، فانه لا يلزم من كون العلة جامعة أن يكون الجمع امرأ موجوداً في الخارج، م.

قوله: «و العلة الغائية التي لاجلها الشيء»^(١) علة بماهييتها ومعناها لعلية العلة

١ - قوله: «و العلة الغائية التي لاجلها الشيء»، العلة الغائية لها ماهية و وجود، فهي بحسب ماهيتها علة لفاعلية الفاعل، و بحسب وجودها معلولة للفاعل، ان كانت من الغايات الحادثة: اما الاول، فلانّ الفاعل، انما يفعل الفعل المعين، لغاية و غرض فلو لا تلك الغاية، لبقى فاعلاً بالقوة، فصيورته فاعلاً بالفعل امر معلل بتلك الغايات و الغرض، و اما الثاني، فلانّ الفاعل، انما يفعل لتحصيل ذلك الغرض و الغاية، فلو لا أن حصول ذلك الغرض، معلول ذلك الفعل، لما كان ذلك الفعل لاجله. ثمّ الفاعل و ان كان علة لوجود الغاية ألاّ أنّه ليس علة لعلية الغاية و لا لتعناها اما أنه ليس علة لعليتها، فلانّ الغاية انما تكون علة لذاتها لا لشيء آخر و هو ظاهر. و احتج الامام بانّ فاعلية الفاعل، معللة بعلية الغاية، فلو كانت علية الغاية بالفاعل، لزم الدور و فيه نظر، لانّ فاعلية الفاعل، ليست معللة بعلية الغاية، بل بنفس الغاية و على ذلك التقدير، انما يلزم الدور لو كانت علية الغاية معللة بفاعلية الفاعل و ليس كذلك. اللهمّ ألاّ ان يكون المراد أنّ الفاعل من حيث أنّه فاعل، ليس علة لعلية الغاية، لكن المنع الاول لا يندفع. و اما انّ الفاعل ليس علة لمعناها، فلانّ معنى الغاية، انما يوجد في الفاعل فلو كانت علة لها، لزم أن يكون الشيء الواحد قابلاً و فاعلاً لشيء واحد و أنّه محال. هذا كلام الشيخ.

قال الشارح: الغاية شيء من الاشياء موجود، فلا شك أنّ اعتبار شئيتها غير و اعتبار وجودها غير. و قد لاحظ في هذا الكلام، عبارة الشيخ في «الشفاء» حيث قال: الغاية تفرض شيئاً و تفرض موجوداً، و فرق بين الشيء و الموجود و ان كان الشيء، لا يكون ألاّ موجوداً كالفرق ما بين الامر و لازمه، فالعلة الغائية، لها حقيقة و شئنية و لها وجود، ثمّ ان ان المعلول، ان لم يكن مسبوقاً بالعدم، فهو المبدع و ان كان مسبوقاً بالعدم، فهو المحدث و غاية المبدع تكون مقارنة وجوده، لانّ غاية مبدع، هو الفاعل و الفاعل مقارن للمعلوم المبدع في الوجود، فانّ من مذهب انّ الواجب فاعل للفعل و غاية له و انما ابهم الشارح ذلك و لم يقل غاية المبدع هو الفاعل، بل قال: و الغاية فيهم مقارنة لوجوده و هذا اعمّ بحسب المفهوم من ان يكون فاعلاً و غيره، لانه لم يثبت بعد انّ الغايات في المبدعات، هي الافعال، حتّى يثبت ذلك على مهل، و اما غاية المحدث، فلا يجب ان تكون مقارنة له، بل ربما توجد متأخرة، فلا يكون وجود الغاية هي هذا القسم علة، و في الكلام اشارة لطيفة الى انّ الغاية في القسم الاول، علة فانّ الفاعل هنا، هو الغاية بعينها، بل علية الغاية، انما هي بماهييتها، لفاعلية الفاعل و الفاعل علة لوجودها، فيكون ماهية الغاية علة لعللة وجودها، لكن لا مطلقاً، بل، على بعض الوجوه، فان ماهية الغاية انما هي

الفاعلية، و معلولة لها في وجودها، فإنَّ العلةَ الفاعليةَ علةٌ ما لوجودها، ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست علةً لعليتها ولا لمعناها»

ماهية الغاية ومعناها، أعنى كونها شيئاً ما، غير وجودها. والمعقولات، تنقسم الى مبدع والى محدث على ما سيأتى بيانه. والغاية في القسم الاول توجد مقارنة لوجود المعلول بماهيتها عليّة والعلة لا يمكن ان تكون متأخرة عن معلولها، فاذن وجود الغاية في هذا القسم، لا يكون علةً، بل ربما يكون معلولاً للمعلول، بوجه والعلة انما تكون هي ماهيتها المتقدمة. وعليتها تكون بأن يجعل الفاعل فاعلاً بالفعل فهي علةٌ لفاعلية الفاعل و الفاعل يكون علةً لضرورة تلك الماهية موجودة فماهية الغاية تكون علةً لعلّة وجودها لا مطلقاً بل على بعض الوجوه، فلا يلزم من ذلك دور. وقول الشيخ ظاهر. وانما قيّد الغاية بقوله: «ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل»، ليصير البيان، خاصاً بالقسم الثاني.

واعترض الفاضل الشارح، بأنهم يشبّهون للأفعال الطبيعية، عللاً غائية، والقوى الطبيعية لا شعور لها، فلا يمكن أن يقال: تلك الغايات موجودة في أذهانها ولا أن تلك الغايات، غير موجودة وغير الموجود لا يكون علةً للموجود ولا خلاص عنه إلا بأن يقال: ليس للأفعال الطبيعية، غايات.

والجواب: أن الطبيعة مالم تقتض لذاتها شيئاً كايّن ما مثلاً، لا تحرّك الجسم الى حصول ذلك الشيء، فكون ذلك الشيء مقتضاها أمر ثابت دالّ على وجود ذلك الشيء لها بالقوة، وشعور ما لها به قبل وجوده بالفعل، فهو العلة الغائية لفعالها.

* اشارة *

علة للفاعل من حيث أنه فاعل وليس علةً لنفس الفاعل، فانها لو كانت علةً لنفس الفاعل، يلزم الدور وضرورة تقدّم نفس الفاعل، على ماهية الغاية من حيث انها محل لها، فلو كانت علةً لنفس الفاعل، لزم الدور، فالغاية علة، لان يصير الفاعل فاعلاً بالفعل، والفاعل علةً، لان يصير الغاية موجودة ولا دور ههنا.

«ان كانت علّة اولى فهي علّة لكلّ وجود^(١) وعلّة حقيقة كلّ وجود فى الوجود»
 العلّة الاولى لا يمكن ان تكون صورة، لوجوب تقدّم الفاعل عليها بالاطلاق و لا
 مادّة، لوجوب تقدّم الفاعل عليها، اما بالاطلاق و اما فى صيرورتها مادّة بالفعل و لا غاية
 لوجوب تقدّم سائر العلل عليها بالوجود.
 فاذن، ان كان فى الوجود علّة اولى، فهي علّة فاعليّة لكلّ وجود معلول، و لكلّ صورة
 أو مادّة هما علّتان لتحقق أى معلول كان فى الوجود.

* تنبيه *

«كلّ موجود اذا التفت اليه^(٢) من حيث ذاته من غير التفات الى غيره، فاما أن يكون

١ - قوله: «ان كانت علة اولى، فهي علة لكل وجود»، والعلّة الاولى، لا بدّ ان يكون علة فاعليّة،
 لانّ العلل منحصرة فى الاربعة و العلة الاولى، ليست احدى الثلاث، فهي العفالية؛ ما أنّها ليست
 صورة، فلانّ الصّورة معلولة مطلقاً، لما تقدّم من ان كلّ مركب من المادّة و الصورة معلول، و علّته
 يجب ان تكون علة للصّورة و اذا ثبت انّ الصّورة معلولة، فلا تكون علة اولى، لانّ العلّة الاولى،
 ما تكون علّة و لا تكون معلولة، و اما أنّها ليست مادة، فلانّ علّة المركّب من المادّة و الصّورة، اما
 علّة لهما معاً، او علّة للصّورة، فان كانت علّة لهما، كانت علة للمادّة على الاطلاق و الا كانت علة
 للمادّة فى صيرورتها مادّة بالفعل، لانّ المادّة لا تكون مادة بالعفل، الاّ مع الصّورة.

- لا يقال: ذكر مفي مثاله السّرير، و لا شك انّ الخشبة مادة بالفعل و ان لم تقترن بصورة السّرير،
 - لانا نقول: هذا تمثيل على سبيل الاتّساع و الاّ فهينة السّرير، ليست صورة، لانها عرض و
 العرض لا يكون جوهرأ.

و اما أنّها ليست غاية، لانّ الغاية معلولة فى الوجود، و اذ بطل ان يكون العلة الأولى احدى
 الثلاث، تعيّن ان تكون علّة فاعلية لكلّ وجود، بنائاً على الوحدة و لذلك تكون علة لتحقق
 المادّة و الصّورة اللتين هما علّتا ماهية كلّ مركّب، فالمراد بالحقيقة فى قوله: «و لعلّه حقيقة كل
 وجود»، الماهية المركّبة، و علة الماهية المركّبة المادّة و الصّورة، فالعلّة الاولى، علة لعلّة كلّ
 ماهية مركّبة فى الوجود، م.

٢ - قوله: «تنبيه كلّ موجود، اذا التفت اليه»، لما اشار الى علّة الوجود اراد اثبات واجب
 الوجود. و قدّم على ذلك مقدّمين: احديهما فى تحقيق ماهية المُمْكِن و هى هذا الفصل، الثانية

بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون. فان وجب، فهو الحقّ بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم، وان لم يجب، لم يجز أن يقال: أنّه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً، بل ان قرن باعتبار ذاته، شرط عدم علته صار ممتنعاً، أو مثل شرط وجود علته صار واجباً. وان لم يقرن بها شرط، لا حصول علة ولا عدمها، بقي له في ذاته الأمر الثالث وهو الامكان. فيكون باعتبار ذاته، الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع. فكلّ موجود، اما واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود بحسب ذاته.»

يُريد قسمة الوجود الى الواجب (الوجود) لذاته و الممكن (الوجود) لذاته و الفاضله ظاهرة.

قوله: «فهو الحقّ بذاته»، أي: الثابت الدائم بذاته. و «القيوم» هو القائم بذاته غير متعلّق الوجود بغيره على الاطلاق و هو اسمٌ من أسماء الله تعالى.

* اشارة *

«ما حقّه في نفسه الامكان^(١)، فليس يصيرُ موجوداً من ذاته، فأنه ليس وجوده من

في بيان احتياجه الى المرجّح و هي الفصل الذي يليه. ثمّ ذكر البرهان عليه في الفصول الآخر. هذا بيان ترتيب البحث، م.

١ - قوله: «ما حقّه في نفسه الامكان»، ظاهره هذا الكلام، أنّ وجود الممكن، ليس من ذاته، فوجوده من غيره. بيان الاول أنّ المُمكن، بالنظر الى ذاته، لما صحّ ان يكون موجوداً و ان يكون معدوماً فليس اقتضاء ذاته الوجود اولى من اقتضائه العدم.

قال الامام: هذا الكلام، يشتمل على امرين: احدهما أنّ وجود المُمكن، ليس من ذاته، و الآخر أنّ المُمكن، متى لم يكن وجوده من ذاته يكون من غيره. و الاول مستدرک لأنّ الممكن، لا معنى له الا ما لا يقتضى لذاته الوجود و العدم. فحمل هذا المفهوم عليه، لا فائدة فيه. و الثاني لا بدّ له من برهانٍ، لجواز ان لا يكون وجوده من ذاته و لا من غيره، بل اتفاقاً.

اجاب الشارحُ بأنّ المراد، اثبات احتياج الممكن في وجوده الى غيره و ذلك لأنّ الوجود و العدم، بالنظر الى ذات الممكن، على السوية فلو لم يحتجّ الى غيره، لزم ترجّح احد المُتساويين على الآخر، لا لمرجّح و انه محالٌ في بداية العقول. فلا استدرک في الاول لانه اشار الى امتناع استغنائه في الوجود عن الغير و بينه بقوله: «فأنه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه»، فانه

ذاته، أولى من عدمه من حيث هو ممكن. فأن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته، فوجوده كلّ ممكن الوجود هو من غيره.»

يُريد بيان أنّ الممكن، لا يوجد إلا لعلّة تغايرة و تقريره: أنّ الممكن، اما أن تحتاج ذاته في أن تكون موجودة الى غيرها أو لا تحتاج. والثاني باطل، لاستحالة ترجّح أحد شيئين مُتساويين من غير مرجّح. فاذن، الأوّل حقّ.

والشيخ أشار بقوله: «فليس يصيرُ موجوداً من ذاته»، الى فساد القسم الثاني. وبقوله: «فأنّه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن»، الى استحالة التّرجّح من غير مرجّح.

و بقوله «فان صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبية» الى أنّ الحقّ هو القسم الأوّل.

* تنبيهة *

«اما أن يتسلسل ذلك الى غير النهاية، فيكون كلّ واحدٍ من آحاد السلسلة ممكناً في ذاته و الجملة متعلّقة بها فتكون غير واجبة أيضاً و تجب بغيرها. و لنزد هذا بياناً.»

يُريدُ اثبات واجب الوجود لذاته و تقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير^(١) أنّ ذلك الغير، اما واجبٌ و اما ممكنٌ. و الكلام في ذلك الممكن، كالكلام في

إشارة الى استحالة التّرجح. و لا افتقار في الثاني الى البرهان، لأنّه بديهى الاستحالة. و في هذا التّوجيه، تعسفٌ، فأنّه ان عنى بذلك، أنّ مفهوم قوله: «ليس يصيرُ موجوداً من ذاته»، هو مفهوم امتناع عدم احتياجه في وجوده الى الغير، فهو بين البطلان ضرورة اعتبار الغير في المفهوم الثّاني و عدم اعتباره في المفهوم الاول، و ان عنى به أنّ الاول مستلزمٌ للثاني، فالسؤال عايدٌ لأنّ في ايراد الملزوم استدراكاً كما كان و كذا الكلام، في قوله: «أشار بقوله فأنّه ليس وجوده من ذاته، أولى من عدمه الى استحالة التّرجح بلا مرجّح»، فإنّ معنى ذلك القول، ليس أنّ ذات المُمكن، لا يقتضى وجوده و لا عدمه و هذا لا يدلُّ على استحالة التّرجّح بلا مرجّح و هو بيّن لا سترة به.

والاولى ان يقال: القضيةُ لما كانت بديهيةً و كان فيها خفاء ما اراد ازالة الخفاء بتصوير الممكن، فلهذا اورد مفهومه و حمله عليه ايضاحاً، م.

١ - قوله: «و تقرير الكلام بعد ثبوت احتياج المُمكن الى الغير»، أى لما ثبت انّ كلّ ممكن،

محتاجٌ الى الغير في وجوده، فذلك الغير ان كان ممكناً فهو محتاجٌ الى شيء آخر، فأما ان ينتهي الى الواجب، او يدور الاحتياج، او يتسلسل وذلك لأنه ان انتهى الى الواجب، فذلك والآ فان كانت السلسلة متناهية، يلزم الدَّور وان كانت غير متناهية، يتسلسل. فأجزاء الانفصال، لا يُدَّان يكون ثلاثة، لكن الشيخ، اقتصر على واحدٍ منها بقوله: «أما ان يتسلسل ذلك الى غير النِّهاية»، فحذف الجُزئين الآخرين: أما الأوَّل فلأنه نفس المطلوب، واما الثاني، فلأنه بين البطلان، و بسبب آخر يذكره. فهذا هو السَّبب في حذف جزئى المُنفصلة والاقْتصار على جزء واحد. ثمَّ انَّ هذا البرهان، قرَّره في هذا الفصل بوجهٍ اجمالى، و فى الفصل الذى يليه بوجهٍ تفصيليٍّ ولهذا سمَّاهُ شرحاً.

و التقرير على الوجه الأوَّل: انَّ المُمكنات، لو تسلسلت و كُلٌّ ممكن، محتاجٌ الى موجدٍ آخر، فلا بُدَّ من شيءٍ محتاجٍ اليه جملة تلك الممكنات، و كل واحدٍ من آحاد. و ما يحتاج اليه الجملة و كُلٌّ واحدٍ يكون مغايراً للجملة و لأحاديها بالضرورة و كُلٌّ موجود مغايرٌ لها و لأحاديها خارجٌ عنها، فلا يكون ممكناً و الآ احتاج الى موجودٍ آخر فيكون بعض السلسلة فاذن هو الواجب و هو المطلوب. و فيه نظرٌ لأنه ان أُريد أنه لا بُدَّ من شيءٍ آخر، يحتاج اليه الجملة و كُلٌّ واحدٍ من الآحاد، فلا نُسَلِّم ذلك، و لم لا يجوز ان يكون ما يحتاج اليه الجملة غير ما يحتاج اليه كُلٌّ واحدٍ؟ و ان أُريد أنه لا بُدَّ من شيءٍ خارج، يحتاج اليه الجملة و شيءٍ يحتاج اليه كل واحد. فلا نُسَلِّم أن ذلك الشيء، الذى يحتاج اليه الجملة مغاير لكل واحد من الآحاد، حتَّى لا يلزم ان يكون خارجاً عن الجملة. و هذا لا يدفعُ ألاً بأن يقال: الشيء الذى يحتاج اليه الجملة، لا يجوز ان يكون نفس الآحاد، و لا كُلٌّ واحدٍ منهما و لا بعضها، بل خارجٌ عنها فلا بُدَّ من التَّقسيم، فذلك صار هذا الوجه اجمالياً و الوجه الثَّانى تفصيلياً.

و تقرير سؤال الامام انَّ السلسلة الغير المُتناهية و هى الموجودات الغير المُتناهية التى يكون بينها ترتب، فأنها ان لم يكن بينها ترتب، لم يكون سلسلةً أما ان يكون آحاديها موجودة معاً او غير موجودة معاً. فان كان آحاديها، غير موجودة معاً لا يستحيلُ عندهم عدم تآهيهما و أنما المحال ما يكون آحاديها موجودة معاً، فتسلسل المُمكنات أنما يكون محالاً لو كانت آحاديها موجودة معاً و أنما يكون كذلك، لو لم يجز استناد كل ممكنٍ الى سببٍ متقدِّمٍ عليه بالزَّمان، فأنه لو جاز ذلك، لم يكن آحاد السلسلة موجودة معاً و حينئذٍ يجوزُ استناد كُلِّ ممكنٍ الى آخر، لا الى الأوَّل.

الأول: فَمَا أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى وَاجِبٍ، أَوْ يَدُورُ الْإِحْتِيَاجُ، أَوْ يَتَسَلَّلُ إِلَى غَيْرِ التَّهَامَةِ. وَالشَّيْخُ لَمْ يَذْكُرِ الْقِسْمَ الْأَوَّلَ، لِأَنَّهُ الْمَطْلُوبُ، وَلَا الثَّانِي، لِأَنَّهُ ظَاهِرُ الْفَسَادِ، وَلِسَبَبٍ آخَرَ، نَذَرَهُ فِيمَا بَعْدَ، بَلْ ذَكَرَ الثَّلَاثَ وَأَرَادَ أَنْ يَبَيِّنَ لَزُومَ الْمَطْلُوبِ مِنْهُ، فَبَيَّنَ فِي هَذَا الْفَصْلِ، أَنَّ سَلْسَلَةَ الْمُمَكِّنَاتِ عَلَى تَقْدِيرِ وَجُودِهَا، مُحْتَاجَةٌ إِلَى شَيْءٍ خَارِجٍ عَنْهَا تَجِبُ هِيَ بِهِ.

قَالَ الْفَاضِلُ الشَّارِحُ: يُمَكِّنُ أَنْ يَقَرَّرَ الْبُرْهَانَ عَلَيْهِ، مِنْ غَيْرِ ذِكْرِ تَقْسِيمَاتٍ، وَيُمْكِنُ أَنْ يَقَرَّرَ بِتَقْسِيمَاتٍ. وَالشَّيْخُ قَرَّرَ عَلَى الْوَجْهِ الْأَوَّلِ فِي هَذَا الْفَصْلِ. وَعَلَى الْوَجْهِ الثَّانِي فِي الْفَصْلِ الَّذِي يَلِيهِ.

وَالْتَقْرِيرُ عَلَى الْوَجْهِ الْأَوَّلِ، أَنَّ الْمُمَكِّنَاتِ، لَوْ تَسَلَّلَتْ، لَمْ يَكُنْ لَهَا بَدْءٌ مِنْ شَيْءٍ تَحْتَاجُ إِلَيْهِ جُمْلَةً تَلِكِ الْآحَادِ الْمُمَكِّنَةِ وَكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا. وَكُلُّ مَوْجُودٍ مَغَايِرٌ لَهَا وَلِآحَادِهَا، وَجِبَ أَنْ يَكُونَ خَارِجاً عَنْهَا، وَأَنْ لَا يَكُونَ مُمَكِّناً إِذَا لَوْ كَانَ مُمَكِّناً لَكَانَ مِنْهَا، فَاذَنْ هُوَ وَاجِبٌ.

وَقَالَ أَيْضاً: هَذَا الْفَصْلُ، مَوْقُوفٌ عَلَى بَيَانِ أَنَّ السَّبَبَ، لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُتَقَدِّماً

قَالَ الشَّارِحُ: عَلَى هَذَا الْكَلَامِ، مُوَاخَذَةٌ لَفْظِيَّةٌ وَهِيَ أَنَّ اسْتِنَادَ الشَّيْءِ إِلَى مَا قَبْلَهُ بِالزَّمَانِ مُحَالٌ، لِأَنَّهُ اسْتِنَادٌ إِلَى مَعْدُومٍ، بَلِ الْوَاجِبُ أَنْ يُقَالَ: هَذَا الْبَيَانُ، مَوْقُوفٌ عَلَى بَيَانِ امْتِنَاعِ بَقَاءِ الْمَعْلُولِ بَعْدَ انْعِدَامِ الْعِلَّةِ، فَأَنَّهُ لَوْ جَازَ بَقَاءُ الْمَعْلُولِ بَعْدَ انْعِدَامِهَا، جَازَ أَنْ لَا يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ السَّلْسَلَةِ بَاقِيّاً إِلَّا فِي زَمَانَيْنِ، يَكُونُ فِي أَحَدِهِمَا مَوْجُوداً وَفِي الْآخَرِ مَوْجُوداً وَحِينَئِذٍ جَازَ اسْتِنَادُ كُلِّ مُمَكِّنٍ إِلَى آخَرَ، لَا إِلَى أَوَّلٍ. وَلَمَّا كَانَتِ الْمَوْاخَذَةُ يَنْدَفِعُ بِتَغْيِيرِ الْعِبَارَةِ سَمَاهَا لَفْظِيَّةً.

وَنَحْنُ نَقُولُ: لَا نَسَلِّمُ أَنَّ اسْتِنَادَ الشَّيْءِ إِلَى مَا قَبْلَهُ بِالزَّمَانِ، اسْتِنَادٌ إِلَى الْمَعْدُومِ، وَأَنَّمَا يَكُونُ كَذَلِكَ، لَوْ لَمْ يَصِرِ الْمُتَقَدِّمُ بِالزَّمَانِ عَلَى الشَّيْءِ مَقَارِناً لَهُ وَهُوَ مَمْنُوعٌ. فَإِنَّ الْآبَ مُتَقَدِّمٌ عَلَى الْإِبْنِ وَمَقَارِنٌ لَهُ، لَا مِنْ جِهَةِ التَّقَدُّمِ، بَلْ مِنْ جِهَةِ أُخْرَى. وَلَيْسَ كَلَامُ الْإِمَامِ إِلَّا أَنَّ السَّبَبَ مُمَكِّنٌ أَنْ يَوْجِدَ وَيَكُونَ فِي الْوُجُودِ زَمَاناً ثُمَّ يَوْجِدَ الْمُسَبَّبَ ثُمَّ يَنْعَدِمُ. وَهَكَذَا الْمُسَبَّبُ، يَكُونُ مَوْجُوداً زَمَاناً ثُمَّ يَوْجِدُ سَبَباً آخَرَ، ثُمَّ يَنْعَدِمُ. وَهَكَذَا كُلُّ سَبَبٍ يَكُونُ فَوْقَهُ سَبَبٌ كَانَ مُتَقَدِّماً عَلَيْهِ بِالزَّمَانِ فَيَكُونُ كُلُّ مُسَبَّبٍ فَوْقَهُ سَبَبٌ لَا إِلَى أَوَّلٍ وَلَا يَلْزَمُ مِنْهُ مُحَالٌ وَهَذِهِ الصُّورَةُ وَإِنْ كَانَتْ مَبْنِيَّةً عَلَى امْتِنَاعِ بَقَاءِ الْمَعْلُولِ بَعْدَ انْعِدَامِ الْعِلَّةِ مَبْنِيَّةً أَيْضاً عَلَى تَقَدُّمِ السَّبَبِ عَلَى الْمُسَبَّبِ بِالزَّمَانِ، فَلَا غُبَارَ عَلَى كَلَامِ الْإِمَامِ، م.

بالزّمان على المسبّب، اذ لو جاز ذلك، لما امتنع استناد كلّ ممكن الى آخر قبله، لا الى أوّل و ذلك عندهم جائزٌ أمّا اذا ثبت أنّ السّبب، لأبّد من وجوده مع المسبّب فحينئذٍ لو حصل التسلسل، لكانت الأسباب و المُسبّبات معاً و كان البيان مستقيماً، لكن الشيخ تساهل فيه هيئنا اذا كان في عزمه أن يذكره في أوّل التّمط الخامس.

و **اقول**: على هذا الكلام مؤاخذهٌ لفظيةٌ و هي أنّ استناد الشّيء الى ما قبله بالزّمان محالٌ، لأنّه استنادٌ الى معدوم، فالواجب أن يقال: إنّ هذا البيان، موقوفٌ على بيان امتناع بقاء المعلول، بعد انعدام العلة بالزّمان لأنّ كلّ واحدٍ من السلسلة، لو كان غير باقٍ آلاً في زمانين، يكون في أحدهما معلولاً لما يتقدّم عليه، و في الثّاني علةٌ لما يتأخّر عنه لكان استناد كلّ ممكن الى آخر قبله لا الى أوّل. و مراد هذا الفاضل، هو هذا المعنى.

و أمّا الاعتراض المشهور و هو أنّ اطلاق الجملة على ما لا يتناهي، لا يصحّ، فلفظٌ ينبغي أن لا يلتفت في الابحاث المعنوية الى أمثاله.

* شرح * (١)

١ - قوله: «شرح» تحرير الدليل أنّ المُمكن لأبّد أن يكون له علةٌ، فعلةٌ ان كانت واجبةً فهو المطلوب، و ان كانت ممكنة، فاما أن ينتهي الى الواجب، أو يدور، او يتسلسل. و أياً ما كان، يلزم وجود الواجب، أمّا على تقدير الانتهاء، فظاهرٌ و أمّا على تقدير الدّور او التسلسل، فلانّ كلّ جملة كل واحدٍ منها ممكنٌ متناهية كانت أو غير متناهية، أمّا ان يكون واجبة الوجود أو ممكنة و الأوّل باطلٌ، لأنّها لم تجب بذاتها بل باجزائها، و الثّاني لأبّد لها من علةٌ، فتلك العلة أمّا كل أحادها، أو بعضها او امر خارج عنها. فان كانت العلة جميع أحادها، يلزم أن يكون الشّيء علة لنفسه، و ان كانت كل واحد واحد منها، فهو أيضاً باطلٌ، لأنّ كلّ واحد واحد، لا يستقل بايجاد الجملة، و ان كانت العلة بعض أحادها، فهو أيضاً باطلٌ، لأنّ كل واحد فرض، فعلةٌ أولى بالسببية منه فتعيّن أن يكون العلة امرأ خارجاً عنها و هو المطلوب.

لا يقال: لا نسلم أن الجملة أمّا واجبة او ممكنة و أمّا تكون كذلك، لو كانت موجودة و هو ممنوع. فانّ الموجود، ما قام به الوجود و من المستحيل أن يقوم الوجود بجميع المُمكنات و على تقدير امكانها، لا يلزم أن يكون موجودة، حتّى يحتاج الى علة موجودة.

لأنّ نقول: متى كان كلّ واحدٍ من الموجودات ممكناً، كان وجوده من غيره فهو بالنظر الى ذاته

«كلّ جملة كلّ واحد منها، معلولٌ فإنّها تقتضى علّةً خارجةً عن أحاد.»

يُريد بيان أنّ سلسلة الممكنات على تقدير وجودها، محتاجةٌ الى شيءٍ خارجٍ عنها على وجهٍ أبسط، فجعل الدعوى اعمّ مأخذاً بأنّ حكم على كلّ جملة سواء كانت مُتناهية أو غير مُتناهية بشرط أن يكون كلّ واحدٍ منها معلولاً بالاحتياج الى شيءٍ خارج.

قوله: «وذلك لأنّها اّمّا أن لا تقتضى علّةً أصلاً فتكون واجبة غير ممكنة^(١) وكيف يتأتّى هذا وأنما يجب بأحاديها.»

وهذا تقريرُ البرهان بالقسمة الى قسمين: أحدهما ما ذكره وأوضح فساده. والقسم الآخر وهو أن يقتضى علّةً ينقسم الى ثلاثة أقسام، لأنّ علّة الجملة، اّمّا أن تكون كلّ الأحاد، أو بعضها، أو شيئاً خارجاً عنها.

فقوله: «و اّمّا أن يقتضى علّةً هي الأحاد بأسرها، فتكون معلولةً لذاتها، فإنّ تلك و

ليس بموجود ومتى كان كل موجود ممكنٌ بالنظر الى ذاته معدوماً، فجميع المُمكنات بالنظر الى ذواتها يكون معدوماً، فلا يكون وجودها الّا من الغير. ولا تقول: إنّ جميع المُمكنات، ممكن واحد، بل هي ممكنات لا توجد بالنظر الى ذواتها، بل من الغير لو قطع النظر عنه لم يكن شيء منها موجوداً وهذا بديهي لا شكّ فيه.

فان قلت: لما ثبت أنّ جميع المُمكنات، لا بُدّ لها من موجِدٍ خارجٍ عنها، فأى حاجة الى الانفصال الى الاجزاء الثلاثة، فأنه يكفي أن يقال: من الموجودات الواجب والّا لكان جميع الموجودات ممكناً و حينئذٍ يحتاج الى الواجب.

فقول: هذا استدلالٌ بجميع الموجودات، على وجود الواجب والغرض الاستدلال بكُلّ موجود من الموجودات ولا يتمّ الّا بتلك المُنفصلة. واعلم أنّ الشيخ قرّر البرهان في «الشفاء» هكذا: كلّ ما هو معلول و علة، فهو وسطٌ بين طرفين بالضرورة، فأنه لما كان معلولاً كان له علة و لما كان له علة، كان له معلول، فلو تسلسلت العلة الى غير النّهاية، لكانت سلسلة العلة الغير المُتناهية معلولة و علة اذ لا واحد من أحاديها الّا و هو معلول و علة أيضاً اما أنّها علة فلاّنها علة للممكن الطّرف المفروض، و اّمّا أنّها معلولة و علة، و ثبت أنّ كلّ ما هو علة و معلول وسط، فيكون سلسلة العلة الغير المُتناهية وسطاً فيكون وسطاً بلا طرف و أنّه محال. و يمكن أن يورد السّؤال المذكور عليه لكنّه يندفع بما ذكرنا.

١ - «غير معلولة»، خ.

الجملة والكُلّ شيء واحد. وأمّا الكلّ بمعنى كلّ واحد، فليس يجب به الجملة.»
بيان فساد القسم الأوّل.

ووجهه: إنّ كلّ الآحاد إمّا ان يراد به الجملة او يُراد به كلّ واحد و الأوّل باطلٌ لأنّ نفس الشّيء لا يكون علّة لها و الثّاني باطلٌ لأنّ علّة الشّيء، يجب أن تكون مقتضية له، و وجود كلّ واحدٍ من الآحاد، ليس بمقتضى للجملة.
و اعلم أنّ حصول الجملة من أجزائه^(١) يكون على ثلاثة أنواع: احدها أن لا يحصل

١ - قوله: «و اعلم أنّ حصول الجملة من أجزائه»، حصول الجملة أجزائه بوجوه ثلاثة، فأنه رُبما يُنضمّ جزء مع جزء، فيحصل الجملة بمجرد اجتماعها و رُبما ينضمّ جزء مع جزء و يتحقّق منه هيئة اجتماعية، فيحصل بسبب ذلك جملة.
- فان قلت: لما تحقّق الاجتماع في الأوّل، فلا بُدّ أن يكون ثمة هيئة اجتماعية فهو المجموع الثّاني،

- قلنا: منعاه، فإنّ المجموع الثّاني، اذا تحقّق، فمعرض الهيئة الاجتماعية، ليس أحد الجُزئين بل مجموعهما، و ليس فيه هيئة اجتماعية أخرى.

و رُبما ينضمّ جزء مع جزء و يفرض على المجموع صورة أو مزاج و يحصل بحسب ذلك جملة. فالحاصلُ في الأوّل، مجرد الاجتماع و هو شيء مع شيء، و في الثّاني الاجتماع مع هيئة اجتماعية و العبارة عنه بأنّه شيء لشيء مع شيء، فان الهيئة الاجتماعية، شيء حاصل لمجموع و هو شيء مع شيء، و في الثّالث صورة نوعيّة أو مزاج فيها و قد عبّر عنه بأنّه شيء من شيء مع شيء.

فلقائل أن يقول: لفظه «من» تارة يُستعمل في العلّة الفاعلية، فيقال: وجود الممكن، من الواجب، و أخرى يستعمل في العلّة الماديّة فيقال: السّريُّ من الخشب، فان كان المراد بقوله: «الحاصل في الثّالث شيء من شيء مع شيء»، أنّ المجموع و هو الشّيء مع الشّيء، فاعل له، فهو باطلٌ ضرورة أن المجموع ليس بفاعل للصورة النوعية، و ان كان المراد أنّه قابلٌ، فلا فرق بين الحاصل في الثّالث و الحاصل في الثّاني و الواجب أنّ المراد القابل. و لا نُسلّم عدم الفرق بين الحاصلين و أمّا يكون لو لم يختلفا بجهةٍ أخرى فإنّ الاشتراك في بعض الصفات، لا يوجب الاشتراك في جميع الجهات و الصفات. و الحاصلان و ان اشتركا في قابليّة المجموع أنّ الحاصل في الثّاني مجرد هيئة اجتماعية، و في الثّالث صورة نوعيّة أو مزاج.

عند اجتماع الأجزاء شىء غير الاجتماع، كالعشرة الحاصلة من آحادها، والثانى أن يحصل هناك مع الاجتماع هيئة أو وضع ما متعلقةً بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران و السقف، و الثالث أن يحصل هناك بعد الاجتماع شىء آخر هو مبدأ فعل، أو استعداداً ما كالمزاج الحاصل، بعد تركيب الاستقسات.

والحاصلُ فى الأوّل هوشىءٌ مع شىءٍ فقط، و فى الثانى هوشىءٌ لشىءٍ مع شىءٍ، و فى الثّالث هوشىءٌ من شىءٍ مع شىءٍ. و لما كانت الجملة المفروضة هيئتها من التّوع الأوّل حكم الشيخ عليها بأنّ الآحاد و الجملة و الكلّ شىءٌ واحد.

قوله : « و اما أن يقتضى علّة هي بعض الآحاد و ليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض ان كان كلّ واحد منها معلولاً لأنّ علته أولى بذلك..»

هو بيانُ فساد القسم الثانى و معناه أن كلّ واحدٍ من الجملة، لما كان معلولاً فلم يكن بعض الآحاد بالعلية أولى، لأنّ كلّ بعض يفرض علّة، فالبعضُ الذى هو علّة ذلك البعض، أولى منه بالعلية.

قوله : « و اما ان يقتضى علّة خارجة عن الآحاد كلّها و هو الباقي.»
معناه ظاهرٌ. و فساد الاقسام المذكورة، دلّ على صحّة هذا القسم.

نعم يرد أن يقال: لا فرق بين العبارتين فى المفهوم، فان مفهوم الثّانى أنّ الحاصل شىءٌ فى مجموع قابل له، و مفهوم الثّالث ايضاً أنّ الحاصل شىءٌ فى مجموع قابل له. فعبارته لا يفيد الفرق و هو بصديده.

و تحقيق الكلام فى هذا المقام، أنّ الرّكّب الخارجى، اما أن يكون له حقيقة مغايرةً لحقيقة الآحاد أو لا، فان لم يكن، فهو القسم الأوّل، و ان كان، فاما أن يحصل له صورةٌ منوعةٌ حتّى صار نوعاً فى الخارج، يصدُرُ عنه آثارٌ مختلفةٌ فهو الثّالث، و اّا فهو الثّانى. و اما العبارة و ان كانت قاصرة عن المراد، فهذا هو المراد و لما كانت جملة المُمكنات المفروضة من القسم الأوّل، حكم الشيخ بأنّ الجملة و الآحاد شىءٌ واحدٌ. و فيه اشارةٌ الى ما فصلناه.

* اشارة *

«كلّ علة جملة هي غير شيء من آحادها^(١) فهي علةٌ أولاً للآحاد، ثمّ للجملة و ألاً

١ - قوله: «إشارة: كل علة جملة هي غير شيء من آحادها»، قد ثبت أن كل سلسلة معلولات، تحتاج الى علة خارجية. فتلک العلة الخارجية، لا بدّ أن تكون علةً لكل واحد من آحادها، لأنّ تلك العلة الخارجية، لا بدّ أن يكون علةً لبعض آحادها و ذلك ظاهر. فاما أن يوجد في الآحاد الباقية شيء لا يكون معلولاً لذلك البعض، أو لا. فان لم يوجد، فهو المطلوب، وان وجد، فاما أن يكون ذلك الواحد، علةً لذلك البعض أو لا. فان كان علة، لزم اجتماع علتين على معلول واحد و أنّه محال، و ان لم يكن علة، يلزم أن يوجد في الجملة أمران لا ارتباط بينهما بالعلة و المعلولة. و ذلك في السلسلة المفروضة محال.

لا يقال: لا نسلم استحالة اجتماع علتين و انما يكون محالاً لو كانتا مُستقلّتين. لا تأنا نقول: العلة الخارجية، لا بدّ أن يكون علةً مُستقلةً بآيجاد بعض منها، فأنه ان لم يصدر عنها شيء من الآحاد، لم يصدر عنها الجملة بالضرورة، فلو احتاج ذلك البعض الى فاعل آخر، لم تكن العلة الخارجية مستقلة. و قد ثبت أنّها كذلك، هذا خلف. فقول: «فهي علة أو لا للآحاد»، أي علة لكل واحد واحد و ألاً فليكن كلّ واحد غير محتاج الى تلك العلة، اذ لا يجوز في هذه الصورة، أن يكون علةً لبعضها دون بعض. فان جاز أن يوجد جملة لا كالجملة المفروضة، يكون علتها علةً لبعض آحادها، دون بعض، فان حقيقة الجملة المفروضة، هي حقيقة الآحاد. فان كانت علةً لبعضها، دون بعض، لم يكن علةً للجملة بالحقيقة، بل علةً لذلك البعض فقط. هذا هو كلام الشيخ و هو دليل آخر، غير ما ذكرنا.

قال الشارح في شرح هذا الكلام: العلة الخارجية، ان كانت علةً لتلك الجملة على الاطلاق كانت أو لا علة لواحد واحد من آحاد، و ألاً فاما ان لا يكون علة لشيء من الآحاد فلا يكون علة للجملة و اما ان يكون علةً لبعضها دون بعض، فيلزم أن لا يكون علة للجملة على الاطلاق. و فيه نظر لانه ان أريد بالعلة المطلقة العلة التي يستند اليها كلّ واحد من آحاد الجملة، فذلك الكلام يرجع الى قضية شرطية يتحد فيها المقدّم و التالى و هو هذيان لا حاجة فيها الى بيان، و ان أريد بالعلة المطلقة العلة الفاعلية للجملة، فيقد الاطلاق مستدرک لآنها المراد من العلة و ان لم يقيد بالاطلاق و الذي غلط الشارح قوله: «فلم تكن علة للجملة على الاطلاق»، فظن ان الاطلاق، متعلق بالعلة، أي لا يكون علة مطلقة و ليس كذلك، بل متعلق بلم يكن. فكانه قال: فلم يكن علة

فلتكن الآحاد غير محتاجة إليها، فالجملة إذا تمت بأحاديها، لم تحتج إليها، بل ربما كان شيء ما علّة لبعض الآحاد، دون بعض، فلم يكن علّة للجملة على الاطلاق.»

لما ثبت ان كلّ جملة معلولات تفرض، فهي محتاجة الى علّة خارجة، اراد ان يبيّن انّ العلّة الخارجة، ان كانت علّة لتلك الجملة على الاطلاق، كانت اولاً علّة لواحد واحد من الآحاد و بيّنها بالخلف. ففرض كلّ واحد من الآحاد، غير محتاج إليها، و ألزم من ذلك، كون الكلّ غير محتاج إليها، هذاخلف، أو بعض الآحاد غير محتاج إليها. و ذكر أنّ هذا الفرض، ممكن الوقوع بخلاف الاوّل الا أنّه يلزم منه أن تكون علّة الجملة علّة لها على الاطلاق.

قال الفاضل الشارح: لما كان امتناع كون بعض الآحاد علّة للجملة، أمّا يبيّن بأن يقال: بعض الآحاد، ليس بعلة لجميع الآحاد، لأنّه ليس بعلة لنفسه، و لا لعله و كلّ ما ليس بعلة لجميع الآحاد، ليس بعلة للجملة. فأورد هذا الفصل، لبيان المقدّمة الأخيرة.

واقول: لو كان مراد الشيخ ذلك، لما قيّد علّة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شيء من آحاد. و الاشبه أنّ مراده بيان أنّ الممكنات، لما افتقرت جملة الى علّة خارجة، فتلك العلّة يجب أن تكون ايضاً علّة لأحاديها أفراداً كما قدّمناه.

* اشارة *

«كلّ جملة مترتبه من علل و معلومات على الولاء و فيها^(١) علّة غير معلولة فهي طرف لاّنها ان كانت وسطاً فهي معلولة.»

قد تبين ممّا مرّ، انّ كلّ جملة مشتتملة على علل و معلولات مترتبة متوالية، سواء كانت متناهية أو غير متناهية، ان لم تشتمل على علّة غير معلومة احتاجت الى علّة خارجة عنها.

فذكر ههنا، أنّها ان اشتملت على علّة كانت تلك العلّة، طرفاً لا محالة و كانت واجبة غير ممكنة.

* اشارة *

«كلّ سلسلة^(١) مترتبة من علل و معلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر أنّها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها، لكنّها يتّصل بها لا محالة طرفاً، و ظهر أنّه ان كان فيها ما ليس بمعلول، فهي طرف و نهاية. فكلّ سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته.»

لما فرغ من بيان المقدّمات، ألفها لانتاج المطلوب، فذكر أنّ كلّ سلسلة مترتبة من علل و معلولات كانت متناهية أو غير متناهية، فلا يخلو اما أن لا تكون مشتملة على علة غير معلولة، أو تكون مشتملة عليها. و القسم الأوّل، يقتضى احتياجها الى علة خارجة

١ - قوله: «كل سلسلة»، المراد أنّ كل سلسلة من العلل و المعلومات، فهي تنتهي الى الواجب، لأنّه اما ان يكون فيها ما ليس بمجموع، أو لا يكون و أياً ما فواجب الوجود طرف و نهاية لها. اما على التقدير الأوّل فظاهر، و اما على التقدير الثانی، فلما ثبت أنّ العلة الخارجة لا بدّ أن يكون علة لبعض آحادها، فذلك الواحد اما ان يكون علة في السلسلة أو لا يكون، لا سبيل الى الأوّل الاّ لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد و أنّه محال. و بعبارة أخرى: العلة الخارجة لا بدّ أن يكون شيء من آحادها صادراً عنها. فلو كان له علة فاعلية في السلسلة، لزم أن يصدر واحد عن علتين و هو محال فبقي أن يكون العلة الخارجية علة لواحد لا يكون له علة في السلسلة فيكون سلسلة العلية و المعلولة منتهية الى العلة الخارجية، فهي طرف قطعاً.

و قد ذكر الشارح أنّ هذا الكلام لبيان تأليف المقدّمات لانتاج المطلوب و هو وجود الواجب. و به يتمّ البرهان الذي أراد الشيخ تقريره. و يرد عليه أنّه لو كان المذموم ذلك لكان قوله: «اشارة: كلّ علة جملة هي غير شيء من آحادها»، الى آخره، على ما فسره كلاماً أجنبيّاً فاصلاً بين المطلوب و مقدّماته.

و الحق أنّ الشيخ لما أثبت في أوّل الفصول وجود الواجب من حيث كونه علة خارجة عن سلسلة الممكنات، ذكر من تلك الحيثية، احكاماً في فصول آخر: فمنها أنّه علة لكل واحد من آحاد السلسلة، و منها أنّه طرف لكلّ سلسلة حتى يتبين أن السلسلة التي فرضت غير متناهية تنتهي بواجب الوجود.

- قال الامام: بقي ههنا مقام آخر و هو ابطال الدّور.

- أجاب الشارح بقوله: «و اعلم أنّ الدّور» الى آخره و هو ظاهر.

عنها هي طرف لها لا محالة، ولا يُمكن ان تكون تلك الخارجة أيضاً معلولة لأنّ السلسلة المفروضة لا تكون سلسلة تامة بل تكون قطعةً من سلسلة تامة و الكلام في جملة السلسلة و القسم الثاني يقتضى اشتغالها على طرف. فعلى التقديرين، لا بُدّ من طرف و الطرف واجبٌ كما مرّ.

فاذن كلّ سلسلة تنتهى الى واجب الوجود بذاته و هو المطلوب. و ههنا قد تمّ البرهان الذى أراد الشيخ تقريره.

و اعلم أنّ الدّور و ان كان ظاهر الفساد، لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب أيضاً أنّه يشتمل على جملةٍ متناهيةٍ كلّ واحد منها معلول. و لما كان البيان المذكور متناولاً له، لم يفرّد الشيخ له قسماً.

* اشارة *

و فى بعض النسخ تنبيه.

«كل اشياء تختلف بأعيانها و تتفق فى أمرٍ مقومٍ لها فاما أن يكون ما تتفق فيه لازماً من لوازم ما تختلف به فيكون للمختلفات لازمٌ واحد و هذا غير منكر، و اما أن يكون ما تختلف به لازماً لما تتفق فيه فيكون الذى يلزم الواحد مختلفاً متقابلاً. و هذا منكر، و اما أن يكون ما تتفق فيه عارضاً عرضاً لما تختلف به. و هذا غير منكر، و اما أن يكون ما تختلف به عارضاً عرضاً لما تتفق فيه. و هذا ايضا غير منكر.»

هذه قسمةٌ يحتاج اليها فى بيان توحيد واجب الوجود^(١) و تقريرها: انّ الاشياء قد

١ - قوله: «هذه قسمةٌ يحتاج اليها فى بيان توحيد واجب الوجود»، الشيخ أراد بيان وحدة واجب الوجود، لكن قدّم عليه مقدّمتين؛ اولهما أنّ الاشياء تختلف اما بالاعيان او لا بالاعيان. و التى تختلف لا بالاعيان، تختلف اما بالاعتبار او بغيره، اما بالاعتبار، فكالعاقل و المعقول، فانّ النفس اذا عقلت نفسها، فالعاقل و المعقول شىء واحد بالذات مختلفٌ بحسب الاعتبار، و اما الاختلاف بغير الاعتبار، فكالاختلاف بالمفهوم كالناطق و الانسان يختلفان فى المفهوم و يتحدان فى الوجود. و المُختلفة بالاعيان، اما أن يتفق فى أمرٍ مقومٍ او فى أمرٍ عارض، فاذا كان الاشياء تختلف بأعيانها و يتفق فى أمرٍ مقومٍ لها، فهى تشتمل على ما به الاختلاف و ما به

الاتفاق. و النسبة بينهما اما باللزوم أو بالعروض. و على التقديرين، أما من جانب مابه الاختلاف، أو من جانب ما به الاتفاق، فهذه اقسام أربعة لا مزيد عليها:

أما باللزوم، فإذا كان ما به الاتفاق، لازماً فهو غير منكر، لجواز اشتراك الامور المختلفة في لازم واحد، و اذا كان ما به الاختلاف لازماً، فهو منكر و ألا لكان الذي يلزم الواحد مختلفاً متقابلاً. و إنما أردف الاختلاف بالتقابل، لأن اللوازم لو كانت مختلفة غير متقابلة، يجوز أن تتوارد على موضع واحد، كالسواد و السطح و الشكل على الجسم، و أما اذا كانت متقابلة، فلا يجوز و ألا لزم اجتماع المتقابلات على شيء واحد و هو محال.

و أما بالعروض، فإذا كان ما به الاتفاق، عارضاً فهو غير منكر. و لعل قائلاً يقول: ما به الاختلاف، هيئها في الاشياء و هو اعيان الاشياء مستلزم للاشياء و الاشياء مستلزمة لما به الاتفاق، لأنه مقوم لها فلا يكون مابه الاتفاق، عارضاً بل لازماً و أما المثال الذي ذكره الشارح، فساقط لأن هذا الجوهر و ذلك العرض، ان لم يعتبر مع الوجود، لم يكن ما به الاتفاق و هو الوجود مقوماً، و ان اعتبر مع الوجود، كان ما به الاتفاق لازماً بالضرورة.

فنقول في جوابه: تقرير المثال أن هذا الموجود و ذلك الموجود، اذا كانا اشارتين الى هذا الجوهر و ذلك العرض، فهما من حيث هما موجودان يكون الوجود مقوماً لهما. و ما به الاختلاف، هذا الجوهر و ذاك العرض و الوجود عارض له لا لازم له.

و اذا تقرّر هذا، فيجيب عن أصل الاشكال، أنا لا نسلم أن ما به الاختلاف في الاشياء، مستلزم لها. فإن هذا الجوهر و ذلك العرض، ليس بمستلزم لهذا الجوهر الموجود و ذاك العرض الموجود، أي للمجموع من أحدهما و من الموجود، ضرورة أن كلاً واحد منهما موجود و المجموع ليس بموجود. و عن اشكال في المثال بأننا نختار أن هذا الجوهر و ذاك العرض، معتبران مع قيد الوجود. فقولكم: ما به الاختلاف، لازم حينئذ أن أردتم به لازم لما به الاختلاف فهو ممنوع، و ان أردتم أنه لازم للمجموع فمسلّم، لكن لا يلزم منه لزومه لما به الاختلاف. و إنما يكون كذلك لو كان المجموع لازماً لما به الاختلاف و ليس كذلك.

و اعلم أن هذه القسمة، لا انتفاع لها في توحيد واجب الوجود، فأننا لو فرضنا واجبي الوجود، لم يكونا شيئين مختلفين باعيانهما مُتفقين في أمر مقوم لهما اذ لا مقوم لواجب الوجود قطعاً و ألا لزم تركيبية و هو محال.

نعم، الانتفاع بمجرد القسمة بين ما به الاشتراك و هو الوجوب و بين ما به الامتياز الذي هو

تختلفُ بالاعیان كهذا الشخص و ذلك الشخص، و قد لا تختلفُ بالاعیان، بل اماً بالاعتبار كالعاقل و المعقول، او بغير ذلك و المختلفة بالاعیان قد تتفق في أمرٍ مقومٍ كزيد و عمرو في الانسانية، و قد تتفق في أمرٍ عارض كهذا الجوهر و ذاك العرض في الوجود. فالمختلفة بالاعیان المُتَّفِقة في أمرٍ مقومٍ تشتمل لا محالة على امرين قد اجتماعاً فيه: أحدهما ما تختلفُ به، و الثاني ما تتفق فيه. و اجتماعهما لا يخلو اماً أن يكون مع امتناع انفكاك من احد الجانبين او لا يكون و الاوّل هو اللزوم، و الثاني هو العروض. و اللزوم لا يخلو اماً أن يكون من جانب ما به الاتفاق و وجود هذا القسم ليس بمنكر و هو كالحیوان اللّازم للناطق و الاعجم في الانسان و غيره من الحيوانات، و اماً أن يكون من جانب ما به الاختلاف و هو محالٌ، لامتناع كون الحيوان ناطقاً و اعجم معاً.

هذا اذا كان ما به الاختلاف، أشياء كثيرةٌ كما فرض في الكتاب اماً اذا كان شيئاً واحداً و كان لازماً للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق لو جاز التكثر كان المركب منهما شخصاً واحداً لا غيرٌ فيكون نوعه في شخصه. و هذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه و اما العروض فلا يخلو ايضاً اماً ان يكون ما به الاتفاق عارضاً لما به الاختلاف و وجوده ايضاً ليس بمنكر و هو كالوجود العارض لهذا الجوهر و ذاك العرض عند اطلاق هذا الموجود و ذلك الموجود عليهما. فان الموجود مقومٌ لهما من حيث هما موجودان و عارض لذاتيهما المختلفين بالكلية أو بالعكس و وجوده ايضاً ليس بمنكر و هو كالانسانية المعروضة لهذا او ذاك عند اطلاق الانسان ذاك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما و هي معروضة لما اختلفا به من الشخصية و ما في الكتاب غني عن التطبيق.

* اشارة *

التعين باللزوم و العروض على ما ذكره الامام. و اماً على ما ذكره الشارح فلا حاجة الى هذا القدر ايضاً، بل الى مجرد قسمة شيئين متلاقيين باللزوم و العروض لانه لم يفرض الكلام الا في الواجب الواحد على ما سيأتيك بيانه، م.

«قد يجوز ان تكون ماهية الشيء سبباً^(١) لصفة من صفاته، وان تكون صفة له سبباً لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة؛ ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء

١ - قوله: «إشارة قد يجوز أن يكون ماهية الشيء سبباً» اعلم أن المراد بالماهية غير الوجود فان الشيء إما ماهية أو وجود. فما هو غير الوجود ان يكون سبباً لصفته ويمكن ان يكون صفة سبباً لصفة أخرى: لكن لا يمكن ان يكون سبباً لوجوده فان السبب متقدم بالوجود ولا شيء يتقدم بالوجود على الوجود. وهذا تنبيه على ان واجب الوجود ليس غير الوجود فان الذي هو غير الوجود لا يكون سبباً لوجوده فلا يكون موجوداً بذاته فلا يكون واجب الوجود بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته.

- فان قلت: ما ذكرتم في غير الوجودات في الوجود، فان الوجود لو كان سبباً لوجوده والسبب يتقدم بالوجود كان الوجود مقدماً بالوجود على وجوده وأنه محال.

- فنقول: لا نسلم أنه محال، فان تقدم الوجود على وجوده إنما هو بنفسه وهو الوجود، وغير الوجود يتقدم لا بنفسه على وجوده بل بوجوده ولا شك في استحالته. ونقول لمزيد الايضاح: كل ما هو غير الوجود فهو معلول لأن الانسان إنما أن يكون موجوداً للانسانية ولأنه انسان، وأما أن يكون موجوداً بسبب شيء من خارج. لا سبيل الى الاول، لأن الانسان إنما يكون انساناً اذا كان موجوداً فلو كان كونه موجوداً لأنه انسان لكان كونه موجوداً لكونه موجوداً فيكون الانسان موجوداً قبل كونه موجوداً وهو محال. فبقي ان لا يكون الانسان موجوداً إلا عن علة و ينعكس بعكس التقيض الى ان كل ما لا يكون معلولاً لا يكون غير الوجود، بل هو نفس الوجود.

- فلو قيل: الوجود ايضاً كذلك، لا يجوز أن يكون موجوداً لأنه إنما يكون وجوداً لو كان موجوداً فيكون موجوداً لأنه موجود فيعود المحال.

- فالجواب: ان الوجود، إنما يكون موجوداً لا بوجود آخر، بل نفسه، فلا معنى لقولنا: الوجود موجود، لأنه وجود ألا أن الوجود بنفسه، فلا يلزم ان يكون الوجود موجوداً قبل كونه موجوداً بل اللازم ان الوجود مقدّم بنفسه على كونه موجوداً ولا محذور فيه. فقد ظهر ان كل ما هو غير الوجود، إنما يكون موجوداً بالوجود، موجوداً بنفسه كما ان الزماني: متقدم ومتأخر، بحسب الزمان والزمان بنفسه، وكما ان الاجسام يختلف بالمادة والمادة بنفسها، وكما ان الاشياء يظهر بين يدي الحس بالتور والتور بنفسه لا بنور آخر. فلما كان هذه المقدمة اصلاً لا ثبات ان وجود الواجب، غير ماهيته شرع الامام في البحث عن هذه المسئلة، لكن هيئنا، م.

أما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود، أو بسبب صفة أخرى لأن السبب متقدم في الوجود، ولا متقدم في الوجود، ولا متقدم بالوجود قبل الوجود..»

اقول: هذه مقدمة أخرى لمسئلة التوحيد و مثال كون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته كون الاثنيية سبباً لزوجة الاثنين، و مثال كون صفة ما هي الفصل سبباً لصفة أخرى هي الخاصة كون الناطقية سبباً للمتعبية، و مثال كون صفة ما هي الخاصة سبباً لصفة هي خاصة أخرى كون المتعبية سبباً للضحكية، و مثال كون صفة ما هي العرض سبباً لصفة أخرى مثلها كون اتصاف الجسم باللون سبباً لكونه مرئياً و الفرق بين الوجود و بين سائر الصفات هي هنا أن سائر الصفات إنما يوجد بسبب الماهية، و الماهية توجد بسبب الوجود و كذلك جاز صدور سائر الصفات من الماهية، ب بعضها من بعض، و لم يجز صدور الوجود من شيء منها.

و الفاضل الشارح^(١) قد اضطرب في هذا الموضوع اضطراباً، ظن بسببه ان عقول العقلاء و

١ - قوله: «و الفاضل الشارح»، لما بين أن الوجود واقع على الوجودات، بمعنى واحد و زعم أن وجود الواجب مساو لوجودات الممكنات، من حيث أنه وجود، و أن وجود الواجب عارض الماهية كما أن وجودات الممكنات كذلك و ظن أن وجود الواجب، لو لم يكن عارضاً لماهية، بل يكون نفس ماهية، لزم احد الامرين: اما ان يكون وجوداً لو تجب مساوياً لوجودات الممكنات، و اما وقوع الوجود على الوجود الواجب و على الوجود الممكن بالاشتراك اللفظي، لأن حقيقته وجود الواجب اما أن يكون عين حقيقة وجود الممكن أو غيرها. فان كان حقيقته، يلزم أن يكون وجوده مساوياً للوجود المعلول في الحقيقة، و ان كان غيرها، حتى يكون لوجوده حقيقة و لوجود غيره حقيقة أخرى يلزم الاشتراك اللفظي .

و تقرير آخر، في بيان احد الامرين، ان وقوع الوجود على الوجودين اما ان يكون بمعنى واحد او لا يكون و الثاني، يستلزم الاشتراك و الاول يستلزم أن يكونا متساويين في الحقيقة.

و هي هنا نظر، أحد الامرين، كلما يلزم على تقدير عدم عروض وجود الواجب للماهية لازم أيضاً على تقدير العرض، فان وجوده، لو كان عارضاً لماهية فان اتحد هو و الوجود الممكن في الحقيقة، يلزم الامر الاول، و ان لم يتحد، يلزم الامر الثاني و ايضاً وقوع الوجود عليهما اما بمعنى واحد او لا. و الامام لما أثبت ان الوجود واقع على الوجودين بالاشتراك المعنوي، قال: ثبت ان وجود الله تعالى، مساو لوجود الممكنات من حيث انه وجود و حينئذ لا يخلو اما ان يكون

أفهام الحكماء بأسرها مضطربة وذلك لانه استدلل على أن الوجود، لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بدلائل كثيرة استفادها منهم، و حكم بعد ذلك بانّ الوجود شيءٌ واحدٌ في الجميع على السواء حتى صرّح بانّ وجود الواجب مساوٍ لوجود

وجود الله تعالى، مع ماهيته او لا يكون. و الاولُ مذهب اكثر المتكلمين، و الثاني مذهب اكثر الحكماء.

فهذا الكلام، صريحٌ في أنّ عدم الاشتراك اللفظي، مستلزمٌ لمساواة الوجودين في الحقيقة على تقدير كلٍّ من المذهبين، فيكون أحد الامرين و هو المساواة أو الاشتراك لازماً على كل تقدير، لانّ كلّ ملازمة يستلزم منع الخلو، بين عين اللازم و نقيص الملزوم، فنقل تخصيص لزوم احد الامرين، بتقدير عدم المغايرة غير مطابق.

لا يقال: احد الامرين و هو اما ان يكون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات و اما اشتراك الوجود. و في قوله: «لزم كون ذلك الوجود»، اشارةً الى هذا لانّ المراد ذلك الوجود، الذي هو نفس الواجب.

و بيان لزوم احد الامرين، أنّ الوجودين، اما ان يتّحدا في المعنى و الحقيقة او لا، فان اتّحدا و التقدير أنّه عين حقيقة الواجب، فيكون حقيقة الواجب مساويةً لسائر وجودات الممكنات التي هي معلولات. و ان لم يتّحدا في المعنى، يلزمُ الاشتراك. لانّا نقول: لا يلزم من كون الوجودين متّحدين في الحقيقة و كون الوجود عين حقيقة الواجب، كون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات مطلقاً. و أنّما يكون كذلك، لو كان حقيقة الواجب مجرد الوجود و ليس كذلك، بل الوجود بشرط لا. نعم، قد اعترف الامام بتساويهما، من حيث الوجود و لا يلزمُ منه تساويهما مطلقاً.

قال الشارح: الوجودان، اما يختلفان في الحقيقة، فلا يلزم الاشتراك، او يتّفقان في المعنى، فلا يلزم تساويهما في الحقيقة، لجواز أن يكون وقوع الوجود على الوجودين بالتشكيك. و منشأ الغلط، أنّه ظنّ ان لا واسطة بين الاشتراك اللفظي و المتواطى و ليس كذلك. و سندُ المنع ههنا لا ينحصرُ في تشكيك الوجود، فانه يجوزُ أن يختلف الوجودان في الحقيقة و يكون قول الوجود عليهما بالتواطى كما اذا كان عرضاً عاماً أو جنساً لكن لما كان الواقع هو التشكيك، لم يذكر غيره. و اعلم أنّ هذا البحث من اوله الى آخره، مبنيٌّ على كليّة الوجود و تعدّده و الحقّ أن المتعدّد هو الموجود، م.

الممكنات - تعالى عن ذلك - ثم أنه لما رأى وجود الممكنات أمراً عارضاً لماهياتها و كان قد حكم بانّ وجود الواجب مساوٍ لوجود الممكنات، حكم بانّ وجود الواجب ايضاً عارض لماهيته. فماهيته غير وجوده - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - و ظنّ أنّه ان لم يجعل وجود الواجب عارضاً لماهيته. لزمه اما كون ذلك الوجود مساوياً للوجودات المعلولة و اما وقوع الوجود على وجود الواجب و وجود غيره بالاشتراك اللفظي.

و منشأ هذا الغلط، هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك، فان الواقع بالتشكيك على اشياء مختلفة، انما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي وقوع العين على مفهوماته، بل بمعنى واحد في الجميع و لكن، لا على السواء وقوع الانسان على اشخاصه، بل على الاختلاف اما بالتقدّم و التأخّر و وقوع المتصل على المقدار و على الجسم ذى المقدار، و اما بالأولوية و عدمها و وقوع الواحد على ما لا ينقسم أصلاً و على ما ينقسم بوجه آخر غير الأذى هو به واحد، و اما بالشدة و الضعف و وقوع الابيض على الثلج و العاج. و الوجود جامع لجميع هذه الاختلافات، فأنه يقع على العلة و معلولها بالتقدّم و التأخّر، و على الجوهر و العرض بلاولوية و عدمها، و على القارّ و غير القارّ كالسواد و الحركة بالشدة و الضعف، بل على الواجب و الممكن بالوجه الثلاثة.

والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة، لا على السواء، يمتنع أن يكون ماهيته او جزءً ماهية لتلك الاشياء، لانّ الماهية لا تختلف و لا جزئها، بل انما يكون عارضاً خارجياً لازماً أو مفارقاً مثلاً كالبياض المقول على بياض الثلج و على بياض العاج، لا على السواء، فهو ليس بماهية و لا جزءً ماهية لهما؛ بل هو أمر لازم لهما من خارج و ذلك لانّ بين طرفي التّضادّ الواقع في الالوان^(١) انواعاً من الالوان لا نهاية لها بالقوّة، و لا

١ - قوله: «و ذلك لانّ بين طرفي التّضادّ الواقع في الالوان»، هذا ليس تعليلاً لخروج البياض عن حقيقتي؛ بياض الثلج و بياض العاج و ان كان ظاهره ذلك، فانّ ما ذكر من الماهية و جزئها لا تختلف؛ بل بيان للتمثيل. و تقريره انّ البياض اسم واحد واقع بمعنى واحد على البياضين، و لا اسم لهما على التّفصيل، فانّ جميع الالوان الغير المتناهية، بين طرفي التّضادّ الواقع في الالوان، لا اسم لها على التّفصيل و يقع على كل جملة منها، اسم واحد بمعنى واحد على التشكيك، أو جواب لسؤال، فأنه لما ثبت انّ البياض المقول على البياضين، ليس طبيعة نوعية و لا جنسية،

أسمى لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسمٌ واحدٌ بمعنى واحد كالبياض والحمرّة و السواد بالتشكيك.

ويكون ذلك المعنى، لازماً لتلك الجملة، غير مقومٌ فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب و على وجود الممكن المختلفة بالهويّات التي لا أسماء لها بالتفصيل. لا اقول: على ماهيئات الممكنات، بل على وجودات تلك الماهيئات، أعني انه ايضاً يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم.

و اذا تقرّر هذا، فقد انحلّ اشكالات هذا الفاضل باسرها، وذلك لانّ الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد، كما ذهب اليه الحكماء و لا يلزم من ذلك تساوى ملزوماته التي هي وجود الواجب و وجودات الممكنات في الحقيقة، قد تشترك في لازم واحد.

و أنا أوردُ ههنا شبهة مفصّلة، وأشيرُ الى وجوه انحلالاتها:

اقول: فمن شبهة التي زعم أنّه ابطل بها قول الحكماء: انّ انيّة الواجب، هي ماهيته. قوله: لمّا ثبت انّ الوجود مشترك، فهو من حيث هو وجود، يقتضى اما عروض الماهية، أو لا عروضها او لا يقتضى شيئاً منهما، و الاوّل و الثاني، يقتضيان تساوى الواجب و الممكن في العروض و اللا عروض، و الثالث يقتضى احتياجهما معاً الى سبب منفصل يجعل وجود أحدهما غير عارض و وجود الآخر عارضاً.

و الجوابُ ما عرفته ممّا مرّ (١)

تبين أن البياضين، ليسا بمشتركين في ذاتي فيكونان نوعين مُنفردين.

- و كان سانلا يقول: كلّ نوع ندركُهُ وضع اسم بازائه، كالانسان و الفرس و الحمار و غير ذلك، فلو كانا نوعين، فلا بدّ أن يكون لكلّ منهما اسم على التفصيل.

- فاجاب بان كلّ نوع، لا يجبُ أن يكون له اسم، فان بين طرفي التّضاد، أنواعاً لا نهاية لها و لا يُمكن ان يوضع لكل منها اسم، م.

١ - قوله: «و الجوابُ ما عرفته ممّا مرّ» و هو أنّا لا نسلّمُ أن الوجود من حيث هو، لو لم يقتض العروض و اللاعروض، لاحتاج وجود الواجب و وجود الممكن الى سبب منفصل، و أنّما يكون كذلك لو كان وجود الواجب مساوياً لوجود الممكن و هو ممنوع، بل هما مختلفان في الحقيقة. فلم لا يجوز أن يكون وجود الواجب يقتضى لذاته اللاعروض و وجود الممكن يقتضى

و اعتبر النور المُشترك الواقع على الانوار لا بالتساوى مع ان نور الشمس، يقتضى ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار، و كذلك الحرارة المُشتركة مع ان بعضها، يقتضى استعداد الحياة أو استعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارة و ذلك لاختلاف ملزومات النور و الحرارة بالماهية و ايضاً لو كان الوجود متساوياً على ما ظنّه لكان المحتاج الى سببٍ يقتضى العروض هو الممكن.

اما الواجب، فلا يكون محتاجاً لانّ عدم العروض، لا يحوج الى وجودٍ سبب بل يكفى فيه عدم سبب العروض، على أنّ الحقّ ما ذكرناه اولاً.

و منها قوله: اتفقت الحكماء على انّ عقول البشر، لا تدرك حقيقة الاله - تعالى - و على أنّها تدرك وجوده، و كيف و الوجود عندهم اوليّ التصوّر، فذلك يقتضى تغاير حقيقته و وجوده، لانّ دليلهم الذى عليه يعولون و به يصلون قولهم: انا نعقل ماهية المثلث مع الشكّ فى وجوده، و المعلوم مغايرٌ لما ليس بمعلوم، فههنا وجوده - تعالى - معلوم، و حقيقته غير معلومة، فوجوده مغايرٌ لحقيقته، و الا فما الفرق؟
و الجواب: انّ الحقيقة^(١) التي لا تُدركها العقول، هي وجوده الخاصّ المخالف لسائر

العروض، كما فى النور و الحرارة. سلّمنا المساواة، لكن لا يحتاج وجود الواجب الى سبب عدم العروض، بل يكفى فيه عدم سبب العروض.
ولما كان فى هذا المنع الاخير، ضعفٌ، لانّ احتياج الواجب الى العدم اشنع، اشار الى انّ الحق ما ذكره اولاً.

و يمكن أن يقال: هب أنّ اللاعروض، محتاجٌ الى سبب، لكن لا نسلمّ أنّه محالٌ، فان من الجايز أن يكون الواجب محتاجاً فى صفة عدمية الى سبب عدمى، و المحال أن يحتاج فى ذاته او صفاته الحقيقة، م.

١ - قوله: «و الجواب انّ الحقيقة»، توجيهه ان يقال: ان أراد يقوله: «وجوده المعقول»، الوجود الخاص الذى هو نفس حقيقة، فلا نسلمّ أنّه معقول، و ان اراد به الوجود المطلق فممنوعٌ، لكن لا يلزم منه الا مغايرة الوجود المطلق لحقيقته لا مغايرة الوجود الخاص، فان قلت: المعقول من الوجود هو الكون و تخصيصه بالاضافة الى المحال، فالوجود الخاصّ الواجب انما يتخصّص بالاضافة الى ماهية، و ايضاً الوجود الخاصّ لو كان نفس حقيقته لا يكون مفهوم الوجود الكون، لانّ حقيقته ليست هي الكون الخاص، و حينئذٍ يكون قول الوجود على الوجود الخاص، قولاً

الوجودات بالهويَّة الّذي هو المبدء الأوّل للكُلِّ، والوجود الّذي تدركُه هو الوجود المطلق الّذي هو لازمٌ لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو أوّلي التَّصوّر وادراك اللازم، لا يقتضى ادراك الملزوم بالحقيقة وآن لوجب من ادراك الوجود، ادراك جميع الوجودات الخاصّة.

وكون حقيقته - تعالى - غير مُدرّكة، وكون الوجود مدرّكاً، يقتضى مغايرة حقيقته - تعالى - للوجود المطلق المدرّك، لا لوجوده الخاصّ. ومنها قوله: لو لم تكن حقيقة الواجب الواجب^(١) أنّ مجرد الوجود مع القيود السلبية الّتي لا مدخل لها في عليّة وجود الممكنات، فإنّ العدم لا يكون علّة للوجود ولا جزئاً منها لكان علّة الممكنات هو الوجود المُساوي لوجود الممكنات.

والجواب: أنّ حقيقة الواجب، ليست هي الوجود العامّ، بل هي مجرد وجوده الخاصّ به المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات.

ومنها قوله: أنّهم اتَّفَقوا^(٢) على أنّ الطَّبيعة النوعيّة، يصحُّ على كلِّ فردٍ منها ما يصحُّ على سائر أفرادها، كما ذكر وافي اثبات هيولى الافلاك، وفي ابطال مذهب ديمقراطيس في

بالاشتراك اللفظي.

فنقول: لا نسلم أنّ تخصيص الوجود بالاضافة الى المحال، وأنّما يكون كذلك، لو لم يكن ذلك الوجود قائماً بالذات وهو ممنوعٌ، فان الوجود الواجب، وجودٌ خاصٌّ قائمٌ بذاته. واما الثاني، فلا نسلم أنّ حقيقة الواجب، ليس هو الكون الخاصّ فان الشيخ يصرّح فيما بعد: أنّ الوجود، مقومٌ للواجب، عارضٌ للممكن، م.

١ - قوله: «و منها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب»، تقريره: أنّ حقيقة الواجب، لو كان نفس الوجود وهي علّة الممكنات، فعلة الممكنات، أمّا ان يكون مجرد الوجود، او الوجود مع القيود السلبية والثاني باطلٌ، لأنّ السلب لا يصحُّ ان يكون جزئاً من العلّة، فيلزم ان يكون مبدأ المُمكنات مجرد الوجود، فيكون سائر الوجودات مبادئ المُمكنات وهو محالٌ، م.

٢ - قوله: «و منها قوله أنّهم اتَّفَقوا»، تحريرها أنّ الوجود، عارضٌ للماهيات المُمكنة، فيكون في الواجب كذلك، لأنّ مقتضى الطَّبيعة النوعية، لا يختلفُ.

و صورة القياس ان يُقال: لو كان الوجود عارضاً للماهية المُمكنة، كان في الواجب كذلك، لكن المقدّم حقٌّ فالتالي مثله، م.

الجسم الذي لا يتجزى، و في وجود كون الابعاد الجسمانية في مادة. و اذا ثبت ذلك، فالوجود طبيعةً نوعيةً لا يجوز ان تختلف مقتضياتها، أعنى العروض للماهية و اللاعروض.

و الجواب: انّ الوجود، ليس طبيعةً نوعيةً لانّ الطبيعة، تكون في الاشخاص على السواء، و يقع عليها بالتواطىء و الوجود ليس كذلك. ثمّ انه اعترض على قول الشيخ^(١) في هذا الفصل: «لو كانت الماهية مقتضية لوجودها،

١ - قوله: «ثمّ انه اعترض على قول الشيخ»، قال الشيخ: لو كانت الماهية علّة لوجود لنفسها كانت متقدمة بالوجود على الوجود، لانّ العلّة متقدمة على المعلول. قال الشارح نقلاً عن الامام: لا معنى لتقدّم العلة بالوجود ألاً تأثيرها. و حينئذ يكون معنى التالى انها مؤثرة في الوجود و هو اعادة المقدم بعبارة اخرى. و اجاب ب: انا لا نسلم أنّ معنى التقدّم، هو التأثير، بل هو أمر مغاير له، فان التقدّم شرط التأثير و الشرط مغاير للمشروط و لئن سلّمنا أنّ التقدّم هو التأثير، لكن الدليل تامّ لانّ الماهية لا يتصور مؤثرة ألاً اذا كانت في الاعميان، فكونها في الاعميان، شرط تأثيرها في الوجود و هو كونها في الاعميان، فيكون كونها في الاعميان مشروطاً بكونها في الاعميان و أنّه محال. و هذا المنقول، غير ما ذكره الامام، لانّ الامام استفسر في قول الشيخ انّ العلّة متقدمة على المعلول و قال: ان أردتم بتقدّم العلة على المعلول كونها مؤثرة، فحاصل قولكم ذلك انّ العلّة لا يكون مؤثرة ألاً بعد وجودها، فهذا بعينها اعاده التالى، لانّ معناه حينئذ انّ الماهية لا يكون مؤثرة في الوجود ألاً باعتبار الوجود و هو محل النزاع، لانّ عندنا الماهية علّة للوجود بنفسها لا بالوجود، و ان أردتم معنى آخر، فبيّنه فان التصديق بعد التصور و على هذا، لا يتوجّه كلام الشارح، لانّ جواب الاستفسار لا يكون بالمنع و لو قال: و نحن نعم بالضرورة، انه أمر وراء التأثير لانه مشروط بالتقدّم، فلا بدّ من بيان ذلك الامر المغاير و لو بين كان هذا القول حشو لا فائدة فيه.

ثم الامام لم يقل: انّ معنى تقدم العلة بالوجود، هو التأثير، بل معنى مجرد التقدّم الذاتى و حينئذ يكون بين المقدم و التالى، فرق لانّ معنى التالى، انّ الماهية لا يكون مؤثرة في الوجود ألاً بعد الوجود و المقدم انّ الماهية مؤثرة في الوجود و لا شك انه مغاير للمقدم. على انّ الامام، لم يقل: انّ التالى هو اعادة المقدم بعبارة اخرى، بل قوله: العلة متقدمة بالوجود

لكانت متقدّمة بالوجود على الوجود»، بان قال: لا معنى لتقدّم العلة بالوجود آلا تأثيرها و حينئذٍ يكون التّالي في المتّصلة المذكورة، اعادة للمقدّم بعبارةٍ أُخرى.

والجواب: أنّا نعلم بالضرورة، أنّ تأثير بالعلّة، مشروطٌ بتقدّمها في الوجود، والشّيء لا يكون مشروطاً بنفسه و ايضاً هب أنّ التقدّم هو التأثير، لكنّ الماهية لا يتصوّر أنّ تؤثر آلا اذا كانت في الاعيان و حينئذٍ يكون كونها في الاعيان أعنى وجودها شرطاً في صدور وجودها، اعنى كونها في الاعيان عنها، هذا خلفٌ.

ثمّ قال: وكما كانت الماهية قابلةً للوجود^(١) مع أنّها غيرُ متقدّمة بالوجود عليه، كذلك

على المعلول، اعادة التّالي بعبارةٍ أُخرى. فاین هذا من ذاك؟

والحقّ في الجواب: أنّ المراد بالتقدّم الدّاتى، هو الترتيب العقلى، فانّ العقل يجزم بانّ العلة لأبدٌ أن يوجد أولاً و بالذات، ثمّ يصدرُ عنه شيء. فحاصل سؤال الامام، منع الملازمة و هو أنّا لا نسلم أنّ الماهية لو كانت علة للوجود، لكانت مُتقدّمة عليه بالوجود. و أنّما يكون كذلك، لو كان تأثيرها في وجودها مشروطاً بالوجود و هو ممنوعٌ بل تأثيرها بنفسها.

و جوابه ما نبهنا عليه من قبل: أنّ المراد بالماهية، غير الوجود و غير الوجود، أنّما يكون مؤثراً في الوجود، بشرط الوجود و العلمُ به ضرورىٌّ، م.

١ - قوله: «و كما كانت الماهية قابلةً للوجود»، أورد الامام على ما ذكره نقضين: تفصيليٌّ و هو منع الملازمة، و اجماليٌّ و ذلك بوجهين: أحدهما لو صحّ ما ذكرتموه، لزم ان لا تكون الماهية علة قابلة للوجود لوجوب تقدّم العلة بالوجود و اللازمُ باطلٌ.

و الجواب أنّه ان اريد بقوله: الماهية الممكنة قابلة للوجود، أنّها كذلك في العقل فلا نسلم أنّها ليست بمُتقدّمة، بل هي متقدّمة بالوجود العقلى ضرورة أنّ الماهية تتحقّق في العقل أوّلاً ثمّ يعتبر الوجود الخارجى لها، و ان اريد أنّها قابلة للوجود في الخارج فلا نسلم ذلك و أنّما يكون قابلةً في الخارج لو كان للماهية وجودٌ و للوجود وجودٌ منفردٌ كما فى انّصاف الجسم بالبياض و هو ممنوعٌ. هذا غاية توجيه الكلام فى هذا المقام.

الثانى النّقض بما ذكره الشيخ: أنّ ماهية الشّيء يجوز ان يكون علة لصفتها، فانّ تلك الماهية لا يجوز أن يكون متقدّمة على تلك الصّفة بالوجود و آلا لم يكن العلة نفس الماهية فقط، بل الماهية الموجودة و لكنّه جعل العلة نفس الماهية.

فان قلت: اذا لم يكن العلة الماهية، مع الوجود و كلّ ما لا يكون مع الوجود، كان معدوماً، يلزم ان

تكون فاعلةً له من غير تقدّم بالوجود.

والجواب: إنّ كلامه هذا، مبنئ على تصوّره أنّ للماهية ثبوتاً فى الخارج، دون وجودها، ثمّ إنّ الوجود يحلّ فيها هو فاسدٌ. أنّ كون الماهية هو وجودها و الماهية لا تتجرد عن الوجود، إلّا فى العقل، لا بأن تكون فى العقل منفكّة عن الوجود، فإنّ الكون فى العقل ايضاً وجودٌ عقليّ، كما أنّ الكون فى الخارج وجودٌ خارجيّ، بل بأنّ العقل من شأنها ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشئ، ليس باعتبار لعدمه. فاذن، اتّصاف الماهية بالوجود، امرٌ عقليّ ليس كاتّصال الجسم بالبياض، فإنّ الماهية ليس لها وجودٌ منفردٌ و لعارضها المسمّى بالوجود، وجودٌ آخر حتّى يجتمعان اجتماع القابل والمقبول، بل الماهية، اذا كانت فكونها هو وجودها.

و الحاصل أنّ الماهية، أمّا تكون قابلةً للوجود عند وجودها فى العقل فقط، و لا يُمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها فى العقل فقط.

ثمّ قال: ذكر الشيخ فى هذا الفصل: أنّ الماهية، تكون علّة لصفتها و ذلك يقتضى كونها مؤثّرة من غير اقترانها بالوجود، لأنّها لو اقترنت به، لم تكن وحدها علّة بل مع الوجود و لا يلزم من ذلك كونها معدومة، بل أمّا تكون مؤثّرة من حيث هى هى، لا من حيث هى موجودة او معدومة.

والجواب: إنّ عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضاها صفة، لا يقتضى انفكاكها

يكون الماهية مؤثّرة فى حال عدمها. فنقول: لا يلزم من عدم اعتبار الوجود فى العلية، اعتبار عدم، بل العلة الماهية من حيث هى هى، فقله: و لا يلزم من ذلك كونها معدومة، اشارة الى هذا السّؤال و الجواب.

و اجاب بـ أنّ المراد من علية الماهية من حيث هى، ليس أنّ الوجود لا دخل له فى عليتها، بل المراد أنّ الماهية علّة فى الوجودين: العقليّ و الخارجى، فلا يعتبر فى عليتها أحد الوجودين على التّعيين كالانقسام بمتساويين للزوجية، فإنّ الزوجية تقتضيه سواء فى العقل أو فى الخارج، فلا يُعتبر فى ذلك اقتضاء أحدهما، مع أنّا نعلم بالضرورة أنّها ما لم يتحقّق فى العقل، أو فى الخارج، يستحيل اقتضاها له. فالماهية تقتضى شيئاً تارة بشرط الوجود الخارجى، و أخرى بشرط الوجود الدّهنى، و أخرى لا بشرط احدهما، بل مع كل منهما و هو اقتضاء الماهية، م.

عن الوجود، حال الاقتضاء، فإن انفكاكها عن الوجود و هي هي محال فضلاً عن ان تكون مؤثرة.

فاذن، لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي لا ينفكُ حالة التأثير عنه، فهذا بيان فساد الرأى الذي ذهب اليه هذا الفاضل.

و هذه المباحث، و ان كانت مؤديةً الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضوع، لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل الالهية شأناً في هذا الكتاب و في سائر كتبه كان التنبيه على مزال اقدمه واجباً لنلأ يفسد عقائد المُبتدئين باقتفاء اثره.

* اشارة *

«واجب الوجود المتعين» (١)

١ - قوله: «اشارة: واجب الوجود المتعين» واجب الوجود، متعين لأنه لو لم يكن مستعيناً، لم يكن موجوداً و قد ثبت في البرهان أنه موجود، فقوله: «ما لم يتعين، لم يكن علة لغيره»، اكثر المقدمات فيه مستدرک و ذلك واضح. ثم ان تعينه، اما لكونه واجب الوجود او لغيره و الاول يستلزم المطلوب، لأنه ان كان تعينه لكونه واجب الوجود، فاینما وجد واجب الوجود، وجد ذلك التعين، فيلزم انحصار واجب الوجود فيه.

و الثاني يقتضى ان يكون واجب الوجود المتعين معلولاً لغيره، لان معنى واجب الوجود اما ان يكون لازماً لتعينه أو عارضا و معروضا له او ملزوماً و الكل محال، هذا توجيه الشارح.

و فيه نظر، لان تعينه، لو كان لغيره، يكون واجب الوجود محتاجاً في تعينه الى غيره، فيلزم ان يكون واجب الوجود المتعين معلولاً لغيره و هذا لا حاجة له الى دليل. و لو استدلل بقوله: لأنه ان كان لازماً لتعينه، كان تلك المقدمة، مستدركة في البيان، اذ يكفي ان يقال: لو لم يكن تعينه لكونه واجب الوجود، بل لغيره، لكان معنى واجب الوجود، اما لازماً لتعينه او عارضا له او ملزوماً و الكل محال. ثم لو جرينا على هذا الاستدلال، فقول الشارح: و الكل محال، بعيد عن التقريب ان يقال: و اياً ما كان، يلزم ان يكون واجب الوجود المتعين معلولاً لغيره، و كذلك قول الشيخ: ان كان معنى الواجب، لازماً كان الوجود لازماً للماهية غيره او صفة و ذلك محال، لا يناسب التقريب و ايضاً قد استعمل تلك المقدمة في ذلك الاستدلال في ثلاثة مواضع آخر:

أما أولاً و ثانياً فحيثُ بين أن القسم الثالث، يقتضى كون واجب الوجود المتعين معلولاً لما جعله متعيناً و ان طبيعة وجود الواجب، لو تخصصت بعين ذلك التَّعِين، لزم ان يكون وجود الواجب المتخصص معلولاً لعلَّة ذلك التَّعِين، و اما ثالثاً ففى القسم الرَّابِع، حيث قال: أنه يقتضى كون الواجب معلولاً للغير، فلو احتاج تلك المُقَدِّمة ثمة الى دليل، فكيف صارت فى هذه المواضع بينة بنفسها.

و الصَّواب ان يقال: اراد الشيخ ان يستدلَّ على استحالة كون التَّعِين بغير واجب الوجود بدليلين: احدهما، أنه يستلزم كون واجب الوجود المُتَّعِين معلولاً للغير و هو محالٌ. و الثانى، أنه لو كان تعينه لغير واجب الوجود، لكان معنى واجب الوجود، لازماً لتعينه او عارضاً او معروضاً او ملزوماً و الكلَّ محال.

و حينئذٍ يوجَّه الكلام، لكن لابدَّ من واو العطف فى قوله: «لأنه لو كان واجب الوجود لازماً»، حتَّى يكون دليلاً آخر. و يحتمل أنها سقطت من قلم الشيخ او قلم النَّاسِخ. و ممَّا يدلُّ على ذلك دلالة واضحة، اقتصار الشيخ فى مواضع من كتاب «الشفاء» على الدليل الأوَّل من غير تعرُّض لبيان التَّلازم و التعارض. منها ما قاله فى ثامنة الالهيات: الواحد ماضٍ و واجب الوجود يكون ماهوبه هو و هو ذاته و معناه اما ان يكون مقصوراً عليه لذات ذلك المعنى، او لعلَّة مثلاً او كان الشَّيْء الواجب الوجود، هو هذا الانسان، فلا يخلو اما ان يكون هو هذا الانسان للانسانية و لأنه انسان، او لا يكون. فان كان لأنه انسانٌ هو هذا الانسانية، يقتضى أن يكون هو هذا فقط و ان وجدت لغيره. فما اقتضت الانسانية أن يكون هو هذا بل انما صار هذا الامر غير الانسانية، فكذلك الحال فى حقيقة واجب الوجود، فانها ان كانت لاجل نفسها هى هذا المعين لاستحالة ان يكون تلك الحقيقة لغيره، فيكون تلك الحقيقة، ليست الا هذا، و ان كان تحقُّق هذا المعنى لهذا المعين، لا عن ذاته، بل عن غيره و انما هو هو لأنه هذا المعين فيكون وجوده الخاص له مستفاداً من غيره، فلا يكون واجب الوجود، هذا خلف. فاذن، حقيقة واجب الوجود، لواجب الوجود الواحد فقط. هذا كلام الشيخ بعبارة من غير تغييرٍ و هو مصرَّحٌ بما ذكرنا.

نقول فى بيان استحالة الاقسام الاربعة فى الدليل الثانى، على محاذاة متن الكتاب: اما اذا كان معنى واجب الوجود، لازماً لتعينه، فلأنه يلزم أن يكون الوجود معلولاً للتَّعِين و هو اما ماهية واجب الوجود او صفته، فيكون وجوده معلولاً لما هيته أو صفته و أنه محال.

و أما اذا كان التَّعَيَّن عارضاً للوجود الواجب، فلانَّ عروض التَّعَيَّن لعلَّة بالضرورة ولا بُدَّ أن يكون محلَّ التَّعَيَّن وهو الوجود مُتخصَّصاً، فتخصَّصه ان كان بعين ذلك التَّعَيَّن يكون علَّةً ذلك التَّعَيَّن علَّةً لخصوصية ذات الواجب وهو محال، ان كان بتعَيَّن آخر سابق، فالكلام فيه كما في ذلك التَّعَيَّن انَّ محلَّه يكون متخصَّصاً.

و أما اذا كان التَّعَيَّن لازماً للوجود الواجب وهو باقى الاقسام، فهو محالٌ لانَّ التَّعَيَّن حينئذٍ يكون معلولاً للوجود الواجب والمقدَّر خلافه.

ولنشرح بعد هذا كلام الشَّارح ليتَّضح ما فيه من الخلل. فقولُه: «و اعلم انا بيِّنا أن اللزوم لا يتحقَّق»، بيان للشرطية القايلة، ان كان واجب الوجود لازماً لتَّعَيَّنِه كان الوجود لازماً لماهية غيره او صفة. و توجيهُه على ما قال ان اللزوم لا يتحقَّق اَلا اذا كان احدهما علَّةً للآخر، او كانا معلولين لعلَّة واحدة و هيهنا لا جازي أن يكونا معلولين و الا لازم أن يكون وجود الواجب معلولاً لغيره و لا أن يكون وجود الواجب علَّةً للتَّعَيَّن، لانه القسم الأوَّل، فتعيَّن أن يكون وجود الواجب معلولاً للتَّعَيَّن و التَّعَيَّن اَما نفس ماهية الواجب او صفة من صفاته، فيلزم ان يكون وجود الواجب معلولاً لماهيته أو لصفة من صفاته. و قد تقرَّر في المُقدِّمة الثانية السابقة، انه محالٌ، لكنَّه قرَّر ذلك بانَّا بيِّنا أن اللزوم، يستدعي أن يكون الملزوم او جزء منه علَّةً او معلولاً مساوياً للازم أو لجزء منه، أو كانا معلولي علَّة واحدة و على ذلك التَّقدير لا يُمكن أن يكون وجود الواجب علَّةً للتَّعَيَّن فهو اَما معلول أو هما معلولان. و ايَّاماً كان، يكون الوجود الواجب معلولاً، اَما على تقدير أن يكونا معلولين فظاهرٌ، و اَما على تقدير ان يكون الوجود الواجب معلولاً للتَّعَيَّن، فلانَّ الوجود معلول للتَّعَيَّن و التَّقدير أن التَّعَيَّن معلول للغير، فيكون وجود الواجب معلولاً للغير. و انه محالٌ. و هيهنا نظرٌ من وجوه:

أحدها، انه لا تقريب فيه، لانه حاول بيان المُلازمة و هي انه يلزم من كون الوجود الواجب لازماً للتَّعَيَّن كون الوجود بسبب ماهيته او صفة و هذا لا يتبين باستحالة كون الوجود الواجب معلولاً، فالاولى في بيان الملازمة ما ذكرناه.

و الوجه الثاني: انَّ الثَّابت فيما سبق هو انَّ التَّلازم بين الطرفين يستدعي عليَّة احدهما للآخر أو كانا معلولين لعلَّة رابطة و المقدَّر هيهنا ليس اَلا انَّ وجود الواجب، لازم للتَّعَيَّن مطلقاً لانه لازم مساو و يمكن ان يقال: الدليل المذكور ثمة قائمٌ في مطلق اللزوم، فانه لو لم يكن أحدهما من الملزوم و اللازم، علَّة للآخر، و لم يكونا معلولي علَّة لم يكن لشيء منهما احتياج في الوجود الى

الآخر، و كان كُلُّ منهما بحيث يصحّ انفراده عن الآخر فلا يكون بينهما لزومٌ اصلاً، لكن هذا الدليل، لو صحَّ، لدلّ على انحصار حال اللازم و الملزوم في عليّة احدهما للآخر. و اما على معلوليتيهما لثالث أو على عليّة جزء الملزوم او اللازم او على مُساواة اللازم فلا. و ليت شعري لم ردّد بين الملزوم و جزئه، و اللازم و جزئه، و قيد المعلول بالمساواة و لا دخل لشيء منها في الاستدلال.

فنقول: شرطٌ في اللزوم، احد الامور التسعة، لانّ الشرط اما عليّة احدهما، او معلوليتيهما. و على التّقدير الاول، احدهما اما الملزوم او جزئه، او اللازم او جزئه و على التّقادير الاربعة، اما ان يكون علّة او معلولاً. و الدليل دالٌّ على عليّة الملزوم للزوم، او على العكس. فباقي الاقسام، مستدرَكٌ. الوجه الثالث: انّ الملزوم و ان ساعدنا على اقتضائه عليه لا يقتضى الا عليّة في الجملة، لكن القسم الاول، ما يكون واجب الوجود علة مستقلة للتّعين، فلا يلزم من كون واجب الوجود لازماً للتّعين و علّة له ان يكون علّة مستقلة فلا يعود القسم الاول.

الوجه الرابع: انّ المقدّر لزوم معنى واجب الوجود للتّعين و اللازم منه كون معنى واجب الوجود معلولاً للتّعين لا كون الوجود معلولاً له، حتّى يكون معلولاً لماهيته او صفة. و جوابه: انه مبنيٌّ على انّ الوجود عين الواجب و ليس الكلام الا انّ الواجب موجود و هو عين الوجود و كل موجود، متعينٌ بالضرورة، فيكون واجب الوجود وجوداً متعيّناً. فاما ان يكون تعيّن لذاته، فلا واجب وجود الا هو، و اما ان يكون تعيّن لغيره، فيكون الواجب في تعيّن محتاجاً الى غيره و انه محال، و ايضاً اذا قيس التّعين الى واجب الوجود، يفرض فيه الاقسام الاربعة. و الكلّ محال.

- فان قلت: هذه الاقسام الاربعة، كما يفرض على هذا التقدير يفرض ايضاً على التّقدير الاول اعنى ما اذا كان تعيّن لذاته، فيلزم ان لا يوجد الواجب.

- فنقول: اذا كان تعيّن لغيره، كان هناك امران: وجود الواجب و التّعين، لانّ وجود الواجب، ليس لعلّة، و التّعين لعلّة، فهما غيران يفرض بينهما التلازم و التّعارض بخلاف ما اذا كان تعيّن لذاته، فلا يلزم ان يكون هناك تعيّن مغايرٌ لذاته فلا يفرضان بينهما.

- فان قلت: لا نسلم انّ واجب الوجود لو كان تعيّن لذاته انحصر في ذلك المتعيّن و اما يكون كذلك لو كان واجب الوجود ذاتاً واحدة و هو ممنوعٌ، لجواز ان يكون عرضاً عاماً او طبيعة جنسيةً، فيكون تحته انواع و كل نوعٌ، يقتضى لذاته تعيّنًا، فيلزم انحصار كلّ نوع في شخص لا انحصار واجب الوجود في شخص.

هذا الفصل، يشتملُ على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود. و تقريره:
 انَّ واجب الوجود، ما لم يتعيَّن، لم يكن علَّةً لغيره لأنَّ الشئ الغير المتعيَّن لا يوجد
 فى الخارج و ما لا يوجد فى الخارج، يمتنع ان يكون موجداً لغيره.
 ثمَّ انَّ تعيِّنه، اما أن يكون هو لكونه واجب الوجود لا غير أو لا يكون لذلك؛ بل يكون
 لامر غير كونه واجب الوجود.

اما القسم الاول، فيقتضى ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعيَّن و هو المطلوب
 و اليه اشار الشيخ بقوله: «ان كان تعيِّنه ذلك، لأنَّه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره.»
 و اما القسم الثانى، فيقتضى ان يكون واجب الوجود المتعيَّن، معلولاً لغيره، لأنَّ معنى
 واجب الوجود، لا يخلو من ان يكون اما لازماً لتعيِّنه او عارضاً له او معروضاً له، او
 ملزوماً له. و هذه هى الاقسام الاربعه المذكورة و كُلُّها محال. و الى هذا القسم اشار بقوله:
 «وان لم تكن تعيِّنه لذلك، بل لامرٍ آخر فهو معلولٌ.»

ثمَّ شرع فى تفصيل الاقسام: فبيَّن انَّ القسم الاول و هو ان يكون معنى واجب الوجود
 لازماً لتعيِّنه المعلول لغيره محال، لأنَّ المتعيَّن اما ان يكون ماهيةً او صفةً للماهية. و على
 التقديرين، يلزم من كون الوجود الواجب، لازماً له كون الوجود بسبب الماهية او بسبب
 صفةً اخرى لها. و قد تقرّر بطلان ذلك فى الفصل المتقدم و ذلك معنى قوله:
 «لأنَّه ان كان واجب الوجود لازماً لتعيِّنه كان الوجود لازماً لماهية غيره، أو
 صفة و ذلك محال.»

و اعلم انا بيِّنا انَّ اللزوم، لا يتحقَّقُ اِلا اذا كان الملزوم أو جزء منه علَّةً، او معلولاً

— أُجيب عنه بـانَّ واجب الوجود، لما كان عين الوجود، فلو كان له انواع، لكان له حقايقٌ مختلفةٌ
 فيكون الوجود مشتركاً اشتراكاً لفظياً و هو باطل.

و فيه ضعفٌ، لأنَّ واجب الوجود، ليس عين الوجود المُطلق، بل عين الوجود الخاص، و غاية ما
 فى الباب، ان يكون للموجودات الخاصة حقايق مختلفة، فلا يلزم اشتراك مطلق الوجود لفظاً. و
 الحقُّ فى الجواب ما ذكره الشيخ فى «الشفاء»: انَّ واجب الوجود، ليس اِلا مجرد الوجود و لا
 اختلاف فى مجرد الوجود. نعم، الوجود المُقارن للماهيات، يختلف بحسب اختلاف اضافته
 اليها، و اما محض الوجود فهو فى نفسه لا اختلاف فيه حقيقةً، م.

مساوياً لللازم أو لجزء منه، أو كانا معلولى علة واحدة و على تقدير كون الوجود الواجب لازماً للتعيين، لا يُمكن ان تكون علة له و أآ فعاد القسم الاول، و على التقديرين الاخيرين، يكون معلولاً و هو محالٌ.

ثم أنه بين أن القسم الثانى، و هو ان يكون الوجود الواجب، عارضاً لتعيينه المعلول لغيره أولى بان يكون محالاً، لأنّ عروض ذلك الوجود للتعيين، يقتضى الافتقار الى سبب يقتضى العروض، و التعيين معلولٌ ايضاً لغيره، فاذن تضاعف الافتقار الى الغير. و ذلك معنى قوله:

«و ان كان عارضاً، فهو اولى بان يكون لعله.»

ثم أشار الى القسم الثالث و هو ان يكون التعيين للمعلول للغير، عارضاً للوجود الواجب بقوله:

«و ان كان ما يتعين به عارضاً لذلك.»

و بين أن هذا القسم ايضاً محالٌ، لأنه يقتضى كون الواجب الوجود المتعين معلولاً لما جعله متعيناً بذلك التعيين. و اليه اشار بقوله: «فهو لعله.»

ثم أكد بيان استحالته بمعنى آخر^(١) و هو أن التعيين، لا يُمكن ان يكون عارضاً

١ - قوله: «ثم أكد بيان استحالة بمعنى آخر»، حمل الكلام ههنا على دالتين: على استحالة كون التعيين عارضاً لوجود الواجب لكن الفاء فى قوله: «فان كان ذلك و ما يتعين ماهية واحد»، مما ياباه لأن احد الدليلين لا يترتب على الآخر و قد ايضاً ان الدلالة الاولى ليست بجديده. فالأولى ان يجعل الكلام ههنا دليلاً واحداً كما قرّناه.

و تقريره على محاذاة الشرح ان يقال: لو كان التعيين عارضاً للوجود الواجب لكان عرضه لعله، فمعرضه اما ان يكون وجوداً عاماً أو وجوداً خاصاً لا سبيل الى الاول و أآ لكان الوجود عاماً متعيناً و هو محال، فتعيين ان يكون خاصاً، فاختصاصه اما ان يكون بذلك التعيين فيكون علة ذلك التعيين علة لخصوصية ذلك الوجود فيكون الواجب المتخصص معلولاً و أنه محال، و اما ان يكون: «فاذن يكون عارضاً له من حيث هو طبيعة غير عامة»، لا يُريدُ به ما يعتبر فيه عدم العموم بل ما، لا يُعتبر فيها لعموم حتى اذا عرض له التعيين صار مخصوصاً، و قوله: «ولفظه ذلك اشارة الى ما يتعين به»، اى اشارة الى قول الشيخ ما يتعين به فى قوله: «و ان كان ما يتعين به

لوجود الواجب، من حيث هو طبيعةً عامَّة.

فاذن، يكون عارضاً له من حيث هو طبيعةً غيرُ عامَّة وحينئذٍ لا يخلو أماً ان يكون تخصيصُ تلك الطَّبيعة المعروضة للتَّعيين بعين ذلك التَّعيين العارض لها، او يكون بسبب تعيّن آخر، خصَّصها أولاً ثمَّ عرض لها التَّعيين الأوَّل بعد تخصُّصها وهذان قسمان:

القسم الأوَّل، انَّ التَّعيين المعلول، قد عرض للوجود الواجب، من حيث هو طبيعة لا خاصَّة ولا عامَّة بذاتها، ثمَّ أنَّها قد تخصَّصت بعين ذلك التَّعيين المعلول وهو محالٌ، لأنَّه يقتضى ان يكون الوجود الواجب المتخصَّص، معلولاً لعلَّة ذلك التَّعيين.

واليه اشار بقوله:

«فان كان ذلك و ما يتعيّن به ماهيةً واحدة^(١) فتلك العلة علّة لخصوصيته الذاتية يجب وجوده^(٢)، وهذا مُحال.»

ولفظه «ذلك»، اشارةً الى ما تعيّن به المذكور قبله.

و تقدير الكلام هكذا: فان كان ما يتعيّن به الوجود الواجب و ما تعيّن به الماهية الخاصة المعروضة لذلك التَّعيين واحداً، فتلك العلة أى علّة التَّعيين المذكور، علّة لخصوصية الوجود الواجب.

و القسم الثَّانى ان يكون التَّعيين المعلول، قد عرض للوجود الواجب، من حيث هو طبيعةً خاصَّةً، بعد ان تخصَّصت بتعيّن آخر سابق، وهو محال، لأنَّ الكلام فى ذلك التَّعيين المعلول المذكور.

والى ذلك اشار بقوله:

«وان كان عروضه بعد تعيّن أوّل سابق، فكلامنا فى ذلك.»

و بقى من الاقسام الاربعه قسم واحد و هو ان يكون التَّعيين المذكور لازماً للوجود

عارضاً» و بالجملة اشارةً الى التَّعيين العارض، و قوله المذكور مجرور صفة لما يتعيّن به، و الضمير فى قبله راجع الى قوله: «فان كان ذلك» و قوله: «علّة لخصوصية الوجود الواجب اشارةً» الى ان ما فى قول الشيخ: «لخصوصية ما لذاته يجب وجوده» موصولة ولذا يتعلّق بقوله يجب وجوده اى بخصوصية الذى يجب وجوده لذاته و هو الوجود الواجب، م.

٢ - «لخصوصية ما لذاته، بحسب وجوده»، خ.

١ - «ماهيته واحداً»، خ.

الواجب مع كونه معلولاً لغيره. وهو ايضاً محال، لأنه يقتضى كون واجب الوجود واحداً معلولاً للغير.

و اليه اشار بقوله:

«و باقى الاقسام محال.»

ولما تبين استحالة الاقسام الاربعة باسرها تبين استحالة القسم الثانى، المُتقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين. فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود واحداً. وهو المطلوب.

و الفاضل الشارح^(١) جعل قوله: «واجب الوجود المتعين»، الى قوله: «فلا واجب وجود

١ - قوله: «و الفاضل الشارح»، قال الامام فى تقرير ما ذكره الشيخ: لو وجد واجب الوجود كان كُلّ واحد منهما مخالفاً للآخر فى تعيينه و مشاركاً له فى وجوب وجوه، و ما به الاشتراك مغايرٌ لما به الاختلاف، و كُلّ منهما مُركبٌ من الواجب و التّعين و عند ذلك يفرض الاقسام الاربعة التى فى المقدّمة الأولى:

احدها ان يكون التّعين لازماً للوجوب، فايضا حصل الوجوب حصل ذلك التّعين فيكون واجب الوجود واحداً لاكثر، و اليه اشار واجب الوجود المتعين ان كان تعيينه ذلك لأنه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره.

القسم الثالث: ان يكون الوجوب لازماً للمتّعين و هو باطلٌ لما تقرّر فى المقدّمة الثانية فان وجوب الوجود لو كان لازماً لماهيةً اخرى لكان معلولاً لتلك الماهية فتقدّم تلك الماهية بالوجود على الوجود، و بالوجوب على الوجوب و اليه اشار بقوله: «لأنه ان كان واجب الوجود لازماً لتعيينه كان الوجود لازماً لماهيةً غيره أو صفة و ذلك محال»

القسم الرابع: ان يكون الوجوب عارضاً للتّعين فيلزم احتياج كُلّ من الواجبين فى وجوبه الى سبب منفصل و هو محال. و اليه اشار بقوله: «و لو كان عارضاً فهو اولى بان يكون لعلّة» و عند هذا الكلام تمّ فساد الاقسام، و به يتمّ الدّلالة، و اما قوله بعد ذلك «و ان كان ما يتعين به عارضاً لذلك فهو علة»، فهو زيادة لبيان بطلان القسم الثانى، فان الذى جعلناه علة للتّعين فاما ان يكون علة لتعيينه الذى به صارت ماهيةً مشخصةً فحينئذٍ يكون تلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده و أنه محال، و اما ان يكون علةً لتعيين آخر بعد التّعين السابق، فكلأنا فى ذلك التّعين السابق. و باقى الاقسام، محالٌ، هذا توجيه الامام.

ونقل الشارح: أنه قال في آخر الدلالة: وعند هذا يتمُّ فساد الاقسام الثلاثة الآخر وبه صحَّ القسم الاول. وهو نقلٌ لا يساعدُ توجيهه عليه، لأنَّه قرَّر الاقسام الاربعة على تقدير الواجبين، فلا يكون القسم الاول، صحيحاً بل خُلُفاً. اللهمَّ اَلَّا ان يقال: هذا نقل كلامه، على تقدير اصلاحه، فان توجيه ذلك نظرٌ من وجهين:

احدهما، انَّ تقدير الواجبين، لا ينطبق على كلام الشيخ، فأنَّه لم يفرض الكلام اَلَّا في واجب الوجود الواحد. والآخر، انَّ المقدِّمة القابلة، كُلُّ واحدٍ من الواجبين، مركَّبٌ ممَّا به الاشتراك وما به الاختلاف، مستدرَكٌ لتمام الدلالة بدونها، فغير الشارح تقرير دلالته بان حُذِف هذه المقدِّمة، وفرض الكلام في الواجب الواحد فقال: واجب الوجود المتعيَّن، امَّا ان يكون تعيُّنه لازماً لوجوب وجوده، او عارضاً او وجوبه لازماً او عارضاً والاقسام الثلاثة الاخيرة باطلَّة فصحَّ القسم الاول، ثمَّ اشار الى أنَّه مع هذا الاصلاح، لا ينطبق مع المتن.

امَّا أولاً فلانَّ توجيهه، امَّا يتمُّ لو كان في المتن: وان كان واجب الوجود لازماً لتعيينه. وليس كذلك، بل ما في المتن: لأنَّه ان كان واجب الوجود، الى آخره.

وامَّا ثانياً فلأنَّه لم يبق هناك قسمٌ، يحمل عليه وباقي الاقسام محال. ثمَّ اعترض، بانَّ الوجوب والتَّعين، وصفان سلبيان، فلا يلزم من اشتراكها في الوجوب واختلافهما في التَّعين وقوع الكثرة في ذات كل واحدٍ منهما، فان كل بسطين، يشتركان في سلب ما عدهما عنهما مع عدم الكثرة. ثم سأل نفسه قائلاً: هب انَّ الوجود والتَّعين سلبيان، لأبْد ان يكون بين الوجوب والتَّعين ملازمة، فامَّا أن يكون الملزوم هو الوجوب او التَّعين، أو يعود الالتزام.

اجاب بـ ان الامر السَّلبي، عدمٌ صرف ونفْيٌ محض، فكيف يعقل فيه ما ذكرتم؟ وأنت خيرٌ بان السُّؤال الاول، امَّا يرد على المقدِّمة المُستدركة، وفي السُّؤال الثاني تغييرُ الدليل الى الاصلاح المذكور.

قال الشارح: الوجوب وان كان أمراً اعتبارياً اَلَّا أنَّ الكلام، ليس فيه، بل في الوجود الواجب و هو ليس بسلبى و امَّا التَّعين، فهو ثبوتى، لانَّ الطَّبيعة، اذا تكثرت في الخارج، فلا يخلو امَّا أن يكون تكثرها لذاتها و هو محال، لانَّ مقتضى الطَّبيعة التَّوعية لا يختلف، او لامور غيرها يضاف اليها فهي التَّعينات، فيكون لها وجودٌ في الخارج. وايضاً اذا وجدت الطَّبيعة في الخارج، فامَّا أن يكون الموجود مجرد الطَّبيعة، أو هي مع أمرٍ آخر. والاول محالٌ و اَلَّا لم يصحَّ عليها التَّعدُّد، لأنَّها لو تعدَّدت، و هي هي تكون موجودة بعينها في موارد مُتعدِّدة على احوال متضادة و أنَّه محالٌ

غيره»، احد الاقسام الاربعة و هو كون التّعين لازماً لواجب الوجود.
 و قوله: «و ان لم يكن تعينه لذلك، بل لا مرٍ آخر، فهو معلول»، قسماً ثانياً منها و هو
 كون التّعين، عارضاً له.

و اورد قوله: «لأنه ان كان واجب الوجود لازماً لتعينه»، هكذا: و ان كان واجب
 الوجود لازماً للتّعين. و قوله: «و ان كان عارضاً فهو أولى، بأن يكون لعلته»، رابعُ الاقسام و
 هو كونه عارضاً للتّعين. قال: و عند هذا، قد تمّ فساد الاقسام الثلاثة الاخيرة و به صحّ
 القسم الأوّل و تمّ الدليل.

ثمّ جعل قوله: «و ان كان ما تعين به عارضاً لذلك»، الى قوله: «فكلامنا في ذلك»،
 تكراراً للقسم الثاني، مع مزيد بيان لبطلانه.

و لم يبق هناك قسمٌ، يحمل عليه قوله: «و باقى الاقسام محال» و لا اشتباه في انّ ما
 ذكرناه أشدّ انطباقاً على متن كلامه. و الله اعلم بالصواب.

و الفاضل الشارح، ذكر ايضاً أنّ هذه الحجّة، مُبْتَنِيَةٌ على كون كُلِّ واحدٍ من وجوب
 الوجود و التّعين، امرأً ثبوتياً، حتّى يصحّ عليهما التلازم و التّعارض. و لو كان أحدهما او
 كلاهما سلبياً، لما صحّ ذلك، فسقط أصلُ الدليل.

ثمّ اطّبق الكلام في الاحتجاج، على كونها سلبيتين، بحججٍ عنادية، و ابطال
 استدالاتٍ اوردها على اثباتهما كذلك.

و الحقُّ أنّ الوجوب و الامكان و الامتناع، اوصافٌ اعتباريّةٌ عقليةٌ، حكمها في الثبوت
 و الانتفاء واحد، و الاشتغال بذلك هيئتها ليس بنافع و لا ضارّ، لان الشيخ لم يتكلّم في
 وجوب الوجود؛ بل تكلم في واجب الوجود الذي لا يُمكن أن يقال أنّه سلبى، و أمّا
 التّعين، فلا شكّ في أنّ الطّبيعة الواحدة، لا يُمكن ان تتكثّر بنفسها من حيث هي واحدة؛
 بل يجب اذا تكثرت ان تتكثّر بامرٍ يضاف إليها. و سيجىء بيان تكثّرها في الفصل الذي
 يلي هذا الفصل.

و قول الفاضل الشارح: التّعينات، لو كانت ثبوتية، لاشتركت في كونها تعيناً و اختلفت

بتعيّنات آخر غيرها، ليس بشيء، لأنّ تعيّنات الاشخاص^(١) من حيث تعلّقها بالمُتعيّنات لا تشترِكُ في شيء، و من حيث تشترِك في شيء، فليست بتعيّنات.

وقوله: انضمام التّعيّن الى طبيعةٍ ما، يحتاج الى كون تلك الطّبيعة، مُتعيّنة بتعيّن آخر، ليس بشيء ايضاً، لأنّ الطّبايع تتعيّن بالفصول كالانواع المركّبة من الاجناس والفصول، او بانفسها كالانواع البسيطة، ثم هي من حيث كونها طبيعة، تصلح لان تكون عامّة عقليّة، ولان تكون خاصّة شخصيّة، فكما بانضياف معنى العموم اليها، تصيرُ عامّة كذلك، بانضياف التّعيّنات اليها تصيرُ اشخاصاً و لا تحتاج الى تعيّن آخر و لو كان التّعيّن بالفرض^(٢)، امراً سلبياً لما كان عدمُ الشّيء مطلقاً، كما ظنّه هذا الفاضل، بل كان شيئاً عديمياً و امثال هذه الاعدام، تصلح لان تصير فصولاً فضلاً عن ان تكون عوارض.

و الكلامُ في تحقّق هذه الامور و امثالها، يستدعى طولاً لا يليق ان يورد في أثناء ما لا يتعلّق بها على طريق الحشو.

و اما قوله: الواجبُ يساوي المُمكنات^(٣) في الوجود و يباينها، بتعيّن فتركّب ماهيّته،

١ - قوله: «لأنّ تعيّنات الاشخاص»، لا شكّ ان مفهوم التّعيّن هو ما يتميّز به الشّيء ذهنياً و خارجاً مشتركاً بين التّعيّنات اشتراك العارض بين المعروضات لا اشتراك النوع بين أفرادها، فتعيّنات الاشخاص من حيث تعلّقها بالمُتعيّنات لا يشترِك في شيء اى في ذاتي، فان كلّ تعيّن فهو بهويّته مغايرٌ لتعيّن آخر، فإنها لو اشتراك في ذاتي لم يكن تعيّنات، م.

٢ - قوله: «و لو كان التّعيّن بالفرض»، هذا كلامٌ على جواب الامام، عن السؤال الثاني. و تقريره ان يقال: هب، انّ التّعيّن و الجواب امران عديان لكنّهما، ليسا عدماً محضاً حتّى لا يصحّ عليهما التّعارض و التّلازم، ففرّق بين العدمي و العدم، و الامور العدمية، يصحّ ان يكون فصلاً لامور موجودة، كما يقال: الانسان حيوان ناطق مانت. فبالاولى، جواز ان تكون عارضة له او لازمة.

لا يقال: المراد من العدم المحض، أنّه معدومٌ في الخارج و المعدومٌ في الخارج لا يصحّ ان يكون عارضاً او لازماً، لاتّانقول: كلّ ماهية، يلزمها سلب اعتبارها، يعرضها سلب بعض احوالها المُفارقة و لا شكّ ان ما ذكره الامام، مندفعٌ بهذا القدر، لكن الحجة لا يتمّ على هذا التقدير، لأنّ اتماهما يتوقّف على احتياجهما الى العلّة، و ان كانا عديمين، فكيف يحتاجان الى العلّة، م.

٣ - قوله: «الواجب يساوي المُمكنات»، هذا نقض اورده الامام على الدليل حسب توجيهه. و هو أنّه لو تمّ الدليل، لزم ان لا يكون الواجب موجوداً، لأنّه لو وجد الواجب، لكان مشاركاً لسائر

الموجودات في الوجود مخالفاً في التَّعَيَّن، و ما به الاشتراك، غير ما به الامتياز، فيكون ذات الواجب مركباً ممّا به الاشتراك و ما به الامتياز، و حينئذٍ ان كان بينهما مُلازمة، فان كان الملزوم هو الوجود، يكون ذلك التَّعَيَّن لازماً لكلّ وجود، فيلزم انحصار كلّ وجود في ذلك التَّعَيَّن، هذا خلفٌ و سفسطه، و اما بالعكس، فيكون الوجود لازماً و معلولاً و يعود المحال، و ان لم يكن بينهما مُلازمة، عادت المحالات.

و اجاب الشارح بـ: انا لا نسلم لزوم التركيب ممّا به الاشتراك و ما به الامتياز، فان امتياز وجود الواجب عن ساير الوجودات، بعدم عروض الماهية الّذي لا يستلزم تركبه الا في العبارة، فانه أمرٌ واحد الذات، يعبر عنه بلفظ مركب و هو الوجود الغير العارض للماهية. و كانه منع لزوم التركيب و أسنده الى انه انما يلزم، لو كان ما به الاشتراك و ما به الامتياز ذاتياً.

ثم كان سائلا قال: لا بُدّ ان يكون ما به الامتياز، ذاتياً له، فانه لو كان عارضاً له، لزم ان يكون الواجب معروضاً للعوارض و هو محالٌ على مذهبكم. و اجاب بمنع ذلك. و انما يكون كذلك لو لم يكن امراً عديماً و هو التجرد.

و هذا الجواب، لا يدفع النَّقْض لورود هذا المنع، على اصل الدليل، و لانّ الالزام بانّ ما به الامتياز هو التَّعَيَّن الّذي هو ثبوتى لا التجرد، و انما اورده تنبيهاً على فساد توجيه الدليل، ثمّ حقّق الجواب، بانّ تَعَيَّن وجود الواجب، ليس بمغاير له، حتّى يضح التعارض و التلازم بينهما، بل هو نفسه. و في قوله: «على انّ الوجود ليس طبيعةً نوعيةً»، اشارة الى انه الجواب المحقّق بقوله: على، و الى جواب سؤال مقدّر بقوله: ليس طبيعةً نوعيةً. و هو ان يُقال: تَعَيَّن وجود الواجب، زايدٌ على ماهيته، لانّ ماهية الواجب، هو الوجود، فالحاصل في الخارج، من ماهية الواجب امّا مجرداً لوجود، او مع شيءٍ آخر، لا سبيل الى الاوّل و الا لزم ان يكون مساوياً للممكنات من غير امتياز بينهما، فتعيّن ان يكون معه امرٌ آخر، و هو التَّعَيَّن.

و الجواب: انّ حقيقة الواجب، مجرد الوجود القايم بذاته و ليس نفس الوجود المطلق، فانّ الوجود المُطلق، ليس طبيعةً نوعيةً، بل عارضاً للوجود الخاصّ الواجب، فيكون مغايراً له في المفهوم الاّ انه صادق عليه. و هذا كالبعد، فانه على قسمين: بعد قائم بذاته، و بعد قائم بالغير. و هو البعد الجسماني و اطلاق البعد عليهما بالتشكيك.

فان قلت: هب، انّ الوجود ليس طبيعةً نوعيةً، لكن الوجود الواجب، طبيعةً نوعيةً، ينحصر في واحد، فيعود الكلام في تلك الطبيعة الكلية. فنقول: قد سبق انّ الواجب، ليس له ماهية كلية، بل

فليس ايضاً بشيء، لأنّ الوجود الغير العارض لماهية، يُبين الوجود العارض للماهيات بالاعروض، الّذي لا يلزم من تقييد الوجود به تركبهُ ألاً في العبارة، على ان الوجود ليس طبيعة نوعية يصير اشخاصاً بتعيّنات زائدة عليه كما ظنّه.

* فائدة * (١)

«اعلم من هذا انّ الاشياء الّتي لها حدٌ نوعيٌ واحدٌ، فإنما تختلفُ بعللٍ أخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل و هي المادّة لم يتعيّن ألاً ان يكون في طبيعة من حقّ نوعها ان يوجد شخصاً واحداً. و اما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين، فتعيّن كلّ واحد بعلّة. فلا يكون سوادان و لا بياضان في نفس الامر، اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع و ما يجرى مجراه.»

اقول: قد تبين ممّا ذكر في الفصل المتقدّم، انّ الطَّبِيعَة الواحدة الّتي لها حدٌ نوعيٌ واحد، اذا لم يكن تعيّنُها لازماً لتوعيتيها كان تعدّد اشخاصها بسبب علل مغايرة لها، و اذا

هو الجُزئي الحقيقي و هو الوجود المحض القيوم بذاته، م.

١ - قوله: «فائدة»، اعلم انّ الطَّبِيعَة التّوعية لا يخلو اّما ان يكون تعيّنُها لماهيتها، او لا يكون، فان كان لازماً يكون نوعها منحصرأ في شخص، و ان لم يكن لازماً يمكن أن يتعدّد، فتعدّد اشخاصها اّما أن يكون لذاتها و هو محالٌ، لأنّ مقتضى الطَّبِيعَة لا يختلف، او لعلل مغايرة لها، فلا بُدّ من شيء يقبل تأثير العلل و هو المادّة، سواء كان هيولي، كما في الصّورة الجسمية، أو موضوعاً كما في السّواد المتعدّد، أو مطلقاً كما في النّفوس، بحسب تعدّد الابدان. قوله: «او بسببها»، أي: عوارض المادّة، كما في النّطفة، فإنّ عوارضها الدّموية، يتهبؤها لقبول الصّورة العقلية، ثمّ عوارضها تعدّها للصّورة اللّحمية الى غير ذلك.

و هي هنا نظرٌ، لأنّ لا نسلم انه لا بُدّ من موجودٍ قابلٍ لتأثير العلل و اّما يكون كذلك لو كان التأثير وجودياً و هو ممنوعٌ، سلّمنا، لكن لا نسلم انّ القابل هو المادّة، فان اشخاص العلوم، يتعدّد بحسب تعدّد الدّوات القابلة و هي ليست مادية، بل مجردات. و سمعت الفضلاء حملة هذا الكتاب: انّ الرّواد بالمادّة هي هنا، القابل لتأثير العلل، سواء كان مجرداً او غير مجرد و على هذا، يجوز أن يتعدّد المُفارقات اشخاصاً. يقال: انها ماديّة مع قطعهم بانها انواع منحصرة في اشخاص، و بانها مجردة عن المادّة، م.

لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوّة قابلة لتأثير تلك العلة، لم يتعيّن ذلك الشخص. والقوّة القابلة لتأثير العلة، أنّما تكون للمادّة أو بسببها، فاذن ما لم تكن تلك الطّبيعة مادّية لم تتعدّد بالاشخاص، و اذا حصلت هذه الفائدة الكلّية ممّا ذكره بالعرض^(١)، نته عليها.

و افاد الفاضل الشارح: أنّ هذه الفائدة، تشتمل على حجة خاصّة على أنّ واجب الوجود، يستحيل أن يكون نوعاً لاشخاص. و بيانه: أنّ الحجّة المذكورة في الفصل المتقدّم و هي: أنّ التّعين، اذا كان عارضاً للمعنى المُشترك، افتقر الشّخص المُتعيّن الى علة مُنفصلة، كانت عامّة شاملة للاجناس و الانواع، ثمّ اذا تبيّن ههنا أنّ النوع المُتكرّر بالتّعين العارض، يجبُ أن يكون مادّياً فان أُضيف الى ذلك، أنّ واجب الوجود ليس بمادّي، انتج أنّ واجب الوجود، ليس نوعاً يشترك فيه اشخاص.

و اما اعتراضه بأنّ علة تكثرّ الاشياء المُتمثلة، لو كانت هي تكثرّ محلّها لكانت المحالّ المُتكرّرة المُتمثلة محتاجةً الى محالّ آخر و تسلسل.

١ - قوله: «و اذا حصلت هذه الفائدة ممّا ذكره بالعرض»، لعل قائلاً يقول: هذه الفائدة، لا تعلق لها بما قبلها و هو برهانُ التوحيد، و بما بعدها و هو نتيجة البرهان، فلم ذكرها و هي اجنبية ههنا. اجاب الشارح ب: أنّه قد ذكر في الفصل المتقدّم، أنّ التّعين الواجب، ان كان لذاته، انحصر الواجب في شخص واحد و الّا كان الواجب في تعينه معلولاً للغير، فقد تبيّن من هذا أنّ الطّبيعة النوعية، ان كان التّعين لازماً لها ينحصر نوعها في شخصها و ان كان غير لازم، كان معلولاً لعلل غير الذات فلا بدّ لها من قابل للتأثير. فلما كانت هذه الفائدة معلومة ممّا تقدّم من البرهان، نته عليها ههنا تنبيهاً على أنّه فائدة جلييلة و ان حصلت بالعرض.

قال الامام: أنّما ورد هذه الفائدة حجةً خاصّةً في أنّ الواجب لا يجوز ان يكون نوعاً لاشخاص، فان اشخاص النوع، أنّما يتعدّد اذا كان النوع مادّياً و الواجب يستحيل ان يكون مادياً. و اما الحجّة المُتقدّمة فعامّة في أنّه يستحيل ان يكون جنساً لانواع او نوعاً لاشخاص، فإنّها ينفي ان يكون من الواجب، شخصان سواء كانا من نوع او جنس، لاشتراكهما في الوجود و افتراقهما في التّعين، فيفرض بينهما الاقسام الاربعة المحالة. و اما نقله أنّ الحجّة المذكورة هي: أنّ التّعين، اذا كان عارضاً الى آخره، فهو نقلٌ غير مطابق، على أنّ هذا القسم، غير كافٍ في الاحتجاج و هو ظاهر، م.

فالجواب عنه: انّ الشئ الذى لا يكون بذاته قابلاً للتكثّر، يحتاج فى ان يتكثّر الى شئ يقبل التكثّر لذاته وهو المادّة، واما الذى يقبل التكثّر لذاته اعني: المادّة^(١) فهو لا يحتاج فى ان يتكثّر الى قابلٍ آخر، بل انما يحتاج الى فاعلٍ يكثره فقط.

واعلم انّ هذا الحكم، ليس على كلّ اشياء متماثلة كيف اتفق، فانّ المتماثلات بامر عارض انما تتكثّر بماهيّاتها، ولا على كلّ اشياء متماثلة فى امرٍ ذاتي، فانّ المتماثلات بالجنس، انما تتكثّر بفصولها، بل هو خاصٌ بمتماثلات نوعيّةٍ محصّلة من شأنها ان توجد فى الخارج، غير مختلفة الا بالعوارض. ولما لم يكن الوجود كذلك، فقد سقط التّقض الذى اورده الفاضل الشارح بانّ الوجود، يتكثّر فى الواجب والممكن، من غير مادّة.

* تذييب *

«قد حصل من هذا انّ واجب الوجود واحد بحسب تعيّن ذاته، وانّ واجب الوجود لا يقال على كثرة اصلاً.»

هذه نتيجة لما مضى.

وافاد بقوله: «بحسب تعيّن ذاته»، انّ التّعين ليس زائداً على ذاته.^(٢) فانّ التّعين انما

١ - قوله: «واما الذى يقبل التكثّر لذاته، اعني المادّة، فلا يحتاج فى ان يتكثّر الى قابلٍ آخر»، اعلم انه قد تكرر فى هذا الكتاب، أن تكثر المادّة واختلافها لذاتها وليس كذلك، فانّ الصورة لما كانت علة لوجود المادّة، كان عوارضها الموقوفة على وجودها بحسب الصورة قطعاً على ما اشرنا اليه، فى بحث اثبات الهيولى.

فالحق فى الجواب: انّ تكثّر المادّة بحسب تكثّر الصورة، و تكثّرّها، ليس لتكثّر المادّة، بل للمادّة نفسها فلا دور.

- فان قلت: نحن نعلم بالضرورة انه لو لا تغاير المحليّن، لم يتغاير الحالان، كما انه لو لا تغاير الحالين، لم يتغاير المحلان، فالدور لازم.

- فنقول: هذا لا يستلزم توقّف كلّ من المتغايرين على الآخر، بل التلازم بينهما، كما فى المتضايفين، م.

٢ - قوله: «وافاد بقوله بحسب تعيّن ذاته انّ التّعين، ليس زائداً على ذاته»، لانّ معناه انّ الواجب واحد بالشخص، فلا يكون تعيّنّه زائداً اذ التّعين، انما يزيد على الذات اذا تكثرت، وفيه

يكون زانداً عند كون الذات مقولة على كثرة.

* إشارة *

«لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين أو أشياء يجتمع، لوجب بها وكان الواحد منها أو كل واحد منها، قبل واجب الوجود و مقوماً لواجب الوجود و مقوماً لواجب الوجود. فواجب الوجود، لا ينقسم في المعنى و لا في الكم.»

يُرِيدُ نَفْيَ التَّرْكِيبِ وَ الانْتِزَامِ عَنِ وَاجِبِ الوجودِ، عَلَى وَجْهِ كَلْمِيٍّ. وَ سَيَفْضَلُ ذَلِكَ فِي الْفُصُولِ التَّالِيَةِ لِهَذَا الْفَصْلِ.

والتركب قد يكون من أجزاء تتقدم المركب، كالعناصر للمركبات، وقد يكون من جزء أصل يتقدم المركب كخشب السريير و جزء آخر، يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السريير و لا يكون و جزء اللاحق متقدماً على وجود السريير.

و الانقسام قد يكون بحسب الكمية^(١)، كما للمتصل إلى اجزائه المتشابهة، وقد يكون

نظراً، لجواز ان يزيد التعين و لا يكون الذات مقولة على كثرة، كما اذا كانت علة للتعين، أو لم يكن ينحصر في شخص أما لأن المبدأ كاف في فيضانه، كما في العقول، أو لوحدة القابل، كما في الافلاك، قبل الذات اذا لم يكن مقولة على كثرة لم يشاركها غيرها في الماهية، فماهيتها مخالفة إلى الحقيقة لسائر الماهيات، فيكون ماهية متعينة ممتازة بنفسها لا يحتاج إلى شيء يميزها فتعنيها هو ذاتها المخالفة بالحقيقة لسائر الماهيات كما أن التعينات موجودة في الخارج و لا يتعين ألبذاتها. و هذا الكلام، إنما يتم لو كان سبب التعين، قطع المشاركة و هو ممنوع، م.

١ - قوله: «و الانقسام قد يكون بحسب الكمية» قسم الانقسام إلى ثلاثة أقسام و في بيان الحصر، وجوه فإن الانقسام إما على أجزاء عقلية و هو الانقسام بحسب الماهية، كاتقسام النوع إلى الجنس و الفصل، أو خارجية و لا يخلو أما أن يكون متشابهة و هو الانقسام بحسب الكمية، أو غير متشابهة و هو الانقسام في المعنى، كما في الجسم إلى الهيولى و الصورة. أو نقول: الانقسام إما بحسب العقل، أو بحسب الخارج و لا يخلو أما أن يكون بالقوة و هو الانقسام في الكم، أو بالفعل و هو الانقسام بحسب المعنى، أي بحسب الحقيقة إلى حقايق مختلفة، فإن حقيقة الجسم، ينقسم إلى الهيولى و هي معنى، و الصورة و هي معنى.

- فان قلت: يرد على الوجه الأول أن الانقسام الكمي، ليس إلى الاجزاء لأنه اذا طرأ الانقسام،

بحسب المعنى، كما للجسم الى الهيولى والصورة، وقد يكون بحسب الماهية كما للتَّوَع الى الجنس والفصل.

وكلّ واحدٍ من التَّركيب والانتقسام، يقتضى ان يكون ذات الشَّيء المركَّب او المُتقسم أنّما يجب بما هو جزءٌ له^(١) ممّا ليس هو به فانَّ الجُزء ليس هو بالكلّ.

انعدم الكَمّ وحصل كمّيات أخرى، ليست أجزاء للكَمّ الأوّل، وعلى الوجه الثَّانى الانتقسام فى الكَمّ المنفصل، فإنَّه انتقسام بالفعل وليس بالمعنى، بل بحسب الكَمّ.
- فنقول: اقسام الكَمّ وان لم يكن أجزاء له فى الحقيقة، ألاَّ أنه يُطلق عليها الاجزاء تسامحاً حتّى يقال: أنّها أجزاءٌ يحصل بعد حصول الكل. فالمراد بالاجزاء التى هى مورد القسمة، ما يُقال لها اجزاء بالحقيقة، سواء كان بالحقيقة أو لا وعلى هذا قوله: «كما للمُتصل الى الاجزاء المُتشابهة»، ولا نسلم أنّ انتقسام الكَمّ المُتصل ليس فى المعنى، فانَّ انتقسامه، ليس الى الكمّيات، بل الى الواحدات وهى معان.

والاوضُح فى القسمة ان يُقال: الانتقسام اما الى امورٍ عقلية، كالمركَّب من الجنس والفصل، أو الى امورٍ خارجية. فاما أن يكون مُتشابهة كما فى الكَمّ المُتصل والمُنفصل فانَّ العشرة، لا يتركَّب من السَّتة والاربعة، بل من الواحدات وهى متشابهة، أو غير مُتشابهة وهو الانتقسام بحسب المعنى، م.

١ - قوله: «وكلّ من التَّركيب والانتقسام، يقتضى ان يكون ذات الشَّيء المركَّب او المُتقسم أنّما يجب بما هو جزءٌ له»، ههنا انظار: أحدها، أنّ هذا أنّما يتمّ لو كان منقسماً بالفعل، اما اذا كان مُنقسماً بالقوّة، كما فى الكَمّ، فلا يكون واجباً بالجزء، لانَّ الجُزء، ليس بموجودٍ معه. وقوله: فانَّ الجزء، ليس بالكلّ، فينقض بالاجزاء العقلية، فانَّ الجنس والفصل، هو التَّوَع فى الخارج. وكذلك، لا نسلم أنّ الواجب لو كان ملتصقاً من أجزاء كانت مقدّمة عليه، وأنما يكون كذلك، لو لم يكن الاجزاء عقلية، فانَّ الاجزاء العقلية متحدةٌ الوجود مع الشَّيء وكذلك قوله: ولا فى الكَمّ، الى أجزاء مُتشابهة، لأنَّه لا يلزم من امتناع ترَكَّب واجب الوجود، كونه لا ينقسم فى الكَمّ اذ لا تركيب فيه. ويمكن دفع هذه الاسئلة، لانَّ المدعى، ليس ألبا نفى التَّركيب من الاجزاء الخارجية، ونفى الانتقسام فى المعنى والكَمّ على ما صرَّح به الشيخ فى قوله: «فواجب الوجود، لا ينقسم فى المعنى ولا فى الكَمّ» واما معنى الانتقسام بحسب الماهية فى الجنس والفصل، فيجىء فى فصل آخر. والمراد بالكَمّ المنفصل، المنقسم بالفعل فيكون واجباً بالجزء و يلزم من

و تقديرها في هذا الكتاب، أنّ ذات واجب الوجود، لو التأم من شيئين أو اشياء، ليس و لا واحد منها بواجب الوجود، ثمّ حصل منها واجب الوجود، كالمركّب من العناصر البسيطة، او كان واجب الوجود، ذا ماهيةً أخرى، غير الوجود الواجب اتّصفت تلك الماهيةً بوجوب الوجود، فصارت واجب الوجود كالانسان المتّصف بالوحدة الصّائر بذلك واحداً كان الواحد من اجزائه، يعنى الماهية المذكورة، او كلّ واحدٍ منها كالشيئين أو الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود مقوماً له، هذا خلفٌ. فواجب الوجود، لا ينقسم

نفى التركيب، عدم الانقسام فى الكمّ، و لو أريد به الكمّ المتّصل، فله وجهٌ، لأنّه لو انقسم فيه يلزم أن يكون مركباً من الهيولى و الصورة و أمّا قوله: «او كان واجب الوجود، ذا ماهيةً أخرى غير الوجود»، الى قوله: «لكان الواحد من أجزائه اعنى الماهية»، فهو اعادة إشارة الى فائدة التّرديد فى قوله: «و لكان الواحد منها او كل واحدٍ منها» و هو ايضاً غير مستقيم اذ على تقدير تركّبه من الماهية و الوجود يكون كلّ واحدٍ منهما متقدّماً عليه لا الماهية فقط.

و قال الامام فى بيان ذلك انّ من المركّبات ما يتقدّم عليه كل واحد من أجزائه و هو ظاهرٌ، و منهما ما يتقدّم عليه بعض أجزائه، دون البعض كالجسم، فأنه مركّب من الهيولى و الصّورة و الصّورة متقدّمة على الجسم و الهيولى، مع الجسم لأنّها اذا حصلت بالفعل فهى الجسم.

قال الشارح: الهيولى فى الكائنات الفاسدات، متقدّمة بالزّمان، فانّ هيولى الماء، اذا صارت هواً، يكون متقدّمة على الهواء قطعاً بالزّمان، فضلاً عن الذات. و هذا ليس بشيء، فانّ التّمثيل، لا يجب أن يكون لجميع الافراد و لعلّ المراد بالهيولى، هيولى الافلاك. نعم يردّ عليه أنّه ان اراد التّقدّم الزّمانى، فالصّورة لا يتقدّم على الجسم بالزّمان، او التّقدم الذاتى فالهيولى، ايضاً متقدّمة على الجسم، لا معه. و أمّا قوله: «فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصّورة اولى»، فقد قال فيه بعض الاساتذة -رحمهم الله - أنّما لم يقل: على ما هو الصّورة، حتّى يشمل الصّورة و غيرها كما فى السّرير.

و فيه نظرٌ لأنّ التّقدّم بالذات، لازمٌ. و قال بعضهم: المراد ان لا يذكر فى المثال الهيولى و الصّورة، لأنّهما متقدّمان على الجسم، بل يذكر فى المثال ما هو كالصّورة، فان الهيئة اللاحقة للسّرير، مع السّرير و ليس صورة، بل كالصّورة.

و فيه ايضاً نظرٌ، لأنّ الهيئة السّريرية، ان لم يكن جزءاً من السّرير، فقد خرجت عن التّمثيل، و ان كانت جزءاً، كانت متقدّمة عليه بالذات، م.

فى المعنى الى ماهية ووجوب وجود مثلاً، و لا فى الكمّ، الى اجزاءٍ مُتشابهة.
قال الفاضل الشارح: الجسمُ المركَّب من الهيولى والصورة، لا يتقدّمه احدُ جزئيه و هو
الهيولى، لانّ الهيولى، شىءٌ بالقوّة و متى حصلت بالفعل، فهو الجسم و لذلك قال الشيخ: و
لكان الواحدُ من الاجزاء، او كلّ واحدٍ منها مُتقدّماً.
اقول: الهيولى فى الكائنات الفاسدات، تتقدّم بالزمان على الجسم، فضلاً عن الذات.
فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة اولى.

و قال: ان قيل: لعلّ الماهية المركّبة^(١) و ان كانت مُمكنة للافتقار الى اجزائها لكنّها
واجبة الوجود للاستغناء عن السبب الخارجى و ذلك بأن تكون اجزائها واجبة، أجبنا بأنّ
الواجب من اجزاء ذلك المركّب، يمتنع ان يكون اّلاً واحداً لما مرّ، و الباقي يكون معلولاً
له و ذلك الجزء يكون غير مركّب.
قال: فظهر من ذلك انّ هذه المسئلة، مبنيةٌ على مسئلة التوحيد، و لذلك أخّرها الشيخ
عنها.

و اقول: المطلوب هناك، كون المركّب ممكناً فى ذاته و هو ليس بمتعلّق بمسئلة
التوحيد.

و القول بأنّه مبنئٌ عليه، لا يخلو من تعسفٍ ما و ذلك ظاهرٌ.

١ - هذا سؤالٌ عن البرهان المذكور و تقديره ان يُقال: هب، ان الماهية المُركّبة ممكنةٌ لكن لا
نسلم انّ هذا الامكان يُنافى وجوبها، و أنّما يكون كذلك لو لم يكن اجزائها واجبةً لا بدّ لها من
بيان. و فيه نظرٌ لانّ الامكان بالذات، يُنافى الوجوب بالذات قطعاً. و يمكن ان يقال فى توجيهه:
لا نسلم انّ الماهية المُركّبة لاحتياجها الى اجزائها ممكنة و أنّما يكون كذلك، لو لم يكن اجزائها
واجبة، فاتها اذا كانت اجزائها واجبة و كان وجودها لا يتوقّف اّلاً على اجزائها، فهى بالنظر الى
ذاتها، يستحقّ الوجود فهى واجبة الوجود.

و الحاصل أنّا لا نسلم انّ كلّ محتاج الى الغير ممكّن و أنّما يكون كذلك، لو كان ذلك الغير شيئاً
خارجياً اّما اذا كان من اجزائه فلا. اجاب بأنّ اجزائه، ان كانت ممكنة، يلزم الخُلف و اّلاً فان كان
كُلّ منها واجباً يلزم تعدّد الواجب، او بعضها فهو الواجب و الباقي معلولٌ.
و اعلم انّ هذا التّوجيه و ان كان مُنتظماً اّلاً أنّه لا ينطبق على كلام الامام، حيث قال: و ان كانت
ممكّنة للافتقار الى اجزائها، فهو اعتراف بالامكان، فكيف يمنعه، م.

* إشارة *

«كلّ ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل، فالوجود غير مقومّ له في ماهية^(١) ولا يجوز أن يكون لازماً لذاته على ما بان. فبقي أن يكون عن غيره.»

١ - قوله: «وكلّ ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل، فالوجود غير مقومّ له في ماهية»، قال الامام: لا فرق بين قولنا: الوجود غير داخل في ذاته وبين قولنا: غير مقومّ لماهية. وحينئذٍ لم يبق بين الموضوع والمحمول فرقٌ ويصيرُ المعنى كل ما لا يكون الوجود جزءاً من ذاته، لم يكن الوجود جزءاً من ذاته. فقال الشارح: المراد بقوله: «ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته»، ما لا يكون الوجود ذاتياً له، أعمّ من ان يكون نفس الماهية أو جزءاً منها، واليه اشار بقوله: «على ما اعتبرنا قبل»، أي في المنطق.

ومعنى قوله: «غير مقومّ لماهية»، أنه لا يتوقّف عليه ماهية، بل يكون عارضاً له. فحاصل القضية أنّ ما لا يكون الوجود ذاتياً له، يكون الوجود عارضاً له، وكلّ ما يكون الوجود عارضاً له يكون وجوده عن غيره، ينتج: أنّ كلّ ما لا يكون الوجود ذاتياً له، يكون وجوده عن غيره، وينعكس بعكس النقيض، الى أنّ كلّ ما لا يكون وجوده عن غيره، يكون الوجود ذاتياً له. ينضمّ الى قولنا: واجب الوجود، لا يكون وجوده عن غيره، لينتج أنّ واجب الوجود، يكون الوجود ذاتياً له، فأمّا ان يكون الوجود جزءاً له او نفس ماهية لا سبيل الى الاوّل، لما تقدّم من نفي التركيب. فتعيّن أنّ يكون الوجود نفس ماهيته وهو قولهم: الواجب الوجود، هو الوجود البُحت. واما قوله: «أما الوجود المشترك الذي لا يوجد ألاً في العقل»، فهو جوابٌ لما يقال: دلّ كلام الشيخ على أنّ الوجود، داخلٌ في مفهوم ذات واجب الوجود. وهو منافٍ لما ذهبتم اليه من أنه خارجٌ عن ماهية لازم لها.

وجوابه: أنّ الخارج اللازم للوجودات الخاصّة، مطلق الوجود المشترك، واما الدّاخل، فهو الوجود الخاص، فلا منافاة. اقول: لم يطلق في هذه المواضع ألاً لفظ الوجود وهو لا يدلّ على خصوصية أصلاً، على أنّنا لا نشكّ في أنّ معنى الوجود، هو الكون والتّحقيق، فالوجود الخاص، أمّا ان يشتمل على معنى الكون والثبوت او لا، فان لم يشتمل، فليس بوجود قطعاً اذ لا معنى للوجود الخاصّ بالشّيء ألاً كونه و تحقّقه، وان اشتمل على معنى الكون، كان الوجود المطلق ذاتياً له، و ايضاً لو كان الوجود المطلق عارضاً للوجودات الخاصّة. ومن الصّروري المغايرة بين

الدَّاخل في مفهوم ذات الشيء، أمّا جزءٌ ماهيَّة بالقياس الى ماهيَّته وأمّا تمام ماهيَّته بالقياس الى اشخاصها على ما اعتبرنا في المنطق. وكلّ ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشيء، فليس بمقوّم له في ماهيَّته، بل عارضٌ من خارج. وكلّ ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته، بان يكون جزءٌ ماهيَّته، أو تمام ماهيَّته، فالوجودُ غيرُ مقوّم له في ماهيَّته، بل هو عارضٌ له. ولا يجوزُ أن يكون معلولاً لذاته، على ما بان في قولنا: الوجود لا يكونُ بسبب الماهيَّة، فاذن وجوده من غيره. والمقصود أن الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود، لا الوجود المشترك الّذي لا يوجد أآ في العقل، بل الوجود الخاصّ الّذي هو المبدء الأوّل لجميع الموجودات. وإذا ليس له جزءٌ، فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم: ماهيَّته هي انيَّته.

* تنبيه *

«كلّ متعلّق الوجود بالجسم المحسوس^(١) يجبُ به لا بذاته.»

معنى العارض والمعروض، فيكون اطلاق الوجود على العارض والمعروض بالاشتراك اللفظي. - فان قلت: لو كان الوجود المطلق ذاتياً للوجود الخاصّ، فهو أمّا أن يكون جزءً الواجب أو نفسه وأيّاً ما كان، يلزم أن يكون ماهيةً كليةً وأنّه محال لما سبق. - فنقول: الوجود ليس بكلّي وان كان مطلقاً. فتأمّل في هذا المقام، فأنّه لا يعرفه أآ الراسخون في العلم، م.

١ - قوله: «كلّ متعلّق الوجود بالجسم المحسوس»، يُريدُ أن يبيّن أن واجب الوجود، ليس بجسم ولا جسماني. أمّا انه ليس بجسماني، فلأنّ واجب الوجود بذاته لا يجبُ بغيره، وكُلّ جسماني، يجبُ بغيره.

وأمّا أنّه ليس بجسم، فلو جهين: أحدهما أنّ واجب الوجود، لا ينقسمُ في المعنى ولا في الكمّ، و كلّ جسم، ينقسمُ في المعنى وفي الكمّ والثاني: أنّ واجب الوجود، ليس له مُتشاكل من نوعه، و كل جسماني وكُلّ جسم، فله مُتشاكل من نوعه. هذا هو البيان الواضح.

و الشّارح غير ترتيب المقدمات و زاد فيها ملاحظةً للمتن، و تقريره: ان واجب الوجود ليس بممكن معلول، و كلّ جسماني و كلّ جسم، فهو ممكنٌ معلول، أمّا ان كلّ جسماني، فهو ممكنٌ فلائنه يجبُ بالغير لا بذاته. قال الامام: قوله كلّ متعلّق الوجود بالجسم المحسوس، بجبُ به،

الجسمُ المحسوس، هو الاجسام النوعية، و متعلِّقُ الوجود به، ينقسمُ الى ما يتعلَّق وجوده به فقط و هو معلولاته، اعنى كمالاته الثانية، و الى ما يتعلَّق وجوده به و بغيره و هو سائر الاعراض الجسمانية.

والاولُ يجبُ بالجسم المحسوس فقط، و الثاني يجبُ به و بغيره، لكن يصدق عليه ان يقال: يجب به، لانه لا ينافى قولنا: و يجبُ ايضاً بغيره و المقصودُ ان الاعراض الجسمانية، كُلُّها ممكنةٌ بذاتها و اجبةٌ بغيرها.

قوله: «وكلَّ جسم محسوس، فهو متكثرٌ بالقسمة المعنوية الى هيولى و صورة.» المقصودُ بيان ان كلَّ جسم ممكن و كبرى القياس، قوله: «فواجب الوجود، لا ينقسمُ فى المعنى و لافى الكم»، ممَّا سبق.

يقضى ان يكون الاعراض، واجبةً بالجسم الذى هو محلُّها و هذا خطأ، لان الاعراض و ان كانت محتاجةً الى الجسم، لكنَّها لا يجبُ به، بل بسائر الاسباب و لو كانت واجبة، لاستحال تغير الاعراض مع بقاء الجسم. اجاب الشارح بان ما يتعلَّق وجوده بالجسم، اما ان يتعلَّق به فقط، فيجبُ به قطعاً، او به و بغيره و اذا وجب به و بغيره، يصدق ان يقال: انه يجبُ فلا استدراك. و اما ان كلَّ جسم فهو ممكن، فلو جهين: الاول، ان كلَّ جسم ينقسم فى المعنى و فى الكم، و واجب الوجود، لا ينقسمُ فيهما، فلا شىء من الجسم بواجب الوجود، بل ممكن الوجود. و يمكن ان يقال: و كلَّ منقسم فى الكم و المعنى، مركَّب و كلَّ مركب ممكن، فكلَّ جسم ممكن.

الثانى: ان كلَّ جسم يوجد جسماً آخر من نوعه باعتبار ماهيته، ان كان له نوعٌ متعدّد الاشخاص، او باعتبار الجسمية ان لم يكن له نوعٌ لما سبق ان الجسمية طبيعةٌ نوعيةٌ و محصله ان كلَّ جسم يوجد شىء آخر من نوعه، و كلَّ ما يوجد شىء آخر من نوعه فهو معلولٌ لما ثبت ان الطبيعة المتعدّدة فى الخارج، يكون معلولة، لان تعددها لا يكون لذاتها، بل لغيره، فكلَّ جسم معلول. و قوله: «معنى لفظة انا ناقضٌ لمعنى النفى»، معناه ان الاستثناء، مفرغٌ من غير نوعه و فيه معنى النفى، فيكون تقدير الكلام: ان كلَّ جسم فتجد جسماً آخر من نوعه او ممّا ليس من نوعه الاً باعتبار الجسمية، فانه من نوعه بهذا الاعتبار. و لما استنتج الشيخ من المقدمات التى ذكرها ان كلَّ جسم محسوس و كلُّ متعلِّق به معلول علم ان كبرى القياس الاول هذه القضية، فلهذا زيد فى المقدمات و الاً لكان ما ذكرناه كافياً، م.

قوله: «و ايضاً و كُلّ جسم محسوس فستجد جسماً آخر من نوعه او من غير نوعه ألاً باعتبار جسميّته.»

و هذا برهان آخر، على ان كلّ جسم ممكن. و بيانه: ان كلّ جسم نوعيّ فستجد جسماً آخر من نوعه، ان كان ذلك الجسم عنصريّاً، أو من غير نوعه ان كان فلكيّاً نوعه في شخصه. هذا اذا أخذت الجسم جنساً، أمّا اذا أخذته نوعاً محصلاً على ما مرّت الاشارة اليه، فستجد لكلّ جسم على الاطلاق جسماً آخر من نوعه.

فمعنى لفظة «ألاً» من قوله: «ألاً باعتبار جسميّته»، ناقض لمعنى النفي في قوله: «أو من غير نوعه.»

و تقدير الكلام: ان كلّ جسم نوعيّ فستجد جسماً آخر من نوعه ذلك، او من نوعه باعتبار جسميّته. و هذه القضية صغرى البرهان، و كبراه ما مرّ و هي: ان كلّ ما تجد مشاكلاً له من نوعه، فهو معلولٌ.

قوله: «فكلّ جسم محسوس و كلّ متعلّق به معلول.»
و هو الحاصل من الفصل و تبين منه انّ الواجب، ليس بجسم و لا متعلّق به.

* اشارة *

«واجب الوجود، لا يُشارك شيئاً من الاشياء في ماهية ذلك الشيء، لانّ كلّ ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود، و اما الوجود، فليس بماهية لشيء و لا جزئاً من ماهية شيء، اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها، بل هو طارئٌ عليها. فواجب الوجود، لا يُشارك شيئاً من الاشياء في معنى جنسى و لا نوعي. فلا يحتاج اذن الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي أو عرضي، بل هو منفصلٌ بذاته.»
يُرِيد نفي التّركيب، بحسب الماهية^(١) عن الجواب. فبيّن اولاً انه لا يُشارك شيئاً في

١ - قوله: «يُرِيد نفي التّركيب بحسب الماهية»، تقريرُ الدليل انّ الواجب ماهية الوجود و كُلّ شيء سواه ليس ماهية الوجود، فانّ كُلّ شيء سواه ممكن الوجود، فهو يقتضي امكان الوجود،

ماهيته، لأنّ ماهية ما سواه ليس بالوجود، بل أنّما يقتضى إمكان الوجود فقط. و حقيقة الواجب، هي الوجود الواجب، ثمّ احتراز عن ان ينقض حكمه هذا بالوجود، فيقال: إنّ

فلو كانت ماهية الوجود، اقتضى وجوب الوجود، لأنّ ثبوت الوجود لنفسه ضروريّ، فلا يُشارك شيئاً من الاشياء فى الماهية قطعاً.

و السؤال يمكن تحريه بوجهين: احدهما، أنّ الواجب يُشارك ساير الماهيات فى الوجود، فكيف لا يُشارك شيئاً من الاشياء.

قوله و الجواب: أنّ المطلوب أنّ الواجب، لا يُشارك شيئاً من الماهيات فى الماهية، و الوجود ليس ماهية من ماهيات المُمكنات و لا جزءٌ لها فمُشارك الواجب للماهيات فى الوجود، لا يوجبُ مشاركته ايّاه فى الماهية. الثانى، أنّ الواجب، لمّا كان هو الوجود الواجب، يُشارك ساير الوجودات الخاصّة المُمكنة فى الوجود.

و الجواب: أنّ الوجود الخاصّ للممكن، ليس ماهيته و لا جزئه، بل عارضٌ له فيكون قائماً بالغير و الوجود الواجب، قائمٌ بالذات و لا مشاركة بين القائم بالذات و القائم بالغير فى الماهية. و يُمكن ان يقرّر الجواب، بأنّ مشاركة الوجود الواجب للوجودات الخاصّة، ليست مشاركة فى الماهية و لا جزئها، لأنّ الوجود، ليس ذاتياً للوجودات الخاصّة.

و اعلم أنّ كلام الشيخ يُمكن ان يوجّه بكلا الوجهين و الجوابين و اما الشارحُ فقد قرّر السؤال بالوجه الثانى فلا بُدّ فى جوابه من مقدّمةٍ أُخرى و هي أنّ الوجود لمّا كان طارئاً على الاشياء، يكون قائماً بالغير، فلا يُشارك القائم بالذات، او تحريز الجواب على الوجه الآخر، لكن يجب حينئذٍ ان يحمل قوله: «الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود فى مفهومها»، على الوجودات الخاصّة و هو خلاف الظاهر و الّا لم يكن الى ذكرها حاجة و لو عنى بالوجود الممكن فى قوله: «يُشارك الوجود الممكن، فى الوجود»، الموجود المُمكن كان تحريز السؤال على الوجه الاوّل و حينئذٍ لا حاجة الى زيادة تلك المقدّمة فى جوابه كما حرّراه.

و على لفظ الشيخ استدراك، لأنّ معنى قوله: «لا يدخل الوجود فى مفهومها»، ليس أنّ الوجود ليس نفس ماهيتها و لا جزئاً منها، فيرجعُ كلامه الى أنّ الوجود ليس ماهية شىء و لا جزءً ماهية شىء و لا يكون الوجود نفس ماهيته و لا جزءً ماهيته. فظاهر أنّه هذيانٌ، لكن المراد أنّ الوجود، ليس نفس ماهية شىء من الماهيات المُمكنة، بل هو طارئٌ عليها و حينئذٍ يتّضح الكلام، م.

الواجب من حيث هو وجودٌ واجبٌ يشاركُ الوجودَ الممكنَ فى الوجود. فقال: و
أما الوجود، فليس بماهيّة شىءٍ ولا جزءً من ماهيّة شىءٍ، بل هو طارىءٌ على الاشياء الّتى
لها ماهيّة غير الوجود. وذلك لأنّ وجود الاشياء، هو كونها فى الخارج، فهو أمرٌ عارضٌ
لها من حيث هى معقولة بوجه ما.

فاذن، واجب الوجود، لا يُشارك شيئاً من الاشياء فى أمرٍ ذاتيّ^(١) جنسيّاً كان او
نوعيّاً، فلا يحتاجُ الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلى ولا عرضى، بل هو منفصلٌ
بذاته، لأنّ الانفصال بعد الاشتراك فى أمرٍ ذاتى، يكون اما بالفصول او بالاعراض. اّما مع
عدم الاشتراك، فلا تكون الّا بالذّات.

واكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك، منحلّة بما مرّ^(٢)، ذكره فلا وجه ليرادها و

١ - قوله: «فاذن واجب الوجود لا يُشارك شيئاً فى أمرٍ ذاتى»، هذا ليس نتيجة لما ذكر، لأنّ
المذكور أنّ الواجب، لا يُشارك شيئاً فى ماهيّته ومعناه أنّ ماهيّة الواجب، ليست عين ماهية
شىءٍ آخر ولا جزئاً لها، لأنّ ماهيّة الواجب الوجود، ليس ماهيّة شىءٍ آخر ولا أجزاء منها، اما
انّ الواجب ليس له ماهية ذاتيّ يُشارك فيه شيئاً آخر فلم يتبيّن، اللهمّ الاّ ان يُقال: حقيقة واجب
الوجود، لا يُشارك شيئاً آخر فى ذاتى اذ الوجود لا جزء له، فلا جنس له ولا فصل، لكن لو ثبت
هذا الكلام، لكان كلاماً آخر. ثمّ لو سلّم فأنّما يتمّ ذلك لو كان وجود الفصل والخاصّة لقطع
المشاركة وهو ممنوعٌ لجواز ان يكون لمطابقة الماهيّة العقلية الموجود الخارجى، فانّ الصّورة
العقلية لا يطابقه ما لم ينضمّ اليها صورة الفصل.

٢ - قوله: «و اكثر اعتراضات الفاضل الشارح منحلّة بما مرّ»، وجه الامام الكلام هيهنا بانّ
حقيقة الله تعالى، لا يساوى حقيقة شىءٍ آخر، لأنّ حقيقة ما سواه مقتضية للامكان وحقيقته
تعالى، مُنافية للامكان واختلاف اللوازم، يقتضى اختلاف الملزومات .

وحزّر السّؤال بان مذهبك انّ الوجود الواجب، يساوى الوجود الممكن فى كونه وجوداً، ثمّ
ليس مع ذلك الوجود شىءٍ آخر، بل ذاته مجرد الوجود، فيكون جميع الوجودات المُمكنات
مساوية فى تمام الحقيقة لذاته تعالى .

والجواب: انّ وجود المُمكنات، ليس نفس ماهيتها ولا جزئاً منها، بل عارضٌ لها.
واستضعفه بانّ عروض الوجودات للماهيات، لا يُنافى مشاركة الواجب ايّاه فى ماهيّة الوجود،
وايضاً كما يُخالف حقيقة الله تعالى ماهيات المُمكنات فى اللوازم كذلك يختلف وجوداتها فى

الاشتغال بجوابها.

و قوله : انّ الشيخ التزم في الاهیات «الشفاء»، انفصال وجود الواجب عن سائر الوجودات، بأمر زائد، اذ قال: الوجودُ لا بشرط، امرٌ مشتركٌ بين الواجب والممكن و الوجود بشرط لا، هو ذات الواجب.

فالجوابُ: انّ شرط العدم، امرٌ زائدٌ في الاعتبار فقط و الشيخ لا ينفی الاعتبارات عن الواجب، و الشیء لا یصیرُ باعتبار عدم شیء له مركباً، و ايضاً الشیء المتحقّق في الخارج بذاته، لا يحتاج في انفصاليه عمّا لا يتحقّق في الخارج بذاته، الى شیء غير ذاته. انما يحتاجُ الى ذلك في انفصاليه عن متحقّق آخر مثله.

قوله : «فذاته ليس لها حدّ اذ ليس لها جنسٌ و لا فصل.»

قال الفاضل الشارح: هذا مبنيٌّ على انّ الحدّ لا يحصلُ الا من الجنس و الفصل و قد بيّنا ما فيه من البحث في المنطق.

و الجواب عنه: انّ المقصودَ ههنا، انما كان نفی التركيب بحسب الماهية عن واجب الوجود، فنفي الحدّ المقتضى لذلك عنه. ثم ان كان المقصودُ هو نفی التعريف الحدّي،

للازم، لانّ حقيقته يقتضى الوجوب و القيام بالذات و وجودات المُمكنات يقتضى الامكان و القيام بالغير، فان صحّ الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات، و جب ان يكون حقيقة الله تعالى مخالفة لوجود المُمكنات في الماهية و هو خلاف ما ذهب اليه، و كذلك قوله: انه تعالى منفصلٌ بذاته، لانّ ذاته تعالى، لما كانت مُتساويةً لسائر الوجودات في طبيعة الوجودية و امتياز الاشياء في تمام الماهية بعضها عن بعض لا بدّ ان يكون بأمرٍ من خارج و جب ان يكون انفصال ذاته عن سائر الوجودات بأمرٍ زايد. و قد التزم هذا في الاهیات «الشفاء» بقوله: الوجودُ لا بشرط، مشتركٌ بين الواجب و الممكن. و الوجودُ بشرط لا، هو ذات الواجب و حقيقته و هذا يقتضى ان يكون امتياز ذاته تعالى، عن غيره بهذا القيد السلبی.

قال الشارح: اما الاعتراضات المبنية على مساواة الوجودين، فهي منحلّة بما مرّ.

و اما ما نقله عن «الشفاء» فشرط العدم، ليس امرأ زائداً في الخارج، بل في الاعتبار فقط. و الكلامُ انما هو بحسب نفس الامر و ايضاً وجودات المُمكنات، ليست محققة في الخارج، و انفصال الوجود الخارجی عن المعدومات، لا يحتاجُ الى شیء غير ذاته، م.

فالجواب: أنك نقلت في المنطق عن الشيخ: أنه قال في «الحكمة المشرقية»: «إن الأشياء المركَّبة قد يوجد لها حدودٌ غير مُركَّبة من الاجناس والفصول، وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصوُّرها الى حاقِّ الملزومات، و تعريفها لا يقصر عن التَّعريف بالحدود، فهاذا ما ذكرته في المنطق ولم تزد عليه شيئاً و واجب الوجود اذ ليس بمركب، فلا حدَّ له، و اذ هو منفصلُ الحقيقة عمَّا عداه فليس له لازم يوصل تصوُّره العقل الى حقيقته، بل لا وصول للعقول الى حقيقته، فاذن لا تعريف له يقوم مقام الحدِّ.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«رُبما ظنَّ^(١) أن معنى الموجود، لا في موضوع يعمُّ الأوّل و غيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر و هذا خطأ، فإنّ الموجود لا في موضوع الّذي هو كالرّسم للجوهر ليس يعني به الموجود بالفعل و جوداً لا في موضوع حتّى يكون من عرف أنّ زيداً هو في نفسه جوهرٌ عرف منه أنّه موجودٌ بالفعل اصلاً، فضلاً عن كَيْفِيَّة ذلك الوجود، بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرّسم و تشترك فيه الجوهر النوعيّة عند القوّة كما تشترك في الجنس هو أنّه ماهيّة و حقيقة أنّما يكون وجودها لا في موضوع و هذا الحمل يكون على زيد و عمر و لذاتيهما، لا لعلّة و أمّا كونه موجوداً بالفعل الّذي هو جزءٌ من كونه موجوداً بالفعل، لا في موضوع فقد يكون له بعلّة فكيف المركّب منه و من معنى زائد فالذّي يمكنُ

١ - قوله: «و رُبما ظنَّ»، تحريُّرُ السُّؤال أنّ الجوهر جنس و حقيقته أنّه الموجود، لا في موضوع و هو صادقٌ على الواجب، فيكون الجوهر جنساً له، فيكون مركباً من الجنس و الفصل. و جوابه: أنّا لا نسلمُ أنّه صادقٌ على الواجب، بيانه: أنّه ليس يعني به الوجود بالفعل، أمّا أوّلاً فلاّنه لو كان المراد ذلك، فكُلٌّ من عرف أنّ زيداً جوهر، عرف انه موجودٌ بالفعل و ليس كذلك و أمّا ثانياً، فلاّنّ الموجود بالفعل، يكون لعلّة، بل المعنى أنّ الجواهر ماهية اذا وجدت في الاعيان، كانت لا في موضوع. و هذا المعنى، غير صادقٍ على الواجب، اذ ليس له ماهيةٌ يعرضها الوجود و أنّما حقيقته عين الوجود. و لئن سلمنا أنّ المراد الموجود بالفعل، و أنّه صادق على الواجب، لكن لا نسلمُ أنّه جنس، فانّ الموجود بالفعل، ليس جنساً للموجودات، فلا يصير جنساً باضافة أمر سلبي اليه. و اليه اشار بقوله: و اعلم... الى آخره، م.

ان يحمل على زيد كالجنس، ليس يصلح حمله على واجب الوجود اصلاً لأنه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم، بل الوجود الواجب له كالمهية لغيره.

واعلم أنه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولاً على المقولات المشهورة، كالجنس لم يصير باضافة معنى سلبى اليه جنساً لشيء، فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية بل من لوازمها، لم يصير بان يكون لا فى موضوع جزئاً من المقوم فيصير مقوماً و الالصار باضافة المعنى الايجابى اليه جنساً للاعراض التى هى موجودة فى موضوع.

هذا سؤال يرد على قوله: «الواجب لا جنس له»، و جواب عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة و عبارة الكتاب ظاهرة.

«الضد يُقال عند الجمهور على مساوٍ فى القوة ممانع. و كل ما سوى الاول، فمعلول و المعلول لا يساوى المبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه، و يُقال عند الخاصة لمشارك فى الموضوع معاقب غير مجامع، اذ كان فى غاية البعد طباعاً و الاول لا تتعلق ذاته بشيء فضلاً عن الموضوع، فالاول لا ضد له بوجه.»
و هو غنى عن الشرح.

* تنبيه *

«الاول لا يند له، و لا ضد له، و لا جنس له، و لا فصل له، فلا حد له، و لا اشارة اليه، الا بصريح العرفان العقلى.»
الند: المثل و النظرير. و الباقي ظاهر.

* اشارة *

«الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم برى عن العلائق و العهد و المواد و غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة. و قد علم ان هذا حكمه، فهو عاقل لذاته معقول لذاته.»
يُريد اثبات العلم للواجب الوجود. فقال: «الاول معقول الذات»، لأنه غير قائم بنفسه، لأنه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم.
و قد مر تفسير القيوم، برى عن العلائق: اى عن جميع أنحاء التعلق بالغير، و عن

العهد: اى عن انواع عدم الاحكام والضعف والدرك وما يجرى مجرى ذلك. يقال: فى الامر عهدة: اى لم يحكم بعد. وفى عقل فلان عهدة، اى ضعف. وعهده على فلان: اى ما ادرك فاصلاحه عليه، وعن المواد: اى الهيولى الاولى وما بعدها من المواد الوجودية، وعن المواد العقلية كالمهيات، وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة: اى عن المشخصات والعوارض التى يصير المعقول بها محسوساً او مخيلاً او موهوماً، والباقي ظاهر.

وقد احاله على ما تبين فى النمط الثالث.

* تنبيه *

«تأمل، كيف لم يحتج ببياننا لثبوت الاول و وحدانيته و برائته عن الصمات الى تأمل لغير نفس الوجود، و لم يحتج الى اعتبار من خلقه و فعله و ان كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب اوثق و اشرف اى اذا اعتبرنا حال الوجود، فشهد به الوجود من حيث هو وجود و هو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الواجب. و الى مثل هذا اشير فى الكتاب الالهى: «سُرِّيهِمْ آيَاتُنَا فى الْآفَاقِ وَ فى أَنفُسِهِمْ، حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ.»

اقول: انّ هذا، حكم لقوم، ثم يقول: «أو لم يكف برّبك أنّه على كلّ شىء شهيد».

اقول: انّ هذا حكم للصدّيقين الذين يستشهدون به، لا عليه.

المُتَكَلِّمُونَ يَسْتَدَلُّونَ بِحُدُوثِ الْجِسَامِ وَ الْاِعْرَاضِ عَلَى وَجُودِ الْخَالِقِ. وَ بِالنَّظَرِ فى احوال الخليقة على صفاته، واحدة فواحدة.

و الحُكَمَاءُ الطَّبِيعِيُّونَ، ايضاً يَسْتَدَلُّونَ بِوُجُودِ الْحَرَكَةِ عَلَى مُحَرِّكِ، وَ بِامْتِنَاعِ اتِّصَالِ الْمُحَرِّكَاتِ لِاِلى نِهَآيَةِ عَلَى وَجُودِ مُحَرِّكٍ اَوَّلٍ غَيْرِ مُتَحَرِّكٍ، ثُمَّ يَسْتَدَلُّونَ مِنْ ذَلِكَ عَلَى وَجُودِ مَبْدِءِ اَوَّلٍ.

و اَمَّا الْاِلَهِيُّونَ، فَيَسْتَدَلُّونَ بِالنَّظَرِ فى الوجود و أنّه واجبٌ أو ممكن على اثبات واجب، ثم بالنظر فيما يلزم الوجود و الامكان على صفاته، ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور أفعاله عنه واحداً بعد واحد.

فذكر الشيخ، ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بأنّه اوثق و اشرف و ذلك لانّ

اولى البراهين^(١) باعطاء اليقين، هو الاستدلال بالعلّة على المعلول، واما عكسيه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة، فربما لا يعطى اليقين و هو اذا كان للمطلوب علّة لم يعرف الّا بها كما تبين في علم البرهان، ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى: «سُئِرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَو لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»، اعنى: مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق و الانفس على وجود الحق، و مرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء،، بازاء الطريقتين.

و لما كان طريقة قومه اصدق الوجهين و سمهم بالصدّيقين، فانّ الصّدّيق هو ملازم الصدق.

١ - قوله: «و ذلك لانّ اولى البراهين»، ان قيل: الاستدلال بالوجود على الواجب استدلال بالعلّة على المعلول و الّا لزم ان يكون الواجب معلولاً. قلنا: الاستدلال بالعلّة على المعلول، هو الاستدلال من واجب الوجود على معلولاته. فان في الطريقة المختارة نُثبت واجب الوجود اولاً، ثمّ نستدلُّ به على ساير الموجودات. و اما القوم، فيثبتون ساير الموجودات، و يستدلّون بها على وجود واجب الوجود. و بعبارةٍ أُخرى، نحن نثبت الحق و نستدلُّ به على الخلق و اما هم، فيثبتون الخلق و يستدلّون به على الحق. فطريقتنا اشرف و اوثق. و اللّهُ تعالى، اعلم بالصّواب و اليه المرجع و المناب، م.

التمط الخامس

فى الصنع و الابداع

النَّمط الخامس فى الصنع و الابداع^(١)

يُرِيد بالصَّنْع، ايجاد الشَّيْء مسبوْقاً بالعدم، على ما فسَّرَه فى الفصل الاوَّل من هذا النمط، و بالابداع ما يقابله و هو ايجاد شَيْء غير مسبوْق بالعدم، على ما سنبيِّنُه فيما بعد.

* وهَمٌّ و تنبيهٌ *

«أنَّه قد سبق الى الاوهام^(٢) العامية انَّ تعلق الشىء الذى يسمونه مفعولاً بالشىء

١ - قوله: «النَّمط الخامس فى الصَّنْع و الابداع»، الابداعُ اما أن يكون مسبوْقاً بالعدم او لا، و الاوَّل هو «الصنع» و الثانى «الابداع»، م.

٢ - قوله: «قد سبق الى الاوهام»، ذهب المتكلمون الى انَّ تعلق المفعول من جهة الحدوث: أى خروجه من العدم الى الوجود، او الاحداث: و هو اخراجهُ من العدم الى الوجود و هو المعنى المُشترک بين معانى الفعل و بين الصَّنْع و الابداع.

- فان قلت: قوله: المعنى المُشترک، هو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل، تفسيرٌ للاحداث بالحدوث و قوله: اعنى احداث الفاعل ايّاه، تفسيرٌ للحدوث بالاحداث.

- فنقول: حصول الوجود عن الفاعل، ملازمٌ لتحصيل الفاعل ايّاه، فيصحّ التعبير عن كُلِّ منهما بالآخر و الغرضُ التَّنبيه على صحّة استعمال كُلِّ من العبارتين فى هذا المقام. و انما قال: للمعنى المُشترک بين معانى الفعل و الصنع و الابداع، و لم يقل: معناها، و ان كان ظاهرُ كلام الشيخ ذلك، لانَّ هذه الالفاظ، ليس مترادفةً، بل مختلفةٌ الدلالة فى اللغة، كما سيجىء، نعم المعنى المُشترک بين معانيها، هو الاحداث.

- فان قلت: هذا منافٍ لما سبق من اشتراك الابداع بين الصَّنْع و الابداع.

الَّذِي يَسْمَوْنَهُ فاعلاً، هو من جهة المعنى الَّذِي يَسْمَوْنَهُ^(١) العامّة المفعول مفعولاً و الفاعل فاعلاً. و تلك الجهة أنّ ذلك اوجد و صنع و فعل و هذا اوجد و فعل و صنع. كُلُّ ذلك، يرجع الى أنّه قد حصل للشئ من شئ آخر وجود بعد ما لم يكن، و قد يقولون: أنّه اذا اوجد، فقد زالت الحاجة الى الفاعل، حتّى أنّه لو فقد الفاعل، جاز ان يبقى المفعول موجوداً كما يشاهدونه من فقدان البناء و قوام البناء، و حتّى أنّ كثيراً منهم، لا يتحاشى ان يقول: لوجاز على البارى تعالى العدم، لما ضرّ عدمه وجود العالم، لأنّ العالم عنده أنّما احتاج الى البارى تعالى، فى ان اوجده، اى اخرجه من العدم الى الوجود، حتّى كان بذلك فاعلاً فاذا قد فعل و حصل له الوجود عن العدم، فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن

– فنقول: كأنه جعل الایجادَ مشتركاً بين معنيين عموماً و خصوصاً.

ثمّ أنّ قوماً منهم قالوا: أنّ الفاعل، اذ اوجد المفعول و اخرجه من العدم، فقد زال احتياجه اليه، حتّى لو جاز العدم على البارى، لما ضرّ وجود العالم. و اكثرُهُم على أنّ الاحتياج، لا يزول بعد الایجاد، فان المفعول، يحتاجُ الى اعراض يوجدها الفاعل فيه. فهو و ان لم يحتج، فى أصل الوجود الى الفاعل، ألّا أنّه يحتاجُ اليه فى البقاء. و لهذا قال: و قد يقولون.

و الجوابُ عن شبهتهم: اما عن شبهة البناء: فهو أنّا لا نسلّم أنّ البناء، فاعلُ للبناء، بل البناء، يُحدث ميولاً قسريّةً فى الاحجار و الآلات، و يحركها باعتبار تلك الميول الى مواضع معيّنة فيحصل لها أوضاع و اشكال على الترتيب الَّذِي يضعها بعضها فوق بعض. و تلك الاوضاع و الهيئات، هى البناء، و البناء سببٌ لحركات الآلات، و الحركات معدّاتٌ لحصول البناء. فهو سببٌ لمعدّات البناء لا فاعل له.

و اما عن الشبهة الثانية: فلا نسلّم لزوم تحصيل الحاصل و أنّما يلزم لو كان التأثير هو تحصيل الوجود و اخرجه من العدم، و ليس كذلك، بل التأثير هو استتباع المؤثر له و تعليقه به، بحيث لو انعدم المؤثر، انعدم الاثر و يستحيل وجوده بدون وجود المؤثر. و ممثلاً بالترتيب العقلى الَّذِي بين التور و الشمس، و بالصورة الحاصلة فى المرآت مادام ذو الصورة على المحاذاة.

و عن الشبهة الثالثة: أنّا لا نسلّم أنّه لو كان محتاجاً الى الفاعل بعد حدوثه، لكان محتاجاً اليه فى وجوده مطلقاً حتّى يلزم التسلّس بل يكون محتاجاً اليه من حيث الوجود الواجب بالغير. و حينئذٍ يندفع التسلّس بالانتهاء الى واجب الوجود بالذات، م.

العدم حتى يحتاج الى الفاعل، و قالو: لو كان يفتقر الى البارى تعالى من حيث هو موجود، لكان كل موجود مفتقراً الى موجد آخر، و البارى ايضاً موجودٌ و كذلك الى غير النّهاية. و نحن نوضّح الحال فى كَيْفِيَّةِ ذلك و فيما يجب ان يُعتقد فى هذا.»

الجمهورُ يظنون انّ احتياج المفعول الى فاعله، أنّما هو للمعنى المشترك بين معانى الفعل و الصنع و الايجاد و هو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل أعنى، احداث الفاعل اياه فقط، فاذا حدث، فقد استغنى عنه حتّى ان فنى الفاعل، بقى المفعول موجوداً، و أنّما حمل اهل التّمييز منهم على ذلك شيثان:

احدهما، مشاهدة بقاء الفعل كالبناء، بعد فناء الفاعل كالبناء.

و الثانى، الاستدلال و قد ذكر منه وجهين: احدهما، انّ ايجاد الفاعل حال وجوده، يكون تحصيلاً للحاصل و هو خلفٌ. و الثانى: انّ الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجاً الى الفاعل، لكان محتاجاً اليه فى وجوده، و اذن لكان الفاعل ايضاً كذلك و يتسلسل.

فقوله: «أنّه قد سبق الى الاوهام العامية»، الى قوله: «بعد ما لم يكن»، اشارة الى تقرير الوهم، حسب ما يعتقدّه العامّة. و قوله: «و قد يقولون: أنّه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل»، الى قوله: «و قوام البناء»، اشارة الى نظر اهل التّمييز منهم فى ذلك و استدلالهم بالمشاهدة.

و قال الفاضل الشارح: و أنّما قال: «و قد يقولون» و لم يقل: و يقولون، لانّ اكثر المتكلمين، لا يقولون بذلك. و ذلك أنّهم و ان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجاً الى الفاعل، لكن جعلوه محتاجاً الى اعراض غير باقية بوجودها الفاعل فيه كالعرض المسمّى بالبقاء، عند من يثبتهم، او غيره من سائر الاعراض عند من لا يثبتته. فهولاء و ان لم يجعلوه محتاجاً الى الفاعل فى وجوده، لكن جعلوه محتاجاً الى الفاعل فيما يحتاج اليه فى وجوده. فاذن، هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث، و أنّما من عداهم فهم القائلون بذلك.

و قوله: «لانّ العالم عنده أنّما احتاج الى البارى»، الى قوله: «حتّى يحتاج الى الفاعل»، اشارة الى استدلالهم الاوّل المذكور، و قوله «و قالوا: لو كان يفتقر الى البارى من حيث هو موجود»، الى قوله: «الى غير النّهايه»، اشارة الى استدلالهم الثانى.

* تنبيه *

«يجبُ علينا ان نحلّل^(١) معنى قولنا: صنع و فعل و اوجد، الى الاجزاء البسيطة من مفهومه، و يحذف منه ما دخوله في الغرض دخول عرضي.»

لما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل، أما كان من جهة أنه مفعول او مصنوع او موجد، اراد أن يحلّل المعنى المُشترك بين هذه الالفاظ. و هو قولنا: موجودٌ بعد العدم، بسبب شيء، الى اجزائه البسيطة، و ينظر فيه أ جميع اجزائه معتبرةً فى الاحتياج، ام بعضها معتبرةً فيه فقط، الباقي مقارنٌ لذلك البعض بالعرض؟ ليتعين المعنى المتعلق بالفاعل.

اقول: و انا استعملتُ لفظ «المحدث»، بدل قوله: «موجود بعد العدم بسبب شيء»، للتخفيف.

فقوله: «فتقول: اذا كان شيء من الاشياء معدوماً ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما، فأتا نقول له: مفعولٌ و لا نبالى الآن^(٢)، كان احدهما محمولاً عليه الآخر، مُساوياً

١ - قوله: «يجبُ علينا ان نحلّل»، لما كان مذهب الحكماء، ان تعلق المفعول بالفاعل، من جهة أنه موجودٌ، ليس بواجب بالذات، اخذ الشيخ فى تحقيق هذا المذهب و ابطال ماسبق الى اوهام الجمهور، فقال: اذا كان شيء معدوماً، ثم وجد بسبب، فذلك الموجود بالغير بعد العدم نسميه مفعولاً، سواء كان هذا معناه، او انقص منه حتى يكون المفعول اخص، او ازيد حتى يكون اعم. فالمراد بالمساواة، ليس تلازم المعنيين فى الصدق، اذ ليس هيهنا اأ معنى واحد؛ بل المساواة فى اطلاق الاسم، حتى أن كل شيء يُطلق عليه اسم المفعول، يُطلق عليه اسم المحدث و بالعكس. و أما سماه مفعولاً تسهيلاً، فإنه اذا اراد أن يعبر عن الموجود بالغير بعد ما لم يكن عبر عنه بهذا اللفظ، فيسهل لاختصاره. و اذ قد سماه بالمفعول و كان المتكلمون يزيدون فى معناه و يقولون: المفعول هو الصادر بشعور و اختيار. حدس أنه ربما يتوهم أن ما ذكره المتكلمون، أنسب بالعرف من اصطلاحه و لهذا استدل من العرف بان اصطلاحه اوفق، و ايضاً لما كان المفعول، فى زعم قوم اعم من معنى المحدث، و فى زعم المتكلمين اخص منه و اصطلاحه ايضاً اخص، فربما يظن أنه جرى على ما ذهب اليه المتكلمون، و لهذا بين فساد مذهبهم فى ذلك، حتى لا يقع هذا الغلط، م.

٢ - «لان»، خ.

او اعمّ او اخصّ، حتّى يحتاج مثلاً الى ان يزداد، فيقال: موجود بعد العدم بسبب ذلك الشئ، وبتحرّك من الشئ، وبمباشرة و بآلة و بقصدٍ اختياري، او غيره، او بطبع، او تولّد، او غير ذلك، او بشئ من مقابلات هذه.

فلسنا نلتفت الآن الى ذلك، على انّ الحقّ انّ هذه الامور، زائدةٌ على كون الشئ مفعولاً.

والذى يقابله و يكون بسببه، فانا نقول له: فاعل. و الدليل على هذه المساواة، انه لو قال قائل: فعلٌ بآلة او بحركة، او بطبع، لم يكن اورد شيئاً ينقض كون الفعل فعلاً، او يتضمّن تكريراً في المفهوم. اما النقض فمثلاً لو كان مفهوم الفعل، يمنع عن ان يكون بالطّبع، فاذا قال: فعل بالطّبع، كان كأنه قال: فعل ما فعل. و اما التكرير فمثلاً لو كان مفهوم الفعل، يدخل فيه الاختيار فاذا قال: فعل بالاختيار كان كأنه قال: انسان حيوان.»

معناه انا نعبّر هيئنا عن معنى المحدث بالمفعول، سواء كان احدهما مقولاً على الآخر مساوياً حتّى يكون كلّ مفعولٍ محدثاً و كلّ محدث مفعولاً، او اعمّ حتّى يكون كلّ محدث مفعولاً و لا ينعكس، او اخضّ حتّى يكون كلّ محدث مفعولاً و لا ينعكس، او اخضّ حتّى يكون كلّ مفعول محدثاً و لا ينعكس.

ثمّ اشتغل ببيان كيفية التّفاوت بين المعنيين و ذكر انّ المفعول، انما يكون اخضّ من المحدث، اذا كان معنى المحدث، يصيرُ بزيادة معنى مخصّص مساوياً لمعنى المفعول، و اشار الى الزّيادات.

فذكر اولاً التّحرّك، فانّ المحدث قد يكون حدوثة بتحرّك من الفاعل، و قد لا يكون. ثمّ المُباشرة و الآلة، و المحدث بالمباشرة، يقابله المحدث بآلة من وجه. (١)

١ - قوله: «و المحدث بالمباشرة يقابله المحدث بآلة من وجه»، المحدث اما ان يكون حدوثة عن الفاعل، لا بتوسّط شئ، و هو المحدث بالمباشرة، و اما ان يكون حدوثة بتوسّط شئ، و تلك الواسطة، اما ان يكون من الفاعل ايضاً او لا، فان كان ايضاً من الفاعل، فهو المحدث بالتوليد، كالجسم يحدث الحركة بواسطة الاعتماد الذي هو منه ايضاً و ان لم يكن من الفاعل، فهو المحدث بالآلة، فيكون المحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالآلة من جهة و هي اشتماله على وسط، ليس من الفاعل ايضاً. و الاختيارُ و الطّبع، مُتقابلان من وجه، فانّ الاختيار لا يبدّ فيه من

وهو ظاهرٌ، و يقابله المحدث بالتوَلَّد من وجه. وذلك انَّ بعض المُتكلِّمين يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلاً: حدوث بالتوَلَّد، لانَّ الجسم، يحدث أولاً اعتماداً ثمَّ يتوَلَّد من ذلك الاعتماد الحركة، و يقولون لحدوث الاعتماد عنه: حدوث بالمُباشرة.

ثمَّ ذكر الاختيار والطَّبِيع وهما مُتقابلان من وجه و الحدوث بهما ظاهرٌ.

و المقصود ببيان انَّ المفعول، لو كان مثلاً مُساوياً للمُحدث بالاختيار او بالتوَلَّد، لكان اخصَّ من المحدث المطلق. و انما ذكر ذلك لانَّ المُتكلِّمين يطلقون الفعل على كلِّ احداث يكون بارادة فاعلة و هو اخصَّ من الاحداث المطلق.

و الحُكماء يطلقونه على معنى يعمُّ الاحداث و الابداع، فاستعمله الشيخ ههنا على انَّه مساوٍ للاحداث، و استعمل المحدث على انَّه مساوٍ للمفعول،^(١)

و الذي يقابله يعنى المحدث على انَّه مساوٍ للفاعل. و اشار مع ذلك، الى انَّ المُتكلِّم، ليس في هذا التخصيص بمصيب و ان كان هذا البحث لفظياً. و ذلك لانَّ الزِّيادات، ليست بداخلة في مفهوم الفعل.

و استدللَّ عليه بانَّ مفهوم الفعل، لو كان مشتملاً على بعض تلك الزِّيادات، لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ، مقتضياً للتناقض، او كان انضمام عين ذلك البعض اليه، مقتضياً للتكرار، و العُرفُ يشهد بخلاف ذلك.

قال الفاضل الشارح: هذا البحث، لغويٌّ صرف. و المتكلِّون يلتزمون كون احدهما تكريراً و كون الثَّاني تناقضاً، و يصرِّحون به، فلا معنى لالزام ذلك عليهم.

قال: و الانصافُ انَّ الحقَّ معهم لانَّ اهل اللِّغة، لا يسمُّون النَّار فاعلةً للاحراق، و لا الماء فاعلةً للتَّبَرِيد. و المرجع في امثال هذه المباحث، الى الابداء، و اذ كان الامر كذلك، صحَّ ما قلناه.

الشَّعور، و الطَّبِيع لا يجبُ فيه ذلك، م.

١ - قوله: «و استعمل المحدث على انَّه مساوٍ للمفعول»، الانسبُ ان يقال: استعمل المفعول على انَّه مساوٍ للمحدث، و الفاعل على انَّه مساوٍ للمحدث، كما استعمل الفعل على انَّه مساوٍ للاحداث. فانَّ الشيخ لم يستعمل المحدث و لا المحدث، بل المفعول و الفاعل، م.

القول: ليس هذا البحث، خاصاً بلغة دون لغة^(١) ولذلك لم يقنع الشيخ على احد الفاظ «الصنع» و «الفعل» و «الاجاد»، مع اختلاف دلالاتها في اللغة العربية، بل اوردها جميعاً تنبيهاً على ان المقصود، هو المعنى المشترك بينها. ولما كان الفعل منها، كأنه ادل على ذلك المعنى مجرداً، و الايجاد و الصنع كأنهما اشمل لاعتبار شئ آخر، فوضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما.

و أما عدل المتكلمون عن العرف، لادعائهم ان نصوص التنزيل و اهل اللغة بان الله، فاعل يطابق قولهم بانه فاعل بارادة ان الفاعل في اللغة، هو الفاعل بالارادة. فرد الشيخ ذلك عليهم، باستشهاد العرف. و لو انهم قالوا: نحن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل.

و قول هذا الفاضل: ان الحق معهم، من جهة اللغة، لان اهل اللغة لا يقولون للنار، فاعل للاحراق و لا للماء فاعل للتبريد، ليس بشيء و الدليل عليه، ما جاء في كلامهم: توقوا اول البرد و تلقوا آخره، فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم. و قول الشاعر:

و عينان، قال الله كونا، فكانتا
فعولان بالابدان ما يفعل الخمر
و امثال ذلك، فانها اكثر من ان يحصى.

و بالجملة، اذا جاز من حيث اللغة ان يقال: البرد و الخمر، فما المانع من ان يقال: فعل بغير ارادة؟ فان ادعى احد انه مجاز، فعليه الدليل، مع ان دعوى المجاز تقتضى تسليم

١ - قوله: «اقول: ليس هذا البحث خاصاً بلغة دون لغة»،

ان قيل: كلام الامام، ان الشيخ بحث في ان الفعل موضوع لمعنى اعم من ان يكون بالاختيار، او بالطبع، او بالآلة، الى غير ذلك. و ليس هذا انا بحثاً لغوياً ليس من شأن الحكيم، و ليس في جواب الشارح ما يدفعه.

- قلنا: جواب الشارح ان هذا لا يتعلق باللغة، بل الشيخ اصطلح على ذلك فانه قال: فانا نقول: انه مفعول و لهذا جمع بين الالفاظ الثلاثة مع اختلاف دلالاتها في اللغة. فان الصنع و الايجاد، يدلان في اللغة على شعور و اختيار، بخلاف الفعل، و وضع الفعل بازاء المعنى المشترك بينها، لانه ادل عليه. و اما المتكلمون، فيزعمون ان الفاعل في اللغة، لا يطلق الا على الفاعل بالارادة. فرد الشيخ عليهم باستشهاد العرف، م.

صحّة الاستعمال. و ذلك يدلُّ على خَلْو الكلام عن التناقض، على انّ اهل اللّغة فسّروا الفعل باحداث شىء ما، فقط. و هذا يدلُّ على ما ذهبنا اليه .

قوله : «فاذا كان مفهوم الفعل ذلك، او كان بعض مفهوم الفعل، فليس يضرنا ذلك فى غرضنا، ففى مفهوم الفعل وجودٌ و عدمٌ و كون ذلك الوجود بعد العدم، كأنه صفة لذلك الوجود محمولةً عليه. فاما العدم، فلن يتعلّق بفاعل وجود المفعول، و اما كون هذا الوجود موصوفاً بانه بعد العدم، فليس بفعل فاعل و لا جعل جاعل. اذ هذا الوجود، لمثل هذا الجائز العدم، لا يُمكن ان يكون الّا بعد العدم، فبقى ان يكون تعلّقه من حيث هو هذا الوجود، اما وجود ما ليس بواجب الوجود، و اما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم.»
لما ذكر انه اصطلح هيئنا^(١) على ان معنى الفعل، هو حصول وجود، بعد العدم عن سبب ما، سواء كان هذا المعنى، هو نفس المفهوم منه - كما اصطلح عليه - او بعض المفهوم، منه - كما ذهب اليه المتكلّمون - فانّ هذا الخلاف، لا يضرُّ فى مقصوده، شرعاً فى

١ - قوله: «لما ذكر انه اصطلح هيئنا»، حقّق البحث فى المقامين، احدهما ان المتعلّق بالفاعل اى شىء هو، و الثانى جهة التعلّق. اما فى المقام الاول: فهو اذا وجد شىء بعد عدم، بسبب شىء آخر، فلا شك ان هناك وجوداً بعد عدم، بسبب ذلك الشىء سواء كان ذلك الوجود بعد العدم فعلاً او لم يسم، فلا يضرُّ فى ذلك الفرض. فهناك ثلاثة اشياء: الوجود، و العدم، و كون الوجود بعد العدم. فالمتعلّق بالفاعل، ليس هو العدم، لانه نفى صرفاً، لا يحتاج الى فاعل، و لا كونه وجوداً بعد عدم، لانه وصف يعرض هذا الوجود لذاته. فتعيّن ان يكون المتعلّق الوجود، اما من جهة الحدوث، او من جهة الامكان.

قال الامام: البحث هيئنا اما عن ان المحتاج الى الفاعل من المفعول، اى شىء هو، اهو عدمه السابق، او الوجود الحاصل، او كونه مسبوقاً بالعدم؟ و كلام الشيخ فى هذا الفصل، مجملٌ و محتملٌ لكل واحدٍ من الامرين. اما البحث عن المحتاج الى الفاعل، فهو ما ذكرناه، و اما البحث عن علة الاحتياج، فهو ان العدم السابق، لا يجوز ان يكون علة له، و لا الحدوث، اعنى كون الوجود بعد العدم، لانه كيفية مفتقرة الى الوجود الى آخره.

فيقال له: اما ان كلام الشيخ مجملٌ فغير مستقيم، بل صريحٌ فى الامر الاول، و اما ان الحدوث، لا يجوز ان يكون علة الاحتياج، فهو فائدة افادها غير متعلّقة بما فى الكتاب، م.

تحليل ذلك المعنى، و ذكر أنه يشتمل على ثلاثة أشياء؛ وجود، و عدم، و كون الوجود بعد العدم، ثم يبين انّ العدم ليس متعلقاً بالفاعل، لأنّه لا شيء و انّ كون الوجود بعد العدم ايضاً ليس متعلقاً به، لأنّه صفة واجبة لمثل هذا الوجود، فانّ كثيراً من المُمكنات يلحقها اوصاف تجبُ بما هياتها لذواتها لا بشيءٍ آخر. فبقى ان يكون المتعلّق بالفعل، هو الوجود و ليس هو الوجود العامّ. فانّ وجود الواجب، لا يتعلّق بالفاعل. فاذن، هو اما وجود شيءٍ ليس بواجب، و اما وجود شيءٍ مسبوق بالعدم و الاول اعمّ من الثاني و سببين في الفصل التّالي لهذا الفصل، انّ المتعلّق بالفاعل اولاً و بالذات، ايّهما هو.

و قد ذكر الفاضل الشارح: انّ البحث ههنا، يجبُ اما لتعيين الشّيء المحتاج الى الفاعل، او لتعيين سبب الاحتياج. و كلام الشيخ، مجملٌ و محتملٌ لهما، اّلا انّ حملهُ على الاول اولى.

قال: و سبب الاحتياج عند الحكماء، هو الامكان و عند المتكلمين، هو الحدوث و هو باطلٌ، لانّ الحدوث، كيفيةٌ للوجود متأخّرةٌ عنه، و هو متأخّرٌ عن اليجاد المتأخّر عن الاحتياج، الى الفاعل المتأخّر عن علّة الاحتياج. فلو كان الحدوث علّة للاحتياج لتأخّر عن نفسه، بهذه المراتب.

اقول: هذه فائدة افادها، لكنّها غير متعلّقة بالمتن.

* تكملة و اشارة * (١)

١ - قوله: «تكملة و اشارة» هذا هو البحث في المقام الثاني. و هو انّ الوجود المتعلّق بالفاعل، من ايّ جهةٍ يتعلق؛ من جهة أنّه ليس واجباً بالذات، او من جهة أنّه مسبوق بالعدم؟ فنقول: غيرُ الواجب بالذات، اعمّ من المسبوق بالعدم، لانّ غير الواجب بالذات، اذا نظر الى مفهومها، اما ان يكون دائماً او غير دائم و المسبوق بالعدم، لا يكون اّلا غير دائم و كلّ واحدٍ من غير الواجب بالذات و المسبوق بالعدم، يحمل عليه أنّه متعلّق بالغير، اما المسبوق بالعدم فظاهرٌ، و اما الغير الواجب بالذات، فلانّ وجوده، اذا لم يكن من ذاته، يكون من غيره قطعاً. و المحمول على امرين بينهما عمومٌ و خصوصٌ يكون للاعمّ بالذات و للاخصّ بالواسطة. فيكون تعلّق الوجود بالفاعل، من حيث أنّه ليس بواجب بالذات.

«فَالآنَ نَعْتَبِرُ أَنَّهُ لَا يَلْبِغُ الْأَمْرَيْنِ يَتَعَلَّقُ؟ فَنَقُولُ: إِنَّ مَفْهُومَ كَوْنِهِ غَيْرِ وَاجِبِ الْوُجُودِ بَدَا تَهْ بَلْ بَغْيَرِهِ، لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ عَلَى أَحَدِهِمَا وَاجِبِ الْوُجُودِ بَغْيَرِهِ دَائِمًا، وَالثَّانِي وَاجِبُ الْوُجُودِ بَغْيَرِهِ وَقْتًا مَا. فَانَّ هَذَيْنِ، يَحْمَلُ عَلَيْهِمَا وَاجِبِ الْوُجُودِ بَغْيَرِهِ، وَيَسْلُبُ عَنْهُمَا وَاجِبِ الْوُجُودِ بَدَا تَهْ، مِنْ حَيْثُ الْمَفْهُومِ، أَوْ يَمْنَعُ شَيْءٌ مِنْ خَارِجٍ. وَأَمَّا مَسْبُوقُ الْعَدَمِ، فَلَيْسَ لَهُ إِلَّا وَجْهٌ وَاحِدٌ. فَهُوَ فِي مَفْهُومِهِ اخْتِصَّ مِنَ الْمَفْهُومِ الْأَوَّلِ وَالْمَفْهُومَانِ جَمِيعًا يَحْمَلُ عَلَيْهِمَا التَّعَلُّقُ بِالْغَيْرِ وَإِذَا كَانَ مَعْنِيَانِ، أَحَدُهُمَا أَعْمٌ مِنَ الْآخَرِ وَيَحْمَلُ عَلَى

وقوله: إذا ثبت هذا، ثبت أن التعلُّق بالغير، يكون للمسبوق بالغير دائماً، تفرُّع المقصود، فإنَّه لما استدلَّ على أن التعلُّق للوجوب بالغير، ثمَّ أكَّده بأنَّ التعلُّق ليس لكونه مسبوqاً بالعدم، رتَّب عليه أن التعلُّق بالفاعل، ثابتٌ دائماً إبطالاً لما ظنَّه الجمهور.

والتنظر من وجوه، فإنَّ المراد بقوله: غير الواجب بالذات أعمُّ من المسبوق بالعدم، أمَّا العموم بحسب الخارج، أو بحسب المفهوم، فإن كان المراد العموم بحسب الخارج، فلا نسلم أن غير الواجب أعمُّ، بل كلُّ ما هو غير الواجب، محدث. وكيف يكون كذلك وقد صرح الشيخ بالعموم بحسب المفهوم، وإن كان المراد العموم بالنظر إلى المفهوم، فلا نسلم، أن الواجب بالغير أعمُّ مطلقاً من المسبوق بالعدم، فإن مفهوم المسبوق بالعدم، لا يقتضى أن يكون واجباً بالغير، كما فرض الشيخ أنه لو كان المسبوق بالعدم واجباً لذاته، لم يتعلَّق بالغير، فيكون مفهوم المسبوق بالعدم أعمُّ من الواجب بالغير وكيف لا يكون كذلك ومفهوم المسبوق بالعدم، شيء له السبق بالعدم وذلك الشيء، يُمكن أن يكون واجباً لذاته.

غاية ما في الباب، أن الدليل من الخارج، دلَّ على أن كلَّ مسبوق بالعدم، فهو واجب بالغير، لكن هذا لا يستدعى خصوصية بحسب المفهوم. فيكون عموم من وجه لا مطلقاً.

ولئن سلّمناه، لكن لا نسلم، أن المحمول على امرين، بينهما عمومٌ وخصوصٌ في المفهوم، يكون للاعم = أولاً وللأخصّ ثانياً. وأنما يكون كذلك، لو كان ذاتياً للاخصّ، فإن الكاتب والانسان، يحمل عليهما التَّاطُق، والكاتب، أعمُّ بالمفهوم من الانسان، مع أن التَّاطُق ليس للكاتب أولاً بالذات، والواجب بالغير، ليس بذاتي للمسبوق بالعدم ومن ادَّعى ذلك، فعليه الدليل.

وقوله: فاذن، لو كان لحوقه للاخصّ بذاته، لما كان لاحقاً لغير الاخصّ، ليس بتمام لأنَّه لا نسلم أنه لو لحق الاخصّ بالذات، لم يلحق غير الاخصّ بالذات. غاية ما في الباب، أنه يلحقهما بحسب الذات، لكنَّه ليس بممتنع لجواز اشتراك الامور المُختلفة في اللوازم.

مفهوميهما معنى، فإن ذلك المعنى للاعم بذاته أولاً، وللأخص بعده ثانياً، لأن ذلك المعنى، لا يلحق الأخص الآ و قد لحق الاعم من غير عكس، حتى لو جاز ههنا ان لا يكون مسبوق العدم، يجب وجوده بغيره ويمكن له في حد نفسه لم يكن هذا التعلق.

فقد بان ان هذا التعلق، هو بسبب الوجه الآخر ولأن هذه الصفة، دائمة الحمل على المعلولات، ليس في حال الحدوث فقط. فهذا التعلق، كائن دائماً، وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم، فليس هذا الوجود أما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط، حتى يستغنى بعد ذلك عن ذات الفاعل.

يريد أن يبين أن الوجود المتعلق بالغير، المذكور في الفصل المتقدم، أنه لو كان ممكناً لذاته واجباً لغيره يتعلق بالغير، أم لكونه محدثاً مسبوقاً بالعدم؟ فإن بذلك فساد ما ذهب إليه الجمهور.

فذكر أول من هذين المعنيين، اعم من الثاني. وذلك لأن الممكن الموجود وهو الواجب بغيره، يمكن أن ينقسم الى غير مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره دائماً، والى مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتاً ما. فاذن، الواجب بالغير، يشتمل على هذين القسمين، من حيث المفهوم الآ ان يمنع شيء من خارج المفهوم. فالواجب بالغير، اعم من حيث المفهوم، وقد يحمل عليهما معاً التعلق بالغير.

وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبراه ان كل معنيين، احدهما اعم من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث، فإن ذلك المعنى، يكون للاعم أولاً وبالذات وللأخص بعده وبسببه. وبيان ذلك: ان ذلك المعنى، لا يلحق الأخص الآ و قد لحق الاعم، ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الأخص. فاذن، لو كان لحوقه للأخص بذاته، لما كان لاحقاً لغير الأخص. ولما ثبت ذلك، انتج القياس المذكور ان التعلق بالغير للواجب بغيره أولاً وبالذات، وللمسبوق بالعدم ثانياً وبسببه يعنى بسبب الوجود بالغير.

ثم أكد ذلك بان التعلق، ليس للمسبوق بالعدم، بسبب كونه مسبوقاً بالعدم وذلك لأنه لو جاز أن لا يكون في حد نفسه واجباً لغيره، بل كان واجباً لذاته مع كونه مسبوقاً بالعدم، لم يكن له تعلق بالغير.

فقد بان اذن ان التعلق هو بسبب الوجه الأخرى، أى بسبب كونه واجباً بالغير. و اذا ثبت ان التعلق بالغير، يكون للمسبوق بالغير دائماً لا في حال حدوثه فقط، بل في جميع

اوقات وجوده، فثبت انّ هذا التعلُّق للمفعول كائنٌ دائماً، بخلاف ما ظنّه الجمهور. ثمّ ذكر انّ علّة التعلُّق، لو كان ايضاً كون المفعول مسبوقاً بالعدم، على ما ظنّوه لكان التعلُّق ايضاً دائماً، لانّ هذه الصّفة حاصلَةٌ للمفعول المسبوق بالعدم، في جميع اوقات وجوده، وليست خاصّة بحالة حدوثه فقط، حتّى يكون بعد ذلك مستغنياً عن فاعله. فهذا تقريرٌ ما في الكتاب.

واعتراض الفاضل الشارح، على الشيخ^(١) فقال: انه تكلم فيما لا حاجة اليه، ولم يتكلم

١ - قوله: «واعتراض الفاضل الشارح على الشيخ»، قال الامام: تكلم الشيخ فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة، اما انه تكلم فيما لا حاجة اليه، فانه اطنب في الفصل السابق في ان المتعلّق بالفاعل وجود الشيء ولا حاجة اليه، اذ لا خلاف لاحد في ذلك. واما انه لم يتكلم في المحتاج اليه، فلان محل النزاع ههنا امران: احدهما، ان الدائم، هل يصح ان يكون مفتقراً الى المؤثر ام لا؟ فان الحكماء ذهبوا الى ان العالم ازلي وازليته، لا ينافي افتقاره الى البارئ تعالى، والجمهور قالوا: لو كان ازلياً لاستغنى عن الفاعل لاستحالة احتياج الازلي الى الفاعل. فاذا اختلفوا في الازلي، فالدائم الذي هو ازلي وابدئ، أولى بالخلاف.

ثمّ انه لم يذكر في هذا الفصل، ما يثبت الامرين، بل صادر على المطلوب، لانّ قوله: «مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته، بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين: احدهما واجب الوجود بغيره دائماً، والثاني واجب الوجود بغيره وقتاً ما»، ليس معناه الا ان الدائم، يمكن ان يكون واجباً بغيره متعلقاً به وهو اول المسئلة. وايضاً قوله: «لو فرضنا ان المسبوق بالعدم، واجب بذاته، لم يفتر الى الغير»، هو ايضاً محل النزاع، لانّ الذين يزعمون انّ علّة الحاجة «الحدوث»، ذهبوا الى انه متى تحقّق الحدوث، وجب الحاجة الى المؤثر، سواء كان هناك الامكان او لا، و اذا لم يتحقّق الحدوث، لا تقع الحاجة وان حصل الامكان. وان ادعى ان احتياج الممكن الى المؤثر ضروري سواء كان دائماً او لم يكن، فما هذا الاطناب، بل جميع ما ذكره من اوّل التّمط الى آخر هذا الفصل، يكون حشواً. وان كان تلك القضية برهانية فما ذكر في البيان، ليس الا لعادة الدّعوى.

واقول: لما حكى الشيخ مذهب الجمهور، من انّ تعلّق المفعول بالفاعل، من جهة الحدوث، حتّى انه اذا خرج من العدم الى الوجود، لم يبق له تعلق به، حاول ان يبيّن خطاهم ولا شكّ انه لو قال:

المفعول، ليس بواجب لذاته في شيء من اوقات وجوده، فلا يكون وجوده من ذاته في شيء من الاوقات، فيكون وجوده من الغير في جميع اوقات وجوده، فيكون متعلقاً بالفاعل دائماً، كفي في بيان خطأهم، لكنّه سلك طريقاً آخر وليس تعيين الطريق بلازم، على أنّ فيه فائدتين: تحقّق عليّة الامكان، وابطال عليّة الحدوث. فوضع المفعول، بازاء المحدث وان اعتبره اصحابه اعمّ منه، لأنّ نظر الجمهور مقصورٌ عليه، اذ لم يشبوا من المُمكنات شيئاً غير المحدث، وفتش عنه أنّ المتعلّق بالفاعل، ائى شيء هو؟ ثمّ انّ تعلّقه على ائى جهة؟

فبيّن في المقام الاول: أنّ المتعلّق وجود المفعول. والقوم، وان كانوا موافقين معه في ذلك، ألاّ انّ الاتفاق ليس بحجّة في الحكمة، و على الحكيم، البيان بالبرهان، سواء كان مُتفقاً عليه او لا. ثمّ يبيّن أنّ سبب التعلّق، الوجوب بالغير لا الحدوث، حتّى يعلم أنّ المفعول، متعلّق بالفاعل في جميع اوقات وجوده وليس مطلوب الشيخ في هذا الفصل ألاّ هذا. واما انّ الدائم، يصحّ ان يفترق الى المؤثر فهو وان كان لازماً من هذا البحث، لانه لما كان سبب التعلّق هو الامكان، فالدائم اذا كان ممكناً يكون مفتقراً الى الفاعل، ألاّ انه ليس مطلوباً للشيخ ههنا. على انّ الامام حقّق ان لا خلاف في هذه المسئلة، فليس في بيانه مصادرةً على المطلوب.

واما من زعم: انّ علّة الحاجة الحدوث، زعم انّ الحدوث متى تحقّق، تحقّقت الحاجة وان لم يتحقّق الامكان، فليس بشيء، لانه وان زعم كذلك، ألاّ انه زعمٌ فاسدٌ، فان الواجب لذاته، يمتنع ان يحتاج الى الغير و ألاّ لم يكن واجباً لذاته قطعاً.

وقال الشارح، اما قوله: لا خلاف في انّ المتعلّق بالفاعل، هو الوجود، فليس كذلك، لانّ منشأ الخلاف، ليس ألاّ في ذلك، فالحكماء ذهبوا الى انّ المتعلّق بالفاعل وجوده سواء كان حادثاً او لا والجمهور قالوا: المتعلّق بالفاعل، حدوثه لا وجوده، فالشيخ حقّق في الفصل المتقدم، انّ المتعلّق بالفاعل وجوده.

ولما لم يكن المتعلّق بالفاعل هو الوجود، كيف ما كان حتى انّ وجود الواجب، يكون متعلقاً بالفاعل، حقّق في التكملة انّ المتعلّق هو الوجود، من جهة الوجوب بالغير، لا من جهة الحدوث، حتّى يعلم انّ احتياج المفعول الى الفاعل في سائر اوقات وجوده وليست الحاجة مخصوصة بوقت الحدوث.

ونحن نقول: لا معنى للحدوث ألاّ كون الوجود مسبوقاً بالعدم. وقد سبق انّ هذا الوصف، ذاتي لهذا الوجود. فالقول بانّه متعلّق بالفاعل، غير معقولٍ لا يذهب اليه عاقل.

فيما اليه حاجة. وذلك أَنَّهُ اطلب في الفصل السَّالف، في أَنَّ المفتقر الى الفاعل، هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك، لعدم الخلاف فيه، و لم يتكلم في أَنَّ علة الحاجة هي

- لا يُقال: المراد بالحادث، خروجه من العدم الى الوجود.

- لأننا نقول: ليس معنى الخروج من العدم الى الوجود، الانتقال والحركة، فإن حركة المعدوم محال، بل لا معنى له إلا ان يكون موجوداً بعد عدمه. فالمتعلِّقُ بالفاعل، هو كونه موجوداً، و أما كونه بعد العدم، فلا تعلق له بالفاعل اصلاً. نعم، يفهم من مذهبهم هيهنا أَنَّ هذا الوجود، لا يتعلَّقُ بالفاعل إلا وقت حدوثه و خروجه من العدم. و هو مُراد الشيخ فيما حكاه عنهم في صدر التَّمط، لأنَّ المتعلِّق هو الحادث، كما ظنَّه الشارح.

فالحادثُ في محلِّ النزاع، ليس في مقابلة الوجود، بل في مقابلة الامكان. وليت شعري انَّ من يقول: المتعلِّق هو الحادث، فسببُ التعلُّق عنده، اى شىء هو؟! هل هو الحادث او غيره؟ فليس هذا الكلام إلا مشوشاً. و قوله: سواء كان المتعلِّق حادثاً او غير حادث، يناقض ما قد مرَّ من الاصطلاح، على أَنَّ المفعول هو الحادث.

قال الشارح، و اما قوله: محل النزاع انَّ علة الاحتياج الامكان او الحادث، و لم يتكلم فيه، فأنما لم يتكلم، لأنَّ هذا البحث، ليس بمفيد، اذ غرضه من هذا الفصل، ليس البيان احتياج المفعول فى ساير اوقات وجوده الى المؤثر، ليطلب به الاوهام العامية و لو فرضنا انَّ علة الاحتياج الحادث، و الاحتياج فى جميع الاوقات حاصل، لم يضره اصلاً كما نبه عليه فى آخر الفصل. و ان فرضنا انَّ علة الحاجة الامكان و يكون الممكن غير موجود و لا يتعلَّقُ بالفاعل لم ينفعه.

و نقول: قد ذكر اولاً انَّ هذا الفصل، لبيان أنَّ سبب تعلق المفعول بالفاعل، الامكان او الحادث و لا معنى لسبب التعلُّق، إلا علة الحاجة، فيكون الشيخ باحثاً عن علة الحاجة مثبتاً لها، فلو لم يكن مفيداً له، لكان اشتغالاً بما لا يعنيه. قال: و اما قوله: لم يبين انَّ الدائم مفتقر الى الغير، فليس بشىء، لانه يبين انَّ الواجب بالغير، يُنافى الدائم، و انَّ علة التعلُّق، هو الوجود بالغير، فالدائم، ان كان واجباً بالغير، يكون متعلقاً بالغير.

اقول: الامام لم يقل، انَّ الشيخ لم يبين هذا المطلوب اصلاً و أما قال: الذى ذكره، ليس بياناً نافعاً، بل مُصادرة على المطلوب. و ما ذكره الشارح، لا يصلح جواباً للمُصادرة على المطلوب، و اما انه يبين انَّ علة التعلُّق هو الوجود بالغير، فهو مناف لما سبق، من انَّ البحث عن علة الحاجة، ليس بمفيد.

الحدوث ام لا، والدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا؟ وهذا هو محلّ الخلاف.
 ومعنى قوله: «الواجب بالغير، ينقسم الى الدائم والى غير الدائم»، ليس ألا انّ الدائم،
 يصحّ أن يكون مفتقراً الى المؤثر. والنزاع لم يقع ألاً فيه. وهو مُصادرة على المطلوب.
اقول: اما قوله: لا حاجة الى بيان انّ وجود الحادث، مفتقر الى الفاعل، اذ لا خلاف
 فيه، فليس بصحيح، لانّ منشأ الخلاف، هو انّ المفعول فى اى شىء يتعلّق بفاعله. فذهب
 الحكماء، الى أنّه يتعلّق به فى حدوثه، دون وجوده، كما حكى الشيخ عنهم فى صدر
 النّمط، واعترف به هذا الفاضل.

وكان من الواجب ان يحقّق الحقّ فى ذلك، فحقّق فى الفصل السالف أنّه يتعلّق به فى
 وجوده، ثمّ أنّه احتاج الى بيان انّ سبب تعلّق هذا الوجود، ما هو اذ لم يكن الوجود متعلّقاً
 بالفاعل، كيف اتفق ليظهر من ذلك انّ التعلّق حاصلٌ فى جميع اوقات هذا الوجود او فى
 وقت حدوثه فقط، فان مطلوبه يتمّ بذلك فيبته فى هذا الفضل. ولذلك سمّاه بـ«التكلمة».
 ولما ظهر انّ سبب التعلّق، هو الوجوب بالغير، ظهر انّ الواجب بالغير، سواء كان دائماً او
 غير دائم، متعلّق بالغير فى وجوده، ما دام موجوداً وهذا مطلوب الشيخ، اما البحث عن
 علّة الحاجة، أ هو الامكان، أم هو الحدوث، فليس بمفيد فى هذا الموضوع، لانّ علّة
 الحاجة، لو كان هو «الحدوث» وكان المحدث محتاجاً فى جميع اوقات وجوده، لم يكن
 للشيخ هيهنا بضاراً، كما صرّح به فى آخر الفصل، و لو كان هو «الامكان» وكان الممكن،
 غير موجود وغير متعلّق بالفاعل، لم يكن بنافع له. فلذلك لم يتعرّض الشيخ لهذا البحث.
 واما قوله: أنّه لم يبيّن انّ الدائم، هل يفتقر الى مؤثر ام لا، فليس بشىء ايضاً، لانه يبيّن
 انّ الواجب بالغير، لا ينافى الدائم، وانّ علّقه التعلّق بالغير، هو الوجوب بالغير، فالدائم ان
 كان واجباً بغيره، كان مُفتقراً و ألاً فلا. وهذا القدر كاف، بحسب غرضه ههنا.
 ثمّ قال: و التّحقيق انّ الخلاف هيهنا بين الحكماء و المتكلمين، لفظي^(١) لانّ

١ - قوله: «و التّحقيق انّ الخلاف هيهنا لفظي»: قال الامام: لا خلاف فى انّ الدائم هل يصحّ ان
 يفتقر الى المؤثر ام لا؟ فانّ المتكلمين اتفقوا على انّ العالم بتقدير كونه ازلياً يصحّ ان يكون
 مستنداً الى علّة موجبة، لكنهم نفوا العلّة الموجبة و المعلول الازلى، لا بهذا الدليل، اى لا بانّ
 الازلى يستحيل ان يكون مفتقراً الى المؤثر، بل بالدلالة على قدرة المؤثرة، و الفلاسفة اتفقوا

المكلمين، جوّزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازلياً، معلولاً لعلّة، لكنّهم نفوا القول

على ان يكون مستند الى الموجب، و يمتنع ان يكون مستنداً الى القادر.

- فمن يقول: الدائم هل يصحّ ان يكون مفترقاً الى المؤثر؟

- يقال له: اما الى المؤثر الموجب، فيصحّ بالاتفاق، واما الى المؤثر المختار، فلا يصحّ بالاتفاق، فلا خلاف اصلاً في هذه المسئلة، نعم اختلفوا في انّ العالم على تقدير كونه ازلياً، هل يسمى فعلاً؟ و هل يسمّى علته فاعلاً؟ و هذا خلاف لغويّ صرف.

اقول: الخلاف في هذه المسئلة و الخلاف في علة الحاجة، متلازمان لأنّه لو كان علة الحاجة الحدوث استحال ان يحتاج الازلي الى المؤثر لانتفاء العلة، و لو كان العلة الامكان، و جب افتقاره الى المؤثر لوجود العلة، و كذلك لو امتنع احتياج الازلي لكان علة الحاجة الحدوث، فإنّه لو كان علته الامكان، لزم احتياج الازلي، و لو امكن احتياج الازلي، كان علة الحاجة الامكان، فإنّه لو كان علته الحدوث، امتنع احتياجه، فلا الخلافان.

فلو لم يكن في تلك المسئلة خلاف، لم يكن في هذه المسئلة ايضاً خلاف، لكنّ الخلاف في انّ علة الحاجة الى المؤثر الامكان او الحدوث، ممّا لا يمكن ان يدفع لغاية اشتهاه. و اما كلام الشارح، فحاصله انّ الامام نقل في رفع الخلاف عن الفريقين قضايا ثلاثة نقلاً غير مطابق:

احديها، انّ المتكلمين، جوّزوا استناد الازلي الى علة موجبة، و أنّما نفوا ازلية العالم بالدلالة على قدرة المؤثر فيه، فهذا نقل عنهم، بأنهم بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار، و ليس كذلك في ساير كتبهم، بل الامر بالعكس.

وثانيها، انهم نفوا القول بالعلّة و المعلول، و هو ايضاً كذب لما ذكر.

و ثالثها، انّ الحكماء يحيلون استناد الازلي الى القادر، و هو ايضاً ليس كذلك، لذهابهم الى ان الله تعالى قادرٌ مختارٌ مع انّ العالم ازلي و لا منافاة، لانّ القدرة هي كون الذات بحيث ان شاء فعل، و ان شاء ترك، و الشرطية لا يستدعي وجود المقدّم او عدم وقوعه، بل مقدّم شرطية الفعل واقع دائماً، و مقدّم شرطية التّرك غير واقع دائماً، بل يبحثون تارة عن العالم أنّه فعلٌ ازلي مستندٌ الى فاعل تامّ الفاعلية، و هذا بحثٌ طبيعيٌّ لأنّه بحث عن العالم المُشتمل على الاجسام و الجسمانيّات الماديّة، و أخرى يبحثون هن المبدأ الاول أنّه فاعلٌ ازليٌ تامٌّ في الفاعلية معلوله ازلي، فهو بحث عن واجب الوجود، بان آثاره ازلية، فيكون من الابحاث الالهية، و في البحث الطبيعيّ نظرم.

بالعلة و المعلول لا بهذا الدليل، بل بما دلّ على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادراً. و اما الفلاسفة، فقد اتفقوا على ان الازلي، يستحيل ان يكون فعلاً لفاعل مختار، فاذن حصل الاتفاق على ان كون الشيء ازلياً يُنافي افتقاره الى القادر المختار، و لا يُنافي افتقاره الى العلة الموجبة. و اذا كان الأمر كذلك، ظهر أنه لا خلاف في هذه المسئلة.

اقول: هذا صلح عن غير تراضى الخصمين. و ذلك ان المتكلمين باسرههم، صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثاً، من غير تعرض لفاعله فضلاً عن ان يكون فاعله مختاراً او غير مختار، ثم ذكروا بعد اثبات حدوته أنه محتاج الى المحدث، و ان محدثه، يجب ان يكون مختاراً لأنه لو كان موجباً، لكان العالم قديماً و هو باطل بما ذكروه أولاً. فظهر أنهم ما بنوا حدوث العالم، على القول بالاختيار، بل بنوا الاختيار على الحدوث. و اما القول بنفى العلة و المعلول، فليس بمتفق عليه عندهم، لانّ مثبتى الاحوال من المعتزلة، قائلون بذلك صريحاً. و ايضاً اصحاب هذا الفاضل، اعنى الاشاعرة يُثبتون مع المبدأ الاول قُدماً ثمانية سمّوها «صفات المبدء الاول».

فهم، بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة، و بين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علّتها، و هذا شيء ان احترزوا عن التصريح به لفظاً، فلا محيص لهم عن ذلك المعنى، فظهر أنهم غير متفقين على القول بنفى العلة و المعلول، مع اتفاقهم على القول بالحدوث. و اما الفلاسفة، فلم ينبهوا على ان الازلي، يستحيل ان يكون فعلاً لفاعل مختار، بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي، يستحيل ان يصدر إلا عن فاعل ازلي تام في الفاعلية، و ان الفاعل الازلي التام في الفاعلية، يستحيل ان يكون فعله غير ازلي.

ولما كان العالم عندهم فعلاً ازلياً، اسندوه الى فاعل ازلي تام في الفاعلية. و ذلك في علومهم الطبيعية، و ايضاً لما كان المبدأ الاول عندهم ازلياً تاماً في الفاعلية، حكموا بكون العالم الذي هو فعلة ازلياً. و ذلك في علومهم الالهية، و لم يذهبوا ايضاً الى أنه ليس بقادر مختار، بل ذهبوا الى ان قدرته و اختياره، لا يوجبان كثرة في ذاته، و ان فاعليته، ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات، و لا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبائع الجسمانية على ما سيبيء بيانه.

«الحادث بعد ما لم يكن له قبلٌ لم يكن فيه ليس كقبليَّة الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل و ما هو بعد معاً في حصول الوجود، بل قبليَّة قبل لا تثبت مع البعد و مثل هذا، ففيه ايضاً تجددٌ بعديَّة بعد قبليَّة باطلة، و ليس تلك القبليَّة هي نفس العدم، فقد يكون العدم بعد، و لا ذات الفاعل فقد يكون قبل و مع و بعد. فهي شىء آخر لا يزال فيه تجددٌ و تصرُّم على الاتِّصال. و قد علمت ان مثل هذا الاتِّصال، الّذى يوازى الحركات في المقادير، لن يتألف من غير مُنقسمات.»

يُرِيدُ بيان ان كُلَّ حادث، فهو مسبوقٌ بموجود غير قارِّ الذَّات^(١) متَّصلٌ اتِّصال

١ - قوله: «يُرِيدُ بيان ان كُلَّ حادث فهو مسبوق بموجود غير قارِّ الذَّات» و الدَّليل عليه، ان وجود الحادث، بعد ان لم يكن، فيكون له قبل ضرورة ان البعديَّة بالقياس الى قبليَّة. و ذلك القبل، يوجب اجتماع الوجود و العدم و انه محالٌ. فالقبل، ليس نفس العدم، لان العدم بعد، كالعدم قبل، و ليس القبل ببعد، و لا ذات الفاعل، لانه يكون بعد و قبل و مع، فهو امرٌ غير قارِّ الذَّات، لانه اذا فرض حركة ينطبق نهايتها على بداية حدوث الحادث، يكون بين ابتداء الحركة و انتهاء حدوث الحادث قبليات و بعديات مُتصرِّمةً متجددةً، اذ كل جزء يفرض من تلك الحركة، فهي قبل الحادث، فيكون بازاء اجزاء الحركة قبليات بعضها مُتصرِّمة و بعضها متجددةً، فيكون ذلك القبل متصلاً غير قار و هو الزَّمان و الاعتراض من وجوه:

الاول، ان قوله: القبل ليس نفس العدم، اما ان يُراد به العدم الّذى يتعقَّبُه الحادث، او مطلق العدم. فان اُرِيدَ المقيد فلا نسلم انه بعد الحادث، و ان اُرِيدَ المطلق، فغاية ما في الباب، ان القبل، لا يكون مطلق العدم، لكن لا يلزم منه ان يكون العدم المقيد اعنى الّذى يتعقَّبُه الحادث.

الثاني، التَّقْضُ بِالزَّمان، فانه يُمكن ان يقال: القبل لا يجوز ان يكون الزَّمان، لانه يكون بعد.

- فان قلت: الزَّمان الّذى هو قبل، مغايرٌ للزَّمان الّذى هو بعد.

- فنقول: كذلك العدم الّذى هو قبل الحادث، مغايرٌ للعدم الّذى بعده، لان هذا العدم طارىء، و ذلك ازلُّ زایل. و فرَّق بين الطارىء و الزايل.

الثالث، ان الحادث، اذا كان بعد ان لم يكن، يكن عدمه قبل وجوده بالضرورة و ذلك يناقض ان القبل ليس هو عدم الحادث.

الرابع، سلّمنا ان القبل امرٌ مغايرٌ، لكن لا نسلم انه غير قار.

- قوله: لانه اذا فرض حركة تنطبق على اول الحادث.

- قلنا: مُعارضٌ بأنه إذا فرض قبل الحدث شيء ثابت لا يتجدد فيه ولا تصرّم، فلا يكون في القبل تجدد وتصرّم، فلا يكون غير قارّ الذات. ولئن سلّمنا أنه غير قارّ، لكن لم لا يجوز ان يكون القبل هو الحركة المتجددة المتصرّمة؟ والجواب عن هذه الاعتراضات: ان التّرديد في القبل بالذّات، فإنّه لأبّد منه، اذ معروض القبلية أن عرضه القبلية بالذّات فذاك، وان عرضه القبلية بواسطة شيء الآخر، هو القبل بالذّات. واليه اشار بقوله: وليست القبلية نفس العدم، فان معروض القبلية اذا كان قبلاً لذاته، فكأنه نفس القبلية. اذا تمهد هذا، فنقول:

وجود الحادث بعد ان لم يكن بعدية بالقياس الى قبلية، فلايّد من معروض القبلية بالذات. ولا شك ان معروض القبلية بالذّات، يستحيل ان يكون معروض البعدية، فمعروض القبلية، لا يكون نفس العدم، لانّ العدم، لو اقتضى لذاته القبلية، لا يكون بعد ذات الفاعل و أنّ لم يصر معاً وبعد. فتعيّن أنّ يكون معروض القبلية بالذّات امرأ مغايراً لهما. و عروض القبلية للعدم، بواسطة ذلك المعروض، حتّى انا استدللنا على وجود ذلك المعروض، بعروض القبلية للعدم. و اذا ثبت أنّ معروض القبلية، امرٌ مغايرٌ فهو غير قارّ، بل هو متجدد متصرّم، لانّ ذلك القبل، يمتدّ الى الازل، وكلّ جزء يفرض منه يكون سابقاً على جزءٍ آخر، فانّ القبلية التي من سنتين، يكون قبل القبلية التي من سنة فهناك قبليات وبعديات متصرّمة و متجددة ولكن ربما يمنع كون ذلك في بادىء النّظر.

فالشّارح فرض الحركة بطريق التّمثيل، حتّى يتبيّن ذلك و أنّ لم يكن في الاستدلال اليه حاجة. ثمّ ذلك القبل، يحتمل التّقدير و الزّيادة و النّقصان، لأنّ قبل زيد الى نوح - مثلاً - اطول و أزيد الى موسى، فيكون مقداراً. و الحاصل أنّ لمعروض القبلية بالذّات خواصّ:

احديها، أنّه يُمكن له اجزاء، فان قبل زيد الى نوح، يمكن ان ينقسم و يقال قبل زيد الى عمرو - مثلاً - ثمّ الى بكر، ثمّ الى خالد، ثمّ الى نوح. و هذا يظهر غاية الظّهور في الحركة التي فرضها الشارح. فانّ قبل الحادث الى ابتداء الحركة، ينقسم الى قبله الى ربع الحركة، ثمّ الى نصفها، ثمّ الى ثلاثة ارباعها.

الثّانية، أنّ تلك الاجزاء لا يجتمع معاً، بل كلّ جزء يفرض، فهو قبل بالقياس الى اجزاء، بعد بالقياس الى آخر.

الثّالثة، أنّه يقبل التقدير، فالقبل بالذّات، كمّ لاحتماله التّقدير، متصل لقبوله الانقسام الى اجزاء، غير قارّ الذّات لعدم اجتماع اجزائها في الوجود، فهو الزّمان فلا يُقال: أنّه الحركة، لانّ الحركة

ليست بكمّ في ذاتها، لعدم قبولها التّقدير في نفسها، اذ لا يُقال: حركةٌ طولِيٌّ، بل حركةٌ في زمانٍ طولٍ او في مسافةٍ اطولٍ، نعم هذا الامتداد، لمّا كان غير قارٍّ الذات، لا يكون الّا بحيث يكون تغييراً لا يقع دفعةً، بل تدريجاً وهو الحركة فيكون الزّمان مقدار الحركة لا من كلّ وجه، بل من حيث عدم الاستقرار.

يبقى ان يُقال: لمّا كان هذا الامتداد، لا يجتمع اجزائه في الوجود، لم يكن موجوداً ضرورةً أنّه لو كان موجوداً لاجتماع اجزائه في الوجود، فلا يكون الزّمان موجوداً.

فنقول: هذا الامتداد، وان لم يوجد في الخارج، الّا أنّه بحيث لو فرض وجوده في الخارج و فرض فيه اجزاء لا تجتمع تلك الاجزاء، لا تجتمع تلك الاجزاء معاً، وكان بعضها مُتقدّماً على البعض ولا يكون الامتداد في العقل كذلك، الّا اذ كان في الخارج شيءٌ غير قارٍّ الذات، يحصل في العقل، بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد، فانّ الزّمان كالحركة امرٌ مستمرٌّ في الخارج، لا جزءٌ له، لكن اذا حصل ذلك الامر المُستمر الغير المُستقر في الخارج، يحصل له امتدادٌ في الذهن، اذا فرض انقسامه يكون اجزائه لا يجتمع معاً، وكان فيها تجددٌ وتصرّم. وهذا الامتداد، ينطبق على الحركة والمسافة. ولا شكّ في أنّا ندرك القبل، امتداداً الى الازل، و نحكم على اجزاء ذلك الامتداد، بانّ احدها يتقدّم على الآخر، لو كان موجودةً في الخارج. فدلّ ذلك على أنّ في الخارج شيئاً غير مُستقر، يكون ذلك الامتداد الحاصل في العقل منه.

هذا هو التّحقيق في هذا المقام، لا يعرفُ كنهه الّا بدقيق النّظر والتأمّل وهو معنى قولهم: الموجود من الحركة في الخارج، هو الحصول في الوسط و أنّه يفعل بسيلانها الحركة بمعنى القطع، و كذلك الموجود من الزّمان شيءٌ غير منقسم يفعل بسيلانه الزّمان كما انّ النّقطة يفعل بسيلانها الخط.

و عند ذلك يظهر اندفاع ما يُقال: انّ قوله: هناك شيءٌ يتجدّد ويتصرّم، ان اراد به أن يتجدّد و يتصرّم في الخارج، فلا شكّ أنّ المُتجدّد غير المتصرّم و هما جزء الزمان فيكون الزّمان مشتقاً بالفعل على اجزاءٍ، بعضها معدوم و ذلك يُنافي اتّصاله في ذاته، وان اراد أنّه يتجدّد و يتصرّم في العقل، فهو باطلٌ، امّا اولاً، فلأنّه لا يُدلّ على وجود الزّمان في الخارج، و امّا ثانياً، فلانّ المتصرّم هو القبل و المُتجدّد هو البعد. و القبليّة و البعدية، اضافيان لا بُد ان يكون معروضاً معاً في العقل، فلا يكون التّجدد و التصرّم في العقل.

لأنّ نقول: العقل يحكم بانّه مُتجدّد و متصرّم لو كان موجوداً في الخارج و له اجزاءً بالفعل فيه، و

المقادير، اعنى الزمان ألا أنه لم يتعرض لتسميته فى هذا الموضوع بعد.

و بيانه: انّ الحادث، بعد ما لم يكن تكون بعديته هذه مضافة الى قبلية قد زالت. فله قبل لا يوجد مع البعد، لا كقبلية الواحد على الاثنين و امثالها التى يوجد قبل و البعد منها معاً، بل قبل يزول قبليته عند تجدد البعدية.

وليست هذه القبليّة، هى نفس العدم، لانّ العدم، كما كان قبل، فقد يصحّ ان يكون بعد، و لا نفس الفاعل، لانه قد يكون قبل و مع و بعد. فاذن، هناك شىء آخر يتجدد و يتصرّم. فهو غير قارّ الذات، و هو متصل فى ذاته، اذ من الجائز ان يفرض متحرّكاً يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته، فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث، و يكون بين ابتداء الحركة، فظهر انّ هذه القبليات و البعديات، متصلة اتصال المسافة.

و قد تبين فى النمط الاول، انّ مثل هذا المتصل، لا يتألف من أجزاء لا تتجزىء، فاذن ثبت انّ كلّ حادث، مسبوق بوجود غير قارّ الذات متصل اتصال المقادير و هو المطلوب.

لا يكون ذلك ألا بوجود امرٍ غير قارّ الذات و هو الزمان. و كذلك ما يقال: الزمان اما مقدار الحركة، بمعنى القطع، او مقدار الحركة بمعنى التوسط و الاول ليس بوجود فى الخارج، و الثانى لا يتجدد و لا يتصرّم.

فالجواب: انّ المراد بالزمان ههنا، مقدار الحركة بمعنى القطع و انه يدلّ على وجود الزمان فى الخارج كما حقّقناه. و اعلم انّ فى الدليل المذكور استدراكين:

احدهما، انّ المقدمتين القائلتين بانّ القبليّة ليست نفس العدم و لا ذات الفاعل لا دخل لهما فى اثبات انّ معروض القبليّة امرٌ غير قارّ و ذلك ظاهر. نعم، يمكن ان يقال: انّ ايرادهما لدفع توهم انّ القبل، هو العدم او ذات الفاعل، اذ هما قبل الحادث.

و ثانيهما، انه يمكن توجيه الدليل بوجهين: الاول، انّ وجود الحادث، بعد ان لم يكن له بعدية بالقياس الى قبلية و ليست تلك القبليّة كقبلية الواحد على الاثنين بل قبلية لا يجتمع مع البعدية، و القبليّة التى لا يجتمع مع البعدية، لا تكون ألا زمانية، فيكون قبل كل حادث زمان. الثانى، انّ الوجود الحادث، بعد ان لم يكن، له قبل. و ذلك القبل امرٌ غير قارّ يتجدد و يتصرّم و هو الزمان. فلما كفى فى الاستدلال، عدم اجتماع القبليّة و البعدية، أو تجدد القبل و تصرّمه، فالجمع بينهما فى الاستدلال، يستلزم استدراك احدهما لا محالة. و قد علم من هذا انه لو لا ايراد المقدمتين، لما احتيج الى اثبات القبل بالذات، بل يكفى فى البيان وجود القبل فى الجملة م.

فهذا ما فى الكتاب.

واعلم انَّ الزَّمان ظاهرُ الاتيَّة^(١)، خفى الماهيَّة والشَّيخُ قد نبَّه على انبيته فى هذا الفصل، وسيشيرُ فى الفصل الَّذى يليه الى ماهيَّة. ولذلك وسم احد الفصلين بـ«التَّنبيه» والآخر بـ«الاشارة». وهذه المباحث، تتعلَّق بالطَّبيعيَّات واما اورد هيئنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب.

واعلم انه انما تبَّه هيئنا^(٢) على وجود الزَّمان، قبل كلِّ حادث، لوجود القبليَّة و

١ - قوله: «واعلم انَّ الزَّمان ظاهرُ الاتيَّة»، اراد ان يبيِّن انه لم وسم هذا الفصل بالتَّنبيه و الفصل الآخر بالاشارة، فقال: انَّ الزمان ظاهرُ الاتيَّة، خفى الماهية، اما انه خفى الماهية فظاهر، و اما انه ظاهرُ الاتيَّة، فان ساير الناس يجزمون بوجود حتَّى قسّموه الى السَّاعات والايَّام والاسباع والشهور والسنين.

- فان قلت: هب، انَّ الزَّمان مطلقاً ظاهر الاتيَّة الّا انَّ وجود الزَّمان قبل كلِّ حادث ليس بظاهر و هو المطلوب من الفصل، فما هو ظاهر الاتيَّة، ليس بمطلوب من الفصل، و ما هو المطلوب من الفصل، ليس بظاهر الاتيَّة، فالانسب التَّعبير عن الفصل بـ«الاشارة».

- فنقول: كون الحادث مسبوqاً بزمان ظاهرُ أيضاً، فانَّ الحادث ما كان ثمَّ كان و ليس معناه الّا انَّ هناك زماناً كان موجوداً فيه، ثمَّ زماناً آخر كان فيه فان. لفظه «كان» مشعرةً بالزَّمان على ما سيصرح به الامام فى اعتراضه بعد، ثمَّ لا مكان ان يقال: كان معدوماً، او كان اللّهُ تعالى موجوداً، بين انَّ ذلك ليس نفس العدم و لا ذات الفاعل و الّا فلا احتياج فى التَّنبيه اليه. هذا حاصلُ الدلالة المذكورة و هو فى غاية الجلاء، ان تعقل، م.

٢ - قوله: «واعلم انه انما نبَّه هيئنا»، مهد مقدّمتين ليستعين بهما فى دفع شبهة الامام: المقدّمة الأولى، انَّ استدلال على وجود الزَّمان بوجود القبليَّة و البعدية الخاصّتين به اى الذاتيتين، فانَّ القبليَّة و البعدية يلحقان الزَّمان لذاته و غيره بسببه، فالشَّيء آخر لوقوعه فى الزمان، قبل الزمان الآخر، و اما الزَّمان فهو قبل زمان آخر لذاته المتصرّمة المتجدّدة.

- فلئن عاد السائل و قال: المتصرّم اما ان يكون نفس المتجدّد و هو محال، او غيره و حينئذٍ يختلفُ اجزاء الزَّمان فلا يكون متّصلاً.

- فلنعد الجواب، بان التصرّم و التّجدّد بعد فرض اجزاء الزمان. و لا اختلاف لاجزاء الزَّمان فى

البعديّة الخاصّتين به، فإنّه هو الشّيء الذي يلحقه لذاته القبليّة و البعديّة اللتان لا يوجدان معاً و ذلك لانّ الشّيء قد يكون قبل شيءٍ آخر قبليّة بهذه الصّفة لا لذاته، بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر.

فالقبليّة و البعديّة للشّيئين، بسبب الزمان، امّا للزمان، فليس بسبب شيءٍ آخر، بل ذاته المتصرّمة المتجدّدة، صالحه للحقوق هذين المعنيين بها لشيءٍ آخر. فاذن، ثبوت هذين المعنيين، يدلُّ على وجود الزمان، و لا يصحُّ تعريف الزمان بهما^(١)، لانّ تصوّرهما،

١ - قوله: «و لا يصحُّ تعريف الزمان بهما»، فرق بين التصديق بانية الزمان و تصوّر ماهيته، فإنّ القبليّة و البعديّة لما كانتا من خواصّ الزمان، كان من الظاهر ان يصحّ تعريف الزمان بهما، كما امكن الاستدلال بهما على وجوده، لكن وقع الاستدلال بهما و لا يصحّ تعريفه بهما. فلا يقال: الزمان ما له بالذات القبليّة و البعديّة، لانّ تصوّر القبليّة و البعديّة الذاتيتين موقوفٌ على تصوّر الزمان فيكون التعريف به دورياً.

- ثم ان سئل و قيل: أمّا يلزم الدور، لو كان التعريف بالقبليّة و البعديّة المختصّتين بالزمان و ليس كذلك، بل بطلق القبليّة و البعديّة، لكن لما كان مطلق القبليّة و البعديّة شاملان للزمان و المكان، وقع التميّز بأنهما لا يجتمعان معاً.

- و اجاب: بأنّه لا بدُّ في التعريف من هذا المميّز، لكن المعية ينقسم في مقابلة انقسام القبليّة و البعديّة و ليست هينئالاً زمانية، فيعود الدور.

- فان قيل: كما لا يصحّ تعريف الزمان بالقبليّة و البعديّة الذاتيتين، لا يصحّ الاستدلال على وجوده بهما، لانّ التصديق بهما، موقوفٌ على التصديق بوجود الزمان، فيكون اثبات الزمان موقوفاً على نفسه و هو مصادرةٌ على نفسه و هو مصادرة على المطلوب.

- اجاب: بأنّ الزمان، لما كان معروف الاية، لم يلتفت في التنبيه عليه الى ذلك، فإنّ الغرض من التنبيه ليس اّلاّ ايضاح ما فيه خفاء، ببسط عبارات و الكشف عن خبيات هي مناط الحكم، فأخذ المطلوب فيه، لا يُنافي ذلك.

المقدّمة الثّانية: انّ القبليّة و البعديّة الزمانيتين، اضافيتان لانّ القبل، لا يكون قبلاً اّلاّ بالقياس الى بعده، و كذلك البعد. و هما ليسا بموجودين في الخارج، لانّ وجودهما يتوقّف على وجود الجزئين من الزمان معاً و هو محال. فيستحيل وجود القبليّة و البعديّة، لكن ثبوتها في العقل، لشيءٍ يدلُّ على وجود معروضهما كما اذا ثبت القبليّة، لعدم الحادث، دلّ على انّ معروض

القبلية بالذات موجوداً معه.

- وههنا سؤال وهو ان يقال: لما ثبت ان لا وجود للقبلية والبعديّة في الخارج، بل هما امران اعتباريان ولا شك ان الامر الاعتباري، لا يستدعى وجوده، عروضة في الخارج، فهذا الكلام يُنافي اوله، آخره.

- أوجب بوجهين: احدهما، أنه ثبت ان معروض القبلية يتجدّد ويتصرّم، ولا شك انّ العدم لا يتجدّد ولا يتصرّم. فيكون موجوداً في الخارج. واعترض بانّ الكلام في دلالة ثبوت القبلية والبعديّة على وجود معروضيهما والذال فيما ذكرتم هو التجدّد والتصرّم. ويمكن ان يُجاب عنه بانّ المتصرّم هو القبل والمتجدّد هو البعد والقبلية والبعديّة اللتان لا تجتمعان، لا بد ان يتصرّم احديهما ويتجدّد الأخرى، فيدلّان على وجود المعروض في الخارج.

وثانيهما، أنه ثبت انّ القبل، لا يجتمع مع البعد، فعدم اجتماعهما اما ان يكون في العقل وليس كذلك، لاجتماعهما في العقل حتّى عرض لاحدهما القبلية وللآخر البعديّة، او في الخارج، فلا بد من وجود المعروض في الخارج. وهذا منقوض بالعدم والوجود، فانّهما لا يجتمعان لا في الذهن، بل في الخارج، ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج، فانّ السلب لا يستدعى وجود الموضوع.

واعلم انّ القبلية والبعديّة، لا يلحقان الا اجزاء الزّمان، حتّى يكون جزء منه موصوفاً بالقبلية والآخر بالبعديّة. فمعروضها، هما اجزاء الزّمان وهي غير موجودة في الخارج، لانّ الزّمان متصل واحد ولأنه لو وجدت، لتتالي الآتات فحينئذ لا يلزم من ثبوت القبلية والبعديّة وجود معروضها في الخارج، بل عدمه، فكيف يستدل بهما على وجود الزّمان.

اذا عرفت هذا، عرفت اندفاع الجوابين واتّجاه ان يقال للشّارح: معروض القبلية والبعديّة على ما صرّحت به اجزاء الزّمان وهي معدومة في الخارج، فكيف يدلّان على وجود معروضها، او يقال: معروض القبلية، مغاير لمعروض البعديّة لأنّهما لا يجتمان. فلو كانا موجودين في الخارج، لزم اشتغال الزّمان على الاجزاء بالفعل وأنه محال.

والحاصل انّ القبلية والبعديّة، لكونها اعتباريتين، لا يدلّان على وجود معروضيهما، بل ليس يجوز أن يوجد معروضهما في الخارج. والجواب انّ المراد بالمعروض ههنا هو متعلّقهما، لا محلّهما جزء الزمان المعقول، لا الموجود في الخارج، أي ما يعرض القبلية والبعديّة بسببه، فانّهما انما يعرضان للامتداد العقلي، بسبب الامر الغير المُستقر الوجود. فاطلق المعروض، على

لا يمكن إلا مع تصوّر الزمان و تمييزهما عن سائر اقسام القبليّة و البعدية، بأنهما اللتان لا يوجدان معاً، ليس ايضاً بتميّز حقيقي، لأنّ المع يجري مجراها في معانيهما المختلفه، لكن لما كان الزّمان معروف الانية، لم يلتفت الى ذلك.

و القبليّة و البعدية اللاحقتان بالزّمان، اضافتان لا يوجدان إلا في العقول، لأنّ الجزئين من الزّمان اللذين يلحقهما القبليّة و البعدية، لا يوجدان معاً فكيف توجد الاضافة اللاحقة بهما، لكن ثبوتهما في العقل لشيء، يدلُّ على وجود معروضهما الذي هو الزّمان مع ذلك الشيء و لذلك استدللّ الشيخ بعروض القبليّة للعدم، على وجود زمانٍ يقارنُهُ.

اذ تقرّرت هذه المعاني، فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بأنّ هذه القبليّات، لو كانت موجودة في الخارج، لكانت القبليّة الواحدة، قبل موجود آخر قبليّةً أخرى و يتسلسل. و ذلك لأنّ الزّمان، هو الموجود في الخارج الذي تلحقه القبليّة لذاته، و تلحق ما سواه ممّا يقع فيه بسببه في العقل.

أمّا نفس القبليّة، فليس هو من الموجودات^(١) المختصّة بزمان، دون زمان لأنها امرٌ اعتباريٌّ، يصحّ تعقله في جميع الازمنة و ان اخذ من حيث يقع في زمان معيّن، كان حكمه حكم سائر الموجودات في لحوق قبليّة أخرى، يعتبرها الذّهن به و لا يتسلسل

سبب المعروض مجازاً و الى هذا المعنى اشار في فصل سبق المحدث بالمادة، حيث قال: الامكان، من حيث أنّه متعلّق بامرٍ خارجي، يستدعي لا محالة موضوعاً موجوداً في الخارج، كما مضى في التّقدم بعينه، م.

١ - قوله: «أمّا نفس القبليّة، فليس هو من الموجودات»، حاصلُ الجواب أنّ القبليّة امرٌ اعتباريٌّ، لا وجود لها في الخارج، لكن لها اعتباران: احدهما، من حيث عروضها لاجزاء الزّمان، بحسب الدّات و حينئذٍ لا يكون في زمان آخر. والثاني، من حيث ذاتها، فهي توجد في الذّهن و وجودها في الذّهن، يكون في زمان، فيكون له قبليّة اعتباريةً بهذا الاعتبار. فالقبليّات، لا يتسلسل، بل ينقطع بانقطاع الاعتبار. و في قوله: «لا يتسلسل»، لطيفةٌ و هي انّ المشهور، انّ التّسلسل في الامور الاعتبارية، ليس محالاً، فيبين بقوله: و لا يتسلسل، أنّ معنى ذلك، ليس انّ الامور الاعتبارية يتسلسل و هو ليس بمحال، المراد انّ ذهاب السّلسلة في الامور الاعتبارية، موقوفٌ على اعتبار الذّهن و الذّهن لا يقوى على اعتبار امور غير متناهية، فاذا انقطع، انقطعت السّلسلة، م.

ذلك، بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني .

و يندفع أيضاً اعتراضه بأنهما اضافتان، فيجب أن يوجد معاً وقد قيل أنهما لا يوجدان معاً، هذا خلفٌ. و ذلك لأنهما اضافتان عقليتان، يجب أن يوجد معروضاهما في العقل و لا يجب أن يوجد في الخارج معاً.

و يندفع أيضاً اعتراضه بأنّ العدم، لو اتّصف بالقبليّة^(١) الوجوديّة، للزم اتّصاف المعدوم بالموجود. و ذلك لأنّ العدم المقيّد بشيء ما، يكون معقولاً بسبب ذلك الشيء و يصحُّ لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول.

ثمّ أنّه اشتغل بالمعارضة^(٢)، فقال: سبق بعض اجزاء الزّمان على بعض، هو هذا السّبق

١ - قوله: «و يندفع أيضاً اعتراضه بأنّ العدم لو اتّصف بالقبليّة»، اى أنّهم قالوا: عدم كلّ حادث قبل وجوده، فقد وصفوا العدم بالقبليّة. فلو كانت وجودية، لزم اتّصاف المعدوم بالموجود و أنّه محالٌ. و الجواب أنّ القبليّة أمرٌ اعتباريٌّ، فيصحُّ لحوقها لا للعدم المطلق، بل العدم المقيّد بالحادث.

- فلو قيل: هذا يُنافي ما ذكر من أنّ معروض القبليّة، ليس هو العدم.

- فنقول: المراد ثمة، معروض القبليّة بالذات، كما بيّناه.

و اعلم أنّ الاجوبة التي ذكرها الشارح، عن هذه الاسئلة، لا توجيه لها اصلاً، فان كلام الامام، ليس أنّ القبليّة و البيعدية، ليستا من الوجودات الخارجيّة، فلا يجب ان يكون الموصوف بهما أمراً موجوداً في الخارج. فلا يلزم أن يكون قبل كلّ حادث أمرٌ موجودٌ في الخارج، موصوف بالقبليّة. و الشارح في تلك الاجوبة مازاد عليه، أنّها أمرٌ اعتباريٌّ و كونه أمراً اعتبارياً، لا يُنافي عدمها في الخارج، بل يستلزمه. و الجواب أنّها و ان كانت معدومة في الخارج، أنّها متعلّقة بأمرٍ خارجي، فيدلُّ على وجوده كما مرّ مراراً، م.

٢ - قوله: «ثمّ أنّه اشتغل بالمعارضة»، هذا نقضٌ اجمالي، و تقريره: أنّ الدليل الذي ذكرتموه ليس بصحيح بجميع مقدّماته. و الا لزم ان يكون للزّمان زمان آخر و ذلك لأنّ بعض اجزاء الزّمان، قبل البعض الآخر، و ليست هذه القبليّة كقبليّة الواحد على الاثنين، فانّ اجزاء الزّمان، لا يوجد معاً فان لم يحصل هذا النوع من القبيلة، أنّ بالزّمان، كان كلّ جزء من الزّمان، في زمانٍ آخر. و انت خبيرٌ بأنّ هذا النقض، لا يُريد أنّ على أوّل التّوجيهين، لا على الثّاني.

ثمّ قد يمكن ان يفرق بين تقدم عدم الحادث على وجوده و بين تقدّم بعض اجزاء الزمان على

بعض بوجهين: الاول، أن الزمان، ينقض لذاته بمعنى ماهيته و حقيقته يقتضى بذاتها، ان يكون بعضُ اجزائها قبل البعض، فاستغنت القبلية و البعدية الحاصلتان فيه عن زمان آخر، و اما الحركات، فليست كذلك، لانَّ الجزء المُتقدِّم يعقل حصوله متأخراً و بالعكس، فلا جرم، لم يكن كونها قبلاً و بعداً لنفس ذاتها، فلا بُدَّ ان يكون لامرٍ آخر. و الجوابُ عن هذا الفرق، من وجهين: احدهما، انَّ اجزاء الزمان اما متساوية او مختلفة في الماهية، فان كانت متساوية في الماهية استحال ان يكون بعضها متقدماً لذاته و بعضها متأخراً لذاته اذا الاشياء المتساوية في الماهية، يجبُ ان يكون متساوية في اللوازم، و ان كانت مُتخالفة في الماهية، لزم ان لا يكون مُتصلاً واحداً بل مشتملاً على اجزاءٍ بالفعل و يكون مركباً من آتات، لانَّ كُلَّ جزءٍ من الزمان موجود بالفعل. فلو قبل القسمة، يكون اجزائه المعروضة بعضها متقدماً و بعضها متأخراً، لانه غير قارٍ الذات. و التقديرُ انَّ التقدّم و التأخر يستلزمان اختلاف الاجزاء في الماهية. فيكون ذلك الجزء من الزمان مشتملاً على اجزاء بالفعل و المقدّر انه جزء واحد، هذا خُلفٌ. فان امتنع ان يقبل القسمة، فيكونُ أنا.

و ثانيهما، انا سلّمنا انَّ اجزاء الزمان بعضها سابق على البعض لذاته، لكن حصل منه انَّ المقدّم الذي لا يجامع المتأخّر يمكن ان لا يكون باعتبار زمان محيط بالمقدّم، و المتأخّر، فلم لا يجوز ذلك في عدم الحادث حتى يكون متقدماً على وجوده، بحيث لا يجامعهُ و لا يكون ذلك باعتبار زمانٍ محيط بهما.

الفرق الثاني: لما اعتقدنا انَّ كُلَّ جزءٍ من اجزاء الزمان، مسبوqُ بجزءٍ آخر، كفى ذلك في حصول القبلية و البعدية، اذ معنى يكون اليوم متأخراً عن الامس، انه غير حاصل عند حصول الامس. و اما انتم فلمّا لم تثبتوا قبل اول الحوادث شيئاً اصلاً، لم يلزم ان يكون قبل الحادث شيء حتى يكون معنى تأخره انه لا يكون حاصلًا عند حصول ذلك الشيء، فلما كفى في حصول القبلية و البعدية في اجزاء الزمان، كون كُلِّ زمان مسبوqاً بزمان آخر، بخلاف الحوادث فالقبل و البعد اللذان لا يوجدان معاً، لا يفتقران في الزمان الى زمان آخر، و يفتقران في الحوادث اليه، فظهر الفرق.

و تفسيرُ الجواب عنه ظاهرٌ اَلَا انَّ قوله: «و ان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه انَّ اليوم لم يوجد حين كان امس»، ليس على الترتيب الطبيعي في البحث، لانه بعد ان سلم انَّ معناه انه لم يوجد معه كيف يفرض انَّ معناه ليس كذلك بل شيء آخر.

المذكور في عدم الحادث و وجوده بعينه. فيلزم من قولكم: هذا ان يكون للزَّمان زماناً آخر.

قال: و الفرقُ بانَّ الزَّمانَ متقَضَّ لذاته، فلذلك استغنت القبليَّة و البعديَّة العارضتان له عن زمان آخر و لم تستغن القبليَّة و البعديَّة العارضتان لغيره عنه، ليس بمفيدٍ لوجهين: الاول، انَّ أجزاء الزَّمان ان كانت متساوية في الماهيَّة، استحال تخصص بعضها بالتقدُّم دون البعض الآخر، و لم تكن كان انفصال كلِّ جزء عن الآخر بماهيَّة، فيكون الزَّمان غير متَّصل، بل مركَّباً من آتات. الثاني، انَّ تجويز وجود قبليَّة و بعديَّة لا يُوجدان معاً في جزئين من الزَّمان، من غير زمان يفايرهما، يقتضى تجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يفايرهما.

قال: و ايضاً ان قيل في الفرق، انَّ القول بالقبليَّة و البعديَّة يُمكن مع القول يكون كلِّ جزء من الزَّمان مسبقاً بجزءٍ آخر، و لا يُمكن مع القول بحادثٍ هو اول الحوادث لانه يُنافي الاشارة الى ما هو قبل اول الحوادث، أُجيب بانَّ معنى قولنا: اليوم متأخَّر عن امس، ليس هو انه لم يوجد معه، لانَّ اليوم، لم يوجد ايضاً مع الغد، و ان سلّمنا انَّ معناه انه لم يوجد معه كانت هذه المعية اضافةً عارضةً لهما مُغايرةً لذاتيهما، فكان المعقول منه انَّ اليوم، ما حصل في الزَّمان الَّذى حصل فيه الامس و حينئذٍ يعود السَّؤال، و ان لم يكن معناه انه لم يوجد معه، بل كان معناه انه لم يوجد معه، بل كان معناه انه لم يوجد حين كان امس فللفظة «كان» مُعشرةً بمضى زمان، و ذلك يقتضى ان يكون ايضاً للزَّمان آخر.

- قال: و القولُ بمعية الزَّمان للحركة ايضاً يقتضى بمثل هذا البيان وقوع الزَّمان في زمان آخر.

فالاولى ان يقال: كما ذكره الامام، لا نُسَلِّم انَّ معنى قولنا اليوم متأخَّر عن الامس، انَّ اليوم، لم يوجد مع الامس و الّا لكان اليوم متأخراً عن الغد، لانه لم يوجد معه، بل معنى ذلك انَّ اليوم، لم يوجد حين كان امس. و لفظة «كان»، مشعرةً بزمان مضى فيكون للزَّمان زمان. سلّمنا انَّ معناه انَّ اليوم، لم يوجد مع امس، لكن المعية اضافةً و الاضافة متأخرة عن المضافين، فلا يكون المعية نفس امس، بل ليس معناه الّا انَّ اليوم يوجد في زمانٍ لم يوجد امس فيه، فيكون للزَّمان زمان. و بهذا البيان، يلزم ان يكون للزَّمان الَّذى مع الحركة، زماناً آخر، م.

- والجواب^(١) انّ الزّمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء والتجدد. وذلك

١ - قوله: «و الجواب»، تحريرُ الجواب، موقوفٌ على مقدّمة وهي: انّ الموجود الغير القارّ الذّات، لا شكّ انّ اجزائه لا يجتمع في الوجود معاً، فيكون بعضها قبل وبعضها بعد. فمنه ما يحكم العقل بتقدّم بعض الاجزاء وتأخّر بعضها بمجرد تصوّر تلك الاجزاء من غير ملاحظة أمرٍ آخر وهو الزّمان فانه اذا فرض له أجزاء لا يكون تلك الاجزاء الاً يوماً و اسماً، وحكم العقل بانّ اليوم متأخّرٌ و الامس متقدّمٌ لا يتوقّف على ملاحظه أمر آخر غير مفهوم اليوم و الامس، بل مجرد تصوّرهما كافٍ في ذلك.

و منه ما حكم العقل، بتقدّم بعض اجزائه و تأخّر بعضها موقوفٌ على ملاحظه شيء آخر، كالحركة فانّ كل جزء يُفرض منها، يعقل متقدّماً و متأخراً، و أنّما يحكم العقل بتقدّمه و تأخّره بواسطة وقوعه في زمانٍ متقدّم او متأخّر.

اذا تمهد هذه المقدّمة فنقول: الزّمان متّصلٌ واحدٌ غير قارّ الذّات لا وجود لاجزائه بالفعل. و اذا فرض العقل له أجزاء فتقدّم بعضها و تأخّر بعضها و تأخّر بعضها ليسا أمرين موجودين عارضين لهما بسببهما صار بعضها متقدّماً و البعض الآخر متأخراً كالسّواد و البياض العارضين للجسم، حتّى صار بسببهما اسود و ابيض، فليس معنى قولنا: التقدّم و التأخّر عارضان لاجزاء الزّمان بحسب ذاته، انّ اجزاء الزّمان موجودة في الخارج، و القبليّة و البعديّة أمران موجودان في الخارج، عارضان لاجزاء الزّمان تلك الاجزاء يقتضيها اقتضاء العلة للمعلول، بل معناها انا اذا تصوّرنا حقيقة الزّمان لم نحتاج في تصوّر تقدّم بعض الاجزاء و تأخّر بعضها، بل في التصديق بانّ بعض الاجزاء متقدّم و البعض الآخر متأخّر الى تصوّر غير حقيقة الزّمان، بخلاف الزّمانيات كالحركة، فانّ تصوّر اجزائها، لا يكفي في تصوّر تقدّم بعضها و تأخّر البعض بل أنّما يتصوّر متقدّماً او متأخراً لوقوعه في زمان متقدّم او متأخّر و لهذا لا يقف السّؤال الاً عند الوصول الى الزمان. فاذا قيل: لم تقدّم الحادث الفلاني على ذلك الحادث؟ فيقال مثلاً: لانّ هذا الحارث، وقع في واقعة زيد و ذلك الحادث وقع في واقعة عمرو، و كانت واقعة زيد، سابقة على واقعة عمرو، فان رجع و قال: لم كانت تلك الواقعة سابقة؟ يقال: لانّهما كانت امس و هذه كانت اليوم، فوقف السّؤال قطعاً.

و بهذا التحقيق، ظهر جواب الامام حيث قال: اجزاء الزّمان، ان تساوت، استحال ان يقتضى بعضها التقدّم و بعضها التأخّر.

لأنّنا نقول: هذا أنّما يكون لو كانت اجزاء الزّمان موجودة في الخارج و يكون بعضها علة للتقدّم و

الاتصال لا يتجزىء آلاً في الوهم، فليس له أجزاء بالفعل، وليس فيه تقدّم ولا تأخر قبل التجزئة.

ثمّ اذا فُرض له أجزاءٌ بسببها متقدّماً ومتأخراً، بل تصوّر عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزّمان، يستلزم تصوّر تقدّم وتأخر للأجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيءٍ آخر. هذا معنى لحوق التّقدّم والتأخّر الذاتيّين به. وأمّا ما له حقيقة غير عدم الاستقرار، يُقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها، فإنّما يصيرُ متقدّماً ومتأخراً بتصوّر عروضها له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التّقدّم والتأخّر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره، فإنّنا اذا قلنا اليوم وامس، لم نحتاج الى ان نقول: اليوم، متأخّر عن امس، لأنّ نفس مفهومهما يشتمل على معنى هذا التّأخّر، أمّا اذا قلنا: العدم والوجود، احتجنا الى اقتران معنى التّقدّم باحدهما حتّى يصيرُ متقدّماً. وأمّا المعية:

فمعية ما هو في الزّمان للزّمان، غير المعية شيئين يقعان في زمان واحد، لأنّ الاولى، تقتضى نسبةً واحدةً لشيءٍ غير الزّمان الى الزمان وهي متى ذلك الشيء، والآخرى تقتضى نسبتين لشيئين، يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد وهو زماناً ما. وذلك لا يحتاج في الاولى الى زمانٍ يُغايرُ الموصوفين بالمعية، ويحتاجُ في الثانية.

بعضها علة للتأخر، وليس كذلك. فليس معنى عروض التّقدّم والتأخر لاجزاء الزّمان آلاً حكم العقل بتقدّم بعضها وتأخر البعض بمجرد تصوّر الاجزاء لعدم الاستقرار وكون ماهيتها هي عدم، و علم هذا انّ الشّارح اختار في جواب النّقض المذكور، الفرق الاول، ودفع جواب الاول من جوابيه، ولم يتعرّض للجواب الثّاني لظهور اندفاعه ممّا تقدّم، فان القبليّة والبعدية الّلتين لا تجتمعان، لا بدّ ان يكونا بحسب الزّمان، أمّا في اجزاء الزّمان فبحسب الزّمان الذي هو نفس القبيل والبعد، و أمّا في غيره، فبحسب الزّمان المحيط بالقبيل والبعد.

و أمّا حديث المعية، فمعية الحركة للزّمان، غير معية الشّئين للزّمان، فانّ معية الحركة للزّمان، هي متى الحركة، اي كون الحركة في الزّمان ومعية الشّئين للزّمان، هي كون متى احدهما عين متى الآخر، اي كونها في زمان واحد. والمعية الاولى لاحتجاج الى زمانٍ خارج عن المعين، بخلاف الثانية، فانّه لا يلزم من كون الحركة في زمانٍ كون الحركة والزّمان في زمان.

* اشارة *

«و لانّ التّجدّد لا يُمكن اّلا مع تغيّر حال، و تغيّر الحال، لا يُمكن اّلا لذي قوّة تغيّر حال، اعني الموضوع، فهذا الاتّصال اذن متعلّق بحركة و متحرّك، اعني بتغيّر و متغير، لا سيّما ما يكن فيه ان يتّصل و لا ينقطع و هي الوضعيّة الدّوريّة. و هذا الاتّصال يحتملُ التّقدير فانّ قبلاً قد يكون ابعد و قبلاً قد يكون اقرب، فهو كم مقدّر للتّغيّر. و هذا هو الزّمان و هو كمّيّة الحركة، لا من جهة المسافة، بل من جهة التّقدّم و التّأخر اللّذين لا يجتمعان.» يُريد بيان ماهيّة الزّمان^(١) و تقديره، انّ التّجدّد و التّصرّم اللّذين تبّه على وجودهما في الفصل المتقدّم، لا يُمكن ان يوجد اّلا مع تغيّر حال، و تغيّر الحال لا يُمكن ان يكون اّلا لشيء يصحّ منه التّغيّر و هو الموضوع، لانّ التّغيّر عرض و العرَض لا يوجد اّلا في موضوع. فهذا الاتّصال، اذن متعيّن الوجود بتغيّر هو عرض، و متغيّر هو جسم يحلّ التّغيّر فيه. و مثل هذا التّغيّر الواقع لا دفعة يسمّى حركة، فهذا الاتّصال، متعلّق الوجود بحركة و متحرّك و البيان المذكور في الفصل السابق، قد دلّ على وجوب كون كلّ حادث مسبوقاً بزمان، و كلّ زمان له اوّل، فهو حادث، فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله.

و يلزم من ذلك، وجوب كون الزّمان متصّلاً لا الى اوّل، و الحركات المُستقيمة لا يمكن ان تتصلّ لا الى اوّل، لوجوب تناهي الامتدادات، و لما سيأتى في التّمط السادس. فاذن، الزّمان يتعلّق بحركة يمكن ان تتصلّ و لا تنقطع و هي الوضعيّة الدّوريّة. و هذا الاتّصال، يحتملُ التّقدير كما مضى بيانه. فهو من مقولة الكمّ و من النوع المتصلّ، فالزّمان

١ - قوله: «يُريد بيان ماهيّة الزّمان»، قد علمت انّ قبل كلّ حادث امرأ متجدداً مُتصرّماً. و التّجدّد و التّصرّم، لا يخلوان من تغيير، فالتّغيير ههنا لا يكون اّلا على سبيل التّدرّج و هو الحركة. و الحركة لا بدّ لها من متحرّك، فالزّمان يتعلّق بحركة و جسم متحرّك. ثمّ انّ كلّ زمان فُرَض، فهو حادث، و كلّ حادث، فقبله زمان، و كلّ زمان قبله زمان آخر، فالزّمان متّصل لا الى اول، فهو لا يتعلّق بحركة مستقيمة لوجوب انقطاع الحركات المُستقيمة، بل بالحركة المُستديرة و هو يحتملُ التّقدير لما مضى بيانه في فرض الحركة المُستديرة و هو محتملُ التّقدير لما مضى بيانه في فرض الحركة المُنتظبة نهايتها على بداية الحادث، من انّ القبل من نصف الحركة اقرب و انقص، و من ابتداء الحركة ابعد و ازيد، م.

كُم يُقدَّر التَّغْيِير، أعنى الحركة وهذه ماهيَّته.

وعند تبيُّتها، صرَّح بتسميته فقال: «وهذا هو الزَّمان»، ثم ذكر تعريفه فقال: «وهو كميَّة الحركة، لا من جهة المسافة^(١)، بل من جهة التَّقدُّم والتَّأخَّر اللذين لا يجتمعان» وذلك لأنَّ للحركة كميَّة من جهة المسافة، فإنَّ الحركة تزيدُ بزيادة المسافة وتنقصُ بنقصانها، و كميَّة من جهة الزَّمان لأنَّ الحركة تزيدُ بزيادة الزَّمان وتنقصُ بنقصانه. وللمسافة أجزاءٌ يتقدَّم بعضها على بعض تقدُّماً وضعيًّا يوجدُ المتقدِّم والمتأخَّر مجتمعين في الوجود والحركة تنجزىء بتجزئة المسافة ويصيرُ بعضها متقدِّماً وبعضها متأخِّراً بإزاء تقدُّم أجزاء المسافة وتأخُّرها، ألا إنَّ المُتقدِّم والمتأخَّر منها لا يجتمعان، بخلاف المتقدِّم والمتأخَّر من المسافة.

و الزَّمان هو كميَّة الحركة، لا من جهة المسافة، بل من جهة التَّقدُّم والتَّأخَّر اللذين لا يجتمعان. فهذا بيان ما ذكره ههنا.

١ - قوله: «وهو كميَّة الحركة لا من جهة المسافة»، الحركة لا يقبل الزيادة والنقصان لذاتها، بل لمسافة اوزمان، فأنالو فرضنا حركتين احدهما في فرسخ والأخرى في فرسخين، ولا ينظر الى المسافة والزمان، ولا يعلم طول احديهما وقصر الأخرى فكميَّة الحركة أنسا هي من جهتين من جهة المسافة، ومن جهة الزَّمان: أما من جهة المسافة فلأنها كُم ينطبق عليها الحركة. فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كل المسافة. فيعرض لها الكميَّة بحسب المسافة. ولسنا نقول: إنَّ للحركة كميَّة عرضية وللمسافة كميَّة أخرى بل كميَّة الحركة هي كميَّة المسافة وأنما الزيادة والنقصان، يعرضان الحركة للكميَّة المسافة كما في السواد الحال في الجسم. وأما من جهة الزَّمان، فلأنه كُم ينطبق على الحركة، حتَّى إنَّ الحركة في نصف الزَّمان نصف الحركة في كلِّ الزَّمان، فلما كان الزَّمان كميَّة الحركة وكميَّة الحركة من جهتين جهة المسافة و جهة الزمان، لكن جهة المسافة جهة التَّقدُّم والتَّأخَّر اللذين يجتمعان، ضرورة أنَّ المسافة ينقسم الى متقدِّم ومتأخَّر في الوضع، يجتمعان معاً في الوجود. و جهة الزَّمان جهة التَّقدُّم والتَّأخَّر اللذين لا يجتمعان، فالزَّمان كميَّة الحركة لا من جهة التَّقدُّم والتَّأخَّر اللذين يجتمعان، فأنها جهة المسافة. و الزَّمان ليس كميَّة الحركة من جهة المسافة، بل من جهة التَّقدُّم والتَّأخَّر اللذين لا يجتمعان، فأنها جهة الزمان، م.

و قد قال فى «الشفاء»^(١) بهذه العبارة:

وانت تعلم انّ الحركة يلحقها ان تنقسم الى متقدّم و متأخّر و اما يوجد فيها المتقدّم، ما يكون منها فى المتقدّم من المسافة، و المتأخّر ما يكون منها فى المتأخّر من المسافة، لكنّه يتبع ذلك انّ المتقدّم للحركة لا يوجد مع المتأخّر منها كما يوجد المتأخّر و المتقدّم من المسافة معاً، فيكون للتقدّم و التأخّر للحركة خاصيّة يلحقهما من جهة ما هما للحركة، ليس من جهة ما هما للمسافة و يكونان معدودين بالحركة، فانّ الحركة باجزائها تُعدّ المتقدّم و المتأخّر، فتكون الحركة لها عددٌ من حيث لها فى المسافة تقدّم و تأخّر، و لها مقدارٌ ايضاً بازاء مقدار المسافة. و الزّمان هو هذا العدد أو المقدار، فالزّمان عدد الحركة، اذا انفصلت الى متقدّم و متأخّر لا بالزّمان، بل فى المسافة و الّا لكان البيان تحديداً بالدور.

هذه عبارته و غرضه بيان هذا التّحديد الذى ذكره القدما و غرضى من ايراده، هذه

١ - قوله: «و قد قال الشيخ فى الشفاء»، التّقدّم و التأخّر فى الحركة تابعان، اما للتقدّم و التأخّر فى المسافة، او للتقدّم و التأخّر فى الزّمان. فكما انّ المسافة اذا انقسمت الى متقدّم و متأخّر، انقسمت الحركة بحسب ذلك للانقسام الى متقدّم و متأخّر، كذلك الزّمان اذا انقسم الى متقدّم و متأخّر انقسمت الحركة الى متقدّم و متأخّر بحسب ذلك ايضاً حتّى انّ المتقدّم من الحركة هو ما حصل فى المتقدّم من المسافة و الزّمان، و المتأخّر من الحركة ما يحصل فى المتأخّر من المسافة أو الزّمان، لكن المتقدّم و المتأخّر من المسافة، يجتمعان معاً فى الوجود من الحركة و من الزّمان لا يجتمعان، فيكون للتقدّم و التأخّر فى الحركة خاصيّة من جهة ما هما، اى التّقدّم و التأخّر للحركة، لا من جهة ما هما للمسافة. و تلك الخاصية كونهما لا يجتمعان و يكونان، اى المتقدّم و المتأخّر معدودين بالحركة، فانّا نعد المتقدّم و المتأخّر بحسب اجزا الحركة، حتّى انّ الحركة اذا تجرّأت فهما كانت اكثر كان عدد المتقدّم و المتأخّر اكثر، و ان كانت اقلّ كان عددهما اقل. فعدّد الاجزاء المتقدّمة و المتأخّرة من الحركة هو الزّمان، كما انّ الحركة اذا اتّصلت، كان مقدارها الزّمان، فالزّمان عدد الحركة اذا انقسمت الى متقدّم و متأخّر، تبعاً لانقسام المسافة لا تبعاً لانقسام الزّمان. و هذه النّكتة الاخيرة اشارة الى انّ الشيخ عرف هيهنا الزّمان بالتقدّم و التأخّر فى المسافة لا فى الزّمان، لثلا يلزم الدور، بخلاف ما فى «الاشارات»، فانه قال: من جهة التقدّم و التأخّر اللذين لا يجتمعان و ليس هذا الّا التقدّم و التأخّر الزّمانيين. فهو مستلزم للدور. فقد تسامح فى «الاشارات»، بخلاف ما فى «الشفاء»، م.

النكتة الاخيره.

* اشارة *

«كُلُّ حادثٍ، فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود، فكان امكان وجوده حاصلًا وليس هو قدرة القادر عليه و أَلَّا لكان اذا قيل في المحال: أنه غير مقدورٍ عليه، لأنّه غير ممكن في نفسه.

فقد قيل: أنه غير مقدور عليه، لأنّه غير مقدور عليه، وأنّه غير ممكن في نفسه، لأنّه غير ممكن في نفسه، فبيّن اذن أنّ هذا الامكان، غير كون القادر عليه قادراً عليه، وليس شيئاً معقولاً بنفسه، يكون وجوده لا في موضوع، بل هو اضافيٌّ، فيفتقر الى موضوع. فالحادثُ تتقدّمه قوّة وجود و موضوع.»

يُريدُ بيان كون كلِّ حادثٍ مسبوقاً بموضوعٍ او مادةٍ^(١) و تقريره ان كلَّ حادثٍ فهو قبل

١ - قوله: «يُريدُ بيان كون كلِّ حادثٍ مسبوقاً بموضوعٍ او مادةٍ»، الحادثُ قبل وجوده، اما ان يكون ممكنًا أن يوجد، او ممتنعًا أن يوجد، و الممتنعُ أن يوجد، لا يوجد و لو وُجد، لزم الانقلاب، فهو قبل وجوده، ممكنٌ أن يوجد، فامكان وجوده ليس نفس قدرة القادر عليه، لأنّ القدره معلّلةً بامكان الوجود، و عدم القدرة بعدم الامكان. و لو كان امكان الوجود، نفس القدرة، لزم تعليل الشئء بنفسه، و ايضاً امكان الوجود امرٌ للشئء في نفسه، و كونه مقدوراً بالقياس الى القادر.

لا يُقال: سيحيى انّ الامكان امرٌ اضافيٌّ و هو ينافي القول بأنّه امرٌ للشئء في نفسه، لأنّ نقول: المراد انّ الامكان امرٌ للشئء، لا بالقياس الى القادر، فيكون مغايراً لكونه مقدوراً. و حينئذٍ اما ان يكون جوهرًا لا في موضوع، او عرضاً في موضوع، و الاولُ باطلٌ لأنّه امرٌ اضافيٌّ و الامورُ الاضافية، لا يكون جوهرًا، فهو اذن عرضٌ موجودٌ في محل، ان قيس اليه فهو موضوعٌ له، و ان قيس الى الحادث، فهو مادةٌ ان كان صورة، و موضوع ان كان عرضاً. فقد بان انّ كلَّ حادثٍ، فهو مسبوق بامكان مقارن للعدم و هو قوّة الوجود، و مادة و هي موضوع تلك القوّة.

و لا يخفى عليك، انّ المقدّمة القابلة بانّ الامكان، ليس نفس القُدرة، لو حذفت من البيّن، لتّمّ البيان دونها أَلَّا أنّه لما كانت القدرة سابقة على وجود الحادث، كما انّ الامكان سابقٌ عليه، فربّما يذهب الوهم الى أنّه هي. فاوردت تلك المقدّمة دفعاً لهذا الوهم، كما في برهان الزّمان و كانّ الاول، فلا نسلم انّ كلَّ حادثٍ قبل حدوثه، ممكن الوجود.

قوله: «انَّ كُلَّ حادث، فهو قبل وجوده اما ممكن الوجود، او ممتنع الوجود»، قلنا: لانسلم الحصر وهو ظاهرٌ وان كان الثانی، فلا نسلم احتياجه الى محل غير الممكن، بل من المحال ان يقوم بغير الممكن و الا لكان الممكن في نفسه غير ممكن.

اجاب عنه بقوله: «واعلم انَّ كُلَّ امكان»، وهو تفصيلٌ ما ذكره الشيخ في «الشفاء» و تقريره: انَّ المراد، الامكان الذاتى و هو محتاج الى محل غير الممكن، لانَّ الامكان الذاتى هو بالقياس الى الوجود. و الوجود اما بالذات او بالعرض. و الوجود بالذات هو كون الشىء في نفسه، و الوجود بالعرض، هو كون الشىء شيئاً آخر، كوجود الجسم ابيض. فالممكُن ان يوجد، اما يمكن ان يوجد شيئاً آخر، او يمكن ان يوجد في نفسه. فان كان يُمكن ان يوجد شيئاً آخر، فلأبد في وجوده، من ذلك الشىء حتى يُمكن ان يكون شيئاً آخر.

كما يُقال: الجسمُ يمكن ان يكون ابيض، لانَّ الامكان مضافاً الى وجود الابيض و هو وجودٌ للجسم بالعرض، لانه كون الجسم شيئاً آخر. وهكذا ما يقال: الجسمُ يُمكن ان يوجد له البياض، فليس معناه الا انَّ الجسم، يُمكن ان يكون موجوداً آخر و هو ابيض.

و الغرض من قوله: فهو يكون للشىء بالقياس الى وجود شىءٍ آخر له او بالقياس الى صيرورته موجوداً آخر، التعبيرُ عن معنى الموجود بالعرض، بعبارتين متقاربتى المعنى، فانَّ احديهما، انَّ الوجود بالعرض، هو ان يوجد شىءٍ آخر و ثانيهما، ان يوجد شىءٍ شيئاً آخر. و لا شك انه متى وجد شىءٌ لشيءٍ، يصيرُ بحسب وجوده له شيئاً آخر و بالعكس.

و كما يُمكن ان يقال: الماءُ يُمكن ان يصير هواء، فانَّ الامكان فيه بالقياس الى وجود الهوائية للمادة المائية و هو وجودٌ لها بالعرض. و كما يُقال: المادةُ يُمكن ان تكون موجودةً بالفعل، اى يُمكن ان يوجد لها الصّورة، فالامكان بالقياس الى وجود الصّورة للمادة الذى هو وجود للمادة بالعرض، لا وجودها في نفسه. فهذه الامكانيات يستدعى شيئاً، حتى يمكن ان يوجد شيئاً آخر، او يوجد له شىءٍ آخر و هو موضوع موجود معها. هذا فى الامكان، بالقياس الى الوجود بالعرض. و اما الممكن، ان يوجد في نفسه، فهو اما بحيث متى وجد كان موجوداً فى غيره او مع غيره، و اما بحيث متى وجد، كان موجوداً بذاته من غير علاقة بينه و بين غيره. و ان كان بحيث متى وجد، كان قائماً بغيره او مع غيره، فهذا الممكن، ان كان حادثاً يكون قبل وجوده ممكناً، ان يوجد، لكنّه اذا كان موجوداً، لا يوجد الا فى غيره، او مع غيره. فلما امكن ان يوجد قبل حدوثة قائماً بغيره او مع غيره (و اما يُمكن ان يوجد قائماً بغيره او مع غيره اذا وجد ذلك الغير،

ضرورة أنّ ذلك الغير لو كان معدوماً لامتنع قيامه به أو معه)، فيكون ذلك الغير، موجوداً مع امكان وجوده وهو موضوعه.

وقوله: ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء، أنّما يصحّ في الحادث الذي يوجد في شيء. أما الذي يوجد مع الشيء فموضوعه ليس بحامل وجوده، لأنّ موضوعه ذلك الشيء، وهو ليس بحامل وجوده. وان كان بحيث متى وجد، كان قائماً بذاته من غير تعلق بغيره، امتنع ان يكون حادثاً اذا لو كان حادثاً لكان له قبل حدوثه امكان وجود ليس بالعرض و إلا لكان له موضوع. فيكون الممكن مسبقاً بموضوع يتعلّق به امكانه. والتقدير ان لا علاقة بينه وبين موضوع ما من الموضوعات.

فيلزم ان يكون امكان وجوده جوهرًا قائمًا بذاته، لكنّه مضافٌ ولا شيء من المضاف بجوهر، فهذا الممكن اما ان يمتنع ان يوجد او يكون موجوداً دائماً، فقد ظهر ان امكان وجود الحادث، اما امكان وجوده بالعرض وهو امكان وجود شيء لشيء، او امكان وجوده بالذات وهو امكان وجود شيء في الاشياء، او مع شيء و ايّ ما كان، فهو محتاج الى موضوع موجود معه. وبالتفضيل: الاشياء الحادثة، اما اعراض، او صور، او مركّبات، او نفوس. فالاعراض والصّور امكانٌ وجودهما، هو امكان وجودهما في جسم او مادة و امكان وجود المركّبات، هو امكان وجود صورها في موادها و اما امكان النفوس، فامكان وجودها متعلقة بما يصلح ان يكون آله لها في الاستكمال و جميع هذه الامكانات، محتاجة الى موضوع موجود معها وهو المطلوب.

وانت بادني تأمل، تعلم انّ القسم الاول، يرجع الى الثاني و بالعكس. فقد كفي احدهما في البيان. فان قيل: لو كان هذه الامكانات التي هي قبل وجود الحادث امكانات ذاتية لم يختلف بالتّرب و البعد، لكنّها يختلف بالتّرب و البعد، فانّ امكان وجود النفس - مثلاً - بالقياس الى الهوى ابعد، و بالنسبة الى العناصر بعيد و الى المعادن فيه بعد، و الى مادّة الثّبات فيه قرب، و الى النّطقة اقرب، ثمّ الى العلقه، ثمّ الى المضعفة، ثمّ الى اللحم. فامكان الحادث قبل وجوده، يختلف فلا يكون امكاناً ذاتياً.

اجاب بقوله: و امكانات هذه الاشياء. و تحريّر الجواب، أنّه قد ظهر انّ كلّ واحدة من هذه الامكانات، هو امكان وجود شيء في شيء او معه. و له اعتباران:

احدهما، من حيث تعلّقه بالشيء الخارجى و بهذا الاعتبار، اذا قارن العدم، يسمّى قوّةً يختلف قرباً و بُعداً و يكون قول الامكان، على مراتبها بحسب التشكيك للاختلاف بالتّرب و البعد. و لا

شكَّ انَّ ذلك لا يكون اَلا بحسب اختلاف استعدادات، متعاقبةً على ذلك الموضوع. فالامكان الذَّاتي ايضاً يختلفُ من حيث تعلُّقه به.

و ثانيهما، من حيث وجوده في نفسه و بهذا الاعتبار، امرٌ لازم لماهية الممكن بالقياس الى وجودها، لا يختلفُ اصلاً، كالوجوب و الامتناع. فقد علمت انَّ عدم اختلاف المُمكن، بالنظر الى ذاته، لا يُنافي اختلافه نظراً الى وجود موضوعه.

بقي على الاستدلال منعٌ و هو انا لا نسلِّمُ انَّ الحادث لو كان قبل حدوثه ممكن الوجود، لكان امكان وجوده اَما جوهرأ و اَما عرضأ. و اَما يكون كذلك، لو كان موجودأ في الخارج و هو ممنوعُ.

و جوابه، اَنَّهُ لَمَّا ثبت انَّ هذا الامكان، هو امكان وجود شيءٍ في شيءٍ، فلا يخلو اَما ان يكون موجودأ في الخارج، او لا يكون. و اياً ما كان، كان محتاجاً الى موضوع موجود في الخارج، اَما اذا كان موجودأ فظاهراً، و اَما اذا لم يكن موجودأ، فلانَّه متعلقٌ بالامر الخارجى. فمن حيث تعلُّقه به، يستدعى وجوده في الخارج، كما في بحث التقدُّم و التأخر.

و هذا الجواب و ان كان يفيدُ الشارح في دفع اشكالات الامام، لكنَّه لا يتمُّ في التعليل، لانَّ المنع، ينتقل الى مقام آخر و هو انا لا نسلِّمُ انَّ الحادث له قبل وجوده امكان وجود شيءٍ في شيءٍ. و اَما يكون كذلك، لو كان كُلُّ حادث، لا يوجد اَلا في شيءٍ. و بيانهُ - كما ذكره - يتوقَّفُ على كون الامكان، اَما عرضأ او جوهرأ. و هو اول المسئلة.

لا يقال: كُلُّ حادث، فهو يوجد في شيءٍ او مع شيءٍ، لانَّ ما لا يوجد كذلك، لا يكون حادثاً و اَلا امكن وجوده قبل حدوثه، لكن متى وجد، لا يوجد اَلا جوهرأ قائماً بذاته من غير تعلُّق بغيره. فلو امكن وجوده قبل حدوثه، لا يمكن وجوده قبل وجوده جوهرأ قائماً بذاته، و اَما يُمكن قبل وجوده جوهرأ قائماً بذاته، لو كان موجودأ، ضرورةً اَنَّهُ لو كان لم يكن موجودأ، لامتناع ان يكون جوهرأ قائماً بذاته. فليزيم ان يكون قبل وجوده موجودأ، هذا خلفُ. و اذا ثبت انَّ كُلَّ حادث، لا يوجد اَلا في شيءٍ او مع شيءٍ، فلا يكون امكانه اَلا امكان وجود شيءٍ في شيءٍ او معه و هو المقصود، لانَّنا نقول: المُمتنعُ، هو ان يكون بشرط العدم، لا في وقت العدم، فيمكن ان يكون جوهرأ قائماً بذاته، قبل وجوده و ان لم يُمكن ان يكون بشرط ان يكون قبل وجوده. و هذا المنع، واردٌ على الشقِّ الاول ايضاً، فانَّ المُمتنع هو القيام بالغير، بشرط عدمه لا في وقته. فيمكن ان يوجد الغير و يقوم به.

قال الشيخ في «الشفاء»: لما ثبت أن الحادث قبل وجوده ممكن الوجود، فامكان وجوده، لا بُدَّ أن يكون أمراً موجوداً، فإنه لو لم يكن أمراً موجوداً، لم يكن للحادث امكان وجود، فلا يكون الحادث ممكن الوجود.

وفيه نظرٌ، لأننا نقول: لا نسلم أن امكان الوجود لو لم يكن موجوداً، لم يكن الحادث ممكن الوجود، وأما يكون كذلك، لو لم يكن من انتقاء مبدء المحمول انتقاء الحمل الخارجي وهو ممنوعٌ، لأن العمى، ليس بموجود في الخارج وزيده عمى في الخارج.

والأولى أن يستدل على المطلوب بالامكان الاستعدادي، بأن يُقال: لا شك في امكان الحادث، فمكانه أمان أن يكون كافياً في فيضان وجوده عن المبدء، أو لا، فإن كان كافياً، يلزم قدم الحادث وهو محالٌ، وإن لم يكن كافياً، بل توقف فيضانه على شرطٍ، فذلك الشرط أمان أن يكون قديماً أو محدثاً، لا سبيل إلى الأول والآخر، بل يلزم قدم الحادث والشرط المحدث، يتوقف أيضاً على شرط محدث آخر وهكذا إلى غير نهاية.

ثم إن وجود الحادث، أمان يتوقف على وجود تلك الشروط الغير المتناهية، وهو محالٌ والآلزم التسلسل في امور موجودة مترتبة، أو على عدمها، فإما أن يكون مطلق العدم وهو أيضاً محالٌ والآلزم قدم الحادث، أو عدمها اللاحق، فكل شرط، يكون معداً، لأننا لا نلحق بالمعد الآل ما يكون الشيء موقوفاً على عدمه اللاحق، ككون الجسم في اوساط الاحياز، فإنه لا بُدَّ منه، لكونه في منتهى الاحياز، لا بمعنى أن الكون في المنتهى، لا يكون آلاً إذا كان في الوسط والآلزم كون الجسم في مكانين معاً وهو محالٌ، بل بمعنى أنه يكون في الوسط وينعدم فيه، حتى يمكن أن يكون في المنتهى. فهذه الشروط المتسلسلة، كلما تنازل، يقرب وجود الحادث إلى افاضة العلة. فلا بُدَّ أن يحدث، بحسب حدوث شرط شرط حالة مقرّبة للحادث إلى ايجاد العلة، فتلك الحالة المقرّبة، لا يكون قائمة بالحادث، لأنه غير موجود بعد، بل بموجود آخر وذلك الموجود، أمان يكون له تعلقٌ بذلك الحادث أو لا، والثاني ضروريُّ البطلان. فتعيّن الأول وهو الذي سميت مادة. وتلك الحالة المقرّبة مكاناً استعدادياً.

- وسئلت بعض العلماء: لم تزول الاستعدادات عند حصول الوجودات؟ فقال: الاستعدادُ الناقص يزول، وأما الاستعداد التام، فلا يزول وهذا مثل النطفة، فإنها إذا حصل لها استعداد أن يكون علقه، وجب أن يزول عنها استعداد النطفية، فإنه لو لم يزل عنها استعداد صورة النطفية، لم يزل عنها صورة النطفية، بناءً على أن افاضة الصورة بحسب الاستعداد. فعند حصول استعداد

وجوده اّما ممتنع الوجود، و اّما ممكن الوجود و الاوّل محالّ، و الثّاني حقّ، فاذن له امكان وجوده، قبل وجوده و ليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه، لانّ السّبب فى كون المحال، غير مقدور عليه كونه غير ممكن فى نفسه، و السّبب فى كون غير المحال مقدوراً عليه هو كونه ممكناً فى نفسه و الشّىء لا يكون سبباً لنفسه. و ايضاً كونه ممكناً أمر له فى

صورة العُلقة، فاضت عليها صورتها و كان استعداد باقياً معها، ثمّ اذا حصل لها استعداد المُضغية، زال هذا الاستعداد و فاض عليها صورتها و على هذا، حتّى ينتهى الى استعداد الثّام للانسانية. - قلت: أنّهم قالوا: كلّ صورة سابقة، فهى معدّة لاحقة، فالنظفة ما لم تتصوّر بصور عدّه فى الاطوار، لم يتصوّر بالصورة الانسانية و لا شكّ أنّ الصورة السابقة، لا تجتمع مع اللاحقة و لما كانت الصورة السابقة هى الموجبة للاستعداد اللاحقة، فاذا انتفت، يجبُ انتفاء استعداد اللاحقة بالضرّورة.

قال: ليست صورة السابقة موجبةً للاستعداد اللاحقة، بل اذا حصلت الصورة السابقة و تواتر عليها الحركات الفلكية و الاوضاع، يحصل بواسطتها للهيولى حالةً هى استعداد الصورة اللاحقة، و فيه نظر، لانّ الصورة السابقة، اّما أن يكون لها دخلٌ فى الاستعداد او لا، فان لم يكن لها دخلٌ اصلاً، لم يكن معدّة و ان كان لها دخلٌ، يلزم انتفائه بانتفائها.

و التّحقيقُ أنّ الاستعداد مقولٌ بالاشتراك على معنيين؛ احدهما، الاستحقاق و الثّانى، كيفيةً مقربةً للمعلول الى افاضة العلة، فاستحقاق الوجود، يبقى مع بقاء المعلول قطعاً و اّما الكيفية المُقربة فهو منفيةً عند الحدوث لما تحقّق.

و من محققى هذا الفنّ من سمعته يقول: أنّ للمعدّد عدمين؛ عدمٌ سابق، و عدمٌ لاحق، كما أنّ لزيدٍ عدمين، عدمٌ سابقٍ ازلى، و عدمٌ لاحقٌ اذا مات، فالمعلول يتوقّف على عدم المُعدّد اللاحق و الشرط قسمان؛ شرطٌ معدّد و هو ما لا يجتمع مع المشروط، و شرطٌ غير مُعدّد و هو ما يجتمع معه. و تحقيق الاعداد، تقريبٌ تأثير العلة الى المعلول. و الاعداد بالفارسيّة: «آماده گردانیدن، يعنى ماده را از جهت تأثير مؤثر آماده مى گرداند». و لا شكّ أنّ المُعدّد، يقرب الى الوجود، فانّ أمس مقربٌ لليوم. فلو لم يوجد امس، لم يوجد اليوم، فالمُعدّد يُحدث فى المادّة، كيفيةً استعداديةً لكنّها لا يبقى مع المعلول، حتّى اذا وجد المعلول انتفت الكيفية الاستعدادية و اّما اّظنبتنا فى هذا المقام و لم نحترز عن تكرار المعنى الواحد بعباراتٍ مختلفة، لآنه مثار الاوهام و مزال الاقدام،

نفسه، وكونه مقدوراً عليه امر له بالقياس الى القادر عليه.

فاذن، كونه ممكناً هو امرٌ مغايرٌ لكونه مقدوراً عليه. وهذا الامكان، ليس شيئاً معقولاً بنفسه، لانّ الامكان، يكون لشيء بالقياس الى وجوده، كما يقال: البياض يمكن ان يوجد، او بالقياس الى صيرورته شيئاً آخر، كما يقال: الجسم يمكن ان يصير ابيض، فاذن هو امرٌ معقولٌ بالقياس الى شيء آخر. فهو امرٌ اضافيٌ والامورُ الاضافية، اعراض و الاعراض لا توجد الا في موضوعاتها. فاذن، الحادث يتقدمه امكان و موضوع و ذلك الامكان قوةٌ للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه، فهو قوةٌ وجود.

و الموضوع موضوعٌ بالقياس الى الامكان الذي هو عرضٌ فيه، و موضوعٌ بالقياس الى الحادث، ان كان عرضاً و مادةً بالقياس اليه، ان كان صورةً. فهذا تقدير ما في الكتاب. و اعلم ان كلَّ امكان فهو بالقياس الى وجود، و الوجود اما بالعرض، كوجود الجسم الابيض، و اما بالذات كوجود البياض.

و اما الامكان، بالقياس الى وجودٍ بالعرض، فهو يكون للشيء بالقياس الى وجودٍ شيءٍ آخر له، أو بالقياس الى صيرورته موجوداً آخر كما يقال: الجسم يمكن ان يكون ابيض، او يوجد له البياض، او يقال: الماء يمكن ان يصير هواء و المادة يمكن ان يصير موجودةً بالفعل و ظاهر ان جميع هذه الامكانات، محتاجة الى موضوع موجود معها و هو محلها.

و اما الامكان بالقياس الى وجود بالذات، فيكون للشيء بالقياس الى وجوده و لا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء ممّا يوجد في موضوع، او في مادة، او مع مادة كما يقال: البياض يمكن ان يوجد او يكون، و كذلك الصورة و النفس و حكم هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع، حكم القسم الاول. و يكون موضوعه، حامل وجود ذلك الشيء. و اما ان لا يكون كذلك، بل يكون ذلك الشيء قائماً بنفسه، لا علاقة له بشيء من الموضوع و المادة. و مثل هذا الشيء، لا يجوز ان يكون محدثاً لانه لو كان محدثاً لكان مسبوقاً بامكان لا محالة، كما مرّ.

و امكانه لا يمكن ان يتعلّق بموضوع دون موضوع، اذ لا علاقة له بشيء، فيلزم ان يكون جوهرًا قائماً بنفسه و لكن الجوهر من حيث ماهيته، لا يكون مضافاً الى الغير، و الامكان مضاف، فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر و اذا لم يكن حقيقته فهو

عارضٌ له وقد فرض غيرُ عارضٍ لشيء، هذا خلفٌ.

ولما تبين انّ مثل هذا الشيء لا يُمكن ان يكون محدثاً، فهو ان كان موجوداً كان دائماً الوجود، وان لم يكن موجوداً كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك انّ الاشياء الحادثة، تكون اما اعراضاً، او صوراً، او مركّبات، او نفوساً توجد مع المواد وان لم تكن حالة فيها. وامكانات هذه الاشياء، يكون قبل وجودها، ويعبرُ عنها بـ«القوّة»، فيقال: هذه الوجودات في موادّها بالقوّة، وهى تختلف بالبعد والقرب، ويزولُ عنها، مع خروج الموجودات من القوّة الى الفعل، واما يقعُ اسم الامكان عليها بالتشكيك.

واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها، فهى امورٌ لازمة لماهياتها عند تجرّدها عن الوجود والعدم، بالقياس الى وجوداتها، وكذلك الوجود والامتناع، ألّا انّ الموصوف بالوجود، لا يُمكن ان يكون فوق واحد، والموصوف بالامتناع، لا يُمكن ان يوجد فى الخارج، والموصوف بالامكان، ماهيات كثيرةٌ مختلفةٌ هى موجودات العالم باسرها وهذه الاختلافات، احوال للموصوفات فى انفسها.

فهذا، ما اردتُ تحقيقه فى هذا الموضوع، لتزول الاشكالات التى تورّد (١) ههنا. فظهر منه انّ قول الفاضل الشارح (٢): الشئ قبل وجوده، نفىٌ صرفٌ، فلا يصحّ الحكم عليه

١ - «نوردها»، خ.

٢ - قوله: «فظهر منه لن قول الفاضل الشارح»، قال الامام: القول بانّ الحادث قبل وجوده، ممكن الوجود باطلٌ، لانّ الحادث قبل وجوده، نفىٌ محضٌ و عدمٌ صرفٌ، فلا يصحّ الحكم عليه بالامكان او بغيره.

- فان قيل: الحادث قبل وجوده، اما نفىٌ محضٌ او لا و اياً ما كان، فما ذكرتموه ساقطٌ اما اذا لم يكن نفيّاً محضاً فظاهرٌ، و اما اذا كان، فلاّنه حينئذٍ يصحّ الحكم عليه بكونه نفىٌ محضٌ.

- اجاب بدانّ الحكم عليه بالنفى لضرورة اللفظ و ضيق العبارة، و اما فى التحقيق، فقبل وجود الحادث، ليس هناك شئٌ، فلا يصحّ الحكم عليه، ضرورة انّ الحكم يستدعى المحكوم عليه، و اذا لم يكن هناك محكومٌ عليه، استحال الحكم قطعاً، ثمّ عارضاً بانّ الحادث قبل وجوده مقدورٌ للقادر و متميزٌ عن العدم، فلا يكون نفيّاً محضاً. و عارض هذه المعارضة، بانّ الممتنع يتميّز عن الممكن، مع أنّه نفىٌ محضٌ. و هو نقضٌ اجمالى، سهى الامام فى تسميته معارضة.

و جابه: انّ الحكم على المعدومات، انما لا يصحّ بالامور الخارجية، و اما بالاعتبارات الدّهنية،

كالامكان والامتناع، فيصحُّ. ومنشاء الخطب، عدم الفرق بين الخارجيات والاعتباريات. ونقول ايضاً، ان أردتم بقولكم: الحادث قبل حدوثه، نفى محضٌ وليس بشيء، أنه كذلك في العقل فهو ممنوعٌ، وان أردتم به انه كذلك في الخارج فمسلّمٌ ولكنّه لا نسلم انه لا يصحُّ الحكم عليه بالامكان حينئذٍ وهو ظاهرٌ. ثم قال: لم قلتُم بان الامكان أمرٌ موجودٌ؟. ومما يدل على أنه ليس بموجود وجوه:

احدها، أنه لو كان موجوداً، لكان امّا واجباً أو ممكناً وهما باطلان.

وجوابه: ان الامكان الحادث أمرٌ اعتباريٌّ في نفسه، متعلّقٌ بشيءٍ خارجيٍّ، فله اعتباران: احدهما، من حيث أنه متعلّقٌ بشيءٍ خارجيٍّ وبهذا الاعتبار ليس بموجود في الخارج إلاّ أنّه يدلُّ على وجود ذلك الشيء الخارجي، كما انّ الاعدام كالعنى امور اعتباريةٌ، لكنّها من حيث تعلّقها بموجودات خارجية، تستدعى وجود معروضاتها.

وقوله: بل هو امكانٌ وجود في الخارج، مستدرک، بل لا معنى لقوله: هو امكان، اذ تقدير الكلام هيئتها: أن الامكان من حيث تعلّقه بشيءٍ خارجيٍّ، ليس بموجود وهو امكان. ومن البين ان لا طائل تحته، والمُراد ان لا موجود في الخارج، هو امكان وان كان امكان وجود في الخارج. و هذا مأخوذاً من قول الامام، حيثُ قال: صريحُ العقل ما قضى بوجود الامكان في الخارج، بل بامكان الوجود في الخارج، كما قضى بامتناع الوجود في الخارج، لا بوجود الامتناع في الخارج، لكن هذا المعنى، لا يتعلّقُ بحيثية تعلّق الامكان بالشيء الخارجي. فانّا اذا نظرنا الى امكان وجود الشيء مطلقاً كان امكان وجود في الخارج، وليس بموجود في الخارج.

وثانيهما، من حيث ذاته و أنّه أمرٌ اعتباريٌّ في نفسه، شيءٌ من الاشياء قائم بالعقل وبهذا الاعتبار، موجود في الخارج، لانه موجود في موجود خارجي هو العقل و اذا اعتبر وجوده و نسبته الى ماهيته، يعرض له امكان آخر، لكن لا يستلسل لانقطاع الاعتبار.

- لا يُقال: الامور الاعتبارية، ان طابقت الخارج عاد الاشكال في أنّها امّا واجبةٌ او ممكنةٌ و أنّها فحصلوها في العقل جهل.

- لانّا نقول: لا نسلم أنّها ان لم يطابق الخارج، يكون حصولها جهلاً، و أنّما يكون جهلاً لو كان حصولها في العقل، على أنّها صور لامورٍ خارجيةٍ وليس كذلك، بل حصولها في العقل على أنّها تحكّام موجودات في الخارج، أى عوارض و صفات للموجودات الخارجية من حيث أنّها في العقل. فالعوارض العقلية للموجودات الخارجية، غير موجودة في الخارج من حيث أنّها

احكامها و عوارضها، و موجودة فى الخارج من حيث أنّها محكوم عليها، اى من حيث أنّها أشياء و موجودات فى العقل، من شأنها ان يحكم عليها بشىء و يوصف بشىء.

والحاصل: أنّ الامور الاعتبارية، لها حشيتان من حيث أنّها صفات الموجودات، و من حيث أنّها اشياء من شأنها ان توصف و هى من هذه الحشيتة، موجودة فى الخارج لوجود العقل فى العقل فى الخارج.

و لا يستراب فى انّ قوله: و احكام الموجودات، الى آخره، زائدة لا دخل له فى جواب السؤال، بل هو من سقط الكلام، فانّ الامور الاعتبارية، بايّة حشيتة تؤخذ، اما ان يكون موجوداً فى الخارج، او فى العقل و اياً ما كان، يلزم ان يكون موجوداً فى الخارج، اما على التّقدير الاول فظاهر، و اما على التّقدير الثانى فانّ العقل موجودٌ فى الخارج و الموجود فى الموجود فى الخارج موجودٌ فيه، على أنّ هذه شبهة ركيكة لا يليق خطورها لمن له ادنى مسكة. فانّ معنى أنّه موجودٌ فى العقل، أنّه موجودٌ بوجودٍ غير اصيل، و معنى انّ العقل موجودٌ فى الخارج أنّه موجودٌ بوجودٍ اصيل و الموجود الغير الاصيل، اذا وجد فى الموجود الاصيل، لا يلزم ان يكون اصيلاً و كأنه تصوّر الخارج مكاناً للعقل، و العقل مكاناً للامر الاعتبارى. فانّ الموجود فى مكان، موجودٌ فى مكان آخر، يكون موجوداً فى ذلك المكان. و هو غلطٌ بيّن.

و من العجب انّ شيئاً يكون موجوداً فى الخارج باعتبارٍ معدوماً فى الخارج باعتبار. نعم الزنادٌ قد يكبو و الجواد قد يعثر حين يعدو.

و ثانيها، انّ الامكان ان كان موجوداً لكان اماً حالاً فى الحادث، قبل وجوده، او فى غيره. و جوابه: أنّه قد تبين انّ امكان الحادث، هو امكان الشىء من شىء. فله اعتباران، احدهما أنّه امكان فى ذلك الشىء، و ثانيهما، أنّه امكان شىء، فبالاعتبار الاول عرضٌ من اعرض ذلك الشىء حاصل فيه، و بالاعتبار الثانى اضافة للشىء، بالقياس الى وجوده. فكونه نعتاً للشىء، بهذا الاعتبار لا ينافى حصوله فى غيره بالاعتبار الاول.

و ثالثها، انّ الامكان اضافةً بين الماهية و الوجود. فلو كان موجوداً لم يتحقّق الا بعد ثبوت الماهية و الوجود، فيلزم تقدّم الوجود على الامكان. و جوابه انّ الامكان لكونه اعتبارياً لا يستدعى تحقّق المتضامين الا فى العقل، لكنّهما يتعلّقان بامرٍ خارجى فيكون موضوعاً له موجوداً فى الخارج، كما تقدّم فى بحث التّقدم.

و اعلم انّ هذه الاجوبة كلّها غير موجهة، لانّ المطلوب من الدليل، كون المكان غير موجود فى

بالامكان، ثمّ معارضنته ذلك بأنّه مقدور للقادر وذلك يقتضى تميّزه، ثمّ معارضته للمعارضة بالممتنعات المتميّزة عن الممكنات مع كونها نفيّاً صرفاً. خبط يقتضيه عدم التميّز بين الاعتبار العقلية والامور الخارجية.

الخارج وحاصل هذه الاجوبة أنّه امرٌ اعتبارى، فلا يصحّ للجواب، اللهمّ الا ان الامكان وان يوجه الاسؤله بان يقال: لو كان الامكان معدوماً، لم يستدع محلاً خارجياً، لكن المقدم حقٌ بتلك الوجوه الثلاثة، فالتالى مثله. فحينئذٍ يمكن الجواب بمنع الملازمة، ويكفى ان يقال فى المنع: ان الامكان، وان كان معدوماً فى الخارج، الاّ أنّه متعلقٌ بامرٍ خارجيٍّ فهو يستدعيه. ويستغنى عن ذلك الاطناب، لكن الامام لم يورد الاسؤله كذلك، ووجه كلام الشيخ، بانّ الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود، فالامكان اما ان يكون امرأ وجودياً او عدمياً، والثانى باطلٌ، لانه لا فرق بين عدم الامكان والامكان العدمى، فانّ التفرقة والامتياز بين الامور العدمية، لا يحصل الاّ عند اختصاص كلّ منها بخاصيةٍ بها يمتاز عن الآخر. ولا معنى للوجود الاّ ذلك، فانقلب المعدوم موجوداً وهو محالٌ، فتعيّن ان يكون الامكان امرأ ثبوتياً. فاما ان يكون جوهرأ وهو محالٌ، لانّ الامكان حاله اضافية، فلا يعقل كونه موجوداً قائماً بنفسه واما ان يكون عرضاً فلا بدّ له من محل.

ثمّ قال بعد القدح فى امكان الحادث قبل وجوده: لا نسلم انّ الامكان امرٌ وجودى، بل عدمى للوجوه المذكورة. ثمّ قال: ما ذكروه من عدم الفرق بين عدم الامكان والامكان العدمى، منقوضٌ بالامتناع، للفرق بين سلب الامتناع وامتناع المعدوم، ولانّا نعلم بالضرورة امتيازب عض العدميات عن البعض، فانّ عدم السبب والشّرط يقتضى عدم المسبّب والشروط وعدمهما لا يقتضى عدم السبب والشّرط. هذا محصل كلام الامام، فى هذا المقام.

ومن المكشوف البين، ان لا توجيه لاجوبة الشارح، عن هذا الكلام اصلاً، على انّ الامام خالف ترتيب البحث فى تقديم المعارضة على النقص. وهو منع الدليل بعد تسليمه. ثمّ قال: لو استدعى امكان الوجود موضوعاً موجوداً، لكان كلّ ممكن الوجود كذلك، فيلزم ان يكون العقول والنفوس، متعلقةً بموضوع. و جوابه: أنّه فرق بين امكان الحادث وامكان القديم، لانّ امكان الحادث، امكان الشىء فى غيره فهو متعلقٌ بالغير، يستدعى وجوده، وامكان التّقديم ليس الاّ امكان وجوده، غير متعلقٍ الاّ بماهيته بالقياس الى وجوده، فان قيس الى ماهيته، كان فى العقل، كعرض فى موضوع، وان قيس الى وجوده، كان اضافةً لمضافٍ اليه، م.

و اما قوله: لو كان الامكان موجوداً لكان واجباً أو ممكناً، والاول محال، لكونه وصفاً لغيره، والثاني محال لأنه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان.

فالجواب عنه: ان الامكان في نفسه، اعتباراً عقلي متعلق بشيء خارجي، فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجى، ليس بوجوده في الخارج هو امكان، بل هو امكان وجود فى الخارج، وتعلقه بذلك الشئ، يدل على وجود ذلك الشئ، فى الخارج وهو موضوعه، ومن حيث كونه قائماً بالفعل^(١) موجوداً فى الخارج. وله امكان آخر، يعتبره العقل. و ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار، كما مرّ فى التقدّم.

لا يقال: وجود شيء في العقل، دون الخارج جهل، لان الجهل، هو وجود صورة في الذهن على أنها صورة لموجود خارجي، مع عدم المطابقة، والاعتبارات العقلية، لا توجد في العقل، على أنها صورة شيء في الخارج، بل على أنها احكام موجودات فى الخارج، واحكام الموجودات غير موجودة فى الخارج، من حيث هي احكام، بل تكون موجودة من حيث هي محكوم عليها.

و اما قوله: امكان الحادث، لا يجوز ان يكون حالاً في غيره، لان نعت الشئ، لا يكون حاصلًا فى غيره.

فالجواب: تن امكان الشئ قبل وجوده، حالاً فى موضوعه، فان معناه كون ذلك الشئ فى موضوعه بالقوة. وهو صفة للموضوع، من حيث هو فيه، و صفة للشئ من حيث هو بالقياس اليه، فبالاعتبار الاول، يكون كعرض فى موضوع، وبالاعتبار الثانى، يكون كإضافة لمضاف اليه. ولما لم يكن وجود مثل هذا الشئ، إلا فى غيره، لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضاً بذلك الغير.

و اما قوله: لما كان الامكان صفةً اضافيةً مُستدعية لوجود المتضايين، فهو انما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود و يلزم منه تقدّم الوجود على الامكان.

فالجواب: انه من حيث كونه صفةً اضافيةً، انما يتحقق عند ثبوت المتضايين ولكن يكتفيه ثبوتهما فى العقل و لا يجب من ذلك تقدّمهما عليه فى الخارج، لكنّه من حيث تعلّق معروضيه الثابتين فى العقل بامرٍ وجودي فى الخارج، يستدعى لا محالة موضوعاً

موجوداً في الخارج، كما مضى في التقدّم بعينه.

و أما قوله: الحكم بكون الامكان متعلقاً بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة، و بالميول، فإنها ممكنة مع أنّها غير متعلقة بموضوع و مادة.

فالجواب عنه: ما مرّ من الفرق بين الامكانين عند تعلقهما بما في الخارج، و أنّ امكان مثل هذه الاشياء صفة لهاهياتها المُجرّدة عن الوجود و العدم في العقل، فهي من حيث ثبوتها في العقل موضوعٌ. و الامكان بهذا الاعتبار، كعرض في موضوع، و هو ايضاً صفة لوجوداتها و يكون بهذا الاعتبار، كإضافة لمضاف اليه.

و أما قوله: لو قيل الشئ لا يحدث إلّا اذا صار وجوده اولي، و لا يصير اولي إلّا اذا كان له مادة، قلنا: المقدمتان ممنوعتان، اما الصغرى، فلان الاولويّه لو حصلت^(١) حالة

١ - قوله: «اما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت»، الاولوية ان حصلت فلا يخلو اما ان يكون حصولها مع الحادث بالزمان، أو قبل الحادث بالزمان: و الاول باطل، لانّ الكلام في حدوث تلك الاولوية كالكلام في حدوث الحادث، فيتقدّم في حدوث تلك الي الاولوية على حدوث اولوية أخرى و هلمّ جرأ، فيلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معاً.

و الثاني ايضاً باطل، لانّ التوقف حينئذٍ اما على وجودها، فيكون حصولها معه لا سابقاً عليه، او على عدمها و عدمها حاصلٌ قبل حدوث الحادث، فيلزم حدوث الحادث قبل حدوثه، و ايضاً يلزم حدوث الحادث، قبل تلك الاولوية و بعدها لحصول عدمها في الوقتين.

و اما الكبرى، فلانّ الاولوية ليست ثبوتية، فلا تفتقر الى المادة كما في الامكان. اجاب بانّ الوجوب، مُتَحَقِّقٌ فضلاً عن الاولوية، لانّ وجود كُلِّ ممكن، مسبوقٌ بوجوب، كما أنّه ملحقٌ بوجوب. و ذلك لانه ما لم يجب صدوره عن الفاعل، لم يصدر عنه و الا لزم التخصيص بلا مخصّص، اذ تأثيره حينئذٍ بالنسبة الى جميع الاوقات على السوية و سيجيء له زيادة ايضاح.

ثمّ انّ هذا الوجوب، أنّما يتحقّق بانتهاه سلسلة الاستعدادات الى وجود الحادث، و وجود الحادث لا يتوقّف على وجودها، بل على عدمها لا مطلقاً و أنّا لزم قدم الحادث، بل على عدمها اللاحق. و لما اشتمل كلام الامام على منع و معارضة، ففي هذا الكلام اشارة الى اندفاعهما، اما المنع، فلتحقّق الوجوب، فكيف الاولوية و اما المعارضة، فلانّا نختار انّ وجود الحادث، يتوقّف على عدم الاولوية و لا محذور، لتوقّفه على عدمها اللاحق، لا مطلقاً.

و نقول ايضاً: كون وجود الحادث اولي، اما أن يستلزم وجود الاولوية او لا يستلزم، فان استلزم،

الحدوث، لكان الكلام فى حصولها، كالكلام فى حدوث الحادث و تسلسل العلل دفعةً، و لو حصلت قبل الحدوث، فوجود الحادث كان موقوفاً اّما على وجودها، او على عدمها. و الاوّل يقتضى وجود الحادث معها لا بعدها، و الثانى يقتضى وجود الحادث قبلها، كما اقتضى بعدها. و اّما الكُبرى، فلما مرّ.

فالجوابُ عنه: انّ الشّىء، لا يحدث اّلا اذا صار وجوده واجباً، فضلاً عن الأوّلوية، و اّما يحدث مع تحقّق وجوده غير متأخّر عنه و لا متقدّم عليه، و وجوبه اّما يتحقّق بان يتمّ استعداد مادّته او موضوعه لقبوله و ذلك الاستتمام، يتعلّق بشرائط يستجمعها الحركة المتّصلة التّى لا اوّل لها، الموجودة فى الجسم الابداعى، على ما يشتمل العلم الالهى، على بيانه.

* تنبيه *

«الشّىء قد يكون بعد الشّىء من وجوده كثيرة: مثل البعدية الزمانية و المكانية و اّما نحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود و ان لم يمتنع ان يكونا فى الزمان معاً.»

يُرِيدُ اثبات الحدوث الذاتى للممكنات. و لما كان تحقيق الحدوث الذاتى مبنياً على تحقيق التأخّر الذاتى، لانّ الحدوث و هو كون وجود الشّىء متأخراً عن لا وجوده ينقسم الى زمانى و الى ذاتى، لانقسام التأخّر اليهما، قدّم الشيخ تحقيق معنى التأخّر الذاتى على اثبات الحدوث الذاتى.

و اعلم انّ تأخّر الشّىء عن غيره، يُقال بخسمة معان^(١)، على ما حقّق فى الفلسفة

لم يتوجّه منع الكبرى بعد التّنزل، لانه مبنئ على عدمها، و ان لم يستلزم لم يتمّ المعارضة فى الصغرى، لانه لا يلزم من عدم الاولوية، ان لا يكون اولى، كما لا يلزم من عدم العمى ان لا يكون زيداً عمى، م.

١ - قوله: «و اعلم انّ تأخّر الشّىء عن غيره يقال بخسمة معان»، التأخّر مقولٌ بالاشتراك، على خسمة معان. و الذى اضبطها ان يقال: المتأخّر اّما ان يجامع المتقدّم فى الوجود، او لا يجامعه. فان لم يجامعه، فهو المتأخّر بالزمان، و ان جامعه فاما ان يكون بينه و بين المتقدّم

الاولى: احدها بالزَّمان، والثَّاني بالمرتبَّة او الوضع الّذى يكون التَّأخَّر المكاني صنفاً منه، والثَّالث بالشَّرَف، والرَّابع بالطَّبع، والخامس بالمعلوليَّة. و الاخيران، يشتركان فى معنى واحد و هو التَّأخَّر بالذَّات، و المعنى المُشترك، هو ان يكون الشَّيْء محتاجاً الى آخر فى تحقُّقه و لا يكون ذلك الآخر محتاجاً الى ذلك الشَّيْء، فالمحتاجُ هو المتأخَّر بالذَّات عن المحتاج اليه.

ثمَّ لا يخلو اّما ان يكون المحتاج اليه، مع ذلك هو الّذى بانفراده يفيدُ وجود المحتاج، او لا يكون. و المحتاج بالاعتبار الاول، متأخَّر بالمعلوليَّة و هو كحركة المفتاح، بالقياس الى حركة اليد، و بالاعتبار الثَّانى متأخَّر بالطَّبع و هو كالكثير بالقياس الى الواحد، و كالمشروط بالقياس الى الشَّرط. و المتأخَّر بالمعلوليَّة، لا ينفكَّ عن المُتقدِّم بالعليَّة فى الزَّمان. و يرتفعُ كلُّ واحدٍ منهما، مع ارتفاع صاحبه اّلا ان ارتفاع المعلول، يكون تابعاً و معلولاً لارتفاع العلة من غير انعكاس، و المتأخَّر بالطَّبع يستلزمُ المُتقدِّم فى الوجود، من

ترتيبٍ باعتبار المُعتبر و اخذ الآخذ، او لا يكون كذلك. فان كان بحسب الاعتبار، فهو المتأخَّر بالرتبة او المتأخَّر بالوضع. و هو اّما بحسب المكان، كما فى صفوف المجلس، او غيره كالاجناس مع الانواع، ان اخذنا من طرف النُّوع، او اخذنا من طرف الجنس، و ان لم يكن بحسب اعتبار التَّرتيب فالمُتأخَّر اّما ان لا يحتاج الى المُقدِّم و هو التَّأخَّر بالشَّرَف، او يحتاج و هو التَّأخَّر بالذَّات. فاما ان يكون المُتقدِّمُ علةً تامةً للمتأخَّر و هو المتأخَّر بالعليَّة، او لا، و هو المتأخَّر بالطَّبع.

و رُبما يقال للمعنى المُشترك، تأخُّرُ بالطَّبع و يخصُّ التَّأخَّر بالمعلوليَّة، باسم التَّأخَّر بالذَّات، فيكونُ كلُّ من التَّأخَّر بالذَّات و التَّأخَّر بالطَّبع مقولاً بالاشتراك، على معنيين؛ عامٌ و خاصٌّ. و المُتقدِّم و المتأخَّر بالعليَّة، مُتلازمان وجوداً و عدماً، اّلا ان المعلول فيهما، تابعٌ للعلة، و المتأخَّر بالطَّبع، يستلزمُ المُتقدِّم فى الوجود من غير انعكاس، و هذا ما ذكره الشارح. و عندى ان العلة التامة، ليست معتبرة فى التَّأخَّر بالعليَّة، بل المُعتبرُ هو العلة الفاعلية، يدُلُّ عليه قول الشيخ فى بيانه: اذا كان وجودُ هذا عن آخر، فانَّ ما وجود الغير عنه، هو العلة الفاعلية، و فى مثال حركة اليد و حركة المفتاح و على العضلات و غيره و حينئذٍ لا ينعكسُ المُتقدِّمُ بالعليَّة على المتأخَّر بالطَّبع. و قد اطلق اسمُ التَّأخَّر بالذَّات، فى بيان حدوث الدَّاتى، على التَّأخَّر بالطَّبع حيث جعل ما بالذَّات اقدم على ما بالغير، م.

غير انعكاس. فإنَّ المتقدِّم، يمكن ان يوجد لا مع المتأخِّر، أمَّا المتأخِّر، فلا يُمكن ان يوجد
الآ مع المتقدِّم.

و ربما يقال للمعنى المُشترك، تأخَّر بالطبع، و يخصُّ التَّأخَّر بالمعلوليَّة، باسم التَّأخَّر
بالذَّات و الشيخ استعملهما في قاطيغورياس «الشفاء» كذلك. و ذلك أنه قال عند ذكر
التقدِّم بالعلِّيَّة: و ان كان يُقال المتقدِّم بالطَّبع على المتقدِّم بالعلِّيَّة و بالذَّات، أمَّا في هذا
الكتاب، فقد سمى المُشترك تأخَّراً بالذَّات و الدليل عليه أنه مثل له بحركة المفتاح و اليد
و هو تأخَّر بالمعلوليَّة الَّذي هو احد قسميه، ثم اطلق اسم التَّأخَّر بالذَّات صريحاً على
القسم الآخر و هو تأخَّر ما للشيء، بحسب غيره عمَّا له بحسب ذاته. و هو تأخَّر بالطبع لا
بالمعلوليَّة.

و هذا التَّأخَّر، اعنى الذَّاتى بالمعنى المُشترك، هو تأخَّر حقيقيّ، و ما سواه فليس
بحقيقيّ، لأنَّ المتأخَّر بالزَّمان او بالمرتبة و الوضع او بالشَّرف، يمكن ان يصير بالفرض
متقدِّماً و هو هو، لأنَّ المُقتضى لتأخَّره هو امرٌ عارض لذاته، و أمَّا المتأخَّر بالذَّات، فلا
يُمكن ان يفرض متقدِّماً و هو هو، لأنَّ المُقتضى لتأخَّره هو ذاته لا غير. و لهذا اخصَّ الشيخ
بأنه الذى يكون باستحقاق الوجود.

و اعلم انَّ المتأخَّر بالمعلوليَّة، يجبُ ان يكون في الزَّمان مع المتقدِّم بالعلِّيَّة، و المتأخَّر
بالتَّطبع، لا يجبُ ان يكون في الزَّمان مع المتقدِّم، بل يمكن ان يكون و لذلك حكم الشيخ
على المعنى المُشترك بينهما بالامكان العامَّ المُشتمل للوجوب و اللاوجوب. و هو قوله:
«و ان لم يمتنع ان يكونا في الزَّمان معاً».

قوله: «و ذلك اذا كان وجود هذا عن آخر و وجود الآخر ليس عنه. فما استحقَّ هذا
الوجود الآ و الآخر حصل له الوجود و وصل اليه الحصول، و أمَّا الآخر، فليس يتوسَّطُ هذا
بينه و بين ذلك الآخر في الوجود، بل يصل اليه الوجود، لا عنه، و ليس يصل الى ذلك الآ
ماراً على الآخر»

و هو بيانُ التَّأخَّر بالذَّات، بتفريده في بعض اقسامه و معناه انَّ هذا التَّأخَّر، يكون اذا
كان وجود هذا يعنى المتأخَّر، كالمعلول - مثلاً - عن آخر، يعنى المتقدِّم كالعلة مثلاً، و
وجود المتقدِّم، ليس عن المتأخَّر. فما استحقَّ المتأخَّر الوجود الآ و المتقدِّم حصل له

الوجود و وصل اليه الحصول، من علته ان كان له علّة، و اما المتقدّم، فليس يتوسّط المتأخّر بينه و بين علته في الوجود، بل يصل اليه الوجود، لا عن المتأخّر، و ليس يصل الى المتأخّر من تلك العلة الّا ماراً على المتقدّم.

و ذهب الفاضل الشارح الى ان المراد، انّ العلة متوسّطة بين ذات المعلول و وجوده، و المعلول ليس بمتوسّط بين ذات العلة و وجودها. و لست أرى هذا التفسير، مطابقاً لالفاظ هذا الكتاب.^(١)

قوله: «و هذا مثل ما تقول: حرّكت يدي، فتحرك المفتاح، او ثمّ تحرك المفتاح و لا تقول: تحرك المفتاح، فتحرك يدي، او ثمّ تحرك يدي. و ان كانا معاً في الزمان. فهذه بعدية بالذات.»

و هذا ايراد المثال، للتقدم الذاتي^(٢) و معناه واضح.

و اعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية، فقال: ان كان المراد من تقدّم العلة على المعلول، كونها مؤثرة فيه، كان معنى قولنا: العلة متقدّمة على المعلول، هو ان المؤثر في الشيء، مؤثر فيه. و هذا تكرارٌ خالٍ عن الفائدة، و ان كان المراد شيئاً آخر، فلا بدّ من افادة تصوّره، و جعل قول الشيخ: الوجود لا يصل^(٣) الى المعلول، الّا ماراً على العلة، بياناً

١ - قوله: «و لست أرى هذا التفسير مطابقاً لالفاظ الكتاب»، لانّ وصول الحصول الى التقدّم، يُشعر بان له علّة يصل الحصول منها اليه، و كذا المرور عليه يدلّ على ما منه المرور و ايضاً الضمير في بينه، لو رجع الى الوجود على ما فسره الامام، لكان تقدير الكلام انّ المعلول لا يتوسّط بين الوجود. و العلة في الوجود. و من الظاهر انّ قوله: في الوجود، على هذا حشو لا معنى له، و على اي وجه يفسر كلام الشيخ فيه زيادة كثيرة، اذ يكفي في البيان ان يقال: اذا كان هذا عن آخر، فلا يستحقّ هذا الوجود الّا بعد وجود الآخر... و باقى الكلام، لا طائل تحته، م.

٢ - قوله: «و هذا ايراد المثال للتقدم الذاتي»، المناسب ان يقال: ايراد المثال للتأخر الذاتي، اما اولاً فلانّ الكلام في اقسام التأخر، و اما ثانياً فليطابق قوله: فهذه بعدية بالذات، م.

٣ - قوله: «و جعل قول الشيخ الوجود لا يصل»، حمل كلام الشيخ ههنا على حجتين على ثبوت التقدّم بالعلية، اما الحجّة الاولى، فهي انّ الشيء اذا كان علة لآخر، استحال وصول الوجود الى المعلول الّا بعد وصوله اليها و مروره عليها، و اما الثانية، فلانه يقال: حرّكت يدي، فتحرك

لذلك، ونسبه إلى المجاز و جعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح، بياناً آخر غيره، ونسبه إلى الزكَاكة.

واقول: تقدّم الشيء الذي منه الوجود، على الشيء الذي له الوجود في الوجود، معلومٌ ببديهته العقل وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته، بل الغرض بيان إمكان انفكاكه عن التقدم الزماني. فإن الجمهور يظنون أنّ وجود التقدّم الزماني، شرطٌ في وجود هذا التقدّم.

قوله: «ثمّ انت تعلم أنّ حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخليّاه عن غيره، قبل حاله من غيره قبليةً بالذات، وكلّ موجود عن غيره، يستحقّ العدم لو انفرد، او لا يكون له وجود لو انفرد، بل إنّما يكون له الوجود عن غيره. فاذن، لا يكون له وجودٌ قبل ان يكون له وجود و هذا هو الحدوث الذاتي.»

لمّا فرغ عن بيان معنى التأخّر الذاتي، شرّع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات و تقريره: أنّ حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته^(١)، مع قطع النظر عن

المفتاح، او ثمّ تحرّك المفتاح، فذلك يدلّ على التقدّم. ثمّ قال: الاولى ضعيفٌ، لانّ قوله: الوجود مرّ بالعلة و وصل إلى المعلول، كلامٌ مجازي، فان اراد به أنّ العلة مؤثرة في المعلول، فقد بيّنّا أنّه لا يقتضى التقدّم، وان اراد شيئاً آخر، فلا بدّ من تصويره والثاني تمسك بكلام اهل العرف و هو ركيكٌ، لأنّنا لا نعلم أنّهم تصوّروا من ذلك التأثير، او غيره و جواب الشارح ظاهرٌ، م.

١ - قوله: «و تقريره أنّ حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته»، ترتيبُ هذه المقدمات ان يقال: العدم واللاوجود، حال للممكن بحسب الذات، والوجود حال له بحسب الغير و ما بالذات قبل ما بالغير بالذات، فيكون وجوده مسبقاً بلا وجوده بالذات، و هو الحدوث الذاتي، فهيها ثلاث مقدمات؛ امّا انّ العدم او اللاوجود حال للممكن بالذات، فلانّ الممكن امّا ان يقاس الى الخارج، او يقاس الى العقل، فان قيس الى الخارج، فامّا ان يكون في الخارج مع وجود علة او لا مع وجود العلة، فان لم يكن مع وجود علة في الخارج، يكون معدوماً اذ لو كان موجوداً لكان مع وجود علة. فالممكن بدون الغير في الخارج، يكون معدوماً يستحق العدم و ان قيس الى العقل. فامّا ان يعتبره مع وجود علة او يعتبره مع عدم علة او لا يعتبره مع شيءٍ منهما، فان لم يعتبره مع شيءٍ منهما، لا يكون موجوداً و لا معدوماً، لانه لو كان موجوداً، لكان مع اعتبار وجود علة، و لو

كان معدوماً، لكان مع اعتبار عدمها. فالحال الّذى للممكن، اذن لم يكن مع الغير العدم او اللاوجود. ولا نغنى بالحال الّذاتى اّلا ما يكون بشى بلا غير.

- فان قلت: لا نُسَلِّم اّن الممكن، لو لم يعتبره العقل، مع وجود علّة او عدمها، لا يكون موجوداً، فانّ عدم اعتبار العقل، لا يستلزم العدم، فربّما لا يعتبر العقل وجوداً لعلّة و يكون الممكن موجوداً.

- فنقول: المراد أنّه لا يكون موجوداً و لا معدوماً عند العقل، فانّ العقل اّما يعتبر وجود الممكن باعتبار وجود علّة، و عدمه باعتبار عدم علّة، فاذا قطع النّظر عن وجود العلّة و عدمها، فقد قطع النّظر عن وجود الممكن و عدمه.

و قد اشار الشارح الى هذا فى آخر الفصل، بقوله: و تقرير النّتيجه اّن تجرّد الماهيّة عن اعتبار الوجود، يكون لها قبل وجودها بالذّات. فقيّد باعتبار الوجود، حتّى لا يسبق الوهم الى اّن اللاوجود فى نفس الامر. و اّما اّن الوجود حال للممكن، بحسب الغير فهو ظاهرٌ و اّما اّن ما بالذّات اقدمٌ ممّا بالغير، فلانّ رفع ما بالذّات، يستلزم رفع الذّات و رفع الذّات يستلزم رفع ما بالغير، فيكون رفع ما بالذّات، ممتنعياً لرفع ما بالغير دون العكس. و لا نغنى بالتّقدّم الطّبيعى اّلا هذا المعنى.

قال الامام: لا شكّ اّن المُمكن، اذا كان منفرداً عن الغير، يكون معدوماً مستحقاً للعدم، لكن هذا الاستحقاق، ليس للممكن بالذّات و اّلا لكان مُمتنعاً بالذّات لا ممكناً، نعم المُمكن لا يستحقّ الوجود لذاته و هو لا يستلزم اّن الممكن يستحقّ الوجود و استحقاق العدم.

و المغالطة اّما هى فى لفظ الانفراد عن الغير، فانّ المراد به اّما عدم اعتبار الغير، او اعتبار عدم الغير. فان كان المراد عدم اعتبار الغير، فلا يكون الممكن بحيث لو انفرد لاستحق العدم او اللاوجود، بل فى هذه الحالة، لا يستحق العدم و لا اللاوجود و اّلا لكان ممتنعاً. و ان كان المراد اعتبار عدم الغير، فمسلّم اّن الممكن لو انفرد لاستحقّ العدم او اللاوجود، لكن هذا الاستحقاق، ليس للممكن بذاته، بل لعدم العلّة و هو معنى قوله: فلا يكون الانفراد اّنفراداً.

و جوابه: اّن الشيخ لم يقل اّن المُمكن لو انفرد لاستحقّ العدم او اللاوجود، بل قال: الممكن لو انفرد، لاستحقّ العدم، او لا يكون له وجود. و قوله: لا يكون له وجود، ليس عطفاً على العدم، حتّى يكون معناه استحقّ العدم او اللاوجود و يرد السّؤال و اّلا لكانت الجملة معطوفةً على المفرد، بل هو عطفاً على قوله: يستحق العدم.

معناه سلب استحقاق الوجود، لا استحقاق اللاوجود. و قد صرّح الشارح بهذا المعنى، فى قوله: اما بحسب العقل، فلم يستحقّ العدم و لا الوجود. فالمُدعى احد الامرین: و هو انّ المُمكن لو انفرد عن الغير، استحقّ العدم، او لا يستحق الوجود. و احدهما لازم، لانّ المُمكن اما فى العقل، او فى الخارج. فان كان فى العقل، فاما مع اعتبار وجود العلة، او مع اعتبار عدمها، او لا مع اعتبار شىءٍ منهما. و لا شكّ انّ وجود العلة غير الممكن و عدم العلة غير الممكن أيضاً فى العقل، فالانفراد عن الغير ههنا عدم اعتبار وجود العلة و عدمها و الممكن فى هذه الحالة، لا يستحق الوجود، و ان كان بالنظر الى الخارج: فاما ان يكون مع وجود العلة او مع عدمها لا ثالث للقسمین فى الخارج، لكن عدم العلة ليس غيراً فى الخارج، فالانفراد عن الغير ههنا هو ان لا يكون مع وجود العلة، و هو فى هذه الحالة مستحقّ للعدم.

و قوله: لم يكن بين القسمين الاخيرين فرقٌ و ان أوهم انّ المُمكن بحسب الخارج على ثلاثة اقسام، مع وجود العلة، و مع عدمها، و لا مع الامرین، انا انّ المراد أنّه ليس بذلك الاعتبار، القسمان الاخيران فى الخارج، اذ لا يتصور ان يكون فى الخارج، لا مع وجود العلة و لا مع عدمها. فقد ظهر انّ المُمكن اذا انفرد عن الغير، فاما ان يستحقّ العدم، ان كان بالقياس الى الخارج، او لا يستحقّ الوجود، ان كان بالقياس الى العقل. و ثبت انّ استحقاق العدم للممكن، ليس بحسب الذات، لكن لا شكّ فى انّ عدم استحقاق الوجود بالذات. فاحد الامرین، لازمٌ و هو المطلوب. هذا نهاية تقرير الكلام فى هذا المقام و فيه نظرٌ من وجوه:

احدها، انّ استحقاق العدم، اذا لم يكن ذاتياً للممكن، لم يكن له دخلٌ فى الاستدلال، بل يكفى ان يُقال: المُمكن بالنظر الى ذاته، لا يستحقّ الوجود من ذاته، فيكون عدم استحقاق الوجود مُتقدماً على استحقاق الوجود و هو الحدوث الذاتى. فما ذلك الاطناب على انّ الحدوث كون وجود الشىء متأخراً عن عدمه، حتى انّ هذا التّأخر ان كان بالزمان، كان زمانياً و ان كان ذاتياً. و تأخر الوجود عن لا استحقاقية الوجود، لا يستلزم تأخره عن العدم، اللهم انا ان يصطلح على انّ الحدوث الذاتى بهذا المعنى، لكنّه مخالفٌ لما سبق.

و ثانيها، أنّه لا يلزم من كون الشىء بحيث متى ارتفع شىء آخر دون العكس، تقدّم له اصلاً، فانّ اللازم اذا كان صفةً للملزوم، يتأخر عنه بالطبع، مع أنّه يرتفع الملزوم عند ارتفاع اللازم بدون العكس، بل لو ارتفع الشىء، لارتفع آخر، بدون العكس يكون متأخر عنه و ارتفاع مابالذات و

غيره، إنّما يكون قبل حاله، بحسب غيره قبليّة بالذّات لأنّ ارتفاع حال الشّيء بحسب ذاته، يستلزم ارتفاع ذاته، وذلك يقتضى ارتفاع الحال الّتي تكون للذّات بحسب الغير، و إنّما ارتفاع الحال الّتي بحسب الغير، لا يقتضى ارتفاع الحال الّتي بحسب الذّات.

و الموجود عن الغير الممكن بالذّات لو انفرد عن الغير لاستحقّ العدم، بحسب الخارج، و إنّما بحسب العقل، فلم يستحقّ العدم و لا الوجود، لأنّ وجوده إنّما يكون له باعتبار وجود علّته، و عدمه إنّما يكون باعتبار عدمه علّته و كلاهما مُغيّران له. و هذه الحالة اعني؛ التجرّد عن الاعتبار، لا تكون إلّا فى العقل، فالحال الّتي تكون له متجرّداً عن الغير، إنّما العدم، و إنّما ان لا يكون له وجودٌ و لا عدمٌ، و إنّما وجوده فهو حالٌ له بحسب الغير. فاذن، وجوده مسبوقٌ إنّما بعدمه او بلا وجوده و هذا هو الحدوثُ الذّاتى.

قال الفاضل الشارح: المُمكن لا يستحقّ الوجود من ذاته و لا يلزمُ منه أنّه يستحقّ الوجود، فإنّ المُستحقّ للوجود، هو المُمتنع. فاذن، وجوده مسبوقٌ بلا استحقاق الوجود، لا بالعدم، او باللاوجود.

ثمّ قال، فى قول الشيخ: أنّه يستحقّ العدم لو انفرد، او لا يكون له وجود لو انفرد، مغالطةٌ لأنّه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي، فهو فى هذه الحالة لا يستحقّ العدم، او الوجود و إنّما لكان مُمتنعاً لا مُمكناً، و ان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علّته، فلا يكون الانفرادُ انفراداً.

و الجواب عنه: أنّ الماهيّة المجرّدة عن الاعتبار، لا ثبوت لها فى الخارج، فهى و ان كانت باعتبار العقل لا تخلو من ان تُعتبر إنّما مع وجود الغير، او مع عدمه، او لا تعتبر مع احدهما، لكنّها اذا قيست الى الخارج، لم يكن بين القسمين الاخيرين فرقٌ، لأنّها ان لم تكن مع وجود الغير لم تكن أصلاً. فاذن انفرادها هو لا كونها فى الخارج، و هذا معنى استحقاق العدم.

و إنّما باعتبار العقل، فانفرادها يقتضى تجرّدها عن الوجود و العدم معاً و لفظه «لا

ان استلزم ارتفاع الذّات، إنّما أنّه ليس لازماً لارتفاعه فلا يلزم تقدّمه على ما بالغير. و الحاصل: أنّه قد اعتُبر فى التّقدم الطّبيعى ان يكون المُتقدّم بحيث يحتاج اليه المتأخّر، و احتياج ما بالغير الى ما بالذّات غير لازم، م.

يكون له وجود»، في قول الشيخ: «او لا يكون له وجود لو انفرد»، ليست بمعنى العدول، حتّى يكون معناها أنّه يثبت له ان لا يكون له الوجود، بل هي بمعنى السلب فإنّ الفعل لا يعطف على الاسم. و تقدير الكلام، كُلّ موجود عن غيره، فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته. و تقديرُ النتيجة: ان تجرّد تلك الماهية من اعتبار الوجود، يكون لها قبل وجودها بالذات.

* تنبيه *

«وجود المعلول متعلّق بالعلّة، من حيث هي على الحال التي بها تكون علّة من طبيعة او ارادة، او غير ذلك ايضاً من امورٍ يحتاجُ الى ان يكون من خارج و لها مدخلٌ في تتميم كون العلة علّة بالفعل، مثل الآلة حاجة النجار الى القدوم، او المادّة حاجة النجار الى الخشب، او المعاون حاجة النشار الى نشار آخر، او الوقت حاجة الآدمي الى الصيف، او الى الداعي حاجة الآكل الى الجوع، او زوال المانع، حاجة الغسّال الى زوال الدّجن.»
يُريد ان يُنبّه على انّ المعلولات، لا يتخلّف عن علته التامة^(١). فذكر انّ وجود المعلول، متعلّق بعلته المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه في علّيتها بالفعل كما مضى. ثم اشار الى بعض تلك الامور و قسّمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة و الى ما يخرج. و الاول كالطبيعة المُقتضية للحركة لا مع الشعور، و الارادة المُقتضية لها مع الشعور. فانّ علّة هاتين الحركتين، لا تتحصّل موجودة اّلا باحدهما. و كذلك الحالة التي للنفس التباينة التي تصيرُ بها علّة لحركة غير طبيعية و لا ارادية، و الحالة كون للعلل التي هي فوق

١ - قوله: «يُريد ان ينبّه على انّ المعلول لا يتخلّف عن علته التامة».

- لقاتل ان يقول: امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة في قوّة وجوب حصول المعلول عند حصول العلة التامة. و قد عبّر عن هذه القضية في الفصل الآتي بـ«الاشارة»، و عن بلك القضية في هذا الفصل بـ«التنبيه». فان كانت برهانية، فكيف صارت هيئنا بتنبيهية، و اّلا فكيف صارت ثمة معبراً عنها بالاشارة؟.

- و جوابه: انه ذكر في الفصل الآتي، البرهان عليها و لم يذكر في هذا الفصل اّلا مجرد الدّعوى، لذلك عبّر عنها هيئنا بالتنبيه، و ثمة بالاشارة، م.

هذه العلل. و قوله: «او غير ذلك»، اشارة الى القسم الثانى، اعنى ما يخرج عن ذات العلة مما له مدخل في تميم عليتها بالفعل. فقد ذكر منه ستة اصنافٍ يمكنُ ان يشتمل عليها قسمة و هو ان يقال: تلك الامور، تكون اما وجودية، و اما عدمية و الوجودية تكونُ اما شيئاً ينضاف الى العلة لئتمكّن من العلية، او شيئاً لا ينضاف اليها. و الاولُ اما شىء يتوسط بينها و بين معلولها كآلة، و اما شىء لا ينضاف اليها اما محللٌ لفعالها كالمادة، و اما ليس بمحلل لفعالها كالزّمان و العدمية كزوال المانع.

قوله في الوقت: «حاجة الآدمى، الى الصيف»، اى حاجة متّخذ الأديم و هو منسوب الى جمع الأديم، و الأديم يجمع على «ادم»، كـ«أفيق» و «افق» و هو الجلدُ الذى لم تتمّ دباغته. و يُجمع ايضاً على «آدم»، كـرغيف و ارغفة، فالمنسوبُ اليه اما ادمى^(١)، بفتح الالف و الدال، او آدمى، بمدّ الالف و كسر الدال.

و الزّمانُ ههنا شرطٌ وجوديٌّ لجودة الصّنع، لا فى كون العلة علّة بالفعل، و الداعى غيرُ الارادة، فانّ الفاعل بالارادة.

و الدّجن فى قوله: «حاجة الغسّال الى زوال الدجن»، هو الباس الغيم السّماء و هو ضدّ الصّحو.

- و على زوال المانع، اعترض الفاضل الشارح: بأنّه قيد عدميٌّ لا يكون جزئاً من العلة الموجودة.

- و الجواب: انّ الامر العدمى، ليس عدماً صرفاً، بل هو عدم مقيدٌ بوجود شىء. و هو من حيث هو كذلك امرٌ ثابت فى العقل، فيصحُّ ان يكون علّة لما هو مثله، كما يُقال عدم العلة، علّة العدم، و يصحُّ ان يكون شرطاً لوجود معلول ثابت على الاطلاق و يصيرُ جزئاً من المفهوم عن علّة التّامة، اذا كان ذلك المفهوم مركّباً فى العقل.

قوله: «فاذا لم يكن شىء يعوق من خارج و كان الفاعل بذاته موجوداً و لكنّه ليس لذاته علّة توقّف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة، فاذا وجدت كانت طبيعة او

١ - قوله: «و المنسوبُ اليه اما ادمى»، اى التّسبة اما الى ادم فيُقال: ادمى، بالقصر و الفتح، و اما الى آدمة، فيُقال: آدمى، بالمدّ و الكسر، و هو خطأ، لوجوب ردّ الجمع الى الواحد فى التّسبة، م.

ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول، وان لم توجد وجب عدمه و ايهما فرض ابدأ كان ما بازائه ابدأ، او وقتاً ما كان وقتاً ما.»

اي: فاذا كان الفاعل موجوداً و لا مانع و لم يكن هو لذاته علّة تامّة، بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول، موقوفٌ على وجود تلك الحالة. فاذا وُجدت، وجب وجود المعلول، لانه لم يتوقف ألاً عليها، و ان لم توجد، وجب لانه توقف على شيءٍ لم يوجد. و اي الامرين فرض ابدأ، او وقتاً ما دون وقتٍ، كان ما بارائه مثله.

قوله: «و اذا جاز ان يكون شيءٌ متشابه الحال في كل شيء و له معلول، لم يبعد ان يجب عنه سرمداً، فان لم يسم هذا مفعولاً بسبب ان لم يتقدمه عدم، فلا مضايقة في الاسماء بعد ظهور المعنى.»

اي اذا جاز ان تكون علّة تامّة موجودة، لا اول لوجودها و لا آخر، و هي مُتشابهة الحال في كل شيءٍ لا يتجدد لها حال، و لا يزول عنها حال، و لها معلولٌ لم يبعد ان يجب عنها دائماً. و انما قال «لم يبعد» و ان كان من الواجب ان يقول: وجب ان يجب عنه سرمداً، لان مقصوده هيئنا ازالة الاستبعاد. فان الجمهور، يستبعدون وجود معلول دائم الوجود، و ايضا القطع بوجود علّة هذا شأنها مبنئٌ على ان العلّة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او حال، يجوز ان يتغير، و ذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر هيئنا على الحكم بالتجوز و ازالة الاستبعاد، و انما عبر عن الدوام هيئنا بالسرمد لان الاصطلاح كما وقوع على اطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتغيرات الى الامور الثابتة، و السرمد على النسبة التي تكون للامور الثابتة بعضها الى بعض، ثم اوما الى ان مثل هذا المعلول، يكون بالحقيقة مفعولاً فان لم تطلق لفظة المفعول عليه بسبب ان لم يتقدم عليه عدم بالزمان، فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى. فظهر من ذلك ان المفعول، اعمٌ من المحدث.

* تنبيه *

«الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط، دون متوسط من مادة او

آلة او زمان.»

هذا تفسير لفظة «الابداع»، بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور.

قوله: «و ما يتقدّمه عدم زمانيّ، لم يستغن عن متوسّط.»
و هذا تذكارٌ لما سلف و هو أنّ كلّ مسبوقٍ بعدم، فهو مسبوقٌ بزمان و مادّة. و الغرض منه، عكس نقيضه و هو أنّ كلّ ما لم يكن مسبوقاً بمادّة و زمان، فلم يكن مسبوقاً بعدم. و يتبيّن من انضيايف تفسير الابداع اليه، أنّ الابداع هو ان يكون من الشّيء و وجوده لغيره من غير أن يسبقه عدم سبقاً زمانياً، و عند هذا يظهر أنّ الصنّع و الابداع، يتقابلان على ما استعملهما في صدر النّمط.

قوله: «و الابداعُ اعلى مرتبة من التّكوين و الاحداث.»
التّكوين، هو ان يكون من الشّيء و وجودٌ مادّي، و الاحداثُ هو ان يكون من الشّيء و وجودٌ زمانيّ. و كلّ واحدٍ منهما، يُقابل الابداع من وجه، و الابداعُ اقدم منهما، لانّ المادّة لا يُمكن ان تحصل بالتّكوين، و الزّمان لا يُمكن ان يحصل بالاحداث، لامتناع كونهما مسبوقين بمادّةٍ أُخرى و زمانٍ آخر. فاذن، التّكوين و الاحداث مُرتبان على الابداع. و هو اقربُ منهما الى العلة الأولى، فهو اعلى مرتبةً منهما و ليس في هذا البيان موضعُ خطابة، كما ذهب اليه الفاضل الشارح.

* تنبيه و اشارة * (١)

١ - قوله: «تنبيه و اشارة» في الفصل حكمان: احدهما، أنّ المُمكن لا يرجحُ احد طرفيه على الآخر الا بسببٍ و التّنبيه عليه. و ثانيهما، أنّ السّبب في سببته واجبٌ، أي السّببُ اذا كان تامّاً، يجبُ حصول السّبب عنه و الاشارة اليه. و ذلك لانّ المعلول لو لم يجب حصوله عن العلة التّامة، كان صدورهُ عنها ممكناً، اذ لا وجه لامتناع، فلا بدّ له من سبب آخر، لا الى نهاية، و ايضاً لا يكون ما فرض علةً تامّةً، علة تامّة.

- لا يُقال: لم لا يجوزُ ان يصير وجود المعلول، بحسب العلة اولى من العدم، و لم ينته الى حدّ الوجوب؟

«كلُّ شيءٍ لم يكن، ثمَّ كان فبيّن في العقل الأوّل أنّ ترجّح أحدِ طرفي امكانه صار اولي بشيءٍ وبسببٍ وان كان قد يُمكن العقل ان يذهل عن هذا البيّن ويفزع الى ضروب من البيان. وهذا التّرجيح والتّخصيص عن ذلك الشّيء، أمّا ان يقع وقد وجب عن السّبب، او بعد لم يجب، بل هو في حدّ الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه. فيعودُ الحال في طلب سبب التّرجيح جذعاً فلا يقف، فالحقُّ أنّه يجبُ عنه.»

المُحدثُ لا يكون واجباً فهو ممكنٌ، والممكن يفترقُ في ترجّح احد طرفي وجوده و عدمه على الآخر الى علّةٍ مرجّحةٍ لذلك الطّرف وهذا حكم أوّليٌّ وان كان قد يُمكن العقل، اى يمكن للعقل ان يذهل عنه ويفزع الى ضروبٍ من البيان كما يفزع الى التّمثيل بكفتي الميزان المتساويتين اللّتين لا يُمكن ان تترجّح احديهما على الأخرى من غير شيءٍ آخر ينضافُ اليها، والى غير ذلك ممّا يجرى مجراهُ ويذكر في هذا الموضوع. ثمَّ انّ صدور المُمكن المعلول مع ذلك التّرجيح عن تلك العلّةِ أمّا ان يكون واجباً او لا يكون، بل يكون ممكناً، اذ لا وجه لان يكون ممتنعاً مع فرض وقوعه. وان كان ممكناً عاد الكلام في طلب سبب ترجّحه جذعاً، اى جديداً او حديثاً. ولا يقف، بل يؤدّي الى الافتقار بعد كلّ سبب الى سببٍ آخر، لا الى نهاية. ويلزم منه ايضاً ان لا يكون ما فرص سبباً بسببٍ و هو محل، فاذن صدور المعلول مع التّرجيح عن السّبب الأوّل واجبٌ و هو المطلوب. و

— لأننا نقول: المعلولُ مع تلك الاولويّة ان امتنع، لا صدوره عنه وجب، وان لم يمتنع كان مع تلك الاولويّة بحيث يمكن ان يصدر عنه تارة، ويمكن ان لا يصدر عنه أخرى و حينئذٍ ان لم يتوقف صدوره عنه على امرٍ آخر، كان ترجيحاً لاحد طرفي المُمكن المُتساويين على الآخر لا لمرجّح و هو محالٌ، وان توقّف لم يكن العلّة تامّة، هذا خلفٌ.

ومن فوايد الامام: أنّ الغرض من هذا البحث، التّنبيه على قدم العالم، فإنّ جميع الامور المُعتبرة في مؤثرية البارئ تعالى في العالم، أمّا ان يكون ازلياً او لا يكون. و الثّاني باطلٌ، لأنّه لو كان شيءٌ منها حادثاً لا فنقر الى مؤثّر، فيعودُ الكلام فيه فتسلسل، فتعيّن ان يكون الامور المُعتبرة في مؤثرية البارئ تعالى في العالم ازلية، فيكون العالم ازلياً لوجوب ترتّب الاثر على العلّة التّامة. و لا مخلص عن هذه الشّبهة عندى الّا بالفرق بين التّرجيح بلا مُرجّح و التّرجّح بلا مرجّح، و بتجويز الأوّل، دون الثّاني، م.

ظهر من ذلك أنّ العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول، وايضاً أنّ العلة الاولى، كما كانت واجبة لذاتها، كانت واجبة في عليّتها. وأما وسم الفصل بـ«التنبيه والاشارة» - معاً - لاشتماله على حكمٍ أوّلى وهو احتياج المُمكِن في وجوده الى سبب. وهذا الحكم مع أوّلِيَّتِهِ مشهورٌ لم يَنَازِع فيه احد، وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببِيَّتِهِ واجباً. وهذا ممّا نازع فيه قومٌ من المتكلمين. فانهم حكموا بانّ الفاعل المختار، أنّما يصدُرُ الفعل عنه على سبيل الصّحة، لا على سبيل الوجوب.

* تنبيه *

«مفهوم أنّ علة ما بحيث يجب عنها «ا» غير مفهوم أنّ علة ما بحيث يجب عنها «ب» و اذا كان الواحدُ يجبُ عنه شيان، فمن حيثِيَّتَيْنِ مختلفي المفهوم، مختلفي الحقيقة، فاما ان يكونا من مقوماته، او من لوازمه، او بالتفريق. فان فرضنا من لوازمه عادَ الطلّبُ جذعاً فنتتهى هي الى حيثِيَّتَيْنِ من مقومات العلة مُختلفتين اما للماهية، واما لانه موجود، واما بالتفريق. فكل ما يلزمُ عنه اثنان معاً، ليس احدهما بتوسط الآخر فهو مُنقسمُ الحقيقة.»
يُرِيدُ بيان أنّ الواحد الحقيقي، لا يوجبُ من حيث هو واحد آلاً شيئاً واحداً بالعدد. وكأنّ هذا الحكم، قريبٌ من الوضوح و لذلك وسم الفصل بـ«التنبيه». و أنّما كثرت مدافعةُ النَّاسِ اِيّاهُ لاغفالهَم عن معنى الوحدة الحقيقية.

و تقريره ان يقال: مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه «ا»، غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه «ب»^(١)، اي عليّته لاحدهما غير عليّته للآخر و تغاير المفهومين: يدلُّ على

١ - قوله: «مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه «ا» غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه «ب»، فهاتان الحثيتان، ان قومتا او قوم احدهما، يلزم التركيب و الا لزم اتصافه بصفتين في الخارج. فتعدّد الصدور، مستلزمٌ للتركيب او تعدّد الصفات في الخارج. فالواحد الحقيقي وهو ما لا تركيب فيه و لاله جهات و صفات في الخارج، يستحيل عنه صدور غير الواحد في الخارج . وهذا القدر، هو الذي يكتفى به الشارح في التقرير. و لا اشكال عليه الا ان يقال: ان اريد بتغاير الحثيتين تغايرهما في الخارج، فهو ممنوع، و لم لا يجوز ان يكون وجوب «ا» في الخارج، من حيث يجب عنه «ب»، و ان اريد تغايرهما في العقل، فلا نسلم انه يستلزم تغاير حقيقتهما في

الخارج، و هو ظاهر.

والجواب: انّ المؤثر مالم يكن له خصوصية بالقياس الى اثرٍ معيّن، لم يحصل منه ذلك الاثر. و تلك الخصوصية، امرٌ وجودى و العلم به ضرورى، ثمّ انّ تلك الخصوصية، لو كانت نفس ذلك الواحد - كما فى الواجب - لم يصدر عنه اّلا اثرٌ واحد و اّلا يمكن ان يحصل عنه آخر، باعتبار حالةٍ اخرى و خصوصيةٍ اخرى، الى ذلك الاثر. و قد عبّر الشارح عنهما بالصدور الاضافى، و اشار الى هذا التفصيل فى آخر الفصل. و نحن و ان اصدرونا حركات متعدّدة، فما لم يحصل لنا خصوصية بالنسبة الى حركة لم يصدر عنا تلك الحركة، و اقلّها ارادة تلك الحركة، فانّها حالةٌ خارجيةٌ بها، فكذا ساير العلل الفاعلية لا يصدُرُ عنه الاشياء الكثيره، اّلا اذا كان مع كل منها خصوصيةٌ، لا يكون لها بالنسبة الى آخر.

و ممّا يوضح هذا، انّ كلّ ممكن، مسبوق بوجود و هو وجوب صدوره عن الفاعل، فوجوب صدور الاثر عن المبدأ الاوّل، امّا لذاته، او لغيره لم يكن مستنداً اليه بالذات و الكلام فيه، و ان كان لذاته و ذاته واحدٌ حقيقى، فلا يتصوّر منه بالذات حصول شيئين، هذا خلاصةً الكلام فى تقرير هذا المقام.

و اما تقرير ما ذكره الشيخ: فهو انّ الحثييتين، ان قومتا، يلزم التركيب، و ان لزمتا فذلك الواحد يكون علةً لهما، لانّ الملزوم علةٌ لهما، لانّ الملزوم علةٌ للازم. و حينئذٍ يكون علةً لاحديهما غير علةً للأخرى. فيلزم التسلسل، او ينتهى الى التركيب. و يردّ عليه انا لا نسلّم أنّهما يحتاجان الى علةً، و أنّما يحتاجان، لو كانتا وجوديتين. و هو ممنوعٌ، سلّمناه، لكن لا نسلّم أنّ الملزوم، يجب ان يكون علةً للازم.

- فان قلت: اللازم اذا كان خارجاً عن الشئ، عارضاً له، لم يكن بُد من ان يكون معلولاً.

- فنقول: حيثية العلة، أنّما يجب تحقّقها فى العليّة الفاعلية، لا فى كل علةً، و المنع الاوّل، يندفع بما ذكرنا، و كذا المنع الثانى، لانّ الشيخ فرض الدلالة فى الله تعالى و لا بُد ان يكون علةً لهما حينئذٍ و هذه القاعده و ان كانت كليّة مطّردة عندهم فى جميع الصوّر و المسائل، اّلا انّ المعلّل ربّما يُفرض الكلّي فى صورة و يستدلّ عليه و لا بُد فيه، و لا سيّما اذا كانت الدّعوى واضحة و المقصودة زيادة الوضوح و اليه اشار الشارح بقوله: و لزيادة الوضوح قال و ذلك الشيطان، الى آخره. و على هذا يكون قوله: فكُلّ ما يلزم منه اثنان معاً، ليس احدهما بتوسط الآخر، فهو مُنقسمٌ الحقيقة، ليس على الاطلاق، بل المراد ما اذا كان علة للوازمه. و هذا التقيّد، أنّما يستفاد

تغاير حقيقتيهما، فاذن المفروضُ ليس شيئاً واحداً، بل هو شيئان أو شىءٌ موصوف بصفتين مُتغايرتين و قد فرضناه واحداً، هذا خلفُ. وهذا القدر كافٍ فى تقرير هذا المعنى، ولزيادة الوضوح قال: وذلك الشَّيئان، أمّا ان يكونا من مقوّمات ذلك الشَّيْء الواحد، او من لوازمه. فان كانا من لوازمه، عاد الكلام الأوّل بعينه ولم يقف. فهما اذن مقوّماته.

و فى بعض النسخ زيادة او بالتفريق^(١)، بعد قوله: «فأمّا ان يكونا من مقوّماته او من لوازمه»، والمرادُ منه ان يكون احدهما من مقوّماته والآخرُ من لوازمه و حينئذٍ لا تكون حيثيّة استلزامه ذلك اللازم هى بعينها حيثيّة ذلك المقوّم و يلزمُ منه ان يكون مبدء حيثيّة الاستلزام غير خارج عن ذاته، وآلّ فعاد الكلام. و على الجملة مع جميع التّقديرات، يلزم منه تركّب، أمّا فى ماهيّة ذلك الشَّيْء^(٢)، او لآئه موجودٌ بعد كونه شيئاً ما، أو بعد وجوده

من خصوص الدّلالة باللّه تعالى، م.

١ - قوله: «فى بعض النسخ زيادة او بالتفريق»، الحيثيتان؛ أمّا ان يكون احدهما مقوماً أو لا، بل يكون كلُّ منهما خارجاً و الأوّل يقتضى التّركيب. فالتّركيبُ لا يتوقّف على كونهما مقومين، و الشارح يبيّن من مأخذ آخر وهو أنّه لو كان احديهما مقوماً و الأخرى خارجاً لكان حيثيّة التّقويم غيرُ حيثيّة الاستلزام، فلا بُدّ ان يكون لحيثيّة الاستلزام مبدئاً ان كان خارجاً عاد الكلام فيه الى ان ينتهى أنّه مقوم. و المرادُ بذلك اللازم فى قوله: حيثيّة استلزامه ذلك اللازم، احد الشَّيئين المعلولين الحاصل لحيثيّة الاستلزام، م.

٢ - قوله: «يلزمُ منه تركيب، أمّا فى ماهيّة ذلك الشَّيْء»، لما ذكر انّ جميع الاقسام ينتهى الى التّركيب، ذكر اقسام التّركيب. و الظاهرُ من كلام الشيخ، انّ الحيثيتين ان كانتا مقومتين، فأمّا ان تكونا مقومتين للماهيّة او للوجود، او بالتفريق اى الحيثيتين يدلّان على التّركيب. فأمّا ان يكون التّركيب فى الماهيته، او فى الوجود، او فيهما بالتفريق، بان يكون حيثيّة للماهيّة و حيثيّة أُخرى للوجود. و الشارحُ قال: التّركيبُ أمّا فى ماهيته، او بسبب وجوده، بعد كونه شيئاً حتّى اذا كان شىءً بنفسه، ينضمّ اليه الوجود كان مركباً من الوجود و الماهيّة، او يكون التّركيب بحسب تفرقه الى اجزاء او الى جزئيات. و أمّا حمل كلام الشيخ على هذا، لانّ التّركيب فى الوجود غيرُ معقولٍ.

و وجه الحصر ان يقال: التّركيب فى الشَّيْء، أمّا قبل الوجود، او مع الوجود، او بعده. أمّا التّركيب

بتفريق له. والاول كما في الجسم، بحسب ماهيته المنقسمة الى مادّةٍ و صورةٍ، والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته و وجوده، والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه او جزئياته.

فاذن، كلّ ما يلزم عنه اثنان معاً، ليس احدهما بتوسط، فهو منقسم الحقيقة. واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط، لانّ الاشياء الكثيرة، يمكن ان تصدر عن الواحد الحقيقي و لكن البعض بتوسط البعض. و انما قال: «فهو منقسم الحقيقة»، و لم يقل منقسم الماهية، لانّ الماهية قد تكون بسيطة و التكثر يلزمها اما للوجود، او لما يعرضُ بعد الوجود كما مرّ. و عارض الفاضل الشارح^(١) ذلك، بانّ الواحد قد يسلبُ عنه اشياء كثيرة، كقولنا: هذا

قبل الوجود، فهو التركيب في الماهية، واما التركيب مع الوجود فهو تركيب الماهية مع الوجود، و اما التركيب بعد الوجود، فهو التركيب الشيء المنقسم الى اجزائه او الى جزئياته. و قد يُقال: التركيب اما ان يحصل بعد الوجود او لا و الثاني هو التركيب في الماهية كتركب الجسم من المادّة و الصورة و الاول اما ان يحصل بتفريق الشيء او لا و الثاني كتركب الموجود من الماهية و الوجود، و الاول كتركيب البيت من اجزائه و كجزئيات شيءٍ واحدٍ اذا فرض كلّها المجموعى. و في هذا الذى حمل الشارح عليه: انّ حصول التركيب بالتفريق، غيرُ معقول، و انّ التقسيم الى الجزئيات، يستحيل ان يكون مركباً منها و اّلا لم يكن جزئيات، بل اجزائه، م.

١ - قوله: «و عارض الفاضل الشارح»، قد عملت انّ تغاير الحثيتين، احد الامرين: اما تركب العلة، او تعدد صفاتها، كما نصّ الشارح عليه، فى قوله: بل هو شيان او شيءٌ موصوفٌ بصفتين. و الامامُ حمل كلام الشيخ على ظاهره، و حكم بذهايه الى انّ تغاير الجهتين مفهوماً يستدعى تركب العلة فى الحقيقة لا غير. ثمّ ورد عليه نقوضاً و هى انّ الدليل المذكور، لو صحّ لزم ان لا يسلب عن الواحد اّلا شيءٌ واحد. فانه لو سلب عنه شيان كالشجر و الحجر، فمفهوم سلب الشجر عنه، غيرُ مفهوم سلب الحجر عنه. فان كان مفهوم احد المفهومين مقوماً، يلزم التركيب، و ان كانا عارضين، كانا معلولين. فعليتهُ لاحدهما، غير عليتهُ للآخر، و يعودُ الكلام، فيتسلسل أو ينتهى التركيب. و ان لا يتصف الواحد اّلا بصفةٍ واحدةٍ فانّ المفهوم من اتصافه بالجلوس - مثلاً - غيرُ المفهوم من اتصافه بالقيام الى آخره و ان لا يقبل الواحد اّلا شيئاً واحداً. فان قبول احدهما غير قبول الآخر. و هذه الشبهة، مندفعَةٌ بالمنعنين المذكورين، لورودهما عليها اّلا على اصل الدليل.

السَّيءُ ليس بحجر و ليس بشجر، و قد يوصف بأشياء كثيرة، كقولنا: هذا الرَّجُل قائمٌ و قاعدٌ، و قد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسَّواد و الحركة.
 و لا شكَّ في أنَّ مفهومات سلب تلك الاشياء عنه، و اتَّصافه بتلك الاشياء، و قبوله لتلك الاشياء مختلفةٌ. و يعودُ التقسيم المذكور، حتَّى يلزم ان يكون الواحد لا يسلب عنه آلاً واحد، و لا يوصف آلاً بواحد، و لا يقبل آلاً واحداً.
 و الجوابُ عنه: انَّ سلب السَّيء و اتَّصال السَّيء بالسَّيء، و قبول السَّيء لشيء امورٌ لا تتحقَّق عند وجود شيء واحد لا غير. فأنَّها لا يلزمُ السَّيء الواحد من حيث هو واحد، بل

و تحريزُ جواب الشارح: انَّ السَّلب و الاتَّصاف و القبول، متعدّدٌ لاختلاف الحيثيات و الاعتبارات. فانَّ السَّلب يتوقَّفُ على مسلوب و مسلوب عنه. فالسَّلبُ عن السَّيء بالقياس الى مسلوب غيره بحسب مسلوب آخر. و كذا اتَّصاف السَّيء بوصف غير اتَّصافه و قبوله يتعدّد كذلك السَّيء يتعدّد بحسب تلك الحيثيات. و صدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة، ليس بمحال، فجاز ان يتعدّد. و السَّلب و الاتَّصاف و القبول، بحسب تعدّد السَّيء و تعدّد الحيثيات. و اما الصِّدور، فلمَّا لم يتوقَّفُ آلاً على شيء واحد و هو ذات العلة، لم يكن لها حيثياتٌ متعدّدة، فتعدّده لا يكون آلاً للتركيب. فلهذا استلزم تعدّد الصِّدور التَّركب و لم يستلزم تعدّد السَّلب و الاتَّصاف و القبول التَّركيب.

و أمَّا قلنا: انَّ الصِّدور لا يتوقَّفُ آلاً على امرٍ واحد، لأنَّه لو توقَّف على امرين يكون احدهما ممكناً لاستحالة تعدّد الواجب، فيكون له صدورٌ يتوقَّفُ على امرين، فيلزمُ التَّسلسل و لا ينتهي المُمكنات الى مبدئٍ واحد. هذا غاية توجيه الكلام ههنا و فيه نظرٌ لأنَّ السَّيء المسلوب عنه، او الموصوف، او القابل، اذا كانت له حيثيات فتلك الحيثيات اما ان يكون اعتباريةً فلم لا يجوز ان يكون تعدّد الصِّدور ايضاً بحسب اختلاف حيثيات اعتبارية، و اما ان يكون خارجيةً و حينئذٍ يعودُ الكلام، لأنَّها اما ان يكون مقومةً فيلزمُ التَّركيب، او عارضةً فيلزم ان يكون عليته لهذا، غير عليته لذاك، فيلزمُ التَّسلسل، فالمحدورُ ما اندفع اصلاً. و لئن نزلنا عن هذا المقام، لكن الصِّدور ايضاً يتعدّد بحسب تعدّد الجهات و الفنّ مملوءٌ عنه. و اما انَّه لو توقَّف على امرين يكون لاحدهما صدور و هلمَّ جرأً، فانَّما يلزمُ التَّسلسل، لو كان لاحدهما صدور آخر بل هذا الصِّدور نفس الصِّدور المفروض. فانَّا لو فرضنا صدور شيء عن شيء، فهذا الصِّدور يتوقَّفُ على المصادر، المصدر و الصَّادر ممكناً و له صدورٌ، هو نفس ذلك الصِّدور، فلا يتسلسل اصلاً. م.

تستدعى وجود أشياء فوق واحدةٍ يتقدّمها حتّى تلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتباراتٍ مختلفه، و صدور الاشياء الكثيرة، ليس بمحال.

و بيانه: انّ السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب و مسلوب عنه، يتقدّمانه و لا يكفى فيه ثبوت المسلوب عنه فقط، و كذلك الاتّصاف يفتقر الى ثبوت موصوف و صفة، و القابليّة الى قابل و مقبول، او الى قابل، فانّ الجسم، يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره، و يقبل الحركة من حيث يكون له حالٌ لا يمنع خروجه عنها. و اما صدور الشئ عن الشئ، امرٌ يكفى في تحقّقه فرض شئ واحد هو العلة و الّا لا تمتنع استناد جميع المعلولات الى مبدئٍ واحد.

- لا يقال: الصدورُ ايضاً لا يتحقّق الّا بعد تحقّق شئ يصدر عنه و شئ صادر.

- لآنا نقول: الصدورُ يقع على معنيين^(١): احدهما، امرٌ اضافيٌ يعرض للعلة و المعلول من حيث يكونان معاً، و كلامنا ليس فيه، و الثاني، كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول و هو بهذا المعنى، متقدّم على المعلول، ثمّ على الاضافه العارضة لهما، و كلامنا فيه. و هو امرٌ واحد، ان كان المعلول واحداً. و ذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها، ان كانت العلة علةً لذاتها، و قد يكون حالة تعرض لها ان كانت علةً لذاتها، بل بحسب حالة أخرى. اما اذا كان المعلول فوق واحد، فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفاً و يلزم منه التكرّر في ذات العلة كما مرّ.

* اوهام و تنبيهات *

«قال قوم: انّ هذا الشئ المحسوس موجودٌ لذاته، و اجبٌ لنفسه، لكنك اذا تذكرت ما قيل لك في شرط و اجب الوجود، لم تجد هذا المحسوس واجباً، و تلوت قوله تعالى: «لا

١ - قوله: «الصدور يُطلق على معنيين»، منظورٌ فيه ايضاً لأنّ هذا الاطلاق، ليس في العرف، و لا بحسب اصطلاح القوم، بل الصدور الغير الاضافي غير معقول. و العبارة الصّحيحة ان يقال: هي هنا شيان: الصدور، و حيثيّة الصدور و الصدور و ان كان اضافياً الّا انّ حيثيّة الصدور و هي الخصوصيّة التي للعلة، ليست اضافيّة على ما اشرنا اليه قبل هذا، فتأمل، م.

أَحَبُّ الْآفَلِينَ»^(١) فَانَّ الْهُوَى فِي حَظِيرَةِ الْإِمْكَانِ، أَفُولٌ مَا. وَقَالَ آخَرُونَ: بَلْ هَذَا الْمَوْجُودُ الْمَحْسُوسُ مَعْلُولٌ. ثُمَّ افْتَرَقُوا، فَمِنْهُمْ مَنْ زَعَمَ أَنَّ أَصْلَهُ وَطِينَتَهُ غَيْرُ مَعْلُولِينَ، لَكِنْ صَنِيعَتُهُ مَعْلُولَةٌ، فَهَؤُلَاءِ قَدْ جَعَلُوا فِي الْوُجُودِ وَاجِبِينَ، وَأَنْتَ خَبِيرٌ بِاسْتِحَالَةِ ذَلِكَ، وَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَ وَجُوبَ الْوُجُودِ، لِمُضَيِّئِينَ أَوْ لِعِدَّةِ أَشْيَاءٍ وَجَعَلَ غَيْرَ ذَلِكَ مِنْ ذَلِكَ. وَهَؤُلَاءِ فِي حُكْمِ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ.»

يُرِيدُ بَيَانِ مَذَاهِبِ النَّاسِ فِي وَجُوبِ أَعْيَانِ الْمَوْجُودَاتِ وَإِمْكَانِهَا وَقَدَمِهَا وَحُدُوثِهَا، وَأَنَّ يَنْبَغُ عَلَى مَا هُوَ الْحَقُّ عِنْدَهُ مِنْهَا. وَأَوَّلُ اخْتِلَافِهِمْ فِي الشَّيْءِ الْغَنِيِّ عَنِ الْمُؤَثَّرِ الَّذِي هُوَ مَوْجُودٌ لِنَفْسِهِ، وَاجِبٌ لِذَاتِهِ أَوْ وَاحِدٌ أَمْ أَكْثَرُ مِنْ وَاحِدٍ؟

وَالْقَائِلُونَ بِأَنَّهُ أَكْثَرُ مِنْ وَاحِدٍ، افْتَرَقُوا إِلَى قَائِلِينَ بِأَنَّهُ هَذِهِ الْمَوْجُودَاتُ الْمَحْسُوسَةُ، وَالْقَائِلِينَ بِأَنَّهُ غَيْرُ ذَلِكَ. وَالْفِرْقَةُ الْأُولَى، زَعَمَتْ أَنَّ الْإِفْلَاقَ وَالْكَوَاكِبَ، بِأَشْكَالِهَا وَهَيْئَاتِهَا وَنُضْدِهَا، وَالْعُنَاصِرَ بِكُلِّيَّاتِهَا وَاجِبَةً قَدِيمَةً. وَأَنَّ الْمُمُمْكِنَ الْحَادِثَ فِي الْعَالَمِ، هُوَ الْحَرَكَاتُ وَالتَّرْكَيبَاتُ وَمَا يَتَّبِعُهَا لِغَيْرِ.

وَالشَّيْخُ رَدَّ عَلَيْهِمْ، بِتَذَكُّرِ مَا مَرَّ مِنْ شَرْطِ وَاجِبِ الْوُجُودِ وَهُوَ أَنَّهُ وَاحِدٌ غَيْرُ مُحْتَاجٍ فِي قِوَامِهِ إِلَى شَيْءٍ، وَغَيْرُ مُتَقَسِّمٍ بِحَسَبِ الْحَدِّ وَالْمَاهِيَّةِ، وَلَا بِحَسَبِ الْمَعْنَى وَالْقِوَامِ وَلَا بِحَسَبِ الْكَمِّيَّةِ إِلَى أَجْزَاءٍ وَلَا إِلَى جُزْئِيَّاتٍ وَلَا إِلَى مَاهِيَّةٍ وَوُجُودٍ، وَأَنَّ جَمِيعَ مَا هُوَ مَوْصُوفٌ بِشَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ مُمُمْكِنٌ.

ثُمَّ اسْتَشْهَدَ عَلَى امْتِنَاعِ كَوْنِ هَذَا الْمَحْسُوسَاتِ الْمَوْصُوفَةِ بِذَلِكَ مَبَادِيءَ بِأَنْفُسِهَا غَنِيَّةً عَنِ غَيْرِهَا، بِقَوْلِهِ تَعَالَى: «لَا أَحَبُّ الْآفَلِينَ»^(٢) فِي قِصَّةِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ حِكَايَةً عَنْهُ حِينَ حُكِمَ بِامْتِنَاعِ رَبِوِيَّةِ الْكَوَاكِبِ لِأَفُولِهَا، فَانَّ الْإِمْكَانَ أَفُولٌ مَا.

وَأَمَّا الْفِرْقَةُ الثَّانِيَّةُ الْقَائِلَةُ بِأَنَّ هَذِهِ الْمَحْسُوسَاتِ لَيْسَتْ بِوَاجِبَةٍ، فَقَدْ افْتَرَقُوا إِلَى قَائِلِينَ بِأَنَّ مَادَّةَ هَذِهِ الْمَحْسُوسَاتِ وَعُنْصُرُهَا وَاجِبَةٌ، وَإِلَى قَائِلِينَ بِأَنَّهَا لَيْسَتْ بِوَاجِبَةٍ.

أَمَّا الْقَائِلُونَ بِأَنَّهَا وَاجِبَةٌ، فَمِنْهُمْ مَنْ ذَهَبَ إِلَى أَنَّهَا أَجْزَاءٌ هِيَ أَجْسَامٌ أَمَّا مُتَّفَقَةٌ بِالنُّوعِ مُخْتَلِفَةٌ بِالْأَشْكَالِ، وَهُمْ أَصْحَابُ دِيمُقْرَاطِيسٍ، وَأَمَّا مُخْتَلِفَةٌ بِالنُّوعِ وَهُمْ أَصْحَابُ الْخَلِيطِ، وَمِنْهُمْ مَنْ ذَهَبَ إِلَى أَنَّهَا عُنْصُرٌ وَاحِدٌ هُوَ مَاءٌ أَوْ بُخَارٌ أَوْ هَوَاءٌ أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ، ثُمَّ اتَّفَقُوا عَلَى

انّ هذه المحسوسات، كائنةً من تلك المادّة حادثة معلولة، واثبتوا علّة مغايرة لها واجبةً
أما واحدة او فوق واحدة.

أما القائلون بأنّها واحدة، فهم بعض القائلين بالهيوولي المجرّدة، وجميع من قال
بالاجزاء او بالعنصر الواحد. واما القائلين بالهيوولي المجرّدة، وجميع من قال بالاجزاء او
بالعنصر الواحد. واما القائلون بأنّها فوق واحدة، فهُم من جملة القائلين بالهيوولي المجرّدة
وهم الحرنايتون الذين قالوا بانّ المبادئ خمسة: هيوولي، وزمان، وخلقاً، ونفس، واله.
واما القائلون بانّ المادّة ليست بواجبة و أنّ الواجب اكثر من واحد، فهُم الجاعلون
وجوب الوجود لثدّين: خيّر، وشرّير، يعبرون عنهما تارةً بـ«يزدان» و«اهرم»، و تارةً
بـ«النور» و«الظلمة». والشيوخ ردّ على جميعهم، بتذكير البرهان على أنّ واجب الوجود
واحد.

قوله: «و منهم من وافق على أنّ واجب الوجود واحد. ثمّ افترقوا، فقال فريق منهم: أنّه
لم يزل ولا وجود لشيء عنه، ثمّ ابتدأ و اراد وجود شيء عنه، و لو لا هذا لكانت احوال
متجدّدة من اصناف شتى في الماضي، لا نهاية لها موجودة بالفعل، لأنّ كلّ واحدٍ منها
وجد، فالكلّ وجد. فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلّية منحصرة في الوجود. قالوا:
و ذلك محالٌ و ان لم تكن كلّية حاصرة لاجزائها معاً، فإنّها في حكم ذلك. وكيف يمكن
ان تكون حال من هذه الاحوال توصف بأنّها لا تكون الّا بعد ما لا نهاية له فتكون موقوفة
على ما لا نهاية له. فينقطع اليها ما لا نهاية له، ثمّ كلّ وقت يتجدّد، يزداد عدد تلك
الاحوال. وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له و من هؤلاء من قال: إنّ العالم، وجد حين كان
اصلح لوجوده. و منهم من قال: لا يُمكن وجوده الّا حين وجد. و منهم من قال: لا يتعلّق
وجوده بحين، و لا بشيءٍ آخر، بل بالفاعل، و لا يسئل عن لم، فهؤلاء هؤلاء.»

لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين بانّ الواجب اكثر من واحد، شرع في اقوال القائلين بأنّه
واحدٌ و هم بعد اتّفاقهم على ذلك، افترقوا فرقتين: فذهب احديهما الى أنّ ما عدها مسبوّق
بالعدم سبقاً زمانياً و هم المتكلّمون و كثيرٌ من سائر الملّيين. و الثانية الى أنّ بعض ما عدها
غير مسبوّقٍ بالعدم، الّا سبقاً بالذات و هم جمهور الحكماء.

فقال الفرقة الاولى: أنّ واجب الوجود، لم يزل غير موجود لشيء، ثمّ ابتداء و اوجد

العالم بارادة. واحتجوا على ذلك بأن الحال لو كم يكن كذلك^(١)، للزم القول بحوادثٍ لا أول لها، كما ذهب إلى الحكماء وهو باطلٌ لا مورٍ منها، وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل، لأن كل واحدٍ منها موجودٌ، فاذن يكون لما لا نهاية له كَلِيَّةٌ منحصره في الوجود، والانحصارُ في شيءٍ يناقضُ عدم التناهي، وان لم يكن لها كَلِيَّةٌ حاصرةٌ لآحادها معاً في الوجود، فإنها في حكم ذلك عقلاً بنائاً على أن الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الآحاد. والشيخ اشار الى هذه الحجّة بقوله: «موجودةٌ بالفعل»، الى قوله: «فإنها في حكم ذلك».

ومنها، وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهي يمتنع ان يزيد او ينقص. و الى هذه الحجّة، اشار بقوله: «ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال و كيف يزداد عدد ما لا نهاية له».

ثم ان هذه الفرقة، اذا طولبوا بعلّة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون سائر الاوقات التي يُمكن فرضها ممّا لا يتناهي قبله و بعده، افترقوا بحسب الاقوال المُمكنة فيه الى قائل بثبوت التخصيص بالوقت المعين اما لذات ذلك الوقت او للفاعل، او لشيء غيرهما، الى قائل بنفي التخصيص. وبالْحَقِيقَة لا فرق بين نافي التخصيص وبين مثبتيه لسبب الفاعل وحده لا غير. فاذن، الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلاث فرق:

فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث، و بوجود علّة لذلك التخصيص غير الفاعل. و هم جمهورُ قُدماء المعتزلة من المتكلمين و من يجري مجراهم. و هولاء انما

١ - قوله: «و احتجوا على ذلك بأن الحال لو لم يكن كذلك»، اي لا يُدّ من تجويز تخلف المعلول عن العلة التامة. فانما ان لم نجوز ذلك، يلزم القول بحوادث، لا الى نهاية، لان واجب الوجود على ذلك التقدير، لا يجوز ان يكون علّة تامة لحادث ما و الا لزم قدمه. فصدور الحادث عنه، يتوقف على حادث آخر و هلمّ جراً.

و تقرير الوجه الاول: انه لو وجد الحوادث، لا الى اول يكون كل واحد منها موجوداً، فيكون الكل موجوداً، فيلزم ان يكون لما لا نهاية له كَلِيَّةٌ حاصرة في الوجود، و هو محال. و على هذا التقدير، يكون قوله: و ان لم يكن لها كَلِيَّةٌ حاصرة لاجزائها معاً فإنها في حكم ذلك، مستدرِكٌ لا حاجة اليه اصلاً، م.

يقولون بتخصّصه على سبيل الاولوية دون الوجوب، و يجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم.

و فرقة قالوا بتخصّصه لذات الوقت، على سبيل الوجوب، و جعلوا حدوث العالم فى غير ذلك الوقت مُمتنعاً، لأنه لا وقت قبل ذلك الوقت. و هو قول ابى القاسم البلخى و هو المعروف بالكعبى، و من تبعه منهم.

و فرقة لم يعترفوا بالتخصّص خوفاً من العجز عن التعليل، بل ذهبوا الى ان وجود العالم، لا يتعلّق بوقت و لا بشيءٍ آخر غير الفاعل و هولاء يسئل عمّا يفعل، و اعترفوا بالتخصّص و انكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل، بل ذهبوا الى ان الفاعل المختار، يُرَجِّح احد مقدوريه على الآخر من غير مخصّص، و تمثّلوا فى ذلك بعطشانٍ يحضره الماء، فى انائين مُتساويى النسبة اليه من كلّ الوجوه، فأنه يختار احدهما لا محالة، و بغير ذلك من الامثلة المشهورة: و هم اصحاب ابى الحسن الاشعري و من يحدو حدوه، و غيرهم من المُتكلّمين المتأخّرين.

و اشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله: «و من هؤلاء من قال»، الى قوله: «و لا يسئل عن لم» و ختم اقوال المُتكلّمين بقوله: «فهؤلاء هؤلاء».

قوله: «و بازاء هؤلاء، قومٌ من القائلين بوحدانية الاول يقولون: ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود فى جميع صفاته و احواله الاولية له، و أنه لن يتميّز فى العدم الصريح حال الاولى به فيها ان لا يوجد شيئاً او بلاشياء ان لا توجد عنه اصلاً، و حال بخلافها.»
لما فرغ عن بيان مذاهب المُتكلّمين، شرع فى بيان مذاهب الحكماء و بدأ بأنهم يقولون: ان واجب الوجود بذاته، واجب الوجود فى جميع صفاته و احواله الاولية له. لان ذلك يقتضى قدّم الفعل^(١) من جانب الفاعل، فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له،

١ - قوله: «لان ذلك يقتضى قدّم الفعل»، الحكماء يستدلّون على قدّم فعل الله تعالى بوجهين: الاول، من حيث الفاعل. و تقريره: ان الواجب لذاته، واجب فى جميع صفاته الاولية، و كلّ ما يحتاج اليه فى التأثير، حاصل لذاته و قد ثبت ان المعلول، لا يتخلّف عن العلة التامة، فليزّم قدّم الفعل. و التقييد بالاولية، لخروج الصفات الاضافية.

وجب ان يكون فاعلاً دائماً، أما ان كانت فاعليته ممكنة، احتاج في فاعليته الى سببٍ آخر، كما مضى بيانه، و واجب الوجود، لا يجوز ان يكون كذلك.

واراد بالاحوال الاولية، الاحوال التي لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته، ككونه قادراً و عالماً و فاعلاً. و يقابلها الاحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير ككونه اولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً. و هي لا تكون له واجبة لذاته، بل عند وجود غيره، ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل، فأشار الى ان عدم الصريح، لا يتميز فيه حال يكون فيها امسак الفاعل عن الفاعلية، أولى بالقياس اليه، او يكون لا صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل، من حال أخرى يصير فيها فاعليته اولى به، او صدور الفعل اولى بالفعل. و غرضه من ذلك، الرد على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح، لان يفعل فيه من الباقية.

قوله: «و لا يجوز ان تسنح ارادة متجددة الا لداع و لان تسنح جزافاً، و كذلك لا يجوز ان تسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال. و كيف تسنح ارادة لحال تجددت و حال ما يتجدد كحال ما يمهده له التجدد فيتجدد، و اذا يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد له شيء حالاً واحدة مستمرة على نهج واحد، و سواء جعلت التجدد لامر تيسر او لامر زال مثلاً كحسب من الفعل وقتاً تيسر، او وقت معين، او غير ذلك مما عد، و كقبح كان يكون له لو كان و قد زال، او عائق، او غير ذلك كان فزال.»

لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين، هو الذي تتساوى مقدراته بالقياس اليه من حيث هو قادر، احتاجوا الى اثبات شيء بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا له ارادة تتعلق بذلك الطرف. و هي متجددة عند بعض المعترزة، و قديمة عند الاشاعرة، و غير

والثاني، من حيث الفعل. و تحريره: أنه لا يجوز ان يكون فعله تعالى، معدوماً ثم يوجد اذ العدم الصريح، لا يتميز حتى يكون فيه امسак الفاعل عن ايجاده اولى في بعض الاحوال من ايجاد في بعض الاحوال، او حتى يكون لا صدوره عن الفاعل اولى في بعض الاحوال من صدوره كان في جميع الاحوال. فيلزم اما قدم الفعل، او عدمه، و هذا بالحقيقة رد= على من قال: انما حدث في الوقت، لانه كان اصلح لوجوده، او كان ممكناً فيه. و هم الفرقة الاولى والثانية. و تقييد العدم بالصريح احتراز عن عدم الحادث المسبوق بالمادة، م.

زائدة على علمه عند الكعبي.

فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولاً بانها لا بد وان تتبع امرأ متجدداً يقتضى ايثار احد المقدرات كشوقٍ ما، او ميلٍ اليه. وهو الداعي و آلا لكان تعلقها بذلك المقدر، دون ما عداه جزافاً، و هما منفيان عنه تعالى بالاتفاق.

و «الجزاف» لفظة معربةٌ معناها الأخذ بكثرة من غير تقدير، و قد يُطلق بحسب الاطلاق على فعلٍ يكونُ مبدئهُ شوقاً تخيلياً من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة، او طبيعة كالتنفس، او مزاج كحركات المرضى، او عادة كاللعب باللحية مثلاً و هو باعتبارٍ من الفاعل، كما ان العيب يكون باعتبارٍ من الغاية و الشيخ اطلقه ههنا على الفعل الذى تعلق الارادة به للشعور به فقط، من غير استحقاق او اختصاص.

ثم ان الشيخ جعل الحكم اعمّ ممّا فيه التنازع للاستظهار، فقال: «و كذلك لا يجوز ان تسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال»، اى: لا يجوز ان يحدث شئ من شرائط الفاعلية التى يتعلّق بها الفعل على الاطلاق، سواء كانت طبيعة او ارادة او قسراً من غير تجدد. و ابطل ذلك، بانّ حال الشئ المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد الذى كلامنا فيه و كما يحتاج الفعل الى ذلك الشئ فى تجدده، فكذلك يحتاج ذلك الشئ الى تجدد امرٍ آخر و يتسلسلُ اما دفعة و هو باطل. و اما شيئاً بعد شئ و هو القول بحوادث لا اول لها.

ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة، و بانّ الارادة غير زائدة على العلم، بقوله: «و اذ لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شئ حالاً واحدة مستمرة على نهج واحد»، و ذلك يقتضى اما لا صدور الفعل عن الفاعل اصلاً، و اما صدوره فى جميع اوقات وجوده. و اعلم انّ المُعزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شئ غير الفعل اصلاً مع قولهم: اما يكون بعض الاوقات اصلح للصدور، و اما بامتناع الصدور فى غير ذلك الوقت. فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شئ، و ابطال القول بان لا يتجدد شئ، اشار الى ان هذين ايضاً قول بتجدد، فقال: و سواء جعلت التجدد لامرٍ تيسر، كحسن من الفعل وقتاً ما تيسر، يعنى: القول بصلوح بعض الاوقات: «او معين»، يعنى: صيرورة الفعل متأتياً بعد كونه ممتنعاً: «او غير ذلك» ممّا يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم، او جعلته لامرٍ زال، كقبح كان، فزال عند الوقت الصالح، او امتناع كان فزال

عند وقت الامكان، او غير ذلك بحسب عباراتهم. فانّ القول بجميع ذلك، قول بتجدد شىء ما، وقد ابطلناه.

قوله: «قالوا فان كان الداعى الى تعطيل واجب الوجود عن اضافة الخير والوجود هو كون المعلول مسبوق بعدم لا محالة، فهذا الداعى ضعيف وقد انكشف لذوى الانصاف ضعفه، على انه قائم في كل حال وليس في حال اولى بايجاب السبق منه في حال. واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه، واجب الوجود بغيره، فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره كما تبّهت عليه.»

ولما فرغ عن الاشارة الى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل، وبما هو من جانب الفعل، وابطل القول بالحدوث، اراد ان يُشير الى ضعف حجج القوم.

وحججهم ايضاً تنقسم الى ما يتعلّق بالفاعل، و الى ما يتعلّق بالفعل. فما يتعلّق بالفاعل، هو قولهم: انّ فعل الفاعل المختار، يجب ان يكون مسبوقاً بعدم، و ما يتعلّق بالفعل مسبوقاً بعدم، و ما يتعلّق بالفعل هو قولهم: الفعل في نفسه يمتنع ان يكون الّا محدثاً.

فذكر انّ الداعى لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملاً على التزام امرٍ شنيع و هو تعطيل الواجب - جلّ ذكره - فيما لم يزل عن افاضة الخير والوجود. ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقاً بعدم، فهذا غرضٌ ضعيف. و مع ذلك فهو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث، او في وقتٍ آخر، حدث قبله او بعده من غير تخصيص و اولوية لذلك الوقت دون غيره.

وان كان الداعى لهم الى ذلك هو ظنّهم انّ الفعل في نفسه، يمتنع ان يكون غير حادث فقد تبّهت في صدر التّمط على فساده، و نبين لك انّ المعلول، يُمكن ان يكون دائم الوجود. ثمّ انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلاثة المحكيّة عنهم، على امتناع وجود حوادثٍ لا اول لها، و بيان وجوه الخطأ فيها.

قوله: «و اما كون غير المتناهي كلّاً موجوداً لكون كل واحدٍ وقتاً ما موجوداً فهو توهم خطأ، فليس اذا صحّ على كل واحد، حكم صحّ على كل محصل و الّا لكان يصحّ ان يُقال:

الكُلُّ من غير المتناهي، يمكن ان يدخل فى الوجود، لانَّ كلَّ محصّل و اَلّا لكان يصحّ ان يقال: الكُلُّ من غير المتناهي، يُمكن ان يدخل فى الوجود، لانَّ كلَّ واحدٍ يُمكن ان يدخل فى الوجود، فيُحمل الامكان على الكُلِّ، كما يُحمل على كلِّ واحدٍ.»

اشارةً الى الجواب عن الحجة الاولى، و هو انَّ القول بصحة الحكم على الكُلِّ بكلِّ ما يصحّ ان يحكم به على كلِّ واحدٍ منها فى الوجود. و هذا ممّا يصرّحون بامتناعه. فانهم يقولون: مقدورات الله تعالى، لاتتناهى و لا يُمكن ان تدخل كلّها فى الوجود، بحيث لا يبقى له مقدورٌ يخرج به الى الوجود.

و قوله: «قالوا: ولم يزل غير المتناهي من الاحوال التى يذكرونها معدوماً اَلّا شيئاً بعد شىء، و غير المتناهي المعدوم، قد يكون فيها اكثر و اقلّ. و لا يثلم ذلك كونها غير متناهية فى العدم.»

اشارةً الى الجواب عن الحجة الثالثة و هو انَّ غير المتناهي، اذا كان معدوماً، فقد يُمكن ان يزيد و ينقص بالاتفاق، كالحوادث المُستقبلّة التى تنقص كلَّ يوم، و كمعلومات الله تعالى، التى هى زائدةً على مقدوراته تعالى، مع كونها غير متناهيين عندهم. و الحوادث التى كلامنا فيها، ليست بموجودة جميعاً فى وقتٍ من الاوقات. فاذن، ازديادها، لا يكون قادحاً فى كونها غير متناهية.

و قوله: «و اما توقّف الواحد منها»^(١) على ان يوجد قبله ما لا نهاية له، او احتياج

١ - قوله: «و اما توقّف الواحد منها»، قدّم على الجواب مقدمة، و هى ان ليس معنى توقّف الحادث على حادث آخر، او احتياجه اليه أنّهما موجودان معاً و يتوقّف وجود الثانى على وجود الاول او يحتاج اليه، بل معناه التوقف و الاحتياج فى العدم، اى أنّهما معدومان معاً، لانَّ الحادث الآخر، لا يوجد مع الحادث الاول، و الحادث الآخر لا يوجد اَلّا بعد الحادث الاول، ثمَّ انَّ المُتكلّمين لما اثبتوا اول الاوقات و اول الحوادث، فلعلّهم فهموا من توقّف الحادث على انقضاء ما لا نهاية له: أنّه يكون فيما مضى وقت لا يوجد فيه شىء من الحوادث، ثمَّ يبتدأ الحوادث و ينقضى ما لا نهاية له منها، ثمَّ يوجد هذا الحادث.

شىء منها الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له، فهو قولٌ كاذب. فانَّ معنى قولنا: توقَّف كذا على كذا، هو انَّ الشَّيئين وصفاً معاً بالعدم، والثَّانى لم يكن يصحَّ وجوده ألبعد وجود المعدوم الأوَّل، وكذلك الاحتياج. ثمَّ لم يكن البتَّة ولا فى وقتٍ من الاوقات يصحَّ ان يقال انَّ الآخر كان متوقِّفاً على وجود ما لا نهاية له او محتاجاً الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له، بل اى وقت فرضت، وجدت بينه وبين كون الاخير اشياءً متناهية. ففى جميع الاوقات هذه صفته، لا سيَّما والجميع عندكم و كلِّ واحد واحد. فان عنيتم بهذا التوقُّف انَّ هذا، لم يوجد ألبعد وجود اشياء كلِّ واحدٍ منها فى وقت آخر، لا يُمكن ان يحصى عددها و ذلك محال. فهذا هو نفس المُتنازع فيه أنه ممكنٌ او غير ممكن. فكيف يكون مقدِّمةً فى

فالشيخُ استفسر و قال: قولُكم يلزم ان يكون وجود هذا الحادث موقوفاً على انقضاء ما لا نهاية له، حتَّى يصل النَّوبة اليه و هو محال، ان عنيتم به، انَّ هذا الحادث يوجد بعد حوادث غير متناهية موجود كل منها فى وقت، فلا نُسَلِّمُ أنه محال، بل هو عين صورة التَّزاع، و ان عنيتم به ذلك المعنى و هو ان يكون وقت ما لا يوجد فيه، حادث اصلاً، ثمَّ يوجد بعد ذلك الوقت حوادث لا نهاية لها، ثمَّ بعدها يوجد هذا الحادث، فلا نُسَلِّمُ الملازمة. و انما يصدق لو كان فيما مضى وقت كذلك و هو أوَّل المسئلة، على انَّ كلَّ وقت فرض، لا يكون بينه وبين الحادث الآخر ألبعد مُتناه. ففى جميع الاوقات كذلك، اذ لا فرق عندكم بين الجميع و كلِّ واحد. و اليه اشار بقوله: بل اى وقت فرضت، الى آخره.

و قول الشارح: كان وجودُ الحادث اليومي، فى ذلك الوقت متوقِّفاً على انقضاء ما لا نهاية له، يشتمل على التناقض، لانه فرض ذلك الوقت، بحيث لا يوجد فيه شىء من الحوادث، فكيف يفرض فيه وجودات اليومي، اللهمَّ انا ان يُراد بذلك الوقت اليومي، اى وجود الحادث اليومي فى اليوم يتوقَّف على انقضاء ما لا نهاية له، لكنَّه خلافُ الظَّاهر، بل هو عين الشَّقِّ الثَّانى من استفساره.

و العبارة المنقَّحة ههنا، ان يقال: انَّ عنيتم بقولكم: لو كان قبل كلِّ حادث، حادثٌ الى غير النهاية، يكون وجود هذا الحادث متوقِّفاً على انقضاء ما لا نهاية له، انَّ وجود هذا الحادث، يتوقَّف على انقضاء ما لا نهاية له، فى اوقاتٍ متناهية، حتَّى يكون من الاوقات ما لا يوجد فيه حادث، فلا نُسَلِّمُ الملازمة، و ان اردتم توقُّف الحادث على انقضاء ما لا نهاية له فى اوقاتٍ غير متناهية، فالملازمة مسلَّمة، و بطلان التَّالى ممنوعٌ، م.

ابطال نفسه، ابان بغير لفظها تغيّرأ لا يتغيّر به المعنى.»

اشارة الى الجواب عن الحجّة الثانية، وهو انّ معنى توقّف الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له، او احتياجه الى ذلك، ان كان هو أنّه قد كان فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شيء من الحوادث، وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت، متوقفاً على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث، او كان هذا الحادث محتاجاً في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية له، بعد ذلك الوقت، الى ان تنتهي التوبة اليه فهو قول كاذب. ومع ذلك مصادرة على المطلوب، لانّ وجود مثل هذا الوقت، هو مطلوبهم والحق انّ كلّ وقت يفرض فيما مضى، فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث الا عدد متناه، و اذا كان كلّ وقت وجميع الاوقات عندهم واحداً، ففي جميع هذه الاوقات هذا الحكم يكون حقاً، وان كان معناه انّ الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له، فهذا هو المتنازع فيه.

قوله : «قالوا: فيجب من اعتبار ما تبّهنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه كوناً اولياً، وما يلزم ذلك الاعتبار لزوماً ذاتياً الا ما يلزم من اختلاف يلزم منها فيتبعها التغيّر.»

لما فرغ من الاحتجاجات والجوابات، ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء هيئنا وهو انّ واجب الوجود، لا يختلف بسببه الى الاوقات والى معلولاته الاوليّة يعنى العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدء الاول اذا لا واسطة غريبة بينهما.

«و ما يلزم ذلك الاعتبار لزوماً ذاتياً»، يعنى: النفوس الفلكيّة والاجرام الكليّة، فانها تصدر عن العقول، بحسب ذواتها بلا توسط شيء آخر: «الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها»، يعنى: الحركة السرمديّة اللازمة، من اختلاف اوضاع تلك الاجرام: «فيتبعها التغيّر»، يعنى: الحوادث اليوميّة.

قوله : «فهذه هي المذاهب واليك الاختيار بعقلك دون هواك، بعد يجعل واجب الوجود واحداً.»

مرادُه أنَّ التنازع في القدم و الحدوث، سهل^(١) بالقياس الى التنازع في وحدة واجب الوجود و كثرته، فإنَّ ذلك ممَّا لا يرخص التَّساهل فيه. و ليس مُرادُه أنَّ لمسئلة الحدوث و القدم، تعلقاً بمسئلة التَّوحيد.

١ - قوله: «مرادُه أنَّ التنازع في القدم و الحدوث سهل»، جواب سؤال الامام. و هو أنَّ مسئلة الوحدة، اجنبية عن مسئلة القدم و الحدوث، لا تعلق بينهما. فإنَّ قدم المُمكنات، لا يستلزم وحدة مبدئها و لا كثرته، و كذا حدوتها، فلا اثر للقدم و الحدوث في مسئلة الواحدة فتعلقهما بمسئلة الوحدة في قوله: بعد ان يجعل واجب الوجود واحداً، خالٍ عن التَّحصيل. اجاب بانَّ المُراد التَّصلب في مسئلة التَّوحيد بالقياس الى مسئلة القدم. و قد اشار الامام الى هذا الجواب و الله اعلم بالصواب، م.

التمطُّ السادس فى الغايات و مبادئها^(١) و فى الترتيب

قال الفاضل الشارح: غاية الشئ، ما اليه يتحرَّك و متى وُصل اليها وقف. و الصواب انَّ ذلك، هو غاية الحركة فقط، اما الغاية المطلقة، فهى اعمُّ من ذلك و هى ما لاجله يصدُر المعلول، عن علّة الفاعليّة. ثم قال: و هذا التَّمطُّ، يشتملُ على ثلاثة مقاصد، احدها: بيان انَّ كُلَّ فاعلٍ بالتقصد و

١ - قوله: «التمطُّ السادس، فى الغايات و مبادئها»، لما ترجم هذا التَّمطُّ بثلاثة امور: الغايات و مبادئها و الترتيب، فالانسبُ ما ذكره الشَّارح. فان الشيخ فى هذا التَّمطُّ، نفى اولاً غايات افعال المبادئ العالِيّة، ثم اثبت غايات حركات الافلاك و هى تشبهُها بالعقول. و كُل ذلك كلامٌ فى الغايات، ثم اثبت مبادئ الغايات و هى العقول. و لما كان بيان الغايات مُفضياً الى اثبات العقول قدّمها، ثم اخذ فى الدلائل الآخر على وجودها، ثم شرع فى ترتيب الموجودات. فقد رتب المباحث فى التَّمطُّ على ما عنون به، هذا خلاصه ما ذكره الشارح. و قول الامام: اول المقصد فى هذا التَّمطُّ، انَّ كُلَّ فاعلٍ بالتقصد و الارادة، فهو مستكملٌ بفعله، منظورٌ فيه، لانَّ المقصد ليس هذه المسئلة، لما بيّن فى التَّمطُّ السابق من ذهابهم الى انه تعالى، مختارٌ فلا بُدَّ من القول بارادته، فلو كان كُلَّ فاعلٍ بالتقصد و الارادة مستكملاً بفعله، لزم ان يكون البارى تعالى، مُستكملاً بفعله، و أنّه محالٌ، بل المقصد انَّ كُلَّ فاعلٍ لغاية، مستكمل بفعله و اللازم منه، هو ان لا يكون البارى فاعلاً لغاية، لا أنّه لا يكون فاعلاً بالتقصد و الارادة حتّى يكون موجِباً، فقد بطل الوجه الاول. و اما التّوجيه الثانى، فهو أنّهم لما استدّلوا على القدم بانَّ الفاعل اذا استجمع جميع جهات الفاعليّة، و جب ان يكون فاعلاً فى الازل، كان عذر القائلين بالحدوث أنّه فاعلٌ بالتقصد و الارادة، فيجوزُ ان يتعلّق ارادته بخلق العالم فى وقته، فباطال ذلك، يندفعُ هذا العذر. و فيه نظرٌ لأنّهم يجعلون للبارى ارادة متجددة. و اما الارادة الازليّة، فمنهم قائلون بها كامراً آنفأ. م.

الارادة، فهو مستكملٌ بفعله، و ثانيها: اثبات العقول، و ثالثها: بيان ترتيب الوجود. و اَمَّا قَدَمُ الاوَّل، لانه تمامٌ لما قبله، يعنى: مسألة القدم، و اساسٌ لما بعده.

بيان الاوَّل: هو انَّ البارى، ان لم يكن مُستكماً بغيره، لم يكن فاعلاً بالقصد و الارادة، و حينئذٍ كان موجباً و ذلك يؤكِّد القول بالقدم، و ايضاً عذر القائلين بالحدوث الذى عليه تعويلهم، هو قولهم: انَّ البارى تعالى، اراد فى الازل، خلق العالم فى وقت بعينه. و بابطال انه يفعل بالارادة، يندفع هذا العذر.

و بيان الثانى: هو انَّ كون حركات الافلاك شوقيَّة، تشبيهيَّة الذى به يستدلُّ على وجود العقول، اَمَّا يثبت بعد ثبوت انَّ حركاتها، ليست للعناية بالسافات. و ذلك اَمَّا يثبت بان يقال: لو كانت حركاتها لاجل السافات، كانت هى مُستكملةً بها و العالى، لا يكون مُستكماً بالسافل.

واقول: انه لما ثبت للوجود مبدئٌ اوَّل، فى النمط الرابع، كان من الواجب ان يبيِّن كيفية مبدئيته، فذكر ذلك فى النمط الذى يتلوه، المشتمل على الصنع و الابداع. و لما ذكر الافعال، كان من الواجب ان يُشير الى غاياتها، فبدأ بالاشارة الى احكامها الكليَّة و هى انَّ اى الفاعلين لا يكون لافعاله غاية، و اِيهم يكون لافعاله غاية. ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثانى، فدلَّ ذلك على وجود موجودات مترتبة هى مبادئ لغايات تلك الافعال، بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين و ساقه ذلك الى النَّظر التام فى اثبات تلك الموجودات، ثم فى ترتيب الوجود النَّازل من المبدأ الاوَّل الى المرتبة الاخيره، و لذلك وسم النمط بـ«الغايات و مبادئها و فى الترتيب».

* تنبيه *

«اتعرف ما الغنى؟ الغنى التام، هو الذى يكون غير متعلِّق بشىء خارج عنه فى امور ثلاثة: فى ذاته، و فى هيئات متمكنة من ذاته، فمن احتاج الى شىء آخر خارج عنه، حتى يتم له ذاته، او حال متمكنة من ذاته، مثل شكل، او حُسن، او غير ذلك او حال لها اضافة ما كعلم، او عالمية، او قادية، فهو فقيرٌ محتاجٌ الى كسب.»

هذا التعريف لمعنى الغنى. و المقصود انَّ مُراعاة معناه المحمول على المبدأ الاوَّل، يقتضى ان لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته.

واعلم ان صفات الشئ، تُنقسم الى ما هو له في نفسه، و الى ما هو له بسبب وجود غيره. و الاولُ ينقسم الى ما ليس من شأنه ان يعرض له نسبة الى غيره، و الى ما من شأنه ذلك و هذه ثلاثة اَصنافٍ: الاول، هو الهيئات المُتمكّنة من ذات الشئ و الثاني، هو الهيئات الكمالية الاضافية له و هي كمالات للشئ في نفسه هي مبادئ اضافات له الى غيره، و الثالث، هو الاضافات المحضة.

و الشيخ ذكر: ان الغنى التام، هو الذي لا يتعلّقُ بغيره، في ثلاثة اشياء، ذاته، و الهيئات المُتمكّنة من ذاته، و الهيئات الكمالية الاضافية له. و لم يذكر الاضافات المحضة، لانّها متعلّقة الوجود بغيرها.

ثمّ لما ذكر: ان الغنى، هو الذي لا يتعلّقُ في هذه الاشياء بغيره، ذكر ان ما يتعلّقُ في شئٍ من هذه الاشياء بغيره، فهو ليس بغنى، بل فقيرٌ محتاجٌ الى كسب. و هذا الكلام كعكس نقيض للاول، لو كان الاول قضية^(١).

١ - قوله: «و هذا الكلام، كعكس نقيض للاول لو كان الاول قضية»، و انما قال: لو كان قضية، لانه تعريفُ الغنى، و تعريفُ الشئ ليس تصديقاً له، بل تصوير و تعيين مفهومه. فلا يكون القول المركّب من المعرّف و المعرّف تصديقاً. و انما قال: كعكس نقيضه، لانّ هذا الكلام، اشارة الى قول الشيخ: «فمن احتاج الى شئٍ آخر، فهو فقيرٌ» و موضوعه ليس بنقيض لمحمول الاول، لو كان قضية و هو قوله: غيرُ متعلّق بشئٍ آخر، خارج عنه و ان تقارنا في المعنى، و محموله ليس بنقيض موضوع للاول و هو الغنى، و ان كان في قوته. و كلام الشيخ انما اعتبر في الغنى الاستغناء في الامور الثلاثة، فانه لو افتقر في شئٍ منها، يلزم ان يكون فقيراً، فلا يكون غنياً. و قد فرضناه كذلك، هذا خلف.

قال الامام: لما فسّر الغنى بانه الذي لا يفتقر في احد الامور الثلاثة، كان الفقيرُ مقابله، و هو المُفتقر في احدهما، فيرجعُ الكلام الى انه لو افتقر في احدها، لافتقر في احدها، و لا فائدة فيه. و اجاب الشارح بطريقتين:

اما الاول، لا نسلم ان معنى الفقير، هو المُفتقر في احدها، بل الفقير اعم منه لتحقق الفقير في الاضافات المحضة، و في المال و غيرها. و حمل الاعم على الاخص مفيدٌ. و ان سلّمنا ان معنى الفقير ذلك، لا نسلم ان حمله على المُفتقر في احدها خارج عن قانون الخطابة، فان الحدّ يحمل على المحدود و يكون ذلك مقدمة خطابية، يذكر تقريباً لمعنى المحدود الى فهم الجمهور. و

قال الفاضل الشارح: قوله فمن افتقر في شيء من هذه الامور الى الغير، فهو فقيرٌ محتاج الى كسب، كلامٌ خارج عن قانون الخطابه، فانه لا معنى للفقير الا افتقاره في احد هذه الامور الى الغير، وحينئذ يصير معنى الكلام انه لو افتقر في شيء من الثلاثة الى الغير، لافتقر فيها الى الغير. ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه. وان كان يُريدُ بالفقير شيئاً آخر، فلا بُدَّ من افادة تصوّرة.

و اقول: كلامُ هذا الفاضل، يقتضى ان يكون كلُّ قضيةٍ موضوعها ومحمولها شىءً واحداً، فهي خارجة عن قانون الخطابه، وليس كذلك، فان الحدَّ، يحمل على المحدود، لكي يصير مفهومه قريباً من فهم الجمهور، و يجعل ذلك مقدّمة خطايبة، على ان قولنا: الفقير في شيء ما فقير، ليس بمتكرّر، لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير المطلق. وذلك يجرى مجرى قولنا: الموجود في شيء موجود.

وايضاً هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل، بان قال: المقصود من هذا الفصل، ذكر ماهية الغنى وهو الذي لا يفتقر الى الغير، لا في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية. وذلك يقتضى ان يكون قوله: «الغنى هو الذي لا يفتقر الى الغير في هذه الامور»، شبيهاً

يُعلم من هذا التوجيه، ان تقديم الشارح هذا المنع الاول، ليس على الترتيب الطبيعي، على ان فيهما نظراً، اما في الاول، فلان الفقير جعله الشيخ مقابلاً للغنى، فلا يجوز ان يكون اعم من مقابله، وانا لجاز ان يصدق على الغنى، فلا يلزم الخلف.

واما في الثاني، فلان الامام ما قال: انه خارج من قانون الخطابه، بل انه قال: جاز على قانون الخطابه، فانه قد تتكرّر المعنى الواحد في الخطابه والمحاورة ايضاً وتفهيماً للعامة، لكن المقام برهاني يجب ان لا يستعمل فيه الخطابه. وفيما نقله تغيير لعله وقع في اختلاف النسخ.

الطريق الثاني، ان الامام صدر هذا الفصل، بانه في تفسير الغنى وهو الذي لا يفتقر الى الغير في ذاته ولا شيء من صفاته الحقيقية، ولا شك انه في قوة قضية قابلة بان المحدود هو الحد. وهو في قوة قضية قابلة بان مقابل الحد، مقابل المحدود. فلو لم يكن في هذه القضية فائدة، لم يكن في تعريف الغنى ايضاً فائدة. ونقول ايضاً: سلّمنا ان الفقير هو المُفتقر الى الغير، في شيء من الاشياء الثلاثة، وانه لا فائدة في حمل هذا المعنى على المُفتقر الى الغير في شيء منها، لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون في حمل الفقير عليه فائدة، فان السامع ربما لم يتصور الفقير بكنه معناه، بل بوجه ما، فحمله عليه يفيد ويقرب معناه الى فهمه، م.

بِقِصِيَّةٍ مُشْتَمَلَةٍ عَلَى مَوْضُوعٍ وَ مَحْمُولٍ بِمَعْنَى وَاحِدٍ، لِأَنَّ الْحَدَّ وَ الْمَحْدُودَ شَيْءٌ وَاحِدٌ. وَ إِذَا كَانَ كَذَلِكَ، فَلَا مَحَالَةَ يَكُونُ مَا يُقَابَلُ الْحَدَّ، وَ مَا يُقَابَلُ الْمَحْدُودَ بَازَانَهُمَا أَيْضاً شَيْئاً وَاحِداً، وَ يَكُونُ كَلَامُهُ هَذَا، جَارِياً مَجْرَى قَوْلٍ مِنْ يَقُولُ: الْإِنْسَانُ هُوَ الْحَيَوَانُ النَّاطِقُ وَ مَا لَيْسَ بِالْحَيَوَانِ النَّاطِقِ، فَلَيْسَ بِنَاسَانٍ. فَلَا أَدْرَى لِمَ صَارَ الْأَوَّلُ تَعْرِيفاً مُقْبُولاً، وَ الثَّانِي، قَوْلًا مُسْتَكْرَماً غَيْرَ مُقْبُولٍ، مَعَ كَوْنِهِمَا فِي الْحُكْمِ وَاحِدًا، بَلَى لَوْ قَالَ: إِنَّ الشَّيْخَ قَدْ قَالَ فِي الْأَوَّلِ إِنَّ الْغَنَى هُوَ الَّذِي لَا يَتَعَلَّقُ بِغَيْرِهِ وَ قَالَ بَعْدَهُ: فَمَنْ أَحْتَاجَ إِلَى غَيْرِهِ فَهُوَ فَقِيرٌ، وَ كَانَ مِنَ الْوَاجِبِ أَنْ يَقُولَ: وَ مِنْ تَعَلَّقَ بِغَيْرِهِ، فَهُوَ فَقِيرٌ، لَكَانَ سَوَالاً لَفْظِيًّا.

وَ كَانَ الْجَوَابُ أَنَّهُ لَمَّا كَانَ فِي الْأَوَّلِ قَاصِداً لِلتَّعْرِيفِ، لَمْ يُورِدِ الْإِحْتِيَاجَ لِئَلَّا يَكُونَ تَعْرِيفُ الْغَنَى بِهِ تَعْرِيفًا بِمَا يُقَابَلُهُ، بَلْ أُورِدَ التَّعَلُّقَ الَّذِي قَامَ مَقَامَهُ فِي إِفَادَةِ مَعْنَاهُ. وَ لَمَّا لَمْ يَكُنْ فِي الثَّانِي قَاصِداً لِلتَّعْرِيفِ، أُورِدَ الْإِحْتِيَاجَ، لِيَعْلَمَ أَنَّهُ اسْتَعْمَلَهُمَا بِمَعْنِيَيْنِ مُتَغَايِرَيْنِ^(١).

* تَنْبِيْهٌ *

«اعلم انَّ الشَّيْءَ الَّذِي أُنْمَا يَحْسَنُ بِهِ^(٢)، أَنْ يَكُونَ عَنْهُ شَيْءٌ آخَرَ وَ يَكُونُ ذَلِكَ أَوَّلِي وَ الْيَقِ بِهِ، مِنْ أَنْ لَا يَكُونُ، فَأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَا هُوَ أَوَّلِي وَ أَحْسَنُ بِهِ مُطْلَقًا، وَ أَيْضًا لَمْ يَكُنْ مَا

١ - «مقارِبين»، خ.

٢ - قوله: «اعلم انَّ الشَّيْءَ الَّذِي أُنْمَا يَحْسَنُ بِهِ»، المقصودُ مِنْ هَذَا الْفَصْلِ، أَنَّ الْفَاعِلَ لِعَرَضٍ مُسْتَكْمَلٍ بِهِ. وَ ذَلِكَ لِأَنَّ مَنْ يَفْعَلُ لِعَرَضٍ يَكُونُ ذَلِكَ الْفِعْلُ، أَحْسَنُ بِهِ وَ أَوَّلِي لَهُ، وَ يَكُونُ ذَلِكَ الْفِعْلُ لِأَشْتِمَالِهِ عَلَى ذَلِكَ الْعَرَضِ أَحْسَنُ وَ أَوَّلِي مِنَ التَّرْكِ، وَ إِذَا لَمْ يَفْعَلْ، لَمْ يَحْصُلْ مَا هُوَ الْأَحْسَنُ بِهِ وَ لَا مَا هُوَ الْأَحْسَنُ مِنْ غَيْرِهِ، فَهُوَ مُسْلُوبُ كَمَالٍ.

- فَانْ قِيلَ: أُنْمَا يَلْزَمُ ذَلِكَ، لَوْ كَانَ الْعَرَضُ عَائِدًا إِلَى نَفْسِهِ، أَمَا إِذَا كَانَ عَائِدًا إِلَى غَيْرِهِ فَلَا.

- أَجِيبُ بِأَنَّهُ إِذَا فَعَلَ لِعَرَضٍ عَائِدٍ إِلَى غَيْرِهِ، لَمْ يَفْعَلْ أَلَّا إِذَا كَانَ ذَلِكَ الْفِعْلُ النَّافِعَ لِلغَيْرِ أَحْسَنُ وَ أَوَّلِي بِهِ مِنَ التَّرْكِ، وَ أَلَّا لَمْ يَكُنْ عَرَضًا لَهُ، فَيَعُودُ الْإِلْزَامُ.

- فَانْ قِيلَ: يَفْعَلُ لِأَعْرَاضٍ عَائِدٍ إِلَى نَفْسِهِ وَ إِلَى غَيْرِهِ، بَلْ لِأَنَّ الْفِعْلَ أَحْسَنُ فِي نَفْسِهِ.

- أَجِيبُ بِأَنَّ الْفِعْلَ الْحَسَنُ فِي نَفْسِهِ، لَا يَخْتَارُ لِأَجْلِ أَنَّهُ حَسَنٌ فِي نَفْسِهِ أَلَّا لِأَنَّهُ أَحْسَنُ مِنَ التَّرْكِ، بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ وَ أَنَّهُ يَمْدَحُ عَلَيْهِ وَ هَذَا حَاصِلُ الْفُصُولِ الثَّلَاثَةِ، م.

هو اولي واحسن به مضافاً، فهو مسلوب كمالٍ ما، يفترقُ فيه الى كسبٍ.»
 انَّ قوماً من المتكلمين، يعلِّون افعال الباري تعالى بالحسن والأولوية، فيقولون: انَّ
 ايصال النَّفع الى الغير، حسنٌ في نفسه، وفعله اولي من تركة، فلاجل ذلك خلق الله تعالى
 الخلق. و الشيخ اراد ان يُنبه على انَّ هذا الحكم في حقِّ الله تعالى، مقتضى لاسنادِ نقصانِ
 اليه.

و تقريره: انَّ الشَّيء الذي يحسنُ به ان يفعل فعلاً، و يكون ان يفعل احسن به من شئٍ
 آخر ايضاً حاصلًا و هما صفتان له: احديهما، مطلقة و الأخرى كماليةً اضافيةً الى آخر، و
 ان لم يفعل، لم يكن ما هو احسن به حاصلًا ولا ما هو احسن به من شئٍ آخر. و يظهر من
 ذلك انَّ هاتين الصفتين، قد يستفيدُهما ذلك الشَّيء من فعله و فعله غيره. فاذن، هو في
 ذاته مسلوب كمالٍ مفتقراً الى غيره في كسب الكمال.

* تنبيه *

«فما اقبح ما يقال: من انَّ الامور العالية^(١) تحاول ان يفعل شيئاً لما تحتها لانَّ ذلك

١ - قوله: «فما اقبح ما يقال، من انَّ الامور العالية»، المبدأ العالي تامُّ اما لذاته و هو الباري
 تعالى، و اما لعله و هو ساير المبادئ العالية. و لما ثبت أنَّ الفاعل لغرض مستكمل بفعله، فالمبدأ
 العالي، لا يفعل لغرض في السافل و الا استكمل العالي بالسافل و هو محال. و اما المبدء الحقّ،
 فلا غاية لفعله اصلاً بل هو غايةٌ لجميع الاشياء كما انه مبدءٌ لجميع الاشياء، لانَّ الصّادر عنه اما
 ان يكون صدوره لغيره، او يكون صدوره لذاته. و الاول باطلٌ و الا لزم الاستكمال بالغير، فتعيّن
 ان يكون صدوره لذاته، فيكون هو ما له الشَّيء و لا معنى للغاية الا هذا. و ايضاً لما كان فاعلاً
 بذاته، تامُّ في الفاعلية، لم يكن فاعليةً اأ من ذاته و العلة الغائية، هي التي منها فاعليةُ الفاعل،
 فهو اذ قد يكفي في الفاعلية، يكون غاية بالضرورة، فكما انَّ منه الاشياء كذلك لاجله الاشياء. و
 اما المبدء العالي، فهو وان لم يكن له غاية في السافل، الا انَّ المبدء الاول، لما كان غايةً لوجوده،
 فهو لا محالة يكون غاية لفعله، فهو مسلوب الغاية بالنظر الى ما تحته، لا بالنظر الى ما فوقه. و اما
 المبدء الحقّ، فهو مسلوب الغاية مطلقاً، و الى جميع ذلك اشار بقوله: و انا سلب الغاية عن فعل
 الحقّ الاول مطلقاً. و انا قال: هو كنتيجة لما قبله، لانه ليس هناك قياس هذا الحكم العالم
 نتيجته، بل هو لازمٌ من لوازم القائدة المذكورة، و فرعٌ من فروعها و لهذا قال: وسم هذا الفصل

احسن بها، و لتكون فعالة للجميل. فان ذلك من المحاسن و الامور اللانقة بالاشياء الشريفة. و ان الاول الحق يفعل شيئاً لاجل شيء و ان لفعله لمية.»
هذا تصريح بالمقصود الذي اومانا اليه في الفصل المتقدم. و هو كنتيجة لما قبله و مرادُه واضح.

و قد جعل الحكم عامّاً مُتناولاً لجميع العلل العالية التي هي تامّة اما بذواتها، او بعللها مع ابداعها. و انما سلب الغاية عن فعل الحق الاول - جلّ جلاله - مطلقاً لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام لوجهين: احدهما، من حيث يقصد وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضى كونه مستكتملاً بذلك الوجود. و الثاني، من حيث يتم فاعلية بما هيّة تلك الغاية. فان ذلك، يقتضى كونه من حيث ذاته ناقصاً في فاعليته. و الحق الاول، لما كان تاماً بذاته، واحداً لاكثره فيه، و لاشيء قبله و لا معه. فاذن، لا غاية لفعله، بل هو بذاته فاعل و غاية للوجود كله.

* تَذْنِيبٌ *

«اتعرف ما الجود؟ الجود هو افادة ما ينبغي، لا لعوض. فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد، و لعل من يهب ليستعيض معامل، فليس بجواد. و ليس العوض كهُ عيناً، بل و غيره حتى الثناء و المدح، و التخلّص من المذمة، و التوصل الى ان يكون على الاحسن، او على ما ينبغي. فمن جاد ليشرف، او ليحمد، او ليحسن به ما يفعل، فهو مستعيض غير جواد. فالجواد الحق، هو الذي يفيض منه الفوائد، لا لشوق منه و طلب قصدي لشيء يعود اليه.

و اعلم ان الذي يفعل شيئاً، لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه، فهو بما يفيد من فعله متخلّص.»

يُريدُ تعريف معنى الجود، و قد اعتبر فيه ثلاثة اشياء: احدها، معنى الافادة، و الثاني، ان يكون ما يفيدُه المفيد شيئاً ينبغي للمستفيد ان يكون مبتغى مرغوباً فيه مؤثراً بالقياس اليه. و الثالث، ان لا يكون لعوض. و باقى الكلام، بيان للعوض و هو ظاهر.

قال الفاضل الشارح: لفظه «ينبغي»، مجملة يُراد بها تارةً الحُسْنُ العَقْلِيَّ^(١)، كما يقال: العلم مِمَّا ينبغي، وتارةً الاذْنُ الشرعي كما يقال: التَّكَاحُ مِمَّا ينبغي. والحكماء لا يقولون بالحسن العَقْلِي، ولا يليقُ بهم التفسير التَّانِي، ولا معنى لها سوى هذين.

واقول: هذا الكلام، يقتضى كون جميع العرب، المستعملين لهذه اللفظة فى الجاهليَّة، اَمَّا معتزلة يقولون بالحسن العَقْلِي، و اَمَّا فقهاء يفتون بالاذن الشرعي، على ان الفقهاء و المعتزلة، ليسوا بانفرادهم بمستعملى هذا اللفظ. غاية ما فى الباب، انهم استعملوها على سبيل التقل الاصلحى، بازاء هذين المعنيين، لكن ذلك مِمَّا يدل على كونها فى اصل اللغة دالة على معنى آخر، منقول عنه. وكيف لا و علماء اللغة جميعاً ذكروا انها من افعال المطاوعة. يقال: بغيته، أى طلبته، فانبغي، كما يقال: كسرتُه، فانكسر و هو قريب مِمَّا فسرناه.

و اعلم ان القدح فى امثال هذا الكلام الذى يستحسنه الخواصّ و العوامّ، و جرى مجرى التكت بمثل ما ذكره هذا الفاضل، لا يليقُ بامثاله لانه يدل على صدوره عن عصبية، او حسد، او قلة انصاف، حاشاه عن ذلك.

ثم انه قال: القصد الى اىصال الفائدة الى الغير، لو لم يكن معتبراً فى الجواد لوجب ان

١ - قوله: «لفظة «ينبغي»، مجملة يُراد بها تارةً الحسن العَقْلِي»، اقول: الاجمالُ اَمَّا يثبتُ لو كان لفظه «ينبغي» موضوعةً للحسن العَقْلِي و الاذن الشرعي، و هو ممنوعٌ. غاية ما فى الباب، انه تُستعمل هذه اللفظة فى الحسن العَقْلِي و المأذون الشرعي، لكن لا يُراد بها الحسن العَقْلِي و الاذن الشرعي، بل مفهومها اللغوى و هو كونه مطلوباً مؤثراً. فاذا قيل: العلم مِمَّا ينبغي، لم يرد به ان العلم حسنٌ عقلاً، بل المرادُ به انه مطلوبُ الحصول مِمَّا يؤثر، و ان كان حُسنًا عقلاً، و كذلك قوله: التَّكَاحُ مِمَّا ينبغي، لا يُراد به انه مأذونٌ شرعاً، و ان كان مأذوناً شرعاً. ثم انا لا نُسَلِّمُ ان الحكماء لا يقولون بالحسن العَقْلِي، فان الحسن العَقْلِي، مقولٌ على معان: كون الشيء صفة كمال، و مُلابياً للطبع، و مقتضياً للمدح. و الحكماء قائلون بهذه المعانى كُلِّها، اَمَّا بالاولين فظاهر، و اَمَّا بالمعنى الثالث، فلان فضائل الاخلاق عندهم مقتضية للمدح، و رذائلها مقتضية للذم. و الشارح سيصرِّحُ بهذا، حيث يفسر الحسن و القبح فى هذه الفصول بالعقليين. و كأنه اغمض عن هذا المنع ههنا، تعويلاً على ما سيصرِّحُ به، و منع انحصار معنى ينبغي فيما ذكره من المعنيين، و هو ظاهر، م.

يُقال: للحجر الذي سقط من سقف و وقع على رأس عدوّ انسان، ما فمات ذلك العدو، أنّه جوادٌ مطلق لحصول ما ينبغي منه لا لعوض. و الجواب: إنّ الجواد، أنّما يكون من يصدر عنه الجود بالذات، لا بالعرض. و هيئتها حصول ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات، لأنّ الحاصل منه بالذات، هو حركته الطبيعيّة و هي استفادة كمال منه لنفسه، لا ايصال كمال لغيره. و أنّما وقع على رأس انسان اتّفاقاً، و الاتّفاقى يكون بالعرض. ثمّ إنّ الوقوع على الرأس، لا يقتضى الموت بالذات، بل يقتضى اختلال اوضاع الاعضاء و للموت سببٌ آخر، يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء.

ثمّ إنّ المقتضى لموت انسان، لا يكون مقتضياً لموت عدوّ انسان آخر بالذات، بل بالعرض. ثمّ إنّ المقتضى لموت عدوّ انسان، لا يكون مقتضياً لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات، بل بالعرض. فهذا حال مثاله الذي اوردته. و كذلك القول فى الدّواء المصحّح^(١) او المزيل للمرض، فانه يصحّح و يزيل المرض لا لمرض. و أنّما يفعل بالذات

١ - قوله: « كذلك القول فى الدّواء المصحّح»، هذا جواب سؤال آخر، هو ان يُقال: الدّواء المصحّح للبدن او المزيل للمرض، يفيدُ صحّة البدن، او ازالة المرض. و لا شك أنّ صحّة البدن و ازالة المرض، ممّا ينبغي بلا عوض، فيلزم ان يكون الدّواء جواداً. فاجاب بان الدّواء لا يُفيد بالذات الا كيفية فى البدن ملائمة له او مُضادّة للمرض، ثمّ أنّها توجب الصحّة او ازالة المرض. فهو لا يفيد بالذات الصحّة او ازالة المرض. و هكذا حال ساير الفاعلات الطبيعيّة، فانّ كلّ فاعل طبيعى، يفعل شيئاً، و ذلك الفعل، كمال له بالذات، و امّا أنّه كمال لغيره فهو بالعرض. و فيه نظر، لأنّنا نقول هب ان افادة الدّواء بالقياس الى الصحّة و ازاله المرض، ليست افادة اولية الا أنّه يفيد بالذات تلك الكيفيات الملائمة للطبيعية، او المُضادّة للمرض. و هى امرٌ مؤثّر مرغوب فيه، يوجب ان يكون جواداً بالنسبة الى تلك الكيفية الحادثة فى البدن .

و توضيحه انّ الدّواء الحارّ، اذا ورد على البدن المبرود المزاج، احدث فيه كيفية الحرارة و هى ممّا ينبغي لذلك البدن قطعاً، و كذلك المفرّح، اذا ورد على القلب الضّعيف، اقتضى بالذات تقوية له و هى ممّا ينبغي للقلب الضّعيف بنائاً على ان الرّواد بالذات، ان كان بلا واسطة يلزم ان لا يكون المبدء الاول بالقياس الى معلول معلوله جواداً لا بالقياس الى شىء واحد فقط، لانّ غيره أنّما هو منه بواسطة، و ان كان الرّواد أنّه يُفيدة بالحقيقة، لا بالعرض، سواء كان بلا واسطة، او بواسطة، فاختلال الاعضاء يُمكن ان يوجب الموت بالحقيقة، لأنّه يوجب انطفاء الحرارة

كَيْفِيَّة مَضَادَّةٌ لِلْكَفِيَّةِ الْغَيْرِ الْمُلْتَمَةِ. وَ هَكَذَا حَال سَائِرِ الْفَاعَلَاتِ الطَّبِيعِيَّةِ فَأَنَّهَا لَا تُفِيدُ غَيْرَهَا بِأَفْعَالِهَا شَيْئاً أَلَّا بِالْعَرَضِ.

- فَاِنْ قِيلَ: فَلَمْ لِمَ يَقْتَدِ الشَّيْخُ تَعْرِيفَ الْجُودِ بِأَنَّهُ مَا يَكُونُ بِالذَّاتِ،

- أُجِيبُ عَنْهُ بِأَنَّهُ لَوْ عَرَّفَ الْجُودَ، لِاحْتِاجِ إِلَى ذِكْرِ هَذَا الْقَيْدِ، لَكُنَّه لَمَّا عَرَّفَ الْجُودَ لِمَ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ كَمَا أَنَّهُ مِنْ عَرَّفَ الْبَارِدَ بِأَنَّهُ شَيْءٌ يَصْدُرُّ عَنْهُ كَيْفِيَّةٌ كَذَا وَ كَذَا، احْتِاجُ إِلَى أَنْ يَقُولَ: بِالذَّاتِ. أَمَّا إِذَا عَرَّفَ الْبُرُودَ بِأَنَّهَا كَيْفِيَّةٌ كَذَا وَ كَذَا، لَمْ يَحْتَاجُ إِلَى أَنْ يَقُولَ: بِالذَّاتِ. وَ نَعُودُ إِلَى الْمَقْصُودِ، وَ نَقُولُ: فَاذَنْ، قَدْ ظَهَرَ أَنَّ كُلَّ فَاعِلٍ يَفْعَلُ بِالطَّبِيعِ مِنْ غَيْرِ ارْتَادَةٍ، أَوْ بَارَادَةٍ فَهُوَ مُسْتَكْمَلٌ، أَمَّا بِنَفْسِ فِعْلِهِ، أَوْ بِمَا يَسْتَعِيضُهُ^(١). فَالْجُودُ هُوَ كُلُّ فَاعِلٍ يَكُونُ

الغريزية بحسب تحليل الرطوبات. و انطفاء الحرارة الغريزية، يوجب الموت.

و الجوابُ عن جميع التَّقْوِصِ، بِأَنَّ الْقَصْدَ مَعْتَبِرٌ فِي مَعْنَى الْجُودِ، وَ الشَّيْخُ يَعْتَبِرُ فِي تَعْرِيفِ الْجُودِ الْحَقِّ، حَيْثُ قَالَ: وَ طَلِبَ قَصْدِي لِشَيْءٍ يَعُودُ إِلَيْهِ، لَمْ يَنْفِ الْقَصْدَ مُطْلَقاً بَلْ مَقِيداً بِالْعَرَضِ. فَذَلِكَ بِحَسَبِ الْمَفْهُومِ عَلَى اثْبَاتِهِ مُطْلَقاً وَ لَوْ لَا الْقَصْدُ فِي الْإِضَافَاتِ الْإِلَهِيَّةِ، لَمْ يَكُنْ لَهُ قُدْرَةٌ أَصْلَافاً وَ هُوَ مُنَافٍ لِمَا سَبَقَ. وَ أَنْ فَرَضْنَا أَنَّهُ لَمْ يَعْتَبِرِ الْقَصْدُ فِي مَعْنَى الْجُودِ، فَلَا أَقْلَ مِنْ اعْتِبَارِ الشُّعُورِ بِمَا يُفِيدُ وَ حِينَئِذٍ يَنْدَفِعُ جَمِيعُ التَّقْوِصِ، م.

١ - قَوْلُهُ: «فَإِذَا قَدْ ظَهَرَ أَنَّ كُلَّ فَاعِلٍ يَفْعَلُ بِالطَّبِيعِ مِنْ غَيْرِ ارْتَادَةٍ أَوْ بَارَادَةٍ فَهُوَ مُسْتَكْمَلٌ أَمَّا بِنَفْسِ فِعْلِهِ، أَوْ بِمَا يَسْتَعِيضُهُ»، وَ ذَلِكَ لِأَنَّ الْفِعْلَ، أَمَّا لَطَلِبَ الْكَمَالِ، أَوْ لِدَفْعِ النَّقْصِ: فَانْ كَانَ لَطَلِبَ الْكَمَالِ، فَهُوَ مُسْتَكْمَلٌ بِفِعْلِهِ وَ إِلَيْهِ إِشَارَةٌ فِي الْفَصْلِ الْمُتَقَدِّمِ، بِأَنَّ الشَّيْءَ إِذَا أَحْسَنَ بِهِ، أَنْ يَكُونَ صِفَةً عَنْهُ غَيْرُهُ، فَلَوْ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ لَمْ يَحْصُلْ لَهُ الْإِحْسَانُ بِهِ فَهُوَ فِي حَدِّ ذَاتِهِ مَسْلُوبُ كَمَالٍ، وَ أَنْ كَانَ لِدَفْعِ النَّقْصِ، فَهُوَ مُسْتَعِيضٌ بِفِعْلِهِ، لِأَنَّهُ يَسْتَفِيدُ فِي مَقَابَلَةِ فِعْلِهِ التَّخْلُصَ مِنَ النَّقْصِ وَ إِلَيْهِ إِشَارَةٌ فِي هَذَا الْفَصْلِ بِقَوْلِهِ: أَنَّ الشَّيْءَ الَّذِي فَعَلَ شَيْئاً لَوْ لَمْ يَفْعَلْهُ لَقَبِحَ بِهِ، أَوْ لَمْ يَحْسَنَ مِنْهُ فَهُوَ مُتَخَلِّصٌ مِنَ الذَّمِّ، أَيْ مُسْتَعِيضٌ، عَلَى مَا فَسَّرَ بِهِ. وَ هَذَا الْبَحْثُ، إِشَارَةٌ إِلَى الْفَرْقِ بَيْنَ الْكَلَامَيْنِ. وَ اعْلَمْ أَنَّ ظَاهِرَ هَذَا الْكَلَامِ، أَنَّ الْفَاعِلَ بِالْإِرَادَةِ مُسْتَكْمَلٌ. وَ قَدْ ذَكَرْنَا مِثْلَ هَذَا فِي مَوَاضِعٍ أُخْرَى، مِنْهَا حَيْثُ فَسَّرَ الْغَايَةَ، قَالَ: إِذَا لَا يَجُوزُ صَدُورُهَا عَنْهُ بِقَصْدٍ وَ ارْتَادَةٍ، وَ قَالَ بَعْدَ ذَلِكَ: لَيْسَ الْمَقْصُودُ مِنْ هَذِهِ الْفُصُولِ، أَنَّ كُلَّ فَاعِلٍ لَا لِارْتَادَةٍ مُسْتَكْمَلٌ، بَلْ هُوَ مُقَدِّمَةٌ فِي اثْبَاتِ الْمَطْلُوبِ. وَ مِنَ الْبَيِّنِ أَنَّ جَمِيعَ ذَلِكَ، يُنَافِي مَا سَبَقَ مِنْ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى، فَاعِلٌ بِالْإِخْتِيَارِ. وَ لَعَلَّ الْمُرَادَ هَيْهُنَا أَنَّهُ لَيْسَ فَاعِلاً بِالْإِرَادَةِ لِعَرَضٍ. وَ هُوَ لَا يَجُوبُ أَنْ لَا يَكُونَ فَاعِلاً بِالْإِرَادَةِ لَا لِعَرَضٍ.

اعلى مرتبةً من هذه المراتب.

قال الفاضل الشارح: و قول الشيخ، «و اعلم انّ الذي يفعل شيئاً لو لم يفعله قبح به»، الى آخره، اعادةً للكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا التّمتط.

اقول: هما قضيتان: اشتركتا في الموضوع فقط^(١)، و هو الفاعل الذي لو لم يفعل شيئاً، لقبج ذلك به، و تباينتا في المحمول، فأنه حكم عليه هناك بأنّه مسلوب كمال، و هيئها بأنّه متخلّص، أي مستعيضٌ ما. فظهر انّ هذا، ليس باعادة لذلك، كما ظنّه هذا الفاضل.

* اشارة *

«و العالى، لا يكون طالباً امرأً، لاجل السافل، حتّى يكون ذلك جارياً منه مجرى الغرض. فانّ ما هو غرض، لقد يتميّز عند الاختيار من نقيضه و يكون عند المختار أنّه اولى و اوجب، حتّى أنّه لو صحّ ان يقال فيه: أنّه اولى في نفسه و احسن، ثم لم تكن عند الفاعل انّ طلبه و ارادته اولى به و احسن لم يكن غرضاً. فاذن، الجواد و الملك الحقّ، لا غرض له، و العالى، لا غرض له في السافل.»

الغرض، هو غاية فعل فاعل، يوصفُ بالاختيار. فهو اخصّ من الغاية. و القائلون بانّ البارى تعالى، أنّما يفعل لغرض، ذهبوا الى أنّه أنّما يفعله لغرض، يعود الى غيره لا الى ذاته.

١ - قوله: «هما قضيتان اشتركتا في الموضوع»، القضية المذكورة في الفصل الثّاني، قوله: فهو مسلوب كمال، و الضمير فيها راجع الى الذي يفعل شيئاً لو لم يفعله لم يكن عنه ما هو احسن به. و الموضوع في القضية المذكورة في هذا الفصل، هو الذي يفعل شيئاً لو لم يفعله، لقبج به، او لم يحسن منه. فقد اعتبر في موضوع القضية الاولى، ترك الحسن، و في موضوع القضية الثانية احدُ الامرين: اما قبح التّرك، او عدم حسن التّرك، فلا اشتراك بين القضيتين في مفهوم الموضوع، بل لا تلازم بين الموضوعين. فانّ ترك الحسن، لا يجب ان يكون قبيحاً، و ما لا يحسن تركه، لا يلزم ان يكون فعله حسناً. فمن الجائز ان لا يحسن التّرك و لا الفعل.

و اما محمول القضيتين، فلا خفاء في تغايرهما، لكن تفسير المتخلّص بالمستعيض، تفسير الخاصّ بالعام، لانّ المتخلّص من الدّم مستعيض. و ليس كلّ مستعيض، متخلّص من المذمة، لجواز ان يستفيد في مقابلة فعله كما لا م.

و ذلك لا يُنافى كونه غنيّاً وجوداً.

فاشار الشيخ الى أنّ من يفعل لغرض، فلا بُدّ من ان يكون ذلك الفعل، احسن به من تركه، لأنّ الفعل الحسن، فى نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل، لم يمكن ان يصير غرضاً له، ثمّ انتج من ذلك انّ الملك الحقّ، لا غرض له مطلقاً، وانّ العالى، لا غرض له لا مطلقاً، بل بالقياس الى السافل، لأنّه ربّما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنّفوس الفلكيّة الّتي لم تبدع كاملة. فهى مستفيدة الكمال ممّا فوقها.

* تنبيه (١) *

«كلّ دائم حركة بارادة، فهو متوقّع احد الاغراض المذكورة الرّاجعة اليه، حتّى كونه مُتفضلاً او مستحقّاً للمدح. فما جلّ عن ذلك، ففعله اجلّ من الحركة و الارادة.»
معناه انّ كلّ متحرّك ذى ارادة، فهو مستكمل. و ينعكس عكس النقيض الى: انّ ما لا يحتاج الى الاستكمال، فليس بمتحرّك ذى ارادة. و المقصود انّ البارى تعالى و العقول الكاملة فى ابداعها، لا يباشر التحريك، وانّ النّفوس المحرّكة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها.

* وهمّ و تنبيه *

«اعلم انّ ما يقال من انّ فعل الخير واجب حسن فى نفسه، شىء لا مدخل له فى ان يختاره الغنىّ الا ان يكون الا تيان بذلك الحسن، ينزّهه و يمجّده و يزكّيه، و يكون تركه ينقص منه و يثلمه و كلّ هذا ضدّ الغنى.»
لما تبين انّ الفاعل الّذى يفعل لغرض، يعودُ اليه او الى غيره، بل لأنّ الفعل فى نفسه واجب حسن، فيكون الفعل فى نفسه على تلك الصفة، مُقتضياً لاختيار الفاعل اياه، فهذا هو الوهم. و قد نبّه على فساده بما مرّ و هو انّ حسن الفعل و وجوبه فى نفسه، شىء لا مدخل له فى ان يختاره الغنىّ، بل المُقتضى للاختيار، هو كونه ممّا ينزّهه من الذمّ، او يمجّده و يصيّرهُ مستحقّاً للمدح. و كلّ ذلك ضدّ الغنى.

واعلم ان القائلين بالجوب و الحُسن و التُّبح العقليّة، يعرّفون الحسن بأنّه كلّ فعل يقتضى استحقاق مدح او لا استحقاق ذمّ، فان اقتضى الاخلال به، مع ذلك استحقاق ذمّ، فهو واجب و آلا فلا، و القبيحُ بأنّه كلّ فعلٍ يقتضى استحقاق الذمّ. و لاجل هذا ما يذكره الشيخ كثيراً مع فعل الحسن و الواجب من التّزويه و التّمجيد و استحقاق التّناء و المدح و الحمد و التّخلص من المذمّة و ما يجرى مجراها في هذه الفصول.

* اشارة *

«لا تجد ان طلبت مخلصاً^(١) آلا ان تقول: انّ تمثّل النّظام الكلّي في العلم السّابق مع وقته الواجب اللّائق، يُفيضُ منه ذلك النّظام على ترتيبه في تفاصيله معقولاً فيضانه وهذا هو العناية، و هذه جملة ستهدى سبيل تفاصيلها.»

لمّا بيّن انّ العلل العالية لا تفعل لغرض في الامور السّافلة، و جب عليه ان يبيّن انّ النّظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة، كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدها بقصد و ارادة، و لا بحسب طبيعة، و لا على سبيل الاتّفاق، او الجزاف.

فذكر في هذا الفصل، انّ تمثّل النّظام الكلّي، اى تمثّل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد، في علم البارى السابق على هذه الموجودات، مع الاوقات المترتّبة غير المتناهية الّتى يجب و يليق ان يقع كلّ موجودٍ منها في واحدٍ من تلك الاوقات يقتضى افاضة ذلك النّظام على ذلك التّرتيب و التّفصيل. و الذّات المُقتضية في جميع الاحوال، يعقل ذلك الفيضان منها. و هذا المعنى، هو عناية البارى تعالى بمخلوقاته. و هذه الجملة،

١ - قوله: «لا تجد ان طلبت مخلصاً»، قد علمنا ان المبدأ الاول، لا يفعل لغرض اصلاً و المبادئ العالية، لا تفعل لغرض في السّافل، و لا شك انّ صدور الموجودات العالية على التّرتيب و النّظام اللّائق بها، ليس لطبيعة، و لا جزاف و اتفاق. فصدورها من المبادئ، على ذلك الوجه باى وجه يتصور؟ اُجيب بانّ ذلك، لعناية البارى بها و هى تمثّل ذلك النّظام اللّائق في العلم السابق، فانّ البارى تعالى حاضرٌ لسائر الموجودات، مع اوقاتها المترتّبة حتّى أنّه حاضرٌ لكل موجود موجودٌ في وقته. فتلك الموجودات، فايضةٌ عنه في اوقاتها كما هى حاضرةٌ له. و لعلّ الفرق بين هذا المعنى و القضاء اعتباراً الوجه الاصلح فيه، دونه، م.

وعد ببيان تفصيلها فيما بعد.

قال الفاضل الشارح: المقصودُ من هذه الفصول التسعة، هو أنّ كلّ فاعل بالقصد و الإرادة، فهو مستكملٌ بفعله. و وجه نظم الفصول ان يقال: لو كان البارى تعالى فاعلاً بالارادة، لم يكن غنياً و لا ملكاً و لا جواداً و التوالى بالاتفاق، باطله فالمقدم باطل. بيان الشَّرطية أنّ من فعل بالارادة، ففعله اولى به. فاذن، هو مستكملٌ بفعله. و ذلك يُنافى الغنى، و يُنافى الملك ايضاً، لاعتبار معنى الغنى فى حدّه، و يُنافى الجواد الذى لا يفعل لعوض.

- لا يُقال: أنّه أنّما فعل لانّ الفعل فى نفسه حسن، او لا يصل التّفع الى الغير.

- لا تآ نقول: الاتيانُ به ينزّهه، عدم الاتيان يوقعه فى استحقاق الذمّ. و حينئذٍ يعود الاستكمال. و لما ثبت أنّ الفاعل بالارادة مستكملٌ، ثبت أنّ العالى، لا يفعل لاجل السافل، و لما ثبت أنّ الله تعالى ليس فاعلاً بالارادة و قد اتفقوا على عنايته، وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك.

و اقول: ليس المقصودُ من هذه الفصول، هو أنّ كلّ فاعل بالارادة مستكملٌ، بل هو مقدّمةٌ فى اثبات المقصود. و المقصودُ نفى الغرض^(١)، عن افعال المبادئ العالية، لانّ النمط لما كان مشتملاً على ذكر الغايات، وجب الابتداء بالمبادئ الاوّل و غايات افعالها، و وجه التّلفيق بين الفصول، أنّ الشيخ اختار من صفات المبدء الاوّل المتفق عليها هذه الثلاثة، لانّها ممّا لا يُشاركه غيره فيها، و معانيها دالّةٌ على نفى الغرض عن فعله.

١ - قوله: «و المقصودُ هو نفى الغرض»، لما كان النمط فى الغايات، اراد ان يبيّن غايات افعال الموجودات، و لما كان الموجودُ امّا واجباً او ممكناً، و المُمكنات امّا جواهر مجرّدة عن المادة، او غيرها، و الجواهر المجرّدة عن المادة، امّا متعلّقةً بالاجسام تعلق التّدبير و التّصرف و هى النفوس، او غير متعلّقة بها و هى العقول، بدء بيان غايات افعال المبدء الاوّل و المبادئ العالية، اعنى العقول. فبيّن اولاً أنّ الواجب، لا غاية لفعله، بان ذكر وصف الغنى، ثمّ برهن على الدّعوى، ثمّ اكّده بالوصفين الآخرين، ثمّ جعل الحكم عامّاً للمبادئ العالية. و لما فرغ عن العقول، شرع فى غايات افعال النفوس، فهى امّا سماويةٌ و امّا ارضيةٌ. هذا هو ترتيب البحث فى غايات هذا النمط، م.

وقدّم الغنى، لانه اذلّ على ذلك، ففسره في فصل الاول و اثبت المطلوب به وحده في فصلين بعده، ثم فسّر الباقيين في فصلين بعدها و ذكر في الفصل السادس و الثامن، انّ الفاعل اذا قصد نفع الغير او حسن الفعل كان ايضاً مُستكماً، و لما كان البيان متناولاً لغير المبدء الاول من المبادئ العالية، جعل الحكم عاماً، و لما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوباً اليها مع انه تابع للارادة بين ان المبادئ التي كلاً منها فيها هي ليست مما يُياشر تحريكها، و لما فرغ من ذلك، ذكر انّ نظام الكائنات مع نفى الغرض عن مبادئها كيف يصدر عنها، و ذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعنايات.

ثم قال الفاضل الشارح: و الحجّة بعد تهذيبها، خطائية، لانه يقال: ما معنى انه لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون غنياً و لا ملكاً و لا جواداً؟^(١) فان عنيت انه متى فعل ما وجب

١ - قوله: «ما معنى انه يلزم ان لا يكون غنياً و لا ملكاً و لا جواداً»، ان عنيتُ بها انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم، و متى لم يفعله، كان مستحقاً للذم. فلم قلتُ ان ذلك محال؟ و هل هذا الا الزام الشيء على نفسه؟ و لم لا يجوز ان يستفيد الله تعالى، تلك الاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله؟ فانّ النزاع ما وقع الا فيه و ان عنيتُ به معنى آخر، فلا بدّ من بيانه، هذا هو عبارة الامام.

واقول: لا شك ان الاستفسار انما يكون حيث الاجمال، و احتمال اللفظ لمعان. و قد تبين مفهومات الغنى و الملك و الجواد، و جعل سلبها لازماً، فلا اجمال ههنا. فلو فرضنا فيه اجمالاً فسلب تلك الاوصاف، لا يحتمل ذلك المعنى و هو انه متى فعل ما وجب لم يستحق الذم، و لو لم يفعله استحقّه فهو استفسار لمعنى لا يحتمله اللفظ اصلاً، فهو قبيح في المناظرة. فلا يقال: ان عنيت بالانسان الحجر، فلا نسلم انه ليس بجواد.

واما قوله: و هل هذا الا الزام الشيء على نفسه، فقد بينه الشارح بانه يلزم ان يكون المقدم عين التالي. و هذا ايضاً فيه ما فيه، لان غاية تقرير الدليل ان يقال: لو كان فاعلاً بالاختيار، اى بالقصد و الارادة، لكان ذلك الفعل اولى به من الترك، فانه لو تساوى الفعل و الترك بالنسبة اليه استحال منه ترجيح الفعل على الترك و لو كان ذلك الفعل اولى به من الترك، فهو يطلب تلك الاولوية و يحصلها بذلك الفعل، لو كان كذلك لكان مُستكماً بفعله و لو كان مستكماً بفعله، يلزم ان لا يكون غنياً و لا ملكاً و لا جواداً.

فههنا مقدمات اربعة و لا مقدم فيها عين ذلك التالي، بل المُغايرة بينه و بينها ظاهرة لا يخفى،

عليه لم يستحقّ الذمّ كان الزام الشئ على نفسه، فإنّ التالى عينُ المقدّم فلم لا يجوزُ ان يكون الله تعالى يستفيدُ الاولوية لنفسه، او دفع المذمة بفعله، فإنّ النزاع لم يقع الّا فيه. و ان عنيت به شيئاً آخر، فبيّنه فظهر أنّ الحجّة خطائيّة من باب الطّامات.

القول: وهذا يدلّ على أنّه يرى تكراراً لشيء خطائيّة، وقد قال من قبل: انّ ذلك خارجٌ عن قانون الخطابة.

و الجوابُ عن قوله، ما معنى قوله: البارى تعالى، لو فعل بالارادة، لم يكن غنياً، ان يقال: معناه أنّه لو فعل على وجهٍ يستكملُ به، لم يكن كاملاً بذاته، بل كان كاملاً بفعله، فإنّ الحاصل لا يُطلب حصوله.

و عن قوله: لم لا يجوزُ ان يكون الله تعالى مستفيد اللّاولوية او دفع المذمة، ان يُقال: لانّ المُستفيد لشيء، لا يكون تاماً: ان لم يكن ذلك الشئ. و الحكم بانّ هذا البيان افناعيٌّ من باب الطامات، او ليس، مفوضٌ الى من نظر في الكلامين و انصف.

* تذيية *

«قد تبين لك انّ الحركات السماوية، قد تتعلّق بارادة كليّة و بارادة جزئية، و تعلم انّ مبدء الارادة الكليّة المطلقة الاولى، يجب ان يكون ذاتاً عقليّة مفارقة القوام، فان كانت مُستكملة الجوهر بفضيلتها، لم يصحبها فقر. فكانت ارادته ممّا يشبه العناية المذكورة. و انت تعلم انّ المراد الكلى، ليس ممّا يتجدّد و يتصرّم على انقطاع، او على اتّصال، بل امّا ان يكون محصّل الطّبيعة، او معدومها و الامور الدائمة، لا يجوزُ ان يُقال لم يزل شئ لها مفقوداً ثمّ حصل، و لا يجوزُ ايضاً ان يقال لم يزل حاصلّاً و هو مطلوبٌ، بل كلّ كمالاتها

على انّ قوله فى الجواب: ما معنى قوله البارى، لو فعل بالارادة، لم يكن غنياً، يدلّ على انّ المقدّم هو كونه فاعلاً بالارادة، فكيف يكون عين قوله: متى فعل ما وجب عليه لم يستحقّ الذمّ. و لعلّ المراد أنّه لو عنى بقوله: يلزمُ ان لا يكون غنياً أنّه مستكملُ بفعله، فهو الزام الشئ على نفسه، اذ الكلام أنّه حينئذٍ لو كان مستكماً بفعله، كان مستكماً بفعله الّا أنّه فرض لاستكمال صورة الوجوب، لكون الاستكمال فيها اظهر. و لهذا قال الشارح: معناه لو فعل على وجه يستكملُ به، لم يكن كاملاً بذاته، م.

حاضرةً حقیقیة لیست جزئیة و لا ظنیة، و لا تخلیة و لیست نسب امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماویة، نسب نفوسنا الى اجسامنا فی ان یحصل منها حیوانٌ واحد، كما علیه حالنا، لانّ نفس الواحد ممّا مرتبطةً ببدنه من حیث تتمییمه لتطلّب مبادئ الكمال منه. و لو لا هذا، لكانا جوهرین مُتباينین. و اما نفس السماء، فهي اما صاحب ارادة جزئیة، و صاحب ارادة کلیة متعلّق بها لینال ضرباً من الاستكمال ان كان، و فيه سرٌّ.

قال الفاضل الشارح: الشیخ اثبت العقول فی هذا التّمط، باربع طرق. و هذا الفصل مع اربعة فصول بعده، یشتمل على الطّریقة الأولى.

و **اقول**: أنّه لم یقصد، بل قصد بعد نفی الغایة عن افعال المبادئ العالیة ذکر غایات افعال القوى المحرّكة للافلاك، و لزمه من ذلك، اثبات العقول، فبدء فیما قصده ببيان انّ المبدء الفاعل لحركة السماء، قوّة نفسانیة غیر عقلیة. و هذا الفصل مشتمل علیه. و تقریره ان نقول: قد تبین فی التّمط الثالث^(١) انّ الحركات السماویة متعلّقة

١ - قوله: «قد تبین فی التّمط الثالث»، اعلم انا نحرز هذه المسئلة من الابتداء لیتربّ الكلام منه الى الانتهاء، و لا نبالی بتكرار بعض ما سلف، فان تكرار الدّرس مما یجلب نشاطاً للنفس، فنقول: قد تبین انّ الحركة الدّوریة السّماویة ارادیة، لانّ حركة الجسم البسیط، اما قسریة او طبیعیة او ارادیة اذ مبدئها، اما خارج المتحرّك فهي قسریة، او لا، و حیثینذ اما ان یتكون مع شعور و ارادة، فتكون ارادیة، او لا، فتكون طبیعیة و لا یجوز ان یتكون حركة الفلك قسریة و لا طبیعیة، فتعیّن ان تكون ارادیة، اما أنّها لیست طبیعیة، فلانّ كلّ حدّ من حدود المسافة، یتركه بالحركة المستدیرة یتكون تركه هو التّوجه الیه، فلو كانت طبیعیة، یلزم ان یمیل بالطّبع بحركة واحدة الى ما یمیل عنه بالطّبع، و یتكون طالباً بحركته وضعاً ما بالطّبع فی موضعه، و تاركاً له هارباً عنه بالطّبع. و من المحال ان یتكون المطلوب بالطّبع متروكاً بالطّبع، مطلوباً بالطّبع. و اما أنّها لیست قسریة، فلانّ القسر علی خلاف الطّبع، فلما لم یتصوّر الحركة الطّبیعیة، لم یكن الحركة القسریة. و قد تقرّر انّ الجسم اذا لم یكن فی مبدء میلٍ طبیعی، لم یقبل الحركة القسریة. و هی هنا سوالات :

احدهما، انّ ما ذكر فی الحركة القسریة، یقتضى ان لا یتكون حركة الفلك ارادیة، لانّ ترك كلّ وضع لما كان عین التّوجه الى ذلك الوضع، فلو كانت الحركة ارادیة، كان ذلك الوضع، مُراداً و غیر مراد فی حالة واحدة. و أنّه محالٌ.

وأجيب عنه: بجواز كون الشئ الواحد مُراداً و غير مُراد من جهتين. فإنَّ مبدء الحركة، اذا كان له شعورٌ، جاز ان يختلف اعراضه، بخلاف ما اذا كان عديم الشعور، اذ لا يتصوره اختلاف الجهات و الاعراض.

الثاني، انا لا نُسَلِّم ان ترك حدّ أو وضع، هو التّوجه الى ذلك الحدّ او الوضع، بل يترك حصولاً في حدّ او وضع، و يتوجّه الى مثل ذلك الحصول، في ذلك الحدّ او مثل ذلك الوضع، ضرورة انعدام ذلك الحصول و ذلك الوضع بتركه، و امتناع اعادة المعدم. فالأولى ان يُقال: انَّ طلب وضع، معيّن بالطّبع و تركه بالطّبع ممّا لا يتصورُ بخلاف الارادة على ما تفرّر فيما سبق.

الثالث، هب انَّ ترك كُل وضع عين التّوجه ذلك الوضع، لكن لا نُسَلِّم أنّه يلزم منه أن يكون المطلوب بالطّبع متروكاً بالطّبع. و أمّا يكون كذلك، لو كان المطلوب هو الوضع و هو ممنوعٌ لجواز ان يكون المطلوب، نفس الحركة او شيئاً آخر. و جوابه أنّ الحركة ليست مطلوبة بذاتها، بل بغيرها، فإنّها لذاتها تقتضى التّأدى الى الغير، فيكون المطلوب ذلك الغير. و المطلوبُ بالحركة، أمّا الكيف او الكمّ، و الاين، او الوضع. و الثلاثة الاول، منتقضة هيئنا، فتعيّن ان يكون المطلوب الوضع.

الرّابع، انا لا نُسَلِّم انّ القسر لا يكون ألاً على خلاف الطّبع، فربما يكون على خلاف الارادة، بحيث يريدُ السّكون في الموضع و يقسر على الحركة عنه. و لئن سلّمناه فلا نُسَلِّم أنّه يلزم من انتفاء الحركة بالطّبع، انتفاء القسر، لجواز ان يقتضى الجسم السّكون بالطّبع و يتحرّك بالقسر. و المعتمدُ في ذلك، ما مرّ في النّمط الثاني، من انّ مبدء الحركة الفلكية، طباعى. و اذ قد بان الحركة السّماوية اراديةً، فمرادها أمّا ان يكون جزئياً أو كلياً. و الأوّل محالٌ، لآنه أمّا ان يكون ممكن الحصول، او لا، فان كان ممكن الحصول، فاذا ناله انتقع حركته و ألاً استحال طلبه. و مذهب المشائين انّ المباشر لتحريك الفلك، هو النّفس المُنتبِعة فيه. فعلى هذا، لا يكون مُرادها كلياً، اذ المراد لا بُدّ ان يكون مُدرَكاً و المدرك للكليّ، يمتنع ان يرسم في القوى الجسمانية. و لهم ان يجيبوا عن ذلك الدّليل باجوبة:

احدها، انا لا نُسَلِّم أنّه ان حصل المراد بالجزئى، يقف الفلك و أمّا يكون كذلك، لو لم يستعد بواسطة نيل ذلك المراد لارتداد جزئى آخر، و هلمّ جرأ، الى غير التّهاية، حتّى كلّمّا حصل له وضع جزئى، طلبه يستعد لوضع آخر جزئى يطلبه. فلهذا يتحرّك دائماً. و ثانيها، لا نُسَلِّم هذا اذا كان الجزئى، ممتنع الوقوع يستحيل طلبه، و لم لا يجوز ان كان يتخيّل

او يظن انه ربما يحصل. فان ذلك من القوى الجسمانية، ليس يمتنع. سلمنا جميع ذلك، لكنه منقوض بالمراد الكلي، فانه اما ان يكون ممكن الوقوع او لا، الى آخر ما ذكره، ثم اذا ثبت ان المراد كلي فمبدء الارادة الكلية لا يكون الا ذاتاً مجردة مفارقة، لكن الحركات الجزئية و الاوضاع الجزئية، لا تتحصل من الارادة الكلية لان نسبة المراد الكلي الى ساير الافراد على السوية، فلا يتخصص بعضها بالوقوع، فلا يحصل بعض تلك الافراد الا بارادة جزئية، ينبعث من تلك الارادة الكلية.

والمراد الجزئي، لا بد ان يكون مدركاً فلا ينتقش في الذات المجردة، بل في قوة جسمانية، فلا بد ان يكون في الفلك قوة جسمانية يرسم فيها المرادات الجزئية. و لتشابه جرم الفلك، لانه بسيط لا يتخصص بعض اجزاء الفلك بتلك القوة، دون البعض، بل هي سارية في جميع الفلك، فتلك القوة المنطبعة كخيال فينا الا انه غير سارٍ و هي سارية في جميع الجرم و الذات المجردة كالنفس الناطقة.

ثم لما ثبت ان مباشر تحريك الفلك، ذات مجردة، و الذات المجردة، ان كان جميع كمالاتها موجودة بالفعل، فهي العقل، و الا فهي النفس، فلا يخلوا اما ان يكون مباشراً لتحريك هو العقل، او النفس، لا جاز ان يكون هو العقل بوجوه ثلاثة:

الوجه الاول، ان محرّك السماء مستكمل بحركة و العقل لا يستكمل بفعله و لا يصحبه فقر، بل جميع كمالاته حاصل فيه بالفعل.

الوجه الثاني، ثبت ان محرّك السماء، له ارادة كلية و ارادة جزئية و العقل ليس له الارادة الكلية و لا الارادة الجزئية، اما انه ليس له الارادة الكلية، فلان المراد الكلي ليس ما يتجدد و يتصرّم، بل اما ان يكون موجوداً او معدوماً، و لا يجوز ان يكون موجوداً و معدوماً و لا يجوز ان يكون العقل مراده موجوداً و هو طالب له، و لا ان يكون مفقوداً و هو يحصله لان حاله متشابهة. و اما انه ليس له ارادة جزئية، فلان المرادات الجزئية، لا تنطبع الا في الجسمانيات، و العقل منزّه عن العواشي الجسمانية. هذا هو التقرير المنطبق على المتن و على الشرح ايضاً.

فمن قوله: الثاني ان المراد الكلي، الى قوله: بل يكون كمالاتها حاضرة حقيقة، اشارة الى ان العقل، ليس له مراد كلي. و قوله: وليست جزئية متغيرة و لا ظنية، اشارة الى نفي الارادة الجزئية عنه. و قوله: و المحرّك السماوي بخلاف ذلك، اشارة الى صغرى القياس، و الى اثبات الارادة لجزئية له، لكن تقديمه انسب. و لو جعل كبرى القياس، كانت النتيجة ان العقل، ليس بمحرّك

بارادتين؛ كَلِيَّة وجزئية، وتبيّن انّ مبدء الارادة الكَلِيَّة المُطلقة، الأولى يعنى الارادةُ التّي

السّماء والمطلوبُ عكسها.

و في هذا الدليل زوايد، فانّ قوله: المرادُ الكلي، ليس ممّا يتجدّد ويتصرّم، لا فائدة فيه، بل يكفى ان يقال: المرادُ الكلي، اما ان يكون موجوداً او معدوماً و هما ممتنعاً الثبوت للعقل. فذلك قوله: فانه لامورٍ جزئيةٍ يتجدّد و يتصرّم على الاتّصال. فانّ اثبات الارادة الجزئية كافية.

و اما تجددّها و تصرّمها، ففيها غنى عن الاستدلال، اللهم الا ان يقال: انّ ذلك ايماء الى دليل آخر و هو انّ محرّك السّماء له اراداتٌ جزئيةٌ يتجدّد و يتصرّم لصدور الحركات و الاوضاع المتجدّدة و المتصرّمة عنه، و توقّفها على ارادات كذلك. و العقل ليس له اراداتٌ يتجدّد و يتصرّم، لانه موجودٌ دائمٌ متشابه الاحوال. و لما كانت هذه استدلالاً بثبوت الارادة الجزئية و نفيها، كما كان ذلك استدلالاً بثبوت الارادة مُطلقاً و سلبها جمعها في وجه واحد، لانّ مأخذها و هو الارادة واحد.

بقي ههنا اشكالان: احدهما، انّ الدلالة المذكورة على نفي المراد الكلي عن العقل، نافية للمراد الجزئي ايضاً عنه، فانه لو كان للعقل مرادٌ جزئي، لكان اما موجوداً يطلبه او مفقوداً يحصله. فنقول: نعم، كذلك الاّ انه يختصّ نفي الارادات الجزئية بشيءٍ آخر. و هو أنّها بالعواشى الجسمية. و العقل منزّه عنها، فكانه ينفي الارادة الكليّة بطريق، و الارادة الجزئية بطريقتين و لا حرج فيه.

والآخر، انه لما يكن للعقل ارادة كلية و لا ارادة جزئية، فلا يكون له ارادة أصلاً. فنقول: المقصودُ انه ليس له مرادٌ يستحصل بالحركة. و الدلالة انّما قامت عليه، و الاّ فمن الجائز ان يكون للعقل مرادٌ موجودٌ دائماً، اما كلياً أو جزئياً.

الوجه الثالث، انّ المُباشر لتحريك السّماء، لا بدّ ان يكون متعلّقاً به، تعلق التّدبير و التصرف، مرتبطاً به ارتباط نفوسنا بابداننا، مُستفيداً للكلمات بواسطة جسم الفلك، و الجوهر العقلي، لا يكون كذلك، فلا جرم كان غيره.

وقوله: فاذن مبدء الارادة الكليّة ليس نفس السّماء، معناه لما كان العقل كاملاً مُبايناً للجسم، لم يرتبط بالجسم ارتباط نفوسنا، فلو كان مبدء الارادة الكليّة، هو العقل، لم يكن نفس السّماء، اى لم يرتبط به ارتباط النّفس بالجسم، و قد ثبت انه كذلك. هذا خُلفٌ، م.

لا تعلق لها بامر جزئي التي، تنبعث الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان يكون ذاتاً عقلية مفارقة القوام. فان الاجسام و قولها لا يتصور بالكلية، فتلك الذات، اما ان تكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية، و اما ان لا تكون.

و الاول هو المسمى بالعقل، و الثاني هو المسمى بالنفس، لكن محرّك السماء، لا يجوز ان يكون عقلاً لثلاثة امور: الاول، ان العقل المحض، لا يصحبه فقر، فتكون ارادته شبيهة بالنعانية المذكورة. و قد تقرّر في آخر النمط الثالث، ان المحرّك السماوي، يطلب برادته ما هو احسن و اولى به.

و الثاني، ان المراد الكلي - كما مرّ - ليس ممّا يتجدّد و يتصرّم على انقطاع الكميات المنفصلة، او على اتصال، الكميات المتصلة، بل يكون شيئاً واحداً اما موجود الطبيعة، او معدومها دائماً. و الامور الدائمة متشابهة الاحوال، اعني المجردة المحضة كالقول، لا يجوز ان يقال: كان فيما لم يزل لها شيء مفقود، ثم حصل، او يقال: كان حاصله و هو مع حصوله طالب له، بل تكون كما لانها حاضرة حقيقية ليست جزئية متغيرة و لا ظنية و لا تخيلية، لان الظنون و التخيلات، انما يكون بسبب الغواشي الجسمانية و هي مبرئة عنها، و المحرّك السماوي، بخلاف ذلك. فانه يريد لامور جزئية يتجدّد و يتصرّم على الاتصال. و قد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة، ثم يفوته اذا هرب منه.

و الثالث، ان الجوهر العقلي، لا يكون مرتبطاً بجسم، كنفوسنا، فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث هي ناقصة، يطلب مبادئ الكمال منها. و قد صارت بذلك متحدة بها انساناً واحداً. و لو لا هذا الارتباط، لكانا جوهرين متباينين. فاذن، مبدء الارادة الكلية المطلقة، ليس هو نفس السماء. و اما نفس السماء، فهي اما صاحب ارادة جزئية منطبعة في جسمها على ما ذهب اليه المشائون، او صاحب ارادة كلية مفارقة و قد تعلق بالسماء و انبعثت منها صورة منطبعة فيها، لينال ضرباً من الاستكمال، بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارق، كما تنال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال.

قوله: «ان كان»، أي: ان كان صاحب ارادة كلية، كما وصفنا موجوداً للسماء.

و انما اورد هذه اللفظة، لانه لم يرد ان يصرح^(١) بخلاف القوم، على سبيل القطع. و

١ - قوله: «لانه لم يرد ان يصرح»، اعلم ان تلامذة ارسطو، نقلوا منه ان المباشر لتحريك

السُّرُّ هو ما يوجبُ القطع، بوجود هذه النَّفس و هو أنَّ صاحب الارادة الكَلْبِيَّة و الجزئية، يوجبُ ان يكون شيئاً واحداً، حتَّى يتحصَّل الارتباط و يتمَّ الحركة المُتَّصِلَة.

* اشارة و تنبيهة *

«و لا يُمكنُ ان يقال: انَّ تحريكها للسماء، لداعٍ شهوانى^(١)، او غضبى، بل يجب ان

الفلك، هو النَّفس المُنتطبعة، و لها اراداتٌ جزئية. فلما استدَلَّ الشيخ على وجود مبدء الارادة الكَلْبِيَّة، لم يستحسن ان يصرِّح بخلاف اقوال تلامذة ارسطو، فلماذا قال: ان كان، م. ١ - قوله: «و لا يُمكن ان يُقال ان تحريكها للسماء لداعٍ شهوانى»، لَمَا بَيَّنَّ فى التَّنْبِيهِ المقَدَّم انَّ للافلاك نفوساً تحركها، اراد ان يبيِّن الغاية من تحريكها. فنقول: لَمَا كانت حركة الفلك ارادية، فالمراد اما محسوسٌ او معقول، أى غيرُ مدرك بالحسِّ. فان كان محسوساً، فاما ان يطلبه للجذب او يطلبه للدَّفْع و جذب الملائم هو الشَّهْوَة، و دفع المُنافر هو الغضب و هُما محالان على الفلك، اما اولاً فلان الشَّهْوَة و الغضب، لا يكون اَلا فى جسم متغير، من حالٍ غيرِ ملايمٍ الى حالٍ ملايم. و الفلكُ بسيطٌ متشابهةً الاحوال.

اما ثانياً، فلان حركة الفلك، غيرُ متناهية و الشَّهْوَة و الغضب الى غير النِّهاية لا يتصوَّر. و اما المراد المعقول، فهو معشوقٌ، لانَّ دوام الحركة الارادية، يدلُّ على فرط المحبة، و فرط المحبة هو العشق. و حينئذٍ اما ان يُريد نيل ذاته، او نيل صفاته، او نيل شبه ذاته و صفاته، لانَّ العاشق الطَّالِب اذا لم يطلب ذات المعشوق و لا صفاته و لا شبه ذاته و لا شبه صفاته، فهو لا تعلق له اصلاً بالمعشوق. فما فرض معشوقاً، لا يكون معشوقاً. فقد ظهر انحصار الاقسام فى الثلاثة اعنى ذات المعشوق، او صفته، او شبه ذاته، او صفته. و القسمان الاولان باطلان، لانَّ المطلوب اما ان يحصل فى الجملة او لا يحصل ابداً و اياً ما كان، يلزمُ احد الامرين: اما طلب المحال، او وقوف الفلك، و هو محال. فتعيَّن ان يكون الحركة لنيل شبه المعشوق. فلأبَد ان يكون للفلك معشوقٌ موجود و هو يطلب التشبه به، فالمطلوبُ اما ان يكون نيل الشَّبه المُستقر، اى شيئاً واحداً دائماً باقياً، فيلزمُ احد الامرين، او يكون نيل الشَّبه الغير المستقر، أى شيئاً بعد شيء، بحيث يحصل شبه و يقتضى شبه آخر. و لا يخلو اما ان ينحفظ نوعه بتعاقب الافراد، او لا ينحفظ.

و الثانى باطلٌ و اَلا لزم وقوف الفلك. فاذن، المطلوب شبه محفوظ النوع بتعاقب افراد غيرُ

متناهية. فهذه المُتشابهات الغير المتناهية، مع المعشوق، أما من حيث أنه برائته من القوة، اى فى صفات الكمال، او من حيث أنه بالقوة، اى فى صفات النقص و الثانى محال، فيكون المطلوب حصول المُتشابهات الغير المُتناهية مع المعشوق فى صفات كمال غير متناهية، فيكون للفلك معشوقٌ موصوفٌ بصفات كمال غير متناهية و هو «العقل».

فان قلت: لا حاجة الى التّقسيم المذكور الى المعقول و المحسوس، بل يكفى ان يقال: لما كانت حركة الفلك ارادية، فمراده لا بُدَّ ان يكون معشوقاً. و حينئذٍ اَما ان يكون حركته، لنيل ذاته او صفته او شبه، الى آخر الدليل. فنقول: المطلوب اثبات العقل و هو يتوقّف على ان المراد ليس بمحسوس. فلا بُدَّ من ذلك التّقسيم. و لنرجع الى بيان ما عسى ان يشكل من الشّرح و المتن. فقولهُ: فهو اذن اشبه بحركاتنا الصادرة عن عقلمنا العملى، اى القوّة العلميّة، فقد سمعت ان للنّفس قوّة نظرية و هى الّتى بها تنفعل عن الادراكات و انطباع المعقولات، و قوّة عمليّة و هى الّتى بها تتحرّك آلتها، و هى يتصور اولاً شيئاً، ثمّ يحرك آلتها ليحصل ذلك الشّىء. فكذلك الفلك، يتصورُ امرأً يتحرّكُ لاجل تحصيله.

و اما قوله: و ذلك المعشوق، اَما شيئاً غير محصّل الذات، فهو بيان لِحصر المراد المعقول فى الاقسام الثلاثة. و ذلك لانّ المعشوق، اَما ان يكون موجوداً او لا. فان لم يكن موجوداً، فاما ان لم يوجد بالحركة فلم يكن غرضاً لها، او يوجد بالحركة و ما يوجد بالحركة، اَما الوضع، او الكمّ، او الكيف، او الاين، او توابعها، و اياً ما كان، فالمطلوب نيل ذات المعشوق، و ان كان موجوداً لم يكن الحركة لنيل ذاته، بل اَما لنيل حالٍ من احواله، او لغيره. فان كانت لنيل حاله، فالمطلوب حصول صفة المعشوق. و لا شك ان قيام صفة الشّىء بغيره محال، فالمراد حصولُ بحال الفلك بالقياس الى المعشوق و نسبتُهُ كُما ماسة و موازة.

و اليه اشار بقوله: فالحركة لا محالة يتوجّه نحو حصول حالٍ ما للمتحرّك، فان كان الحركة لغير ذلك، لا يكون ذلك الغير اَلا شبه ذاته أو صفته، و اَلا فلا مدخل للمعشوق فى الغرض من الحركة.

واقول: و لا لجملة يكون من كمالات المتحرّك الّتى لا يكون حاصله فيه، فمعناه انّ المعشوق لو كان ممّا ينال بالحركة ذاته او حاله، يكون من كمالات الجسم المتحرّك، لانّ ما يُنال بالحركة الدّورية ذاته او حاله، هو الوضع أو ما يتبعه و كلّ ذلك كمالٌ للجسم المتحرّك. فالحاصلُ انّ المعشوق، لا يجوزُ ان يكون من كمالات الجسم المتحرّك و اَلا لزم احد المحذورين، بل

المعشوق في نفسه، موجودُ الدَّات، لا ينال بالحركة وهو يطلب المتشبه به. وانت خبيرٌ بأنَّه لو حذفت هذه المقدمة، لَتَمَّ الدَّلالة بدونها، على أنَّ المتن خالٍ عنها.

وَأَمَّا قوله: فلا ينال بكماله أَلَّا على تعاقب يشبه المُنقطع بالدَّائم، فمحصَلُهُ أنَّ الشَّبه كان غير مستقرٍّ بحسب الشَّخص، أَلَّا أَنَّهُ مستقرٌ مستمر، بحسب النَّوع ويخرج منه تقسيم الشَّبه الغير المُستقر إلى انحفاظ النَّوع وعدمه.

وفي قوله: فلا ينال بكماله، إشارة إلى أنَّ المطلوب ليس مشابهة واحدة ولا عدَّة مشابهات، بل جميع المُشابهات بوجوه غيرُ متناهية، لكن جميع المُشابهات الغير المُتناهية، لا يحصل أَلَّا بشبه محفوظ النَّوع بتعاقب افراد غيرُ متناهية في اوقات غير متناهية. وهذا كَأَنَّهُ جوابُ سؤال وهو ان يُقال: الغرض من الحركة، لو كان شبيهاً غير مستقر، فالمراد أَمَّا شخص الشَّبه او نوعه، و أياً ما كان، يحصل شبه واحد و حينئذٍ يلزمُ وقوف الفلك. اجاب بان المراد الشَّبه بكماله، اى الشَّبه بوجود غيرُ متناهية و لا ينال أَلَّا على تعاقبٍ مستمر.

فجملَةُ الكلام، أَنَّهُ اذ اثبت أنَّ المراد هو التَّشبه بالمعشوق، فأمَّا ان يكون المطلوب مشابهة واحدة، او مشابهات مُتناهية، او مشابهات غيرُ متناهية. و الاوَّلان باطلان و المُشابهات الغير متناهية، أَمَّا ان يحصل دفعةً او على التَّعاقب و التَّجدد. و الاوَّل باطلٌ، فتعيَّن ان يكون المطلوب هو المُشابهات الغير المُتناهية، دون ان يحصل دفعةً، بل على التَّعاقب، بحيث لا تحصل أَلَّا على سبيل التَّدريج في اوقات غير مُتناهية.

وَأَمَّا قوله: فيكون المعشوق تشبهاً ما بالامور الَّتِي بالفعل من حيث برائتها عن القوَّة، فمنهُ يخرج تقسيم الشَّبه المحفوظ النَّوع الى صفات الكمال او النقصان.

وقوله: راشحاً عنه الخير، اى يكون محرِّك السَّماء من حيث استفاضة الكمالات من العقل، يُفيض عنه رشحات الخير الى عالم الكون و الفساد، و يكمل بها استعداد الموادِّ النَّاقصة. و تلك الافاضة، ليست لغرض في السَّافل، بل من حيث أَنَّها تُشبهُ بالعالي.

وقوله: و مبدئ ذلك في احوال الوضع، اى: سبب ذلك الشَّبه الغير المستقر، هو الوضع. فانَّ الفلك، يتحرَّك و يستخرج بواسطة تلك الحركة الاوضاع المُمكنة من القوَّة الى الفعل، و يحصل له بواسطة كُلِّ وضع شبه الى الامور العالية الَّتِي هى بالفعل من جميع الوجوه، ثم اذا زال وضع، زال الشَّبه الَّذِي كان بواسطة ذلك الوضع، و اذا حصل وضع آخر، حصل شبه آخر، فكما انَّ نوع الوضع، يحفظ بتعاقب الاوضاع يحفظ نوع الشَّبه بحسب تعاقب المُشابهات، و يقبل

يكون اشبه بحركاتنا عن عقلنا العملي.»

يُرِيدُ أَنْ يُشِيرَ إِلَى غَايَةِ الْحَرَكَةِ السَّمَاوِيَّةِ وَ هِيَ التَّشْبِيهِ بِالْمَبَادِي الْعَالِيَةِ، الَّتِي هِيَ الْعُقُولُ الْمُجَرَّدَةُ، وَ أَنْ يُنَبِّهَ عَلَى وُجُودِ تِلْكَ الْمَبَادِي.

فنقول: تبيّن فيما مرّ، أنّ التّحريك الارادى، يكونُ صادراً أما عن تصوّر حسّيّ، او عن تصوّرٍ عقليّ. و الصّادِرُ عن التّصوّر الحسّيّ، يكون الدّاعى اليه أما جذبٌ ملائم، او دفعٌ منافر. (١)

بواسطة تلك المُشابهات الفيض من معشوقه.

فهناك اربع سلاسل: سلسلة الحركات، ثم سلسلة الاوضاع، ثم سلسلة التّشبيّهات، ثم سلسلة الادراكات. و الحركات و الاوضاع، كمالاً للجسم، و اما التّشبهات و ما يترتّب عليها، فهى للنفس. و نحن لا نعرف حقيقة ذلك الشّبه.

هذا، نهايةُ تقرير الكلام فى هذا المقام. و الاعتراضُ عليه ان نقول: لم لا يجوزُ ان يكون مُراد الفلك محسوساً؟ م.

١ - قوله: «الدّاعى اليه، أما جذبٌ ملائم او دفع منافر»، قلنا: الحصرُ ممنوعٌ لجواز ان يكون لمعرفته، او التّشبه به، او غير ذلك. و لئن سلّمنا، لكن لا نُسلّم استحالة الشّهوة و الغضب على الفلك. و اللازمُ فى البسيط، تشابه الاجزاء المفروضة فى الحقيقة، و اما تشابه احواله، فغير لازمٍ. و من الجائز ان يكون للفلك، شهوات غيرُ متناهية بحسب محسوسات غير متناهية، كما جاز ان يكون له لذات غير متناهية من معقولات غير متناهية. و لئن نزّلنا عن هذا المقام، فلا نُسلّم بطلان القسامين الاولين. و ما ذكره فى بيانه يقتضى ان لا يكون للفلك مُراداً اصلاً، اذ لو كان له مراد، فاما ان يحصل وقتاً ما، او لا يحصل دائماً و يلزم احدُ المحذورين.

على أنّا نقول: أنّما لا يجوزُ ان يكون المطلوب، ذات المعشوق، او حالاً اذا كان ذات المعشوق، حالة قارراً دفعيُّ الوجود. فلم لا يجوز ان يكون المطلوب معشوقاً غير قارراً محفوظ النوع، بحسب تعاقب الافراد، او حالاً من المعشوق، كذلك كما ذكره فى الشّبه.

ثم بعد ذلك، لا نُسلّم أنّ الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل. و أنّما يكون كذلك، لو اجتمع تلك الصّفات فيه بالفعل، لكن من الجائز ان يكون انّصافه بها على التّعاقب. غايةً ما فى الباب، ان يكون حصول تلك الصّفات له، سابقاً على حصول التّشبهات للفلك. و لهذا احتيج الى الاستدلال على عدم جواز تشبّه الفلك بحاويه. و على تقدير اجتماع الصّفات الغير

فاذن، هذا التحريك يكون لداعٍ، أما شهوائى، او غضبى كما فى انواع الحيوانات. واما الصادر عن التصور العقلى، فهو كما يصدر عن نفس الانسان، بحسب عقله العملى. و تحريك السماء لا يجوز ان يكون لداعٍ شهوائى و غضبى، لانهما يختصان بالجسم الذى ينفعل و يتغير من حالٍ ملائمة، الى حالٍ غير ملائمة، الى حالٍ غير ملائمة، ثم يرجع الى الحال الملائمة فيلتد، او ينتقم من مخيل له فيغضب. و ايضا لان كل حركة الى لذىذ او غلبة على النحو الموجود فى الحيوانات متناهية. فاذن، هو شبه بحركاتنا الصادرة عن العقل العملى.

قوله: «و لا بدّ و ان يكون لمعشوق و مختار، اما لينال ذاته او حاله، او لينال ما يشبههما.»

كل تحريك ارادى، فهو لشيء يطلبه المرید و يختار وجوده على عدمه و كل مطلوب، مختار محبوب. و دوام الحركة اما يكون لدوام الطلب الذى يقتضيه فرط المحبة الثابتة و المحبة المفرطة هى «العشق». فاذن، لا بدّ ان يكون تحريك السماء لمعشوق و مختار و ذلك المعشوق يكون اما شيئاً غير محصل الذات، او شيئاً محصل الذات. فان لم يكن محصل الذات، و جب ان يتحصل بالحركة و الا لكان الطلب طلباً للاشياء و هو محال. و الشيء المحصل بالحركة يكون ايناً او ضعاً او كيفاً او كماً او ما يتبعها من كمالات الجسم و حينئذ اما تكون الحركة لينال ذات المعشوق، و ان كان المعشوق محصل الذات، فالحركة لا محاله تتوجه نحو حصول حالٍ ما للمتحرّك. فاما ان تكون تلك الحال حالاً من المعشوق كحالة او موازاة او ملاقة لم تكن حاصلة، فحصلت بالحركة و حينئذ تكون الحركة، لينال حالاً ما من المعشوق، و اما ان لا تكون تلك الحال حالاً منه.

و يجب حينئذ ان يكون ممّا يناسب اما ذات المعشوق، او حالاً من احواله و الا فلا مدخل للمعشوق فى الغرض من الحركة. و حينئذ لا تكون الحركة حركة لاجله، هذا

المتناهية، يجوز ان يكون هو المبدء الاول، فلا يلزم ان يكون العقل. و لعلك لو تأملت فى الدليل، امكنك دفع هذه الاعتراضات، او بعضها.

خلفاً. فاذن، يكون هذا القسم، لأجل نيل حال يشبه ذات المعشوق او حاله، فظهر من ذلك أنّ تحريك السماء الّذى كان لمعشوق، لا يخلو من ان يكون اما لان ينال ذاته او حاله، او لينال ما يُشبههما.

وقوله : «و لو كان للاوّل لوقف اذا نال، او طلب المحال. وكذلك لو كان لطلب نيل الشّبه من حيث يستقرّ، فهو لنيل شبه لا يستقرّ.»
 اى، و لو كان المعشوق ممّا ينال بالتحريك ذاته او حال منه و بالجملة يكون من كمالات المتحرّك الّتى لا تكون حاصلة فيه لكان لا يخلو اما ان يحصل وقتاً ما، او لا يحصل ابدأً. فان حصل وقتاً ما، و جب ان يقف التحريك عند حصوله، و ان لم يحصل ابدأً و كان المتحرّك يطلبه ابدأً، فهو طالب للمحال. و الارادة المنبعثة عن ارادة كليّة يتصوّر بها جوهر عاقل مجرد عن الغواشى المادّية، يستحيل ان يكون نحو شىء محال. فاذن، المعشوق ليس من شأنه ان ينال، فظهر ان المتحرّك انما يُريد نيل الشّبه به. ثمّ لا يخلو اما ان يكون تحريكة لنيل شبه يستقرّ ككمال ما قارّ يوجد فيه شبيهاً بكمال المعشوق، او يكون لنيل شبه لا يستقرّ. و الاوّل محال، لانه يقتضى عود القسمين المذكورين اعنى الوقوف عند النّيل او طلب المحال، فبقى ان يكون الحركة لنيل شبه لا يستقرّ.

قوله : «فلا ينال بكماله، الا على تعاقب يشبه المنقطع بالدائم و ذلك اذا كان المتبدّل بالعدد، يستبقى نوعه بالتعاقب، و يكون كلّ عدد يفرض لما هو بالقوّة، يكون له خروج بالفعل، لا محالة و لنوعه او لصنّفه حفظ بالتعاقب.»
 اى فلا ينال الشّبه بكماله، اذ هو غير مستقرّ الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لا تصّاله. و ذلك اذا كان المتبدّل من الجزئيات الغير القارّة بالعدد، يستبقى نوعه بالتعاقب. و كلّ عدد يفرض ممّا هو بالقوّة، يكون له خروج الى الفعل، حين انتهاء التّوبة اليه لا محالة، و لنوعه او صنّفه حفظ بالتعاقب. و التشبّه انما يكون بذلك الباقي المحفوظ، دون الزائل المتصرّم.

قوله: «فيكون المتشوّق متشبهاً ما بالامور الّتي بالفعل، من حيث برائتها عن القوّة راشحاً عنه الخير الفاض من حيث هو يُشبهه بالعالى، لا من حيث هو افاضة على السّافل.»

القول: «فيكون المتشوّق»، يعنى: محرّك السماء، «مُتشبهاً» بنحو «ما»، من التّشبه و فى بعض النسخ: فيكون المتشوّق، بفتح الواو، تشبهاً ما، يعنى: يكون ما اليه يتشوّق المحرّك هو تشبهاً ما، «بالامور الّتي بالفعل»، يعنى: المعشوق و هو العقل «من حيث برائتها عن القوّة راشحاً عنه الخيرالفاض»، اى: فى حال كونه راشحاً عنه الخير «من حيث هو يشبهه بالعالى»، يعنى: مقصوده بالقصد الاوّل هو التّشبه به من حيث البرائة عن القوّة، و اّما بالقصد الثّانى، فان يرشح عنه الخير، حال التّشبه كما يرشح عن معشوقه. و فى لفظة «يرشح»، استعارة لطيفة و هو انّ الخير، لا يفيضُ عن المحرّك بالذّات، بل يفيضُ عن العقل عليه، و يرشح عنه على ما تحته.

قوله: «و مبدأ ذلك فى احوال الوضع الّتى هى هيئات فيّاضة. و اّما يجرى ما بالقوّة فيها مجرى الفعل، بما يمكن من التعاقب.»

يعنى، و مبدأ ذلك الامر الّذى يحصل التّشبه به، يكون فى احوال الوضع و ذلك لانّ الخروج من القوّة الى الفعل على الاتّصال الغيرالفارّ، اعنى: الحركة لا يقع الّا فى اربع مقولات، كما تبين فى العلم الطبيعى. و الفلكُ لا يمكن ان يتغيّر فى ثلاثة منها الّتى هى الكمّ و الكيف و الاين. فاذن، لا خروج له من القوّة الى الفعل، الّا فى الوضع. و اّما قال: «الّتى هى هيئات فيّاضة»، لانّ الاجرام النيرة، تُفيضُ انوارها على الاجسام السّفلية بحسب اوضاعها، و الهيئات ليست بذاتها فيّاضة، لكن لما كانت معدّات للافاضة و صفها بأنّها فيّاضة. و اّما يجرى ما بالقوّة فيها، يعنى فى السّماء مجرى الفعل، بما يُمكن من التّعاقب و لذلك يحصل التّشبه. فهذا تقريرُ ما فى الكتاب.

و اّما وسم الفصل بـ«الاشارة و التّنبيه»، لاشتماله على بيان غاية الحركة السماوية الّتى هى التّشبه، و على التّنبيه على وجود الجوهر المُتشبه به اعنى: العقل.

«لو كان المُتَشَبِّه به واحداً، لكان التَّشْبِهُه في جميع السَّمَاوِيَّةِ واحداً و هو مختلف. و لو كان لواحد منها بالآخر مشابهة، لتشابهت في المنهاج و ليس كذلك ألاً في قليل.»
يُرِيدُ التَّنْبِيه على كثرة العقول المُفَارِقَة.

و اعلم انَّ الفيلسوف الاوّل، قد اشار في بعض اقواله الى انَّ المُتَشَبِّه به في الجميع، شىء واحد و هو العلة الاولى، و اشار في مواضع آخر انَّ كُلَّ فلك فقد يخصّه معشوق يتشبهه ذلك الفلك به، فَنَبَّه الشَّيْخ في هذا الفصل، على أنَّها كثيرة. و سنذكر الوجه في كونه واحداً في الفصل الّذى يتلوه.

و تقريرُ الكلام^(١) انَّ المُتَشَبِّه به، لو كان واحداً، لكان التَّشْبِهُه في جميع الاجرام

١ - قوله: «تقريرُ الكلام»، توجيهُ انَّ اختلاف حركات الافلاك، يستلزمُ اختلاف التَّشْبِهُهات و اختلاف التَّشْبِهُهات، يستلزمُ اختلاف المشبه به: اَمَّا الصَّغْرَى، فلانَّ اختلاف الحركات، اَمَّا ان يستند الى القابل اعنى جرم الفلك، او الى الفاعل اعنى النَّفْس المجرّدة، لا سبيل الى الاوّل، لانه لو كان اختلاف الحركات مستنداً الى اجرام الافلاك، فلا يخلو اَمَّا ان يكون لجسميتها من حيث الجسمية و هو محالٌ، لانَّها مشتركةٌ و المشتركة لا تكون علة للاختلاف، و اَمَّا طبيعتها و هو ايضاً محالٌ، لانَّ كُلَّ جزء من اجزاء كُلِّ فلك، يحتمل ان يكون في كُلِّ جهة و على كُلِّ حدٍ يفرض من السَّرعَة و البطؤ. و ذلك يقتضى تشابه احوالها و هكذا ان كان لهيولياتها، فانَّ الجهات بالنسبة اليها متساوية، فتعيّن ان يكون اختلاف الحركات بسبب النَّفْس و قد ثبت ان حركاتها اراديةٌ و اختلاف حركاتها بالارادة لا يكون ألاً لاختلاف الاغراض، و هى التَّشْبِهُهات.

و اَمَّا الكُبْرَى، فلانَّ اختلاف التَّشْبِهُهات، اَمَّا يكون بحسب اختلاف مبادئها و هى العقول، فيكون اختلاف الحركات، ملزوماً لاختلاف المُشَبِّه به، لكن الملزوم حقٌ، فالتالى مثله. هذا هو التقرير المجرّد المُنتج لعين المطلوب و هو كثرة المُتَشَبِّه به.

و الشَّارِحُ جرى على و تيرة المتن، فحاول ابطال نقيض المطلوب و ذلك انَّ المُتَشَبِّه به، لو كان واحداً، لكان التَّشْبِهُه في جميع الافلاك واحداً و هو عكس نقيض الكُبْرَى في القياس المقدم، و لو كان التَّشْبِهُه في جميع الافلاك واحداً، لتشابه الحركات في الجهة و السَّرعَة و البطؤ، فهو عكس نقيض الصَّغْرَى، ينتج انَّ المُتَشَبِّه به، لو كان واحداً لتشابه الحركات، لكن اللازم منتفٍ، فينتفى الملزوم.

و لا شكّ في انَّ هذا التَّقرير زيادة مقدمات، لا حاجة اليها، على انَّ انتظام الكلام في الشَّرح،

السَّماويَّةِ واحدًا، وذلك لأنَّ الجسم من حيث هو، جسمٌ لا يقتضى حركة الى جهة معيَّنة ولا وضعا معيَّناً وليس للافلاك طبائع تقتضى وضعا معيَّناً وَاَلَّا لكان الثَّقَلُ عنه بالقسر، ولا جهة معيَّنة، فانَّ وجود كلِّ جزءٍ من اجزاء الفلك، على كلِّ نسبةٍ محتمل في طبيعة الفلك المُقتضية لتشابه اجزائه واحواله ونفوسها ايضاً لا يجوزُ ان يكون طبعا ان يُريد تلك الجهة والوضع اَلَّا ان يكون الغرض من الحركة مختصاً بذلك لانَّ الارادة تتبع للغرض لا الغرض تتبع لها. فاذن، السَّبب اختلاف الاغراض و يلزم من ذلك اختلاف مباديها المتشبهه بها.

واعلم انَّ بعض المُتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم، ذهبوا الى انَّ المُتشبه به هو الجسم، فكلَّ فلكٍ سافلٍ، يتشبهُ بما يُحيط به على ما سيأتى بيانه والشيخ اَبطل ذلك بأنَّه يقتضى تشابه الحركات في الجهات والاقطاب، وان اوجب قصوراً فانَّما يوجبُ ضعف المُتشبه عن التشبه التام لا مخالفته. وليس التشابه موجوداً اَلَّا في قليل، يعنى: فى

موقوفٌ على تقدير كبرى هذا القياس، لانَّ قوله: وذلك لانَّ الجسم من حيث هو جسم، لا ينتهى حركة الى جهة معيَّنة، الى آخر بيانها، لا بيان الصغرى وان كان هو الظاهر، ومنع ذلك فى تقديم بيانها على بيان الصغرى سوء ترتيب. ومن الظاهر انَّ عدم اقتضاء الوضع المعين، مستدرِكٌ فى البيان.

وفى الدليل، كيف ما يقرر نظرٌ من وجوه، فانَّ قوله: يحتملُ ان يكون كل جزء من اجزاء الفلك على كل حدٍّ، ان أُريدَ به الاحتمال فى نفس الامر، فهو ممنوعٌ بالنظر الى الطَّبِيعَة الفلكيَّة الخاصَّة او هيولاه، وان أُريد الاحتمال الذهنى فهو مسلَّم، لكنَّه لا ينتج المطلوب، فان أُجيب بما سيذكره الشارح فى آخر الفصل، انَّ اختلاف الحركات، لو استند الى الطَّبِيعَة او المادَّة، يلزم ان يكون الحركة طبيعة، قلنا: لا نسلَّم وَاَمَّا يلزم لو كانت الحركة مستندةً اليها وهو ممنوعٌ. فانَّ من الجائز ان يكون وجود الحركتين من النَّفس بالارادة، ويكون عروض صفة لها، بواسطة امر آخر، كما اَنَا نتحرَّك بالارادة. واما انَّ هذه الحركة على سطح الارض، لا الى جهة السَّماء، فليس بالارادة، بل لانَّ البدن لا يمكنه الصعود. سلَّمناه، لكن لا نسلَّم انَّ اختلاف تحريكات النَّفس للافلاك بواسطة اختلاف الاغراض، فلم لا يجوزُ ان يكون بسبب اختلاف النَّفوس فى القوة وفى الضَّعف، او فى سائر الاحوال، فلئن سلَّمناه، لكن لا نسلَّم انَّ اختلاف الاعراض، يستلزمُ اختلاف مباديها، ولم لا يجوز ان يتشبه جميع الافلاك بعقلٍ واحدٍ من جهات متعددة؟ فلا بُدَّ له من بيان، م.

المُمثّلات لفلك البروج غير ممثّل القمر. فأنّها تشبه فلک البروج في الحركات و الاقطاب و اعترض الفاضل الشارح^(١)، بأنّ تشبّه الفلك بالعقل، هو بان يستخرج كمالاته اللاتقه به الى الفعل. و هذا معنىً مشترك بين العقول و ليس لما به امتياز كلّ عقل عن آخر مدخل في ذلك. فاذن، المتشبه به شيئاً واحداً.

و الجواب أنّ خروج الكمالات الى الفعل، امرٌ كلّى لا يُمكن ان يصير غايةً لحركاتٍ جزئية، بل يجب ان تكون غايات الحركات الجزئية اموراً جزئيةً يلزمها هذا المعنى الكلى. و ذلك الامور و ان كان اختلاف الحركات قد دلّنا على اثباتها، لكن ليس لنا الى معرفة ماهياتها المتخالفة، طريقٌ على ما يجيء بيانه.

قال: و يحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها، هو اختلاف هيولاتها بالماهية، كما

١ - قوله: «و اعترض الفاضل الشارح»، لَمّا كان تقرير الدليل أنّ وحدة المُتشبّه به يستلزم وحدة التّشبه و هي تستلزم تساوى الحركات، قال الامام: هذا الازام، لازمٌ عليكم، لأنكم قائلون بوحدة المُتشبه به. فانّ قولكم: الفلك يُريدُ التّشبه بالعقل، ليس معناه أنّه يُريد ان يجعل نفسه مثل العقل، فان في ذلك انقلاب الحقائق، بل معناه انّ العقل خرجت كمالته اللايقة من القوّة الى الفعل، و الفلك يُريد ان يستخرج كمالته اللايقة ايضاً من القوّة الى الفعل. و ذلك المعنى و هو خروج الكمالات من القوّة الى الفعل، مشتركٌ بين ساير العقول و لا مدخل لخصوصية عقل عقل بذلك. فالفلك لا يطلب التّشبه ألبتة بوجودٍ خرج جميع كمالته اللايقة به من القوّة الى الفعل و هو شيءٌ واحد. فلو كان وحدة المُتشبه به، يستلزم وحدة التّشبه، لزم تساوى الحركات بين ساير الافلاك، ليكون التّشبه واحداً في جميع الافلاك. فلو استلزم وحدة التّشبه ثمّ تساوى حركات الافلاك، لزمكم هذا الازام.

اقول: و يُمكن انّ تقرير هذا الاعتراض بان يُقال: هذا المعنى و هو استخراج الكمالات اللاتقة من القوّة الى الفعل، مشتركٌ بين سائر الافلاك، فيكون التّشبه واحداً في جميع الافلاك، فلو استلزم وحدة التّشبه لتساوى الحركات، لزمكم هذا الازام.

و جواب الشارح: انّ غايات حركات الافلاك، تشبّهاتٍ جزئية، لانّها غايات حركات جزئية لا تشبه كلّى و التّشبه الجزئى، لا بدّ ان يكون لمتشبه به جزئى، فلا يلزم وحدة المُتشبه به. و لا شك انّ جوابه، اطبق على التّقرير الثّانى، لعدم احتياجه حينئذٍ الى تقرير هذه المُقدّمة القائلة بانّ التّشبه الجزئى، يكون لمُتشبه به جزئى و هي مفقودة في الشّرح، م.

يجيء بيانه. فلا تكون كلَّ هيولى، قابلةً ألاً لحركةٍ خاصّة. والجوابُ عنه مضافاً الى ما مرّ، أنّ ذلكَ يقتضى كون الحركة المُستديرة طبيعِيّة و قد مرّ فسادُه.

* وهَمٌّ و تَنْبِيهٌ *

«ذهب قوم^(١) الى ان المتشبه به واحدٌ فقط، و أنّ الحركات كان يجوزُ فيها ان تكون

١ - قوله: «ذهب قوم»، اعلم أنّ حاصل الكلام فى الفصل السابق، أنّ اختلاف حركات الافلاك، يدلُّ على اختلاف الاغراض الَّتِي هى التشبهات، و اختلاف التّشبهات يدلُّ على اختلاف المُتشبه به، فيكون لكلُّ فلك، عقل مُتشبه به و هاتان المُقدّمتان و ان لم يكونا يقينيين، ألاً أنّ الظنَّ واقع بهما. و الظنُّ فى هذا المقام كاف.

ثمّ ان قوماً منهم ذهبوا الى أنّ اختلاف الحركات، ليس لاجل اختلاف الاغراض، بل لاجل نفع السّافل، فإنّ الحركات فى جميع الجهات، سواءً فى تحصيل المقصود و هو التّشبه، و الحركة المخصوصة فى الجهة المخصوصة على الهيئة المخصوصة نافعة للسّافل، فلهذا اختارها.

وللشيخ فى ابطال هذا المذهب طريقان: الاول، أنّه لو جاز ان يكون هيئة الحركة لاجل المعلول، لجاز ان يكون نفس الحركة، لاجل المعلول حتّى أنّ السّكون يحصل خيريّة الفلك كالحركة، لكنّه اختار الحركة لآنها نافعةٌ للغير. و هذا نقض و ان سماه الامام معارضة. الثّانى، أنّه لا يجوزُ ان يكون هيئة الحركة لاجل السّافل كما لا يجوزُ ان يكون نفس الحركة لاجل السّافل، لاشتراك الدليل، و هذا الطّريقُ هو المعتمدُ فى دفع ذلك المذهب، و لهذا اضرب عن الطّريق الاول، بقوله: بل اذا كان الاصل الى آخره.

و اعتراضُ الامام على الطّريق الاول، بأنّ مقصود الفلك هو التّشبه، و التّشبهُ أنّما يحصل باستخراج الاوضاع من القوّة الى الفعل، و استخراج الاوضاع أنّما هو لا لحركة ايّة حركة، ايّة حركة كانت يحصل المقصود، بخلاف السّكون.

و تحرير جواب الشّارح أنّ القوم قدرُوا استواء الحركات فى تحصيل الغرض، و ذهبوا الى ان اختيار هيئة الحركة لاجل نفع الغير على ذلك التقدير، و الشيخ ايضاً قدر الحركة و السّكون سواءً فى تحصيل الغرض، و جوز كون اختيار الحركة لاجل السّافل على ذلك التقدير، ثمّ أنّ منع مانع تساوى السّكون و الحركة فى تحصيل الغرض منع ايضاً تساوى الحركات فى تحصيل

متشابهة و لكنّها لما كان سواها ان تتحرّك الى اىّ جهة اتّفتت، فينال الغرض بالحركة، ثمّ كان يمكن لها ان تطلب الحركة على هيئته نفاة لما تحت و ان لم تكن الحركة فى اصلها لذلك جمعت بين الحركة، لما استدعى منها الحركة من الغرض، و بين جعلها على هيئة نفاة. و نحن نقول: لو جاز ان تتوحّى بهيئة الحركة، نفع السافل لجاز ان تتوحّى بالحركة ذلك، ايضاً.

و كان لقائل ان يقول: لما كان لها ان تتحرّك، و ان تسكن سواءً لديها الامران، مثل جهتي الحركتين، ثمّ كان ان تتحرّك انفع للسافل اختارته، بل اذا كان الاصل هو أنّها لا تعمل لاجل السافل، بل أنّما تطلب شيئاً عالياً فيتبعه نفع، فيجب ان تكون هيئة الحركة كذلك.»

قال الشيخ فى سائر كتبه: انّ قوماً لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر اذ يقول: انّ الاختلاف فى هذه الحركات و جهاتها، يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التى تحت كورة القمر، و كانوا سمعوه ايضاً و علموا بالقياس انّ حركات السماويات لا يجوز ان تكون لاجل شىء غير ذواتها و لا يجوز ان تكون لاجل معلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين، فقالوا:

انّ نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر و لكن للتشبيه بالخير المحض و الشوق اليه، و انّ اختلاف الحركات، كان ليختلف ما يكون من كلّ واحدٍ منها فى عالم الكون و الفساد اختلافاً ينتظم به بقاء الانواع كما انّ رجلاً خيراً لو اراد ان يمضى فى حاجته، سمت موضوع و اعتراض له اليه طريقان احدهما يختصّ بوصوله الى المواضع الّذى فيه قضاء و طره، و الآخر يُضيف الى ذلك ايصال نفع الى مستحقّ. و جب من حكم خيريته ان

الغرض، فانّ الغرض ليس بمطلق التشبه، بل حصول التشبهات الجزئية، و لعلها لا يحصل الامن الحركة فى هذه الجهة بهذه السرعة.

و الحاصل انّ كلام الشيخ نقض اجمالى، و جواب نقض اجمالى، يجب ان يكون بحيث، لا يرد على اصل الدليل، لكم المنع الذى اورده على النقص و ارد عليهم ايضاً، و انت تعرف انّ قوله: ليس مُراد الشيخ تجويز السكون على الفلك، قول ما قال به الامام، فهو زايد لا دخل له فى الجواب، و كذا قوله: فالعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة، الى آخر لتمام الجواب دونه، م.

يقصد الطريق الثَّانِي و ان لم تكن حركته لاجل نفع غيره، بل لاجل نفع ذاته.
 قالوا: و كذلك حركة كُلِّ فلک، اَمَّا هي ليبقى على كماله الاخير دائماً، لكنَّ الحركة الى هذه الجهة و بهذه السَّرعَة لينفع غيره، فهذا تقرير هذا الوهم. ثمَّ قال في ابطاله: فأول ما نقول لهؤلاء، اَنَّهُ ان امکن ان يحدث للاجرام السَّماويَّة في حركاتها قصدًا ما لاجل شيءٍ معلول، و يكون ذلك القصد في اختيار الجهة، فيمكن ان يحدث ذلك و يعرض في نفس الحركة، حتَّى يقول قائل: انَّ السَّكون، كان يتمُّ لها به خيريَّة تخصَّصها و الحركة كانت لا تضرُّها في الوجود و ينفع غيرها و لم يكن احدهما اسهل عليها من الثَّانِي او اعسر، فاختارت الانفع. و ان كانت العلة المانعة عن تصيير حركتها لنفع الغير، استحالة قصدها فعلاً لاجل الغير من المعلومات، فهذا العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة و ان لم يمنع هذه العلة، قصد اختيار الجهة و ان لم يمنع قصد الحركة. و كذا الحال في قصد السَّرعَة و البُطء.

قال: و ذلك لانَّ كُلَّ قصدٍ يكون من اجل مقصود، فهو انقص وجوداً من المقصود لانَّ كل ما من اجل شيءٍ آخر، فهو اتمَّ وجوداً من الآخر و لا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشيء الاخص، فهذا ما قاله الشيخ في هذا الموضوع و هو واضح.
 قال الفاضل الشارح:

المعارضة بالسَّكون غير واردة، لانَّ الحركة تستخرج الكمالات من القوَّة الى الفعل، بخلاف السكون، فاذا كان المقصود هو استخراجها، كان حاصلًا بكلِّ الحركات. فكان الكلُّ، بالنسبة اليه على السَّواء و لم يكن حاصلًا بالسَّكون، فلاجرم لم تكن الحركة و السَّكون بالنسبة الى غرضه على السَّواء.

اقول: ليس مُراد الشيخ تجويز السَّكون على الفلك، مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول، بأنَّه يطلب التَّشبه، بل مُرادُه بيان ضعف ما تمسَّك به القوم، من الفرق بين اصل الحركة و هيئتها بانَّ التمسَّك بمثل ذلك، في جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن و ذلك على تقدير كون الحركة و السَّكون بالنسبة الى الفلك على السَّواء، فالعلة الدَّاعية الى اسناد اصل الحركة الى التَّشبه، هي بعينها داعية الى اسناد هيئتها الى مثل ذلك.

قوله: «و اذا كان كذلك، وقع الاختلاف ههنا بسببٍ متقدِّمٍ على ما يتبع الاختلاف

من التّفْع، فاذن المُتَشَبِّه بها أمورٌ مختلفةٌ بالعدد.»

أى، اذا كان الفلك غير متحرّك لاجل ما تحته، وقع الاختلاف بسبب متقدّم على ما يتأخّر عن الاختلاف وهو نفعٌ ما تحت الفلك، ثمّ صرّح بالمقصود وهو كون المُتَشَبِّه بها أموراً كثيرة.

قوله: «و ان جازاً ان يكون المُتَشَبِّه به الأوّل واحداً، و لاجله تشابهت الحرّكات فى أنّها دوريّة.»

هذه اشارة الى ما مرّ ذكره، و هو قول الفيلسوف الأوّل أنّ المُتَشَبِّه به واحدٌ. فحملهُ الشيخ^(١) على أنّ ذلك هو المُتَشَبِّه به الابد، يعنى العلة الأولى.

و اعترض الفاضل الشارح عليه بأنّ ذلك الواحد، ان كان مُتَشَبِّهاً به من حيث هو ذلك الواحد، لزم تشابه الحرّكات^(٢) و ان لم يكن متشبهاً به، بل كان المُتَشَبِّه به غيره او شيئاً مُركّباً منه و من غيره، لم يكن هو متشبهاً به، و ايضاً تعليل الحركة الدوريةً بذلك أنّما يجوز لو صحّ على الافلاك غيرها، أمّا اذا كان السكون و الحركة المُستقيمة ممتنعين عليها، كانت الحركة الدوريةً واجبةً لها لذواتها، فتعليلها بكون المُتَشَبِّه به واحداً باطل.

و الجواب عن الأوّل^(٣) أنّ المُتَشَبِّه به، علةٌ بوجه ما للحركة و ان لم تكن علةً فاعليّة لها. و العلل، قد تكون بعيدة و قد تكون قريبة، فكذلك المُتَشَبِّه به، و ايضاً كون المُتَشَبِّه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصوّر الّا بعد وجوده المُستفاد من العلة الأولى، فاذن ليس هو متشبهاً به^(٤) الّا مع اعتبار العلة الأولى و لا يبعد ان تكون استدارة الحركة

١ - قوله: «فحملهُ الشيخ» جمع بين قولى الفيلسوف الأوّل: أنّ المراد من قول الوحده: أنّ المُتَشَبِّه به البعيد واحد، و من قول الكثرة: أنّ المُتَشَبِّه به القريب كثيرٌ فلا تنافى بين القولين، م.

٢ - قوله: «لزم تشابه الحرّكات»، قلنا: لا نُسلّم و أنّما يلزم لو كان متشبهاً به قريباً و هو ممنوعٌ، بل هو متشبهٌ به بعيد. سلّمنا ذلك، لكن نختار أنّ المُتَشَبِّه به، هو مع غيره، م.

٣ - قوله: «و الجواب عن الاول»، تقريره أنّنا نختار أنّ ذلك الواحد، متشبهٌ به، م.

٤ - قوله: «فلا يكون هو متشبهاً به»، قلنا: لا نُسلّم، فإنّ المراد بالتشبه به، ما له مدخل فى التشبه به. و المبدء الأوّل كذلك، لآته علةٌ وجود المُتَشَبِّه به، فله دخلٌ فى وجود ذلك، م.

المشتركة فيها لا اعتبار العلة الاولى. و ما به تمازُ كلَّ حركة عن غيرها، لا اعتبار ذلك المعلول الذي هو موجودٌ خاصّ.

و الجوابُ عن الثاني، انَّ الحركة يمتنعُ ان تكون لشيء واجبة لذاته، لانَّ المتصرّم لا يجبُ لامرٍ ثابت، فاذن هي الافلاك ليست بحسب ذواتها، بل بحسب شيء آخر هو التشبّه. و اذا جاز ان تكون نفس الحركة بحسب شيءٍ آخر، لا ب حسب ذات الفلك، فان تكون استدارتها التي هي هيئةٌ تابعةٌ لها بسبب شيءٍ آخر اولى.

* زيادة تبصرة *

«الآن ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبّه: بعد ان تعرفه بالجملة. فان قوى البشر وهم في عالم الغربة، قاصرة عن اكتناه ما دون هذا، فكيف هذا و جوز أنه اذا كان المحرّك يُريدُ تشبّهاً ينالُ منه على التجدّد أمراً ان يعرض منه في بدنه انفعال يليقُ بذلك التشبّه من طلب الدوام، كما يعرض في بدنك من انفعالات تتبعُ انفعال نفسك. و انت اذا طلبت الحقّ بالمجاهدة فيه، فربما لاح لك سرٌّ واضح خفى.

فاجتهد و اعلم، انه كيف يُمكن ذلك، و أنّها تكون هيئة تشبه الخيالات، لا عقليةً صرفةً و ان كانت خيالات عن عقلية صرفة، بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية. و انت عند تلويح المعقولات في نفسك، تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك و ربما تأدّت الى حركات من بدنك، ثم ان اشتهيت ضرباً آخر من البيان مُناسباً لما كتأ فيه فاسمع.»

قد تبين ممّا مرّ، ان محرّك الفلك، أنّما يخرجُ بتحريكه اياه اوضاعه من القوة الى الفعل طلباً للكمال اللائق به. و الاوضاع الخارجة الى الفعل، و ان كانت كمالات ما، لكنّها تكون كمالات بالقياس الى الجسم، لا بالقياس الى محرّكه. فالكمال اللائق بالمحرّك، هو تشبّهه بمبدئه في صيورته بريئاً من القوة، لكن الكمال و التشبّه، امران لمحرّك كلّ فلك بالتحريك يقع عليه باعتباره مقيساً الى المحرّك اسم الكمال، و باعتباره مقيساً الى المبدء الفارق اسم التشبّه.

و الشيخُ ذكر في هذا الفصل: أنّك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاجمال، فليس لك ان تكلف نفسك تصوّر ماهياتها المختلفة بالتفصيل، فانّ القوى البشرية الممنوعة

بالشواغل البدنية، قاصرة عن تصوّر ماهية ما هو اقرب اليها منها مثلاً كما هيئات كثيرة من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل، فكيف هذا؟ ثم اشار الى ذلك، بما يزيد الاستبصار في تصوّر كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور^(١) بصورة عقلية، وورد لذلك مثلاً واضحاً وهو ان القوة الخيالية في الانسان التي هي المبدء الاول، لتحريك بدنه لا تتعطل عند امعان نفسه الناطقة في افكارها العقلية، بل يتمثل فيها صور خيالية، تحاكي تلك الافكار نوعاً ما من المحاكاة. وكثيراً ما يعرض للبدن، من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس، كاضطراب بغتة او دهشة اسكون او غير ذلك؟ فمشاهدة هذه الامور، دالة على جواز ان يعرض لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال، يحصل في صورته، و يجرى مجرى خيالاتنا في انبعاثها عن الانفعالات الحاصل لنفسه من تصوّر كمالات مبدئه المفارق الحاصلة له بالفعل.

و هذا يقتضى كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها، محرّكة للفلك بتوسط صورة حيوانية، منبعثه عنها، منبثعة في الفلك، كنفوسنا الناطقة بعينها، فإشار الشيخ الى ذلك بقوله: «وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة»، اي: بالجهد في التأمل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين، «فربما لاح لك سر»، هو تجرد النفس الفلكية «واضح»، بعد ما اطلعت على احوال نفسك «خفى»، قبل ان تعتبر احوال النفس الفلكية، «فاجتهد» و باقى الفصل واضح.

و ههنا، قد تمّ كلامه في غايات افعال النفوس الفلكية، لكن لما كان ذلك مشتتاً على اثبات عقول فعالة هي مبادئ تلك الغايات، اكد اثبات العقول، بضرٍ آخر من

١- قوله «في تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور» أى كيف يعقل أن الشيء بسبب أنه يتصور شيئاً ويدرك كما لا يحرك شيئاً آخر. والمثال أن النفس الانسانية ربما يتعقل اموراً ويبتدئ في قوة الخيال صوراً لها على سبيل المحاكاة لعلاقتها بالنفس فيسرى الانفعال الى البدن ويعرض له حركة ودهشة. فكما ان حدوث الانفعال في أنفسنا يوجب حدوث الانفعال في قوة الخيال وهو يوجب حدوث حركة البدن فلا يبعد ان يكون استمرار انفعال نفس الفلك موجبا لاستمرار انفعال خيال الفلك وهو يستتبع دوام حركة الفلك. م.

البيان و ذلك هو وجه مناسبة ما يأتي من الكلام لما قبله.

* تنبيه *

«القوةُ قد تكون على اعمالٍ مُتناهية^(١) مثل تحريكُ القوةِ التي في المدرة، و قد

١ - قوله: «القوةُ قد يكون على اعمال غير مُتناهية»، النهاية و اللانهاية، يعرضان لكمّ بالذات. و مالميس بكمّ بالذات بسبب كميّة. و القوى ليست بكميّات و نهاياتها و لانهاياتها بحسب كمية آثارها، اما الانفصالية و هي عددُ آثارها، و اما الاتّصالية و هي زمانها، و لانهايتها بحسب عدد حركاتها هو الاختلاف بحسب العدة و اما نهايتها و لانهايتها، بحسب زمان حركاتها، فلمّا كان الزّمان مقداراً كما يمكن ان يفرض اللانهاية له في جانب الازدياد، يُمكن ان يفرض في جانب الانتقاص، فهما اما في جانب الازدياد فهو الاختلاف بحسب المُدّة، و اما في جانب الانتقاص، فهو الاختلاف بحسب الشدّة. و لما استحال وجود القوة الغير المُتناهية بحسب الشدّة، لانّ حركتها حينئذٍ اما ان تقع في آن و هو محالٌ لاستحالة وقوع الحركة في الآن، و اما ان تقع في زمانٍ فيكون حركتها في نصف ذلك الزّمان اشدّ، فلا يكون القوة المفروضة غير متناهية في الشدّة هذا خلف.

و لم يعتبر الشّيخ اللانهاية بحسب الشدّة، بل اقتصر على ذكر التّناهي و اللاتناهي بحسب العدة و المدّة، اما مثال التّناهي، فحركة المدرة، فانّها مُتناهية بحسب المدّة، و هو ظاهرٌ بحسب العدة أيضاً، لانّ حركتها واحدة و اقلّ مراتب العدد، الوحدة و اما مثال اللاتناهي، فحركة الفلك فانّها غيرُ متناهية بحسب المدّة و هو ظاهرٌ، و بحسب العدة لانّ للفلك ادوارٌ غيرُ متناهية و كلّ دورة حركة، فحركة الفلك، تشتمل على حركات غير متناهية. و فيه نظرٌ، لانّ انقسام حركة الفلك، بحسب الفرض. و اما في الواقع، فهي متّصلة واحدة من الازل الى الابد و الانقسامُ الفرضي، لو كفي لم يكن حركة المدرة مُتناهية.

و اما الشارحُ فقد قسّم النّهاية و اللانهاية الى ثلاثة اقسام، فانّهما يلحقان الكمّ لذاته، او ما له كمية كالجسم، او لشيء يتعلّق به كميّة كالقوى، فانّها يتعلّقُ بها شيءٌ له كمية و هو عملها. و اشار بقوله: منها ما يعرضُ للكمّ المتّصل، الى القسم الاوّل، فان النّهاية و اللانهاية اذا عرضتا للكمّ بالذات، فاما ان يكون عروضهما للكمّ المتّصل فهما نهاية المقدار و لانهاية، و اما ان يكون عروضهما للكمّ المتّصل فهما نهاية العدد و لانهايته. و المقدور، كما يُمكن ان يزداد الى غير النّهاية،

تكون على اعمال غير متناهية، مثل تحريك القوة التي للسماء، ثم تسمى الاولى متناهية و الأخرى غير متناهية و ان كانا قد يُقالان لغير هذين المعنيين.»

النّهاية و اللانهاية، من الاعراض الذّاتية التي تلحق الكم لذاته، و يلحق كلّ ما له او لشيء يتعلّق به كمية بسبب تلك الكمية.

فمنها، ما يعرّض للكم المتّصل و هو تناهى المقدار و لاتناهية، و منها، ما يعرّض للكم المتّصل و هو تناهى العدد و لاتناهية. و المقدار نفسه، كما يمكن فرض لا نهايته فى الازدياد لا نهاية المقادير، اعنى تزايد الاتّصال، فقد يُمكن فرض لا نهاية فى الانتقاص لا نهاية الاعداد، اعنى مراتب الانفصال.

و الشىء الذى له مقدار كالجسم، او عدد كالعلل، ففرض النّهاية و اللانهاية فيه ظاهرٌ اما الشىء الذى يتعلّق به شىء ذو مقدار، او عدد كالقوى التي يصدّر عنها عمل متّصل فى زمان او اعمال متوالية لها عدد، ففرض النّهاية و اللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل، او عدد تلك الاعمال، و الذى بحسب المقدار، يكون اما مع فرض وحدة العمل لاتّصال^(١) زمانه، او مع فرض الاتّصال فى العمل نفسه، لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته.

فيكون لا نهايته لا نهاية المقدار لاتّصاله، يُمكن ان ينقص الى غير النّهاية، لانه قابل للانقسام و الانفصال دائماً، لكنّه عند انفصال الاجزاء، يكون كما منفصلاً، فيكون لا نهاية، لا نهاية العدد. و قوله: و الشىء الذى له مقدار، اشارة الى القسم الثانى من الاقسام الثلاثة، و الى الثالث اشار بقوله: و اما الشىء الذى يتعلّق به شىء ذو مقدار، ففرض النّهاية و اللانهاية فى القوى، اما بحسب مقدار عملها، او بحسب عدد اعمالها. فان كان بحسب عدد اعمالها، فان كان اعمالها غير متناهية، فالقوة غير متناهية، و ان كانت متناهية، فمتناهية، و ان كانت اكثر، كانت اقوى، و ان كانت بحسب مقدار العمل، فاما ان يعتبر فيه وحدة العمل، او يكون عمل واحد، يقع فى ازمّة مختلفة، فان وقع ذلك العمل فى الزمان الذى فى غاية القصر بل فى الان، فالقوة غير متناهية، و الا فمتناهية. و كلما كان الزمان اقصر، كانت القوة اقوى،

و فيه نظرٌ لانا لو فرضنا حركة قوة مئة ذراع فى عشر ساعات، و حركة قوة اخرى ماتى ذارع فى ساعتين، يلزم على ما ذكره ان القوة الاولى، يكون اقوى، و ليس كذلك، و الحق فى التقسم ما ذكرنا، م.

١ - «و اتّصال»، خ.

فالقوى بهذه الاعتبارات، تكون ثلاثة اصناف: الأوّل، قوى يفرضُ صدور عملٍ واحدٍ منها في ازمنةٍ مختلفة، كرماءٍ تقطعُ سهامهم مسافةً محدودةً في ازمته مختلفة. ولا محالة تكون أتمّى زمانها اكثر. و يجبُ من ذلك ان يقع عمل غير المُتناهية لا في زمان. الثاني، قوى يفرضُ صدور عملٍ ما، منها على الاتّصال فى ازمته مختلفة كرماءٍ تختلفُ ازمته حركات سهامهم فى الهواء ولا محالة تكون أتمّى زمانها اكثر اقوى من أتمّى زمانها اقلّ و يجبُ من ذلك ان يقع عمل غير المُتناهية فى زمانٍ غيرٍ متناه. والثالث، قوى يفرضُ صدور أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد، كرماءٍ يختلف عدد رميهم ولا محالة تكون أتمّى يصدر عنها عدد اكثر اقوى من أتمّى يصدرُ عنها عدد اقلّ. و يجبُ من ذلك، ان يكون لعمل غير المُتناهية عدد متناه، فالاختلاف الأوّل بالشدة، والثانى بالمدّة، والثالثُ بالعدّة.

و اذا تقرّر ذلك، فنقول: نبّه الشيخ فى هذا الفصل على كيفية اتّصاف القوى بالتهاية و اللانهاية على الاجمال. وكان مرادُه ما يختلفُ فى التّهاية و اللانهاية بحسب المدّة، او العدّة فقط و لذلك تمثّل بالمدّة أتمّى تتحرّك حركة متناهية بحسبهما، و بالسّماء أتمّى تتحرّك حركة غير متناهية بحسبهما. و ذكر انّ المُتناهى و غير المُتناهى، يُقالان للقوى باحد هذين الاعتبارين، مع أنّهما قد يُقالان لغير المعنيين، يعنى يُقالان للكم و لما هو ذوكم.

* اشارة *

«الحركاتُ أتمّى تفعل حدوداً»^(١) و نقطاً هى أتمّى يقع بها الوصل و البلوغ عن محرّك

١ - قوله: «و الحركاتُ أتمّى تفعل حدوداً»، الغرضُ بيان انّ الحركة الحافظة للزمان، ليست أتمّى المُستديرة و ذلك مبنى على مقدّمتين: احدىهما، انّ الزّمان مقدار الحركة، و الثّانية ان للزّمان لا بداية له و لا نهاية له. و قد سلف بيانهما، فتكون الحركة الحافظة للزمان، حركةً لا بداية و لا نهاية لها. فتلك الحركة أتمّى حركةً واحدةً مُستديرة، او حركةً واحدةً مُستقيمة، او حركات مختلفة، فهذه اقسامُ ثلاثة. و القسمان الاخيران باطلان، فتعيّن الاول. اما أنّه لا يجوز ان يكون الحركة الحافظة مُستقيمة، فلان كلّ حركة مُستقيمة مُنتهيةً الى السّكون، اذ المتحرّك بالاستقامة اما ان

يذهب على استقامة إلى غير النهاية وهو محالٌ و لا لزوم وجود أبعاد غير متناهية، واما ان يرجع او ينعطف فحينئذٍ تفعل تلك الحركة حداً معيناً و نقطة هي نهاية الذهاب، و بداية الرجوع و الانعطاف. فيكون حركات مختلفة، لا حركة واحدة و قد فرضته حركة واحدة، هذا خلف.

و فيه نظرٌ، لأننا لا نُسَلِّمُ أنَّ الحركة لو انعطفت، لانطفت عن الذهاب. لم لا يجوز أن يكون الحركة الذهابية و المنعطفة واحدة على الاتصال، فأننا اذا توجهنا إلى غاية على مسافة فيها انعطاف، فنحن نعلم بالضرورة أننا اذا وصلنا إلى زاوية الانعطاف، لم ينقطع حركتنا، بل استمر على اتصالها و اما انها يمتنع أن يكون الحافظة للزمان حركات مختلفة، فلامتناع اتصال الحركات المختلفة من غير تخلل السكّنات.

و الحجة المشهورة فيه، ان الحركات المختلفة لها حدودٌ في المسافة، فالمتحرك إلى حدٍّ من تلك الحدود، أما يكون واصلاً إليه في آن، لأن الوصول آتٍ، فإنه لو وقع في الزمان، ففي نفسه أما ان يحصل الوصول او لا، فان لم يحصل، لم يكن ما فرضناه زمان الوصول، و ان حصل، لم يكن حصوله في ذلك الزمان، بل في نفسه. ثم اذا جاوز ذلك الحد، صار مُبايناً او مُفارقاً له. و المُباينة و المُفارقة، يحصلان في آن فلا يخلو أما ان يكون آن الوصول، عين آن المُفارقة و هو محالٌ. و لا لزوم ان يكون واصلاً مُفارقاً في آنٍ واحد، او غيره. فاما ان يتخلل بين الاتين زمان او لا. فان لم يتخلل، يلزم تتالي الأتات و هو محالٌ، فانه لو اجتمع آنان، يحصل امتداد و الامتداد الزماني ينطبق على الحركة و المسافة، فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزى، و ان يتخلل بينهما زمان فهو زمان السكون، لأن المتحرك في ذلك الزمان، لم يتحرك إلى ذلك الحد، اذ التقدير أنه وصل إليه، و لا عنه لأنه ما ابتداء بالمراجعة و المُفارقة.

و نقضها الشارح بالحدود المفروضة في المسافة، حتى يقال: المتحرك إلى كل حدٍّ يفرض في المسافة، أما يكون واصلاً إليه في آن، إلى آخر الدليل.

- فان قلت: لا نُسَلِّمُ ان المتحرك وصل إلى الحد المفروض، فان الحد المفروض معدومٌ في الواقع و الوصول إلى المعدوم محالٌ، فضلاً عن الوصول في آن.

- قلت: لا معنى للوصول إلى الحد المفروض، إلا الحصول في حيزٍ، بحيث اذا فرض ذلك الحد موجوداً كان الحصول في ذلك الحيز عنده. و الوصول بهذا المعنى ضروريٌ و التقصُّ به لازمٌ. و أما قيّد الحدود بالمفروضة، لأنه لو نوقض بالمسافة التي يكون فيها حدود بالفعل، فربما يلزم السكّنات في مثل تلك المسافة، كما اورد الشيخ نقضين:

موصل يكون في آن الوصول موصلاً بالفعل. فإنّ الايصال، ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك، ممّا لا يقع في آن. ثمّ أنّه يزول عنه كونه موصلاً في جميع زمان مفارقة المتحرّك للحدّ ويكون صيرورته غير موصل دفعةً وان بقي زماناً لا يكون الشئ مفارقاً ومتحرّكاً. والآن الذي يصيرُ فيه غير موصل دفعةً، غيرُ الآن الذي صار فيه موصلاً دفعة. وبينهما زمان كان فيه موصلاً وهو زمان السكون لا محالة.»

يريدُ بيان امتناع اتّصال الحركات المُختلفة بعضها ببعض، من غير ان يقع بينها سكونات ليبيّن به أنّ الحركة التي هي علّة الزّمان وضعيّة دوريّة. واعلم أنّ القُدّماء، اختلفوا في هذه المسئلة، فذهب المعتم الاوّل واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطون ومن تبعه الى نفيه. ولكلّ واحدٍ من الفريقين حججٌ ومناقضات.

والحجّة المشهورة لمبتيه، أنّ المتحرّك الى حدّ ما بالفعل، أمّا يصيرُ واصلاً اليه في آن، ثمّ أنّه اذا تحرّك عنه فلا محالة يصيرُ مُفارقاً، او مُبائناً له، بعد ان كان واصلاً اليه ايضاً في آن، ولا يُمكن اتّحاد الآنين، لأنّ ذلك يقتضى كون ذلك المتحرّك فيه واصلاً مُبائناً معاً. فاذن، هما مُتغايران ولا يُمكن تتالي آنين من غير تخلّل زمان بينهما لما مرّ في ابطال القول بالاجزاء التي لا تتجزّء. فاذن، بينهما زمان والمتحرّك المذكور، لا يُمكن ان يكون في ذلك الزّمان متحرّكاً، لأنّه ليس بمتحرّك الى ذلك الحدّ، ولا عنه، فاذن هو ساكن. وهذه الحجّة ضعيفةٌ، لأنّها بعينها قائمةٌ في الحدود المفروضة في المسافات المُتصلة

الاول، أنّا اذا ركبنا كُرّة على دولاب دائم الحركة، وفرض فوقها سطح بسيط، بحيث يلقاها عند الصّعود والكُرّة تصيرُ مماسةً لذلك السطح، ثمّ يصيرُ لا مماسةً فيلزم ان يكون بين الآنين سكون الثّاني، أنّ المسافة اذا حصل فيها نقط بالفعل، بان كان بعضها اسود وبعضها ابيض، او كان اجزائها منضود على التماس يلزم الوقوفات عند تلك الحدود، وحاصل جواب الشيخ، التزام السكون فيها.

وورد الامام التّقض بمماسة كلّ كوكب، لنقطة معينة من الفلك المحيط بفلكه كما اذا كان في التدوير على اوج حامله، او في حضيض التدوير وحضيض حامله، وبوصل الكوكب الى الاوج والحضيض ومسامتها لنقطة الاعتدالي. وهذه النقوص ايضاً بحدود مفروضة، م.

الَّتِي تَقْطَعُهَا حَرَكَةٌ وَاحِدَةٌ. وَ قَدْ أَبْطَلَهَا الشَّيْخُ فِي «الشِّفَاءِ»^(١)، بَانَ قَالَ: مُبَايِنَةُ الْمُتَحَرِّكَ

١ - قوله: «و قد ابطالها الشيخ في «الشفاء»، لما كانت المُفارقة و المُباينة، هي حركة الرَّجوع، فهيهنا آنان؛ أَن يُقَع فِيهَا ابْتِدَاءُ الرَّجوعِ، وَ أَن يُصَدَّقَ عَلَى الْمُتَحَرِّكَ الرَّاجِعِ أَنَّهُ مُفَارِقٌ مُبَايِنٌ. فَلَا شَكَّ أَنَّهُ يُصَدَّقُ عَلَيْهِ فِي كُلِّ آنٍ، يَفْرَضُ فِي زَمَانِ الرَّجوعِ أَنَّهُ مُتَحَرِّكٌ مُفَارِقٌ. فَان ارادوا بَانَ المُبَايِنَةُ هُوَ الْاَوَّلُ، فَلَا نَسَلَمُ الْمُفَايِرَةَ بَيْنَ الْاَنِينِ لَجَوَازِ ان يَكُونُ هَذَا الْاَنَ عَيْنُ انِ الْوَصُولِ الَّذِي هُوَ انْتِهَاءُ الذَّهَابِ، حَتَّى يَكُونُ هَذَا الْاَنَ فَصلاً مُشْتَرَكاً بَيْنَ زَمَانِي الْحَرَكَتَيْنِ، اعْنِي: زَمَانِ الذَّهَابِ وَ زَمَانِ الرَّجوعِ.

فَإِنَّ نِسْبَةَ الْاَنِ إِلَى الزَّمَانِ، نِسْبَةُ النَّقْطَةِ إِلَى الْخَطِّ وَ كَمَا أَنَّ النَّقْطَةَ عَارِضَةٌ لِلْخَطِّ، كَذَلِكَ الْاَنَ عَارِضٌ لِلزَّمَانِ وَ كَمَا أَنَّ النَّقْطَةَ يُمَكِّنُ ان يَكُونُ فَصلاً مُشْتَرَكاً بَيْنَ خَطَّيْنِ، اى تَكُونُ بَدَايَةُ لَخَطٍ وَ نِهَايَةُ لآخر، كَذَلِكَ الْاَنَ، يُمَكِّنُ ان يَكُونُ فَصلاً مُشْتَرَكاً بَيْنَ الزَّمَانَيْنِ. وَ ان ارادوا بَانَ المُبَايِنَةُ هُوَ الْثَانِي، فَلَا نَسَلَمُ ان يَكُونُ الزَّمَانُ الْمُتَخَلَّلُ بَيْنَ انِ الْوَصُولِ وَ هَذَا الْاَنَ زَمَانِ السَّكُونِ، بَلْ زَمَانِ الْحَرَكَةِ وَ هُوَ بَعْضُ حَرَكَةِ الرَّجوعِ، فَانْ كُلَّ آنٍ يَفْرَضُ مِنْ اَنَاتِ حَرَكَةِ الرَّجوعِ، يَتَخَلَّلُ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ انِ ابْتِدَاءِ الرَّجوعِ بَعْضُ حَرَكَةِ الرَّجوعِ.

وَ وَجْهُ الْاِمَامِ، الْحِجَّةُ بِالْوَصُولِ وَ الْاَلْوَصُولِ، بَانَ الْحَرَكَةُ الْوَاصِلَةُ إِلَى حَدِّ مُعَيَّنٍ فَالْقُوَّةُ الْمُحَرِّكَةُ إِلَيْهِ مَوْجُودَةٌ حَالِ الْوَصُولِ، لاسْتِحَالَةِ الْوَصُولِ مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ، وَ الْوَصُولُ اَنَّى لَا كَالْحَرَكَةِ، فَانْهَا لَا تَقَعُ فِي الْاَنِ. وَ اِذَا زَالَ الْاِتِّصَالُ عَنِ الْقُوَّةِ الْمُحَرِّكَةِ، يَكُونُ زَوَالُ الْوَصُولِ فِي انِ آخِرٍ وَ بَيْنَ الْاَنِينِ زَمَانِ السَّكُونِ.

وَ لَا شَكَّ انَّ الْاِعْتِرَاضَ وَ ارْدُّ عَلَيْهِ اَيْضاً لَجَوَازِ ان يَكُونُ الْوَصُولُ فِي انٍ هُوَ طَرَفُ الزَّمَانِ الَّذِي يَحْصُلُ الْاَلْوَصُولُ فِي كُلِّهِ. وَ قَدْ صرَّحَ بِهِ الشَّيْخُ حَيْثُ قَالَ: وَ كَذَلِكَ ان اوردوا بَدَلَ لَفْظِ المُبَايِنَةُ الْاَلْمُاسَةِ اِذْ لَا فَرْقَ بَيْنَ الْوَصُولِ وَ الْمُاسَةِ وَ الْاَلْوَصُولِ وَ الْاَلْمُاسَةِ. وَ كَانَ نَقْلُ هَذَا الْكَلَامِ مِنَ الشَّارِحِ، اَنَّمَا هُوَ لِلتَّنْبِيهِ عَلَى تَرْتِيفِ تَوْجِيهِ الْاِمَامِ عَلَى أَنَّهُ حَمَلَ الْمُحَرِّكَ الْمَوْصِلَ عَلَى الْقُوَّةِ الْمُحَرِّكَةِ وَ حَيْثُ يُذَكَّرُ بِاَلْوَصُولِ لِهْ وَ لَوْجُودِهِ فِي انِ الْوَصُولِ، مُسْتَدْرَكاً فِي الْاِسْتِدْلَالِ، اِذْ يَكْفِي ان يُقَالَ: الْحَرَكَةُ الْوَاصِلَةُ إِلَى حَدِّ يَكُونُ وَصُولَهَا إِلَى ذَلِكَ الْحَدِّ اَنَّى وَ زَوَالُ الْوَصُولِ عَنْهُ فِي آخِرٍ. وَ اَمَّا انِ الْوَصُولُ عَنِ الْقُوَّةِ، فَلَا دَخَلَ لَهُ فِي الدَّلَالَةِ.

ثُمَّ انَّ الشَّارِحَ قَرَّرَ الْحِجَّةَ بِمِيلَيْنِ، كَمَا صرَّحَ الشَّيْخُ فِي «الشِّفَاءِ» وَ «النَّجَاةِ» وَ تَقْرِيرُهَا: انَّ الْحَرَكَةَ الْمَوْصِلَةَ إِلَى حَدِّ اَنَّمَا يُصَدَّرُ عَنْ عِلَّةٍ مَوْجُودَةٍ وَ تِلْكَ الْعِلَّةُ لَهَا اِعْتِبَارَانِ: اَحَدُهُمَا، كَوْنُهَا مُزِيلَةٌ لِلْمُتَحَرِّكَ عَنْ حَدِّ مَا مَقْرَبَةٌ لَهُ، إِلَى الْحَدِّ الَّذِي يَتَوَجَّهُ الْاَآخِرُ. وَ لَيْسَ بِهَذَا الْاِعْتِبَارَ مَيْلاً اِذْ لَا

معنى للميل والميلان إلا الانصراف عن حدٍّ والتوجه الى آخر. و ثانيهما، كونها موصلةً الى الحدِّ الذي يتوجّه اليه. و من البيّن المكشوف، أنّ معنى الاتّصال الى الحدِّ غير التّقريب. و بهذا الاعتبار، يُسمّى ميلاً و ان كان الموضوع واحداً، فتلك العلة موجودةٌ بهذا الاعتبار في آن الوصول، لآنه علة الوصول. و العلة باقية مع بقاء المعلول. فاذا انصرف عن ذلك الحدِّ، فلا بُدَّ من وجود ميلٍ آخر، لانّ حركة الدّهَاب و حركة الرّجوع مُختلفان و يستحيلُ حصول الحركتين المُختلفين عن ميل واحد. و هذا الميل يوجد في آن آخر و ألاّ لزم اجتماع ميلين مختلفين في آن واحد، و أنّه محالٌ. و بينهما زمانُ السكون، لانتفاء الميل، لآنه لو وجد لكان أمّا مقرباً الى ذلك الحدِّ فلا يكون واصلاً اليه و قد فرضنا الوصول اليه، هذا خلفاً. و أمّا ان يكون مُبعداً عنه، فيكون زايل الوصول و هو بعد لم يزل و صوله. فتعيّن أنّه لا ميل له فلا حركة. التّظّر في هذا التّوجيه من وجوه:

- احدها، أنّ في قوله: الحركة الموصلة أمّا تصدُر عن علة، مساهلةً لانّ الميل آله للطبيعة كما تقرّر، فكيف صار مصدرأ للحركة؟ و قال: الحركة الموصلة، أمّا توجد بسبب علة موجودة و لتلك العلة اعتباران، لتخلّص عن الاشكال.

- ثانيها، أنّه يكفي في الاستدلال ان يُقال: وصول الجسم المتحرّك الى حدِّ، أمّا هو بسبب الميل المتحرّك، فلا بُدَّ ان يكون موجوداً في آن الوصول لاستحالة وجود المسبّب بدون السبب. و القول بانّ له اعتبارين، يسمّى باحدهما ميلاً و لا يسمّى بالآخر، مستدرِكٌ لا دخل له في الاستدلال. و يمكن ان يُقال: أنّه جوابُ سؤال و هو أنّ الميل أمّا ينبعثُ عن القوّة المُتحرّكة لاجل الحركة، فاذا انعدمت الحركة، فينعدم الميل، فكيف يوجد في حال الوصول.

فاجاب بان الميل من شأنه، أنّه مزيلٌ للجسم، عن حدِّ موصلٍ الى حدِّ آخر، فاذا وصل الجسم، زال عنه الازالة و بقي الاتّصال الى الحدِّ، فهو ينعدمُ في حال الوصول من حيث الازالة موجودةٌ من حيث الاتّصال.

- و ثالثها، أنّه لا حاجة في الدليل الى التّعرض للميل الاوّل، اذ يكفي ان يُقال: تحرّك الجسم الى حدِّ، فوصوله الى ذلك الحدِّ أنّي، ثم اذا تحرّك عن ذلك الحدِّ، فقد زال و صوله و أمّا يكون زوال و صوله و حركته عن ميل حادث و حدوده ليس في جميع زمان اللاوصول، و أنّ الوصول، و آن اللاوصول، و بينهما زمان السكون.

و الجواب: ان ما قرّره الشيخ، مبناه على امتناع اجتماع ميلين، فلا بُدَّ من التّعرض للميل الاوّل. و

للحدّ التي هي حركته عنه، أمّا يقعُ في زمان كالحركة. فان عنوا بأنّ المُباينة طرف زمان

أمّا ما ذكرتم، فهو دليلٌ آخر في الدلالة و تعيين الطريق غير لازم.

- و رابعها، أنّ هذه الدلالة، يتمّ بدون المقدّمة القائلة بأنّ الميل أني، ليس كالحركة.

فنقول: هذا في الحقيقة ليس مقدّمة في الدليل، بل جواب سؤال مقدّر، عسى ان يقال: الميل لا

خفاء في أنّه مستمرٌّ و يبقى زماناً كالحركة، فلم لا يجوز أن يكون الميل زمانياً كالحركة؟

اجاب بأنّه ليس كالحركة، فأنهما و ان وقعا في الزمان ألاّ انّ الميل، يوجد في الآن و يستمرّ، و

الحركة لا تقع إلاّ في الزمان.

- و خامسها، ان اردتم بقولكم: الميلُ علّة الوصول، أنّه علّة موجبة له، فهو ممنوعٌ و ان اردتم أنّه

علّة معدّة للوصول، فمسلمٌ و لكن لا يلزم وجوده في آن الوصول، لعدم اجتماع العلة المعدّة مع

المعلول.

- و سادسها، أنّه اذا وصل المتحرّك الى حدّ يتوجّه اليه، فلو وجب بقاء الميل الموصل في ذلك

الحدّ، لزم ان يكون الجسم، اذا تحرّك الى حيّزه الطبيعي، يبقى الميل الموصل فيه ما دام في

حيّزه، لكنهم صرّحوا بخلافه. و يُمكن ان يجاب عنه بان الحجر اذا تحرّك من الهواء الى حيّزه

الطبيعي، فلا شكّ في بقاء ثقله و لكن ثقله مادام في الهواء، كان مُزيلاً مُقرباً و بهذا الاعتبار، هو

ميل، فاذا وصل الى حيّزه كان ثقله موصلاً و يبقى مادام في حيّزه الطبيعي، و الذي زال، هو الميل

من حيث أنّه ميل.

- و سابعا، انّ الثابت امتناع اجتماع الميلين و أمّا امتناع اجتماع المحرّك الموصل و الميل

الثاني، فممنوعٌ و ذلك لانّ امتناع اجتماع الميلين، لانّ احدهما مُقربٌ الى حد، و الآخر مبعّدٌ

عنه. و هذا لا يتأتى في المحرّك الموصل. و جوابه: انّ من البيّن امتناع ان يكون جسم فيه

بالفعل الاتّصال الى حدّ، و فيه بالفعل التّنحي عنه.

و ثامنها، انّ الحجر اذا تحرّك في الهواء قسراً و ضربنا يدنا في اثناء حركته عليه، حتّى انزلناه،

فلا شكّ انّ يدنا تحرّك بالمُشايعَة في جهة التّزول. فلو سكن الحجر، وجب سكون يدنا ايضاً،

لكن حركة اليد معلومة قطعاً.

- و تاسعا، انّ الحركة لمّا انحصرت في الطبيعة و القسريّة و الارادية، كذلك السكون الذي هو

مُقابلها، منحصراً في الاقسام الثلاثة، فلو سكن الحجر المقسور في الهواء، كان سكونه أمّا طبيعياً،

او ارادياً و هو ظاهرُ الاستحالة التّخلّصيّة، م.

المُباينة، فليس يمتنع ان يكون ذلك الآن، هو بعينه آن الوصول، لانه طرفٌ للحركة عن ذلك الحدّ و طرف الحركة يجوزُ ان يكون شيئاً ليس فيه حركة، و ان عنوانه آناً يصدّقُ فيه الحكم، على المتحرّك بانه مُباينٌ فهو آن مغايرٌ لذلك الآن و يكون بين الأئين زمان، و لكن لا يكون المتحرّك المذكور ساكناً في ذلك الزمان، بل يكون قاطعاً مسافةً تقع بين الحدّ المذكور و بين الموضع المُباين لذلك الحدّ.

قال: و كذلك ان اوردوا بدل لفظه «المباينة» لا مُماسّة، فانه يجوزُ ان يكون طرف زمان اللامماسّة مماسّة.

ثم اقام الحجّة على ذلك بانّ الحركة الموصلة الى الحدّ المذكور، انما تصدُرُ عن علّة موجودةٍ تسمّى باعتبار كونها مُزيله للمتحرّك عن حدّ ما، مقرّبة الى حدّ آخر ميلاً. و تلك العلّة، هي علّة و وصول المتحرّك الى الحدّ المذكور، لكن لا تُسمّى باعتبار الايصال ميلاً، فاذن هي موجودةٌ في آن الوصول. و الميل من الامور التي توجدُ في آن، و ليس من الامور التي لا توجدُ الا في زمان كالحركة.

و اما المُباينة، فلا تحدثُ الا بعد وجود ميل ثانٍ يحدثُ ايضاً في آن و يبقى زماناً ما، فلا يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول، لامتناع اجتماع الميلين المُختلفين في جسم واحدٍ كما مرّ. فاذن، بين الأئين زمان يكون المتحرّك فيه عديمُ الميل و بسبب عدم الميل، يكون ساكناً.

و بعد تقرير هذه المقدمات، نعوذُ الى تقرير المتن، فنقول: الشيخ عبّر عن الحركات المُختلفة بالتي تفعل حدوداً و نقطاً، و الحدّ اعْمُ من النّقطة^(١)، فانّ كلّ نقطة حدّ و لا ينعكس. و جميع الحركات المُختلفة، تفعل حدوداً مثلاً الحركة في الكيف، اذا كانت متوجّهة الى غايةٍ ما، ثم راجعة عنها. فانّها انما تنتهي الى حدّ ما، ثم يرجع عنه، فهي قد

١ - قوله: «و الحدّ اعْمُ من النّقطة»، لما كان الدّعوى و هي انّ الحركات المُختلفة يمتنع ان تتصل من غير تخلّل سكون غاية يتناول انواع الحركات، سواء كان في اين، او كمّ، او كيف، او وضع، كان الاولى ان عبّر عن الحركات المُختلفة بالتي تفعل حدوداً، لانّ كل حركة من الحركات، يتوجّه الى غاية فهي منتهى الى الغاية فهي فاعلة حدّاً، لكن ضمّ الشيخ النّقطة الى الحدود، لانّ البيان في الحركة الاينية اسهل. و لذلك خصّص الدّعوى بعد ما عمّها، م.

فعل ذلك الحدّ.

و أمّا اورد النقطة بعد ذكر الحدود، لأنّ البيان في الحركات الاينيّة المختلفة التي تفعل مقطاهي نقط زوايا الانعطاف، او الرجوع يكون اسهل و اوضح و أمّا وصف تلك الحركات بأنّها هي التي يقع بها الوصول^(١) و البلوغ، لأنّ الحركة المتوجّهة الى حدّ ما، أمّا

١ - قوله: «و أمّا وصف تلك الحركات، بأنّها هي التي يقع بها الوصول»، هذا ليس بوصف للحركات، بل هو محمولٌ عليها. فلو قال: أمّا حمل على الحركات، كان اظهر. و أمّا حملها عليها لأنّ الحركات الفاصلة للحدود، هي الحركات المنتهية المنقطعة. و الحركات المنقطعة و الحركات المنتهية المنقطعة واصلهً الى حدود من المسافة بالضرورة، اى يقع بها وصول الجسم الى حدود المسافة. و اليه اشار بقوله: لأنّ الحركة المتوجّهة الى حدّ، أمّا ينقطع بالوصول اليه. و فيه مساهلة لأنّ الحركة ربّما يتوجّه الى حدّ و يثبت دون ذلك الحدّ، نعم انقطاع الحركة لا يكون ألاً بالوصول الى حدّ من حدود المسافة و ان لم يكن هو الحدّ الذي توجّهت اليه الحركة و هذا ليس بيان فائدة تلك المقدمة في الاستدلال، بل بيان صدقها. و الفائدة أنّه لو اقتصر على انتهاء الحركات، فيقال: الحركة اذا انتهت يكون انتهائها في آن، ثمّ اذا ابتدئت حركة أخرى يكون ابتدائها في آن آخر و بين آئين زمان، لم يتمّ لجواز ان يكون آن ابتداء الحركة الأخرى هو انتهاء الحركة الاولى، فلا بدّ من الدلالة على تغايرهما. فقد بان لك أنّ المراد بالحدود في قوله: هي التي تفعل حدوداً، حدود الحركة و هي نهاياتها و انقطاعاتها، كما صرّح به الشيخ في «الشفاء». و هي قوله: هي التي يقع بها الوصول، اى وصول الجسم المتحرّك الى الحدود، اى حدود المسافة، و ذلك ظاهرٌ.

و أمّا قوله: فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل، فهي منقطعةٌ منتهية. فهو عكس المقدّمة المذكورة، اى الحركة الواصلة الى حدّ من حدود المسافة المنقطعة منتهية. و انت تعلم أنّ اتمام البرهان، ليس يتوقّف على هذا العكس، مع أنّ ما تقدّم من التّعرض و اردّ عليه. و لعلّه أمّا ذكره لأنّ قوله: هي التي يقع بها الوصول، دالٌّ على الحصر و المساواة، لكن من الجائز ان لا يكون هذا المفهوم مراداً. و أمّا المراد منظوقه فقط، او للتّنبيه على ان وجود حدود المسافة يستدعى وجود حدود الحركة و هو ممنوعٌ. غاية ما في الباب، انقراض الحدود في الحركة، و أمّا وجود حدّ في الحركة، حتّى ينقطع تلك الحركة و يبتدئ حركة أخرى مخالفة لها، فلا.

و أمّا قوله: و الحركة الواحدة التي لا تنقطع لا يقع بها وصول ألاً بالفرض، فهو عكس نقيض العكس. و ليت شعري، اذا لم يثبت وصول الحركة الواحدة، كيف ينتقض الحجّة المشهورة

تنتقطع بالوصول اليه، فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا ينقطع لا يقع بها وصول آلا بالفرض. و أمّا ذكر المحرّك الموصل بقوله: «عن محرّك موصل»، لأنّ الحجّة المعتمدة عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع المحرّكين المختلفين، اعنى الميلين. ولم يسمّ المحرّك الموصل بالميل، لأنّه أمّا يسمّى ميلاً باعتبار آخر، كما مرّ و أمّا وصف المحرّك بأنّه يكون في آن الوصول موصلاً بالفعل، ليستدلّ بذلك على وجوده في ذلك الآن.

و اشار الى امكان وجوده في آن، بقوله: «فانّ الايصال ليس مثل المفارقة»^(١) والحركة وغير ذلك ممّا لا يقع في آن»، ثمّ اثبت بعد ذلك الآن الثاني^(٢)، بقوله: «ثمّ أنّه يزولُ عنه

بالحركة الواحدة الواصلة الى الحدود المفروضة. و ما ذلك آلا تناقضُ محض، م.

١ - قوله: «و اشار الى امكان وجوده في آن بقوله: فانّ الايصال ليس مثل المفارقة»، هذه اشارة الى امكان الوجود، بعد الاستدلال على الوجود. و هو هذيانٌ و الاولى ان يقال: أنّه جوابٌ لسؤالٍ ذكره في الميل، م.

٢ - قوله: «ثمّ اثبت بعد ذلك الآن الثاني»، لمّا كان حاصل الدليل انّ هيهنا آنين؛ أنّ الوصول، آن اللاوصول و بينهما زمان السكون و فرغ عن اثبات الآن الاول، شرع في اثبات الآن الثاني. و أمّا قال: يزولُ عن المحرّك كونه موصلاً، لأنّ المحرّك الموصل اصلي و هو الطَّبيعة او الارادة، او القاسر، و غير اصلي و هو الميل. و الميل و ان انعدم في جميع زمان زوال الوصول، آلا انّ الطَّبيعة - مثلاً - باقيةٌ و زال عنها الايصال.

و لقائل ان يقول: حمل المحرّك الموصل فيما سبق على الميل، و الضميرُ في قول الشيخ: «ثمّ أنّه يزول عند كونه موصلاً»، يرجع الى ذلك المحرّك، فحملة هيهنا على الطَّبيعة يُنافي ذلك، و لهذا حمل الامام المحرّك الموصل على القوّة الجسميّة، فانّ القوّة الجسميّة في آن الوصول، موصلةٌ بالفعل، ثمّ يزول عنها الوصول في زمان المفارقة و الآن الذي يصيرُ غير موصلة، غير الآن الذي يصيرُ فيه موصلة، فبينهما زمان سكون، و قد مرّ ما فيه.

و الصواب ان يقال: اذا زال وصول الجسم المتحرّك الى الحدّ المتوجّه اليه، و فارقة فيه، فهناك امران: انعدام الميل بالمرّة، و زوال الايصال عنه، لكن لم تثبت بعد ان الميل الاول يمتنع ان يوجد في زمان المفارقة، و زمان الوصول ثابتٌ بالفرض. و الكلام يتّم من غير حاجة الى اثبات انعدام الميل، فلهاذا لم يقل: ثمّ ينعدمُ في جميع زمان مفارقتة المتحرّك عن الحدّ، و ذلك لأنّ

المتحرک الموصل، موجودٌ في آن الوصول. ثم زوال الوصول، أنما هو بسبب الحركة الثانية، و الحركة الثانية أنما هي بسبب الميل الثاني و ميل الثاني، لا يكون في آن الوصول و ألا لاجتمع الميلان المختلفان في آن و هو محال، بل في آنٍ آخر فيه اللاوصول.

و غاية تقريرُ كلام الشارح في اثبات الآن الثاني، ان يقال: زوال الوصول و ان استمرّ زماناً ألا انّ حدوثة آني، لأن الميل الموصل موجودٌ في زمان، ثم صار غير موصل في زمانٍ آخر، فلا بدّ ان يكون بين الزمانين آن، فذلك الآن، لا يجوزُ أن يكون أن الوصول و لا أن اللاوصول لامتناع ارتفاع التقيضين، و لا يجوزُ أيضاً أن يكون أن الوصول، لأن السبب الموصل في زمان الوصول، موجود و الشئ الموجود ما لم يرد عليه ما يعدمه لم يعدم. و الواردُ الذي يُوجب انعدامه، هو الميل الثاني الذي هو ضده فما لم يطره الميل الثاني، لم يعدم السبب الموصل و حصول الميل الثاني، لا يكون في جميع الزمان اللاوصول، بل في طرف الزمان اللاوصول الذي هو الآن، الفاصل فيكون فيه اللاوصول لأنه معلوله.

و فيه نظرٌ، لأن الذي ثبت ان الوصول آني و اما استمراره في زمان، فيتوقف على سكونه ضرورة انه اذا فارق الحد لم يبق الوصول، فلو اثبت الوصول لذلك لدارت الحجة.

ثم هب ان السبب الموصل، موجودٌ في زمان، لكن لا نُسلم انه يعدم اذا صار غير موصل، فاذا كان محرکاً موصلاً و زال التحريك و لم يعدم، فلم لا يجوزُ ان يزول الاتصال ايضاً و لا يعدم فضلاً عن محاولة سبب عدمه. سلّمناه لكن انعدام الشئ كما جاز ان يكون بطريان الضد، كذلك يجوزُ ان يكون بانتفاء شرط، و وجود مانع.

ثم لو ثبت وجود الميل الثاني في آنٍ هو لا يكون أن الوصول، لوجود الميل الاول فيه و امتناع اجتماع الميلين، فلا حاجة اذن الى قوله: و كان اللاوصول الذي هو معلوله حاصلًا معه. و ايضاً كفى ان يقال: اللاوصول آني، لأن السبب الموصل موجودٌ و لا يعدمُ ألا بحدوث ميل آخر في آنٍ فيه اللاوصول، لأنه معلوله، فلا حاجة الى باقي المقدمات اصلاً. و الحاصل ان اثبات الآن الثاني يُمكن بطريقتين: احدهما، ان يقال: زوال الوصول، أنما هو بالميل الثاني، و الميل الثاني آني فيكونُ هناك آنٍ فيه الميل الثاني و هو ليس أن الوصول و ألا لاجتمع فيه الميلان، بل آنٍ آخر، فيكون بين الآنين زمان.

و الطريق الثاني، ان الوصول أنما يزولُ بالميل الثاني و هو يحدثُ في زمان اللاوصول، بل في آنٍ ابتدائه فيكون في هذا الآن اللاوصول، فهو لا يكون أن الوصول فلو اثبت الآن الثاني بالطريق

كونه موصلاً»، الى قوله: «لا تكون الشَّيء مُفارقاً و متحرِّكاً»، و أنما قال: يزول عن المحرِّك كونه موصلاً، مع أنَّ المُحرِّك القريب، اعنى الميل الأوَّل، لا يكون باقياً عند مُفارقة المتحرِّك للحدِّ، لأنَّ المحرِّك الاصلی الَّذی ينبعثُ الميل عنه، اعنى الطبيعة او الازادة او القوَّة القاسرة، رُبَّما يكون باقياً و يزول عنه ما هو بسببه كان محرِّكاً و هو الميل. و اشار بقوله: «فى جميع زمان مفارقة المتحرِّك للحدِّ»، الى أنَّ الزوال المذكور أنما يكون فى جميع ذلك الزَّمان حاصلًا. و اشار بقوله: «و تكون صيرورته غير موصل دفعة و ان بقى زماناً»، الى وجود الزوال فى الآن، هو مبدئُ ذلك الزَّمان. و ذلك لأنَّ الشَّيء اذا كان موصلاً فى زمان، ثمَّ صار غير موصل فى زمان آخر، فلا بُدَّ من أنَّ يفصل بين الزَّمانين و لا يجوزُ ان يكون الشَّيء فى ذلك الآن، لا موصلاً و لا غير موصل، لامتناع خلوِّه من التَّقويضين، و لا يجوزُ ان يكون موصلاً، لأنَّ الامر الموجود ما لم يرد عليه امر يعدمه، فأنه لا يزول.

و الواردُ اذا كان ممَّا يوجد فى آنيَّ كان، لا محالة موجوداً فى الآن الفاصل. فكان الالايصال الَّذى هو معلوله ايضاً حاصلًا معه. و أنما لم يذكر المحرِّك الثَّانى^(١) اعنى الوارد

الأوَّل، لم يحتجَّ الى اثبات الایصال، و ان اثبته بالطَّريق الثَّانى، فالحجَّة ليست مبنيةً على امتناع اجتماع الميلين، بل يكفى ان يقال: انَّ اللاوصول، ليس أنَّ الوصول و الالكان الجسم و اصلاً غير واصل فى آنيَّ واحد، و هو محال، م.

١ - قوله: «أنما لم يذكر المحرِّك الثَّانى»، لما ذكر أنَّ هذه الحجَّة مبنيةً على امتناع اجتماع الميلين و ذلك أنما يكون لو اثبت ميلين، لكن الشَّيخ ذكر المحرِّك الموصل و هو الميل الأوَّل و لم يذكر الميل الثَّانى، بل اقتصرَ على انَّ اللاوصول أنيَّ فزعم أنَّ الحجَّة تمشى من غير حاجة الى ذكر الميل الثَّانى، لأنَّ الميلين المُختلفين ليسا بممتنعى الاجتماع لذاتيهما، بناً على القائد المشهورة و هى انَّ التَّقابل بالذَّات أنما هو بين الايجاب و السلب و اما تقابل الضدَّين و غيرهما، فليس لذاتيهما، بل لأنَّ كُلَّ واحدٍ منهما، يستلزمُ عدم الآخر فالميلان أنما يتقابلان لا استلزام كُلِّ واحدٍ منهما عدم الآخر و لما كان زوال الوصول هو انعدام الميل الأوَّل و الميل الأوَّل ممتنعُ الاجتماع مع عدمه، استغنى الشيخ بزوال الایصال عن ذكر وجود الميل الثَّانى فان ذكر المُتقابلين بالذَّات مغني عن ذكر المُتقابلين بالعرض .

و لعلَّ المُراد بيان وجه عدم تصريح الشَّيخ بذكر المحرِّك الثَّانى، لأنَّ الحجَّة لا تحتاج الى اثباته،

المُتجدد لأنَّ الحجَّةَ تتمشَّى من غير ذلك. فإنَّ الميلين المُختلفين، ليسا بممتنعى الاجتماع لذاتيهما، بل لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما، يستلزم عدم الآخر. ولما كان وجود الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه، اکتفى بذكر عدمه المغنى عن ذكر وجود الميل الثانى. ثم اشار الى تباير الآنين، بقوله: «و بينهما زمان كان فيه موصلاً» و ذلك لأنَّ الميل الثانى، لم يتجدد فيه بعد و أمّا قال: «و هو زمان السكون لا محالة»، لأنَّ سبب الحركة أعنى الميلين معدومان^(١) و هيهنا قد تمَّ الحجَّة.

قال الفاضل الشارح: أنَّها مبنيةٌ على استحالة تتالى الآنات. و فيه اشكال، و هو انَّ عدم الآن، يكون اما على التدريج او دفعةً. و الاول باطلٌ و الآ لصار الآن زمانياً^(٢) و الثانى يقتضى ان يكون آن عدمه متصلاً بآن وجوده، فيلزم تتالى الآنين.

قال: و اجاب الشيخ عنه فى «الشفاء» بان قال: قولكم عدم الآن اما ان يكون على التدريج، او دفعة تقسيم غير منحصر، لانَّ هناك قسماً ثالثاً^(٣) و هو ان يكون عدمه فى

فان كون زوال الايصال آنياً موقوفٌ على اثباته، على ان ذكر المُتقابلين بالذات ليس مغنياً عن ذكر المُتقابلين بالعرض، بل الامر بالعكس. و لو قال: زوال الوصول، ملزومٌ للميل الثانى، فيكون ذكره كذره، لاصاب و كفى، م.

١ - قوله: «لأنَّ سبب الحركة، اعنى الميلين معدومان»، لقائل ان يقول: لما كان الاتصال متحققاً فى زمان السكون، كان الميل الاول الذى هو الموصل موجوداً فكيف يكون الميلان معدومين .

و الجواب ما مرَّ من انَّ السبب المحرک الموصل، أمّا سمى ميلاً لانه مبعذ مزيلٌ عن الحد، و لا شكَّ انَّ ذلك السبب بهذا الاعتبار، معدوم، فيكون الاول ايضاً معدوماً. و هذا لا ينافى وجود السبب الموصل لتباير الاعتبارين، م.

٢ - قوله: «و الآ لصار الآن زمانياً»، لأنَّ الآن انعدم شيئاً فشيئاً يكون له امتداد، فيكون زماناً لا زمانياً، م.

٣ - قوله: «لأنَّ هناك قسماً ثالثاً»، فانَّ الآن حدٌ مشتركٌ بين زمانين، فاذا انتفى الزمان الاول بطرفه، فعدم ذلك الآن واقعٌ فى كلِّ جزءٍ من أجزاء هذا الزمان الثانى و لا استحالة فى ان يكون الشىء معدوماً فى زمان و قبل ذلك الزمان موجوداً.

و اما قوله: و لا يستحيل ان يتصف الشىء بصفة فى زمان و يكون فى الآن الذى هو طرف ذلك

جميع الزّمان الّذى بعده.

- فلو قال السّائل: ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتّى يُقال: أنّه في جميع الزّمان الّذى بعده، بل عن ابتداء عدمه. و معلوم أنّ ذلك، ليس في جميع الزّمان الّذى بعده،

- لكان جوابه: إنّ أنّ ابتداء الزّمان الّذى هو في جميعه معدومٌ ليس أنا آخر، بل هو عين ذلك الآن. ولا يستحصلُ أنّ يتّصف الشّيء بصفة في زمان، يكون في الآن الّذى هو طرف ذلك الزّمان على خلاف تلك الصّفة.

قال: هذا تقرير كلام الشيخ، والاشكال باقي عليه من وجهين؛

الاول، أنّ حصول الشّيء او عدمه على التّدرّيج غير معقول، لأنّ زمان الحصول حينئذٍ يحتملُ الانقسام، ففي الجزء الاول منه مثلاً أنّ لم يحصل شيء، لم يكن الحصول في كلّ ذلك الزّمان، بل في بعضه. وقد قيل: في كلّ، هذا خلفٌ وان حصل شيء وكان الحاصل هو الّذى سيحصل في الجزء الثّاني بعينه، كان ذلك حصول شيءٍ على التّدرّيج، بل حصول اشياءٍ كثيرة في اجزاء ذلك الزّمان. و اذا ثبت ذلك، ثبت أنّ عدم الآن المفروض، إنّما يحصل دفعةً^(١) ثمّ يستمرّ بعد ذلك زماناً، فإنّ كلّ حاصل بعد ما لم يكن، فلا بُدّ له من

الزّمان على خلاف تلك الصّفة، فلا ينطبقُ على ما نحن فيه، لأنّ الآن وان أنّصف بالعدم في زمانٍ الا أنّه ليس في طرف ذلك الزّمان على صفة الوجود، بل هو بعينه طرف ذلك الزّمان و الاّ لكان أنّ آخر، م.

١ - قوله: «و اذا ثبت ذلك، ثبت أنّ عدم الآن المفروض إنّما يحصل دفعةً»، لو استدلّ على ذلك بأنّ وجود الشّيء و عدمه على التّدرّيج غير معقول. فلم يكن عدم الآن المفروض على سبيل التّدرّيج، بل يكون دفعةً و في أنّ، فيستلزمُ تنالّي الآنات، فلا حاجة اذن الى قوله: فإنّ كلّ حاصل بعد ما لم يكن، فلا بُدّ له من اوّل حصول يكون هو حاصلًا فيه. على أنّه ليس يلزمُ من امتناع الحصول التّدرّيجي ان يكون دفعياً كما صرّح به الشيخ. و لو استدلّ على ذلك بقوله: فإنّ كلّ حاصل بعد ما لم يكن، فبيان امتناع الحصول التّدرّيجي مستدرِكٌ اذ لو ثبت هذه الفضيّة كفت في استدلال، لكنّه ان اراد باوّل الحصول أنّ الحصول، فلا نُسلم أنّ كلّ حادث يكون لحدوثه أنّ يكون موجوداً فيه، فإنّ الحركة حادثه و ليس لها اوّل حدوث هي موجودة. وان اراد أنّه يوجد فيه زمان هو اوّل ازمنة الحصول، فمسلّم، لكن من اين يلزم تنالّي الآنات؟ م.

أول حصول يكون هو حاصلًا فيه، و يلزم من ذلك تنال الآنين.

الثاني، لو سلمنا صحة هذا التقسيم و هو ان يكون عدم الآن حاصلًا في جميع الزمان الذي بعده، من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم، فلم لا يجوز ان يقال: اللامماسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد ان المماسة؟ مع انه ليس لزمان اللامماسة طرف غير ان المماسة. و حينئذ يكفي هناك ان واحد و تبطل الحجة.

اقول: على الوجه الاول^(١) معنى الحصول على التدرج، هو حصول الشيء الذي له

١ - قوله: «على الوجه الاول»، الشيء اما ان يحصل على سبيل التدرج او لا، و معنى الحصول على التدرج، حصول ما له هوية اتصالية يمنع ان لا يقع اأ في زمان بل لأبد و ان ينطبق على اتصال الزمان، كما في الحركة. و حصول الحركة، ليس حصول اشياء كثيرة في اجزاء الزمان، لانه للحركة اجزاء، و لا للزمان اجزاء، بل ليس اأ حصول شيء واحد في زمان واحد، نعم لو يفرض للزمان اجزاء يفرض في الحركة ايضا اجزاء تكون في تلك الاجزاء من الزمان لكنه ليس يلزم ان يكون حصول الحركة في الواقع حصول اشياء متعددة فهذا هو الحصول التدريجي و هو حصول في الزمان لا في طرفه.

و اما الحصول لا على التدرج، فهو اما الحصول في طرف الزمان و هو الآن لا في الزمان، و اما الحصول في الزمان دون الآن، او الحصول في الزمان و طرفه. و في معنى الحصول في الزمان، لا على سبيل التدرج ان لا يوجد في ذلك الزمان ان اأ و ذلك الشيء حاصل فيه ككون الشيء متحركًا، فان هذا لا يصدق على الجسم في طرف الزمان لان الحركة زمانية، نعم يصدق على الجسم، في كل ان يفرض من آتات زمان حركته و التمثيل باللاوصول، يُنافي ما تقدم من ان اللايصال واقع من الآن الفاصل، و ما تأخر من قوله في الفايذة: فان كون الشيء غير موصل قد يقع في ان كما يقع في زمان فلا فرق بينه و بين الكون و التربيع و التثليل، فانها قد يحدث في الآن و تستمر. و قد ظهر مما ذكرنا ان بين معنى الحصول التدريجي و الدفعي، واسطة فان الحصول الدفعي هو الحصول في الآن، و مقابله ليس هو الحصول التدريجي، بل الحصول في الزمان و الحصول في الزمان، لا ينحصر في الحصول التدريجي، بل يكون على وجهين: احدهما، حصول ما له هوية اتصالية ينطبق على الزمان و هو الحصول التدريجي. و الآخر حصول في الزمان لا على وجه الانطباق، بل على وجه وجود في كل ان يفرض في ذلك الزمان، فالحصول الزماني اعلم من التدرجي و غيره. و هذا القسم واسطة بين الدفعي و

هويّة اتّصاليّة، لا يُمكن ان تتحصّل ألاً في زمان كالحركة و ما يتبعها، فإنّ تلك الهويّة، يمتنع وجودها دفعةً، و لا يلزمُ من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزّمان، لأنّها من حيث هويّتها، ليست بملتزمة عن اشياء كثيرة، بل هي شيء واحد

التدريجي، فلا يلزمُ من ان لا يكون عدم الآن تدريجياً ان يكون دفعياً لجواز ان يكون زمانياً لا تدريجياً، بان يكون حصوله في جميع الزّمان الّذي بعده. و ممّا يوضّحه ان نسبة الآن الى الزّمان، نسبة النّقطة الى الخط، غير ان النّقطة ربّما يكون فاصلاً و الآن لا يكون ألاً و اصلاً، فكما ان النّقطة يوجد في طرف الخط فقط و لا يوجد في نفس الخط و لا يلزمُ منه ان يكون للخط طرف آخر يكون عدم النّقطة واقعاً فيه، فكذلك الآن طرف للزّمان و معدومٌ في جميع الزّمان، ليس في طرف آخر للزّمان.

و تحرير جواب شبهة الامام: انا نختارُ أنّه يوجد في الجزء الاوّل من الزّمان شيء من الحركة، و كذلك في الجُزء الثّاني شيء آخر، لكن لا يلزمُ منه ان يكون الموجود اشياء متعدّدة. و أمّا يلزمُ ذلك لو كان للزّمان اجزاء موجودة بالفعل، بل الزّمان شيء واحد له هيئة اتّصاليّة، و الحركة ايضاً متصلةً واحدةً منطبقةً عليه. او نقول: نختارُ أنّه ليس يحصل في الجُزء الاوّل من الزّمان شيء من الحركة.

قوله: فلم يكن حصول الحركة في كلّ الزّمان بل في بعضه، قلنا: لا نسلمّ هذه الملازمة و أمّا يلزم ان لو كان للزّمان جزء واقع و لم يحصل جزء من الحركة فيه، لكن صدق هذه القضية بانتفاء الجُزء من الزّمان و الحركة لا بانتفاء الحركة.

و اعترض على الحجّة المبنية على الميلين، بمنع وجود الميل، ثمّ بمنع امتناع ميلين مختلفين، ثمّ بتجويز وجودهما في زمانين، بان يقال: الميل الثّاني، يحدث في جميع الزّمان الّذي بعد زمان الميل الاوّل، كما جاز ان يكون عدم الآن في جميع الزّمان الّذي بعده، فهذا تجويز وجود الميل الثّاني في زمان الميل الاوّل في زمان و ان يكون بينهما ان لا يوجد ان فيه او يوجد أحدهما. و نقل هذا الاعتراض، ليس على الوجه الّذي ذكره الامام، فأنّه قال: لم لا يجوز ان يحدث الميل الثّاني في جميع الزّمان الحاصل بعد ان الميل الاوّل من غير ان يكون لذلك الزّمان طرف سوى ذلك الآن يحصل فيه اول وجود الميل الثّاني، كما ان عدم الآن في جميع الزّمان الّذي بعده من غير ان يكون لذلك الزّمان طرف يحصل فيه اول ذلك العدم، فلا يلزم وجود آنين. و هذا الوجه بالاعتراض، انسب على ان التّفصّي عن هذه الاعتراضات ظاهرٌ بعد الاحاطة بما مرّ.

من شأنه قبول القسمة الى اجزاء. فهي قبل عروض القسمة، لا تكون الا شيئاً واحداً منطبقاً على زمان و لا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف، لان وجوده ممتنع الحصول في طرف زمان، بل واجب ان يحصل مقارناً لجميع ذلك الزمان. و اما بعد عروض القسمة، فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئاً بعد شيء. و هذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول. فهذا هو الحصول على التدرج و يقابله ما يحصل لا على التدرج، بل اما في طرف زمان فقط كوصول المتحرك على مسافة الى منتصفها مثلاً، و اما في زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان، بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان ان الا و يكون ذلك الشيء حاصلًا فيه. و هذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلًا في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون و الترييع، و الى ما لا يكون حاصلًا في ذلك الآن، كاللاوصول و ككون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها.

فان جميع ذلك انما يحصل في زمان و في طرفه او فيه دون طرفه، و لهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة، و حكم بان عدم الآن، انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه. و يتبين ذلك، من تصور النقطة. فان الحكم بان النقطة موجودة هناك، صادق على طرف الخط المتصل، و ليس بصادق على نفس الخط المتصل. و اما الحكم بانها ليست بموجودة هناك، فصادق على نفس الخط، و ليس بصادق على طرفه. و لا يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف آخر، غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة هناك. و على الوجه الثاني، ان ذلك، يقتضى تزييف الحجّة المشهورة المذكورة في صدر هذا الفصل. و لا يقتضى تزييف الحجّة التي اعتمد الشيخ عليها، فان ان المماسّة الذي يجب ان يكون السبب الموصل موجوداً فيه، لا يمكن ان يكون مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلًا لان ذلك الزوال، مفتقر الى حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول. و السببان ليسا من الموجودات التي تحصل في ازمة دون اطرافها، و لا مما لا يوجد الا في اطراف الازمنة، و لا مما يكون منطبقه على ازممنتها، فهما اذن مما يوجد في الازمنة، و في اطرافها.

و الفاضل الشارح، توهم ان الشيخ انما اورد الحجّة المشهورة في الكتاب. و لذلك تعجب من ايراده اياها بعد تزييفها في «الشفاء». و الدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجّة المشهورة اشتمالاً تقريره على ذكر المحرك الموصل، و اشارته الى وجوده في ان

المماسَّة.

و سبب توهم هذا الفاضل، هو أنّ الشيخ لم يتعرَّض لذكر السَّبب الثَّاني، بل اقتصر على ذكر معلولِهِ وهو زوال السَّببِية عن السَّببِ الأوَّل. ثمَّ إنّ الفاضل الشارح، اعترض على هذه الحجَّة بانكار وجود الميل أوَّلاً، ثمَّ بانكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعةً ثانياً، ثمَّ بتجوز وجودهما في زمانين مُختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه أماً احدهما او كلاهُما.

وفيما مرَّ من الكلام، في كلِّ واحدٍ من هذه المواضع كفاية.

قوله: «فكلَّ حركة في مسافة، تنتهي الى حدٍّ ما تنتهي الى سكون، فتكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزَّمان المتَّصل. فالحركة الوضعية، هي التي بها يستحفظ الزَّمان المتَّصل وهي الدَّورية.»

لما فرغ من اثبات السَّكون بين الحركتين المُختلفين، شرع في المطلوب من ذلك و هو بيان أنّ الحركة الحافظة للزَّمان دورية.

و تقريره: إنّ كلَّ حركة في مسافة^(١) تنتهي تلك المسافة الى حدٍّ، و تنتهي تلك الحركة الى سكونٍ لما تقدَّم، فهي غير الحركة الحافظة للزَّمان، لأنَّ الزَّمان الذي هو مقدَّار الحركة على ما مرَّ لا أوَّل له و لا آخر، كما مضى بيانه. فالحركة التي هي مقدارها يجبُ ان لا يكون لها أوَّل و لا آخر، لكنَّ الحركات التي لا تخلفُ تكون أماً مستقيمة، و أماً مستديرة كما سبق بيانه. و المُستقيمة، لا يمكن ان تتَّصل دائماً، لوجوب تناهي المسافات المُستقيمة و فاذن هي وضعية دورية.

و اعلم انَّ القائلين بنفي السَّكون بين الحركات المُختلفة، يسندون الزَّمان ايضاً الى

١ - قوله: «و تقريرُهُ انَّ كلَّ في مسافة»، المراد بهذه الحركة، الحركة المختلفة، كأنه قال: كل حركة من الحركات المختلفة، اعني التي لها حدودُ ينتهي الى سكون، فهي لا يحفظ الزَّمان. و أماً الحركات التي لا تخلفُ فهي أماً مستقيمة أو مستديرة و الحصر ممنوعٌ، لأنَّ الحركة على سطح مُربَّع - مثلاً - لا حركة واحدة، مع أنها ليست بمستقيمة و لا مستديرة، اللهم ان يستدعي حدود المسافة و الحركة، و فيه ما فيه، م.

الحركة المُستديرة دون غيرها، لامتناع اتّصال الحركات المُختلفة بعضها ببعض، بحيث يصيرُ المجموع حركة واحدة. و الزّمان اذ هو شيءٌ واحدٌ متّصلٌ، يجبُ أن يكون مستنداً الى ما هو مثله في الاتّصال الواحد أئى، فاذن الحركة الحافظة للزّمان متّصلة دائماً. و لا حركةٌ متّصلة دائماً سوى الدّوريّة. وقد ظهر من ذلك أنّ هذا المطلوب، لا يفتقرُ الى اثبات السّكون المذكور كلِّ الاقتدار.

* فائدة *

«أما يجبُ ان يُقال: صار غير موصل، و لا يجبُ ان يُقال: ما يقولون صار مُفارقاً، لأنّ الحركة و المُفارقة الّتى هى الحركة، منسوبةٌ الى ما يتحرّك عنه ليس يقع دفعةً، و لا فيهما ما هو أوّل حركة و مفارقة، و ان يزول كونه موصلاً واقع دفعةً.»

هذه الفائدة، متّصلةٌ بالفصل المُتقدّم و هو أنّ الجمهور يقولون فى حجّتهم الّتى حكيناها عنهم، اعنى الّتى زيّفها الشيخ عند اثبات الآن الثانى: أنّ المُتحرّك يصير بعد الوصول مُفارقاً.

و قد ردّ عليهم من يُنازعهم فى مطلوبهم، بأنّ المُفارقة عبارةٌ عن الحركة منسوبة الى الى ما يتحرّك عنه. و الحركة تُليست تقع دفعةً، بل فى زمان. و لا يوجد فيها شيءٌ هو أوّلها، لأنّ كلّ جزءٍ يوجد منها، فأنه ينقسمُ ايضاً الى اجزاء يتقدّم بعضها على بعض. و هكذا حال المُفارقة و ما يُشبهها، فاذن لا يصحُّ ان يُقال: صار المُتحرّك مفارقاً، اى مُبايناً فى آن، بل يجبُ ان يُقال: أنّ المُتحرّك صار غير موصل بعد ما كان موصلاً، او زال عنه كونه موصلاً فى آن، فانّ كون الشيء غير موصل فقد يقعُ فى آن كما يقع فى زمان. و ما ذكره الشيخ فى «الشفاء» و هو أنّ الحجّة المشهورة لا تصيرُ صحيحة ان بدّلت لفظة «المباينة»، باللامماسّة. فغيرُ منافٍ^(١) لقوله هذا، لانّ تلك الحجّة فى نفسها ضعيفةٌ، و الحجج الّتى

١ - قوله: «و ما ذكره الشيخ فى الشفاء و هو ان الحجّة المشهورة لا تصير صحيحة ان بدّلت لفظة المُباينة، باللامماسّة، فغير منافٍ»، جواب سؤال و هو أنّ زوال الوصول هو اللامماسّة و الشيخ قال: لو بدّلت المُباينة باللامماسّة، يتمّ الحجّة، فكيف يتمّ اذا بدّلت المُباينة باللاوصول. اجاب بانّ اتمام الحجّة باللاوصول، اذا ثبت الميل الثانى، و عدم اتمامها باللامماسّة للاقتصار

يكون فسادها من جهة المعنى، لا تصيرُ صحيحة بتبديل الفاظها تبديلاً غير مؤثّرٍ فى المعنى.

أما الحُجج الصّحيحة فربّما توهم فساداً، اذالم تكن الفاظها مُطابقتاً لمعانيها الصّحيحة، فهذا ما يُمكن ان يُقال فى تقرير هذه المسئلة.

* تَذْنِيبٌ *

«فالحركة الَّتى يجبُ ان تطلب حال القوّة عليها من حيث هى، غير متناهية هى الدّوريّة.»

قد مرّ فى الفصل الأوّل من الفصول الثلاثة الماضية، انّ القوّة الَّتى لا نهاية لها، هى الَّتى تكون على اعمال او حركات غير متناهية، و تبيّن فى الفصلين الاخيرين انّ الحركة الغير المتناهية، هى الدورية. فاذن الحركة الَّتى يجبُ ان يتعرّف حال القوّة عليها من حيث هى غير متناهية، هى الدورية لا غير. ولما كان هذا الحكم فرعاً على ما تقدّم، جعل هذا الفصل تذييلاً له. وقد ظهر فى هذا الفصل ايضاً انه يريدُ بلانهاية القوّة لانهايتها، بحسب المدة او العدة.

* اِشَارَةٌ *

«اعلم انه لا يجوزُ ان يكون جسم ذو قوّة غير متناهية يحرك جسماً غيره، لانه لا يُمكن ان يكون الّا مُتَناهياً. فاذا حرّك بقوته جسماً ما من مبدئٍ نرضهُ حركات لا تتناهى فى القوّة، ثم فرضنا انه يُحرّك اصغر من ذلك الجسم، بتلك القوّة، فيجبُ ان يحركه اكثر من ذلك من المبدئ المفروض، فتقع الزيادة الَّتى بالقوّة فى الجانب الآخر، فيصير الجانب الآخر مُتَناهياً ايضاً، هذا محالٌ.»

يريدُ بيان امتناع كون القوى الجسمانيّة غير مُتَناهية^(١)، و اعلم انّ القوّة الغير

عليها، فهو تغيير، لا اثر له فى المعنى، م.

١ - قوله: «يريدُ بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية»، المطلوب انّ القوى الجسمانية، يمتنع ان تكون غير متناهية؛ اما فى الشدة - فلما مرّ - و اما فى المدة، او فى العدة،

المتناهية، لو كانت جسمانية و حرّكت جسماً، فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر، او بالطبع، لانه اما ان لا يكون محلاً لتلك القوة، او يكون. فقولُه: «لا يجوزُ ان يكون جسم ذو قوّة غير متناهية يحرك جسماً غيره»، اشارة الى فساد القسم الاول.

فلاتها لو حرّكت جسماً فاما ان يكون بالقسر، او بالطبع و هما محالان، اما بالقسر فلاته لو حرّك جسم جسمين مختلفين في الصغر و الكبر الى غير النهاية في المدة او العدة من مبدئ واحد يلزم التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي و انه محال.

- لا يقال: هذا الدليل، انما يتم اذا امكن ابتداء تحريك القوة الجسمانية الغير المتناهية و اما لو كانت القوة الجسمانية القاسرة ازليّة و هي تحرك جسماً من الازل تحريكات غير متناهية، فلا يكون ثمة مبدء.

- فنقول: لا شك في امكان التحريك من المبدء على ذلك التقدير، فانه لو امكن قوة جسمانية قسرية غير متناهية، لا يمكن ان يحرك جسماً و بعضه من مبدئ مفروض. و حينئذ يلزم التفاوت. قال الامام: هب، ان بين حركتي الجسمين المختلفين تفاوتاً في الجانب الغير المتناهي، لكن لا يلزم منه ان ينقطع الجسم الاكبر. و انما يلزم لو كان التفاوت بالزيادة و النقصان، حتى ينقطع الناقص الذي فرض غير مُتناه، و هو ممنوع، لم لا يجوز ان يكون التفاوت بالسرعة و البطوء، كما ان حركة الفلك الاعظم، اسرع من حركة فلك الثوابت مع انها غير متناهيين.

و تقرير الجواب: ان الكلام في القوة الغير المتناهية في المدة او العدة و اللازم منه تفاوت الحركتين في الجانب الغير المتناهي في المدة و العدة، لا مجرد التفاوت في السرعة و البطوء، اما في المدة، فلان القوة الجسمانية لو كانت غير متناهية في المدة و حرّكت جسماً آخر، كان زمان حركة غير مُتناه، لانا لا نعني بالحركة الغير المتناهية في المدة الا ذلك. فاذا حرّكت جسماً آخر اصغر كان زمان حركته ايضاً غير مُتناه، لكن هذا الزمان، يكون اقصر، لان معاوقته اقل. و التفاوت بين الزمانين في الطول و القصر، ليس الا في الجانب الغير المتناهي، فيلزم انقطاع الاقل قطعاً.

و اما في العدة، فلاتها لو كانت غير متناهية في العدة و حرّكت جسماً يكون عدد حركاته غير مُتناه، لانه المراد بعدم تناهي القوة في العدة و اذا حرّكت جسماً اصغر يكون عدد حركاته ايضاً غير متناه، انا ان هذا العدد اكثر من العدد الاول، فيلزم انقطاعه، م.

و الحجّة عليه: أنّ الجسم، لا يُمكن ان يكون ألاً متناهياً و ذلك لما مرّ من وجوب تناهى الابعاد، فاذا حرّك جسم بقوّته جسماً آخر من مبدئٍ مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزمانى، او بحسب العدّة فى القوّة، فإنّ غير المُتناهى، لا يخرج الى الفعل، ثمّ فرضنا أنّ ذلك الجسم المُحرّك، يحرك جسماً آخر شبيهاً بالجسم الاوّل فى الطَّبيعة و اصغر منه بالمقدار بتلك القوّة بعينها من ذلك المبدئ المفروض، فيجب ان يحرك الثانى اكثر من الاوّل. و ذلك لانّ المقسور أنّما يعاوق القاسر بحسب طبيعة المُخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر. و لا شكّ انّ طبيعة الجسم الاعظم تكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر، لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر، و على ما يزيدُ عليه. و يلزمُ منه ان تكون معاوقة الاعظم، اكثر من معاوقة الاصغر. فاذن، يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم. و هذا ممّا لم يبيّنه الشيخ فى هذا الفصل ألاً انه تبيّن ممّا مرّ فى الفصل السادس من النمط الثانى، و ممّا سيأتى.

و لما كان مبدئ التّحريكين واحداً بالفرض، و جب ان تقع الزيادة الّتى بالقوّة فى الجانب الآخر الّذى فرض اللانهاية فيه. و كذلك التّقصان، و يلزمُ منه انقطاع الاقل، فيكون ذلك الجانب ايضاً مُتناهياً و قد فرض غير مُتناه، هذا خلف. فاذن، هذا الفرض محال.

و اعلم انّ هذا البرهان اعلمُ مأخذاً ممّا استعمله الشيخ. فإنّ الحاصل منه، انّ القوّة الغير المتناهية، لو حرّكت بالفرض جسمين مختلفين، لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتاً. و يلزمُ منه كونها مُتناهية بالقياس الى احدهما، بعد ان فرضت غير متناهية مطلقاً، هذا خلف. فاذن القوّة الغير المُتناهية، سواء كانت جسمانيّة او غير جسمانيّة، يمتنع ان تكون مباشرةً لتحريك الاجسام بالقسر. و الشيخُ خصّصه بالقوّة الجسمانيّة، لانّ غرضه فى هذا الموضوع، هو نفى اللانهاية عن القوى الجسمانيّة.

و الاعتراضُ المشهور الّذى اورده الفاضل الشارح عليه بتجوز ان يكون التّفاوت فى التّحريكين بالسرعة و البطء و حينئذ لا يلزمُ منه انقطاع احدهما، مندفعٌ لانّ المراد بالقوّة المذكورة هيّهنا هى الّتى لا نهاية لها باعتبار المُدّة او العدّة دون الشدّة على ما مرّ. ثمّ أنّه اورد عليه سؤالاً آخر: و هو انّ القائلين بتناهى الحوادث لما استدّلوا بوجود ازيداها كلّ يوم على تناهيها، ردّ الشيخ عليهم، بان قال: لما لم يكن لها مجموع موجود

فی وقت من الاوقات، لم یکن الحکم بالازدیاد علیها صحیصاً، فضلاً عن ان یكون مقتضیاً لتناهیها.

قال: و لقائل ان یردّ علیہ هیئنا، بما ردّ به هو علیهم بعینه، و هو ان یقول: لیس للحركات الّتی تقوی هذه القوّة علیها مجموع موجود فی وقتٍ ما، فاذن لا یصحّ الحکم علیها بالزیاده و النقصان.

قال: و لقد اوردّ علیہ بعض تلامذته، هذا السؤال، فاجاب بانّ المحكوم علیہ هیئنا^(١)،

١ - قوله: «فاجاب بانّ المحكوم علیہ هیئنا»، ای الحکم هیئنا بانّ قوّة القوّة متفاوتة و هو واقع فی الحال، فلا شکّ ان قوّة القوّة علی تحریک الجزء، اکثر من قوّةها علی تحریک الكل، فیلزمُ التّفاوت فی القوّة، بخلاف الحوادث، فانّھا لَمَّا لم یکن موجودة فی وقتٍ یستحیل الحکم علیہ بالتّفاوت.

و للسائل ان یعود و یقول: المحذورُ الّذی ادّعیتم لزومه، اما تفاوت قوّة القوّة علی تحریک الكلّ و الجزء، و اما تفاوت الافعال، فان زعمتم انّ اللازم تفاوت قوّة القوّة و هو محذور، فغیر مسلّ لأبّد له من دلیل، و ان زعمتم انّ اللازم المحذور هو التّفاوت فی الافعال، عاد الاشکال. و كأن مراد الامام من قوله: انتم تستدلّون علی تفاوت قوّة القوّة بتفاوت الافعال، هذا الّذی قرّرهنا، لكنّه سهی فی عبارته.

فان الاستدلال بالعکس، فانّا نقول: قوّة القوّة علی تحریک الكلّ اضعف منها علی تحریک الجزء، اذا المقسور طبیعة عایقة عن التّحریک القسری. و کُلّما کان المعاق اقوی، كانت القوّة علی تحریکه اضعف بالضرّورة، فلَمَّا تفاوت قوّة القوّة بالنّسبة الی تحریک الكلّ و الجزء، یلزمُ التّفاوت فی الحركات الغیر المُنْتَهِیة.

و اجاب الشّارح بانّ الشیخ ما أحال قبول الغیر المُنْتَهِی الّذی لیس مجموعہ موجوداً فی الخارج الزّیادة و النّقصان فی الوهم، و صرّح بانّه فی العدم، قابلٌ للزّیادة و النّقصان، و بان ذلك لا ینافی كونه غیر مُنْتَهِی، بل انا فی بادیء النّظر اذا تخیلنا امتداداً یكون له جهتان، فاحتمل ان یكون غیر مُنْتَهِی فی الجهتین، و ان یكون منتهیاً فیهما، و ان یكون مُنْتَهِیاً فی احدهما فقط. فالحکم بالزیادة و النّقصان، اذا كان غیر مُنْتَهِی فی احدى الجهتین، لا یكون انا فی الجهة الأخری.

و قوله: فی النّظر الاوّل، احترازٌ عن دلیل یدلّ علی امتناع ان یوصف بعدم التّناهی و بالکثرة و

كون القوَّة قويَّة على تلك الافعال وهذا المعنى، حاصلٌ في الحال. ولا شكَّ انَّ كون القوَّة قويَّة على تحريك الكلِّ، اقلُّ من كونها قويَّة على تحريك الجزء، فوقع التَّفاوت في القوَّة عليها، بخلاف الحوادث. فانَّ مجموعها، لمَّا لم يكن موجوداً في وقت ما، استحال الحكم عليها بالزِّيادة والنَّقْصان.

نمَّ قال الفاضل الشارح: وللَسائل ان يعود، فيقول: انتمُّ انما تستدلون على تفاوت قوَّة القوَّة على تحريك الكلِّ و الجُزء، بوقوع التَّفاوت في تلك الافعال و حينئذٍ يعودُ الاشكال .

العلة كما تمنع وجود غير المُتناهى على الشَّرائط المقرَّرة عند الحكماء، فأنه بديل، لا بالنظر الى مجرد مفهومه. واما قوله: لانها من خواصَّ الكمِّ المُتناهى، فممنوعٌ، لانتقاضه بمعلومات الله تعالى ومقدورانه. و يمكن ان يُجاب عنه بانَّ الكمِّ الغير المتناهى، اذا زاد مرَّةً ونقص أُخرى، لم يكن ذلك انا من الجهة المتناهية بالضرورة. واما ان معلومات الله تعالى زائدة على مقدوراته، فذلك شيء آخر.

وحاصل الجواب ان يقال: هب، انَّ الغير المُتناهى الذي يتعاقب، لا يقبل الزِّيادة والنَّقْصان في الخارج، لانه ليس له مجموع موجود في وقت من الاوقات، انا انه قابلٌ لهما في الوهم، وبحسب الامر، لكن ازدياده ونقصانه في الجانب الغير المُتناهى، ممنوعٌ في الوهم ايضاً كما في الخارج واما في الجانب المُتناهى، فليس بممنوع و كأن كلام الشيخ حيث قال: الحوادثُ المُتناهية، لو كانت غير متناهية، يلزم ان يكون غير المتناهى قابلاً للزِّيادة والنَّقْصان، لازدياد الحوادث كُلِّ يوم وهو محالٌ ان يقال لو كان المراد انَّ غير المتناهى يزيدُ وينقص في الخارج، فهو ممنوعٌ، لانَّ المجموع الغير المُتناهى ليس موجوداً في الخارج في وقتٍ ما، و ان كان المراد انه يقبل الزِّيادة والنَّقْصان في نفس الامر وفي الوهم، فلا نسلَمُ انه محال.

و انما يكون كذلك، لو كان قوله الزِّيادة والنَّقْصان في الجانب الغير المتناهى، وليس كذلك هيئنا، بخلاف ما نحن بصدد، للزوم التَّفاوت في الحركات الغير المتناهية في الجانب المتناهى. وانه كما هو محالٌ في الخارج، كذلك في الوهم وبحسب نفس الامر.

واعلم انَّ الطَّبيعات، لمَّا كانت محسوسة و حكم الوهم في المحسوسات صادقٌ، فالمقدّمات المذكورة في البراهين الطَّبيعية، لا يجبُ ان يكون مأخوذاً بحسب الخارج، بل بحسب نفس الامر و ان كانت وهميةً، كما في مسألة تناهي الابعاد و الجزء الذي لا يتجزء و غيرهما، م.

اقول: الشيخ لم يحكم بنفى الازدياد عن الحوادث الغير المُتناهية مطلقاً، بل ذكر في آخر التَّمَط الخامس، انَّ جميعها لا يُمكن ان يوجد في وقت، و غير المُتناهى المعدوم، قد يكون فيه اكثر و اقلّ. و لا يثلم ذلك كونه غير مُتناهٍ في العدم. و في هذا الكلام تصريح بانّ كثرة الشئ و قلّته، لا تنافيان كونه غير مُتناه، و كيف و رُبما يوصف بهما و باللانهاية معاً في النّظر الاول، اذا اختلفت جهتهما، اعنى جهة الكثرة و القلّة، و جهة اللانهاية.

و بيان ذلك ان كلّ ما يمتدّ مترتباً في العقل او في الخارج؛ مقداراً كان، او عدداً، فيكون لا محالة لامتداده جهتان، يمكن ان يوصف ذلك الامتداد فى الجهتين معاً بالتناهى، او يسلب عنه فيهما التّناهى، او يوصف فى احدهما به و يسلب فى الأخرى عنه. و الحُكْمُ بالازياد و الانقاص عليه، لا يكونُ الاّ فى الجهة الموصوفة بالنهاية لانهما من خواصّ الكمّ المتناهى. فاذن، الحُكْمُ بهما فى جهةٍ واحدة، لا يُنافى سلب التّهاية فى الجهة الأخرى بحسب النّظر المذكور. و اما امتناع سلب التّهاية عنه اذا كان موجوداً على ما هو المقرّر عند جمهور الحكماء، فذلك لامرٍ يقتضيه خارج عن مفهومه و هو غير ما نحن فيه.

و اذا قد تقرّر هذا، فنقول: لما كانت لانهاية الحوادث فى الجهة الّتى تلى الماضى ازدياها فى الجهة الأخرى الّتى تلى الحال، لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التّناهى صحيحاً كما مرّ. و اما الافعال الصّادرة عن القوّة المذكورة، فلما كان لامتدادها مبدئاً واحد بالفرض، و كانت مستلزمة لزيادة و نقصان بحسب طبائع المقسورات المختلفة، و جب ان يكون التّفاوت فى الجهة الأخرى، و اوجب التّفاوت تناهياها فى تلك الجهة ايضاً و بذلك افرقت الصورتان. فهذا ما عندى فى هذا الموضوع. و اما عبارة الشيخ فى الجواب المحكّى عنه، فلم يقع الّى بالفاظه حتّى انظر فيها.

* مقدّمة *

«اذا كان شئ ما يحرك جسماً و لا مُمانعة فى ذلك الجسم، كان قبول الاكبر للتّحريك مثل قبول الاصغر^(١)، لا يكون احدهما اعصى و الآخر اطوع، حيث لا معاوقة

١ - قوله: «مقدّمة، اذا كان شئ ما يحرك جسماً و لا مُمانعة فى ذلك الجسم، كان قبول الاكبر

اصلاً».

لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر، اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضاً. فقدم لذلك ثلاث مقدمات؛ اولها، ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم - من حيث هو جسم - لما لم يكن مقتضياً للتحريك، ولا للمنع عنه، بل كان ذلك لقوة تحلله - كما مر - فاذن، كبيره وصغيره اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة، كانا متساويين في قبول التحريك واما لكان الجسم من حيث هو جسم، مانعاً عنه .

* مقدمة أخرى *

«القوة الطبيعية لجسم ما، اذا حركت جسمها ولم يكن في جسمها معاوقة اصلاً فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول، بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة». وهذه ثانياً المقدمات، وهي ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة، اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خالياً عن المعاوقة واما لم تكن الطبيعة طبيعيةً لذلك الجسم، فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى، بل ان عرض تفاوت، فهو بسبب القوة، فانها تختلف باختلاف محلها على

للتحريك مثل قبول الاصغر»، وهذا في المقدمة الاولى. فالقوة الطبيعية، اذا حركت جسماً، يكون قبول كل الجسم للتحريك مثل قبول بعضه لعدم الممانعة فيه، فان كان هناك تفاوت، لا يكون الا من قبل الفاعل، اعني القوى، وهذا في المقدمة الثانية. والتفاوت الذي بين القوى على تناسب الاجسام في الصغر والكبر، لانها سارية فيها متجزئة بتجزئتها، وهذا في المقدمة الثالثة. فلو تحرك جسم بقوته الطبيعية حركات غير متناهية، وتحرك بعض ذلك الجسم بقوته الطبيعية من مبدئ واحد، كان حركات البعض غير متناهية وحركة الكل اكثر وقع التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي. وان كانت متناهية، يلزم تناهي حركة الكل ايضاً لان نسبة حركة الكل الى بعض، نسبة قوة الكل الى قوة البعض، ونسبة قوة الكل الى الحركة الى بعض، ونسبة الكل الى البعض نسبة المتناهي الى المتناهي، فيكون نسبة الحركة الى الحركة، نسبة المتناهي الى المتناهي وقد فرضنا حركة الكل متناهية، هذا خلف، م.

ما سيأتى فى المقدّمة الثالثة. و هناك يستبين أنّ التّفاوت كما كان فى الحركات القسريّة بسبب القوابل، لا غير، فهو فى الطّبيعة بحسب الفواعل لا غير.

* مقدّمة أخرى *

«القوّة فى الجسم الاكبر، اذا كانت متشابهة للقوّة فى الجسم الاصغر حتّى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر، تشابهت القوتان بالاطلاق، فانّها فى الجسم الاكبر اقوى و اكثر اذ فيها بالقوّة شبيهة تلك و زيادة.»

و هذه ثالثة المقدّمات، و هى أنّ القوى الجسمانيّة المتشابهة، تختلف باختلاف الاجسام، و تتناسب بتناسب محالّها المختلفة بالكبر و الصغر، لانّها حالّة فيها، متجزّئة بتجزّتها و الفاظ الكتاب واضحة.

* اشارة *

«نقول: لا يجوز ان يكون فى جسمٍ من الاجسام قوّة طبيعيّة تحرك ذلك الجسم حركات بلا نهاية.»

لما فرغ من تقرير المقدّمات، شرع فى المقصود و هو ما ذكره فى صدر الفصل.

فقوله: «و ذلك لانّ قوّة ذلك الجسم، اكثر و اقوى من قوّة بعضه لو انفرد.» اشارة الى المقدّمة الاخيرة.

و قوله: «و ليس زيادة جسمه فى القدر تؤثّر فى منع التحريك حتّى يكون نسبة المتحرّكين و المحرّكين واحدة.»

اشارة الى المقدّمة الاولى، و الى سبب الاحتياج اليها، و هو أنّ المعاوقة لو كانت فى الكبير، اكثر منها فى الصّغير مع أنّ القوّة فى الكبير ايضاً اقوى منها فى الصّغير، لكانت نسبة المتحرّكين و المحرّكين واحدة، لكن ليس كذلك لما مرّ فى المقدّمة الاولى.

و قوله: «بل المتحرّكان فى حكم ما لا يختلفان، و المحرّكان مختلفان.»

إشارة إلى ما استبان في المقدمة الثانية، وهو كون التفاوت ههنا بسبب الفواعل، لا بسبب القوابل.

وقوله: «فان حركًا جسميهما^(١) من مبدئ مفروض، حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا»

تقرير البرهان بالاحالة على ما مرّ. وهو أنه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير مُتناه. ويلزم منه تناهى الاقل - كما مرّ -

وقوله: «وان حرّك الاصغر حركات متناهية، كانت الزيادة على حركاته على نسبة متناهية، فكان الجميع متناهياً».

تتميم لهذا البرهان وأما احتاج الى ذلك، لأنّ اللازم ممّا مرّ، ليس آلا وجوب تناهى الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر، لكن كان ذلك في الحجّة السابقة خلفاً، لأنّ القوّة الواحدة، اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلاً متناهياً، ولم يكن ههنا خلفاً، لأنّ القوّة ليست بواحدة، بل أنّما لزم المحال من حيث ذكره وهو أنّ تناهى حركات الاصغر، يقتضى تناهى حركات الاكبر ايضاً، لكونها على نسبة جسميهما المتناهيين على ما مرّ في المقدمة الثالثة، فهذا تقرير ما في الكتاب.

واعلم أنّا ذكرنا أنّ الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانيّة غير متناهية التحريك، فبيّنه بامتناع صدور قسّمى التحريك عنها، اعنى الذي بالقسر، والذي بالطبع من غير نهاية، لكن لما كان البرهان الذي اقامه على امتناع كون القوى الجسمانيّة الغير المتناهية محرّكة بالطبع، اخصّ تناولاً ممّا يجب وذلك لأنّه لم يقم آلا على امتناع صدور التحريك المتناهي عن قوّة حالة في جسم، لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالتبيعة والقوى الفلكيّة المنطبعة في اجسامها.

وبالجمله القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة، والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر، يكون اعمّ من ذلك، لكونه متناولاً للتحريكات الصادرة عن

النُّفوس النَّبَاتِيَّةُ وَالْحَيَوَانِيَّةُ مَعَ أَنَّ اجْسَامَهَا الْمَرْكَبَةُ لَا تَخْلُو عَنْ مَعَاوِقَاتٍ يَقْتَضِيهَا طَبَائِعُ بِسَائِطِهَا عَلَى مَا تَبَيَّنَ فِيهَا مَرَّةً، وَابْتِغَاءً أَكْثَرَ تِلْكَ النَّفُوسِ، مِمَّا لَا يَنْقَسِمُ بِانْقِسَامِ مَحَالِّهَا لَكُونَ تِلْكَ الْمَحَالَّ اجْسَاماً آلِيَّةً.

فاذن، هذا البرهان كان اخصّ ممّا يجب، لكن لما كان المقصودُ هيئتها بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولياتها، مبدئاً للتحرّكات الغير المتناهية، اكتفى الشيخ بهذا البرهان المُشتمل على حصول مقصود. (١)

* تذهيبٌ *

«فالقوة المحركة للسماء غير متناهية» (٢) و غير جسمانية، فهي مفارقة عقلية.»

١ - قوله: «اكتفى الشيخ بهذا البرهان المُشتمل على حصول مقصوده»، هذا البرهان أنّما يدلُّ على حصول مقصوده، لو كانت حركة الفلك طبيعية، فان ارادة الفلك لا تنقسم بانقسامه، لجواز ان لا يكون لجزئه ارادة اصلاً فضلاً عن ارادة، بنسبة ارادة الكل، م.

٢ - قوله: «فالقوة المحركة للسماء غير متناهية»، ثبت ان في الوجود حركة غير متناهية و أنّها دورية. و الحركة الدورية أنّما هي السماوية، فالقوة المحركة للسماء غير متناهية و القوة الجسمانية متناهية، ينتج أنّ القوة المحركة للسماء ليست قوة جسمانية، فيكون قوة مفارقة اما عقلاً و هو المطلوب، او نفساً. و النفس المجردة المُفارقة أنّما يتحرّك جسمها لتحصيل الكمالات اللابئة بها و تحصيل الكمالات، أنّما يكون من موجود يكون الكمالات حاصلة له بالفعل و هو العقل. فالقوة المحركة للسماء مفارقة عقلية.

- فان قلت: ان اراد بالقوة المُحرّكة للسماء المُباشرة للحركة الذي يصدُرُ عنه الحركة، فهو قوة جسمانية لا عقلانية، و ان ارادَ بها شيئاً آخر، فلا بدُّ له من دلالة.

- فنقول: الدلالة عليه عدم تناهي الحركات، لانّ عدم تناهيها، ليس بحسب ذات القوة المُباشرة لامتناع صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بحسب ذاتها، بل بحسب قوةٍ أُخرى. و لا شك أنّها يجب ان يكون غير متناهية الآثار و الّا استحال صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بحسبها، فتلك القوة ليست بجسمانية، بل مفارقة.

نعم يرد ان يُقال: الدليل لم يدلّ الّا على أنّ الجسم السماوي متحرّك بالحركة الدورية، و أنّما ان كلّ متحرّك بالحركة الدورية فهو جسم سماويّ فهو من باب ايهام العكس. و لم لا يجوز ان

و في بعض النَّسخ، فهي غيرُ جسمانيَّة فهي مفارقةٌ عقليَّة. قد بان فيما مضى، وجوب وجودُ حركة غير مُتناهية، و بان أنَّها لا تكون آلا دورية، و بان في النمط الثاني أنَّ الاجسام المُتحرَّكة بالحركة الدَّورية هي السَّماوية، فاذن ثبت أنَّ القوَّة المحرَّكة للسَّماء غير متناهية، و ثبت أيضاً بالبرهان المذكور في الفصول المتقدِّمة أنَّ القوى الجسمانيَّة لا تصدُرُ عنها حركة غير متناهية، فانتجت المُقدِّمتان أنَّ القوَّة المحرَّكة ليست بجسمانيَّة، و ما ليس بجسماني، يكون مفارقاً. فاذن، هي مفارقةٌ و المفارقةُ آما عقلٌ او نفس.

و النَّفس المُفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانما تحاوله بخروج ما فيها بالقوَّة من الكمال الى الفعل و آلا فلا احتاج لها الى التَّحريك فاذن هي مفتقرةٌ في التَّحريك الى شىء يكونُ كمالاته موجودةٌ بالفعل ليخرج تلك الكمالات النفسانيَّة من القوَّة الى الفعل، ذلك الشىء هوا لعقل و لا محالة يكون ذلك الشىء هو السَّبب الاول لتحريك السَّماء، فاذن، القوَّة الاولى الَّتى يصدُرُ عنها تحريك السَّماء مفارقةٌ عقليَّة.

* وَهَمٌ وَ تَنْبِيْهَةٌ *

«و لعلَّك تقول: قد جعلت السَّماء يتحرَّكُ عن مفارق و قد كنت من قبل منعت ان يكون المُباشر للتَّحريك امرأً عقلياً صرفاً، بل هو قوَّة جسمانيَّة، فجوابك انَّ هنا الَّذى ثبت هو محرَّك اول، و يجوزُ ان يكون المُلاصق للتَّحريك قوَّة جسمانيَّة.»

قد تبين في الفصل العاشر من هذا النمط انَّ محرَّك السَّماء لا يجوزُ ان يكون عقلاً، بل هو قوَّة نفسانيَّة جسميَّة. و هيهنا حكم بانَّه مفارق عقلي و ذلك يوهم مناقضة، فنَّبَه على انَّ ذلك غير متناقض، لانَّ الحكم بانَّ المُباشر للتَّحريك، لا يجوزُ ان يكون عقلاً لا يُنافي

يكون في كُرَّة الارض قوَّة محرَّكة بالارادة و يكون الزَّمان مقدار حركتها؟ و اعلم انَّ المطلوب من هذه الفصول ليس اثبات العقل مطلقاً، بل اثبات ان للحركة السَّماوية غاية هي العقل و آلا لم يحتج الى بيان ان الحركة الغير المُتناهية دورية، و لا الى انَّ الحركة الدَّورية سماوية. و لهذا صرَّح الشيخ فيما قبل بانَّه ضرب آخر من البيان مناسب لما كُنَّا فيه من اثبات الغايات للافلاك فاستنتج هيهنا عدم تناهي القوَّة المحرَّكة للسَّماء، م.

كون العقل مبدئاً من وجه آخر.

واعلم انّ تحريك النفس تحريكاً فاعلياً، و تحريك العقل تحريكاً غائياً، و الغاية و ان كانت من حيث هي علّة لعلية الفاعل مبدئاً بعيداً، فهي من حيث انتساب الفعل اليها باعتبار غير انتسابه الى سائر العلل مبدئاً قريب و به ينحلّ ما اشكل على الفاضل الشارح^(١) و هو انّ المحرّك القريب، ان كان جسمانياً، فهو نفس و الّا فهو عقل و لا وجه لكونها معاً، سببين.

* وهم و تنبيه *

«و لعلك تقول: ان جاز ذلك فيكون مُتَناهى التَّحريك، لا دائم التحريك فيكون لغير هذه الحركة، فاسمع و اعلم أنّه يجوز ان يكون محرّك غير مُتَناهى التَّحريك يحرك شيئاً آخر ثمّ يصدرُ من ذلك الآخر حركات غير مُتَناهية، لا على أنّها تصدر عنه لو انفرد، بل

١ - قوله: «و به ينحلّ ما اشكل على الفاضل الشارح»، لما ذكر الشيخ: انّ المُلاصق للتَّحريك، قوّة جسمانية و العقل محرّك اول، اعتراض الامام بانّ الحركات الجزئية الغير المُتَناهية، انما يصدرُ عن العقل، او عن القوّة الجسمانية؟ فان صدرت عن العقل، فهو العلّة و ان صدرت عن القوّة الجسمانية، لم يكن العقل علة لها. و الجواب انّ العقل علّة غائية، و القوّة الجسمانية علّة فاعلية.

وايضاحه: انّ محرّك الفلك على الاجمال شيان: الاول، ما يحرك تحريك المعشوق للعاشق و هو الذي يكون الحركة لاجله و الثاني، ما يحرك تحريك النفس للبدن و هو الذي يكون الحركة منه و ذلك المحرّك العقلي، لا جاز ان يكون هو المباشر للحركة، فانه بعيد عن التغيّر و الاستكمال و المباشر للحركة متغيّر مستكمل. فلا يكون الحركة منه، بل محرّكاً للفلك على سبيل التّعشق.

وامّا محرّك الفلك على سبيل التّفصيل، فهو ثلاثة؛ بعيداً عقلياً يحرك على وجه التّعشق، و قريباً مباشراً للحركة و وسطاً و هو نفس مفارقة عن المادّة متعلقة بالفلك على وجه التدبير، و يكون لها تصوّرات كلية و جزئية، و تباشر من تصوّراتها الجزئية التي يحصل لها بمعاونة من قوتها المتخيّلة هذه القوّة المتخيّلة، فيرتسم صور الاوضاع الجزئية، و يحدث عنها الحركات الجزئية على الاستمرار. هكذا، يجب ان يحقّق مقاصد القوم، م.

على أنه لا يزال، ينفعل عن ذلك المبدأ الأوّل، و يفعل.

و اعلم أنّ قبول الانفعالات الغير المُتناهية، غير التأثير الغير المُتناهى، و التأثير الغير المُتناهى على سبيل الوساطة، غير تأثير على سبيل المبدئية و أنّما يمتنع في الاجسام أحد هذه الثلاثة فقط.»

معنى السؤال: أنّه ان جاز ان يكون المُباشر لتحريك السماء قوّة جسمانيّة، فتكون تلك القوّة مُتناهية التّحريك لا دائمة التّحريك، فتكون محرّكة لغير الحركة السّماويّة الدائمة، هذا خلف.

و تبّه على الجواب^(١) بأنّه يجوزُ ان يكون محرّك غير متحرّك عقليّ غير متناهى

١ - قوله: «و تبّه على الجواب»، أى لا تُسلم أنّ المُباشر لتحريك السّماء، لو كانت قوّة جسمانية، كانت مُتناهية التّحريك. و أنّما يكون كذلك، لو كان صدور الحركات الغير المُتناهية عنها على سبيل الاستقلال، و ليس كذلك، بل يتجدّد من العقل المُفارق فيها امور متّصلة غير قارة، و ينفعلُ بحسب ذلك انفعالات غير مُتناهية، و بواسطة تلك الانفعالات، يقوى على حركات غير مُتناهية. و أنّما قيّد الامور، الامور المتّصلة بكونها غير قارة، لأنّها لو كانت قارة، لزم بقاء الحركة بعينها.

و هيّهنا نظران؛ الأوّل، أنّ القول بتجدّد الامور من المُفارق و صدور الحركات الغير المُتناهية، بحسب ذلك تصريحٌ بأنّ الصّادر من الفلك، حركات متعدّدة، و قد تبين من قبل أنّ الحركات المُتعدّدة لا تحفظ الزّمان فيبينها تناقض.

بيان ذلك أنّه اذا صدر من الفلك حركات متعدّدة، فأمّا ان يكون بين كلّ حركتين حدّ هو بداية احدهما و نهاية الأخرى فهى الحركات التى تفعل حدوداً و نقطاً، فلا يحفظ الزّمان، و أمّا ان لا يكون بين تلك الحركات حدود، فحينئذٍ لا يكون حركات متعدّدة، بل حركة واحدة.

الثانى، أنّ التّحريكات، لا على سبيل الاستقلال، صورة النّقص، لأنّه لا يُمكن أن يقال: لو صحّ الدليل، لم يجز التّحريكات الغير المُتناهية لا على سبيل الاستقلال، فأنّه اذا فرض كلّ القوّة يحرك جسماً لا على سبيل الاستقلال حركات غير مُتناهية من مبدئٍ مفروض و بعضها يحرك، كذلك يكون تحريك البعض، اقلّ من تحريك الكل، فيكون متناهياً.

و جوابه: أنّ هذا، يتمّ لو امكن ان يستعدّ بعض القوّة لتلك الانفعالات الواردة على جميع القوّة و هو ممنوعٌ. و اعتراض الامام بوجهين: احدهما، أنّ الامور الحادثة في النّفس الجسمانيّة، امورٌ

التَّحريك، يحرك قوّة حائلة في جسم اى يتجدد منه في تلك القوّة امور متصلة غير قارّة، ثمّ يصدر عن تلك القوّة حركات غير مُتناهية في ذلك الجسم، لا على أنّها تصدُر عن تلك القوّة لو انفردت، بل على أنّها تنفعل دائماً عن ذلك المحرك العقليّ، و تنفعل بحسب انفعالاتها تلك.

ثمّ زاد في البيان، بالفرق بين الانفعالات الغير المُتناهية، و بين التّأثيرات الغير المُتناهية على سبيل الوساطة. و بيّن تلك التّأثيرات على سبيل المبدئيّة، و ذكر أنّ المُمتنع على القويّ الجسمانيّة، هو الثّالث فقط.

و اعترض الفاضل الشارح بأنّ الامور الحادثة في النّفس الجسميّة، لا يجوزُ ان تصدر عن العقل، فإنّ الثّابت لا يكون علّة للمتغيّر و ان جاز، فليجزُ صدور الحركات عنه من غير احتياج الى النفس و حينئذٍ لا يُمكن القطع في شىء من القويّ الجسميّة بأنّها لا تقوى على افعالٍ غيرٍ متناهرة، لاحتمال انفعالها عن العقل دائماً.

و الجواب: انّ المُتغيّرُ ممّا يصدُر عن الثّابت، بسبب وجود الحركة الدّائمة، و الحركة لا

متغيرة و عندهم انّ الثّابت لا يكون علّة للتّغير، لامتناع تخلف المعلول عن العلّة، فلا يكون معلولة للعقل و ان جاز ذلك، فليجز اسناد الحركات الجُزئية الى العقل.

و ثانيهما، لو جاز صدور الحركات الغير المُتناهية من القوّة الجسميّة الفلكيّة بواسطة الانفعالات، فلم لا يجوزُ مثله في ساير القويّ؟ و حينئذٍ، لا يُمكن القطع في شىء من القويّ الجسمانية، بأنّها لا تقوى على اعمال غير متناهية. فقولُه: «و حينئذٍ»، اشارة الى هذا الوجه، اى اذا جاز صدور الامور المُتجددة في النّفس الجسميّة عن العقل لا يُمكن القطع.

و الجواب عن الاول، انّ الحركة لا يجوزُ ان تصدر عن العقل، لما ثبت انّ مباشر الحركة هو النّفس، لا العقل، لانه ليس بمستكمل و المتغيّرُ انما يصدر عن العقل بسبب الحركة الدّائمة، حتّى يكون هناك سلسلتان معدّتان كلّ فردٍ من احديهما بعد الفرد من الأخرى؛ احديهما سلسلة الانفعالات الواردة على القويّ الجسمانية، و الأخرى سلسلة الحركات. فكلّ حركة تعدّ القوّة الجسمانية لحالة انفعالية صادرة عن العقل و تلك الحركة الانفعالية، تعدّها لاصدار حركة لاحقة. و هذا كما اذا قطعنا حدّاً من حدود المسافة و اعتراض حدّ آخر، شعرنا به و تخيلنا قطعة، فقطعناه، ثمّ تخيلنا قطع حدّ آخر و هكذا، فكلّ حركة سابقة معدّة لتخيّل و هو انفعال. و كلّ تخيّل علّة لحركةٍ لاحقة، م.

توجد ألاً عند تجدد احوال في محرّكها، منسوبة الى ارادة، او ميل طبيعيّ او قسريّ يكون كلّ حركة علّة لتجدد حال وكلّ حال علّة لتجدد حركة، فيتصلّ التجددات في المحرّك و الحركات في المتحرّك.

فاذن، لا يبدّ من محرّك يتجدد احواله وليس هو بعقل، ولما امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسر، ثبت انتسابها الى نفس. و اما احتمال كون القوى الجسمانيّة قويّة على غير المتناهي بحسب انفعالاتها عن العقل، فليس بالزام على الشيخ، لانه عين ما صرح به، لكنّه لا يتصوّر فيما لا يستمرّ انفعالاته و افعاله.

* اشارة *

«فالمبدء المفارق العقلي، لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانيّة للنفس السماويّة على هينات نفسانيّة شوقيّة تنبعث منها الحركات السماويّة على النحو المذكور من الانبعاث، لانّ تأثير المفارق متّصل على انّ المحرّك الاول، هو المفارق، لا يمكن غير هذا.»
فيه بيانٌ لكيفية صدور الاحوال المتجدّدة في النفس الفلكيّة عن العقل، و صدور الحركات بحسبها عن النفس، و هو غنيٌّ عن الشرح.

* استشهداد *

«صاحب المشائين قد شهد بانّ محرّك كلّ كُرّة، يحركُ تحريكاً غير مُتناه، و أنّه غيرُ متناهي القوّة، و أنّه لا يكون تحريك غيرُ المتناهي بقوّة جسمانيّة، ففعل عنه كثيرٌ من اصحابه حتّى ظنّوا انّ المحرّكات بعد الاول، قد تتحرّك بالعرض لانّها في اجسام و العجبُ أنّهم جعلوا لها تصوّرات عقليّة، و لم يحضّروهم انّ التّصوّر العقلي، غير ممكن لجسم، و لا لقوّة جسم فهو غيرُ ممكن لما يتحرّك بذاته، او يتحرّك بالعرض اي بسبب متحرّك بذاته. و انت ان حَقّقت، لم تستجز ان تقول: انّ النفس النّاطقة التي لنا، متحرّكة بالعرض ألاً بالمجاز و ذلك لانّ الحركة بالعرض، هي ان يكون الشّيء صار له وضع و موضع بسبب هو فيه، ثمّ يزولُ ذلك بسبب زواله عمّا هو فيه الّذي هو منطبع فيه.»
قد مرّ في بيان كثرة العقول، انّ قوماً من المشائين، ظنّوا انّ المُتشبّه به في جميع السماويّات واحد و انّ المعلم الاول، قد حكم في موضع بوحدته، و في موضع آخر بكثرته.

و ذكرنا وجه كل واحدٍ من قوليه، فذلك القوم زعموا انَّ المحرَّكات السَّماويَّة، هي نفوسها المُنطبعة في اجسامها، و لزمهم القول بتحركها بالعرض، لانَّ الحالَّ في المتحرِّك بالذَّات، يتحرَّك بالعرض.

و المحرَّك المتحرِّك، يحتاجُ من حيث يتحرَّك الى محرِّك آخر^(١) و لا يتسلسل، بل يجبُ ان ينتهي الى محرِّكٍ غير متحرِّك، من حيث هو محرِّك. قالوا: فذلك المحرِّك الّذي لا يتحرَّكُ من حيث هو محرِّك هو العلة الاولى، او العقل الاول، و سائر ما عدا ذلك

١ - قوله: «و المحرِّك المتحرِّك، يحتاجُ من حيث يتحرَّك الى محرِّك آخر»، لانه اذا كان شىء محرَّكاً متحرَّكاً فهو من حيث انه متحرِّك يحتاجُ الى محرِّك، فان كان محرِّكه نفسه، يلزم ان يكون فاعلاً و قابلاً و انه محال، و ان كان محرِّكه غيره، فذلك المحرِّك ان كان متحرَّكاً، يلزم احتياجه الى محرِّك آخر و هكذا، حتّى ينتهي الى محرِّك غير متحرِّك. قالوا: و ذلك المحرِّك هو المبدء الاول، او العقل الاول و ما عداه من المحرِّكين متحرِّك و هذا الّذي حملهم على الاكتفاء في تحريك الافلاك بالصَّور المُنطبعة، لانَّهم لما ذهبوا الى ان ما عدا المبدء الاول من محرِّكات الافلاك، متحرِّكةٌ اما بالذَّات او بالعرض. و النَّفس و العقل، ليسا بمتحرِّكين لا بالذَّات و لا بالعرض، فلا دخل لهما في تحريك الافلاك، فانحصر محرِّكات الافلاك في القوى الجسمانية.

و اعترض الشارحُ على هذا الكلام بقوله: و ذلك غير واجب، و تقريره ان يُقال: لا نُسلم انَّ كون المتحرِّك فاعلاً قابلاً معاً محال، فانَّ من الجائز ان يكون محرِّك متحرَّكاً من جهتين، فانَّ القوَّة محرِّكةٌ من جهة انها تنفعل من العقل: متحرِّكةٌ من جهة انها حالة في مادة، فكيف لا يكون محرِّكها نفسها، و محرِّك المتحرِّك بالعرض، هو محرِّك المتحرِّك بالذَّات، لكن محرِّك المتحرِّك بالذَّات، اعنى الفلك هو تلك القوَّة، فيكون محرِّكها من حيث يتحرَّك بالعرض ايضاً هو نفسها، كما انَّ الطَّبِيعَةَ المُنصَرِيَةَ محرِّكة و متحرِّكةٌ بالعرض و ليس محرِّكها بالحركة العرضية اَلا اياها.

و اعلم انَّ الانسب ان يكون قوله: و هذا هو الّذي حملهم على الاكتفاء مقدِّماً على الاعتراض، اَلا ان ذكره بعد التزييف، لما كان فيه نوع استحقار و استهزاء اخره عنه، و الواجب في قوله: فاذن هي عقول مفارقة، ان يُقال: نفوس مفارقة، لما تقدّم من اعترافهم بانَّ للنفوس السَّماوية تصوراتٍ عقلية، م.

الواحد من المحرّكين متحرّك، أمّا بالذّات، وأمّا بالعرض وذلك غير واجب، لأنّه يجوز أن يكون المحرّك غير متحرّك من جهة ما هو محرّك، ويكون متحرّكاً من جهة أخرى مثلاً من جهة كونه حالاً في مادّة وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصّور المنطبعة في موادّ الافلاك دون النفوس المفارقة والعقول، فردّ الشيخ عليهم في هذا الفصل بشيئين: احدهما، قول المعلم الأوّل، فإنّهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك أنّه صرّح بأنّ محرّك كلّ كرة يحركها تحريكاً غير متناه، وبأنّ التّحريك الغير المتناهي، لا يكون بقوّة جسمانيّة وهذا القولان، ينتجان أنّ محرّك كلّ كرة، جوهر مفارق، لكنّ القوم المذكورين، قد غفلوا عن جمع القولين وانتاجهما.

والثاني، اعترافهم بأنّ للنفوس السّماويّة تصوّرات عقليّة، هي مبادئ تشوّقاتها، و تقرير ذلك: أنّ التّصوّر العقلي، لا يُمكن أن يكون لجسم أو قوّة جسم، لما مرّ في التّمتّ الثالث، وكلّ متحرّك بالذّات أو بالعرض، لكنّ للمحرّكات السّماويّة تصوّرات عقليّة بزعمهم. فاذن، هي عقول مفارقة غير متحرّكة بالذّات ولا بالعرض.

ثمّ إنّ الشيخ ازال وهمّ من يظنّ أنّ النفوس النّاطقة متحرّكة بالعرض وتشبّه النفوس الفلكيّة بها، ببيان معنى الحركة بالعرض، ونفى ذلك المعنى عن النفوس النّاطقة، وجميع ذلك ظاهر.

واعلم أنّ المحصّلين من المشائين، لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكورون، وأمّا يذهب اليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم، يدلّ على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بـ«المبدأ والمعاد»، فإنّه قال بهذه العبارة: والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحرّكة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادئ المفارقة والاسكندر يصرّح ويقول في رسالته التي في المبادئ: أنّ محرّك جملة السّماء واحداً لا يجوز أن يكون عدداً كثيراً، وأنّ كلّ كرة محرّكاً ومشوقاً يخصّنه، ونامسطيوس يصرّح ويقول ما هذا معناه: أنّ الاشبه والاحقّ وجود مبدأ حركة خاصّة لكلّ فلك، على أنّه فيه وجود مبدأ حركة خاصّة له على أنّه معشوق مفارق.

* اشارة *

«الأوّل ليس فيه حيثيّتان لوحدانيّته، فيلزم كما علمت ان يكون مبدئاً لا لواحد بسيط،

اللهم بالتوسط و كُـلِّ جسم، كما علمت مركَّب من هيولى و صورة، فيتضح لك انَّ المبدأ الاقرب لوجوده عن اثنين، او عن مبدئٍ فيه حيثيتان، ليصحَّ ان يكون عنه اثنان معاً، لأنك علمت انه ليس و لا واحدة من الهيولى و الصورة علةٌ للأخرى بالاطلاق، و لا واسطة بالاطلاق، بل تحتاجان الى ما هو علةٌ لكلِّ واحدة منهما او لهما معاً، و لا يكونان معاً عما لا ينقسم بغير توسط، فالمعلول الاوّل عقلٌ، غير جسم، و انت فقد صحَّ لك وجود عدّة عقول مُتباينة، و لا شكَّ انَّ هذا المبدع الاوّل فى سلسلتها او فى حيزها العقلىّ.»

يُرِيدُ انَّ المعلول الاوّل، لا يُمكن ان يكون جسمًا، بل هو عقلٌ مجرد. (١)

١ - قوله: «يريدُ بيان انَّ المعلول الاوّل، لا يُمكن ان يكون جسمًا بل هو عقلٌ مجرد»، قبل تقرير الدليل، لا بُدَّ من تقسيم الموجود الى الجواهر الخمسة و العرض، فالموجودُ اما ان يكون فى موضوع و هو العرض، او لافى موضوع و هو الجوهر، و الجوهرُ اما ان يكون حالًا فى جوهرٍ آخر و هو الصورة، او محلًا و هو الهيولى، او مُركَّبًا من الحالِّ و المحلِّ و هو الجسم، او لا حالًا و لا محلًا، فان كان متعلِّقًا بالجسم، تعلقُ التدبير و التصرف، فهو النفس، و انا فهو العقل .

اذا ثبت هذا، فنقول: المعلول الاوّل لا يجوزُ ان يكون عرضًا، لانَّ المعلول الاوّل، سابقٌ على غيره و يمتنع سبق العرض على الجوهر، و لا جسمًا و انا لزم صدورُ امرين من الواحد الحقيقى، و لا صورة و لا هيولى، لما ثبت من امتناع ان يكون شىءٌ واحدٍ منهما علةٌ للأخرى او واسطة، و لانَّ تأثير الصورة موقوفٌ على تشخّصها و تشخيصها موقوفٌ على المادّة، فلا يجوزُ تقدّمها عليها و كذا المادّة، لو كانت علةٌ للصورة كانت فاعلةً قابلةً معاً و انه محال، و لا نفسًا لانَّ افعال النفس تحتاجُ الى المادّة، لو كانت معلولًا او لا، فاما ان يصدر عنها شىءٌ او لا، فان لم يصدر عنها شىءٌ، لم ينتظم سلسلةُ الموجودات و ان صدر عنها شىءٌ و قد ثبت ان افعالها متوقّفة على وجود المادّة، فيكون المادّة موجودة قبل وجودها و هو محالٌ، فتعيّن ان يكون المعلول الاوّل، هو العقل.

و فيه نظرٌ من وجوه: احدها، انا نختارُ انه لا يصدرُ من النفس شىءٌ و لا نسلمُ عدم انتظام الموجودات و لم لا يجوزُ ان يصدرَ من المبدئِ الاوّل، بشرط وجود النفس شىءٌ آخر، هو آله النفس، لا بُدَّ له من دليل.

الثانى، ان قولكم: افعال النفس محتاجةٌ الى المادّة ان اردتم ان جميع افعالها كذلك، فهو ممنوعٌ، و ان اردتم ان بعضها كذلك، فهو لا يستلزمُ المطلوب. و يمكن ان يُجاب بان المراد بالنفس، هو الذى يتوقّفُ جميع افعالها على الآلة، فان العقل رُبما يتوقّفُ فعله و فيضانه على وجود المادّة، بل

قال الفاضل الشارح: هذا الفصل، يشتملُ مع الذي يليه على بيان الطَّرِيقَة الثَّالِثَة، لاثبات العقول. و تقريرُ ما في هذا الفصل:

انَّ المبدأ الأوَّل، ليس فيه كثرةٌ لوحدانيَّته، كما بيَّن في التَّمَطِّ الرَّابِع، فيلزم - كما علمت في التَّمَطِّ الخامس - ان لا يكون مبدأً أَلَّا لوَاحِدٍ بَسِيْطٍ أَلَّا بالتوسُّط، و كلِّ جسمٍ - كما علمت في التَّمَطِّ الأوَّل - مرَكَّبٌ من هيولى و صورة، فيتَّضَحُّ لك انَّ المبدأ الأوَّل لوجود الجسم، يكون مؤلَّفاً عن شيئين، او يكون وجود الجسم عن مبدئٍ فيه حيثيَّتان، ليصحَّ ان يصدرَ عنه الهيولى و الصُّورة معاً، لأنك علمت في التَّمَطِّ الأوَّل ايضاً: انه ليس و لا واحد منهما علَّةٌ و لا واسطة مطلقة للأخرى، بل يحتاجان معاً الى علَّةٍ توجد كلِّ واحدةٍ منهما، فانَّ ايجاد المرَكَّب مسبوِّقٌ بايجاد أجزائه، أو توجدهما معاً، و لا يجوزُ ان يكون علَّتَهُما القريبة، شيئاً غير منقسم، فاذن المعلول الأوَّل جوهرٌ بسيطٌ ليس بجسم و لا جزء جسم و لا بنفس يتعلَّق بجسم، بل هو عقلٌ محض، و انت فقد صَحَّ لك في هذا التَّمَطِّ وجود عدَّة عقولٍ متباينة الذَّوات هي مبادئ تحريكات الافلاك و لا شكَّ انَّ هذا المبدع الأوَّل في سلسلتها، اى هو ايضاً محرِّكٌ لفلك هو أوَّل الافلاك، او في حيِّرها العقليِّ ان لم يكن محرِّكاً لفلك، اى يكون مشاركاً لهما في التَّجَرُّد و البرائة عن القوَّة.

* تَذْيِيْهَةٌ *

«قد يُمكنك ان تعلم انَّ الاجسام الكُرْبِيَّة العالِية افلاكها و كواكبها، كثيرة العدد.» هذا الفصل، مشتملٌ على اربعة مطالبٍ، اكثرها ممَّا مرَّ بيانه، و لذلك و سمه بالتثبيهِ و اَمَّا جمعها ههنا تبيهاً و تذكيراً على كثرة العقول؛ فلاوَّلُ هو معرفة كثرة الاجرام العالِية. و الثانى، معرفة كثرة محرِّكاتِها، اعنى نفوسها.

و على استعدادها.

الثالث، لا تُسَلِّمُ انه اذا لم يكن المعلول الأوَّل النَّفس و لا الجسم و لا جزئاً منه، يكون هو العقل. و اَمَّا يكون كذلك، لو كان جميع كمالاته، موجودةً فيه بالفعل. و جوابه انَّ الموجودات الجوهرية، منحصرةٌ فى الخمسة، فاذا لم يكن احد الاربعة، تعيَّن ان يكون هو العقل و اَمَّا حصول جميع كمالاته بالفعل فيه، فلا يتمُّ أَلَّا بدليلٍ آخر، م.

و الثالث، معرفة كثرة متشوقاتها، اعنى عقولها.
 و الرابع، معرفة اختلافها الذاتيّة بعد اشتراكها فى بعض الامور.
 و فى آخر الفصل، ترغيب على تعرّف عللها الفاعليّة، و وعد لبيان ذلك.
 اما المطلوب الاول، فالنظرُ فيه من العلوم الرّياضيّة^(١) و لذلك قال فيه: «قد يمكنك ان تعلم»، و لم يشتغل ببيانه، و أنا أوردُ حاصل انظار اهل تلك العلوم فيه اجمالاً، فاقول:
 الاجرامُ العالیه، تنقسم الى كواكب و الى افلاك: اما الكواكب، فتنقسم الى سیارات و الى ثوابت، و السّیارات سبعة، و الثّوابتُ اكثرُ من أن تحصى. و قد رصد منها الف و نيف و عشرون كوكباً، و الطّريق الى معرفة وجود الكواكب، هو العيان لا غير، و الى معرفة سيرها و اثباتها هو الرّصد.

و اما الافلاك، فكثيرةٌ و الطّريق الى اثباتها، الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرّصد بعد تمهيد الاصول الحكميّة. و هى اسنادُ كلّ حركةٍ الى جسم يتحرّك بها بالذّات، و يتحرّك ما يحتوى عليه بالعرض، و وجوب الاتّصال فى الحركات الفلكيّة المستديرة البسيطة، و وجوب التّشابه فيها، و امتناع الخرق و الالتئام على اجرامها.
 و قد اختلف اهل العلم فى عددها، اختلافاً لا يرجى زواله بعد ان قسموها الى كليّة يظهرُ منها حركةٌ واحدة، اما بسيطة او مركّبة، و الى جزئيّة تنفصل الكليّة اليها. فاقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كليّة، يُحيط بعضها ببعض، بحيث يماسُ مقعرُ العالی محدّب السّافل، و يكون مراكز الجميع، مركزُ الارض واحدٌ منها و هو المحيط بالكلّ فلك الثّوابت، فانه ممّا لا بدّ منه و ان كان كون الثّوابت على افلاك كثيرة ممكناً. و هذا الفلك هو ايضاً فلك البروج، و سبعة للسّیارات السّبعة على الضّدّ المشهور و ان كان فيه ايضاً خلاف.

و المتأخرون زادوا فلکاً آخر، غير مكوكبٍ يحرك الكلّ بالحركة اليوميّة، و جعلوه محيطاً بالكلّ. ثمّ انّ الفريقيين، جعلوا الفلك الكلى، لكلّ كوكبٍ منفصلاً الى اجسام كثيرةٍ يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب طولاً و عرضاً، و استقامةً و رجعةً، و سرعةً و

١ - قوله: «فالنظرُ فيه من العلوم الرّياضيّة»، فيه نظرٌ، لانّ البحث عن وحدة الاجسام و كثرتها، بحثٌ عن احوال الموجودات من حيث أنّها موجودة، فهو من الالهيات، و لعلّهم خصّصوا الوحدة و الكثرة بالاجرام العلويّة، حتّى صار البحث عنهما فى علم الهيئة. م.

بطاً، وُبدأً وُقرباً من الارض.

فمن غير المحصلين، منهم من جعل لتلك الاجسام اشكالاً غير الكرة، كالقائلين بالمنشورات^(١) والحلق والذفوف وامثالها، وجعلوها منضودة في جوٍّ مشتمل عليها هو نخن فلكه الكلى .

و منهم، من جعلها في حركاتها ايضاً مُختلفةً كالقائلين باسترخاء، اوتارها عند الرجوع وما يُقابلة عند الاستقامة، وكالقائلين باقبال الفلك و ادباره من غير استناد ذلك الى حركة بسيطة مُتشابهة، هذا كله مع اختلافهم في اعدادها.

واما المحصلون الذى يلتزمون القوانين الحكيمية، فقد اختلفوا ايضاً في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلاً و حركةً، والمعتم الاوّل، ذكر ان عدد الجميع، يقربُ من خمسين فما فوقه. والمتأخرون المتفقون لارصاد بطلميوس الفاضل، اثبتوا لكل كوكب فلكاً ممثلاً بفلك البروج، مركزه مركز العالم، يُماسّ بمحده مقرر ما فوقه، و بمقره، محدب ما تحته، وهو فلكه الكلى المشتمل على سائر افلاكه اأ القمر، فان ممثله المُسمى بفلك جوزهره يحيطُ بفلكٍ آخر له، يُسمى المائل وهو الذى يشتمل على سائر افلاكه، و فلكاً خارج المركز عن مركز الارض ينفعلُ عن الممثل او المائل يتماسُ محدبهما و مقعرهما على نقطتين يسمى الابدع عن الارض اوجاً، و الاقربُ منه حضيضاً، و فلكاً آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض و هو فى نخن خارج المركز، يُماسُ محدبه سطحيه، على نقطتين يُسمى ابدهما عن الارض ذرورة، و اقربهما حضيضاً، ما خلا الشمس، فانها تكنفى باحد الفلكين اعنى خارج المركز، او التدوير من غير رُجحان لاحدهما على الآخر، بالقياس الى حركاتها، اأ ان بطلميوس رأى اثبات الخارج لها، اولى لكونه اوسط.

و الكواكب الستة مركوزة فى تدويرها، بحيث تماسُ سطوحها سطوح التدوير على نقط، و الشمسُ مركوزة فى خارج المركز، و زادوا العطارد فلكاً آخر، خارج المركز ايضاً،

١ - قوله: « كالقائلين بالمنشورات»، المنشورُ شكلُ مجسمٍ يُحيطُ به ثلاثة سطوح مُتوازية الاضلاع و مثلثان، فقوله: اأ القمر، يخرجُ ممثله، عن فلكه الكلى، فهو لا يكون فلكاً و كلياً و لا جُزئياً، م.

فله فلکان خارجا المركز، يشتملُ الممثلُ على احدهما، اشتمال سائر المُمثلات على امثاله وهو المُسمّى بالمدير.

و يشتملُ المدير على الثاني اشتمال المُمثل عليه وهو المسمّى بالحامل لفلک التدوير، اذ هو المُشتمل عليه، فيكون جميع الافلاك للكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين و عشرين، ومع الفلكين العظیمين اربعة و عشرين، عشرة منها موافقة المركز، لمركز الارض، و ثمانية خارجةً المراكز عنه، و ستةً افلاك تدوير يتحركُ الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة و يتحركُ ما دونه بحركته و يتحركُ فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة و يتحركُ ما دونها بها.

و لكلّ فلك من الباقية، حركةٌ خاصةً أَلَا المُمثلات الستة التي فوق القمر، فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين، فينتظم الرجعة و الاستقامة و السرعة و البطء و القرب و البعد، بحركات الافلاك الخارجة المراكز و التدوير، و يتركبُ حركات الكواكب المُختلفة الطولية، من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة.

و بقيت الحركات العرضية الموجودة، لتدوير الخمسة المُتحيرة و بعض اختلافات الخمسة و القمر و الحركة، لا مقتضيةً لتناقض البعد بين قطبي الفلكين العظیمين على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقض حقيقةً محتاجة الى اثبات اجرام آخر، تتحرك بها. و قد اشار الشيخ و غيره من الحكماء و المهندسين، الى عددٍ من الافلاك، ينبغي ان ينسب مضافة الى ما سبق، لاجل هذه الحركات، أَلَا ان الآراء، لم تتفق بعد على ذلك اتفاقاً على ما سبق ذكره، فهذا هو القول المُجمل في عدد الافلاك.

قوله : «و يلزمك على اصولك ان تعلم، ان لكل جسم منها، كان فلکاً محيطاً بالارض، موافقُ المركز، او خارج المركز، او فلکاً غير محيط مثل التدويرات، او كوكباً شيئاً هو مبدئ حركة مستديرة على نفسه، لا يتميزُ الفلك في ذلك عن الكواكب، و ان الكواكب تنتقلُ حول الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها، لا بان ينخرق لها اجرام الافلاك. و يزيدك في ذلك، بصيرة أنك اذا تأملت حال القمر، في حركته المضاعفة و اوجيه و حال عطارد و اوجيه، و انه لو كان هناك انخراقٌ يوجهه جريان الكواكب، او جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك.»

وهذا هو المطلوب الثَّانِي، وهو معرفةُ كثرةِ النَّفوسِ المحرَّكةِ لهذه الافلاكِ وهو بحثٌ حكيمٌ ولذا قال: «و يلزمكُ على اصولك».

واعلم، أنَّهم اختلفوا ايضاً في محرَّكاتِ الافلاكِ الجُزئيةِ للكواكبِ السَّبعة. فذهب فريقٌ الى انَّ كلَّ كوكبٍ منها، ينزل مع افلاكه منزلة حيوانٍ واحدٍ، ذى نفسٍ واحدة، تتعلَّقُ بالكواكبِ اَوَّلَ تعلُّقها وبافلاكه بواسطة الكواكبِ بعد ذلك كما تتعلَّقُ نفس الحيوانِ بقلبه اَوَّلًا، وباعضائه الباقية بعد ذلك بتوسطه، فالقوةُ المحرَّكةُ مُنبعثةٌ عن الكواكبِ الّذى هو كالقلبِ فى افلاكه الّتى هى كالجوارحِ والاعضاءِ الباقية بعد ذلك. وعلى هذا التَّقدير، تكون النَّفوسُ الفلكيةُ تسعاً؛ اثنتان للفلكينِ العظيمين، وسبعٌ للسَّيَّاراتِ وافلاكها.

وذهب الباقون، الى انَّ كلَّ فلكٍ من الافلاكِ المذكورةِ ونفسٍ محرَّكةٍ اياها، وكذلك كلَّ كوكبٍ. وقد اثبتوا للكواكبِ ايضاً حركاتٍ وضعيَّةً على انفسها، كما اثبتوا لافلاكها، فانَّ حكمها فى وجوب، اخراجِ الاوضاعِ المُمكنةِ من القوَّةِ الى الفعلِ واحد. وهذا شىءٌ محسوسٌ فيما فوق القمر.

اما القمر، فان لم يكن محوه خالاً يترانى فيه بالانعكاس، كما ترى من الهالاتِ وقسَى قزح، او اجساماً موجودة واقعةً بحذائه، بل كان شيئاً موجوداً فيه ثابتاً فى جميعِ الاوقاتِ على حالةٍ واحدة لم تكن له حركة استدارة، لكنَّ الحُكْمَ القطعى فيه مشكل.

والاظهرُ انَّه لا يكون شيئاً موجوداً فيه لوجوبِ بساطتهِ وامتناعِ تغيّره عن وضعه الطبيعيّ، فعددُ النَّفوسِ المحرَّكةِ على هذا الرأى عددُ الافلاكِ والكواكبِ جميعاً. والشَيْخُ حكم بذلك فى الكتابِ بقوله: «انَّ لكلَّ جسمٍ منها فلماً كان او كوكباً شيئاً هو مبدءُ حركةٍ مستديرةٍ على نفسه، لا يتميزُ الفلكُ فى ذلك عن الكواكبِ». ويؤكِّده ما ذكرناه قبل، من وجوب كونِ الافلاكِ الخارجةِ المراكزِ والتَّداويرِ، والكواكبِ مختصةً فى الابداعِ، بصورٍ كماليةٍ زائدةٍ على صورِ المُمثَّلاتِ.

ثمَّ انَّ الشَيْخَ نفى الوهم المذهوبِ اليه، عند العوامِ وهو انَّ الكواكبِ تستحرَّكُ فى الافلاكِ تحرَّك الحيتانِ فى المياه. فانَّ القولِ بتكثُّراتِ الحركاتِ المُقتضى لتكثُّرِ المحرَّكاتِ، مبنيٌّ عليه. واما نفاه بشيئين:

احدهما، البرهانُ الكلِّىُّ المُتقدِّمُ، وهو امتناعُ الخرقِ والالتئامِ على الاجسامِ ذواتِ الحركاتِ المُستديرةِ بالَطبعِ، واليه اشار بقوله: «وانَّ الكواكبِ، تنتقلُ حول الارضِ»، الى

قوله: «لا بان ينخرق لها اجرام الافلاك».

و الثاني، برهانٌ حدسيّ و هو أنّ الرّصد و الاعتبار، يدلّان على موافاة مركز تدوير القمر اوجه في كلّ دورة مرّتين و هو عند كونه في الاجتماع و الاستقبال، و حضيضه ايضاً مرّتين و هو عند كونه في تربيعة الشّمس، و كذلك على موافاة مركز تدوير عطارد اوجه في كلّ دورة مرّتين؛ حدّهما، عند كونه في تاريخنا هذا في أوّل العقرب بالتّقريب، و الثاني، عند كونه في أوّل الثّور، ألّا أنّ اوجه العقربى، يكون ابعده عن الارض من اوجه الثورى، بخلاف القمر. فإنّ اوجيه مُتساويان، و موافاته حضيضه ايضاً مرّتين على التّساوى و هو عن كونه في أوّل بُرجى السّرطان و الحوت.

فاذن، لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة، بل كان التدوير هو الذى يقطع الحامل بحركته وحده، لم يعرض ذلك كذلك. و الوجهُ في القمر، هو أنّ حامل تدويره، يتحرّك الى توالى البروج، كلّ يوم اربعة و عشرين جزءاً و كسر جزء من ثلاث مئة و ستين جزءاً من المحيط و يحمل التدوير معه، و المائل يتحرّك بحركته و حركة المُمثل جميعاً الى خلاف التّوالى احد عشر جزء و كسراً و يحمل الحامل معه. فيذهب اقلّها بمثله من اكبرهما قصاصاً لاختلاف الجهتين و تبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الأوّل، ثلاثة عشر جزءاً و كسراً.

و التّقدِيرُ الالهى، قد اقتضى ان يكون مركزُ التدوير عند موافاة^(١) الشّمس في اوج الحامل، فاذا تحرّك الفلكان من موضع الموافاة، حركتهما المذكورتين صار الاوج ممّا يلى احدُ جانبي الشّمس، على بعد احد عشر جزءاً و كسراً من ذلك الموضع، و مركز التدوير ممّا يلى الجانب الآخر على بعد ثلاثة عشر جزءٍ منه، و تحرّكت الشّمس بحركتها الخاصّة بها قريباً من جزءٍ الى الجهة الّتى يلى المراكز منه ايضاً، و كانت الشّمس متوسّطة بين الاوج و مركز التدوير على بُعدين متساويين كلّ واحدٍ منهما اثني عشر جزءاً و كسراً و مجموعهما هو بُعد مركز التدوير من الاوج.

و لكون ذلك البُعد، ضعف بعد المركز عن الشّمس، سمّي بـ«البُعد المضاعف»، و سميت حركة الحاصل بذلك القدر بـ«الحركة المضاعفة». و هكذا يوماً بعد يومٍ، حتّى اذا

صار بعد المراكز عن الشَّمس ربع دور، و بعد الاوج عنها من الجانب الآخر ايضاً ربعاً و كان بين الاوج و المركز، نصف دور، و افي المركز مقابلة الاوج، اعنى الحضيض، و اذا صار بعد المراكز عن الشَّمس نصف دور استقبله الاوج من الجانب الآخر، فوافاه فى استقبال الشمس، و كذلك فى التربيع الآخر، فاذن المركز يُوافي الاوج فى الاجتماع و الاستقبال و الحضيض فى التربيعين.

و اما عطارد، فلما كان له فلكان خارجا المركز، اعنى المُدير و الحامل و اوج المُدير، يتحرَّكُ بحركة المُمثل البطيئة المُنتهية فى زماننا، الى اوّل العقرب، و كان المُدير متحرِّكاً بالحامل على خلاف التوالى، قدر مسير الشَّمس، و الحامل مُتحرِّكاً بالتدوير على التوالى ضعف ذلك.

و كان التقدير الالهى، مقتضياً أن يكون مركز التدوير فى الاوجين معاً، و جب اذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل ضعف مسير الشَّمس و عن اوج المُدير بعد ذهاب اقلّ الحركتين بمثله، من الاكبر قصاصاً، مثل مسيرها، و البعد بين الاوجين مثله. فيكون اوج المدير متوسطاً بين اوج الحامل و مركز التروير، حتى اذا صار بعد المركز عن اوج المُدير نصف دورة استقبله اوج الحامل من الجانب الآخر، فوافاه المركز عند حضيض المدير.

و لاجل ذلك، كان المركزُ فى هذا الاوج، اقرب الى الارض ممّا كان فى الاوجين معاً، و يكون اقرب ما يكون المركز من الارض فى موضعين، متساويى البُعد عن الاوجين المُتقابلين، و يكونان لا محالة الى الاوج الادنى، اقرب منهما الى الاوج الابد. و هما اوّل السرطان و الحوت، فانهُما على التثليث من الاوج الابد و على التسديس من الاوج الادنى.

فهذا حال القمر و عطارد فى اوجيهما، اى فى وصولها الى اوج الحامل مرتين فى دورة واحدة. و ذلك ممّا يقتضى الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاك لا الى الكواكب انفسها، فاذن لا يقع خرق اجرام الافلاك.

و انكر الفاضل الشارح^(١)، جواز كون الجسم الواحد متحرِّكاً بحركتين مُختلفين قال:

١ - قوله: «و انكر الفاضل الشارح»، لما كان حاصل الدلالة الثانية على نفى حركة الكواكب

بنفسها فى الفلك، ان موازاة مركز تدويرى القمر و عطارد، اوجيهما فى كل دورة مرتين انما تتصور لو كان لمركز التدوير حركتان حركة على التوالي، و حركة على خلاف التوالي، فلو كان المتحرك هو الكواكب، او فلك التدوير بنفسه، لم يكن كذلك، لامتناع ان يتحرك الجسم الواحد بالذات الى جهتين مختلفين دفعة واحدة.

اعترض الامام بان هذه الدلالة، انما تستقيم، لو امكن ان يتحرك الجسم الواحد حركتين مختلفين، لكنه غير ممكن، لان الحركة الى جهة، تستلزم الحصول فيها، فلو تحرك الى جهتين، يلزم حصوله فيهما دفعة واحدة و انه محال.

و توجيه الجواب: انا لا نسلم ان جسماً واحداً لو تحرك الى جهتين، يلزم حصوله فيهما. و انما يلزم لو كان حصوله فى جهة بحسب حركتين، و ليس كذلك، بل بحسب حركة واحدة حاصلة من الحركتين. فان الحركتين اذا كانتا الى جهة واحدة حصلت حركة واحدة مساوية لمجموعهما، و ان كانتا الى جهتين حصلت حركة واحدة مساوية لفضل احديهما على الأخرى، و ليس يلزم ان يكون الحركة الواحدة بسيطة فقد تكون مركبة و حصول الجسم فى الجهة، انما هو باعتبار تلك الحركة الواحدة، لا بحسب الحركتين، و تحقق الموضع، يتحقق الحركة بالعرض، فنقول: لا شك ان المتحرك بالعرض، يحصل له حالة مخصوصة هى الحركة، فان الجالس فى السفينة، عرض له تلك الحالة العارضة للسفينة حتى ينتقل من مكان، كما ينتقل السفينة من مكانها، انا ان الفرق، ان حالته المخصوصة بسبب حالة غيره، يتبدل اوضاعه و ايونه، لتبدل اوضاعه و ايونه، و ايضا للمتحرك بالذات توجهاً الى الجهة، اعنى ميله اليها، سواء كان ميلاً طبيعياً او قسرياً او ارادياً، و هذا الميل، لا يوجد فى المتحرك بالعرض.

فان واحداً منا، لو تحرك و معه حجر، فلا شك ان ذلك الحجر، ينتقل الى موضعنا، لكن تلك الحركة، صدرت عارضة لنا عن ارادة و لا ارادة فى الحجر. فمبدء الحركة موجود فى المتحرك بالذات، دون المتحرك بالعرض. ثم لا يستراب فى ان الحركة بالعرض، ليست مانعة للحركة بالذات، فجاز ان يكون المتحرك بالعرض متحركاً بالذات، كما ان راكب السفينة، يتحرك أيضاً سواء كان الحركتان الى جهة واحدة او الى جهتين.

لكن هيئتنا شك و هو انا اذا فرضنا دائرتين محيطيتين، احديهما حاوية للأخرى و هما متحركتان بالخلاف على محور واحدة، حركة واحدة، و على الدائرة المحوية نقطة فى وسط السماء، على نصف النهار، فتلك النقطة، لا بد ان يكون دائماً على نصف النهار، لان المحوى، ان حركتها الى

لأنّ الانتقال الى جهةٍ يلزِمُ منه الحصول في تلك الجهة، فلو انتقل الى جهتين، لزم حصوله دفعةً في جهتين، سواءً كان الانتقالان بالذّات، او بالعرض، او بهما.
ثمّ قال:

لا يُقال: انا نرى الرّحى، تتحرّك الى جهةٍ و التّملة عليها الى خلافها، لانا نقول: لم لا يجوزُ ان يكون للتّملة وقفَةٌ حال حركة الرّحى و للرّحى وقفه حال حركة النملة؟ و هذا و ان كان مستبعداً، لكن الاستبعاد عندهم، لا يُعارض البرهان.

و الجوابُ أنّ الجسم الواحد، لا يتحرّك حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان، بل يتحرّك حركةً واحدةً يتركّب منهما، فإنّ الحركات، اذا تركّبت و كانت الى جهةٍ واحدة، حدثت حركة تساوى مجموعها، و ان كانت في جهتين متضادّتين احدثت حركة

جهة الشّرق درجة، فقد اعادها الحاوى الى جهة الغرب، مع أنّ تلك النّقطة لما كانت من نقطة الدّائرة المحوية و ساير نقاطها، يقطع دور الفلك بحركتها بالضرّورة، فلا بُدّ ان تكون تلك النّقطة في جهة الشرق تارةً و في جهة الغرب أخرى.

و من الفضلاء، من سمعته يقول في حلّ هذا الشّك: انّ لكلّ متحرّك، حركتان: حركة حقيقية و هي قطع المسافة التي يتحرّك عليها، و حركة اضافة، اى بالاضافة الى اى نقطة فرضت، خارجة عن المسافة و هي زاوية لمسافة حركتها عندها و نقطة المحوى و ان كانت له حركة في نفسها، لا يحدث زاوية بالنسبة الى النّقاط الخارجة عن مدارها، لأنّ موضعها يتحرّك بالخلاف حركة مساوية لها، و لهذا لا يرى الّا ساكنة، و للفكر فيه مجال.

و ممّا يوضح الجواب عن اشكال الامام، انّ الحركة الى جهة، أنّما يستلزمُ الحصول فيها لو كانت وحدها، فاذا كانت مع حركةٍ أخرى، فالحصولُ في الجهة، أنّما هو بحسب تركب الحركتين، حتّى انّ كلّاً من الحركتين، لو تجرّدت عن الأخرى، كانت متوجّهةً الى الجهة المتوجّهة اليها. فاذا فرضنا واحداً على خشبيّة هي منةٌ ذراع مثلاً و هو و الخشبة يتحرّكان بالخلاف، تحركاً متساوياً، فاذا كان رأس الخشبة موازياً لنقطة انتقال الخشبة من تلك الموازاة - مثلاً - ذراعاً، تحرك الشّخص من رأس الخشبة ايضاً ذراعاً و الموازاة باقية كما كانت، و هكذا حتّى يتحرّك الخشبة منة ذراع و الشّخص الى آخرها، و امّا لو تحرك الخشبة فقط، او كانت حركة الشّخص فقط، لانحرف الشّخص عن الموازاة الى جهة الحركة، فلا انتقال هناك للشّخص الى جهة بحسب تركيب الحركتين، م.

مساوية، لفضل البعض على البعض، او سكوناً ان لم يكن فضلاً، و ان كانت فى جهات مختلفة، احدث حركة مُركّبة الى جهة يتوسّط تلك الجهات على نسبتها، و ذلك على قياس سائر المُمتزجات.

فان، الجسم الواحد، لا يتحرّك من حيث هو واحد اّلا حركة واحدة، الى جهة واحدة، اّلا انّ الحركة الواحدة، كما تكون مُتشابهة، فقد تكون مختلفة، و كما تكون بسيطة، فقد تكون مركّبة. و كلّ بسيطة متشابهة و كلّ مختلفة، مركّبة و لا يعكسان. و الحركات المُختلفة، يكون بالقياس الى متحرّكاتهما الاوّل بالذّات، و الى غيرها بالعرض. و لا يكون جميعها بالقياس الى متحرّك واحدٍ بالذّات، بل لو كان فيها ما هى بالقياس اليه بالذّات، لكانت احديهما فقط. و اذا ظهر ذلك، فقد ظهر أنّه لا يلزم من كون الجسم متحرّكاً بحركتين حصوله دفعة فى جهتين، و لم يحوج ذلك الى ارتكاب شىء مستبعد، فضلاً عن محال.

قوله: «و تعلم أنّها كلّها فى سبب الحركة الشّوقية التّشبهية على قياس واحدٍ و تعلم أنّه ليس يجوز ان يُقال: ما رُبّما، يقال انّ السّافل معشوقه الخاصّ هو ما فوقه.» و هذا هو المطلوب الثّالث و هو معرفة كثرة العقول.

فانّ اختلاف الحركات، يقتضى اختلاف مبادئها المُتشوّقة - كما مرّ - و أنّما يُثبت ذلك، بعد ابطال القول بانّ الفلك السّافل، أنّما يتحرّك شوقاً الى الفلك العالى كما مرّ. و القائلون به، يجعلون اوّل الافلاك فلکاً ساكناً متشوّقاً غيرٍ مشتاقٍ، ينقطع به الاشتياق و هذا الرّأى ممّا مال اليه ابوالبركات البغدادى، و اسنده الى بقراط، من القُدّماء و أنّما عبّر الشيخ عنه بقوله: «ما رُبّما يُقال»، اشارة الى أنّه مذهب لقوم.

و لما تقدّم ابطال هذا الرّأى فى الفصل الثّانى عشر من هذا النّمط، لم يتعرّض هيئنا لذلك، و اذا ثبت أنّها أنّما تتحرّك شوقاً الى متشوّقاتها المجرّدة، لا الى الاجسام المحيطة بها، فعلى مذهب القائلين بنفوس، تسعة تكون العقول المتشوّقة ايضاً تسعة: عاشرها العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون و الفساد الّذى يسمونه العقل الفعّال، و على المذهب الّذى ذهب الشيخ اليه، يكون عددها عدد الافلاك و الكواكب بزيادة واحدة. و اعلم انّ العدد المُثبت بالدليل، هو ما يقطع بانّ العقول، ليست اقلّ منه، و اما كونها اكثر

منه، فمن المُحتمل اذ لم يدلَّ على امتناعها دليلٌ.

قوله : «تعلم أنَّها لم يتخلف اوضاعها و حركاتها و مواضعها بالطَّبع ألاً و ليست من طبيعة واحدة، بل هي طبائعُ شتَّى و ان جمعها كونها بحسب القياس الى الطَّبايع العُنصريَّة طبيعة خامسة.»

و هذا هو المطلوبُ الرَّابع و هو معرفةُ اختلاف الاجرام العالِيَّة بطبايعها، و الشَّيخ استدَلَّ على ذلك باختلاف الاوضاع و الأيون و الحركات الَّتِي هي مقتضيات الطَّبايع كما تقدَّم بيانه. فاذن، هي مختلفةٌ بالانواع و كلُّ نوع منها لا يوجدُ ألاً في شخص واحد، و يجمعُها معنى مشترك يقتضى اشتراكها في استدارة الاشكال و الحركات، و امتناع زوالها عن الأيون و الاشكال و ذلك المعنى طبيعة عامَّة هي مبدأ جنس يشتمل عليها و هي الَّتِي تسمَّى بالقياس الى الطَّبايع العُنصريَّة طبيعة خامسة.

قوله : «فيبقى لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضاً سبباً قريباً للبعض في الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المُفارقة؟ و من هيهنا تَوَقَّع منَّا بيان ذلك.»

هذا هو الحثُّ على تعرُّف المبادئ الفاعليَّة لهذه الاجرام، اهي اجرامٌ مثلها، ام جواهر مُفارقة؟ و الوعدُ لبيان ذلك.

* هداية *

«اذا فرضنا جسماً يصدُرُ عنه فعل^(١)، فأنما يصدُرُ عنه اذا صار شخصه ذلك الشَّخص

١ - قوله: «اذا فرضنا جسماً يصدُرُ عنه فعل»، لتقرير هذا البرهان طريقان:

احدهما، طريقُ المعية، و تحريره على محاذاة ما في الكتاب: انَّ الحاوي، لو كان علَّةً للمحوى، لكان حال المحوى، مع الحاوي الامكان، لانَّ وجوب المعلول و وجوده بعد وجوب العلَّة و وجودها، فلا يكون وجوب المعلول، مع العلَّة، بل الَّذِي يكون معه، هو امكانه، لكن وجود المحوى، مع عدم الخلاء.

فلَمَّا كان وجود المحوى، غير واجبٍ مع وجوب الحاوي، فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء

واجباً مع وجوب الحاوى، او غير واجب. فان كان واجباً مع وجوب الحاوى، كان المحوى واجباً مع وجوب الحاوى. وقد ثبت امكانه، هذا خلف، وان كان غير واجب مع وجوب الحاوى، فهو ممكن في نفسه، وانه محال. وليس هذا الطريق الا قياساً استثنائياً، هكذا لو كان الحاوى علة للمحوى، كان المحوى معه ممكناً، والتالى باطل فالمقدم مثله، اما الملازمة، فلان وجوب المعلول، بعد وجوب العلة، فحاله معه الامكان لا محالة، واما بطلان التالى، فلان عدم الخلاء مع وجود المحوى على ذلك التقدير، فلو كان المحوى ممكناً مع الحاوى، كان عدم الخلاء ايضاً ممكناً، وهو محال. والشارح لم يشرح المتن، الا بهذا الطريق و بناه على ثلاث مقدمات:

احديها، ان الجسم، لا يكون علة موجدة الا بعد كونه شخصاً، لانه ما لم يتشخص، لم يوجد وما لم يوجد، لم يوجد. و لو اطلق هذه المقدمة غير مقيّد بالجسم، كان اولى لعدم اختصاص الكمّ بالجسم. فان كل شيء يفرض، يمتنع ان يكون علة موجدة الا بعد تشخصها، سواء كان جسماً او غيره.

وثانيها، ان وجوب المعلول و وجوده بعد وجوب علة و وجودها، ضرورة ان العلة تجب اولاً ثم توجب، فيجب المعلول، فقد وجبت العلة و لم يجب المعلول بعد، وكل ما لم يجب و يكون من شأنه الوجود، فهو ممكن، فيكون حال المعلول، مع العلة الامكان .

و ثالثها، ان الشئيين، اذا كانا بينهما معية تلازمية لا يتخالفان في الوجود و الامكان، لانه لو وجب احدهما و امكن الآخر امكن انفكاكهما، فلا تلازم بينهما. و تركيب الدليل بعد هذا ظاهر، لكن المقدمة الثالثة منقوضة بالواجب و معلوله، فانهما يتخالفان بالوجود و الامكان مع تلازمهما.

- لا يقال: ليس مقدمة البرهان، عدم اختلاف المتلازمين في الوجود مطلقاً، بل المقدمة عدم اختلافهما في الوجود مع ثالث، فانه لو وجب احدهما مع الثالث و لم يجب الآخر معه، امكن انفكاك احدهما عن الآخر بالضرورة، فلا تلازم بينهما و على هذا لا نقض.

- لانا نقول: الدلالة مشتركة، فكما لا يجوز ان يختلف حال المتلازمين مع الثالث في الوجود و الامكان، كذلك لا يجوز ان يختلف حالهما في انفسهما، ضرورة انه لو وجب احدهما و لم يجب الآخر مع وجوبه، امكن انفكاك احدهما عن الآخر، فالمراد ليس الا وجوب عدم الاختلاف مطلقاً، سواء كان مع الثالث او في حد انفسهما، يشهد بذلك اطلاق الشرح.

و يمكنُ ان يُجاب عن النَّقض، بأنَّ المُراد بالوجوب، ما هو اعمُّ من الوجوب بالذَّات او بالغير، و المُراد بالامكان، صرف الامكان، ما لم يخرج الى الوجوب و الوجود. و من الظَّاهر ان شئيين، اذا كانا مُتلازمين، فكلُّ واحدٍ منهما، اذا وجب وجب الآخر مطلقاً، فأنَّه لو بقى على صرافة الامكان، تحقَّق الانفكاك بينهما قطعاً، فهذا هو المستعمل في البرهان، فانَّ عدم الخلاء، لمَّا كان مع وجود المحوى معيَّةً تلازميَّةً و كان عدم الخلاء واجباً مع وجوب الحاوى، يلزم ان يكون وجود المحوى ايضاً واجباً مع وجوبه، لكنَّه باقٍ على صرافة الامكان.

- فان قلت: كما وجب ان لا يتخالف المُتلازمان في الوجوب مطلقاً، وجب ان لا يتخالفا في الوجوب بالذَّات ايضاً، فأنَّه لو وجب احدهما بالذَّات و الآخر واجب بالغير، لامكن ارتفاعه و امتنع ارتفاع الواجب بالذَّات. و من البين انَّ الشَّيئين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما و امكن ارتفاع الآخر، امكن الانفكاك بينهما، فلا تلازم كما اذا تحقَّق الانفكاك.

- فنقول: امكان ارتفاع الآخر نظراً الى ذاته، انما يقتضى جواز الانفكاك، لو امكن ارتفاعه نظراً الى الاول، فليس كذلك، فانَّ وجوب المعلول، مرتبٌ على وجوب العلة.

و عندى، انَّ هذه المقدِّمة مستدركةٌ في البرهان، اذ يكفي ان يُقال: لو كان الحاوى علةً للمحوى، لتقدِّم بالوجوب عليه، فقد وجب الحاوى و لم يجب وجود المحوى بعد، لكن المحوى هو الَّذى يملاء مقعر الحاوى، فاذا لم يجب وجود المحوى، لم يجب ملاء مقعر الحاوى، و اذا لم يجب ملاء مقعر الحاوى، لم يجب عدم الخلاء بالضرورة و سببِين الشَّيخ، لزوم الخلف، بمجرد هذه المُقدِّمات في جواب السَّؤال الاول، من غير احتياج الى تلك المقدِّمة.

و اما قوله هيهنا: وجود المحوى و عدم الخلاء معاً، فالمراد بالمعيَّة، المعية في الوجوب و عدمه، لا في الوجود و العدم، كما تخليبه الشارحون، فليس المراد الا انَّ وجود المحوى، اذا لم يجب، لم يجب عدم الخلاء، و بينه بان عدم الخلاء، متى وجب، وجب وجود المحوى. فانَّ وجوب عدم الخلاء، اذا استلزم وجوب المحوى، كان عدم وجوب المحوى، مستلزماً لعدم وجوب عدم الخلاء، بحكم عكس التَّقويض.

- لا يُقال: لو صحَّت الدَّلالة، يلزم ان لا يكون للحاوى وجوب و وجود، لانه لو كان للحاوى وجوبٌ و وجودٌ، فلا يخلو اما ان يكون معه وجوب المحوى، او امكانه و اياً ما كان، يكون مع وجوب الحاوى، امكان المحوى: اما على تقدير الامكان فظاهراً، و اما على تقدير الوجوب، فلا تـه لا يكون واجباً لذاته، بل واجباً لغيره، و الوجوب بالغير، مستلزمٌ للامكان، و معيَّة الملزوم،

المعيّن، فلو كان جسمٌ فلكيٌّ علّةٌ لجسم فلكيٍّ يحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلّة وجدتها الامكان، واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلّة ووجوبها، ولكن وجود المحويّ وعدم الخلاء في الحاويّ هما معاً فاذا اعتبرنا تشخّص الحاويّ العلّة كان معه للمحويّ امكان لانّ تشخّص العلّة متقدّمٌ في الوجود. والوجوب على تشخّص المعلول، فلا يخلوا اما ان يكون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه، او غير واجب مع وجوبه، فان كان واجباً مع وجوبه، كان الملاء المحويّ واجباً مع وجوبه وقد بان أنّه يكون ممكناً مع وجوبه، وان كان غير واجبٍ، فهو ممكنٌ في نفسه واجب بعلّة، فالخلاء غير ممتنع بذاته، بل بسبب وقد بان أنّه ممتنعٌ بذاته، فليس شيءٌ من السماويّات علّة لما تحته وللمحويّ فيه.»

قال الفاضل الشارح: هذا الفصل مع خمسة فصول بعده، يشتملُ على الطّريقة الرّابعة لاثبات العقول، وهى ان تبين امتناع كون الاجسام والجسمانيّات عللاً لشيءٍ من الاجسام، يلزمُ منع ان يكون عللها المفارقات ولا يجوز ان يكون الاوّل - تعالى - علّة لها، لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مرّ. فاذن، عللها مفارقات بعد الاوّل وهى العقول.

مستلزماً لمعيّة اللازم، فيكون مع وجوب الحاويّ وجوده امكان المحويّ، فلا يجبُ وجود ما يملأه، فيلزم امكان الخلاء.

- لانا نقول: لا نسلم استلزام معيّة الملزوم، لمعيّة اللازم، واما يكون كذلك، لو لم يكن اللازم، متقدّماً على الملزوم، لكنّ الامكان متقدّمٌ على الوجوب والمُتقدّم على المعلول، لا يجب ان يكون معه وهو ظاهرٌ.

الطّريق الثّاني، فى تقرير البرهان، طريق التّقدّم والتّأخر، وهو ان يُقال: لو كان الحاويّ علّةً للمحويّ، لزم ان يكون عدم الخلاء ممكناً، والتّالى باطلٌ. بيان الملازمة انّ الحاويّ، يكون متقدّماً بالذّات على المحويّ حينئذٍ والمحويّ مع عدم الخلاء والمُتقدّم على الشّيء متقدّم على المعلول، فيكون عدم الخلاء شيئاً متأخراً عن الحاويّ، والمُتأخر عن الشّيء، موقوفٌ على ذلك الشّيء، وكلّ موقوف على الشّيء، ممكنٌ لذاته، فيكون عدم الخلاء ممكناً، وانه محالٌ. وهذا الطّريق، غير مطابقٍ لما فى المتن، لخلوّه عن معيّة امكان المحويّ والحويّ، واحتياجه الى انّ ما مع المتأخر، متأخراً، م.

اقول: والمقصودُ من هذا الفصل، بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية، علّةً للبعض. ولما كانت الاجسام العالية مُنقسمة الى حاوٍ ومحوىٍ وكانت عليّة الحاوٍ على تقدير الجواز اقرب الى الوهم، قدّم بيان امتناعها.

واعلم انّ البرهان قائمٌ على امتناع صدور جسمٍ عن جسمٍ، او عمّا يحلّ في جسمٍ على الوجه العامّ على ما سيأتى، لكن لما كان لبيان امتناع كون كلّ جسمٍ حاوٍ علّةً لمحويّة طريق خاصّ وهو استلزامه لثبوت الخلاء قدّم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية فانّ سلوك الطّرق الخاصّة احوج الى الهداية من سلوك الشّوارع العامّة، وهذه الطّريقة مبنيةٌ على ثلاث مقدّمات:

احدها، انّ الجسم لا يُمكن ان يكون علّةً موجدةً لشيءٍ الاّ بعد صيرورته شخصاً معيّناً، فانّ الطّبائع التّوعيّة مالم تكن اشخاصاً معيّنة، لم توجد في الخارج. والثانية، انّ العلّة لما كانت متقدّمة بالذّات على معلولها كان وجود المعلول ووجوبه متأخّرين عن وجود العلّة، فان اعتبر المعلول مع وجود العلّة كان حاله حينئذٍ الامكان، لانه لم يجب بعد، وكلّ ما لم يجب وكان من شأنه ان يجب، فهو ممكنٌ. والثالثة، انّ الشّيئين اللّذين يكونان معاً لا معيّة المصاحبة الاتّفاقية، بل معيّة بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر، فأنهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان لانّ تخالفهما في ذلك يقتضى امكان انفكاكهما.

وتقرير الحجّة بعد تقرير هذه المقدّمات، بان يُقال: لو كان الحاوٍ، علّةً للمحوى لسبقه متشخصاً لما بيّناه في المقدّمة الأولى، وحينئذٍ كان وجود المحوى اذا اعتبر مع وجود الحاوٍ المتشخص موصوفاً بالامكان لما بيّناه في المقدّمة الثانية، ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوٍ امرٌ يقارنُ اعتباره اعتبار وجود المحوى بحيث لا يُمكن انفكاكه عنه، فاذن يلزم ان يكون هو ايضاً مع وجود الحاوٍ المتشخص ممكناً لما بيّناه في المقدّمة الثالثة؛ لكنّه في جميع الاحوال واجبٌ وَاَلَا لكان الخلاء ممكناً، لكنّه ممتنع لذاته، هذا خلفٌ، فاذن، الحاوٍ ليس بعلّةٍ للمحوى.

واعلم انّ قولنا: الخلاء ممتنع لذاته^(١)، ليس معناه انّ للخلاء ذاتاً هي المُقتضية

١ - قوله: «واعلم انّ قولنا الخلاء ممتنع لذاته»، يُريد تحقيق التّلازم بين وجود المحوى وعدم

الخلاء، فاولاً تحقّق معنى الممتنع لذاته. و ذكر الخلاء فى هذا البرهان واقّع بطريق التمثيل، او لانه مقصودٌ بتصوير الممتنع لذاته قسداً اولياً و اّلا فليس له اختصاص بالخلاء، بل كلّ ممتنع لذاته كذلك، فليس معنى الممتنع لذاته ذاتاً يقتضى العدم، بل معناه شيئاً يتصوّره العقل و يجزّم بعده، بحسب تصوّره من غير نظرٍ الى الغير و ان جاز توقّف حكمه بالعدم، على وسط. و اليه اشار بايراد صيغة الحصر، حيث قال: انّ تصوّره هو الممتنعى لامتناع وجوده، احترازاً عن الممتنع بالغير، فانّ العقل لا يحكم بعده، بمجرد صورته العقلية، بل بالنظر الى الغير. و بهذا التّحقيق يضمحلّ ما عسى ان يختلج فى الوهم، من انّ الثّابت بالبرهان عدم الخلاء و اما امتناعه لذاته، فلا.

فانّ الذى دلّ على عدمه، هو انه لو وجد الخلاء، لكان كما فيكون ذا مادة، فلم يكن خلاء فوجوده يستلزم عدمه. و ما كان كذلك، يكون ممتنعاً لذاته، لانّنا لمانظرنا الى ذاته مع قطع النظر عن الغير، لزم منه محال. و الممتنع بالغير و ان جاز استلزامه للمحال اّلا انّ استلزامه للمحال، انما يكون بالنظر الى ذات الغير، لا بالنظر الى ذاته و هذا اكشريك البارى، فانّ دليل الوجدانية كما دلّ على عدمه، دلّ ايضاً على امتناعه لذاته، فانّ وجود الشريك يستلزم المحال، بالنظر الى ذاته. فقد ظهر انّ معنى قولنا: الخلاء ممتنع لذاته، انّ ما يتصوّره العقل من الخلاء، يحكم عليه العقل، بانه ممتنع الوجود فى الخارج، بالنظر الى ذلك المتصوّر لا بالنظر الى ذلك الغير. و كذا معنى الواجب لذاته، ليس انّ هناك ذاتاً و وجوداً تقتضيه و انما هو شيء يتصوّره العقل و يحكم عليه بالوجود من حيث ذاته، لا بالنظر الى الغير، بخلاف الممكن لذاته، فانّ العقل، لا يحكم بوجوده و لا بعدمه اّلا بعد اعتبار وجود علته او عدمها.

اذا تقرّر ذلك، فنقول: شيء يتصوّره العقل و يسميه بالخلاء، فعدم الخلاء عبارة عن نفي ذلك المتصوّر، بخلاف عدم الانسان، فانه نفي الوجود فى الخارج، فهما عدمان خارجيان، اّلا انّ عدم الخلاء، عدمٌ فى الخارج لموجودٍ عقلى، و عدم الانسان، عدم فى الخارج لموجود خارجى.

فمتى وُجد المحوى من حيث انه ملاء، يلزمه نفي ذلك المتصوّر قطعاً، و متى انتفى ذلك المتصوّر، يلزم وجود المحوى من حيث انه ملاء فوجود المحوى و عدم الخلاء، مُتلازمان فى نفس الامر. و ليس المراد من قوله فى المُتلازمين: لا يتصوّر، التلازم فى العقل، اذ لا تلازم بحسب العقل، على ما لا يخفى.

لامتناع وجوده، بل معناه أن تصوّره هو المُقتضى لامتناع وجوده، والمُقارن للمحوى، هو نفى ما يتصوّر فيه، فإنّ المحوى من حيث هو ملاء، لا يتصوّر ألاً مع ذلك التّفى، وذلك التّفى، لا يتصوّر ألاً مع تصوّر المحوى من حيث هو ملاء.

وإذا تحقّق هذا، سقط ما يُمكن ان يتشكّك به^(١) وهو ان يُقال: كون عدم الخلاء

و على تقدير التّلازم العقلي، فهو ليس مقدّمة البرهان، فإنّ المُقدّمة هي كونها مُتلازمين فى الوجود، بحسب الامر نفسه، بل المُراد المُبالغة فى عدم تحقيق الانفكاك على ما هو الشّايع فى عرف التّخاطب. و فى التّفقيّد بقوله: من حيث هو ملاء، فايدتان:

الاولى، انّ هذا التّلازم، لأبّد فيه من اعتبار الحاوى، فإنّ المحوى، لا يستلزم من حيث ذاته نفى الخلاء، بل من حيث أنّه متجدّد بالحاوى، فإنّ الخلاء، هو المكان الخالى كما انّ الملاء هو المكان المملوّ، فيجب اعتبار سطح الحاوى، ثمّ تصوّره تارةً خلاءً و تارةً ملاء. و اما نفس الجسم، فهو لا يستلزم الخلاء و لا الملاء، فإنّ الحاوى جسم و لا خلاء و لا ملاء، اذ لا مكان له، فاستلزام المحوى، نفس الخلاء، ليس ألاً من حيث أنّه يملاء المكان، هذا ما سمعناه و اشعر به كلامه.

و فيه نظرٌ، لأنّ عدم الخلاء و هو عدم المكان الخالى، و اما لعدم المكان او لوجود الملاء، فاستلزام المحوى لعدم الخلاء، لا ينحصر فى حيثيّة الملاء، فأنّه لا خلاء مع المحوى على تقدير عدم السّطح الحاوى ايضاً.

الثانية، اندفاع سؤال و هو انّ الخلاء عدمُ المحوى، فعدمه عدم العدم، فيكون ثبوتياً، فعدم الخلاء، هو نفس المحوى، فالقول بانّ المحوى، مع عدم الخلاء، بمنزلة القول بانّ الشّيء مع نفسه. و جوابه: انا لا نسلم انّ الخلاء، هو عدم المحوى، بل عدم الخلاء، انما يعرّض للمحوى، من حيث أنّه ملاء و كونه ملاء وصف للمحوى باعتبار مكانه. و كأنّ قوله: المُقارن المُغاير للمحوى و هو نفى ما يتصوّر منه، اى من الخلاء، تنبيه على هذا، فأنّه ربّما ظنّ أنّ عدم الخلاء، عين وجود المحوى، لشدّة تفارن معنييهما، م.

١ - قوله: «اذا تحقّق هذا سقط ما يُمكن ان يتشكّك به»، هذا الشكُّ اما نقض على المُقدّمة الثّالثة بان يُقال: وجودُ المحوى، مع عدم الخلاء، معيّةً تلازميّةً و هما لا يتحدان فى الوجوب، لأنّ عدم الخلاء واجبٌ بالذّات و وجوب المحوى، واجبٌ بالغير، او معارضة فى المُقدّمة القايّلة بالتّلازم، فيقال: وجود المحوى، ليس مع عدم الخلاء معيّةً تلازميّةً، لأنّه لو تلازما، لزم اتّحادهما فى الوجوب و ليس كذلك، او فى المُقدّمة الحاكمة بامتناع الخلاء، فان وجوب عدم الخلاء

بالذات، مع وجوب المحوى بالغير، ممّا لا يجتمعان و الثّاني ثابتٌ ببيان منافاة أنّهما معاً معية تلازمية و المتلازمان، يجبُ ان يتحدّأ فى الوجوب و هذا التّقرير أطبق على ما فى الشّرح.

واجب بانّ المعية التّلازمية، بين عدم الخلاء و وجود المحوى، أنّما هى على تقدير عليّة الحاوى، و المحوى على هذا التّقدير، ليس بواجب بالغير، بل ممتنعٌ و أنّما كان التّلازم بينهما على هذا التّقدير لانه اذا كان الحاوى علّةً للمحوى، كان مُتقدّمًا على المحوى محدّدًا لمكانه.

فمتى عدم الخلاء يلزم وجود المحوى، و متى وُجد المحوى، يلزم عدم الخلاء قطعاً. و اما اذا لم يكن الحاوى علّةً، فعدم الخلاء لا يستلزم وجود المحوى، لجواز ان يكون الحاوى و المحوى، معدومين فيكون الخلاء ايضاً معدومان، لانّ الخلاء لا يتعرّضُ بعدم المحوى مطلقاً، بل أنّما يتعرّضُ بعدم المحوى من حيث أنّه محوى و ملاء بان يفرض له محيطٌ لا حشوله، لينفرض فيه الابعاد الّتى هى الخلاء، فإنّ العدم المحض، ليس بخلاء و كذلك وجود لا محوى، لا يستلزم عدم الخلاء الّا من حيث أنّه متحدّدٌ بسطح الحاوى كما سبق بيانه، فنّبّه بقوله: لانّ ذلك الغير الّذى يفيدُ وجود المحوى الى آخر، على المُقدّمين: اما على المُقدّمة الاولى، و هى انّ التّلازم على تقدير العليّة بمنطوق هذا الكلام، و اما على المُقدّمة الثّانية، و هى انّ الحاوى الّذى فرض علة للمحوى، هو الّذى جعل المحوى بحيث يكون معه عدم الخلاء، لما ذكر من معنى عدم الخلاء، عدم المتصوّر من الخلاء و متصوّر الخلاء لا يكون الّا بحسب اعتبار الحاوى.

فما لم يكن للحاوى تحقّق، لم يكن لعدم الخلاء مع لا محوى اعتبار، ثمّ قال: و لذلك حكم بامتناع افادته للمحوى، اى لمّا كان عدم الخلاء مع وجود المحوى على تقدير عليّة الحاوى، امتنع ان يكون الحاوى علّةً للمحوى، لانّ المحوى حينئذٍ يكونُ ممكناً مع الحاوى، فيلزم امكان الخلاء.

و عند هذا تمّ الجواب، لانّ الجواب، أنّما يتمّ بثلاث مقدّمات: المقدّمات المنبّه عليهما، و المقدّمة الثّالثة، أنّ المحوى على ذلك التّقدير ممتنعٌ. و قد نبّه عليها بقوله: و لذلك حكم بامتناع افادته، لانه متى امتنع ان يكون الحاوى، علّةً للمحوى، امتنع وجود المحوى، مع كونه معلولاً للحاوى، ثمّ صرّح بهذا فى قوله: و الحاصل، و أنّما وجهناه كذلك، لانه لو اجرى على ظاهره، لكان قوله: و لذلك حكم، مع قوله: و الحاصل، لا حاصل له لانه يكفى فى الجواب ان يقال: الغير الّذى يفيد وجود المحوى، هو الّذى يفيدُ معية عدم الخلاء، و المحوى، أنّما يكون واجباً لغيره، اذا لم يكن معلولاً للحاوى.

واجباً لذاته، يُنافى كون ما معه، اعنى وجود المحوى، واجباً بغيره، وذلك لأن ذلك الغير

و توجيه هذا الجواب، أنما يظهر بالاستفسار، فيقال: اما ان يُراد بالمعيّة التلازمية بين عدم الخلاء و وجود المحوى المعية في نفس الامر، او على تقدير عليّة الحاوى، و الاول ممنوع، و الثانى مسلم، لكن المحوى على هذا التّقدير ممتنع، و لا ارياب فى انّ الاقتصار على هذا المنع، كافٍ فى الجواب ألاّ أنّه حَقَّقَ المقام بيان كون المعية التلازمية، أنما هى على التّقدير، و فيه نظرٌ من وجهين:

الاول، انّ ما ذكره فى ذلك البيان، لا يدلّ على ان لوجود الحاوى مدخلاً فى استلزام وجود المحوى، لعدم الخلاء، بل على انّ تصوّر عدم الخلاء، يتوقّف على تصوّر السطح الحاوى و لا يلزم منه ألاّ انّ التصديق باستلزام وجود المحوى، لعدم الخلاء يتوقّف على تصوّر الحاوى و المطلوب هو الاول، فما هو اللازم من بيانه غير مطلوب.

والأولى ان يقال: التلازم أنما هو على التّقدير، لأنّ التلازم عبارة عن الاستلزامين: استلزام عدم الخلاء لوجود المحوى، و استلزام وجود المحوى لعدم الخلاء. و هذا الاستلزام و ان لم يتوقّف على ذلك التّقدير ألاّ انّ استلزام عدم الخلاء لوجود المحوى، يتوقّف عليه كما تبين، فيكون التلازم متوقفاً على التّقدير.

الثانى، انّ التلازم بينهما، يتحقّق على تقدير تحقّق الحاوى سواء كان علّة او لا. فالسؤال اذا خصّص بحال عدم العليّة، لم يندفع بما ذكره، لتحقّق المعية فى نفس الامر و اختلافهما فى الوجوب.

- فان قلت: اذا كانا معاً على تقدير تحقّق الحاوى و المحوى، ممكنٌ امكن عدم الخلاء.

- فنقول: امكان عدم الخلاء، أنما هو لو كان امكان المحوى، مع وجوب الحاوى. و ليس كذلك، بل امكانه مع امكانه، و وجوبه مع وجوبه. و الصواب فى الجواب: ان اتّحاد المتلازمين أنما يجب هو فى مطلق الوجوب، لا فى الوجوب بالذّات و قد سلف بيانه.

و اعلم أنّ الاشكال القوي ههنا انّ الحاوى، ليس علة لمطلق المحوى، بل لمحوى معيّن و المحوى المعين و ان استلزم عدم الخلاء ألاّ انّ عدم الخلاء لا يستلزم المحوى المعين، فلا يتحقّق التلازم على ذلك التّقدير ايضاً.

و لو قيل: وجب الحاوى و لم يجب المحوى و هو لا ملاء، فلم يجب الملاء فامكن الخلاء، فنقول: المحوى، ملاءً مخصوص، فلا يلزم من عدم وجوب الملاء المخصوص عدم وجوب الخلاء، م.

الَّذِي يَفِيدُ وجود المحوى في هذا الفرض، هو الَّذِي يجعل المحوى، بحيث يُمكن ان يتصوّر مع الخلاء، حتّى يحكم بوجود عدمه بالمعنى المذكور و لذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوى.

و الحاصل: انّ المحوى، يكون واجباً بغيره، اذا لم يكن معلولاً للحاوى، اما مع كونه معلولاً للحاوى، فهو ممتنع لذاته، لا واجبٌ بغيره. و نعود الى المتن و نقول: قول الشيخ: «اذ فرضنا جسماً»، الى قوله: «ذلك الشّخص المعين»، اشارة الى المُقدّمة الاولى، و قوله: «فلو كان جسم فلكتي»، الى قوله: «وجدتها الامكان»، متّصلة هي اصل القياس، فانّ القياس استثنائي و أنّما اوردّ تاليها كلياً^(١) غير متخصّص بهذا الموضوع، تمهيداً لايراده متخصّصاً، و قصداً لمزيد الايضاح، و هذا التّالي، هو المُقدّمة الثانية.

١ - قوله: «و أنّما اورد تاليها كلياً»، و هو قوله: اذ اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة، و جدتها الامكان، فهذا كُليّ و التّالي بالحقيقة انّ حال المحوى، مع الحاوى الامكان و هو جزئى. و أنّما ذكر التّالي كلياً تمهيداً للجزئى، و بيانا له ضرورة أنّه ثبت الكُلى، ثبت الجزئى، كقولنا: كُلّ انسان، حيوان، فزيد حيوان.

- فان قلت: يجب ان يكون مراده بالمعلول، المحوى و بالعلّة الحاوى، لا كُلّ المعلول و العلة و أنّا لم ينتظم الكلام، فأنّه اذا قال: لو كان الحاوى، علّة للمحوى، كان حال كُلّ معلول، مع علّته الامكان كان كلاماً غير منظم، و على تقدير انتظامه، لم يكن مقدّمة لزومية. و الاتّفاقية، لا دخل لها فى القياس الاستثنائي.

- فنقول: و الشّارح ايضاً يقول: المراد ذلك، أنّ أنّه عبّر عنه بالعبارة الكُليّة تمهيداً للجزئى، فكأنّه قال: لو كان الحاوى، علّة للمحوى، كان حال المحوى مع الحاوى الامكان، لانّ المحوى معلولٌ حينئذٍ و حال المعلول، مع العلة الامكان، فيكون حال المحوى مع الحاوى الامكان. و قوله: استثناء التّالي، اى مستلزمٌ للاستثناء، فلمّا كان المقصود من ايراد التّالي، الكُلى الجزئى، ذكر استثنائه جزئياً أنّّه مجمل، تفصيله قوله: فلا يخلو، و فيه اشارة الى مقدّمة الثالثة، لانّ المعية التّلازمية، بين وجود المحوى و عدم الخلاء، يُشير الى اتّفاقها فى الوجود، على انّ تفصيله مصرّح به. و الحاصل انّ الشيخ، اورد التّالي كلياً و كفى به عن الجزئى، ثم استثنى التّالي جزئياً مجملاً، ثم صرّح بالتّالي جزئياً، ثم اورد تفصيل استثنائه، م.

وقوله: «أما الوجود والوجوب، فبعد وجود العلة ووجوبها»،
بيانٌ لذلك الحكم الكليّ.

وقوله: «و لكن وجود المحوى و عدم الخلاء فى الحاوى هما معاً»،
استثناءٌ للتالى على سبيل الاجمال و فيه اشارةٌ ما، الى المقدمة الثالثة، ثمّ انه عاد و
جعل التالى متخصّصاً بهذا الموضوع، بقوله: «فاذا اعتبرنا تشخّص المعلول»، ثمّ عاد الى
بيان استثناء التالى مفصّلاً، فقال: «فلا يخلو اما يكون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه»، اى
مع وجوب الحاوى، «او غير واجب مع وجوبه، فان كان واجباً مع وجوبه، كان الملاء
المحوى واجباً مع وجوبه»، ايضاً لما بيّناه فى المقدمة الثالثة، لكنّه يجب ان يكون ممكنّاً
معه، هذا خلفٌ.

وان كان عدم الخلاء غير واجبٍ مع الحاوى، فهو ممكنٌ فى نفسه، واجبٌ بعلةٍ فالخلاء
غير ممتنعٌ بذاته، بل بسبب، هذا خلف. فاذن، ليس شىءٌ من السماويات علةٌ للمحوى
فيه.

و ذكر الفاضل الشارح انّ قوله: «فاذا اعتبرنا تشخّص المحوى»، الى قوله: «على تشخّص
المعلول»، تكرار لما قرّره اولاً، و الاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجّة بسببه، و الكلامُ
ينتظمٌ بحذفه و ضمّ ما قبله الى ما بعده.

و **اقول**: الاقتصار على ما قرّره^(١) اولاً غير كافٍ فى هذا الموضوع، لانه لم يقرّر هناك

١ - قوله: «و اقول: الاقتصار على ما قرّره»، لم يقرّر الشيخ فى اول الكلام، انا ان حال المعلول
مع علته الامكان. و هذا القدر من غير اعتبار كون علة الحاوى، لا يفيد المعية بين المعلول و عدم
الخلاء، فانه ما لم يفرض سطح حاوٍ لم يفرض الخلاء و لا عدمه، فلا يستلزم المعلول نفى الخلاء
و بالعكس. و كيف و لو افاد امكان المعلول مع العلة مقارنة المعلول، لعدم الخلاء لامتنع استناد
كل جسم الى علته، لانه لما كان كل جسم معلول، مع عدم الخلاء و حاله مع علته الامكان، فيلزم
امكان الخلاء لان امكان احد المتلازمين، يستلزم امكان الآخر، فالواجب ان يقيد العلة بكونه
حاوياً محدداً لمكان المعلول.

فلئن قلت: اما ان يكون المراد بقوله: حال المعلول، مع علته الامكان، ان حال المحوى مع
الحاوى الامكان، او يكون المراد مطلق المعلول و العلة، فان كان المراد المطلق لم يتحقّق

ألا كون المعلول ممكناً مع العلة واجباً بعده، فالأقتصارُ عليه لا يُفيد مقارنة عدم الخلاء للمحويِّ المعلول. فإنَّ المحويِّ، ما لم يتحدّد بالحاوي المُتَشَخَّص مكانه، لم يجب للخلاء للمحويِّ المعلول، فإنَّ المحويِّ ما لم يتحدّد بالحاوي المُتَشَخَّص مكانه، لم يجب للخلاء ولا لعدمه اعتبار معه، ثمَّ لو قدرَّ أنه افاد ذلك لصار البرهان حينئذٍ مقتضياً لامتناع استناد شيء من الاجسام الى علةً اصلاً، لأنَّه يقتضي كون الخلاء مع تلك العلة ممكناً، فاذن الواجبُ ان يُقَيَّد العلة بكونه جسماً متشخصاً حاوياً و المعلول بكونه محوياً ليستقيم البرهان، فإنَّ تأخّر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة، يقتضي ثبوتاً للخلاء المُمتنع بذاته. فلما تقرّر هذا، فاقول: ان رام احدُ نظم ما اورد في المتن، فالاصوب ان يُقدّم قوله: «فاذا اعتبرنا تشخّص الحاوِي»، الى قوله: «على تشخّص المعلول»، على قوله: «و لكن وجود المحويِّ و عدم الخلاء في الحاوِي هما معاً»، ثمَّ يضمّ هذا الى قوله: «فلا يخلو اّما ان يكون عدم الخلاء واجباً»، الى آخره.

فانّ بذلك يصيرُ تقريرُ تالي المُتَّصلة متقدّماً على تقرير الاستثناء، و يسقط منه ما يوهم التكرار و لا يبعُدُ انّ الاصل قد كان هكذا، و انّ هذا التّقديم و التّأخير، أنّما وقع من غفلة النَّسّاخ، و الله اعلم.

و اما اعتراض الفاضل الشارح^(١) بانّ الحكم بكون ما مع المُتأخّر مُتأخراً، كالحكم

المُلزمة. و الاتّفاقية لا تُفيدُ في القياس الاستثنائي، و ان كان المُراد المحوي و الحاوِي، فاعادة هذا الكلام، يكونُ تكراراً قطعاً.

فنقول: لا شكّ انّ المقصد الاصلِي، هو المحوي و الحاوِي لكن لما عبّر عنهما بالعبارة الكلّية و هي العلة و المعلول للغرض المذكور، فربّما اوهم ذلك، انّ مناط المعية التلازمية بين وجود المحوي و عدم الخلاء هو مطلق العلية و المعلولية، فصرّح بتخصيص العلة تنبيهاً على انّ مناطها هو كون ثمَّ كأن سانلا يقول: فعلى هذا الشّرطية المُعتبرة في القياس الاستثنائي، هي المقيدة بالحاوي، لكنّه قدم استثناء التّالي عليها، ففيها سوء ترتيب.

فاجاب بانّه ان رام احدُ نظم الكلام، قدّم هذه الشّرطية على الاستثناء، حتّى كأنّ الشيخ عقد الشّرطية مطلقة، اوّلاً ثمَّ يوردها مقيدة معينة، ثمَّ ذكر الاستثناء مُجملًا، ثمَّ مُفصلاً، فانتظم نظم الكلام انتظاماً حسناً، و ربّما وقع ذلك التّغيير من طغيان قلم النَّسّاخ، م.

١ - قوله: «و اما اعتراض الفاضل الشارح»، قرّر الامام الدليل بالطّريقتين المذكورين بانّ

بكون ما مع المتقدّم مُتقدِّماً، والعقلُ الَّذِي هو علّةُ المحوى أنّما يوجدُ مع الحاوى عندهم مُتقدِّمة على المحوى بالذّات، يقتضى تقدّم الحاوى ايضاً عليه، و يعود المحذور، فغير متوجّه لدلالة المعية في الموضوعين بالاشتراك اللفظي، على معنيين مُختلفين:

فانّ احدهما يدلُّ على المصاحبة الاتّفاقية بين شيئين، يُمكن انفكاك احدهما من الآخر من حيث ذاتيهما، والثاني على مُلازمة ذاتية بين شيئين، لا يُمكن ان ينفك احدهما من الآخر، كما مرّ في النّمط الاول.

قوله: «و اما ان يكون المحوى، علّة لما هو اشرف و اقوى و اعظم منه، اعنى الحاوى، فغير مذهبٍ اليه بوهم و لا ممكن.»

لما فرغ عن بيان امتناع كون الحاوى علّة للمحوى، اشار الى القسم الثّاني و هو كون المحوى علّة للحاوى، و ذكر ان الوهم، لا يذهب الى هذا القسم، ذهابه الى القسم الاول. و ذلك لان الوهم، أنّما يذهب الى ما يتصوّر فيه مناسبة او مشابهة، بوجه ما للحقّ و لما كانت العلّة اتمّ وجوداً من المعلول، لاستغنائها عنه و افتقاره اليها، و كان الحاوى اشرف من المحوى، لكونه ابعد عمّا من شأنه ان يتغيّر و يفسد منه، و اقوى و اعظم منه، لاشتماله بحسب الصّورة و المقدار على ما هو مثله، مع زيادة كان اسناداً العلية الى الحاوى اشبه بالحقّ من اسنادها الى المحوى. ثمّ ذكر ان ذلك، مع أنّه غير مذهبٍ اليه بوهم، ليس

الحاوى، لو كان علّة للمحوى، لكان مقدماً عليه و الثّالي باطلٌ لانّ وجود المحوى، مع عدم الخلاء و عدم الخلاء مع الحاوى، لانه واجبٌ لذاته، لا يتأخّر عن غيره، و ما مع المع، مع فوجود المحوى مع الحاوى، فيستحيل ان يتأخّر عنه، و لانّ الحاوى لو تقدّم على المحوى الَّذِي هو مع عدم الخلاء و المُتقدم على المع، متقدّم فكان متقدماً على عدم الخلاء، فيكون عدم الخلاء مُمكناً.

ثمّ اعترض على الطّريق الثّاني، بما نقله الشارح، و توجيهُ اعتراضه عليه ظاهر، و اما الشارح فلم يوجّه الدليل الا بطريق المعية، و لم يعترض فيه للقضية القائلة بانّ ما مع المتأخّر متأخّر، و لا يحتاج فيه اليها اصلاً، فليت شعري كيف يورد الاعتراض على ما وجهه حتّى اشتغل بحلّه و ان هذا الا غفلة عن توجيه الكلام، او حرص على تخطئة الامام، م.

بممكن على ما سيأتى من بيان امتناع كون الجسم علّة لجسم آخر.
و الفاضل الشارح، نسب قول الشيخ هذا، الى الخطابة ظناً منه بأن مجرد التلقظ بالشرف
خطابة. و ليس كذلك، لأنه لو علّل امتناع هذا القسم بالشرف، لكان بيانه خطايّة، لكنّه لم
يعلّل بذلك ألاّ كونه غير مذهب اليه بوهم^(١). و اما كونه غير ممكن فمعلّل ايضاً بما
سيأتى، و للمبرهن ان يستعمل كلّ شيء في اثبات ما يُناسبه على ما تبين في صناعته.

* وهم و تنبيه *

«و لعلك تقول: هب، انّ علّة الجسم السّماوى، غير جسم^(٢)، فلا بُدّ لك من ان تقول:

١ - قوله: «لكنّه لم يعلل بذلك ألاّ كونه غير مذهب اليه بوهم»، لا شك انّ قوله: و لا ممكن،
عطف على قوله: فغير مذهب اليه بوهم، فكما انّ هذا يكون معللاً بالشرف، و جب ان يكون
ذلك كذلك، م.

٢ - قوله: «و لعلك تقول: هب، انّ علّة الجسم السّماوى غير جسم»، تقريره: انك تجعل
الحاوى و علّة المحوى، مُستنديين الى علّة، فيكون الحاوى مُتقدماً على المحوى، لانّ ما مع
المُتقدّم مُتقدّم. و حينئذٍ يكون مع الحاوى، امكان المحوى، فيلزّم امكان الخلاء، كما لزم على
تقدير كون الحاوى علّة، اجاب بانّ الحاوى اذا كان علّة للحوى، كان سابقاً على المحوى،
مُتحدداً بوجوده السطح، فيكون للمحوى معه امكان، فلا يجبُ معه ما يملأ فيمكن الخلاء. و
هذه هي الطّريقة الّتى اشرنا اليها، فيما سلف مستغنية عن التّعرض للمعيّة بين عدم الخلاء و
وجود المحوى، في الثبوت.

اما اذا لم يكن علّة للمحوى و كان مع علّة المحوى، لم يلزم ان يتقدّم على المحوى، لانّ تقدّم
علّة المحوى عليه، ليس بالزمان، حتّى يكون ما معه مُتقدماً عليه بالذّات و العليّة. و ما معها
هو الحاوى، ليس بعلّة، فلا يلزمُ تقدّمه عليه.

و نظر الامام في قوله: و اما التّقدّم الذّاتى، فانّما يكون للعلّة، لا لما ليس بعلّة، لانّ التّقدّم الذّاتى،
ينقسم الى التّقدّم بالطّبع، كتقدّم الواحد على الاثنين، و الى التّقدّم بالعليّة، كتقدم حركة اليد على
المفتاح، فحصرُ التّقدّم الذّاتى فى العليّة، ليس بجيد. ثمّ يمكن ان يقال: هب، ان ما مع العلة، لا
يجبُ ان يكون متقدماً بالعليّة و لكن لا يجوزُ ان يكون متقدماً بالطّبع؟ فاذا كان الحاوى، مُتقدماً
بالطّبع، على المحوى عاد الالتزام، و ردّه الشارح بانّ المراد بالتّقدّم الذّاتى، هو التّقدّم بالعليّة، لانّ

أنه يلزم من غير الجسم حاوٍ و محوٍ، سواء كان عن واحدٍ او عن اثنين و لا محالة انّ
امكان الخلأ مع وجود الحاوى، قد يعرض كما عرض فيما مضى ذكره لأنك تجعل
للحاوى وجوداً عن علّة قبل وجود المحوٍ.

فاسمع و اعلم، انّ الحاوى، أنّما كان وجوده يصحب إمكان المحوٍ، اذا كان علّة
تسبق المحوٍ، فيكون للمحوٍ مع وجوده إمكان حتّى يتحدّد بوجوده السطح. فلا يجب
معه، ما يملؤه ان كان معلولاً، بل يجب بعده، و اما اذا لم يكن علّة، بل كان مع العلّة، لم
يجب ان يسبق تحدّد سطحه الداخلى و جود الملاء الذى فيه، لأنّه ليس هناك سبق زمانى
اصلاً و اما الذاتى، فإنّما يكون للعلّة، لا لما ليس بعلّة، بل مع العلّة، بل نقول: انّ الحاوى و
المحوى، وجبا معاً عن شيئين.»

تقرير الوهم ان يُقال: لو سلّم لك انّ علل الاجسام السّماويّة، ليست بجسم، لكنك

كون الحاوى متقدّماً على المحوى بالطّبع غير متصوّر.

و فيه نظر لأنّ المحوى، أنّما لا يستلزم الحاوى، لو لم يكن محتاجاً اليه، اما لو فرض أنّه متقدّم
عليه بالطّبع، كما اذا كان شرطاً، فالمحوى يكون محتاجاً اليه مستلزماً له و حينئذٍ يعودُ السّؤال.
و عندى، ان نظر الامام، ليس بوارد، لأنّ بالتحقيق كلامٌ على سند المنع، فإنّ جواب الشيخ، ليس
ألاّ أنا لا نسلم انّ ما مع علّة المحوى، يجب ان يكون متقدّمةً و أنّما يلزم تقدّمه لو كان تقدّم العلة
على المحوى بالزمان و ليس كذلك، بل بالذّات. و التقدّم الذاتى، لعلّة المحوى، أنّما هو من جهة
العلية، فلا يلزم ان يكون ما ليس بعلّة متقدّماً بالذّات، و ان كان مع العلّة، فالقول بأنّه لم لا يجوزُ
ان يتقدّم ما مع العلّة بالطّبع، قول خارجٌ عن سنن التّوجيه قطعاً. و هذا السّؤال، اورد فى فصل
آخر بعبارةٍ أخرى و هى ان يُقال: و جوب الحاوى مع جوب علّة المحوى، و إمكان المحوى، مع
جوب علّة الحاوى، فيكون إمكان المحوى، مع جوب الحاوى، و يلزم المحذور المذكور.

و الجوابُ انّ إمكان المحوى، أنّما يكون مع جوب علّته للعلية، و اما جوب الحاوى، فلمّا لم
يكن علّة، لم يلزم ان يكون معه إمكان المحوى، و قوله: و ليس كل ما هو بعد مع، فهو جوابُ
سؤال لما قال المحوى، أنّما هو ممكنٌ بالقياس الى علّته، و لا يلزمُ منه إمكان الخلاء و أنّما يلزم،
لو كان للحاوى سبقٌ على المحوى.

فكأنّ سايلاً قال: و جودُ المحوى بعد علّة، و علّته مع جود الحاوى، و ما هو بعد مع بعد، فيكون
وجود المحوى بعد وجود الحاوى، فيلزم إمكان الخلاء، و جوابُهُ ظاهرٌ، م.

تجعلُ الحاوى معلولاً لعلّةٍ متقدّمةٍ على علّةٍ وجود المحوى، فيكون متقدّماً عليه سواء جعلت الحاوى وعلّةُ المحوى صادرين عن علّةٍ واحدةٍ او عن اثنين، و يلزمك على ذلك ايضاً القول بإمكان الخلاء مع وجود الحاوى، لتقدّمه كما لزم على القول بكون الحاوى علّةً للمحوى.

و على قول الشيخ سواء كان عن واحدٍ في قوله: «فلا بدّ لك من ان تقول، أنّه يلزم من غير الجسم حاوٍ و محوى، سواء كان عن واحد، او عن اثنين»، اشكالٌ لأنّ تفسير كلامه ان كان هكذا، سواء كان لزوم الحاوى و المحوى، او لزوم علّتهما عن واحد او عن اثنين، قيل: و لو كان الحاوى و المحوى، او علّتهما عن واحدٍ لم يكن للحاوى وجود قبل وجود المحوى و لا لعلّةِ الحاوى قبل علّةِ المحوى، فلم يمكن ان يتوهّم للحاوى، تقدّم بوجهٍ ما، أنّما يتوهّم تقدّمه ههنا بان يكون لعلّته تقدّم على علّةِ المحوى و حينئذٍ لا يكونُ العلتان واحدة و لا عن واحد، و ان فسّر على ما فسّرناه اولاً و هو ان يُقال: سواء كان لزوم الحاوى و علّةِ المحوى، عن واحد او عن اثنين، لم يكن مُطابقاً للمتن، و ان اضر في كون الحاوى و المحوى عن واحدٍ، ان يكون احدهما بتوسّطٍ دون الآخر، لم يكن خالياً عن تعسفٍ ما.

واقول: في حلّه: اختلف القائلون، باستناد السّماويّات الى مبادئها، فقال بعضهم: أنّها باسرها تستندُ الى العلّةِ الاولى، و أنّما تخلّف صدوراتها عنها، بحسب ترتّب العقول التي هي شروطٌ يتوقّف تلك الصدورات عليها، فالحاوى لكونه صادراً بحسب شرط اقدم، يكون اعلى مرتبة من المحوى. و قال بعضهم: أنّها تستندُ الى عللٍ مختلفةٍ المراتب و هي العقول.

فاذن، قول الشيخ: «سواء كان لزوم الحاوى و المحوى عن واحد، او عن اثنين»، ان لم يكن مفسراً بشيءٍ ممّا مرّ، كان اشارةً الى المذهبين، فان تقدّم الحاوى، يُمكن ان يتوهّم على التقديرين، و تقريرُ التنبيه لازالة الوهم، ان يُقال: تقدّم الحاوى على المحوى، المستلزمُ لامكان الخلاء، أنّما يلزم عند كون الحاوى علّةً و ذلك لا يُمكن الاّ عند تشخّصه و تحدّد مقرّة الّذى هو مكانُ المحوى، و عدم وجوب ما يملؤه مع حصول ذلك التحدّد لكون المحوى، معلولاً، اما اذا لم يكن الحاوى علّةً، بل كان مع العلّة على الوجه المذكور، لم يجب تقدّم، فانّ ما مع المتقدّم بالمعيّة الاتفاقيّة لا يكون متقدّماً، اللهم الاّ اذا كان التقدّم

زمانياً أما الذاتي، فأنما يكون للعلّة، لا لما يتفقُ ان يكون معها.
و المراد من التقدّم الذاتي هيئنا هو احد قسميه الخاصّ بالعلل، لا الذي يكون بالطبع،
لانّ التقدّم بالطبع، غير متصورٍ هيئنا، فانّ المحوى، لا يستلزمُ الحاوى بحسب ذاته
المجرّدة عن الاضافة، من غير انعكاس، و المتأخّر بالطبع، يجب ان يستلزمُ المُتقدّم من
غير انعكاس.
و اعترض الفاضل الشارح، بأنّ الحاوى و ان لم يكن علّة، لكنّه ان فرض متقدّمًا بالطبع،
عاد الالزام، و الشيخُ لم ينف هذا الاحتمال، ساقطٌ بذلك.

* وهمّ و تنبيهة *

«او لعلك تزيد، فتقول: اذا خرج على الاصول التي تقررت أنّه قد توجد عن غير
جسم حاوٍ و آخر غير جسمٍ يوجد عنه هذا الآخر المحوى، فيكون وجوبُ الحاوى مع
وجوب الغير الجسم الآخر بالذات و لكنّ المحوى، معلولٌ لغير الجسم الآخر، فأنّه اذا
اعتبرت له معيئةً مع هذا الآخر، كان مُمكنًا، فيكون في حال ما يجب الحاوى فالمحوى
ممكّنٌ، فجوابك: انّ هذا هو المطلب الاوّل عند التّحقيق و جوابه: و ذلك بعينه، فانّ
المحوى، أنما هو ممكّنٌ بحسب قياسه الى الآخر الذي هو علّته، و ذلك القياس لا يفرضُ
فيه امكان الخلاء بوجه و أنما يفرضه تحدّد الحاوى في باطنه، ثمّ تحدّد الحاوى، لا سبق
له على المحوى، و ليس كلّ ما هو بعد مع فهو بعد لانّ القبليّة و لا بعديّة، و لمّا لم يجب ان
يكون ما مع العلّة علّة، لم يجب ان يكون ما مع القبل بالعلّيّة قبلاً، اللهمّ ألا بالزمان.»

اقول: هذا هو الوهم المذكور في الفصل السّابق، مع زيادة بيان و هي انّ الحاوى و
العقل، الذي هو علّةُ المحوى، لمّا صدرا معاً عن علّةٍ واحدةٍ فقد وجبا عنها معاً و المحوى،
ليس مع وجوب احدهما الذي هو علّته واجباً، فلا يكون مع وجوب الآخر الذي هو
الحاوى ايضاً واجباً و حينئذٍ يعودُ المحذور.

و التّنبية للجواب، هو الذي سبق مع مزيد ايضاح، و هو غنيٌّ عن الشرح.

* وهمّ و تنبيهة *

«و لعلك تقول: انّ الحاوى و المحوى^(١) جميعاً، بحسب اعتبار نفسيهما، غير واجبي الوجود، فخلو مكانيهما غير واجب الوجود، فاسمع انّ هذين اذا أخذاً معاً، ممكنين لم يكن هناك تحدّد لشيء و لا مكان ان لم يملأ كان خلاء. أمّا يعرض اذا كان محدّداً، فيلزم مع تحديده ان يكون الحدّ محيطاً بملأ، او غير محيط به، فيكون خلاء.»

اقول: هذا الفصل واضح، و قد مرّ بيان ما يُناسبه فى اثناء شرح بيان امتناع كون الحاوى علّة للمحوى.

* اشارة *

«و هذا القول واحدٌ بعينه، سواء نُسب التقدّم الى صورة الجسم الحاوى، او نفسه الّتى تكون كصورته، او الى جملته.»

اي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوى، علّته للمحوى، قائمٌ سواء جعلت العلّة صورة الحاوى، او نفسه الّتى تكون مبدئاً لصورته، او تكون هى كصورته^(٢) او عين

١ - قوله: «و لعلك تقول، انّ الحاوى و المحوى»، تحريره: انّ الخلاء ليس بممتنع الوجود، فانّ الحاوى و المحوى، ممكنان فيكون كونهما فى مكانيهما ممكناً فخلو مكانيهما، غير واجب و هو المطلوب.

فيقال: لانّ سلّم أنّه يلزم من امكان عدمه، امكان الخلاء، فانّهما اذا عدما، لم يكن خلاء ايضاً، لانّه لا مكان هناك، حتّى يكون باعتباره خلاء و ملاء، فامكان الخلاء غير لازم من امكان عدمها، بل أنّما يلزم من وجوب الحاوى و امكان المحوى معه.

٢ - قوله: «سواء جعلت العلّة صورة الحاوى او نفسه الّتى يكون مبدئاً لصورته او تكون هى صورته»، اي نفسه الّتى تكون كصورته، فانك قد سمعت انّ للفلك ارادة جزئية، و المرید للجزئيات، لا بدّ ان يتصورها. و التّصوّر للجزئيات، يكون قابلاً للانقسام، لانّ الجزئيات، فتكون بمنزلة الخيال فينا، ألا انّ الافلاك، لمّا كانت متشابهة لا يبعد ان يكون الفلك قابلاً لصور الجزئيات، فهذه القوّة السارية فى كلّ جسم الفلك و هى النّفس المنطبعة، أمّا كصورته النوعية، او عين صورته النوعية، لانّ الدليل على انّ للفلك صورةً نوعيةً هى مبدء الآثار المختصّة به، و دلّ ايضاً على انّ له قوّة يرتسم فيها صور الجزئيات، و لم يدلّ دليل على تغيّرها، فجاز ان يكون النّفس المنطبعة غير الصّورة النوعية، بل كالصّورة و ان يكون عينها. و أمّا نفسه الّتى يكون

صورتها، او جعلت العلة جملة الحاوي، فان استلزاماً امكان الغلاء، حاصل مع الجميع، لان العلة ما لم يتم وجودها، لا تكون علة. و اى هذه الاشياء يفرض علة، فانه لا يتم موجوداً الا مع الجميع.

* تذهيب *

«قد استبان انه ليست الاجسام السماوية عللاً بعضها لبعض، وانت اذا فكرت مع نفسك، علت ان الاجسام انما تفعل بصورها، والصورة القائمة بالاجسام والتي هي كماليتها لها انما تصدُر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها، ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم، من هيولى او صورة حتى يوجد ههما اولاً، فيوجد بهما الجسم فاذن الصور الجسمية لا تكون اسباباً لهيوليات الاجسام ولا لصورها، بل لعلها تكون معدةً لاجسام آخر لصور ما يتحدّد عليها، او اعراض.»

لما بين امتناع كون كل حاوٍ من السماويات علة لما يحويه، وكان من المستبعد ان يكون المحوى علةً لحاويه، وكان الحكم بان الاجسام السماوية، ليست عللاً بعضها لبعض، مما يقبله الاذهان بسرعة، فجعل الشيخ، هذا الحكم نتيجةً للفصول المتقدمة، لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير برهاني، ختم الباب بايراد البرهان العام، على امتناع كون جسم ما علة لجسم آخر. وهذا البرهان، مع قربه من الوضوح مبنى على مقدمات: احدها، ان الجسم، انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجوداً بالفعل بصورته، ويكون فاعلاً من حيث هو موجود بالفعل، فان ما لا يكون موجوداً بالفعل، لا يمكن ان يكون فاعلاً ولا يمكن ان يفعل بمادته، لانه يكون بها موجوداً بالقوة، ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلاً.

و الفاضل الشارح، علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلاً و فاعلاً معاً. ثم ناقضة بان قال: نصّ الشيخ في النمط السابع، على ان علم البارى بغيره، صورة فى ذاته، فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معاً.

اقول: اما تعليقه المذكور، فباطل لان الشيء الواحد، انما لا يكون قابلاً و فاعلاً معاً

لشيء واحد، فإنّ الفاعل يجب أن يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب أن يحلّ فيه المقبول، بل يمكن، والواحد لا يكون نسبته الى واحد آخر بالوجوب والامكان معاً، وأما اذا اختلف المقبول والمفعول، فقد يكون - مثلاً - كالتّفس، فإنّها قابلة عمّا فوقها فاعلة فيما دونها وهيئها لو كانت مادّة الجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم، وقابلة بالنسبة الى الصّورة الحالّة فيها، وهما متغيّران، فاذا التعليل بذلك باطل.

وأما قوله: الشّيخ نصّ على أنّ علمه تعالى، بغير صورة في ذاته، فان كان على ما ذكره كان للشّيخ ان يقول اعتبار كونه فاعلاً للأشياء^(١)، غير اعتبار كونه عقلاً مجرداً، يصحّ ان يقارنه صور المعقولات، وان كان موضوع الاعتبارين شيئاً واحداً، فهو بالاعتبار الأوّل فاعل تلك الصّور، وبالاعتبار الثّاني، قابلها على أنّ الحقّ ما سنذكره في موضعه.

المقدّمة الثّانية، أنّ الافعال الصّادرة عن صور الاجسام أنّما تصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لأنّ الصّور صنفان^(٢)؛ صورٌ تقوم بموادّ الاجسام كالصّورة الجسميّة و

١ - قوله: «كان للشّيخ ان يقول: اعتبار كونه فاعلاً للأشياء» فيه نظرٌ لأنّ تغيّر الاعتبارات، ان كفى في صحّة كون الشّيء فاعلاً وقابلاً، فلم لا يكفي فيما نحن فيه بصدده؟ فان من الجايز ان يكون المادّة فاعلة باعتبار أنّها مصدر، قابلة باعتبار صحّة مقارنتها للشّيء، م.

٢ - قوله: «وذلك لأنّ الصّورة صنفان»، صورُ الاجسام صنفان: صورة حالّة فيها، و صورة غير حالّة فيها، بل هي صور كمالية لها، أمّا الصّور الماديّة، فلمّا كان قوامها بالمادّة كان فعلها بواسطة المادّة، بل بواسطة الجسم، لأنّ الكلام في الصّور النوعية وهي يقوم بالجسم فيكون فعلها بمشاعة الوضع. والوضع هيئها بمعنى المقولة، اي يتوقّف فعلها في غيرها على ان يكون لجسمها وضعٌ مخصوص بالنسبة الى الغير من مُماسّة، او مجاورة، او مقابلة، او غير ذلك. ولما كانت هذه المقدّمة بديهيةً بته عليها باستقرار الاجسام وتأثيراتها، فإنّ النّار التي في الشّرق، لا تؤثر في الماء الذي في الغرب، بل فيما يجاوره، وكذا الشّمس لا يضيء كل شيء، بل ما يقابلها.

وأما الصور الكمالية، فلمّا لم تحتج الى الجسم في وجودها، فلو كانت غير محتاجة في فعلها ايضاً اليه كانت عقلاً لا نفساً، فيكون فعلها ايضاً بمشاركة الوضع.

وأما المقدّمة الثّالثة، فهي أنّ صورة الجسم لا يفعل فيما لا وضع له بالقياس الى جسمها وألّا لم يكن فعلها بحسب الوضع، ضرورة أنّه اذا لم يكن بغير وضع بالقياس الى جسمها، لم يكن لجسمها وضعٌ بالقياس اليه وهذا معنى قوله: ولا توسّط للجسم بين الشّيء وبين ما ليس بجسم،

التَّوعية و هي كما أنَّ قوامها بموادِّ تلك الاجسام، فكذلك ما يصدرُ عنها بعد قوامها يصدرُ بواسطة تلك الموادِّ، فيكون بمشاركةٍ من الوضع و لذلك فإنَّ النَّار لا تسخن اىَّ شىءٍ اتَّفَق، بل ما كان مُلاقياً لجرمها، او كان من جسمها بحال و وضع معين، و الشَّمْسُ لا تضىء كلَّ شىءٍ بل ما كان مقابلاً لجرمها، و صور قوامها بذاتها لا بموادِّ الاجسام كالانفس المُفارقة بذواتها، دون افعالها، لكنَّ النَّفس ائماً جعلت خاصَّة بجسم، بسبب انَّ فعلها - من حيث هي نفس - ائماً يكون بذلك الجسم و فيه و ائماً لكانت مفارقة الذَّات و الفعل جميعاً لذلك الجسم. و حينئذٍ لم يكن نفساً لذلك الجسم، هذا خلفُ، فقد ظهر انَّ الصَّور، ائماً تفعل بمشاركة الوضع.

المقدِّمة الثالثة، انَّ الفاعل بمُشاركة الوضع، لا يُمكن لن يكون فاعلاً لما لا وضع له و ائاً

اي يستحيلُ ان يكون الجسم متوسطاً بين الشَّيء و هو الصَّورة و بين ما ليس بجسم و هو ما لا وُضع له.

و ائاً المقدِّمة الرابعة، فهي انَّ علَّة الجسم علَّة لجزئيه.

- لا يُقال: لا نُسلم ان يكون علَّة لجزئيه، بل يجب ان يكون علَّة للصَّورة فقط، كما مرَّ في التَّمط الرابع.

- لائاً نقول: ثبت في التَّمط الاوَّل، انَّ الصَّورة علَّة للهيولى، فيكون علَّة للصَّورة علة لهما جميعاً، على انَّ علِّيَّة احدهما كافيةٌ في الاستدلال. و بعد تقرير المقدمات نقول: الجسم لا يصدرُ عن الجسم و ائاً لكان علة لجزئيه؛ الهيولى و الصورة، لكن ليس لشيءٍ منهما وضع، لانَّ الوضع هو هيئةٌ للشَّيء، بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض، و بسبب نسبة اجزائه الى غيره. و لا شك ان مثل هذه الهيئة، لا يعرض لما بجسم. و شىء من الهيولى و الصَّورة، ليس بجسم، و هو المطلوب. - فان قلت: الجسم لما جاز ان يعدَّ مادةً لقبول صورة، بحسب وضع سابق، فلم لا يجوزُ ان يوجد فيها بحسب الوضع السابق؟

- فنقول: تبين ان لا بدَّ من الوضع حال الفعل، فالوضع السابق لا يُفيد. و اعلم انَّ هذا الدليل، يدلُّ على انَّ علَّة الجسم، لا يجوزُ ان يكون الهيولى و لا الصَّورة، لانَّ تأثير كلِّ منهما، لا يكون الا بواسطة الأخرى، فيكون تأثير كل منهما بواسطة الجسم، و لا النَّفس، و لا الواجب، فتعيَّن ان يكون علَّة العقل، فاذن ثبت انَّ كلَّ جسم، لا يكون علَّته ائاً العقل، و هذا هو تمام طريقة الرَّابعة في اثبات العقول، م.

لكان فاعلاً من غير مشاركة الوضع، هذا خلفٌ.

المقدّمة الرابعة، إنّ علّة الجسم، تكون أولاً علّةً لجزئية، اعنى مادّته و صورته، و هذا قد تقرّر فيما مضى.

و بعد تقرير المقدمات، نعود الى المتن و نقول، قوله: «الاجسامُ أتما تفعل بصورها»، اشارةً الى المقدّمة الاولى. و قوله: «و الصّورة القائمة بالاجسام و أتى هي كمالية لها»، يعنى: النفوس «أتما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها»، اشارةً الى المقدّمة الثانية. و قوله: «و لا توسط للجسم بين الشّىء و بين ما ليس بجسم من هيولى او صورة»، اشارةً الى المقدّمة الثالثة، و قوله: «حتّى يوجد لها أولاً فيوجد بهما الجسم»، اشارةً الى المقدّمة الرابعة، و قوله: «فاذن الصّور الجسميّة، لا تكون اسباباً لهيوليات الاجسام و لا لصورها» نتيجةً و هناك يتبيّن امتناع صدور الاجسام عنها، و يتمّ البرهان.

و قوله: «بل لعلّها تكون معدّة لاجسام آخر لصور ما يتحدّد عليها او اعراض»، اشارةً الى كفيّة تأثير الصّور فى الاجسام الآخر. و ذلك بان يجعل موادّها معدّة لقبول صورة، تفيض عليها من مفيض الصّور، كالنّار التي تجعل مادّة ماءً يجاوره بالتسخين معدّة لقبول صورة هوائية يتجدّد على تلك المادّة، او يجعلها معدّة لقبول اعراض.

فانّ بعض الاعراض، ايضاً يفيض على الاجسام من عللٍ مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مُستعدّة لقبولها، و لذلك تبقى موجودة بعد انعدام ما يظنّ أنّه علّة لها و ذلك كالشمس التي تعدّ الاجسام للتسخن، و تبقى السخونة موجودةً بعد زوال الشمس عن مقابلها. و هذا الفصل، آخرُ الفصول المُشتملة على اثبات العقول.

* هداية و تحصيل *

«فقد بان لك انّ جواهر غير جسمانيّة موجودة، و أنّه ليس واجب الوجود اّلاً واحداً فقط، لا يُشارك شيئاً آخر فى جنس و لا نوع، فتكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانيّة معلولة، و قد علمت ايضاً أنّ الاجسام السّماوية معلولة لعللٍ غير جسمانيّة، فتكون هي من هذه الكثرة و قد علمت انّ واجب الوجود، لا يجوز ان يكون مبدء الاثنين معاً اّلاً بتوسط احدهما، و لا مبدئاً للجسم، اّلاً بتوسط، فيجب اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهرًا من هذه الجواهر القليّة واحداً، و ان يكون الجواهر العقلية الآخر بتوسط ذلك

الواحد، و السَّمَاوِيَّات بتوسُّط العَقْلِيَّات.»

قد ثبت بالطُّرُق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة. وقد ثبت فيما مرَّ، انَّ واجب الوجود واحدٌ، و انَّ وجوب الوجود، غير مقول على كثرة قول الاجناس او الانواع، فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة للاوَّل. فهذه فائدة لاجلها وسم الفصل بالهداية.

ثمَّ انه شرع في بيان مراتب الموجودات، و مهَّد لذلك اصولاً، فذكر انه قد ثبت من استناد السَّمَاوِيَّات الى عللي غير جسمانية، و من امتناع كون الواجب تعالى، مبدئاً اَلاً لواحد و امتناع كون ذلك الواحد جسماً او جسمانياً او نفساً احكام ثلاثة^(١)؛ احدها، انَّ المعلول الاول واحدٌ من هذه الجواهر، والثاني، انَّ باقية هذه الجواهر صادرةٌ من الواجب، بتوسُّط ذلك الواحد، و الثالث، انَّ السَّمَاوِيَّات، صادرةٌ من هذه الجواهر. و لاجل هذه الفوائد، وسم الفصل ايضاً بالتَّحصيل.

* زيادة تحصيل *

«و ليس يجوز^(٢) ان يترتَّب العَقْلِيَّات، ترتبها الجسم السَّمَاوي، عن آخرها، لانَّ لكلِّ

١ - قوله: «احكامٌ ثلاثة»، هذه الاحكام منظورة فيها: اما في الاول، فلما قيل: من ان المعلول الاول، هو الرُّوح الاعظم لا العقل، و اما في الثاني، فلجواز صدور العقل الثاني من الاول، و الثالث من الثاني و هكذا. و اما في الثالث، فلجواز صدور السَّمَاوِيَّات عن الواجب، بتوسُّط الجواهر العَقْلِيَّة.

و الجوابُ عن الاول: انَّ الثَّابِت بالدليل، انَّ المعلول الاول، ليس عرضاً و لا جسماً و لا جسمانياً و لا نفساً، ثمَّ ما شئت قسمه، فلا تشاح في الاسماء.

و عن الاخيرين: انَّ بناء مثل هذه الاحكام، ليس على اليقين و الجزم، بل على الظَّن و الانسب و الكلُّ محتَمَل، على انَّ كلام الشيخ لا ينفي الاحتمالين، و السُّؤالان لا يردان اَلاً على كلام الشارح، م.

٢ - قوله: «ليس يجوز»، معنى كلام الشيخ ان لا يجوز ان يستمرَّ سلسلة العقول و يبتدىء بعد انقطاعها السَّمَاوِيَّات، حتَّى يحصل من العقل الاخير فلك، و من ذلك الفلك، فلكٌ آخر و هَلَمَّ جرّاً الى آخر الافلاك، لما تبين انَّ الفلك ممتنع ان يكون عن الفلك انه لا يبدل لكل فلك من مبدئ

جسم سماوی، مبدئاً عقلياً، اذ ليس الجرم السماوی، بتوسط جرم سماوی، فيجب ان تكون الاجرام السماویة، تبتدىء في الوجود مع استمرار باقي في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السماویات.»

هذا الفصل، يشتمل على ثبوت حكم آخر، متفرع على ما مرّ وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ الاول، مع صدور السماویات وان كانت السماویات

عقلي، فالواجب اذن يبقى استمرار سلسلة العقول مع ابتداء السماویات، فيتنازل حتى يصدر عن العقل فلک، و عن عقل آخر فلک آخر الى آخر الافلاك. وهذا الكلام، لا يظهر الا بعد ثبوت امرين: ترتب العقول، واستناد الافلاك اليها، كل فلک عن عقل، لكن يحتمل ان يصدر عن المبدأ الاول سلسلة عرضية عقلية، بحسب تعدد جهات عقل واحد، او ازيد و يصدر عن آحادها الافلاك، او يصدر من العقل الاخير، بتوسط العقول المتقدمة او بتعدد جهاته جميع الافلاك. وعند قيام هذه الاحتمالات، كيف حصل الجزم باستمرار ترتب العقول مع صدور الافلاك، حتى لزم بالضرورة ان يكون عن عقل عقل، فلک. لعل الشيخ لم يجزم بذلك. و قول الشارح: جزمٌ يكونها مستمرة مع الافلاك، لم ينطبق على ما قصده، بل مبنئ هذا الكلام ايضاً على الانسب، بحسب الظن، فانه لما ثبت ان كل فلک له عقل متشبه به، يكون المناسبت صدور ذلك الفلك عن ذلك العقل. ولما كان الانسب ترتب العقول وقد وجب استناد الافلاك اليها، فان الانسب ترتبها مع تنازل الافلاك وان امكن صدورها عن العقول على وجوه مختلفة، فقوله:

فيجب ان يكون الاجرام السماوية، لا يُريدُ به الواجب في نفس الامر، بل بحسب الظن.

وقال الامام معترضاً، لم لا يجوز ان يصدر في اول الامر، عقول كثيرة، ثم يكون عقل و فلک، ثم بعده عقول آخر كثيرة، ثم يكون عقل و فلک، ثم بعده عقول كثيرة، ثم يكون عقل و فلک، ثم بعده عقول كثيرة، ثم يكون عقل و فلک، ثم عقل آخر و فلک و هكذا؟ فلا يلزم ان يكون الافلاك متساوية للعقول. وهذا اعتراض على ما لم يزعمه الشيخ اصلاً، بل ربما صرح بخلاف ذلك. و اليه اشار بقوله: و يظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح، الى قوله: سخيّف، وكذلك حكمه بان الجواهر العقلی و الجرم السماوی اول كثرة وجب صدورها عن المبدأ الاول، لان وجوب صدور السماویات مع استمرار صدور العقول وان اقتضى وجوب صدور تلك الكثرة، ليس بدال على انها اول كثرة، لجواز صدور عقول كثيرة او لا غير مترتبة على ما سيصوره الشارح، ثم يترتب عقول و يصدر السماویات مع استمرارها، فهو ايضاً بناء على الانسب، م.

مبتدئة بعدها.

وذلك، لأنّ العقول، لو انقطعت قبل انقطاع السَّماويّات، بقيت الباقية منها غير مستندة الى علّة، لأنّها لا يُمكن ان تستند الى غير العقول، فاذن العقول نازلة في استفادة الوجود معها الى عقل الفلك الاخير.

واعلم أنّ الشيخ لم يجزم بكون العقل الأوّل علّة للفلك الأوّل، ولا بانقطاع العقول عند الفلك الاخير، ولا بوجود تواليها في علّية الافلاك المُتوالية، ولا بمساواة العقول للافلاك في العدد، بل جزم بكونها مستمرّة مع الافلاك، وبأنّها لا تكون اقلّ العقول عدداً من الافلاك، فإنّ الحكم الجزم فيما عدا ذلك، ممّا لا تصل اليه العقول البشرية. ويظهر من ذلك، أنّ اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز ما لم يجزم هو به سخيف.

* زيادة تحصيل *

«فمن الضّرورة اذن، ان يكون جوهرٌ عقليٌّ يلزم عنه جوهر عقليٌّ وجرمٌ سماوى.» اراد ان يبيّن كيفيّة صدور الكثرة عن المبدأ الأوّل، فبدأ بالاشارة الى أوّل كثرة وجب صدورها عنه وهو جوهرٌ عقليٌّ وجرمٌ سماوى معاً. وذلك لأنّ وجوب صدور الاجرام السَّماويّة عن الجواهر العقلية، مع استمرار وجود الجواهر العقلية، يقتضى بالضرّورة صدور جرم سماوى و جوهر عقليٌّ معاً، عن جوهر واحدٍ عقليّ، ولكن القول بصدور شيئين عن شىءٍ واحد، يُناقض القول بأنّ الواحد لا يصدُرُ عنه آلاً واحد في بادى الرأى، بل القول بأنّ الواحد لا يصدُرُ عنه آلاً واحد، يقتضى اذا فهم على الاطلاق الذى يقتضيه مجرّد هذه العبارة، ان يكون الصادر عن المبدأ الأوّل شيئاً واحداً، و عن ذلك الواحد واحداً آخر وهلمّ جرّاً حتّى لا يمكن ان يوجد شيان ليس احدهما فى سلسلة الترتيب علّة للآخر اّما على الولاء او بتوسّط الغير من العلل، وهذا اظاهر الفساد.

فانّ وجود موجودات كثيرة، لا يتعلّق بعضها ببعض، معلومٌ بالظاهر، لكن المراد منه انّ الواحد لا يصدُرُ عنه آلاً واحد، اذا كانت جهة الصّدور واحدة، اّما اذا تكثّرت جهاته و اعتباراته، فقد يصدُرُ عنه اشياء كثيرة غير مترتبة، ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانيّة البسيطة لكثرة جهاتها و اعتباراتها

المنسوبة الى تلك الاعراض. و الى هذا المعنى اشار الشيخ بقوله: «و معلومٌ انّ الاثنين، انما يلزمان من واحدٍ من حيثيتين.»

و تكثر الاعتبارات و الجهات، ممتنعٌ في المبدأ الاول، لانه واحدٌ من كلّ جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيات مختلفة و اعتبارات متكررة، كما مرّ، و غيرٌ ممتنع في معلولاته، فاذا لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد، و امكن ان يصدر عن معلولاته. فهذا وجه امتناع استناد الكثرة الى الاول، و وجوب استنادها الى غيره بالاجمال. و بقي ههنا بيان كيفية تكثر الجهات المُقتضية، لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل، و تقدّم له مقدّمة فنقول: اذا فرضنا مبدءً أوّل و ليكن «ا» و صدر عنه شيءٌ واحد و ليكن «ب»، فهو في اولى مراتب معلولاته. ثم انّ من الجائز ان يصدر عن «ا» بتوسّط «ب» شيءٌ و ليكن «ج»، و عن «ن» وحده شيءٌ و ليكن «د»، فيصيرُ في ثانية المراتب شيئاً لا تقدّم لاحدهما على الآخر، و ان جوّزنا ان يصدر عن «ب» بالنظر الى «ا» شيءٌ آخر، صار في ثانية المراتب ثلاثة اشياء، ثم من الجائز ان يصدر عن «ا» بتوسّط «ج» وحده شيءٌ، و بتوسّط «د» وحده ثان، و بتوسّط «ج د» ثالث، و بتوسّط «ب ج» رابع، و بتوسّط «ب د» خامس، و بتوسّط «ب ج د» سادس، و عن «ب» بتوسّط «ج» سابع، و بتوسّط «د» ثامن، و بتوسّط «ج د» - معاً - تاسع، و عن «ج» وحده عاشر، و عن «د» وحده حادي عشر، و عن «ج د» - معاً - الثاني عشر. و تكون هذه كلّها في ثلاثة المراتب.

و لو جوّزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيءٌ و اعتبرنا الترتيب في المتوسّطات التي تكون فوق واحدة، صار ما في هذه المرتبة اضعافاً مضاعفة، ثم اذا جاوزنا هذه المراتب، جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبةٍ واحدةٍ الى ما لانهاية له. فهكذا يُمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبةٍ واحدةٍ عن مبدءٍ واحد.

و اذا ثبت هذا فنقول^(١): اذا صدر عن المبدأ الاول شيءٌ كان لذلك الشيء هويّةً

١ - قوله: «و اذا ثبت هذا فنقول»، لما كان المذهب المنسوب الى القوم انّ الماهية ليست مجعولة، بل المجمول الوجود، فالوجود هو الصادر بالحقيقة، و اما الماهية فتحققها في الخارج بواسطة الوجود فهي مفعولة بالعرض و المفعول الحقيقي هو الوجود، فاذا صدر من المبدء شيءٌ

مغايرةً للأول بالضرورة، ومفهوم كونه صادراً عن الأول، غير مفهوم كونه ذا هوية ما، فاذن هيهنا امران معقولان: احدهما، الامر الصادر عن الأول وهو المسمى بالوجود، والثاني، هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية، فهي من حيث الوجود تابعةٌ لذلك الوجود لأن المبدأ الأول، لو لم يفعل شيئاً لم يكن ماهية اصلاً، لكن من حيث العقل، يكون الوجود تابعاً لها، لكونه صفةً لها، ثم اذا قيست الماهية وحدها الى ذلك الوجود، عقل الامكان فهو لازمٌ لتلك الماهية بالقياس الى وجودها، واذا قيست لا وحدها، بل بالنظر الى المبدأ الأول، عقل الوجوب بالغير فهو لازمٌ لتلك الماهية بالقياس الى وجودها، مع النظر الى المبدأ الأول.

ولذلك جاز انصاف كل واحدة من الماهية والوجود بالامكان والوجوب، وايضاً اذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الأول وحده قائماً بذاته، لزم ان يكون عاقلاً لذاته، واذا اعتبر ذلك له مع الأول، لزمه ان يكون عاقلاً للأول فهذه ستة اشياء: وجود، وهوية، و امكان، و وجوب، و تعقل للذات، و تعقل للمبدأ، واحداً منها فى اولى المراتب و هو الوجود، و ثلاثة فى ثنائيتها و هى الهوية اللازمة للوجود باعتبار مُغاييرته للأول، و التّعقل بالذات اللازم له لتجرّده، و التّعقل للمبدأ الذى استفاده من الاول، و اثنان فى ثالثها، و هو الامكان و الوجوب المتأخران عن الهوية. و ذلك باعتبار تأخر الهوية عن الوجود، و اما باعتبار تقدّمها عليه، فهما فى ثانية المراتب مع الوجود^(١) و التعلّان فى ثالثتها.

فذلك الشيء له هوية، اى ماهية، لكن الصادر عنه هو الوجود بناءً على ان الماهية غير مجعولة و هو مُغايير للماهية و اليه اشار بقوله: و مفهوم كونه صادراً عن المبدأ الاول، الى آخر. فالوجود و الماهية، مفعولان احدهما و هو الوجود بالذات، و الآخر بالعرض و هذا الكلام من الشارح، تصريح بان فى الخارج امرين: ماهية و وجود. و قد صرح فى النمط الرابع بخلافه، و قد حقّقناه، م.

١ - قوله: «اما باعتبار تقدّمها عليه فى ثانية المراتب مع الوجود»، اعتبار التّقدّم بحسب التّحقيق العقلى، فقد تقدّم ان الماهية فى العقل، مُتقدّم على الوجود، فالماهية حينئذٍ فى اول المراتب، و الوجود فى المرتبة الثانية. و اما ان الامكان و الوجوب معه فى المرتبة الثانية، فغير مستقيم، لان الوجوب و الامكان، يتوقّفان على الوجود الذى هو فى المرتبة الثانية و ما يتوقّف

و اسم «العقل الأوّل»، يتناولُ هذه الامور تَضَمُّناً و التزاماً و ان كان المعلول الأوّل من هذه الجملة، ليس بالحقيقة آلاً واحداً. و الهوية و الامكان، يشتركان في أنّهما حاله ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوّة، و الوجود و التعقّل بالذّات، يشتركان في أنّهما حاله في ذاته من حيث كونه بالفعل، و الجواب و التعقّل للمبدأ، يشتركان في أنّهما حاله المُستفاد من مبدئه، فهذه الاحوال الثلاثة، هي الّتي يعبّرُ عنها بالتثليث الموجود في العقل. و الاولى و الثّانية، تشتركان في أنّهما حاله في ذاته، و الثّالثة تمتازُ عنهما بأنّه حاله بالقياس الى مبدئه، و هما المُرادان من قول من ذكر التثنية. و اذا تقرّر هذا، فلنرجع الى باقى شرح المتن و نقول:

قوله: «فمن الضّرورة ان يكون جوهرٌ عقليّ، يلزم عنه جوهر عقليّ و جرم سماويّ»، يدلُّ على أنّه لم يجزم بكون العقل الأوّل مصدرًا للفلك الأوّل، اذ لا سبيل الى ذلك، بل حكم بالاجمال بأنّ مصدر الفلك الأوّل جوهرٌ عقليّ، سواء كان هو أوّل الجواهر او غيره، لكن ان أوّل الافلاك، هو الفلك المحتوى على جميع الثوابت، كما ذهب اليه بعض المُتقدّمين، فلاشبه انّ مصدره، لا يكون هو العقل الأوّل، فانّ الكثرة فيه لا تبلغ عدداً يمكن اسناد جميع الثوابت اليها، بل هو عقلٌ آخر، بعد العقل الأوّل.

قوله: «و لا حيثيّتي اختلاف هناك آلا ما كان لكلّ شىءٍ منها أنّه بذاته امكانيّ الوجود، و بالاول و واجب الوجود، و أنّه يعقل ذاته، و يعقل الأوّل.»
اشارة الى انّ اسناد الكثرة الى العقل الّذى هو المعلول الأوّل، لا يُمكنُ آلا من هذا

على المرتبة الثّانية، فهي في المرتبة الثّالثة. و كذلك جعل التّعقلين بهذا الاعتبار في ثالثة المراتب، و بالاعتبار الأوّل في ثانيتهما لا توجيه له. و الانسب، ان أُعتبر في الوجود الخارجى، ان يجعل الوجود في المرتبة الاولى و الماهية في المرتبة الثّانية، و الامكان و التّعقل للذّات، لأنّهما موقوفان على الوجود و الماهية في المرتبة الثّالثة، و الوجوب و التّعقل للغير، لأنّهما يتوقّفان على الوجود و الماهية و الامر الخارجى في المرتبة الرّابعة، و يجعلاً ايضاً في المرتبة الثّانية. و لا يعتبر الامر الخارجى و ان اعتبر الوجود العقليّ، يعتبر التّرتيب بين الوجود و الماهية فقط، م.

الوجه. و إنما ذكر اربعة أمورٍ من الستة المذكورة و لم بذكر الهوية و الوجود، لأنّ المعلول الاوّل عبارةٌ عن مجموعها معاً و الحثييات اللازمة له هي الاربعة التي ذكرها لا غير.

قوله : «فيكون بماله من عقله الاوّل الموجب لوجوده، و بما له من حاله عنده مبدء الشئ.»

اشارةٌ الى مرين: احدهما، ما يُفيض من اوّل على معلوله، و الثاني، ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاوّل. و هما ما يعبرُ عنهما بتعقل المبدأ و وجوب الوجود اللذين يجمعها حال المعلول بالقياس الى مبدئه و هو افضل حالتيه المذكورتين التي بها صار مبدئاً لعقل آخر.

قوله : «و بما له من ذاته مبدئاً لشيءٍ آخر.»
اشارةٌ الى حاله في ذاته المُشتملة على الحالتين الباقيتين التي بها صار مبدئاً للفلك.

قوله : «و لانه معلولٌ، فلا مانع ان يكون هو مقوماً من مختلفات.»
اشارةٌ الى امكان كون المعلولات، مُشتملةً على كثرة، بخلاف الواجب لذاته. و إنما اشار بلفظة «هو» الى العقل الاوّل، مع جميع كمالاته اللازمة له، لا الى ما يكون منه في اوّل مراتب المعلولات وحده، فانّ ذلك شيء واحد - كما مرّ -

قوله : «و كيف لا و له ماهيةً امكانيةً و وجودٌ من غيره واجب.»
اشارةٌ الى الماهية و الوجود اللذين لم يذكرهما من قبل. و إنما ذكرهما ههنا، لكونهما مقومات لا لوازم، و وصفهما بـ«الامكان» و «الوجوب»، تنبيهاً على استلزامهما للاوصاف المذكور.

قوله : «ثمّ يجب ان يكون الامر الصوريّ منه مبدئاً للكائن الصوريّ، و الامر الاشبه بالمادة مبدئاً للكائن المناسب للمادة.»

اي، ينبعي ان تسند عليته للعقل الذي تحته، الى حاله التي له بالقياس الى مبدئه و عليته للفلك الذي تحته الى حاله التي له في ذاته. فانّ ذاته بالمادة اشبه، و كماله الفائض

عليه من مبدئه بالصورة اشبه، و المعلول يشبه العلة و يناسبها. ثم صرح عن ذلك بقوله: «فيكون بما هو عاقل للاول الذى وجب به مبدئاً لجوهر عقليّ، و بالآخر مبدئاً لجوهر جسمانيّ.»

ثم اشار بقوله: «و يجوز ان يكون للآخر تفصيلٌ ايضاً الى امرين يصير بهما سبباً لصورة و مادة جسميَّتين.»، الى تفصيل حاله فى ذاته، الى الحالتين المذكورتين، اعنى التى له من حيث كونه بالقوة و التى له من حيث كونه بالفعل، فانه بالاول صار مبدئاً لهيولى الفلك التى يكون الفلك بها فلکاً بالقوة، و بالتانى صار مبدئاً لصورته التى يكون الفلك بها فلکاً بالفعل.

و لاجل كون الماهية و الامكان عديمين فى ذاتيهما وجوديين بغيرهما كانت المادة عديمية بانفرادها وجودية بالصورة، و لاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه متأخرة عنها من وجه، كما مرّ فى التمتّ الاول، و لاجل كون الوجود اقرب الى المبدأ فى الترتيب كان للصورة تقدّم العلية على المادة، فهذا ما اردنا بيانه.

و أما اظننا القول فيه، لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا فى الاسرار الحكيمية، قد تحيروا فى هذه المسألة، و اقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء و التشنيع عليهم، و قد شنع عليهم ابو البركات البغدادي، بأنهم نسبوا المعلولات التى فى المراتب الاخيرة الى المتوسطة و المتوسطة الى العالية، و الواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول^(١) و يجعل المراتب شروطاً معدة لافاضته تعالى.

و هذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية، فان الكل متفقون على صدور الكل منه - جلّ جلاله - و ان الوجود، معلول له على الاطلاق. فان تساهلوا فى تعاليمهم و اسندوا

١ - قوله: «و الواجب ان يُنسب الكل الى المبدأ الاول»، هذا لا بد له من دليل على ان الشارح ساعد عليه و نقل اتفاق الكل على صدور الكل منه تعالى. فان اراد صدور الكل بالذات، فلا دلالة عليه، و ان اراد به اعلم سواء كان بالذات او بواسطة فهذا لا ينافى نسبة المعلولات الاخيره الى المتوسطة و نسبتها الى العالية فلم يحصل الخلاص من تشنيع ابى البركات. و لعل هناك سرّاً، لم يرد التصريح به، م.

معلولاً إلى ما يليه، كما يُسندونه إلى العلل الاتِّفَاقِيَّةِ والعرضِيَّةِ وإلى الشُّروطِ وغير ذلك، لم يكن ذلك منافياً لما أسسوه وبنوا مسانئهم عليه.

و الفاضل الشارح، ممَّن نسب كلامهم في هذه المسئلة إلى الوهن و الرِّكاكة للسبب المذكور، و قد ذكر في الشرح أنَّ الشَّيخَ خبَطَ في هذا الكتاب و في سائر كُتُبِهِ لِأَنَّ كلامه مشعراً تارةً بأنَّه أمَّا يصدر «عقل» و «فلك» عن العقل الأوَّل، لما فيه من الامكان و الوجوب، و تارةً بأنَّه يعقل نفسه و يعقل غيره. و لقد كان من الواجب عليه ان يفصِّل^(١)، فإنَّ الممججة، غيرُ لائقَةٍ بهذا الموضوع.

القول: الشَّيخُ لم يجعل الوجوب وحده مصدراً لعقل آخر في موضعٍ من كُتُبِهِ الَّتِي

١ - قوله: «من الواجب عليه ان يفصل»، أي بيِّن أنَّ مصدر المعلولين، هو الامكان و الوجوب، او عقل نفسه و عقل غيره. و قوله: فضلاً و شرفاً، متعلِّقٌ بقوله: كفى للشَّيخ. ثمَّ ذكر أنَّ الامكان و الوجوب و الوجود و غيرها من التَّعَلُّقِين، لا يصلح للعلية.

أمَّا أولاً، الامكان و الوجود، عديمان و العدم يستحيل ان يكون علَّةً للموجود.

و أمَّا ثانياً، فلأنَّ الامكان، معنى واحد، مشتركٌ بين الامكانيات، كما أنَّ للموجود معنى واحد، مشتركٌ بين الموجودات، فلو كان الامكان علَّةً للشَّيء، كان كل امكان، يصلح ان يكون علَّة، فاذا كان امكان العقل الأوَّل، علَّةً للفلك، فليكن امكان ذلك الفلك، علَّةً لنفسه، فيكون ذلك الفلك موجوداً لذاته، فلا يكون ممكناً و كذلك في الوجود و الوجوب.

و أمَّا ثالثاً، فلأنَّ العلم عندهم، صورةٌ مساويةٌ للمعلوم، فيكون علم العقل بنفسه و علم معلوله به متساويين، فاستحال ان يكون علم العقل بنفسه، علَّةً لفلك و علم معلوله علَّةً لعقل، لاستحالة اختلاف الامور المُتساوية في اللوازم. و إليه اشار بقوله: و ما يجري مجراه.

و أمَّا رابعاً، فلأنَّ علم الشَّيء بنفسه و بغيره، زائدٌ على ذاته، فعلته ان كان هو المبدأ الأوَّل، فقد صدرَ عنه شيئان، و ان كان هو العقل الأوَّل، كان فاعلاً قابلاً، و ان كان غيره فهو معلوله، و اجاب الشارح عن الأوَّل بأنَّه لم نقل: الامكان و الوجوب، علَّتَان، بل من شرايط العلَّة، و العدميُّ صالحٌ لذلك، و عن الثَّاني بانَّ اشتراك امكان الوجود و وجوب الوجود، ليس على التَّساوي، بل على التَّشكيك، كما في الوجود. و الجواب الأوَّل ايضاً واردٌ هيئنا، فإنَّ تساوى الآثار، أمَّا يلزمُ لو كان العلَّة الامكان و ليس هو كذلك، بل المبدأ العقل الأوَّل بشرطه. و الجوابُ عن الاخيرين، أنَّ علم الشَّيء بنفسه، ليس بزائد - كما مرَّ - و علمه بغيره من المبدأ الأوَّل بواسطته، م.

وقعت اليّ كـ«الشفاء»، و «النجاة»، و «المبدأ و المعاد»، و «المباحثات»، و «الاشارات»، و غيرها من رسائله، بل جعل عقله للأوّل الموجب لوجوده مبدأً لعقل آخر. ولعلّه ذهب في كتاب آخر، وقع اليّ هذا الفاضل، اليّ ما يُخالف ذلك.

و اما الممججة التي ذكرها، ان كانت فهي، لا تدلّ في هذا الموضوع على قصور، بل لعمرى قد كفى للشيخ بممججة في موضع، خرست السن الفصحاء فيه فضلاً و شرفاً.

ثمّ أنّه اشتغل ببيان أنّ الامور المذكورة من الامكان و الوجوب و الوجود و غيرها لا تصلح للعليّة في هذا الموضوع، و كرّر ما ذكره مراراً من كونها اموراً عدميّة او اموراً مشتركةً متساويةً في جميع الماهيات و ما يجرى مجراه.

و الجوابُ بعد ما مرّ من الكلام عليه، أنّها على تقدير تسليم كونها اموراً عدميّة، ليست عللاً مستقلةً بانفسها، بل هي شروط و حيثيات تختلف احوال العلة الموجودة بها. و العدميات، تصلح لذلك بالاتفاق. و اما كونها اموراً مشتركةً على التساوي فليس كما ظنّه، بل هي ممّا تقع على ما يقال عليه تلك الامور بالتشكيك، كما مرّ في الوجود.

ثمّ قال: المعلول الأوّل، لا يجوزُ ان يكون متقوماً^(١) من مختلفات و ألاّ لكان الأوّل علةً لها. و الجوابُ: أنّ المعلول الأوّل، يُطلق على العقل الأوّل، مع جميع كمالاته، فأنّه أوّل ماهية صدرت عن الأوّل، بكمالاتها و يطلق على الصادر الأوّل وحده من غير ان يعتبر معه شيءٌ من لوازمه.

فعلى الأوّل، يصحّ الحكم على المعلول الأوّل، بأنّه متقومٌ من مختلفات، و على التّقدير الثّاني، لا يصحّ، فلا مناقضة بينهما. و الشيخُ قد صرحّ بذلك في «الشفاء»، في هذا الموضوع، فأنّه قال بهذه العبارة: و نحنُ لا نمنعُ ان يكون عن شيءٍ واحدٍ ذات واحدة، ثمّ

١ - قوله: «ثمّ قال المعلول الأوّل، لا يجوزُ ان يكون متقوماً»، هذا اعتراضٌ على قول الشيخ و لآنه معلولٌ، فلا مانع من ان يكون متقوماً من مختلفات. و تقريره: أنّ المعلول الأوّل، لو كان متقوماً من مختلفات، فأمّا ان يكون المبدأ الأوّل، علةً لجميع اجزائه، فقد صدر اكثر من الواحد، او يكون علةً لبعض اجزائه، فعلة الجزء الاخيران، كانت هي الجزء الأوّل، فالصادر عن المبدأ الأوّل، لا يكون ألاّ بسيطاً و فرضناه مركباً، هذا خلف. و ان كانت شيئاً خارجاً، فهو من معلولات المعلول الأوّل، فيستحيلُ ان يكون علةً لبعض اجزائه، و الجوابُ ظاهرٌ، م.

يتبعها كثرةً اضافيةً ليست في أوّل وجودها، داخله في مبدأ قوامها، بل يجوز أن يكون الواحد يلزمُ عنه واحد، ثمّ ذلك الواحد، يلزمُه حكم و حال، او صفة، او معلول و يكون ذلك ايضاً واحداً، ثمّ يلزمُ عنه لذاته شيءٌ و بمشاركة ذلك اللازم شيءٌ فيتبع من هناك كثرة كلّها يلزم ذاته. فيجبُ اذن ان يكون مثل هذه الكثرة، هي العلة، لامكان وجود الكثرة معاً عن المعلولات الاولى.

ثمّ قال الفاضل الشارح بعد الحكم بأنّ المعلول الأوّل، لا يجوز ان يكون مركّباً من مقومات، و به يظهر فساد قولهم: الجوهرُ جنسٌ لما تحته، لأنّ ذلك يقتضى كون المعلول الأوّل، مركّباً من جنسٍ و فصل.

اقول: و هذا خبطٌ وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية، بما يجرى مجرى الاجزاء فى العقل.

ثمّ قال بعد كلامٍ طويل: و لو قنعنا بمثل هذه الكثرة^(١)، فى ان يكون مصدرأ

١ - قوله: «لو قنعنا بمثل هذه الكثرة»، توجيهه أنّ الكثرة التي اثبتوها فى العقل، ان كانت موجودة فى الخارج، فقد صدر عن المبدأ الأوّل اكثرُ من الواحد و ان كانت اعتبارية، فمثل هذه الكثرة، حاصلةٌ للمبدأ الاول، لكثرة ما له من السُّلُوب و الاضافات، فليكيف فى صدور الكثرة عنه.

اجاب بأنّ السُّلُوب و الاضافات، لا تعلقُ ألاً بعد ثبوت الغير ضرورة استدعاء السُّلُوب مسلوباً و الاضافة منسوباً. فلو توقّف ثبوت الغير على السُّلُوب او الاضافة، يلزمُ الدّور.

و هذا كلامٌ - كما ترى - مزيف، لأنّ تعقّل السُّلُوب و الاضافة، يتوقّف على تعقّل الغير، لا على ثبوته فى الخارج، و ثبوت الغير فى الخارج، يتوقّف على نفس السُّلُوب و الاضافة، فمن اين يلزمُ الدّور. و ربما يوجه الجواب، بان تعدّد السُّلُوب و الاضافات و الاعتبارات، اما فى الخارج و هو محالٌ لعدمها فى الخارج، و اما فى العلم، فاما ان يتعدّد فى علم الله تعالى، او فى علم الغير، لكن تعدّد السُّلُوب و الاضافات فى علم الله تعالى، يقتضى تكثراً فما ذاته و هو محالٌ على قاعدة القوم، فيكون تعدّد الاعتبارات بالقياس الى ذات الله تعالى، موقوفاً على ثبوت الغير، فلو توقّف ذلك الغير على الاعتبار الذى لا يتحقّقُ ألاً فيه، يلزمُ الدّور. و هذا انما يتمّ لو توقّف صدور الاشياء من الله تعالى، على وجود السُّلُوب و الاضافات، و ليس كذلك، بل على انفسها كما يتوقّف وجود الاثر على عدم المانع نفسه، على أنّه منفوضٌ بالاعتبارات التي فى العقل.

للمعلولات الكثيرة، فهي حاصلة لذات الله تعالى، اذا اخذت مع السلوب و الاضافات الكثيرة. و الجواب: ان السلوب و الاضافات، انما تعقل بعد ثبوت الغير، فلو جعلت مبدئاً لثبوت الغير، كان دوراً.

ثم قال: و الشيخ لم يذكر على وجوب كون الاشبه بالصورة مبدئاً للكائن الصوري، و الاشبه بالمادة مبدئاً للكائن المناسب للمادة دليلاً. و الذي عول عليه في سائر كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف، مع انه هو الذي قال في برهان «الشفاء»: و اذا رايت الرجل العلمي، يقول هذا شريفٌ و هذا خسيسٌ، فاعلم انه مخلط، فليت شعري كيف استجماع هذه المقدمة الخطيئة في هذه المباحث العلمية.

اقول: اذا استند مسيبتان؛ احدهما اتمٌ وجوداً من الآخر الى سببين كذلك، و كان المسبب الاتم، وجوداً من السبب الانقص، و جب استناده الى السبب الاتم، لان المعلول، لا يمكن ان يكون اتمٌ وجوداً من علته. و هذا موضع علمي، و له نظائر كثيرة لاجلها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضوع: و الافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة، ثم حكم لاجل ذلك بان الجواهر المفارق العقلي، البريء عن الامكان، لا يتبع حال عله في ذاتها، اعني الطبيعة الوجودية، و ان الجوهر المادي، يتبع الحال المناسبة لها، على انه ليس بمحتاج، في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل و هو لم يجزم ايضاً بذلك.

و كيف، و هو معترف بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك، من تفاصيل الامور كما ذكره مراراً في كتابه، بل انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد، احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط. و ساير اعتراضات الفاضل الشارح، ينحل بما مر.

* وهم و تنبيه *

و اعلم، ان غرضهم، ليس ان تكثر الموجودات، لم يحصل الا من هذه الجهة، اذ لا برهان دال على ذلك، بل الراد ان هذا الوجه، يمكن ان يتصور منه الكثرة و ربما كانت الكثرة من جهة اخرى، لا نعلمها، الا ان هذا الوجه، لو تحقق في الواقع، لاستلزم الكثرة و هذه الملازمة، لا يتوقف تحققها على وجود الملزوم، م.

«و ليس اذا قلنا: ان الاختلاف، لا يكونُ اَلا عن اختلاف يجب ان يصحَّ عكسه، حتَّى يكون الاختلاف الّذى فى ذات كلِّ عقل يوجب وجود مختلف، و يتسلسلُ الى غير النّهاية، فانك تعلم انّ الموجب، لا ينعكس كليّاً.»

تفريُّر الوهم ان يُقال: اذا كانت الحِثِّيات المذكورة الموجودة فى العقل، سبباً لوجود عقل و فلك - معاً - تحت ذلك العقل، و كان كلِّ عقل، مشتملاً على مثل تلك الحِثِّيات، فاذن يجب ان يكون تحت كلِّ عقل، عقل و فلك، لا الى نهاية.

و التنبُّيه على فساده بان يُقال: انا اذا قلنا، ان كلِّ عقل و فلك، يصدران معاً عن عقل، فذلك العقل، يشتملُ على كثرة. و لا يلزمُ من ذلك، ان كلِّ عقل، يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل و فلك معاً. فانّ الموجب، لا ينعكسُ كليّاً. و العلة فى ذلك انّ العقول، ليست متّفقة الانواع، حتّى تكون متّفقة المُقتضيات.

* تذكير *

«فالاول بيدع جوهرًا عقليًا هو بالحقيقة مبدع، و بتوسطه جوهرًا عقليًا و جرمًا سماويًا و كذلك عن ذلك الجوهر العقلى، حتّى يتمّ الاجرام السماويّة و ينتهى الى جوهر عقليّ، لا يلزم عنه جرم سماوى.»

اقول: لما كان الابداع، ايجادُ شىءٍ بلا توسط آله، او مادّة، او زمان، او غير ذلك، و كان العقل الاوّل، هو الّذى اوجده الاوّل تعالى، من غير توسط شىءٍ آخر و لا شرط وجودى و لا عدمى، كان المبدع بالحقيقة^(١)، هو ذلك العقل فقط.

و اعلم انّ قول الشيخ: «و بتوسطه جوهرًا عقليًا و جرمًا سماويًا»، ليس حكماً بانّ المتوسّط بين الاوّل تعالى و بين الاوّل الاجرام السماويّة، ليس اَلا عقلاً واحداً على سبيل الوجوب، بل على سبيل الامكان و الاحتمال كما مرّ، اذ لا دليل على ذلك.

١ - قوله: «كان المبدع بالحقيقة، هو ذلك العقل فقط»، لانّ الابداع هو الابداع، بلا توسط شىءٍ و ساير العقول، موجودة بتوسط عقل، لكن فُسّر الابداع فى النمط الخامس، بايجاد شىءٍ غير مسبوق بالعدم، فلعلّ له معنيين اخصّ و هو الابداع الحقيقى و اعمّ و هو المذكور فى النمط الخامس، م.

و ادعى الفاضل الشارح، ان قول الشيخ: ان صدور العقل الثاني عن المبدأ الاول، بتوسط العقل الاول، كلام مجازي، لان المؤثر عنده في العقل الثاني، ليس هو المبدأ الاول بتوسط، بل هو العقل الاول فقط، ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة^(١)، بل قد كذبه تخصيص الشيخ العقل الاول بانه المبدع بالحقيقة، لان الابداع الحقيقي، على ما اقر به هذا الفاضل، مفسر بالايجاد من غير توسط.

فاذن، لو كان موجد العقل الثاني، هو العقل الاول، لكان العقل الثاني ايضاً مبدعاً بالحقيقة، وكذلك سائر المعلولات التي لا تستند الى شيء غير عللها القريبة. و حينئذ لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة، وجه، هنالك يتبين ان ما توهمه ابوالبركات ايضاً من كلامهم، ليس بشيء. و باقى الفصل ظاهر. و انما وسمه بالتذكير لكونه جامعاً لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول و الافلاك و الغرض منه اعادة تصور الجميع معاً.

* اشارة (٢) *

١ - قوله: «ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة»، هذا كلام الشارح، يعنى نقل عن الشيخ ان المؤثر فى العقل الثانى، هو العقل الاول، كما توهم ابوالبركات من كلامهم من استناد المراتب الاخيرة الى المتوسط و استنادها الى العلية، و ليس كذلك، فان الشيخ خص العقل الاول بالابداع الحقيقى. و لو كان كل عقل صادراً عما فوقه بلا واسطة كان مبدعاً ايضاً بالحقيقة. و قد ظهر ان المذهب ليس الا صدور الكل من الله تعالى الاول بلا توسط، و الثانى بتوسطه. و فيه نظراً لاننا لا نسلّم ان كل عقل لو صدر مما فوقه كان مبدعاً بالحقيقة بل بتوسط المبدأ الاول، فانه لما كان وجوده موقوفاً على كان ايجاده ايضاً موقوفاً عليه بالضرورة، م.

٢ - قوله: «اشارة»، لما فرغ من بيان ترتيب عالم الافلاك، شرع فى ترتيب موجودات عالم الكون و الفساد، فالاجسام الموجودة فى هذا العالم، لما كانت متغيرة بتبدل الصور عليها و استحال ان يكون الثابت و هو العقل علّة تامّة للمتغير لا متناع التخلّف، فلا بد ان يكون فى العلة التامة نوع تغيير، و اذا لم يكن هناك شيء يشتمل على التغيير و الحركة الا الاجرام السماوية، فقد علم ان لها دخلاً فى ايجادها، لكن لا تجوز ان يكون عللاً موجدة لها، فان الجسم، لا يوجد الجسم، فتعين ان يكون عللاً معدة، بمعنى انها بحركاتها تحدث فى هوى، عالم الكون و الفساد

«فيجب أن يكون هيولى العالم العنصرى لازمة عن العقل الاخير، ولا يمتنع أن تكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه، ولا يكفى ذلك فى استقرار لزومها ما لم تقترن بها الصورة.»

يُرِيدُ بيان ترتيب صدور ما فى عالم الكون و الفساد عن مباديها. و بدأ بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير و هو العقل الذى لا يلزم عنه جرم سماوى، و اليه تنتهى العقول، و يعرف بالفعال.

فنقول: لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التَّغْيَر و الحركة بخلاف الاجرام السماوية، لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلاً محضاً، بل و جب ان يكون ما هو سببها القريب مشتملاً على نوع من التَّغْيَر و الحركة لكن ليس هناك شىء يشتمل على التَّغْيَر و الحركة لكن ليس هناك شىء يشتمل على التَّغْيَر و الحركة الا الاجرام السماوية.

استعدادات مختلفة هى شرايط لفيضان الصور عليها.

فقوله: قابلة لجميع انواع التَّغْيَر، اى يقبل توارد جميع انواع الصور، و ليس المراد توارد الاعراض، فان الكلام فى تَغْيَر وجوداتها، اذ تلك الاجسام تكون و تفسد، بخلاف الافلاك، فانها لا تكون و لا تفسد. و اما الاعراض، فكما يتوارد على الاجسام الكائنة، يتوارد ايضاً على الافلاك، كالحركات و الاوضاع و غيرها، و لهذا قال: و كان كُلُّ منهما قابلاً للتَّغْيَر و الحركة فى حدّه، اى حقيقة، فان الهيولى، اذا كانت متصورة بصورة كان لها حقيقة، ثم اذا زال تلك الصورة و حصلت صورة اخرى، كان لها حقيقة اخرى. و اما الصورة، فتغَيَّرُها هو زوال صورة و حدوث اخرى. و لما كان للافلاك احوال مختلفة و احوال مشتركة، فمن حيث اشتراكها فى الطَّبِيعَة الخامسة، يحصل الهيولى من العقل الفعال، و من حيث اختلافها فى الاحوال، يحصل صور العناصر.

- لا يقال: لا دخل للاجرام السماوية فى هيولى الكون و الفساد، لانها ثابتة يُمكن استنادها الى مجرد العقل.

- لاننا نقول: قد تبين أن وجود الهيولى، موقوف على الصورة و لما كان للاجرام السماوية مدخل فى احداث الصور، كان لها دخل فى الهيولى، على سبيل ايجادها، بل فى اعدادها للصور حتى يدوم و يبقى، م.

فاذن، وحب ان يكون للاجرام السماوية ضرب من التأثير في تحصيل هذه الاجسام، ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هولي مشتركة و صور مختلفة و كان كل واحد منهما قابلاً للتغير و الحركة في حده، وحب ان يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه اختلاف في احوال الاجرام السماوية، و ان يكون اشترك مادتها مما يؤثر فيه اشترك في احوال الاجرام السماوية و الاجرام السماوية تشترك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة تأثير في وجود المادة المشتركة و يكون ما يختلف فيه مبدء تهيوها للصور المختلفة.

و لا يمكن ان يكون ذلك كافياً في ايجاد المادة اما اولاً، فلان الاجسام و توابعها لا يمكن ان تكون عللاً لمواد اجسام آخر كما مر، و اما ثانياً فلان الامور الكثيرة المشتركة في النوع او الجنس لا تكون وحدها بلا مشاركة من واحد معين عللة لذات واحدة بل تكون بارتباط بواحد يردها الى امر واحد كما مر في النمط الاول في كون الصورة عللة، فاذن العقل المذكور هو الذي يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل رسمها على جهة الفعل.

و هذا هو المراد من قول الشيخ: و لا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه و لكن لا يكفي وجود العقل و الطبيعة المتفككة الفلكية في استقرار لزوم المادة ما لم يقترن بها الصور، كما مر بيانه في النمط الاول.

- فان قيل: انكم نفيتم امكان كون الجسم و توابعه عللة لمادة جسم آخر و هيئنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزئاً من عللة مادة جسم آخر.

- اجبنا بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في افاضة اصل وجود المادة، بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير و الحركة في حده كما مر.

قوله: «و اما الصور فنفيض ايضاً من ذلك العقل و لكن تختلف في هيولاتها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة.»

لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدئها اشتغل بذكر الصور، و بين انها تصدر ايضاً من ذلك العقل و لكن تختلف في الهولي المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع العلويات و

حركاتها. وذلك بان يكون اذا خصص المادّة تأثير من التّأثيرات السّماويّة بلا واسطة جسم عنصريّ، او بواسطة منه. فجعلها على استعداد خاصّ بعد العامّ الَّذي كان في جوهره فاض عن هذا المُفارق صورة خاصّة وارتسمت في تلك المادّة، فاذن هناك مخصّصات مُختلفة.

و مخصّصات المادّة، معدّاتها و المُعدّ هو الَّذي يحدثُ عنه في المُستعدّ امرٌ ما، يصير مناسبته لذلك الامر بشيءٍ بعينه، اولى من مناسبته بشيءٍ آخر، فيكون هذا الاعداد يرجحاً لوجود ما؛ هو اولى فيه من واهب الصّور. و لو كانت المادّة على التّهيؤ الاوّل العامّ، لتشابهت نسبتها الى الصّور الّا ما يكون بحسب اختلاف المُؤثّرات فيها. و ذلك الاختلاف، ايضاً ينسبُ الى جميع الموادّ نسبة واحدة، فلا يجبُ ان يختصّ به مادّة دون مادّة الّا لامرٍ آخر، يرجعُ اليها و هو الاستعداد، فاذن لا بُدّ في وجود الصّور المُختلفة من الاستعداداتِ المُختلفة، و مثاله الماء اذا افراط تسخينه فانّ مادّته بذلك تصير بعيدة المُناسبة للصّورة المائيّة، شديدة المُناسبة للصّورة الهوائيّة، فهذا هو الاستعداد. فصار، من حقّها ان تفيض الصّورة الهوائيّة عليها، و تزول الصّورة المائيّة منها، و هذا هو الاستحقاق.

قوله: «و لا مبدأ لاختلافاتها، الّا الاجرام السّماويّة بتفصيل ما يلي جهة المركز ممّا يلي جهة المحيط، و باحوال يدقّ عن ادراك الاوهام تفاصيلها و ان فطنت بجملتها، و هناك توجد صور العناصر.»

يريدُ ان يُشير الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة، فذكر انّ مبدأ ذلك الاختلاف هو الاجرام السّماويّة المُقتضية لتفصيل كرة كرة، تلي المركز ممّا يلي جهة المحيط الى ان ينفصل حشو الفلك الاخير الى اربع كرات مُختلفة الصّور، و هذا سببُ اجماليّ، و امّا التّفصيلي فقد دقّ عن ادراك الاوهام.

واعلم انّ الشّيخ ذكر في «السّفاء»: انّ قوماً من المُنتسبين الى هذا العلم، يعنى الكندي، و من تبعه بعده قالوا: لانّ الفلك مستديرٌ، فيجبُ ان يستدير على شيء ثابت في حشوه، فيلزم من محاكته له التّسخن، حتّى يستحل ناراً، و ما يبعدُ عنه يبقى ساكناً فيصير الى التبرّد و التّكثّف حتّى يصير ارضاً، و ما يلي النّار منه يكون حارّاً و لكنّه اقلّ حرّاً من النّار، و ما يلي الارض يكون كثيفاً و لكنّه اقلّ تكثّفاً من الارض، و قلة الحرّ و قلة التّكثّف،

يوجبان الترتُّب، فإنَّ اليبوسة اَمَّا من الحرِّ و اَمَّا من البرد لكن الرُّطب الَّذي يلي الارض هو ابرد، و الَّذي يلي النَّار هو احرّ، فهذا سبب كون العناصر. ثمَّ قال الشيخ: انَّ ذلك ليس بسديدٍ عند التَّفْتِيش^(١)، لانه يقتضى ان يكون الوجود اولاً لجسم ليس له فى نفسه احدى الصُّور المقومة غير الجسميّة. و اَمَّا يكتسب سائر الصُّور بالحركة و السُّكون ثانياً و الحقُّ انَّ الجسم، لا يستكمل له وجود بمجرد الصُّورة الجسميّة الّتى هى الابعاد فقط ما لم يقترن به صورة اخرى فإنَّ الابعاد يتبع فى وجودها صوراً اخرى، لسبق الابعاد. و ان شئت فتأمل حال التخلُّل^(٢) من الحرارة، و التّكاثف من البرودة، بل الجسم لا يصيرُ جسماً بحيث يتبع غيره فى الحركة او يسكن الّا و قد تمّت طبيعة، لكن يجوز ان يكون اذا تمّت طبيعة يستحفظ باصلاح المواضع، لاستحفاظها، فإنَّ الحارَّ يستحفظ حيث الحركة، و البارد يستحفظ حيث السكون.

قال: و الاشبه ان يكون الامر على قانونٍ آخر، و هو ان تكون هذه المادّة الّتى تحدث بالشَّرْكَة يفيضُ عليها من الاجرام السّماويّة اَمَّا عن اربعة اجرام، و اَمَّا عن عدّة منحصرة فى اربع جمل عن كلّ واحدٍ منها ما يهيئها لصورة جسم بسيط فاذا استعدّت نالت الصُّور من واهبها، او يكون ذلك كلّهُ يفيضُ عن جرم واحد، و ان يكون هُنَاك سبب يوجب انقساماً من الاسباب الخفيّة علينا.

قوله: «و يجبُ فيها بحسب اختلاف نسبها من السّماويّة و من امور مُنبعثة من السّماويّة امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى تعدّها. و هُنَاك تفيض النَّفوس النَّبَاتِيّة و الحيوانيّة و النَّاطقة من الجوهر العقلي الَّذي يلي هذا العالم.»
اراد ان يُشير الى اسباب الامتزاجات الّتى، هى مبادئ التركّبات، فذكر أنّها تَجِبُ

-
- ١ - قوله: «انَّ ذلك ليس بسديدٍ عند التَّفْتِيش»، فيه نظرٌ لجواز ان يكون لذلك الجسم صورة اخرى نوعية، ثمَّ يزول تلك الصُّورة بواسطة اعداد الحركات السّماوية، و يحصل هذه الصُّور الاربعة لكنهم ذهبوا الى قدم الاجسام العنصرية بنوعها و ذلك الاحتمال منافٍ له، م.
- ٢ - قوله: «فتأمل حال التخلُّل»، فإنَّ التخلُّل و هو ازدياد البُعد و المقدار اَمَّا يكون بعد الحرارة، و الحرارة بعد الصُّور التّوعية، فهى سابقة على المقادير و الابعاد.

بشيئين: احدهما، نسب العناصر من السَّمَاوِيَّات، والثاني، امور منبثقة عن السَّمَاوِيَّات، اما النَّسب فكُمُحَاذَاة الشَّمْس لموضع من الارض المقتضية لاضائة ذلك الموضع، و بتوسُّط الضوء لتسخينها، و بتوسُّط السَّخونة لخلخلة الجسم المُتسخَّن او اصعاده، و بسبب التخلخل او الصَّعود لاجراجه من موضعه الطَّبيعي، و بسبب الخروج عن موضعه لامتزاجه بغيره.

و اما الامور المُنبثقة من السَّمَاوِيَّات، فكالهينات الفائضة على الطَّبائع و الصُّور و النَّفوس الَّتِي تصدر الافعال عنها، فانَّها امورٌ تنبثُ عن الصُّور الفلكية الَّتِي هي مبادئ حركاتها، فتصيرُ هذه الصُّور بسببها فعَّالة، في موادِّها و موادِّها غيرها. و اذا صارت فعَّالة، صارت محرَّكةً لهذه الاجسام، مازجة بعضها ببعض، كما نُشاهد من القوى الغاذية، فصارت عللاً لامتزاجات.

واعلم انَّ المُراد من الامور المُنبثقة عن السَّمَاوِيَّة، ليس هو تلك الصُّور و النَّفوس انفسها لانَّها ليست منبثقة عن السَّمَاوِيَّة. و انَّما هي مُنبثقة عن جوهرٍ مفارق، بل المُراد تلك الهينات المذكورة الَّتِي تعدُّ موضوعاتها، لان تكون مبادئ افعال تخصَّصها و بعد حصول الامتزاجات عن هذين الشَّيئين^(١) تحدث المزاجات المختلفة و يستعدُّ بحسب قُربها و بُعدها من الاعتدال، لقبول الصُّور المعدنيَّة و النَّفوس النَّباتيَّة و الحيوانيَّة و النَّاطقة، فتفيضُ تلك الصُّور و النَّفوس عليها من العقل الفعَّال كما مرَّ تقريره في التَّمط الثاني.

قوله: «و عند النَّاطقة يقفُ ترتَّب وجود الجواهر العقلية و هي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية و ما يليها من الافاضات العالية. و هذه الجملة و ان اوردناها على سبيل الاقتصاص، فانَّ تأمُّلك ما اعطيته من الاصول يهديك سبيل تحقُّقها من طريق البرهان.»

يُشير الى انَّ آخر مراتب الموجودات العقلية، جوهرٌ عقليُّ هو النَّفس النَّاطقة كما كان اولُّها جوهرًا عقليًّا، هو العقل الاول اَنَّ ذلك الجوهر، لما كان ابداعياً، كان كاملاً^(٢)

١ - «السَّببين»، خ.

٢ - قوله: «و الامور المنبثقة من الماديات»، لما كانت الطَّبائع و الصُّور و النَّفوس يصدُر عنها

غنيًا في أول ابداعه بريئاً من القوة والنقصان كل البرائة. وهذا الجوهر، لما كان موجوداً بوسائط كثيرة، مُحدثاً بحدوث مادة، كان كمالته متأخرة عن وجوده. فكان محتاجاً الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات البدنية و بما يليها من الاجسام التي تعدّها لقبول تلك الافاضات. فلما انتهى الى آخر المراتب قطع الكلام في هذا النمط.

والفاضل الشارح اورد شكوكاً: منها، ان الاستعدادات المذكورة^(١)، ان كانت عدمية لم تكن اسباباً للتريجيج، وان كانت وجودية، فحكمهم بصدورها عن السماويات يقتضى اعترافهم بانّ السماويات صالحة للعلية. وحينئذ يُمكن اسناد الصّور اليها، دون العقل الفعّال، وان ابوا عن ذلك لقولهم: الصّور لا تصدر عن الاجسام، فلا كلام في انّ اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية لها ممكن وذلك ممّا لا يذهبون اليه. والجواب انّ اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعى شرائط كالوضع المخصوص و

افعالها في بعض الاوقات دون بعض، ففعلها لا يكون اّلا بحسب اعداد من الفلكيات، فيفيض عليها استعدادات يصدرُ عنها بحسبها الافعال والتّحريكات. وهى المرادة من الامور المُنبعثة عن السماويات و يحصل بحسبها بين الاجسام مُمازجات كما انّ القوى الغازية، يحصل جوهر الغذاء والحركة وينفذه في خلل الاعضاء فيصيرُ جزءاً منها بدلاً لما يتحلل منها، م.

١ - قوله: «منها ان الاستعدادات المذكورة»، اى الاستعدادات اما ان يكون موجودة فى الخارج او معدومة فيه، والقسمان باطلان، فالقول بالاستعداد باطل، اما اذا كانت معدومة، فلانّ المادة حينئذٍ حالها فى الخارج مع الاستعداد كحالها لا معه، فلا يكون لها رُجحان و اولوية بالقياس الى بعض الصّور، دون بعض، و اما اذا كانت موجودة، فصدورها عن السماويات يقتضى القول بانّ السماويات يصلح ان يكون عللاً للحوادث، فجاز صدور الصّور عنها. و لم يحتج استنادها الى العقل، وان امتنع ذلك لما تقدّم من امتناع كون القوى الجسمانية، عللاً لصور الاجسام، فلا اقل من امكان استناد جميع الكيفيات والاعراض اليها، لكنّ القوم، ينكرون ذلك ويستندون الى الصّور التّوعية للاجسام.

والجواب: ان القوى الفلكية، جسمانية لا تؤثر اّلا بوضع مخصوص، ولا كل اثر، بل ما يُناسبها، فانّ الشّمس لا تؤثر اّلا فيما يُحاذيها، ولا يحصل منها الاضوء و بواسطته سخونة فلا يلزم امكان صدور جميع الاعراض عن السماويات، م.

غيره. فما استجمع تلك الشرائط، اسندت اليه، وما لم يستجمعها اسندت الى غيره. ومنها: أنهم لما حكموا بصدور الصَّور و القُوى عن العقل الفعَّال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه، وهذا يُناقض قولهم: الواحد لا يصدُرُ عنه آلا الواحد، فان جعلوا السَّبب في ذلك اختلاف القوابل، فهلَّا اسندوا تلك الصَّور الى المبدأ الاوَّل و علَّلوا الاختلاف بالقوابل. وهذا الاعتراض، قد نسبة في بعض كتبه الى الشَّهرستاني، ثم اورد عنه جواباً نسبة الى بعض النَّاس و هو انَّ الواحد يفعل افعالاً كثيرة عند تعدُّد الآلات كالنفس الناطقة، او عند تعدُّد القوابل كالعقل الفعَّال. اما الاوَّل، فلمَّا لم يجز ان يفعل بتوسُّط آلا آلة و لا المادَّة لم يمكن اسناد هذه الكثرة اليه.

القول: هذا لجواب ليس بمرضى على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاوَّل و بين العقول المُجرَّدة في نفى الفعل بتوسُّط الآلة و المادَّة عنهما، بل انما يجوزونه في النفوس فقط.^(١) و الجوابُ الصَّحيح ان يُقال: صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه.^(٢) و اختلاف القوابل لا يُمكن ان يكون سبباً لكون الفاعل في نفسه بحيث يمكن ان تصدر عنه تلك الافعال المتكثِّرة، بل انما هو سبب لتعيّن كلِّ فعل من تلك الافعال المُمكنة الصَّدور لكلِّ مادَّة، و تخصص كلِّ مادَّة

-
- ١ - قوله: «انما يجوزونه في النفوس فقط»، هذا ممنوعٌ، فانَّ العقول، لا يتوقَّف جميع افعالها على المادَّة بخلاف النفوس، فمن الجائز توقَّف بعض افعال العقول على المادَّة و استعدادها و اما المبدأ الاوَّل فلا وسط بينه و بين اول معلولاته و آلا لم يكن اول، م.
- ٢ - قوله: «صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه»، ان اراد صدور الافعال عن فاعل واحد بالذَّات، فالفاعل بحسب اختلاف القوابل، ليس فاعلاً بالذَّات، و ان اراد صدورها عن فاعل واحد مطلقاً فوجب اشتماله على حيثيات غير منحصرة فيه ممنوعٌ، فقد سبق ان واجب الوجود مبدأً للكُلِّ و هو متعالى عن الحيثيات. و لئن سلَّمنا ذلك فلا نسلِّمُ انه يلزم ان يكون فاعل الصَّور جوهرأ من العقليَّات متأخِّر الوجود، فان كان عقل مستجمع لكاملات غير متناهية، فجاز ان يحصل من العقل الاوَّل لاشتماله على صور علمية غير متناهية، اللهم آلا ان يقولوا: الاوَّل لا صورة علمية فيه، و انما الصَّورة العلميَّة في العقل الفعَّال. و الله تعالى، اعلم بجلية الحال، و الحمد لله تعالى، م.

دون غيره.

فاذن، فاعل هذه الصور و القوى مشتمل على حيثيات غير منحصرة، و الاوّل تعالى عن ذلك، فاذن هو جوهرٌ من العقليّات متأخّر الوجود عمّا يقرب من المبدأ الأوّل بحيث يمكن اشتماله على امثال تلك الحيثيات.

و منها: انّ اسناد الحوادث الى الاحوال السّماوية الحادثة يقتضى اسناد تلك الاحوال غيرها حتّى تسلسل الاسباب دفعة، او يستند شيء الى ما يسبقه بالزّمان، و هما مُمتنعان عندهم

و هذا الشّكُّ، مكرّرٌ و قد تقدّم جوابه.

التمط السّابع

فى التجريد

النَّمط السَّابع فى التجريد^(١)

اقول: يُريد ان يبيّن فى هذا النَّمط، وجوب بقاء النّفوس الانسانية، بعد تجرّدها عن الابدان، مع ما تقرّر فيها من المعقولات، و كَيْفِيَّةَ تقرّر المعقولات فى الجواهر المُجرّدة العاقلة ايّاهَا، وجوب تعقّل الاوّل الواجب تعالى، جميع الموجودات الكلّية و الجُزئية على الوجه الاوّل الاشرف، من وجوه التّعقّل، و كَيْفِيَّةَ كون علمه سبباً لنظام الكلّ، و كَيْفِيَّةَ وقوع الشّرّ فى الكائنات، مع تعقّله ايّاهَا، من حيث هى خيرات تابعة لذاته الّتى هى منبعُ الخير، و ما يتصلّ بذلك من المباحث.

١ - قول: «النَّمط السَّابع فى التجريد»، الصّور المعدنية، اوّل مراتب عود الاجسام البسيطة الفلكية و العنصرية، لآنها مُركّبة من الهولي و الصّورة، فهما مُتقدّمتان عليها، ثمّ مرتبة المُركّبات، فانّ العناصر، اذا تركّبت، يحصل لها مزاج، فاوّلها المعدن ذو صورة تحفظ مزاجه، ثمّ مُركّبُ آخر، ذو مزاج و صورة تحفظ المزاج و يتحرّك فى جميع الجهات، اى النّمو و هو النّبات، ثمّ مُركّبُ آخر، له مزاج و صورة تتحرّك فى الجهات بالارادة و بالاحساس و هو الحيوان، ثمّ مُركّبُ آخر، يحصل له مع جميع ذلك، ادراك الكلّيات و هو الانسان.

و له مراتب الى العقل المُستفاد، فالنّفوس الانسانية فى آخر المراتب، لتصير عقلاً، لكن لافعالاً للكّمالات، بل عقلاً منفعلاً بحسب قبول الكّمالات، من العقل الفعّال. و لهذا سُمّي «عقلاً مستفاداً». و ظاهره انّ الشّرف فى مراتب البدو و مراتب العود على التّكافؤ، اى الاشرف فى مراتب البدو بازاء الاخسّ فى مراتب العود، تتناقص الى العقل المُستفاد. و علم من هذا الكلام، انّ هذه المراتب، انّما اعتبرت بحسب الشّرف و الكمال، لا بحسب الوجود، فلا تظنّ انّ المعدن اقدم وجوداً من الانسان، بل انّما قدّم فى مراتب العود، لآنه اقلُّ شرفاً منه، م.

وَأَمَّا وَسْمُهُ بِالتَّجْرِيدِ لِتَجَرُّدِ مَوْضُوعَاتِ هَذِهِ الْمَسَائِلِ، عَنِ الْمَوَادِّ الْجِسْمَانِيَّةِ.

* تَنْبِيْهُ *

«تأمل، كيف ابتداء الوجود من الاشرف، حتَّى انتهى الى الهيولى، ثُمَّ عاد من الاخسَّ الى الاشرف، حتَّى بلغ النَّفس النَّاطقة والعقل المستفاد؟»

اقول: لَمَّا ذَكَرَ فِي آخِرِ النَّمَطِ الْمُتَقَدِّمِ، مَرَاتِبَ الْمَوْجُودَاتِ، ارَادَ اَنْ يَبْتَدِءَ فِي هَذَا النَّمَطِ، بِالِإِشَارَةِ إِلَى مَبْدَأِ الْوُجُودِ وَمَعَادِهِ.

فَإِنَّ الْوُجُودَ، بِذَلِكَ التَّرْتِيبِ قَدْ صَارَ ذَا مَبْدَأٍ أَبْتَدَاءً مِنْهُ، وَذَا مَعَادٍ عَادَ إِلَيْهِ، وَمَرَاتِبِ الْبَدْءِ بَعْدَ الْمَبْدَأِ الْأَوَّلِ، هِيَ مَرْتَبَةُ الْعُقُولِ مِنَ الْعَقْلِ الْأَوَّلِ إِلَى الْآخِرِ. وَبَعْدَهَا مَرْتَبَةُ النَّفُوسِ السَّمَاوِيَّةِ النَّاطِقَةِ مِنْ نَفْسِ الْفَلَكَ الْأَعْلَى إِلَى نَفْسِ الْفَلَكَ الْأَدْنَى، وَبَعْدَهَا مَرْتَبَةُ الصُّوَرِ مِنْ صُورَةِ الْفَلَكَ الْأَعْلَى إِلَى صُورِ الْعُنَاصِرِ، وَبَعْدَهَا مَرْتَبَةُ الْهَيُولِيَّاتِ، مِنْ هَيُولَى الْفَلَكَ الْأَعْلَى إِلَى الْهَيُولَى الْمُشْتَرَكَةِ الْعُنْصَرِيَّةِ، وَبِهَا يَنْتَهِي مَرَاتِبُ الْبَدْءِ، وَيَكُونُ بَعْدَهَا مَرَاتِبُ الْعُودِ، اعْنَى التَّوَجُّهَ إِلَى الْكَمَالِ، بَعْدَ التَّوَجُّهَ مِنْهُ.

وَأَوَّلُهَا مَرْتَبَةُ الْأَجْسَامِ التَّوَعِيَّةِ الْبَسِيطَةِ، مِنَ الْفَلَكَ الْأَعْلَى إِلَى الْأَرْضِ، وَبَعْدَهَا مَرْتَبَةُ الصُّوَرِ الْأَوَّلَى الْحَادِثَةِ، بَعْدَ التَّرْكِيبِ، كَالصُّوَرِ الْمَعْدِنِيَّةِ وَغَيْرِهَا عَلَى اخْتِلَافِ مَرَاتِبِهَا، وَبَعْدَهَا مَرْتَبَةُ النَّفُوسِ النَّبَاتِيَّةِ بِأَسْرَهَا، وَبَعْدَهَا مَرْتَبَةُ النَّفُوسِ الْحَيَوَانِيَّةِ، عَلَى اخْتِلَافِهَا، وَبَعْدَهَا مَرْتَبَةُ النَّفُوسِ النَّاطِقَةِ الْمَجْرُودَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ جَمِيعِهَا. وَالمَرْتَبَةُ الْآخِرَةُ، هِيَ الْمَرْتَبَةُ الْعَقْلِ الْمُسْتَفَادِ، الْمَشْتَمَلِ عَلَى صُورِ جَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ، كَمَا هِيَ اِشْتِمَالًا اِنْفِعَالِيًّا، كَمَا كَانَتْ الْعُقُولُ فِي الْمَرْتَبَةِ الْأَوَّلَى، مَشْتَمَلَةً عَلَيْهَا اِشْتِمَالًا فِعْلِيًّا.

فَبِالْعَقْلِ الْمُسْتَفَادِ، عَادَ الْوُجُودُ إِلَى الْمَبْدَأِ الَّذِي، اِبْتَدَأَ مِنْهُ، وَارْتَقَى إِلَى ذُرُوءِ الْكَمَالِ، بَعْدَ اَنْ هَبَطَ عَنْهُ. وَظَاهِرٌ اَنْ الشَّرْفَ اعْنَى الْبِرَائَةَ عَنِ الْقُوَّةِ، مَرْتَبٌ فِي صَنْفَى الْمَرَاتِبِ عَلَى التَّكَافُؤِ مُنْتَهَى مِنَ الْجَانِبَيْنِ، إِلَى الْهَيُولَى الَّتِي وَجُودُهَا لَيْسَ إِلَّا كَوْنُهَا بِالْقُوَّةِ. فَهِيَ، فِي نَهَايَةِ الْخَسَّةِ وَتَحَاذِيهَا فِي الْجَانِبِ الْآخِرِ، الْعُقُولِ الْمَجْرُودَةِ وَ مَا فَوْقَهَا.

قوله: «و لما كانت النفس الناطقة^(١) التي هي موضوعاً ما للصور المعقولة، غير منطبعة في جسم تقوم به، بل انما هي ذات آلة بالجسم، فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها و حافظاً للعلاقة معها بالموت، لا تضر جوهرها، بل تكون باقية بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية.»

لما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود، اشتغل بالبحث عن حالها، بعد تجرّدها عن البدن، فاستدلّ بتجرّدها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة و ما يتبعها، و

١ - قوله: «و لما كانت النفس الناطقة»، يُريدُ ان يستدلّ على بقاء النفس، بعد الموت.

و تقريره: أنه قد ثبت ان النفس الناطقة التي هي محالّ الصور العقلية، غير حائلة في الجسم و لا تعلق لها بالبدن في ذاتها و جوهرها، بل تعلقها به، ليكون هو آلة في اكتساب الكمالات، فاذا فسد البدن، فسد ما لا حاجة للنفس اليه في وجودها، مع ان العلة المؤثرة في وجود النفس باقية، فيجب بقائها بعد فساد البدن.

و فيه نظر، لانّ الجوهر العقلي الموجد للنفس، ان كانت علة تامة لها، لزم قدمها لقدمه، و ان كانت علة فاعلية و توقف وجودها على حدوث البدن، فلم يتوقف بقائها على بقائه كالنفس، و ان كانت مجردة آلا انها متعلقة بالبدن، لجاز ان يكون تعلقها شرطاً لبقائها، فاذا انتفى، انتفت.

و الحاصل انّ البدن، ما كان موجوداً و كذا النفس، ما كانت موجودة، ثم وجد البدن و النفس، ثم ينعدم البدن، فلا يخلوا اما ان يكون للبدن دخل في وجود النفس او لا، فان لم يكن له مدخل في وجودها، فلم لم يوجد النفس قبل البدن؟ و ان كان له مدخل في وجودها، فلم لا يجوز ان يكون له دخل في بقائها، حتى اذا انعدم انعدمت؟

واعلم، انّ ما ذكرنا من تقرير الاستدلال ههنا، هو ما ذكره الامام، و زاد الشارح في الاستدلال تجرّد النفس عن المادة في كمالاتها الذاتية، اي الكمالات العارضة لذاتها، كالصور المفعولة. و ذلك مع كونه غير منطبق على المتن، مستدرک في الاستدلال، فان المطلوب، ليس بقائها بعد الموت، و تجرّدها في ذاتها كاف في ذلك. و كذلك قوله: اشار بقوله التي هي موضوع ما للصور المعقولة، الى كمالاتها الذاتية الباقية معها، فان احكام المذكورة، ليس آلا عدم انطباعها في الجسم، فذكر ذلك الوصف ليس آلا ايماء، الى سبب هذا الحكم، و كذا قوله: على وجه لا يلزم احتياجها في وجودها و كمالاتها المذكورة الى الجسم، فان عدم الاحتياج في الكمالات اليه، غير مفهوم من كونها ذات آلة في الجسم و هو ظاهر، م.

بأنها غير متعلّقة الوجود بشيءٍ غير مبادئها الدائمة الوجود على ما تبين في النمط الثالث وغيره، على بقائها بعد الموت كذلك.

و اشار بلفظة «لما»، الى ما ثبت في النمط الثالث، من عدم انطباع النفس في الجسم، و بقوله: «التي هي موضوعةٌ ما للصور المعقولة»، الى كمالاتها الذّاتية الباقية معها بسبقائها التي، بها استدلل على امتناع انطباعها في الجسم، و بقوله: «بل انما هي ذات آلة بالجسم»، الى كيفية ارتباطها بالجسم، على وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها و كمالاتها المذكورة اليه، ثم جعل قوله: «فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضّر جوهرها»، تالياً لما وضعها بعد لفظة «لما»، و اتم مقصوده بقوله: «بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية»، و ذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة. فهذا، برهانٌ لمي، هو عمدة براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ ابوالبركات البغدادي.

و اعلم ان اسناده، حفظ العلاقة مع الجسم هيئنا الى الجسم، ليس بمناقضٍ لاسناده حفظ المزاج^(١) الذي، هو سبب العلاقة في النمط الثالث، الى النفس لان النفس، كما كانت حافظة لها بالذات، فالجسم حافِظاً ايضاً و لكن بالعرض و ذلك لان فساد المزاج المُقتضى لقطع العلاقة، انما يتطرق من جهة الجسم و عوارضه و لذلك اسند استحالة البدن عن عن كونه آلة للنفس، الى الجسم. و عدم تطرق الفساد الى الشيء مما من شأنه ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشيء لكنه حفظ بالعرض، ثم ان الشيخ أكد هذا المطلوب، بما اورده بعد هذا الفصل.

* تبصرة^(٢) *

١ - قوله: «ليس بمناقضٍ لاسناد حفظ المزاج»، ذكر في النمط الثالث، ان النفس حافظة للمزاج و المزاجُ كيفيةٌ متشابهةٌ في الجسم، فحفظ المزاج انما يتم بسبب الجسم، فيكون الجسم ايضاً حافِظاً و لكن بالعرض، و ايضاً فساد المزاج، انما يعرض من جهة اختلال حال الجسم، فاستقامة حال الجسم، حفظ ما للمزاج و هذا هو الذي ذكره الشارح، م.

٢ - قوله: «تبصرة»، التبصرة جعل الشيء بصيراً، كما ان التنبية، جعل النائم يقظاناً و انما عبر عن هذا الفصل بـ«التبصرة» و اشارة الى ان البحث المورد فيه، اوضح من الابحاث في حال

التنبهات، لأن ما ينسب الغافل منه الى العمى، يكون اوضح لا محالة، مما ينسب الغافل عنه الى النوم.

و أما كان هذا البحث، اوضح من البحث التنبهى، لأنه بيان حال ذاته و ذلك اقرب و واضح بالنسبة اليه من حال غيره. قال الامام: لما تبين بقاء النفس بعد الموت، شرع في بيان تعقلها لمعقولاتها، لأن القابل للصور المعقولة، جوهر النفس و الفاعل لها هو الجوهر العقلية و هما موجودان بعد فساد البدن، و متى كان الفاعل و القابل موجودين، كما كانا من غير تغير اصلاً، و جب حصول الاثر فوجب بقاء تلك العاقلة بعد الموت.

لكن، هيئنا سؤال و هو ان يقال: هب، ان القابل، هو النفس و الفاعل هو العقل، لكن لم لا يجوز ان يكون تعلق النفس بالبدن شرطاً لقبول تلك الصور عن العقل؟ فلدفع هذا السؤال، ذكر الشيخ، أدلة على ان النفس في تعقلها غير محتاجة الى شيء من الآلات البدنية.

و قال الشارح: قد سلف في الفصل المتقدم، ان النفس باقية بعد خراب البدن، فالآن كرر ذلك و زاد عليه، ان كمالاتها الذاتية، باقية أيضاً، فان فقدان الآلات بعد حصول تلك الاتصال بالعقل الفعال، لا يضرها في بقائها و لا في بقاء كمالاتها الذاتية، اما الاول، فلبقاء علتها و وجوب بقاء المعلول ببقاء العلة، و اما الثاني، فوجود الفاعل و القابل. فكان سائلاً يقول: هب، ان «الفاعل» و «القابل»، موجودان، لكن لم لا يجوز ان كانت الآلات المفقودة، آلات لها و حينئذ يلزم من فقد الآلات انعدام الكمالات.

- اجاب بأنها ليست آلات لها، بل لغيرها، كما علمت في التسط الثالث أنها تعقل بذاتها، ثم زاد في الايضاح بايراد اربع حجج.

و اقول: بناء على عدم مضرّة فقدان الآلات على استفادة ملكة الاتصال بالعقل الفعال يدل على ان المطلوب، ليس ألبقاء التعلقات، ببقاء الفاعل و القابل، فان بقاء النفس ليس منوطاً بملكة الاتصال بالعقل الفعال و أما المنوط به بقاء التعلقات، فالفصل الاول في بقاء النفس، و الثاني ليس ألبقاء عاقلتها كما ذكره الامام.

و اما خلط الشارح في كل من الفصلين، احدهما بالآخر، فغير صواب.

و فائدة هذا الاستشهاد، جودة الفاعلية، اما بحسب التمرن، او بحسب التجربة، او بحسب القوة. اما التمرن، فكما ان احس بشيء مراتب متكررة، حصل للحس هيئة تمرينة مدرک بسببها ذلك الجزئي و معانيه سريعاً، و اما التجربة، فكما اذا كان لشيء واحد جزئيات متعددة، و حصل

«إذا كانت النَّفس النَّاطقة قد استفادت ملكة الاتِّصال بالعقل الفعَّال، لم يضرَّها فقدان الآلات لآنها تعقل بذاتها كما علمت، لا بآلتها، و لو عقلت بآلتها، لكان لا يعرض للآلة كلال البتَّة، أَلَّا و يعرض للقوَّة العاقلة كلال، كما يعرض لا محالة لقوى الحسِّ و الحركة، و لكن ليس يعرض هذا الكلال، بل كثيراً ما تكون القوى الحسيَّة و الحركيَّة فى طريق الانحلال.

و القوَّة العقلية، أَمَا ثابتة، و أَمَا فى طريق التَّموُّ و الازدياد، و ليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة، كلال يجب ان لا يكون لها فعلٌ بنفسها. و ذلك لأنك علمت انَّ استثناء عين التَّالى، لا يُنتج. و أزيدك بياناً، **فاقول:** انَّ الشَّيء قد يعرض له من غيره يشغله عن فعل نفسه، فليس ذلك دليلاً على أنَّه لا فعل له فى نفسه، و أَمَا اذا وجد و قد لا يشغله غيره، فلا يحتاج اليه، فدَلَّ على انَّ له فعلاً بنفسه.»

اقول: التَّبصرةُ جعل غير البصير - كالأعمى - بصيراً، و التَّنبيه جعل غير اليقظان - كالتَّائم - يقظاناً، ففى تسمية هذا الفصل بـ«التَّبصرة»، دون التَّنبيه، تعريضٌ بانَّ البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة فى الفصول الموسومة بـ«التنبيهات»، لأنَّ المبالغة عند حثِّ الغافل عن ادراك الشَّيء الحاضر امامه، أَمَا تكون فى نسيته الى العمى اكثر منها فى نسيته الى النوم. و أَمَا كون هذا البحث اوضح من غيره، فلائِه يفيدُ استبصار

للحسِّ بتلك الجزئيات شعور و تكرار حسِّ، فكلُّ جزئىِّ هُنا عرض عليه كان اجود احساساً، به و أَمَا بحسب القوَّة، فظاهراً لأنَّ القوَّة كلِّما تكون اقوى، يكون فعلها اجود. فمراد الشيخ بالكلال هيهُنا، الاخلال فى قوَّة التَّعقُّل عند اختلال البدن، لا الاختلال فى الهيئات التَّعقُّليَّة التَّمرينيَّة و التَّجريبية، فأنَّه لم يختل فى سنِّ الانحطاط، فالاستهزاء بقوى الحسِّ و الحركة، يدُلُّ على ذلك، فانَّ القوَّة الحساسة، يختل فى سنِّ الانحطاط، حيث لا يكون الشَّيخ احد بصراً و سمعاً، و لا اختلال للهيئات الحسيَّة بالتَّمرن و التَّجربة، فمعنى الكلام انَّ تعقُّل النَّفس، لو كان بالآلة، لضعفت قدرة النَّفس على التَّعقُّل عند ضعف الآلة، كما تضعف قوَّة الاحساس فى سنِّ الانحطاط حيث يضعف بصره و سمعه، لضعف البنية. و ليس المراد انَّ تعقلها لو كان بالآلة، لم يبق تجاربها و تمرَّنها، فانَّ الاحساس بالآلة و التَّجارب و التَّمرنات الحسيَّة، باقية، م.

العاقل لذاته بذاته و ما عداه يفيدُ استبصاره بغيره.

فقوله: «اذا كانت النفس الناطقة، قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعّال لم يضرّها فقدان الآلات»، تكررُ لما سلف في الفصل المُتقدّم، مع مزيد فائدةٍ و هى انّ فقدان الآلات، بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعّال، لا يضرّها في بقائها في نفسها، و لا في بقائها على كمالها الذّاتيّة المُستفادَة من العقل الفعّال، فانّ الفاعل و القابل، لها موجودان معاً عند فقدان الآلات و الآلات المفقودة، ليست بآلات لها بل لغيرها، و قوله: «لأنّها تعقل بذاتها كما علمت»، اشارةً الى ما مرّ في التّمط الثالث، من بيان كون النفس عاقلة بذاتها، لا بالآلات البدنيّة. ثمّ انّ المُبالغة في ايضاح ذلك، ليّتضح الفرق بين الكمالات الذّاتيّة الباقية مع النفس و الكمالات الذّاتيّة الزّائلة عنها بعد المُفارقة.

فذكر على ذلك اربع حجج: واحدةٌ منها في هذا الفصل و هى استثنائيةٌ متّصلةٌ مقدّمها قوله: «و لو عقلت بآلتها»، و تاليها متّصلةٌ مقدّمها قوله: «و لو عقلت بآلتها» و تاليها متّصلةٌ موجبةٌ و هى قوله: «لكان لا يعرض للمآلة كلال الآ و يعرض للقوّة كلال» و صورتها هكذا: لو كان تعقل النفس بآلات بدنيّة، لكان كلّما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها فى تعقلها كلال. و ذلك واضحٌ، فانّ اختلال الشّروط، يقتضى اختلال مشروطه.

قوله: «كما يعرّضُ لا محالة لقوى الحسّ و الحركة»، استشهادٌ انّ جودة الفاعليّة قد يكون بسبب التّمرن الحاصل للفاعل، بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة، و قد يكون بسبب التّجربة الحاصلة عند استحضار صور افعالٍ مختلفةٍ صدرت عنه، و قد يكون بسبب القوّة الّتي بها يكون اقتداره على الفعل، اتمّ اقتداراً.

و الانسان في سنّ الانحطاط، يكون اجود تعقلاً منه في سنّ التّموّ بالوجوه الثّلاثة جميعاً، و يكون اجوداً احساساً بالوجهين الاولين، اعنى بسبب التّمرن و التّجارب المُقتضية لاستبّات المحسوسات، دون الوجه الاخير، فانه لا يكون احد سمعاً و لا بصرأً. و المرادُ هيئنا، الفرق بين الامرين بهذا الوجه، فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس و التحرك.

و قوله: «و لكن ليس تعرّض هذا الكلال»، استثناءٌ لنقيض التّالى و هو متّصلةٌ سالبةٌ جزئيّةٌ، تقديره: و لكن ليس كلّما يعرض للآلات كلال، يعرض للنفس فى تعقلها كلال، بل قد تكلّ الآلات و لا تكلّ هى فى تعقلها، بل اّما يثبت، و اّما يزيد و ينمو، كما فى سنّ

الانحطاط. وايضاً كما يكون بعد توالى الافكار المؤدية الى العلوم، فال دماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية و النفس تقوى لزيادة كمالها.

وهذا الاستثناء، انتج المقدم وهو ان تعقلها، ليس بآلات بدنية، وهي هنا قد تمت الحجة، ثم ان الشيخ اشتغل بنفى وهم يمكن ان يعرض هيئنا^(١) وهو ان يقال: لو كان عدم كلال الآلة دالاً على ان تعقلها ليس بالآلة، لكان وجود كلالها فى تعقلها مع كلال الآلة دالاً على ان تعقلها بالآلة، فذكر ان هذا، استثناء لعين التالى وهو غير منتج. ثم انه زاد فى بيانه، بان وجود الفعل لشيء فى صورة معينة، يدل على كونه فاعلاً مطلقاً، اما عدمه فى صورة معينة، فلا يدل على كونه غير فاعل اصلاً. قال الفاضل الشارح^(٢) معترضاً على ذلك: يجوز ان يكون المعبر فى بقاء النفس على

١ - قوله: «اشتغل بنفى وهم يمكن ان يعرض هيئنا»، وهو ان الانسان فى آخر سن الشيخوخة، قد يصير خرفاً، فينقص عقله، فقد اختلت قوة التعقل، لاختلال الآلة، فيكون التعقل بالآلة.

والجواب، انا قلنا: لو كان التعقل بالآلة، لاختل باختلال الآلة، فاستثناء نقيض التالى، ينتج نقيض المقدم وانتم اشتغيتم عين التالى وهو لا ينتج اصلاً، ثم ان الانسان فى آخر العمر، ربما يمنع عن تعقله، اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه وذلك لا يدل على ان لا تعقل له فى نفسه. واعلم ان الواهم، لا شك انه معارضة فى الدليل المذكور ولعل الشيخ قررها، بان تعقل النفس، لو كان بالآلة، لاختل قوة التعقل باختلال البدن، لكن قوة التعقل، يختل فى آخر العمر، فيكون التعقل بالآلة، وحينئذ يتوجه ان يجاب بان استثناء، عين التالى لا ينتج، لكن قوله: وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة، كلال يجب ان لا يكون له فعل بنفسها، يدل على ان تقرير الوهم ان يقال: لو عرض لقوة التعقل اختلال الآلة، وجب ان يكون التعقل بالآلة، لكن الماروم حق كما فى آخر سن الانحطاط، فاللازم مثله. وحينئذ لا يتوجه حله المذكور، بل وجهه منع الملازمة بنائاً على ان اختلال فعل فى صورة لا يدل على ان لا فعل له فى نفسه.

و تقرير كلام الشارح هيئنا، ان يقال: حاصل كلامكم، ان التعقل، ليس بالآلة، لانه لا يختل باختلال الآلة، فنحن نعارضه ونقول: التعقل بالآلة، لانه يختل باختلال الآلة، و من البين انه لا يمكن جوابها، لعدم استثناء عين التالى، فهو شرح لا يطابق المتن، م.

٢ - قوله: «قال الفاضل الشارح»، اعتراضه انا لا نسلم انه لو كان تعقل النفس بالآلة، لزمه عن

كلال الآلة، كلال فى التّعقل، و أنّما يلزم ان لولم يكن ما هو المعتبر فى كمال التّعقل من الاعتدال باقياً الى سنّ الانحطاط، و هو ممنوعٌ لجواز ان يكون المُعتبر فى بقاء التّعقل، حدّ معينٌ من اعتدال الآلة و ذلك الحدّ، يكونُ باقياً فى سنّ الانحطاط اختل التّعقل و هذا كالقوة الحيوانية، اعنى قوة الحسّ و الحركة فى الاعضاء، فإنّها باقيةٌ من أوّل العمر الى آخره. و المعتبرُ فى بقائها من حدود الاعتدال، باقى و الزيادة و النقصُ أنّما يردُّ على الزّايِد و لورود النّقص على ذلك الحدّ المعين، لا يبقى القوة الحيوانية.

- فان قيل: بقاء الحدّ المُعتبر من الاعتدال، لا يوجبُ ألبقاء القوة العقلية على حالها، لكنّا نرى أنّها يزدادُ كمالها و قوتها فى زمان الكهول، فمن اين حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن، فإنّ القوة العاقلة و ان بقيت على حالها، لكن لما اجتمع فى ذلك الزّمان علوم كثيرة، فلهذا صارت فى هذه الحال اكمل.

و الى هذا السّؤال و الجواب، اشار الشارح بقوله: ثمّ أنّه حمل الازياد فى الكهول، الى آخره و محصل هذا الاعتراض، نقضان تفصيلي و اجمالى؛ اما التفصيلي، فهو منع المُلازمة و اما الاجمالي، فهو ان يُقال: القوة الجسمانية الحيوانية بدنية، فلو لزم من كون القوة العقلية بدنية اختلالها باختلال البدن، لزم ايضاً من اختلال البدن، اختلال القوة الحيوانية، و ليس كذلك لبقائها الى آخر العمر، و تقريرُ جواب الشارح، موقوفٌ على مقدّمة و هى، انت قد سمعت انّ كمال النوع، ما يحصل له بالفعل، ثمّ لا يخلو أنّ لا يتمّ ذلك النوع ألبه أو لا يكون كذلك و الاوّل هو الكمال الاوّل، كالتقوى و ما تترتّب من الكمالات على الكمال الاوّل، هى الكمالات الثانية، اذا تقرّر هذا،

- فنقول: القوة الحيوانية، تُطلقُ على الكمال الاوّل و هو القوة التى تستعد الاعضاء للحسّ و الحركة، و تارةً على الكمال الثّانى، اى استعداد الحسّ و الحركة، و حركة النّبض و النفس الى غير ذلك ممّا يستند الى القوة الحيوانية، و الصّحة، اعنى اعتدال المزاج لها عرضٌ يتحدّدُ بطرفى افراط و تفريط. و مزاجُ البدن، يُمكن ان يكون على حدود ذلك الاعتدال و بواسطة ذلك يزدادُ الاعتدال و ينقص، اى يكون على حدّ اقرب الى الاعتدال الحقيقى من غيره، او ابعد.

و لا شكّ انّ الكمالات الثانية، يزدادُ و ينقص، بحسب ازدياد الاعتدال و تنقيصه بخلاف الكمال الاوّل، فإنّه ثابتٌ لا يتغيّر، فلاجرم يكون شرطه من حدود الاعتدال ثابتاً، فان تغيّر الشّروط، يوجبُ تغيّر المشروط، فلا يعتبرُ فيه ألبقاء الحدّ الواحد من الصّحة التى، لا يقبل الزّيادة و النّقصان.

كمال تعقلها حدًّا معيّنًا من الصّحة البدنيّة وهو باقٍ الى آخر الشّيخوخة، ويكون النّقصان الحاصل في زمان الكهولة واقعاً فيما يزيدُ على ذلك المُعتبر بخلاف الحاصل في آخر الشّيخوخة فإنّه واقعٌ في نفس ذلك المُعتبر، وحينئذٍ يكون النّقصان الثّاني مخلاً دون

و اما الكمالات الثّانية، فلما كانت تختلفُ بالزيادة والنّقصان، بل يكون شرطها الصّحة القابلة للزيادة والنّقصان، فالقوّة الحيوانية التي بها تنقض الامام ان كان المرادُ بها المعنى الاول، فليس النّقصان وارداً، لانّ الكلام في الكمالات الثّانية، وان كان المراد المعنى الثّاني، فلا ورود ايضاً لانّ الكمالات الثّانية، تختلفُ باختلاف الآلات، كما ان آلات الحواس، اذا كانت في الصّحة، كان ادراكاتها كما ينبغي، وان كانت في النّقصان كان ادراكاتها كذلك، هذا هو الجواب عن النّقص الاجمالي.

واما عن النّقص التّفصيلي، فاشار اليه بقوله: و ظاهرُ أنّها لو كانت مقتضية، اي التّعقّلات كمالات ثانية وقد سبق انّ الكمالات الثّانية البدنية، تختلفُ باختلاف احوال البدن، فلو كانت التّعقّلات بالآلات البدنية، فكلمّا كانت الآلات اعدل واصحّ، كانت التّعقّلات اكثر واقوى و يستناقصُ بحسب تناقص الاعتدال و ليس كذلك.

ولما كان هذا الجواب، مبنياً على مقدّمة مذكورة في جواب النّقص الاجمالي، فلهذا اخره عنه الّا كان التّرتيب يقتضى تقديمه.

واما سؤال زيادة التّعقل في زمان الكهولة، فظاهرُ الورد، لانه لما اعتبر في العقل حدًّا واحداً لا يتغيّر، فوجب ان لا يتغيّر التّعقل الى الزيادة، كما وجب ان لا يتغيّر الى النّقصان. واما حمله على اجتماع العلوم، فغير واقع، لانّ الكلام في زيادة التّعقل لا في زيادة الهيئته، كما مرّ، هذا غاية توجيه الكلام هيئنا.

وفيه نظرٌ، اما أولاً، فلانّ قوله: والاول لا يحتملُ الزيادة والنّقصان، ليس بشيءٍ، لانّ القوّة الحيوانية، عرضٌ قائمٌ بالروح الحيواني وهو دائماً في التّحلل والتّزايد، فيكون القوّة الحيوانية، كذلك بالضرورة.

واما ثانياً، فلانّ النّقص، باقٍ لانه غاية ما في جوابه، انّ الكلام في الكمالات الثّانية، لا في الكمالات الاولى، اي مباد الكمالات الثّانية، وهذا لا يدفع النّقص، فانّ للامام ان يقول: ما ذكرتم في الكمال الاول، قائمٌ في الكمال الثّاني، فانه لما جاز ان يكون المُعتبر في الكمال الاول حدًّا واحداً، فلم لا يجوز هذا الاعتبار في الكمال الثّاني؟ م.

الاول، كما انّ للصحة المُعتبرة في بقاء القوّة الحيوانيّة، حدّاً ما، لا تبقى تلك القوّة بدونها و تبقى مع الازدياد و الانتقاص فيما ورائها. ثمّ أنّه حمل الازدياد في الكهول، على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم، في ذلك السنّ، مع عدم الاختلال.

و **القول**: القوّة الحيوانيّة، تقع بالاشتراك على الكمال الاول الذي يكون به الحيوان حيواناً، و على الكمالات الثانية الصادرة عنه. و الاول امرٌ لا يحتمل الزيادة و النقصان بخلاف الثاني، فالحدّ المعين من الصحة الذي لا يزيد و لا ينقص معتبرٌ في بقاء الاول، و اما المُعتبر في الثاني، فالصحة القابلة للازدياد و الانتقاص، و لذلك تزيد تلك الكمالات بازديادها و تنقص بانقاصها، و ههنا ليس الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة، بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد و الانتقاص. و ظاهرٌ أنّها لو كانت مقتضية بالالات المُختلفة الاحوال، لاختلفت باختلافها، كما اختلفت الكمالات الحيوانيّة، و ليس الامر كذلك. و اما حمل الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة، فغير ما نحن فيه على ما مرّ.

هذا مع انّ الشيخ معترفٌ بانّ هذه الحجّة و الحجّة التي اوردها بعدها من الحجج الاقتناعيّة في هذا الباب، على ما ذكره في سائر كتبه، يعنى أنّها تكون مقنعة للمُسترشدين و ان لم تكن مسكّنةً للجاحدين، فانّ الاقتناعات العلميّة تكون هكذا. لا على ما يستعمل في الخطابة^(١)، فإنّها تُطلق هناك على كلّ ما يفيدُ ظنّاً ما، صادقاً كان او كاذباً، فهي بهذا الاعتبار تشملُ التجريبات و ما يجري مجراها، ممّا يعدّ من اليقينيّات.

* زيادة تبصرة *

«تأمل ايضاً انّ القوي القائمة بالابدان، يكلّها تكرّر الافاعيل لا سيّما القويّة و

١ - قوله: «لا على ما يستعمل في الخطابة»، لئان كان الاقتناعي، قد يُطلق على الخطابة، ذكر ان المراد من انّ كون هذه الحجّة، اقتناعيّة ليس ذلك لانّ الخطابة لا تستعمل في الحكمة، بل المراد منه حجة مركبة من مقدّمات، لا يحكم بها الا المُسترشد الذي يلاحظُ تصوراتها بعين التّحقيق و الانصاف و اما المُجادل فربّما يمكنه المنع. و الحجّة الاقتناعيّة بهذا الاصطلاح، لا تركّبُ الا من اليقينيّات و يفيد اليقين، م.

خصوصاً إذا اتبعت فعلاً فعلاً على الفور، وكان الضَّعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به، كالتَّرائحة الضَّعيفة اثر القويَّة.»

يُقال: خرجت في اثر فلان - بكسر الهمزة - اي: في اثره، وهذه حجةٌ ثانية. وتقريرها، انَّ تكرر الافاعيل وخصوصاً الافاعيل القويَّة الشاقَّة، تكلَّ القوي البدنيَّة باسرها، ويشهد بذلك التَّجربة والقياس، اَمَّا التَّجربة فظاهرٌ، واما القياس، فلانَّ تلك الافاعيل^(١) لا تصدُر عن قُوَّها الا مع انفعال الموضوعات في تلك القوي كتنأثر الحواس عن المحسوسات في المُدركة، وكتحرَّك الاعضاء عند تحريك غيرها في الحركة. و

١ - قوله: «و اما القياس، فلانَّ تلك الافاعيل»، اعلم انَّ المراد بالفعل في هذه الفصول، ليس هذا التَّأثير، بل هو اعمُّ منه، فكانه هو معناهُ اللغوي، فانه قد اطلق الفعل على الادراك وهو «انفعال»، لا «فعل». و تقرير الكلام ههنا: ان افعال القوي البدنية، لا تخلو من انفعال، اَمَّا القوي المُدركة فانَّ فعلها الاحساس وهو التَّأثر من المحسوسات، و اما القوي المُحرَّكة، فلانَّ تحريكها للغير، لا يتمُّ الا بتحرَّك الاعضاء والتحرَّك انفعالاً، والانفعال لا يكون الا عن قاهرٍ يقهر طبيعة المنفعل، فهو منه.

و اما قوله: فان كان مُقتضى الطَّبيعة، فهو جوابٌ عن سؤال مقدر وهو ان يُقال: كيف يكون الانفعال ههنا عن قاهرٍ يقهر المنفعل، والانفعال اَمَّا هو من القوي والقوي الحالَّة في الجسم، لا يكون قاهرةً له ضرورة انَّ الحال في الشَّيء لا ينافيه؟

اجاب بانَّ تلك الافاعيل، وان كانت مُقتضى القوي، لكنَّها، ليست مُقتضى طبيعة العناصر التي تلتئم منها الموضوعات، كالانف والعين والاذن والجلد، فانَّ العناصر، مقسورة على الاجتماع، فتكون منافية لاجتماعها ولما نافت اجتماعها، نافت وجود القوَّة التي هي موقوفة على الاجتماع فضلاً عن فعلها، فيكون بين القوي وطبايع العناصر، تنازعٌ دائماً فيكون موجِباً للوهن في الموضوعات والقوي ايضاً. وللضعف العارض للقوي، لا يدرك الرَّايحة الضَّعيفة بعد ادراك الرَّايحة القوية، والصوت الضَّعيف، بعد سماع الرِّعد، والنور الضَّعيف بعد النَّظر في قرص الشمس كانَّ الحسن، بطل بالضعف والوهن.

واعلم انَّ المدعى الذي قصد اثباته، هو ان تعقل النَّفس، ليس بالآلة، واللازم من هذه الحجة، ليس الا انَّ النَّفس ليست قوة بدنية، ومن البين أنَّه لا يلزم منها ان تعقلها ليس بالآلة، فما هو المطلوب، غير لازم، م.

الانفعال، لا يكون إلا عن قاهرٍ يقهرُ طبيعة المُنفعل و يمنعه عن المقاومة فيوهنه، و الفعل و ان كان مُقتضى طبيعة القوّة، لكنّه لا يكونُ مقتضى طبائع العناصر الّتى يتألّفُ موضوعات تلك القوى عنها، فتكون تلك الطّبائع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوَى فى افعالها. و التنازع و التّقاوم، يقتضى الوهن فيهما جميعاً، و ربما يبلغ الكلال و الوهن حدّاً تعجز عنده القوّة عن فعلها، او تبطل كالعين، تضعف بعد مُشاهدة التّور الشّديد عن الابصار، او تعمى.

قوله: «و افعال القوّة العاقلة قد يكون كثيراً بخلاف ما وصف.»

هذه الفضيّة هى القياس، و كبراه ما مرّ.

و تقريره ان يُقال: العاقلةُ قد لا يكّلها كثرة الافاعيل، و كلّ قوّة بدنيّة فدائماً يكّلها كثرة الافاعيل، فالعاقلة ليست بيدنيّة. و العاقلة و ان كانت تعقلها مع انفعالٍ ما، لكنّها لا تضعف و لا بكلّ بالانفعال لبساطة جوهرها و خلوّها عن التّقاوم المذكور، بخلاف البدنيّة، و أنّما قال: «قد يكون كثيراً بخلاف ما وصف» و لم يقل: دائماً، لأنّ العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونةٍ من الفكرة الّتى هى قوّة بدنيّة، فقد تضعّف عن التعقّل لا لذاتها و لكن لضعف معاونها. و الحاصلُ أنّ تکرّر الافعال، يوهنُ القوى البدنيّة او يبطلها دائماً، و لا يوهن العقليّة دائماً، بل رُبّما يقويها و يشحذها فضلاً عن الابطال. و اعتراض الفاضل الشّارح بتجوز كون العاقلة مُخالفةً لسائر القوَى بالتّوع، مع كون الجميع بدنية، و حينئذٍ لا يبعد اختصاص البعض بالكلال، دون البعض، ساقطاً، لأنّ القياس المذكور يأباه.

و أمّا قوله: الخيال يدرك البقّة بعد تخيّل الفيل، فاذن الحكم بانّ الضّعيف غير مشعور به، اثر القوَى ليس بكلّي، فليس بشيء، لأنّهم لا يعنون بقوّة المحسوس كبره، و لا بضعفه صغره، بل يعنون بهما شدّة تأثيره فى الحساسّة و ضعفه.

* زيادة تبصرة *

«ما كان فعله بالآلة و لم يكن له فعل خاصّ، لم يكن له فعل فى الآلة، و لهذا فإنّ القوَى الحساسّة، لا تدرك آلاتها بوجه، و لا تُدرك ادراكاتها بوجه، لأنّها لا آلات لها الى آلتها و ادراكاتها، و لا فعل لها إلاّ بالآلتها، و ليست القوَى العقليّة كذلك، فإنّها تعقل كلّ شيء.»

اقول: هذه حجّة ثالثة^(١)، وهي اوضح من المذكورتين قبلها، وهي مبنية على قضية واضحة، هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة، فلا فعل له في شيء لا يمكن ان تتوسط آتته بينه وبين ذلك الشيء، ويتفرع منه مقدمة، هي كبرى هذه الحجّة وهي قولنا: كل مدرك بالآلة جسمانية، فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا آتته ولا ادراكه، فان الآلة الجسمانية، لا يمكن ان تتوسط بينه وبين هذه الامور، وصغرها قولنا: العاقلة مدركة بالآلة جسمانية.

و اعتراض الفاضل الشارح، على ذلك بتجويز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما

١ - قوله: «هذه حجّة ثالثة»، حاصلها ان القوة العاقلة تدرك نفسها وادراكاتها وآلاتها، وكل قوة لا تدرك الا بالآلة لا تدرك نفسها ولا آلاتها، لامتناع ان يتوسط الآلة بين الشيء ونفسه، وبين الشيء وادراكاته، وبينه وبين الآلة، ينتج ان القوة العاقلة ليست لا تدرك الل بالآلة. ويمكن ان يوجه بقياس استثنائي، فيقال: لو كانت القوة العاقلة، لا تدرك الا بالآلة، لما عقلت نفسها ولا ادراكاتها ولا آلتها، لكنها تعقل نفسها وادراكاتها وجميع ما يظن به انه آلتها كالقلب والدماع. قال الامام: هيها مطلوبان؛ احدهما ان القوة العاقلة غير جسمانية، والآخر ان فعلها ليس يتوقف على تعلقها بالجسم. والحجّة المذكورة، لا يفيد شيئاً منهما. اما الاول، فلان من الجايز ان يكون القوة العاقلة، عرضاً حالاً في البدن، ويكون متعلقاً بنفسه وبساير المعلومات، ويعنى بهذا التعلق النسبة الخاصة المسماة بالشعور والادراك، فلا يجب ان يكون القوة العاقلة التي تعقل نفسها وآلتها بلا واسطة الآلة غير جسمانية.

واما الثاني، فلان ان سلمنا ان القوة العاقلة مجردة، لكن لم لا يجوز ان يكون شرط امكان انصافها بالعلوم والتعقلات بالبدن؟ وما ذكرتموه لا يبطله.

واقول: قد تبين مما مر، ان الاول ليس بمطلوب هيها، فان الكلام في تجرد النفس سبق في النمط الثالث، واما الثاني، فالحجّة ظاهرة الدلالة عليه، غاية ما في الباب انها لا تدل على ان جميع التعقلات، ليس بالآلة وهو غير مطلوب، والمطلوب ليس الا ان تعقلها في الجملة، بلا واسطة الآلة وقد دلت الحجّة عليه.

واما الشارح اعرض عن السؤال الثاني، واجاب عن الاول بان القوة العاقلة، لو كانت جسمانية، لكان تعقلها بواسطة الجسم دائماً ضرورة ان وجودها، لما توقف على الجسم، كان تعقلها ايضاً موقوفاً عليه وقد ثبت ان تعقلها بلا واسطة الآلة، م.

عدها، مندفعٌ بما مرَّ في التَّمَطِّ السَّادِس، من امتناع صدور الافعال عن القُوَى الحَالَّةِ في الاجسام، من غيرِ تَوَسُّطِ تلك الاجسام.
و الشَيْخُ اِنَّمَا تَمَثَّلَ بالقُوَى الحَسَّاسَةِ الَّتِي لَا يُمَكِّنُ لَهَا ان تَدْرِكَ انْفَسَهَا و لَا آلَاتِهَا و لَا ادراكاتها، لايضاح فساد الحكم على القُوَى الجسمانية المُدْرَكَةِ بادراك كلِّ شَيْءٍ.

* زيادة تبصرة *

«لو كانت القُوَّة العقلية منطبعةً في جسمٍ من قلبٍ او دماغٍ، لكانت دائمة التعقل له، او كانت لا تتعقله البتة.»
و هذه حجةٌ رابعة^(١)، و هي اوضح الحُججِ على هذا المطلوب، و هي مبنيةٌ على

١ - قوله: «و هذه حجةٌ رابعة»، قدَّم الشارح لبيانها اربع مقدمات، و ذكر في المقدمة الرابعة اربعة اقسام، لاحاجة في تلك الحجةِ اَلَّا على قسمٍ واحدٍ منها و هو ان تعدد اشخاص النوع بحسب تعدد المواد، فباقي الاقسام مستدركة.

و اما قوله: و ما يجري مجراها، فهي العوارض المادية، فانَّ النُفوسَ بعد مفارقتها عن الابدان، يبقى مع أنَّها متحدةٌ بالنوع اَلَّا أنَّها لما اكتسبت من البدن عوارض مادية، تتميزُ النُفوسُ بها، هكذا سمعته. فقلتُ: الدليل على وجوب تعدد المواد و هو أنَّه يجبُ ان يكون ثمة شَيْءٌ يقبل تأثير الفاعلِ قائمٌ هيئنا.

فقيل: لا تأثير هيئنا، فأنه باقٍ و الباقي لا يحتاجُ الى تجديدٍ مؤثر، و فيه نظرٌ ظاهرٌ لانَّ مطلق التأثير هو الَّذي يحتاجُ الى قابلٍ لا التأثير على الابتداء.

و الصواب ان يُقال: المراد المادَّة الجسمية و ما يجري مجراها المُجَرَّدات لاشخاص العلوم. ثم حرَّر الحجة بانَّ القُوَّة العقلية، لو كانت حالة في الجسم لكانت اما دائمة التَّعقل له او دائمة اللاتَّعقل و التَّالِي باطل بقسميه، اما بطلان التَّالِي، فلانَّ الانسان يتعقلُ اعضائه في وقت دون وقت، و اما بيان الشَّرطية فلانَّها على ذلك التَّقدير لو تعقلت في بعض الاوقات، كان تعقلها لذلك الجسم، بحصول صورته و تلك الصُّورة تكون في ذلك الجسم، لانَّ ادراك تلك القُوَّة بواسطة ذلك الجسم، فيكون آلة للادراك و للادراك بالآلة بحصول الصُّورة في الآلة، فيلزمُ اجتماع المثلين: احدهما ذلك الجسم، و الآخرُ صورة المعقولة، و هو محالٌ لاستحالة تعدد الاشخاص النوعية من غير تعدد المواد. و هذا القدرُ كافٍ في الاستدلال، لانَّ الانقسام لَمَّا

انحصرت في الثلاثة على تقدير كون العلة العقلية جسمانيةً أما ان يكون الجسم معلوماً دائماً، او غير معلوم دائماً، او معلوماً في وقتٍ دون وقت، و لما بطل القسم الثالث، كان احد القسمين لازماً لا محالة، و حينئذٍ يكون قول الشيخ: فاذن، هذه الصّورة التي بها يصيرُ القوّة المتعقّلة متعقّلةً لآلتها، الى قوله: او لا يحتمل التّعقل اصلاً، مستدركاً، لا دخل له في الاستدلال، و لكن توجيهه كلام الشيخ ليس ما ذكره، بل ان يقال: لو كانت القوّة العقلية، منطبقةً في جسم، كانت اما دائمةً التّعقل، او دائمةً اللاتّعقل له، لأنّ القوّة العقلية، انما يتعقلُ هذا الجسم، بحصول صورته لها، و اما ان يكون تلك الصورة، هي عين الصّورة المُستمرة الحاصلة لها، او صورةً أُخرى متجدّدة، لا سبيل الى الثّاني و الّا لزم اجتماع المثليين، فتعيّن ان يكون تعقلها بحصول صورة ذلك الجسم المُستمرة لها، و حينئذٍ ان اوجب تعقلها يكون دائم التّعقل و الّا كانت دائمةً اللاتّعقل، لاستحالة تجدد صورةٍ أُخرى.

هذا هو المُنتطبق على متن الكتاب، و لا استدراك فيه اصلاً، و ليس المُراد بصورة الجسم الّا حقيقة المُتمثلة عند القوّة العاقلة و قد مرّ في النمط الثّالث ان الادراك هو ان يكون حقيقة الشيء، متمثلةً عند المدرك، و تلك الحقيقة، هي نفس المدرك، ان كان المُدرك ذات المدرك، او مُلاقياً له، ان كان خارجاً عن ذات المُدرك فتلك الحقيقة المُتمثلة، هي صورة من المدرك، فليس الكلام الّا ان تعقلُ القوّة العاقلة، اما بحسب الحقيقة المُستمرة الحصول لها، او بحسب صورةٍ أُخرى يحصل لها.

و الثّاني، يستلزم حصول ماهيتين لشيءٍ واحدٍ لها و هو محال، فاذن تعقلها حصول ذلك الجسم لها، فان كفي في تعقلها، كانت دائمةً التّعقل، و الّا كانت لا دائمةً التّعقل، نعم في قوله: فيكون قد حصل في مادةٍ واحدةٍ مكنونة باعراض باعيانها صورتان لشيءٍ واحد، شكٌّ فانّ المُتعقل هيهنا، اما الجسم بصورته، او مادّته، فان كان المُتعقلُ الجسم، لم يلزم ان يكون صورتان في مادةٍ واحدةٍ بل اللازم حصول الصّورة العقلية من الجسم في الجسم، و ان كان المُتعقلُ الصّورة، لم يستقم قوله: فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المُتعقل من مادّته موجوداً في مادّته، و لا قوله: و هي غيرُ الصّورة التي لم يزل في مادّته لمادّته بالعدد.

و ان كان المُتعقلُ، المادة، فلا يلزمُ الّا حصول صورةً المادة في المادة و لا يلزمُ حصول صورتين في مادةٍ ما. و يُمكن ان يُجاب عنه، بانّ المُتعقلُ هيهنا الجسم و المُراد من اجتماع صورتين في مادةٍ واحدةٍ، حصول صورتها اعنى الصّورة العقلية و الصورة المُتعقله للجسم بمادةٍ واحدة، و هو

مقدمات:

احديها، انّ الادراك انما يكون بمُقارنة صورة المدرك للمدرك.
والثانية، انّ المدرك، ان كان مدركاً بذاته، كانت المُقارنة بحصول الصّورة في ذاته، و
ان كان مُدركاً بالة، كانت بحصولها في آلتِه. و هذان ممّا مرّ ببيانها في التّمط الثالث.
والثالثة، انّ الامور الجسمانيّة، لا يُمكن ان تكون فاعلة الا بواسطة اجسامها التي هي
موضوعاتها، فاذن تلك الاجسام آلتها في افعالها، وهذا ممّا مرّ ببيانه في التّمط السادس.
والرابعة، انّ الامور المُتّحدة في الماهيّة، لا تتغيّر الا بسبب اقترانها بامورٍ مُتغيرة، اما
ماديّة كتغايّر الاشخاص المُتّفقة بالتّوَج، او غير ماديّة، كتغايّر الانواع المُتّفقة بالجنس، او
بسبب اقتران البعض بشيءٍ و تجرّد البعض عنه، و ذلك الشّيء اما ماديٌّ و هو كتغايّر
الانسان الجزئيّ للانسان من حيث هو طبيعة، او غير ماديّ، كتغايّر الانسان الكلّي
للانسان من حيث هو طبيعة. و يتبيّن من ذلك، امتناع تغايّر الاشخاص المُتّفقة بالتّوَج من
غيرِ تغايّر المواد و ما يجري مجراها، على ما تبين في التّمط الرّابع.

و اذ قد تقدّم هذا، فنقول: هذه الحجّة، استثنائيّة مؤلّفة من حمليّة و مُنفصلة. و هي، هو
قولنا: لو كانت القوّة العاقلة، منطبعة في جسم، لكانت هي اما دائماً التّعقل لذلك الجسم،
او غير متعلّقة له في وقت من الاوقات، و اللزوم انما يتبيّن بابطال قسم آخر تصيرُ به

محالٌ، لانه لا يبدّ في تعدّد الاشخاص من تعدّد المواد، لكن في العبارة مساهلةً.
و فيه نظر، لانّ الجسم الخارجى، كما اشتمل على المادّة الخارجة، كذلك صورته العقليّة مشتملةً
على المادّة، فيكون تعدّد الشّخصين بحسب تعدّد المادّتين، و لو حملنا التّعقل على الصّورة
الجسميّة، حتّى تكون التّعقل من مادّته، و الصّورة التي في المادّة، هي الجسميّة، لانّها مأخوذة
من المادّة و صورة المادّة، اندفع النّظر، و يظهر لزوم حصول صورتين في مادّةٍ واحدةٍ، لكن لا
يتبيّن لزوم احد الامرين: اما دوام تعقل الجسم الذي هو محل القوّة العاقلة، او دوام لا تعقله،
اللّهم الا بغايةٍ أُخرى.

- لا يقال: اللزوم من هذه الحجّة، ليس الا انّ القوّة العاقلة، غير جسمانيّة و الظاهر انّ تعقلها ليس
بالآلة و هو غير لازم.

- لانّا نقول: الحجّة مطرّدة فيه ايضاً: لانّ النّفس لو لم تعقل الا بالآلة، كانت اما دائماً التّعقل لها، او
دائمة اللاتعقل لها، الى آخر الحجّة، م.

المُنْفَصِلَة حَقِيقِيَّةٌ وَ هُوَ أَنْ يَكُونَ تَعَقُّلٌ الْعَاقِلُ لِذَلِكَ الْجِسْمِ فِي وَقْتٍ دُونَ وَقْتٍ، فَالْشَيْخُ أَبْطَلَ هَذَا الْقِسْمَ، بَيَانًا لِمَلَازِمَةِ الْمُتَّصِلَةِ الْمَذْكُورَةِ.

قوله: «لأنها إنما تتعقلُ بحصول صورة المتعقل لها.»
وهذه إشارة إلى المقدمة الأولى التي ذكرناها وأما إيرادها، لأن القسم الفاسد من المُنْفَصِلَةِ، إنما يبيِّنُ فسادها بها.

وقوله: «فإن استأنفت تعقلًا بعد ما لم يكن، فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها.»
متصلةٌ أُخْرِيٌّ وَضَعُ فِي مَقْدَمِهَا الْقِسْمَ الْفَاسِدَ وَ هُوَ تَجَدُّدُ التَّعَقُّلِ، وَ فِي تَالِيهَا تَجَدُّدُ الصُّورَةِ الْلازِمِ، لِتَجَدُّدِ التَّعَقُّلِ.

وقوله: «ولأنها مادية.»
إشارة إلى المقدمة الثالثة وهي كونُ المادَّةِ آتَةً لِلْمُدْرِكَةِ الْمَادِيَّةِ.

وقوله: «فيلزمُ أن يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته أيضاً.»
إشارة إلى المقدمة الثانية.

وقوله: «و لأن حصوله متجددٌ فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته لمادته بالعدد.»

إشارة إلى تباين الصورتين، أعني صورتى الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود حالتي: التعقل وعدمه. وهذا التباين، لازمٌ للتالي المذكور.

وقوله: «فيكونُ قد حصل في مادةٍ واحدةٍ مكنوفةٍ باعراض باعيانها صورتان لشيء واحدٍ معاً.»

إشارة إلى المقدمة الرابعة، وأما قيدُ المادَّةِ باكتنافِ اعراض باعيانها، لأن الاعراض

المختلفة، قد تكون مقتضية لتغاير المادة.

و قوله: «و قد سبق بيان فساد هذا».

اشارة الى [ما] مرّ في التّمط الرابع، و عند ذلك ظهر فسادُ التّالي المُقتضى لفساد المُقدّم و هو فرض استنفاث تعقّل الآلة، فظهر من ذلك أنّ العاقلة، أنّما كانت عاقلة بالصّورة المُستمرّة الوجود معها و هو المُراد من قوله:

«فاذن، هذه الصّورة الّتي بها تصيرُ القوّة المُتعلّقة متعلّقةً لآلتها، تكون الصّورة الّتي للشّيء الّذي فيه القوّة المُتعلّقة.»

و قوله: «و القوّة المُتعلّقة مُقارنةً لها دائماً.»

اشارة الى معيّتهما في جميع الاوقات.

و قوله: «فأما ان تكون تلك المقارنة، توجبُ التّعقّل دائماً او لا يحتمل التّعقّل اصلاً.»
انتاجُ لاستلزام مقدّم المُتصلة الأولى للمُنفصلة المذكورة الّتي هي تالي تلك المُتصلة.

و قوله: «و ليس و لا واحدٌ من الامرين بصحيح.»

استثناءً لتقيض التّالي، بفسادِ قسَمي المُنفصلة معاً، لانّ الحقّ، كون الانسان متعلّقاً لاعضائه، في وقت دون وقت، فاذن المُقدّم و هو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل، و هو المطلوب.

و الفاضل الشارح، اعاد الاعتراض^(١) على المُقدّمات المذكورة في هذا الموضع، فمنها،

١ - قوله: «و اعاد الاعتراض»، تقريره: انا لا نُسلم انّ القوّة الجسمانية، لو تعلّقت الجسم، يلزمُ اجتماع صورتين مُتماثلتين، و أنّما يلزمُ لو كانت الصّورة العقلية، مساويةً في تمام الماهية للامر الخارجى و ليس كذلك، فانّ الصّورة العقلية، عرضُ قائمٌ بالنّفس، و الامرُ الخارجى، جوهرٌ قائمٌ بذاته و من المحال، المُساواة في تمام الماهية بين الجوهر و العرض، هذا توجيهُ كلامه، و أنّما حديث المُناسبة، فقياسٌ فقهيٌّ.

قوله على المقدّمة الاولى: المعقول من السَّماء ليس بمساوٍ للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية، و أنّ لجاز ان يكون السّواد مثل البياض، في تمام الماهية، لأنّ المُناسبة بين المعقول من السَّماء الذي هو عرض غير محسوس حالّ في محلّ كذلك وبين السَّماء الموجودة التي هي جوهرٌ محسوسٌ موجودٌ في الخارج محيطٌ بالارض.

و أنّا اعود ايضاً، فاقول: أنّ ماهية الشّيء، هي ما يحصل في العقل من ذلك الشّيء نفسه، دون عوارضه الخارجة عنه، و لذلك اشتقت لفظه «الماهية»، من لفظه ما هو، فإنّ الجواب عنها يكون بها، و لمّا كان ذلك، كذلك كان معنى قول القائل: المعقول من السَّماء، ليس بمساوٍ للسماء الموجودة في الخارج هو أنّ السَّماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة المُقارنة ايّاها، و حينئذٍ ان اراد بعدم المُساواة التّجريدة عن اللاتجريد، كان صادقاً، و ان اراد به أنّ مفهوم السَّماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة

و تحرير جواب الشارح: أنّ ماهية الشّيء، هو صورته العقلية المجردة عن اللواحق الخارجية، فالصورة العقلية، مجردةٌ و الخارجية مقارنة.

فقوله: المعقول من السماء، ليس بمساوٍ لها، ان اراد به هذا الافتراقُ بينهما بالتّجرد و المُقارنة فهو كذلك أنّ أنّه لا يبقى تماثلهما، و ان اراد به عدم اشتراكهما في مفهوم السَّماء و هي حقيقة التي السَّماء بها هي، فليس كذلك لأنّ المعقول من السَّماء، لو لم يكن نفس السَّماء، لم يكن المعقول هو السَّماء، بل غيره.

و الحاقّ السّواد و البياض بهما، غيرُ صحيح، فإنّهما نوعان متضادّان تحت جنسين، و السَّماء المعقولة و المحسوسة، فردان من نوعٍ واحد، و لا شك أنّ المُناسبة بينهما، اتمّ و اقوى.

- و اما قوله: على أنّ السَّماء المعقولة، جوابٌ سؤالٍ يُمكن ان يورد و يُقال: الصّورة المعقولة من السَّماء، لو كانت ماهية السَّماء، لكان العرض ماهية الجوهر و أنّه محالٌ.

- فاجاب بأنّ المعقول من السماء، له اعتباران؛ أحدهما، أنّه قائمٌ بالنفس، و الآخر أنّه صورةٌ مطابقةٌ للسماء، فبالاعتبار الاول عرضٌ، و بالاعتبار الثّاني ماهية السَّماء.

و الحقّ في الجواب: ان الجوهرية و العرضية، بحسب الوجود الخارجى، فإنّ الجوهر، كما تقرّره ما لو وجد في الخارج، كان لا في موضوع و كذلك العرض ما لو وجد في الخارج، كان في موضوع فصورة السَّماء و ان كانت قائمةً بالنفس أنّها بحيث لو وجدت في الخارج، كانت لا في موضوع، فيكون جوهرًا لا عرضاً، و لهذا صرّح القوم بأنّ صور الجواهر، جواهر، م.

والمقارنة كان ذلك كاذباً، فاذن زاد وقال: المعقول من السماء، ليس بمساوٍ للسماء الموجودة في تمام الماهية، كما قال هذا الفاضل:

كان معناه أنّ المعقول من السماء ليس بمساوٍ للسماء الموجودة في تمام المعقوليّة، أي ليس بمساوٍ لها حال كونها معقولة، فهذا هذيانٌ كما تسمعه، فإنّ المعقول من السماء نفس ماهية السماء الموجودة فضلاً عن المساواة، واما كون السواد غير مساوٍ للبياض في تمام المعقوليّة فظاهر، و ظاهر أنّ المناسبة بين الموضوعين غير صحيحة فإنّ الفرق بين السماء المعقولة والمحموسة يكون احدهما عرضاً في محلّ مجرد غير محسوس والآخر جوهرراً محسوساً لا في محلّ فرق بين الطّبيعة التّوعيّة المُحصّلة المأخوذة تارةً مع عوارض، و تارةً مع مُقابلاتها، والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطّبيعة الجنسيّة الغير المُحصّلة المأخوذة تارةً مع فصلٍ يقوّمها نوعاً، و تارةً مع فصلٍ آخر، يقوّمها نوعاً مضاداً للاوّل، على أنّ السماء المعقولة، اذا أخذت من حيث هي عرضٌ قائمٌ بنفس ما لم يكن ماهيةً للسماء أنّما يكون ماهيةً لها من حيث هي تكون صورة، حصلت في العقل مطابقة لها. و منها قوله: لا يلزم من كون العاقلة^(١) متعلّقةً لمحلّها بصورة مساوية لمحلّها اجتماع صورتين مُتماثلتين في محلّها لأنّ احدهما حالة في العاقلة، والآخرى محلّها لها.

والجواب عن بعد ما مرّ: أنّ العاقلة لو كانت محللاً لصورة من غير ان تحلّ تلك الصّورة في محلّها كانت ذات فعل من غير مُشاركة المحلّ، ولما كان كلّ فاعل جسمانيّ فاعلاً بمشاركة الجسم لما مرّ في المُقدّمة الثّالثة كان كلّ فاعل من غير مُشاركة الجسم، فهو غير

١ - قوله: «و منها قوله لا يلزم من كون العاقلة»، أي لئن سلّمنا أنّه يلزم من تعلّق القوّة الجسمانيّة محلّها اجتماع المثليين ولكن لا نسلم أنّ اجتماع المثليين محالٌ، وأنّما يكون محالاً لو لم يكن احدهما ممتازاً عن الآخر، فإنّ احدهما حال في القوّة، والآخر محلّها لها. اجاب الشّارح اولاً بما مرّ وهو أنّ الصّورة، لا بدّ ان يكون حالة في محلّ القوّة العاقلة، لأنّ محلّها آلة لا دراكها، وثانياً بأنّ الصّورة لو كانت حلة في العاقلة، فان لم يكن حالة في محلّها، لم يكن العاقلة بمشاركة المحل، وكلّ قوّة جسمانيّة، فاعلة بمشاركة المحلّ، فالعاقلة لا تكون جسمانيّة، وان حلّت في محلّها اجتماع تفصيل من غير فرق وهذا الجواب في الحقيقة تفصيلٌ لما مرّ، م.

جسمانيّ، فاذن العاقلة ليست بجسمانيّة، و لو كانت محلّاً لصورة حلّت في محلّها، عاد المحال المذكور.

- فان قيل: الفرقُ بين الصّورتين باقيّ لأنّ احديهما حالة في العاقلة و في محلّها معاً^(١) والأخرى حالة في محلّها فقط.

- قلنا: هذا النوع من الحلول، اقترانٌ ما على ما مرّ، و اقتران الشّيء باحد الشّيئين

١ - قوله: «الفرقُ بين الصّورتين باقيّ لأنّ احديهما في الحقيقة حالة في العاقلة و في محلّها معاً»، لقايلٍ ان يقول: هذا الفرضُ ممتنعٌ، لأنّ الصّور لو كانت حالة في القوّة العاقلة و في محلّها يلزمُ ان يكون الشّيء الواحد حالاً في محلّين مختلفين و أنّه محال. و يُمكن ان يُجاب بانّ المراد بالحلول الاقتران، و اذا كان الصّورة العقلية مقارنة لاحد المُقارنين، اعنى القوّة العاقلة و محلّها كانت مقارنة لمحلّها و هو المقارن الآخر، فتكون مقارنة لهما معاً، لكن هيهنا شيء آخر و هو أنّ الصّورة الأخرى، ليست حالة في محلّ القوّة العاقلة، بل هي محلّها على ما ذكره الامام.

و تقرير جواب الشارح: انّ هذا النوع من الحلول، اقترانٌ ما، فيكون الصّورة الأخرى لما كانت مقارنة لمحلّ القوّة العاقلة، كانت مقارنة للقوّة العاقلة، كما انّ الصّورة العقلية مقارنة للقوّة العاقلة و محلّها، فلا فرق ايضاً اذا كانت الصّورة العقلية مقارنة للقوّة العاقلة و هي مقارنة لمحلّ الصّورة الأخرى و مقارن المقارن، مقارنٌ، فيجتمع الصّورتان في محلّ واحد، و أنّه محال. و هذا الكلام، يصلح ان يكون جواباً من الابتداء، لسؤال الامام، بان يُقال: لو كانت الصّورة العقلية حالة في القوّة العاقلة و هي في محلّها و الحال في الحال، حالٌ بالضرورة، يلزم اجتماع صورتين مُتماثلتين في مادةٍ واحدةٍ و أنّه محال.

و نحن نقول: لما كانت الصّورة الأخرى محلّ القوّة العاقلة، لم يلزم هيهنا الّا اجتماع مُتماثلين، و هو حلول الصّورة المعقولة من الجسم في الجسم، لا حلولهما في المادّة، و المحال هذا لا ذاك. - فان قيل: الامتيازُ بينهما، ليس بحسب الماهية و لا بحسب لوازمها، ضرورة انّ الاتّحاد في المزوم، ملزومُ الاتّحاد في اللوازم، و لا بحسب العوارض، فانّ كلّ عارضٍ يعرضُ لاحدهما، يكون نسبة الآخر اليه، كنسبته اليه، و اذ لا تمايز بينهما، فلا اثنيّة.

- فنقول: نسبة العارض الى المحلّ، مقارنة الحال للمحلّ، و نسبته الى الصّورة العقلية، مقارنة احد الحالين في محلّ الآخر، فظهر التمايز، م.

المُتقارنين دون الآخر غير معقول، و مع ذلك فالمُحال المذكور باقي بحاله للقول بحلول صورتين متّحدتي الماهية في محلّ واحدٍ.

و منها قوله: الجسم قد يحلّ فيه اعراض، و لا شكّ أنّ وجوداتها الزائدة على ماهياتها مُتماثلة و حالة في الجسم و يلزم من ذلك اجتماع المثليين.

والجواب: أنّ الوجود، ليس بعرض حالّ في محلّ، و وجودات الاعراض، ليست بمُتماثلة، بل هي مُتخالفة بالحقائق و مُتشاركة في لازم واحدٍ هو الوجود المُشترك المقول بالتشكيك عليها و على غيرها، و هذه الاعتراضات و امثالها، متولّدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها.

و منها قوله: هذه الحجّة، بعينها تقتضي، اما كون النفس عالمة بصفاتهما و لوازمها ابدأً، او غير عالمة بشيءٍ منها في وقت من الاوقات، ذلك لبيانكم الذي ذكرتموه بعينه، و الجواب: انّ الصفات و اللوازم، منقسمة الى ما يجب لها، ككونها مجردة عن المادّة و غير موجودة في الموضوع.

و النفس مُدرّكة للّصنف الاوّل دائماً^(١)، كما كانت مُدرّكة لذاتها دائماً، و ليست

١ - قوله: «و النفس مُدرّكة للّصنف الاوّل دائماً الى آخره»، ههنا سؤالان: احدهما، أنّه لو وجب العلم بصفات النفس ما دامت حاصلة لها، لزم من العلم بالشيء العلم بالعلم، لأنّ العلم بالشيء، صفة حاصلة له، و التّقدير أنّ صفات النفس معلومة لها ما دامت حاصلة لها، ثمّ أنّ العلم بالعلم، صفة حاصلة للنفس فهو معلوم ايضاً و هلمّ جرّاً حتّى يلزم من العلم بالشيء، حصول علوم غير متناهية، و ذلك لانه لو كان امراً زائداً، لكان مساوياً له فيلزم اجتماع مثليين في محلّ واحدٍ و هو محال. و توضيحه أنّ العلم بالشيء، صورته العقلية، فلو كان العلم بها، بحسب حصول صورةٍ أخرى لها و الصّورة العلميّة، مساوية للمعلوم في الحقيقة، فيلزم اجتماع صورتين مُتماثلتين في النفس .

و بهذا البيان، تبين أنّ العلم بالنفس او غيرها ممّا لا يُبينها، ليس امراً زائداً عليها، فلا يلزم من العلم بها، العلم بالعلم بها، فضلاً عن علوم غير متناهية.

- لا يقال: هب، أنّه لا يلزم من العلم بالشيء، حصول علوم غير متناهية، الاّ أنّه يلزم على ذلك التّقدير من العلم بالشيء، العلم بالعلم به، و من المعلوم بالضرّورة، أنّه ربّما علّمنا شيئاً و غفلنا عن العلم به.

بمدركة للصَّنْف الثَّانِي أَلَّا حَالَةَ الْمُقَايَسَةِ لِفَقْدَانِ الشَّرْطِ فِي غَيْرِ تِلْكَ الْحَالَةِ.

* تَكْمَلَةٌ لِهَذِهِ الْإِشَارَاتِ *

«فاعلم من هذا أنّ الجوهر العاقل منّا، له ان يعقل بذاته.»

لمّا فرغ من اقامة الحجّة على كون النَّفْسِ عَاقِلَةً بِذَاتِهَا، عاد الى اكمال الكلام فى بقائها، على كمالاتها الذّاتية بعد مُفَارَقَةِ الْبَدَنِ. و لذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المُتَقَدِّمَةِ و جعل قوله: «فاعلم من هذا أنّ الجوهر العاقل منّا له ان يعقل بذاته»، نتيجة للحُجَجِ المذكورة.

قوله: «و لآنه اصلٌ، فلن يكون مركّباً من قوّة قابلةٍ للفساد، مقارنة لقوّة الثّبات، فان اخذت لا على أنّها اصلٌ، بل كالمركّب من شىء كالهيوولى، و شىء كالصّورة، عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزئية.»

هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النَّفْسِ^(١) و يُرِيدُ بِالْأَصْلِ كُلِّ بَسِيطٍ غَيْرِ حَالٍّ فِي شَيْءٍ مِنْ شَأْنِهِ ان يوجد فيه اعراضٌ و صور، ان يزول عنه تلك الاعراض و الصّور و هو باقى فى الحالتين، فهو اصلٌ بالقياس اليهما.

و اذا تقرّر هذا، فنقول: كُلُّ موجودٍ يبقى زماناً و يكون من شأنه ان يفسد، كان قبل الفساد باقياً بالفعل و فاسداً بالقوّة، و فعل البقاء غير قوّة الفساد و أَلَّا لكان كُلُّ باقىٍّ ممكنٌ

– لآناً نقول: الذّهول عن التصديق بالعلم، لا عن تصوّره و الكلام فيه.

الثّانى، انّ كثيراً من لوازم النَّفْسِ، لا يدومُ استحضاره، و أُجِيبُ بِأَنَّ الدّائِمَ، هو العلم بها لا ملاحظتها و العلم بالعلم بها. و فيه نظرٌ، لآناً نعلم بالضرّورة أنّه لا يدوم علمنا بالقدرة و الشّجاعة و السّخاوة الى غير ذلك من صفات النَّفْسِ، م.

١ – قوله: «هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النَّفْسِ»، اقول: بعد الفراغ عن بيان بقاء النَّفْسِ بعد موت البدن و بقاء تعقلها لمعقولاتها، عاد الى بيان المطلوب الاوّل، بحجّةٍ أُخْرَى و ليس هذا ابتداء الاحتجاج عليه، كما صرّح به الامام و لهذا سُمِّيَ الفصل بالتكملة، م.

الفساد باقياً، فاذن هما لامرين مختلفين^(١) والاصل لا يُمكن ان يكون مشتقاً على شيئين مختلفين، اذ هو بسيط، فالنفس ان كانت اصلاً^(٢)، فلن تكون مركبة من قوة قابلة

١ - قوله: «فاذن، هما لامرين مختلفين»، هيئنا شيئان: الاول، ان قوة الفساد مُغايرة للبقاء بالفعل، لانها لو كانت عين البقاء بالفعل، لكان كل باق فاسداً بالقوة، وبالعكس، وليس كذلك. الثاني، ان قوة الفساد وفعليّة البقاء، لامرين مختلفين، اى موضوع قوة الفساد، غير موضوع البقاء، حتى لا يُمكن عرضها لشيء واحد، ولم يذكر عليه دليلاً. وربما يستدل عليه بان محل قوة الفساد، هو بعينه موصوف بالفساد، ولا شيء من محل البقاء بالفعل هو بعينه موصوف بالفساد، لان الباقي، لو قبل الفساد والقابل، يجتمع مع المقبول، للزم اجتماع الباقي مع الفساد وهو محال.

والحاصل ان الباقي، لا يبقى مع الفساد، والموصوف بالفساد، يبقى مع الفساد، فلا يكون الباقي موصوفاً بالفساد، فلا يثبت له قوة الفساد. وفيه نظر، لانا لا نسلّم ان الباقي لو قبل الفساد، لاجتمع معه، فان معنى قبول الشيء العدم او الفساد، ليس ان ذلك الشيء، يتحقّق ويحلّ فيه الفساد، بل معناه انه يتقدّم في الخارج و اذا حصل في العقل و تصوّر العقل العدم الخارجى، كان العدم الخارجى، قائماً به في العقل، واما في الخارج، فليس هناك شيء و قبول عدم، م.

٢ - قوله: «فالنفس ان كانت اصلاً»، لا يخلو اما ان يكون النفس بسيطاً غير حال، فلا يُمكن قبول الفساد، لاستدعاء قبول الفساد التركيب، واما ان يكون حالةً و مركبة، لا سبيل الى الاول لما ثبت ان النفس ليست منطبعة في شيء.

- لا يقال: الثابت بالدلائل السّافة، انها ليست قوة حالة في الجسم، وهذا لا يستلزم انها لا يكون حالة في شيء اصلاً، لم يجوز ان تكون حالة في مفارق؟

- لانا نقول: قيام النفس بالذات: من الضروريات لا يُمكن منعه و لو كانت مركبة، فاما ان يكون مركبة من بسائط كلها غير حالة، او يكون شيئاً منها حالاً كالصورة و الآخر محلاً كالهولي، و اياً ما كان، يوجد بسيطاً غير حال. و البسيط الغير الحال، ليس بقابل للفساد، فلا يكون النفس قابلة للفساد، واما تكون كذلك، لو كان البسيط الحال هو النفس، و ليس كذلك، بل المفروض انه جزء النفس.

و غاية ما في الباب، ان جزء النفس، لا يقبل الفساد، و لا يلزم منه ان لا يقبل النفس الفساد، لجواز انعدام الجزء الآخر.

للفساد و مقارنة لقوة الثبات، و ان لم تكن اصلاً، اى لم تكن بسيطاً غير حالّ كان اما مركباً، و اما حالاً، و الثانى باطل لما مرّ.

و المركّب، يكون مركباً من بسائط غير حالّة، اما بعضها كالمادّة من الجسم، و اما كلّها. و على التقديرين، فالبسيط الغير الحالّ، اعنى الاصل موجودٌ فى المركّب و هو غير مركّب من قوّة الفساد و وجود الثبات.

قوله : «و الاعراض و وجودها فى موضوعاتها، فقوّة فسادها و حدوثها هى فى موضوعاتها، فلم يجتمع تركيب»

هذا جوابٌ عن سؤال و هو ان يُقال: كثيرٌ من الاعراض و الصّور، تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها، فهلّا كانت النّفس كذلك؟
فاجاب بانّ قوّة فساد امثالها، اّما تكونُ فى موضوعاتها الحاملة لوجوداتها، و ذلك لا

لا يقال: نحن نقول من ابتداء، النّفس لا يبدّ ان يكون بسيطة غير حالّة و اّلا كانت اما حالّة او مركّبة، و هما باطلان. اما الاول، فظاهر، و اما الثانى، فلانّه يلزم وجود بسيط غير حالّ من اجزائه، فيكون قائماً بذاته، مجرداً غير جسم و لا جسمانى، عاقلاً لذاته و لغيره، متعلقاً بالبدن، فهو النّفس، و قد كان جزائاً للنّفس، هذا خلف.

لانا نقول: لا نسلمّ أنّه يلزم من كونه بسيطاً غير حالّة، ان يكون قائماً بذاته، لم لا يجوز ان يكون كافّة الهيولى، لا تقوم اّلا بما يحل فيه؟ و حينئذٍ لا يلزم ان يكون نفساً.

و اما سؤال الاعتراض، فهو نقض على الدليل، و تقريره: انّ كثيراً من الاعراض و الصّور بسائط قابلة للفساد، فلو اقتضى قبول الفساد التّركيب، لامتنع فسادها، اجاب بالفرق بانّ محلّ قوّة فسادها هو موضوعاتها و موادّها، و ذلك لا يُنافى بساطتها فى نفسها، بخلاف النّفس، فانّ محلّ قوّة فسادها، لا يجوز ان يكون خارجاً، لانّ الخارج اما مبينٌ او ملاق، و الاول باطل، و لا ملاقى لها، اذ لا محلّ للنّفس، فلا يبدّ ان يكون محلّ قوّة الفساد داخلاً فى النّفس، فيلزم التّركيب بالضرورة.

فان قلت: لو كان الهيولى، محلّ قوّة الفساد، كانت موصوفة بالفساد، فيلزم فسادها.

فنقول: ليس المراد بالفساد، فساد نفسها، بل ان يفسد فيها شىء، فانّ الهيولى من شأنها ان يفسد فيها الصّورة، كما انّ من شأنها ان يحدث فيها الصّورة و يبقى، م.

يُنَافِي بِسَاطِطِهَا فِي ذَوَاتِهَا، أَمَّا مَا لَا يَكُونُ لَهُ حَامِلٌ وَجُودٍ، فَاجْتِمَاعُ الْأَمْرَيْنِ فِيهِ يُنَافِي بِسَاطِطِهِ.

قوله: «وإذا كان كذلك، لم يكن أمثال هذه في انفسها قابلة للفساد بعد وجوبها لعلها و ثباتها بها.»
 أي إذا بُتَّ أَنَّ النَّفْسَ أَمَّا أَصْلٌ وَ أَمَّا ذَاتٌ أَصْلٌ^(١)، لم تكن هي و ما يجرى مجراها،

١ - قوله: «إذا ثبت أن النفس، أما أصلٌ أو ذات أصل، لم يكن ممَّا يقبل الفساد»، عدم قبول النفس الفساد على تقدير أنها أصل ظاهر، و أما على تقدير أنها ذات أصل أو مركب من بساططٍ لا يكون كلها حتى يتحقق منها بسيط غير حال غير ظاهر، بل اللازم عدم قبول جزء النفس الفساد. و مدارُ اعتراض الامام على هذا الاحتمال، اعني ان يكون مركبة، و احتمال تركيبها من حال و محل، فانها على تقدير تركيبها من جواهر، غير حالة، يكون كُلُّ منهما قائمة بذاتها، عاقلاً لنفسه، فيكون كُلُّ منها نفساً فيلزمُ ان يكون النفس الواحدة نفساً متعددة و أنه محال، فلهذا فرض الامام تركيبها من حالٍ و محل، فانها مُخالفان لهيولى الجسم و صورته، لانهما جزان للنفس، مجردان و ان الباقي المحلل لا الحال، فحينئذٍ لا يلزمُ من بقاء المحلل، بقاء النفس، كما لا يلزمُ من بقاء الهيولى، بقاء الجسم.

و اما قوله: فحينئذٍ يجوزُ ان لا يكون كما لاتها الذاتية باقية، فقد تم الاعتراض دونه، و لا دخل له في الاعتراض، اَلَّا أَنَّهُ زِيَادَةٌ زَادَهَا، لِتَأْكِيدِ بَطْلَانِ كَلَامِ الْقَوْمِ، فِي هَذَا الْبَابِ، لِأَنَّهُمْ لَمَّا اثْبَتُوا بَقَاءَ النَّفْسِ، قَالُوا: أَنَّهَا تَبْقَى بَعْدَ مَوْتِ الْبَدَنِ، عَاقِلَةٌ لِمَعْقُولَاتِهَا مَوْصُوفَةٌ بِالْإِطْلَاقِ الَّتِي اِكْتَسَبَهَا حَالَ تَعَلُّقِهَا بِالْبَدَنِ، وَ مَعَ قِيَامِ ذَلِكَ الْإِحْتِمَالِ، لَا يُمَكِّنُ الْقَطْعَ بِشَيْءٍ مِنْ هَذِهِ، لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ اتِّصَافُ النَّفْسِ بِهَذِهِ الْكِمَالَاتِ، مَشْرُوطَةٌ بِوُجُودِ الْجُزْءِ الْحَالِ، فَإِذَا انْتَقَى، انْتَقَتْ.

ثم ان الشارح، راعى هيئنا طريقة البحث و هي أنه اذا منع مقدمة و ذكر لمنعها سنداً لا يلتفت اليه و يستدل على المقدمة المنعوعة، و هي هيئنا لو كانت النفس مركبة، لم تكن قابلة للفساد، فكانه قال: لو كانت النفس مركبة، فاما من البساطط غير حالة و هو محال لما ذكر، او من حال و محل، فالجزء هو المحلل اما ان يكون ذا وضع و هو ايضاً محال او غير ذى وضع، فاما ان يكون قائماً بالبدن، فلا يكون ذات فعل بنفسها ضرورة أنه اذا توقف قيامها على البدن، يتوقف فعلها عليه بطريق الاولى، فلا تكون فاعلة بذاتها، و اما ان لا يكون قائماً بالبدن، بل بالجزء الآخر الحال و

مما لا تركيب فيه، ولا هو بحالٍ في غيره ممَّا يقبل الفساد. فإنَّ البقاء وقوَّة الفساد، لا يجتمعان في البسيط، والاولُ حاصلٌ والثَّاني، ليس بحاصل، فاذن النَّفسُ لا يمكن ان تفسد.

وأما قال: «بعد وجوبها بعلمها و ثباتها بها»، لأنَّ اصل الوجود وبقائه، يكونان في إمكانات الوجود مستفادين من علمها.

و اعترض الفاضل الشارح، فقال: لو كان للنفس هيولى و صورة، مخالفتان لهيولى الاجسام و صورها، و كان الباقي منها هيولاها و حدّها لما كان الباقي من النَّفس هو النَّفس، بل جزءاً منها، و حينئذٍ يجوزُ ان لا يكون كمالاتها الذَّاتية باقيةً لأنَّها تابعةٌ لصورتها، و الجواب: انَّ هيولى النَّفس، اما ذات وضع، او غير ذات وضع. و الاول محال، لأنَّ ذا الوضع، لا يكون جزءاً لما لا وضع له، و الثَّاني لا يخلو اما ان تكون مع كونها غير ذات وضع، ذات قوام بانفرادها، او لم تكن، فان كانت عاقلة بذاتها على ما مرَّ و كانت هي النَّفس و قد فرضناها جزءاً منها، هذا خلفٌ، و ان لم تكن ذات قوام بانفرادها، فاما ان يكون للبدن تأثيرٌ في اقامتها، او لم يكن، فان كان، كانت النَّفس غيرٌ مستغنية في وجودها عن البدن، فلم تكن ذات فعل بانفرادها على ما مرَّ.

و قد فرغنا من ابطال هذا القسم، و ان لم يكن للبدن تأثيرٌ في اقامتها، كانت باقيةً بما

هو لا يجوزُ ان يفسد و يتغيَّر، فيكون النَّفسُ باقيةً لبقاء جزئها جميعاً.

ثمَّ انه بيَّن ذلك بقوله: لأنَّ المُتغيَّر لا يوجد الَّا مستنداً، الى جسم متحرِّك، و تقريره: انَّ التَّغيَّر، هو زوال صفة و حدوث أخرى، و قد مرَّ انَّ الحدوث او العدم الطَّارى، يحتاج الى مادَّة. و المادَّة لا يبدُّ لها من صورة، فلا يبدُّ في التَّغيَّر من جسم، و اما انه متحرِّك فلتحرَّكها في الكيف، فانه كان متكيفاً بكيفية، ثمَّ بأخرى، هذا ما سمعتهُ.

و لقاتل ان يقول: لم لا يجوزُ ان يقوم قوَّة فساد الصُّورة المُقيمة بمحلِّها؟ و لا نسلم احتياج قوَّة الفساد الى مادة جسمية، بل هو اوَّل المسئلة، و ايضاً الحركة غير لازمة، فإنَّ حدوث صورة و زوال أخرى، كون و فساد، لا حركة في كيف. و يمكن ان يقال: المراد بالحركة، مطلق التَّغيَّر، كما اشرنا اليه في موضوع العلم الطَّبيعي، الَّا انَّ السُّؤال باق.

- لا يقال: المُفارق يمتنع ان يقارن المُفارق.

- لأننا نقول: المُفارق اذا جاز ان يحدث في المُفارق، فلم لا يجوزُ ان يتقدَّم عنده؟ م.

يُقيّمها وان لم يكن البدن موجوداً، وهو المطلوب. ثم انّ الصّور المُقيّمة ايّاهما والكمالات التّابعة لتلك الصّور، لا يجوزُ ان تفسد و تتغيّر بعد انقطاع علاقتها عن البدن، لانّ التغيّر لا يوجد اّلا مستنداً الى جسم متحرّك، كما تقرّر في الاصول الحكيمية.

ثمّ قال: و النّفس تحت مقولة الجوهر، فهي مركّبة من جنس و فصل. و الجنس و الفصل، اذا اخذا بشرط التجرد، كانا مادّة و صورة، فالنّفس عندهم مركّبة من مادّة و صورة و ذلك يؤيد ما ذكرناه.

و الجواب: انّ هذا مغالطةٌ باشتراك الاسم، فانّ المادّة و الصّورة، تقعان على ما ذكره، و على جُزئى الجسم، بالتشابه و اّلا فجميعُ انواع الاعراض ايضاً مركّبة من مادّة و صورة.

ثمّ قال: الفسادُ و الحدوث^(١)، مُتساويان في احتياجهما الى امكانٍ يسبقهُما و الى

١ - قوله: «ثمّ قال الفساد و الحدوث»، اى كما احتاج امكان الفساد الى محلّ احتاج امكان الحدوث الى محلّ آخر، لكن محلّ امكان حدوث النّفس البدن، فلم لا يجوزُ ان يكون محلّ فسادها البدن؟

و توجيهه: انا لا نُسلم انّ النّفس، لو قبلت الفساد، كانت مركّبة من محل امكان الفساد و محل وجود الثّبات، و اّما يلزمُ التّركيب، لو كان محل الفساد داخلاً فى النّفس، فلم لا يجوزُ ان يكون خارجاً من النّفس مُبائناً و هو البدن؟ كما جاز ان يكون محل امكان حدوثها هو البدن.

اجاب بانّ امكان حدوث النّفس او فسادها، لا يجوزُ ان يقوم بالبدن، لانّ البدن مُبائِنٌ له. و من المحال ان يكون مُبائِنُ الشّيء مستعدّ الحصول، مُبائِنٌ له او فساده عنه. و العلمُ به ضرورى، و لانه لو جاز ذلك، لجاز ان يكون امكان وجود النّفس او عدمها قائماً بالبحر او غير ذلك، و جاز ان يكون امكان وجود من هو فى المشرق قائماً بمادّة من هو فى المغرب، و الكلّ محالٌ، لانّ المُركّبات، لمّا زادت استعداداتها و تصاعدت الى مرتبة ماهية لصورة نوعية انسانية، فاستعداد المُركّب للصّورة النوعية الانسانية، اّما يكون بحسب حالة و هيئة مخصوصة، يحصل لذلك المركب، فذلك المركب، مع تلك الهيئة مخصوصة، اذا استعدّ لحدوث الصورة، يكون مستعداً لحدوث النّفس، لانّ النّفس من مبادئ تلك الصّورة النوعية، و الشّيء اذا كان مستعداً لحصول الصورة، كان مستعداً لحصول جميع عللها بالضرّورة، فيستعدّ البدن، مع تلك الهيئة مخصوصة، اذا استعدّ لحدوث النّفس، لا من حيث أنّه موجودٌ مجردٌ، بل من حيث أنّه علّة لتلك الصّورة النوعية و مرتبطة بالبدن، ارتباط تديبير و هذه هى جهة مقارنة البدن للنّفس، اذ ليس

معنى مقارنة النَّفس أَلَّا افاضتها على البدن الصُّورة التَّوعِيَة و تديبرها له، بواسطة تلك الصُّورة. فامكانُ حدوث النَّفس، قايِمٌ بالبدن، لا من جهة أَنه مَبايِنٌ، بل من جهة أَنه مَقارنٌ، ثمَّ إذا حدث النَّفس و حصل الصُّورة التَّوعِيَة، زالت تلك الهيئة المخصوصة و زال امكان حدوث النَّفس، و تلك الصُّورة التَّوعِيَة، يُمكن فسادها، لأنَّ قُوَّة فسادها قائمةٌ بالبدن، كما في الاعراض، بخلاف النَّفس لأنَّ امكان فسادها يمتنعُ ان يقوم بالبدن لأنَّه مَبايِنٌ، و لا بما كان امكان حدوث النَّفس قائماً به لا تنفائه، فلا يُمكن فساد النفس.

- فان قيل: اذا جاز ان يكون استعداد البدن للصُّورة موجِباً لاستعداده حدوث النَّفس، فلم لا يجوزُ ان يكون استعداد البدن لانعدام الصُّورة التَّوعِيَة موجِباً لاستعداد انعدام النَّفس؟
- اجاب بانَّ استعداد البدن لوجود الصُّورة التَّوعِيَة، موجِبٌ لاستعداد حصول جميع عللها، لأنَّ الشَّيْء لا يحصل أَلَّا بساير علله، بخلاف عدم الصُّورة، فإنَّه لا يستدعى انعدام النَّفس، لجواز ان يكون لانتقاء شرطها.

- فان قلت: هب، انَّ عدم الصُّورة، لا يستلزمُ انعدام النَّفس أَلَّا أَنه يجوزُ ان ينعدم النَّفس، بحسب عدم الصُّورة، فجاز ان يكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة المستدعية، لانتقاء الصُّورة محلاً لامكان فساد النفس .

- فنقول: لا يجوزُ ايضاً، لأنَّ جهة انتقاء الصورة، ليس جهة مقارنة النَّفس للبدن، من جهة زيادة المُبانيَة، فلا يجوزُ ان يكون البدن من هذه الجهة، موضوعاً لامكان فساده بخلاف جهة وجود الصُّورة فإنَّها جهة مقارنةً للنَّفس، من حيث الارتباط و التَّديبر، فجاز هذا دون ذاك، هذا غاية توجيه الكلام ههنا.

واعلم، انَّ افلاطون و اتباعه، انما ذهبوا الى قدم النَّفس، لاجل أَنهم ما فرَّقوا بين امكان الحدوث و امكان العدم في استدعاء المادَّة، و علموا انَّ النَّفس غير مادِّيَّة، و قطعوا بانَّها قديمةٌ لانَّها لو كانت محدثة، كانت لها مادة، فامتنع حدوثها، كما لم يكن عدها لذلك، و لانَّ النَّفس لَمَّا كانت عاقلة لذاتها، لا يجوزُ ان يكون امكان وجودها في المادَّة و أَلَّا لتوقُّف وجود النَّفس على المادَّة، فلا تعقُّل بذاتها، و اذا لم يمكن ان يكون امكان وجودها في مادة لم يمكن ان يكون فسادها في مادة و أَلَّا لكان وجودها يتوقُّف على عدم الاستعدادات العدميَّة.

- فان قلت: لو كانت النَّفس قديمةً، فهي قبل حدوث البدن، ان كانت مُتعلِّقة ببدن آخر، يلزمُ التَّناسخ، و ان لم يكن متعلقة ببدن و هي مستعدةٌ للادراكات و الافعال، كانت معطَّلة.

محلّ لذلك الامكان، او فى استغنائهما عن ذلك، فان استغنى امكان الحدوث عن المحلّ مع وقوع الحدوث، فليستغنى امكان الفساد عنه ايضاً مع وقوع الفساد، وان افتقر الامكان الى محلّ هو البدن، فليكن البدن ايضاً محللاً لامكان الفساد. وبالجملة، يجوز ان يكون البدن شرطاً لوجود النفس و يلزم منه انعدام المشروط، عند فقدان الشرط.

والجواب ان كون الشئ محلّ امكان وجوده ما، هو مبين القوم له، او لامكان فساده غير معقول، فان معنى كون الجسم محللاً لامكان وجود السواد، هو تهيؤه لوجود السواد فيه، حتى يكون حال وجود السواد مقترناً به، وكذلك فى امكان الفساد. ولذلك امتنع كون الشئ محللاً لامكان فساد ذاته، فالبدن ليس بمحلّ لامكان حدوث النفس من حيث هو مبين لها، ولا لامكان فساده اصلاً، بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محللاً لامكان و تهيؤ لحدوث صورة انسانية، يقارنه و يقومه نوعاً محصلاً ولم يكن وجود تلك الصورة ممكناً الا مع ما هو مبدئها القريب بالذات، اعنى النفس.

فحدث بحسب استعداده و تهيؤ ذلك مبدأ الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطاً به هذا النوع من الارتباط، زوال بذلك الحدوث ذلك الامكان و التهيؤ عن البدن، اذ زال عنه ما كان البدن معه محللاً لامكان حدوث النفس اعنى الهيئة المخصوصة، فبقى البدن محللاً لامكان فساد الصورة المقارنة به، و زوال ذلك الارتباط عنه فقط، و امتنع ان يكون محللاً لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات مبين عنه، فاذا كان البدن مع هيئة مخصوصة، شرط فى حدوث النفس من حيث هى صورة او مبدأ صورة لا من حيث هى موجود مجرد، وليس بشرط فى وجودها، اذا حدث فلا يفسد بفسادها، هو شرط فى حدوثه، كالبيت، فانه يبقى بعد موت البناء الذى كان شرطاً فى حدوثه.

- قلنا: هؤلاء يتحاشون عن اثبات التناسخ، على ان من الجاز ان يكون النفس قديمة من آثار العقول، الا ان ادراكها و تصرفها يتوقف على حدوث الآلات، و امتناع التعطيل ممنوع. و الجواب عن الدليل الاول، الفرق بين امكان الحدوث و امكان العدم بما مر، و عن الثانى، ان ذلك التوقف فى الحدوث، لا فى البقاء. و النفس فى الحدوث تحتاج الى البدن و هو لا يستلزم احتياج تعقلها فى زمان البقاء، الى البدن، و مثل ذلك بان اخذ الطائر، يتوقف على الشبكة و لا يتوقف بقاء الاخذ على الشبكة، م.

- فان قيل: لم اوجب استيجاب البدن، لحدوث صورة ما، حدوث مبدأ لتلك الصورة، ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدأ ذلك، وما الفرق بين الامرين؟
- قلنا: لان ما يقتضى حدوث معلول ما، فأمّا يقتضى وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها، وما يقتضى فساد معلول، لا يقتضى فساد العلل، بل يكفي فساد شرط ما ولو كان عديمًا.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«انّ قوماً من المتصدّرين، يقع عندهم انّ الجوهر العاقل، اذا عقل صورة عقلية صار هو هي، فلنفرض الجوهر العاقل^(١) عقل «ا» وكان هو على قولهم و بعينه المعقول من «ا» فهل هو حينئذٍ كما كان عند ما لم يعقل «ا»؟ او بطل منه ذلك، فان كان كما كان فسواء عقل «ا» او لم يعقلها، وان كان بطل منه ذلك، ابطل على أنّه حال له او على أنّه ذاته؟ فان كان على أنّه حال له و الذّات باقية، فهو كسائر الاستحالات، ليس هو على ما يقولون، و ان كان على أنّه ذاته، فقد بطل ذاته و حدث شيء آخر، ليس أنّه صار هو شيئاً آخر، على أنّك اذا تأملت هذا ايضاً علمت أنّه يقتضى هيولى مشتركة و تجدد مرّكب لا بسيط.»

لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس النّاطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتيّة، اراد ان يبيّن كيفيّة اتّصافها بتلك الكمالات، فبدأ بابطال مذهب فاسد في ذلك، كان مشهوراً بعد المعلم الأوّل، عند المشائين من اصحابه، و هو القول باتّحاد

١ - قوله: «لننظر الجوهر العاقل»، الجوهر العاقل بعد الاتّحاد بالمعقول، اما ان يكون هو الذي كان قبل الاتّحاد، او لم يكن الذي كان، فان كان هو الذي كان قبله فلا فرق بين تعقله و لا تعقله، وان لم يكن هو الذي كان، بل زال شيء فالزائل اما ذات الجوهر العاقل، او حال له، فان كان ذات العاقل، فهو انعدام له لا اتّحاد، وان كان حالاً من احواله، فهو استحالة لا اتّحاد. و مع ذلك، فلا بدّ ان يكون هناك هيولى مشتركة، بين الاتّحاد و عدمه، لانّ النفس اذا بطلت او تغيرت، تحتاج الى المادّة، و اما قول الشارح: واحتجاجهم على ذلك هو ما قرّره في كتابه، الى آخره، فهي نفى لما ذكره الامام، انّ الشيخ اختار في كتاب «المبدأ و المعاد»: انّ النفس اذا عقلت شيئاً، اتّحدت بالمعقول، فانه صنّف ذلك الكتاب، تقريراً لمذهبهم، لا لبيان ما اختاره.

العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله إياها، فحكى أولاً مذهبهم ذلك، وإياهم عنى بقوله: «انّ قوماً من المتصدّرين، يقع عندهم انّ الجوهر العاقل اذا عقل عقليّة صار هو هي»، واحتجاجهم على ذلك هو ما قرّره في كتابه الموسوم بـ«المبدأ والمعاد» في فصل مترجم بانّ واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات، فأنه صنّف ذلك الكتاب تقريراً لمذهبهم في المبدأ والمعاد، حسبما اشترطه في صدر تصنيفه، ثمّ أنه تبّه على فساد هذا المذهب، بقوله: «فلنفضّ الجوهر العاقل عقل»، الى آخره وهو ظاهرٌ.

* زيادة تنبيه؛ *

«ايضاً اذا عقل «ا» ثمّ عقل «ب» ايكون كما كان عند ما عقل «ا»؟ حتّى يكون سواء عقل «ب» او لم يعقلها، او يصيرُ شيئاً آخر و يلزم منه ما تقدّم ذكره.»
معناه ظاهرٌ، و زيادة التنبيه فيه هو أنّه يلزم أنّه اذا عقل «ا» صار «ا»، فاذا عقل «ب» فان بطل كونه «ا» فهو متجدّد الذات، عند كلّ تعقل، وان لم يبطل عنه ذلك بل بقى «ا» و لم يصير «ب» ناقضوا مذهبهم، وان بقى «ا» و صار مع ذلك «ب»، كان مع القول باتّحاد العاقل بالمعقول، قولاً باتّحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات و تكثّرها. وهذا ابين حالة و اشدّ شناعة ممّا ذكره اولاً.

* وهم و تنبيه *

«و هؤلاء ايضاً قد يقولون: انّ النّفس النّاطقة، اذا عقلت شيئاً، فأنما يعقل ذلك الشّيء،،
باتّصالها بالعقل الفعّال، و هذا حقّ، قالوا: و اتّصالها بالعقل الفعّال، هو ان تصير هي نفس العقل الفعّال^(١)، لانّها تصيرُ العقل المُستفاد و العقل الفعّال، هو نفسه يتّصل بالنّفس فتكون

١ - قوله: «و قالوا و اتّصالها بالعقل الفعّال، هو ان تصير هي نفس العقل الفعّال»، لانّ النّفس النّاطقة، اذا عقلت شيئاً يصيرُ العقل المُستفاد و العقل الفعّال، يتّصل بالنّفس فتصيرُ ايضاً العقل المُستفاد، فالنّفس تتحدّ بالعقل المُستفاد، و العقلُ الفعّال يتحدّ بالعقل المُستفاد، فيكون النّفس تتحدّ بالعقل الفعّال و هو ملزومٌ لاحد المحالين، لانّ اتّحاد النّفس، أمّا بجزء من العقل الفعّال، او به من حيث هو، فالاولُ يستلزمُ تجزئة العقل الفعّال، و الثّاني علم النّفس بجميع المعلومات،

العقل المستفاد، و هؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعّال متجزئاً قد يتصلُّ منه شىء دون شىء، او يجعلوا اتّصلاً واحداً به، يجعل النفس كاملة واصلة الى كلّ معقول، على أنّ الاحالة فى قولهم: أنّ النفس النّاطقة هى العقل المُستفاد، حين ما يتصوّر به قائمة بحالها.» هذا الوهم قولهم: النفس النّاطقة عند تعقلها معقولاً، ما تتحد بالعقل الفعّال لاتّحادها بالعقل المُستفاد الذى اتّحد العقل الفعّال به .

و نبه على فسادِهِ، بلزوم احد محالين، اما تجزئة العقل الفعّال الذى فرض غير قابل للتجزئة، و اما وجوب حصول جميع المعقولات التى عقلها العقل الفعّال للنفس النّاطقة عند تعقلها معقولاً واحداً، اىّ معقولٍ كان.

ثمّ ذكر أنّ هذا محالٌ، لم يلزمهم على سبيل الانفراد، بل انما لزمهم مضافاً الى المحال الاول المذكور و هو معنى قوله: «على أنّ الاحالة فى قولهم: أنّ النفس النّاطقة هى العقل المستفاد حين ما يتصوّر به، قائمة بحالها.»

و اعلم أنّه كما لزمهم فى الفصل المُتقدّم، القول باتّحاد جميع الصّور المعقولة، فقد لزمهم هى هذا الفصل القول باتّحاد جميع الدّوات العاقلة، و لهذا اورد هذه الفصول الثلاثة فى هذا المعنى.

* حكاية *

«و كان لهم، رجلٌ يعرف بفرفوريوس، عمل فى العقل و المعقولات كتاباً يتنى عليه المشائون، و هو حشفتُ كلّهُ، و هم يعلمون من انفسهم أنّهم لا يفهمونه و لا فرفوريوس نفسه، و قد ناقضه من اهل زمانه رجلٌ، و ناقض هو ذلك المناقض بما هو اقسط من الاول.»

على أنّ المحال المذكور فى اتّحاد النفس بالمعقول، قائمٌ فى اتّحاد النفس بالعقل المُستفاد، لانه هو اتّحاد النفس بالمعقول.

ثم هيهنا، يلزم محالٌ آخر و هو اتّحاد الدّوات العاقلة، لاتّحاد كلّ منها بالعقل الفعّال، كما لزم ثمة اتّحاد النفس بالمعقولات المُختلفة. قال الامام: و اما الحكاية التى ذكرها فالمقصود منها أنّ القائل بهذا الاتّحاد، هو فرفوريوس، و له كتاب فى تقرير هذا المذهب، و لا شك أنّ الكتاب المشتغل على تقرير هذا المذهب، لا يكون الاً فاسداً، م.

الحشف: اردء التمر، ويُقال للضَّرْع البالى ايضاً: حشف. فهذا الفصل، دالٌّ على انّ هذا المذهب، كان مذهباً لجماعة من المشائين، و فرفوروس، هذا هو صاحب «ايساغوجي».

* اشارة *

«اعلم انّ قول القائل: انّ شيئاً يصيرُ شيئاً آخر، لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال، و لا على سبيل التركيب مع شيءٍ آخر ليحدث منهما ثالث، بل على أنّه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر، قولٌ شعريٌّ غيرُ معقول».

لما فرغ من ابطال المذهب المذكور، اشار الى وجه الابطال بقولٍ كلى، و هو امتناع اتّحاد الشئىء بغيره، ففسّر الاتّحاد اولاً و ذكر انّ معناه هو المفهوم الحقيقى^(١) من قولهم: صار شيءٌ شيئاً آخر، و بيّن انّ هذا القول ايضاً قد يُطلق بالمجاز على صيرورة شيءٍ شيئاً آخر، بطريق الاستحالة و هى ان يزول عن ذلك الشئىء الصّائر شيءٌ ما و ينضاف اليه شيءٌ آخر، يكون معه مصيراً ايّاه كما يقال: صار الماء هواءً و الاسود ابيض، او ما بالقوة ما بالفعل، او بطريق التركيب و هو ان يُضاف شيءٌ آخر الشئىء الصّائر فيتركّب المصير ايّاه عنهما، كما يُقال: صار التراب طيناً و الخشب سريراً و هيهنا ليس المراد هو هذين

١ - قوله: «ذكر انّ معناه هو المفهوم الحقيقى»، اعلم انّ صيرورة الشئىء شيئاً آخر، تُطلق على ثلاثة معان: انتقال الشئىء من صفة الى صفة، كما يُقال: صار الماء هوائاً و الاسود ابيض، و انتقال الشئىء الى ما يتركّب منه و من غيره، كما يُقال: صار الخشب سريراً، و هذان معنيان معقولان، و كون الشئىء عين شيءٍ آخر، و هو غير معقول.

هذا محصل كلامه، لكن فى عبارته خطأٌ فاحش، و هو أنّه قد اخترع لـ«صار»، اسم مفعول و هو «المصير» و نصب به. و الفعل الناقص، ليس بمتعد و لا واقع على شيءٍ و خبره ليس بمفعول، بل انّما هو لتقرير الفاعل على صفة، و لو فرضنا فرض محال انّ له مفعولاً، فليس المصير اسمٌ مفعول، بل هو مصدر، يقال: صرتُ الى فلان مصيراً. قال الله تعالى: و الى الله المصير. و لو فرضنا أنّه اسمٌ مفعول، فكيف يكون له مفعول؟ فلا يُقال: زيدٌ ضاربٌ «عمرًا و عمر، مضروبٌ زيداً، بل مضروب زيد، او مضروبٌ لزيد. و هذا ترى خطأً فى خطأ، و كأنه انّما وقع فيه لما وجدته فى المتن: ان كان بالفروض ثانياً و مصيراً، و اظنّ انّ الشيخ قال: و صائرًا ايّاه، لانّ الكلام فى صيرورة الاول ثانياً فهو صايره ايّاه، فظنى فيه قلم الناسخ، م.

المعنيين، بل المراد هو ما يفهم عنه بالحقيقة و هو أنه كان شيئاً واحداً، فصار هو وحده واحداً آخر، و ذكر: ان ذلك قولٌ شعريٌّ غير معقول، وانما نسبه الى الشعر، لانه مخيلٌ و بسبب تخييله يظنّه عوام المتألهة و المتصوفة حقاً، ثم اشتغل بذكر الحجّة على فساد.

قوله: «فانه ان كان كلّ واحد من الامرين موجوداً فهما اثنان متميزان و ان كان احدهما غير موجود، فقد بطل ان كان المعدوم قبل و حدث شيء آخر، او لم يحدث ان كان بالفرض ثانياً و مصيراً اياه، و ان كانا معدومين فلم يصرا احدهما الآخر، بل انما يجوز ان يقال: ان الماء صار هواء، على ان الموضوع للمائية، خلع المائية و ليس الهوائية، او ما يجرى هذا المجرى.»

تقريره: ان هيهنا امرين^(١)، امر كان قبل الاتحاد، أمر حصل بعده. و الاول هو الصائر هذا الثاني، و الثاني هو المصير اياه لذلك الاول، فالحال بعد الاتحاد، لا يخلو اما ان يكون الامران موجودين معاً، و اما ان يكون احدهما موجوداً و الآخر معدوماً، و اما ان لا يكون واحداً منهما موجوداً، و جميع الاقسام محال:

اما الاول، فلقوله: «ان كان كلّ واحدٍ من الامرين موجوداً، فهما اثنان متميزان»، و

١ - قوله: «و تقريره ان هيهنا امرين»، لابد لفهم هذا الكلام، ان يفرض «المصير»، اسم المفعول ناصباً، فنقول على هذا الفرض: اذا اتحد شيان، فصارا شيئاً واحداً، فهيهنا امران: ما قبل الاتحاد - و هو شيان - و ما بعده، و هو شيء واحد، فالامران ان كانا موجودين او معدومين، فلا اتحاد قطعاً، و ان كان احدهما موجوداً و الآخر معدوماً، فان كان المعدوم هو الثاني، فلم يحصل من الاتحاد شيء و هو ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد و ان كان المعدوم الاول، امتنع ان يكون ثانياً، لانه موجودٌ و من الممتنع ان يكون لمعدوم عين الموجود و هذا معنى قوله: فقد بطل كون الاول بالفرض ثانياً و مصيراً اياه.

- فان قلت: المفروض ان الاول صائرٌ ثانياً لا مصير اياه، فكيف يبطل كونه مصيراً اياه؟

- امكنه ان يقول: لما صار هذا ذاك، فقد صار ذاك هذا، فكلُّ صائر و مصير، و من قال: معنى الاتحاد، هو كون الصائر بعينه ثانياً لمصير اياه.

و يرد على هذا التوجيه بعد ما مرّ ان قوله: سواء حدث بعد عدمه شيء آخر، او لم يحدث، حشوٌ في الكلام، لا طائل تحته، فليس يخلو هذا الكلام عن الاختلال، كما ذكره الامام، م.

ذلك يُنافى الاتّحاد. و اما القسم الثانی، فيحتملُ تقدیرین: احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتّحاد، هو الامر الاوّل و الموجودُ هو الامر الثّانی، و الآخر ان يكون بالعكس. و الشیخُ ابطل هذا القسم، بابطال التّقدیر الاوّل فقط، لانّ التّقدیر الثّانی ظاهرُ المناقضة للقول بالاتّحاد، فقال: «و ان كان احدهما غير موجود»، یعنی: القسمُ الثّانی من الثلاثة: «فقد بطل ان كان المعدوم قبل و حدث شیءٌ آخر او لم يحدث»، ای فقد بطل على تقدیر كون المعدوم هو الامر المُتقدّم سواءً حدث بعد عدمه شیءٌ آخر، او لم يحدث: «ان كان بالفرض ثانياً و مصيراً آياه» - بفتح الهمزة - فی ان، و هی انّ المصدرية الكائنة مع لفظة «كان» فاعلاً للكلمة بطل، ای فقد بطل كون الاوّل بالفرض ثانياً و مصيراً آياه، و ذلك لانّ معنى الاتّحاد، هو كون الاوّل الصّائر بعینه ثانياً مصيراً آياه، فعلى تقدیر عدمه، لا يكون هو هذا.

و الفاضل الشارح، لمّا تحيّر فی تطبیق هذه العبارة على المعنى، نسبّها الى الاختلال. و اما القسم الثالث، فقد ابطله بقوله: «و ان كانا معدومين، فلم يصرا احدهما الآخر»، ثم ذكر مثال احد ضربی مفهوم الاتّحاد بالمجاز و هو الاستحالة، و اشار الى الضرب الآخر، اعنى التركيب بقوله: «و ما یجرى هذا المجرى».

* تذهیب *

«فیظهُرُ لك من هذا، انّ كلّ ما یعقل، فانّه ذات موجودة يتقرّرُ فیها الجلايا العقلية تقرّر شیءٌ فی شیءٍ آخر.»

لمّا ابطل المذهب المذكور، صرّح بكيفية اتّصاف الجوهر العاقل بكمالاته، فانّ ذلك، هو الغرض من هذه الفصول، على ما ذكرنا. فذكر أنّه يكون على سبیل تقرّر شیءٍ فی شیءٍ آخر، و «الجلية» فی اللغة، هو الخبر اليقين. و أمّا عبّر عن المعقولات بـ«الجلايا»، لانّها الصّور المُطابقة لذوات تلك الصّور باليقين.

* تنبيه *

«الصور العقلية قد يجوزُ بوجهٍ ما، ان تُستفاد^(١) من الصّور الخارجة - مثلاً - كما تستفيدُ صورةُ السّماء من السّماء، وقد يجوزُ ان يسبق الصورة أوّلاً الى القوّة العاقلة، ثمّ يصيرُ لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلاً، ثمّ تجعله موجوداً. و يجبُ ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكلّ، على الوجه الثّاني.»

لما فرغ بيان كَيْفِيَّة ارتسام المعقولات في الجواهر العاقلة، اراد ان يبيّن انّ الأوّل الواجب لذاته و ما يتلوه من المبادئ العالية على اىّ نحوٍ من انحاء التّعقل، يعقل المعقولات، فقسم المعقولات الى ما يكون عللاً لوجود الاعيان الخارجيّة الّتي هي صورها كتعقل الانسان عملاً غريباً، يسبقه احدٌ الى ذلك و ايجاد ما يعقله بعد ذلك و يسمّى علماً فعليّاً، و الى ما يكون معلولات للاعيان الخارجيّة، كتعقل الانسان شيئاً شاهد صورته و يسمّى علماً انفعاليّاً. و نفى الصّنف الثّاني عن الأوّل - تعالى - لامتناع انفعاله عن غيره.

* تنبيه *

«كلّ واحدٍ من الوجهين، قد يجوز ان يحصل من سببٍ عقليّ مصوّر لموجود الصّورة في الاعيان او غير موجودها بعد في جوهرٍ قابل للصّورة المعقولة، و يجوزُ ان يكون للجوهر العقليّ من ذاته، لا من غيره. و لو لا ذلك، لذهب العقول المُفارقة الى غير النّهائية، و واجبُ الوجود، يجبُ ان يكون له ذلك عن ذاته.»

هذه قسمةٌ أخرى لكلّ واحدٍ من القسمين المذكورين. و تقريره ان يقال: كلّ صورة معقولة، شىءٌ موجودٌ في الاعيان، اعنى كلّ تعقل انفعاليّ، او شىء لم يوجد بعد في

١ - قوله: «الصور العقلية، قد يجوزُ بوجه ما، ان تستفاد»، العلمُ اّما ان يكون مستفاداً من الامر الخارجى و هو الانفعالى، او الامر الخارجى مستفاداً منه و هو الفعلى، او لا هذا و لا ذاك، كالعلم بالمتنوعات. فقوله: و يجبُ ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكلّ على الوجه الثّاني، منظورٌ فيه، لانّ انتفاء الوجه الأوّل، لا يدلُّ على تحقّق الثّاني. و الجواب: انّ المراد، علم الله تعالى بالموجودات الخارجية، و لما استحال كونه على الوجه الأوّل، و جب ان يكون على الوجه الثّاني و حاصلًا له من ذاته، لا من غيره، لما مرّ من امتناع احتياجه الى الغير، فى الصفات الحقيقية، م.

الاعيان، اعنى كلّ تعقل فعلى، فاما ان يحصل من سبب عقلى، كالعقل الفعّال يصورها فى جوهرٍ ما، عاقلٌ بالقوّة قابلٌ لتلك الصّور، واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شىء خارج عنه، و الحاصل من الغير، ينتهى الى الحاصل من الذات و آلا لتسلسلت الاسباب، اعنى العقول المُفارقة الى غير النّهاية، و قد بانت استحالة ذلك، فاذن الجوهر الّذى يحصل تعقلاته من ذاته موجود، و الاوّل الواجب تعالى يجب ان يكون علمه فعلياً كما مرّ و حاصلًا له من ذاته، لا من غيره لما مرّ ايضاً.

واعلم انّ فى وجود الصّور المعقولة فى ذات العاقل من ذاته نظراً، لانّ الفاعل لا يكون قابلاً، و فى وجود الانفعالات منها ايضاً نظراً آخر، لانّ العقل بالقوّة، لا يخرج الى الفعل عن غير مخرج خارجي كما مرّ فى النّمط الثّالث.

* اشارة *

«واجبُ الوجود يجبُ ان يعقل ذاته بذاته، على ما تحقّق، و تعقل ما بعده من حيث هو علةٌ لما بعده و منه وجوده، و تعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها، فى سلسلة التّرتيب، لنازل من عنده طولاً و عرضاً.»

لما تقرّر انّ علم الاوّل تعالى، فعلى ذاتي، اشار الى احاطته بجميع الموجودات^(١)،

١ - قوله: «اشار الى احاطته بجميع الموجودات»، المطلوب انّ الله تعالى، عالمٌ بجميع الموجودات و ذلك لانه عالمٌ بذاته و ذاته علةٌ لجميع الموجودات و العلم بالعلة يقتضى العلم بالمعلول، لانّ العلم التّام بالعلة، هو العلم بها من جميع الوجوه. و من تلك الوجوه، كونها مستلزمة للوازم، و ذلك يتضمّن العلم باللوازم، فيكون الله تعالى، عالماً بجميع الاشياء، لانّها معلولة، لازمة له اما طولاً، كالمعلولات المُترتبة المُنتهية اليها، و اما عرضاً كسلسلة الحوادث، فانّها لا ينتهى اليه فى الطّول، اذ قبل كل حادثٍ حادث، لا الى اوّل، بل فى العرض، فانّ كل واحدٍ من الحوادث، لا مكانه مستندٌ اليه بالوسايط.

واعلم انّ استدلال القوم على هذا المطلوب، هو انّ الله تعالى عالمٌ بذاته، و ذاته علةٌ لجميع الاشياء و العلم بالعلة، يوجب العلم بالمعلول، فيكون الله تعالى عالماً بجميع الاشياء.

فورد عليه انه ان اريد انّ العلم بالعلة من حيث ذاتها المخصوصة، يوجب العلم بالمعلول، فهو ممنوع و لا دلالة عليه، و ان اريد العلم بالعلة، من حيث انه علة للمعلول، موجبٌ للعلم به، فهو

فذكر أنه يعقل ذاته بذاته، لكونه عاقلاً لذاته، معقولاً لذاته، على ما تحقّق في النمط الرابع. و يعقل ما بعده، يعنى المعلول الاول من حيث هو علّة لما بعده، و العلم التامّ بالعلّة التامة، يقتضى العلم بالمعلول، فانّ العلم بالعلّة التامة، لا يتمّ عن غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها. و هذا العلم، يتضمّن العلم بلوازمها التى منها معلولاتها الواجبة بوجودها، و يعقل سائر الاشياء التى بعد المعلول الاول من حيث وقوعها فى سلسلة المعلوليّة النازلة من عنده، اما طويلاً، كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه فى ذلك الترتيب، او عرضاً كسلسلة الحوادث التى لا تنتهى فى ذلك الترتيب اليه، لكنّها تنتهى اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه و هو احتياجٌ عرضيٌّ، يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى.

* اشارة *

«ادراك الاول للاشياء من ذاته فى ذاته، هو افضل انحاء كون الشئ مُدرِكاً و مُدرَكاً، و يتلوه ادراك الجواهر العقلية اللازمة للاول، باسراق الاول و لما بعده منه من ذاته، و بعدهما الادراكات النفسانية التى هى نقش و رسم، عن طبائع عقليّ متبدّد المبادئ و المناسب.»

باطل، لانّ العلم بكونه علّة للمعلول، موقوفٌ على العلم بالمعلول، فامتنع ان يكون موجبا له و علّة.

ففسّر الشارح العلم بالعلّة بالعلم التام، و غير عبارة الايجاب الى الاقتضاء، تعادياً من ورود الاشكال، لكن لو لم يمنع كون الله تعالى عالماً بذاته من جميع الوجوه: فلا مانع من ايراد المنع من غيره، مع انّ تلك القاعدة، مُستعلمة عند القوم فى ساير الموارد، فلا يتمّ كلامهم فيها اصلاً. فالصواب: انّ كلامهم، هو انّ العلم بالعلّة التامة، يوجب العلم بالمعلول، لانّ العلم التام بالعلّة موجب، و العلم بهذه المقدمة، ضرورى و لا يشك عاقل، فى انّ من علم جميع علل وجود شئ علم وجوده، و من علم جميع علل، عدم شئ علم عدمه. و لما كان ذاته - تعالى - علّة تامة للمعلول الاول، لزم من العلم بها، العلم به، ثمّ انه لوقع الله - تعالى - علّة تامة لغيره، فلينضم علمه تعالى به ايضاً، وهكذا، لما كان الله تعالى عالماً بالعلل التامة لجميع الممكنات كان عالماً بها قطعاً، و سيجىء لهذا زيادة تقرير و توضيح، م.

اقول: للدراک اعتباراً من حيث هو ادراک، و اعتباراً من حيث هو حالاً ما للمدرك، و يختلف مراتبه بكل واحدٍ من الاعتبارات، اما اختلافه بحسب ماهيته، فلکونه تارةً احساساً، و تارةً تخيلاً، و تارةً توهماً، و تارةً تعقلاً. و اما اختلافه بحسب القياس المدرك^(١)، فلکون الادراک العقليّ المُقتضى لکون المدرك فاعلاً، اتم وجوداً من الادراک الانفعاليّ المُقتضى لکونه منفِعلاً، و ايضاً لانّ هذا مفيدٌ وجود، و ذاك مستفاد من وجود.

و اما اختلافه بحسب القياس الى المدرك، فلکون المدرك، المجرد من المادّة اتمّ في كونه مدرکاً من المغموس فيها، و المدرك بعلمته اتمّ من المدرك بمعلوله، و لما كان هذا هكذا و كان العلم التامّ بالعلّة التامّة مقتضياً للعلم التامّ بمعلولها، و لم يكن العلم التامّ بالمعلول علماً تاماً بعلمته، فانّ العلة من حيث هي تامّة، توجب معلولها المعين من حيث هو هو و المعلول من حيث هو معلول، لا يقتضى علمته المعينة، انما يقتضى علّة ما لوجوده، بل العلم بالعلّة، يقتضى العلم بماهيّة المعلول و ائنيته، و العلم بالمعلول، يقتضى العلم بانّه العلة، دون ماهيتها كان اكمل الادراکات في ذواتها ادراک الاول، لذاته بذاته كما هي، و لجميع ما سواء ايضاً بذاته، من حيث هو علّة تامّة لها.

و هو ايضاً افضل انحاء كون الشئ مدرکاً لانه فعليّ ذاتي، و افضل انحاء كون الشئ مدرکاً لانه تامّ حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل. و يتلوه ادراک الجواهر العقلية، و اما ادراکها للاول، فغير ممكن من ذواتها المعلولة الا انّ الاول لما كان معقولاً لذاته و هي عاقلة لذواتها عقليته باسراق الاول عليها، ثم عقلت ما دون الاول من الاول، تعقلاً دون تعقل الاول^(٢) ايها.

-
- ١ - قوله: «اما اختلاف بحسب القياس الى المدرك»، اذ كان المدرك مادياً، يتوقّف العلم به على الاحساس و انتزاع صورته، فيكون المجرد عن المادّة، اتمّ في المدركية، م.
- ٢ - قوله: «عقلت ما دون الاول من الاول، تعقلاً دون التعقل الاول»، اما اولاً، فلانّ تعقلها من الاول انفعاليّ و علم الاول فعليّ، و اما ثانياً، فلانّ الاول، لما كان منقطع العليق عن المادّة، لا يشوبه شاغل و لا يحجبه عن غيره صاحب، كان ادراکه اتمّ، اذا قوّة الادراک و ضعفه، بحسب التجرّد عن المادّة و عدمه. فما كان اقوى تجرداً، كان اقوى ادراکاً. و اما العقول، فلما كان

و يتلوهُ ادراك النَّفوس المُستفادَة من طرق الحواسِّ و التخيَّلات و غيرها و هي كلَّها نقش و رسم عن طبائع عقليّ، لأنَّ مخرجها من القوَّة الى الفعل، عقل متصوّر بصور المعقولات، فينطبعُ منه فيها بعض تلك الصُّور، بحسب استعداداتها و اتّصالها بذلك العقل و هي ادراكات متبدِّدة المبادئ، لأنَّ بعضها، يحصل من الاستدلال بالعلَّة على المعلول، و بعضها بالعكس و بعضها من طرقٍ غيرها، و متبدِّدة المُناسبات لأنَّها تارةً تنتقل من العلم

وجوداتها مقترنةً بالماهيات و الماهية، كالمادة، ففيها ثابتةٌ من المادة، فلا جرم يكون ادراكها ادون مرتبة من ادراك الاول.

و اعلم انَّ كلام الشارح، انَّ ادراك العقول باسراق الاول، لأنَّه معقولٌ لذاته و المعقول عاقلةٌ لذاتها، فهي تعلِّقُه باسراق الاول، و اما ادراك دون الاول، فمن الاول ايضاً، لكنَّه دون ادراك الاول اياه و هذا لأنَّه يوهُم انَّ الصَّمائر في قوله: و لما بعده منه من ذاته، يعود الى الاول، حتَّى يكون معنى الكلام، انَّ ادراك العقول، لما بعد الاول من ذاته.

فقوله من ذاته، بدلٌ من قوله: منه، و الفهم السَّليم، يقتضى بأنَّها راجعة الى العقل، اى ادراك العقل و هو معلولاته من ذاته، بخلاف ادراكه الاول، لأنَّه من ذاته، بل باسراق الاول و هو عنه. قال الامام في شرح هذا الفصل: مراتبُ العلوم ثلاثة: اولها، علم الاول، فانَّ علمه بذاته و بغيره من ذاته، لما مرَّ من ان علمه بذاته، علَّةٌ لعلمه بغيره، ثمَّ علم المعقول لعللها و معلولاتها، لكن علمها لعللها، ليس لها من ذواتها، لأنَّهم زعموا انَّ العلم بالعلَّة، يوجب العلم بالمعلول و العلم بالمعلول، لا يوجبُ العلم بالعلَّة، و الفرقُ انَّ العلة المعيّنة لذاتها و المخصوصة موجبة للمعلول، المخصوص فمتى علمت العلة بذاتها المخصوصة، علم ذلك المعلول، و اما المعلول، فاحتياجه الى العلَّة، ليس لذاتها المخصوصة، بل لامكانه و الامكانُ لا يحوج الى علة مخصوصة، بل الى علةٍ ما، و اآ افتقر كلُّ معلول الى تلك العلة، فما لم يكن، تعيّن المعلول من لوازمٍ من ذاته، لم يلزم من العلم بنفسه العلم بعلته المعيّنة، فالعقول عالمٌ بذواتها من ذواتها، لأنَّها مجردة. و لمّا لم يوجب العلم بالمعلول، العلم بالعلَّة فهي لا يعلم عللها من جهة ذواتها، بخلاف معلولاتها، لأنَّ العلم بذواتها، موجبٌ للعلم بها، ثمَّ علم النَّفوس، فأنَّه حادثٌ يحدث من فيض العقول، بحسب استعدادات مختلفة، هذا كلام الامام، و هو مصرِّحٌ بما ذكرنا.

و لبت شعري، اذا قيّد العلم بالتأم، كيف يفرق بين القضيتين، فانَّ العلم بالمعلول، من جميع الوجوه، يقتضى العلم بالعلَّة، كما انَّ العلم بالعلَّة من جميع الوجوه، يقتضى العلم بالمعلول، م.

بالشئ الى العلم بما يشابهه، و تارةً الى العلم بما يقابله، و تارةً على وجوه غيرها، فهي انتقص مراتب الادراكات، و قد حصل ايضاً من جميع ذلك ان الادراك، يقع على اصناف الادراكات بالتشكيك.

* وهم و تنبيهة *

«و لعلك تقول: ان كانت المعقولات، لا تتحد بالعاقل و لا بعضها مع بعض لما ذكرت، ثم قد سلمت ان واجب الوجود، يعقل كل شئ، فليس واحداً حقاً، بل هناك كثرة، فنقول: انه لما كان تعقل ذاته بذاته، ثم يلزم قيوميته عقلاً بذاته لذاته، ان يعقل الكثرة، جاءت الكثرة لازمة متأخرة، لا داخله في الذات مقومة لها، و جاءت ايضاً على ترتيب، و كثرة اللوازم من الذات، مباينة او غير مباينة، لا ينلم الوحدة و الاول يعرض له كثرة لوازم اضافية و غير اضافية و كثرة سلوب، و بسبب ذلك كثرة الاسماء، لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته.»

تقرير الوهم ان يقال: أنك ذكرت ان المعقولات، لا تتحد بالعاقل و لا بعضها ببعض، بل هي صور متباينة متقررة في جوهر العاقل، و ذكرت ان الاول الواجب، يعقل كل شئ، فاذن معقولاته صور متباينة متقررة في ذاته، و يلزمك على ذلك ان لا يكون ذات الاول الواجب، واحداً حقاً بل تكون مشتملة على كثرة.

و تقرير التنبيه، ان يقال: ان الاول، لما عقل ذاته بذاته و كان ذاته علة للكثرة، لزمه تعقل الكثرة، بسبب تعقله لذاته بذاته، فتعقله للكثرة، لازم معلول له، فصور الكثرة التي هي معقولاته، هي معلولاته و لوازمه مترتبة ترتب المعلولات.

فهي متأخرة عن حقيقة ذاته، تأخر المعلول عن العلة، و ذاته ليست بمتقومة بها و لا غيرها، بل هي واحدة و تكثر اللوازم و المعلولات، لا ينافي وحدة علتها الملزومة اياها، سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة، او مباينة لها، فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية و الوجود لا يقتضى تكثره. و الحاصل: ان الواجب واحداً و وحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه، فهذا تقرير التنبيه و باقي الفصل ظاهر.

و لا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته، قول بكون الشئ الواحد قابلاً و

فاعلاً معاً، و قول بكون الأوّل موصوفاً بصفات غير اضافيّة ولا سلبية^(١) على ما ذكره الفاضل الشارح، و قول يكونه محللاً لمعلولاته الممكنة المُتكرّرة تعالى عن ذلك علواً كبيراً و قول بانّ معلوله الأوّل غيرُ مباينٍ لذاته، و بأنّه تعالى، لا يوجدُ شيئاً ممّا يباينه بذاته، بل بتوسّط الامور الحالّة فيه، الى غير ذلك ممّا يخالف الظّاهر من مذاهب الحكماء القُدّماء القائلين بنفى العلم عنه تعالى.

و افلاطون، القائِلُ بقيام الصّور المعقولة بذاتها، و المشائون القائِلون باتّحاد العاقل بالمعقول، أنّما ارتكبوها تلك المحلّات حذراً من التزام هذه المعاني. و لو لا أنّي اشتربتُ على نفسي، في صدر هذه المقالات ان لا تعرّض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفاً لما اعتمده، لبيّنت وجه التّفصّي من هذه المضائق و غيرها بياناً شافياً، لكن الشّرط املك و مع ذلك، فلا اجدُ من نفسي رخصةً، لا اشير في هذا الموضوع الى شيءٍ من ذلك اصلاً، فاشرتُ اليه اشارةً خفيفةً يلوح الحقّ منها لمن هو ميّسرٌ لذلك .

اقول: العاقل^(٢) كما لا يحتاجُ في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته الّتي بها

١ - قوله: «و قول بكون الأوّل موصوفاً بصفات غير اضافية و لا سلبية»، قد اجمع الحكماء على أنّه يمتنع ان يتّصف بصفات غير اضافية و لا سلبية و الّا لزم ان يكون فاعلاً قابلاً، و قول بانّ المعلول الأوّل، غير مباينٍ لذاته، لانّ علم الله تعالى، لَمّا كان هو حصول الصّورة فيه و العلم مقدّمٌ على الابداء، فيعلم العقل الأوّل اولاً، ثم يوجد، فيكون صورة العقل الأوّل مستنده اولاً اليه تعالى، ثمّ العقل الأوّل، فالمعقول الأوّل، لا يكون معلولاً اولاً و هو مقارنٌ لا مباين له، م.

٢ - قوله: «اقول العاقل»، يزعم الشّارح، انّ علوم الله - تعالى - عين معلولاته، و لَمّا كانت المطلب دقيقاً يستبعده ارباب التحصيل في بادي النظر. و كان طريق التّعليم ان يقدّم قياسُ الشّعر، ثمّ الخطاب، ثمّ الجدل، ثمّ البرهان. و لم يكد ينظم هناك قياس الشّعر لبعده المقام عن التّخيل. و كان قدم من المقدّمات، ما يمكن ان يحاول بها، ثمّ شرع في اثبات مطلبه، بتقديم مقدّمات خطابية، تحصل الظّن، ثمّ تدرج الى البرهان حتّى يحصل اليقين .

الدليل الجدلي، فان يقال: بناء على الدّرس السّابق، علم الله - تعالى - بغيره، يجب ان يكون نفس غيره، لانّ علم الله تعالى، امّا يكون ثابتاً، او لا يكون، و الثّاني، مذهب القُدّماء، و الاوّل امّا ان يكون نفس الله تعالى، او نفس معلوله، او لا هذا و لا ذلك.

و محالٌ ان يكون نفس الله تعالى، لتعدّد العلوم، بتعدّد المعلومات، فانّ العلم يزيد، مغايراً للعلم

بعمرو، بالضرورة فلو كان علم الله تعالى، عين ذاته، لزم تعدد ذاته او اتحاد امورٍ مختلفة، فبقي ان يكون نفس معلوله، والثالث ايضاً باطل، لأنه اما يكون قائماً بالله، فيلزم الكثرة في ذاته وأنه قابلٌ فاعلٌ، او قائماً بنفسه، فيلزم المثل الافلاطونية، او قائماً بمعلولاته، فيلزم ان يكون علم الله تعالى، متأخراً عن معلولاته وأنه محال.

و اما الطريق الخطابي: فهو ان ادراك الذات، ليس بحصول صورة، فإنه لو كان بحصول صورة، وجب ان يكون بين الذات والصورة، امتيازٌ لكن لا امتياز بالماهية لاتحادهما فيهما، ولا بالعوارض، لان الصورة لما تحققت في الذات، فجميع عوارضها عوارضها و اذا لم يحتج العاقل في ادراك ذاته الى صورة، لم يحتج في ادراك ما يصدر من ذاته الى صورة، واعتبر في نفسك، فانك اذا تعقلت شيئاً، حصل لك صورة المعقول بمشاركة من العقول ولا تحتاج في ادراك تلك الصورة الصادرة منك بالمشاركة الى حصول صورة أخرى عندك، بل تلك الصورة كافية في تعلقها، فبالاولى ان ما صدر من العاقل بالذات، لا يحتاج في تعلقه الى صورة، ثم اورد عليه سؤاليين، ربما يتفطن المتعلم منهما؛

احدهما، ان صورة العقلية، اما يكفي تعقلها، لكونها حالة في النفس و امتناع حصول صورة أخرى مساوية لها، وهذا بخلاف ما يصدر عن العاقل، فإنه ليس بحال فيه.

الثاني، ان الصورة العقلية، ليست حاصلة عن النفس، بل النفس قابلة لها و اما حصلت الصورة عن العقول الفعالة.

واجب عن الاول، بان كون الصورة حالة في النفس، ليس شرطاً في التعقل و الا لم يكف نفس ذاتنا، تعقل ذاتنا، بل حلول الصورة في النفس، شرطاً لحصول الصورة الذي هو تعقلها حتى ان حصلت الصورة لها بوجه آخر، غير الحلول، حصل التعقل.

وعن الثاني، بان حصول الشيء عن الفاعل، حصول للفاعل، فيكون حصول لغير ذلك الشيء و هو التعقل، اذ لا معنى للتعقل الا حصول الشيء للمجرد، وحصول الشيء القابل، اضعف في كونه حصولاً لغيره، من حصول الشيء للفاعل و اذا كان الثاني كافياً في التعقل، كفي الاول بطريق اولي.

والى هذا السؤال والجواب، اشار بقوله: ومعلوم ان حصول الشيء، الى آخره، ثم لما استحصل ظن المتعلم بمطلوبه بهذه المقدمات الخطابية، برهن على المطلوب بأنه قد ثبت ان المبدأ الاول عالم بذاته، و ثبت ان ذاته، علة لمعلوله، و ثبت ان العلم بالعلة، علة للعلم بالمعلول، فيلزم من

هو هو، فلا يحتاج أيضاً في ادراك ما يصدرُ عن ذاته لذاته، الى صورةٍ غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو. واعتبر من نفسك، أنك تعقل شيئاً بصورةٍ تتصوّرها او تستحضرها في صادرة عنك لا بانفرادك مطلقاً، بل بمشاركةٍ ما من غيرك، ومع ذلك، فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها، بل كما تعقل ذلك الشيء بها، كذلك تعلقها ايضاً بنفسها من غير ان يتضاعف اعتباراً لك المتعقّلة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب.

و اذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه، الحال فما ظنُّك بحال العاقل، مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخله غيره فيه؟ ولا تظنّ ان كونك محلاً لتلك الصورة لك بوجه آخر، غير الحلول فيك حصل التعقّل من غير حلول فيك هو معلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره، ليس دون حصول الشيء لقابله، فاذن المعلولات الذاتيّة للعاقل، الفاعل لذاته، حاصلة له من غير ان يحلّ فيه، فهو عاقلٌ ايّاه، من غير ان تكون هي حالةً فيه.

و اذا تقدّم هذا، فاقول: قد علمت انّ الأوّل عاقلٌ لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود، الّا في اعتبار المُعتبرين على ما مرّ، و حكمت بانّ عقله لذاته، علّة

هذه المقدمات، ان حصول المعلول نفس تعقله، فانه لما كانت العلتان مُتحدتين، يلزم ان يكون المعلولان، متحدين لا محالة، فكما انّ تغاير العلتين، ليس الّا في الاعتبار، كذلك تغاير المعلولين، فجميع الجزئيات، والكلّيات، حينئذٍ صدرت من الله تعالى والصدورُ هو عين التّعقل، فليزِم ان يكون الله تعالى عالماً بها من غير كثرةٍ في ذاته، واما الجواهر العقلية، فلها صنفان من التّعقل، احدهما علماً بمعلولاتها و هو غير معلولاتها و الآخرُ بما عدا معلولاتها، كعلمها بالله و كعلمها المقدمات، فان هذه العلوم، يكون بحصول صورتها على طريق الاشراق من المبدء الأوّل.

فالحاصل: انّ علم الله بالاشياء، هو تميّز الاشياء عندالله، و تميّز الاشياء عنده، هو عين ذاته، ليس بحسب صورةٍ فيه، فاذا نسبت التميّز الى المعلول، فهو نفس المعلول، فليس في الخارج الّا ذات الله تعالى وذوات الاشياء، فالعلمُ اما ان يُقال نفس الله، بمعنى تميّز الاشياء عنده، او نفس الاشياء بمعنى تميّز الاشياء. و اعلم انّ هذا الكلام لطيفٌ دقيقٌ جداً، و أنّه وان فرضنا عدم تمامه في الاستدلال، قوى متينٌ في دفع الاشكال، م.

لعقله لمعلوله الاول. فاذا حكمت بكون العلتين، اعنى ذاته و عقله لذاته شيئاً واحداً فى الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضاً اعنى المعلول الاول و عقل الاول له شيئاً واحداً فى الوجود من غير تغاير كون احدهما مبيناً للاول و الثانى متقررأ فيه، و كما حكمت بكون التغاير فى العلتين، اعتبارياً محضاً، فاحكم بكونه فى المعلولين كذلك.

فاذن، وجود المعلول الاول، هو نفس تعقل الاول اياه، من غير احتياج الى صورة مستأنفة، تحل ذات الاول تعالى عن ذلك، ثم لما كانت الجواهر العقلية، تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها و هى تعقل الاول الواجب و لا موجود آلا و هو معلول للاول الواجب، كانت جميع صور الموجودات الكلية و الجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها، و الاول الواجب، يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها، بل باعيان تلك الجواهر و الصور، و كذلك الوجود على ما هو عليه.

فاذن، لا يعزب عن علمه مثقال ذرة^(١)، من غير لزوم محال من المحالات المذكورة، فهذا اصل، ان حقيقته و بسطته، انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية و الجزئية، ان شاء الله تعالى، و ذلك فضل الله يؤتبه من يشاء، و لو لا ان تلخيص هذا البحث على الوجه الشافى، يستدعى كلاماً بسيطاً، لا يليق ان نورد امثاله على سبيل الحشو، لذكرت ما فيه كفاية، لكن الاقتصار ههنا على هذا الایماء اولی.

* اشارة *

«الاشياء الجزئية، قد تعقل، كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه فى شخصه، يتخصص به كالكسوف الجزئى، فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافى اسبابه الجزئية و احاطة العقل بها، او تعقلها، كما تعقل الكليات، و ذلك غير الادراك الجزئى الزمانى الذى يحكم انه وقع الآن او قبله، او يقع بعده، بل مثل ان تعقل ان كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر و هو جزئى ما وقت كذا، و هو جزئى ما فى مقابلة كذا. ثم ربما وقع ذلك الكسوف، و لم يكن عند العاقل الاول احاطة بانّه وقع او لم يقع و ان كان معقولاً له، على النحو الاول، لان هذا ادراك آخر، جزئى يحدث مع حدوث المدرك،

و يزول مع زواله، وذلك الأوَّل، يكون ثابتاً لدهر كلِّه و ان كان علماً بجزئىّ و هو انّ العاقل يعقلُ انّ بين كون القمر فى موضع كذا و بين كونه فى موضع كذا، يكون كسوف معيّن فى وقتٍ من زمانٍ أوَّل الحالين محدود عقله ذلك امرٌ ثابت قبل كون الكسوف و معه و بعده.»

يريدُ التَّفَرقة بين ادراك الجزئيات^(١) على وجهِ كلىّ، لا يُمكن ان يتغيّر و بين ادراكها

١ - قوله: «يريدُ التَّفَرقة بين ادراك الجزئيات»، حاصلُ كلامه انّ الجُزئيات، طباعٌ مخصوصة بمخصّصات، فلها اعتباران: من حيث هى طباع، و من حيث هى متخصّصة بالمخصّصات، فتعقلها من حيث هى طباع، تعقلها على وجهِ كلىّ، و تعقلها من حيث هى متخصّصة، تعقلها على وجه جزئى و احكامها بالحيثية الأولى لا يتغيّر، بخلافها بالحيثية الثانية.

و نحن نقول: الجُزئيات من حيث أنّها متخصّصة بمخصّصات معلولات الواجب. و قد تقرّر عندهم، انّ العلم بالعلة، يوجب العلم بالمعلول، فيكون الله تعالى عالماً بالجزئيات من تلك الحيثية، فلو كانت متغيّرة من تلك الحيثية، يلزم تغيّر علم الله و أنّه محال، فهذا الكلام من الشّارح، يُناقض ما صرّح القوم به، بل ما صرّح به فى تحقيق علم الله تعالى.

و الحقُّ الصّريح الذى لا يشوبه الشبهة، انّ تعقل الجزئيات من حيث أنّها متعلّقة بزمان تعقل، بوجهِ جزئى متغيّر، و من حيث أنّها غير متعلّقة بزمان تعقل، على وجه كلىّ، لا تغيّر. و قد بيّن الوجه الذى لا يتعلّق بالزّمان بالوجوب عن اسبابها، فانّ من عقل الجزئيات، من حيث يجبُ باسبابها، حصل عنده صور الموجودات المترتب و لا يتغيّر العلم بها بتغيّرها فى احوالها قطعاً، لانّ هذا الوجه، لا يتغيّر بالزّمان ضرورة انّ وجوب المعلول عن العلة التامة، ليس بزمانى و لا تعلّق له بالزّمان اصلاً.

و توضيح ذلك: انّ الممكن، يتساوى وجوده عدمه بالنظر الى ذاته، فاذا وجد اسباب وجوده، وجب وجوده، و اذا وجد اسباب عدمه، امتنع وجوده. و كلُّ عاقل، ما لم يعقل اسباب وجوده و اسباب عدمه، يكون متردداً فى وجوده و عدمه.

و اذا عرف اسباب وجوده، عرف أنّه يجبُ ان يوجد و اذا عرف اسباب عدمه، عرف أنّه يمتنع و لا يكون عند امكان الوجود او امكان العدم، و اذا عرف اكثر اسباب وجوده، ظنّ وجوده و يغلب ذلك الظنّ، بحسب عرفان كثرة الاسباب، مثاله انّ وجدان الكنز لزيد، يُمكن ان يكون و يُمكن ان لا يكون و اذا عرفنا انّ زيدا سيمشى الى زاوية و عرفنا ما على رأس الكنز من الخشبة و

على وجه جزئى، يتغير بتغيرها لبيّن انّ الاوّل - تعالى - بل كلّ عاقل، فهو أنّما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل، على الوجه الاوّل، دون الثانى و ادراكها على الوجه الثانى، لا يحصل أّلا بالاحساس و التخيل او ما يجرى مجراها من الآلات الجسمانية.

و قبل تقرير ذلك، نقول: كلىّة الادراك و جزئيته تتعلّقان بكلىّة التّصوّرات الواقعة فيه و جزئيتها، و لا مدخل للتّصديقات فى ذلك، فانّ قولنا: هذا الانسان، يقول هذا القول فى هذا الوقت، جزئى و قولنا: الانسان يقول القول فى وقت، كلى و لم يتغير فيهما أّلا حال الانسان و الوقت.

و القول بالجزئية و الكلىّة و كلّ جزئى يتعلّق به حكم، فله طبيعة توجد فى شخصه، أنّما تصير تلك الطبيعة جزئية، لا يدركها العقل و لا يتناولها البرهان و الحدّ بسبب انضياف معنى الاشارة الحسية اليها، او ما يجرى مجراها من المخصّصات الّتى لا سبيل

غيرها مُنكسرٌ بحركة زيد، لم يعرض لنا شكٌ فى أنّه يجد الكنز، فقد علمنا وجوب وجدان الكنز، بحسب معرفة الاسباب، و هكذا حال المنجم، يحكم بحدوث، حين يعرف اسبابها، و لما لم يعرف جميع الاسباب، بل بعضها، يعرض له الغلط فى بعض الاحكام.

و الله سبحانه، لما كان محيطاً بجميع اسباب كلّ ممكن، فلا بدّ ان يكون محيطاً بجميع المُمكنات و بامتناع وجودها حين علم اسباب عدمها، فلا امكان فى علم الله تعالى، لانه منزّه عن التردد و الشك، فالله تعالى، يعلم جميع الحوادث الجزئية و ازممتها الواقعة هى فيها، لا من حيث انّ بعضها واقع الآن و بعضها فى الزّمان الماضى و بعضها فى الزّمان المستقبل و الحال، فانّ العلم بالجزئيات، من هذا الحيثية متغيرٌ بحسب تغيّر الماضى و المستقبل و الحال، بل علماً متعالياً عن الدّخول تحت الازمته ثابتاً ابد الدهر.

و مثاله انّ المنجم اذا علم القمر يتحرّك فى كل يوم كذا، و الشّمس ايضاً يتحرّك فى كلّ يوم كذا، يعلم أنّه يحصل بينهما مقارنة او مقابلة حين وصولها الى نقطة اول الحمل، فى وقت معيّن، و هذا العلم ثابت له، حال المقارنة و قبلها و بعدها، و اما اذا علم انّ اليوم، يحصل المقارنة، فاذا مضى اليوم، فانّ علم بذلك كان جهلاً و أّلا يلزم التّغير.

و الحال انّ المُجرّدات من الازال الى الابد، معلومةٌ لله تعالى، كلّ فى وقته، ليس فى علمه «كان» و «كاين» و «يكون»، بل هى حاضرة عنده فى اوقاتها ازلاً و ابدأً. و اما كان و كاين و يكون، فهى بالنسبة الى علوم المُمكنات، هكذا ينبغى ان يحقّق هذا المقام و يحترز عمّا يسرع اليه الاوهام.

الى ادراكها الا الحسّ و ما يجرى مجراه. فان أخذت تلك الطبيعة مُجرّدة عن تلك المخصّصات، صارت كليّة يدركها العقل و يتناولها البرهان و الحدّ، و كان الحكم المتعلّق بها حين كونها جزئيةً باقياً بحاله، اللهمّ الا ان يكون الحكم متعلّقاً بالامور المخصّصة من حيث هي مخصّصة.

و اذا ثبت هذا فنقول: كلّ من ادرك علل الكائنات من حيث أنّها طبائع، و ادرك احوالها الجزئية و احكامها كتلافيها، و تباينها، و تماثها، و تباعداها، و تركيبها، و تحلّلها من حيث هي متعلّقة بتلك الطبائع، و ادرك الامور التي تحدث معها، و بعدها، و قلبها من حيث يكون الجميع واقعةً في اوقات يتحدّد بعضها ببعض، على وجه لا يفوته شيء أصلاً فقد حصل عنده صورة العالم، منطبقة على جميع كليّاته و جزئياته الثابتة و المُستجدّده المُتصرّمة الخاصّة بوقت، دون كما عليه الوجود غير مُغايرة ايّاه بشيء، و تكون تلك الصّورة بعينها منطبقة على عوالم آخر، لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه، فتكون صورة كليّة منطبقة على الجزئيات الحادثة في ازمنتها غير مُتغيّرة بتغيّرها، هكذا يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكليّ. و نعود الى شرح الكتاب:

فقوله: «الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليّات»، اشارة الى ادراكها من حيث هي طبائع مجرّدة عن المخصّصات المذكورة، و قيدها بقوله: «من حيث تجب باسبابها»، ليكون الادراك لتلك الاشياء مع كونه كلياً يقينياً غير ظنيّ، ثمّ قال: «منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه»، اي منسوبة الى مبدأ طبيعته النوعية، موجودة في شخصه^(١)، ذلك

١ - قوله: «اي منسوبة الى مبدأ طبيعته النوعية موجودة في شخصه»، يعني: كما اذا اخذ الجزئيات من حيث أنّها طبائع، كذلك اخذ الاسباب من حيث هي طبائع، فالعلم بالجزئيات من حيث أنّها طبائع، بحسب اسباب موجودة كذلك لا يتغيّر.

و قوله: و أنّما نسبها الى مبدأ كذلك: اي أنّما قال: منسوبة، و لم يقل: معلولة لمبدأ نوعه في شخصه، لانّ الجزئيّ - من حيث أنّه جزئيّ - لا يمكن ان يستند الى الطبيعة من حيث هي، بل الى علة جزئية.

و اقول: لو كان الكلام في الجزئيات، من حيث أنّها طبائع، فمن الجائز استنادها في الطّبايع،

لأنها غير موجودة في غير ذلك الشخص، بل مع تجوير أنها موجودة في غيره.
و المراد ان تلك الاشياء، انما تجبُ باسبابها من حيث هي طبائع ايضاً، ثم قال:
«يتخصّص به»، اي يتخصّص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ. و انما نسبها الى مبدأ
كذلك، لان الجزئى - من حيث هو جزئى - لا يكون معلولاً لطبيعة غير جزئية و لا
الطبيعة علّة له من حيث هو كذلك.

و باقى كلامه ظاهر الى قوله: «وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر فى موضع كذا»،
الى آخره، معناه ان من يعقل ان بين كون القمر فى اول الحمل - مثلاً - و بين كونه فى اول
التور، يكون كسوف معين فى وقت محدود من زمان كونه فى اول الحمل، كالوقت الذى
سار القمر فيه من اول الحمل، عشر درجات فانما يكون تعقل ذلك العاقل لهذه الامور
امراً ثابتاً قبل وقت الكسوف و معه و بعده. فظهر من هذا البيان، ان تحديد زمان الكسوف،
بزمان اول الحالين، اعنى كون القمر فى اول الحمل و اجب، فان وقت الكسوف انما يتحدد
به او بما يجرى مجراه، و ليس زيادة غير محتاج اليه كذا ظنه الفاضل الشارح.

* تنبيه و اشارة *

«قد تتغير الصفات للأشياء على وجوه.»

هذا الفصل، يشتمل على قسمة الصفات^(١) الى اصنافها، و بيان ما يتغير منها بتغير

فمعلوم من ذلك ان الكلام فى الجزئيات، من حيث هي جزئية. و الوجه فى ذلك انه اشارة الى
ان العلم بالاسباب الجزئية المعينة، غير لازم فى العلم بالمسببات الجزئية بل العلم بالاسباب
المطلقة، كافٍ فيه، كما ان العلم بالكسوف الجزئى، يتوقف على كون القمر فى عقدة معينة فى
وقت معينة. و كون القمر فى تلك المقدة فى ذلك الوقت، امر كلى و ان انحصر نوعه فى شخصه،

٢

١ - قوله: «هذا الفصل، يشتمل على قسمة الصفات» الصفة اما اضافة محضة كالبوة و البنوة، و
اما حقيقة. و الحقيقية اما حقيقية محضة كالسواد و البياض، و اما حقيقية ذات اضافة، و هي اما
ان يتغير بتغير الاضافة، كالعلم فانه صفة حقيقية يوجب تغير اضافاته، او لا يتغير كالقدرة، على
ما ذكره.

الامور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغيّر ليستدلّ بذلك على نفى الصّنف الاول عن الواجب الاول - جلّ ذكره -

و تلك القسمة ان يُقال: الصّفة اما ان تكون متقرّرة في الموصوف غير مقتضية لاضافته الى غيره، واما ان تكون مقتضية لاضافته الى غيره وليست بمتقرّرة في ذاته، واما ان تكون متقرّرة و مقتضية للاضافة معاً. و هي تنقسم الى ما لا يتغيّر بتغيّر المضاف اليه، و الى ما يتغيّر بتغيّره، فهذه اربعة اصناف.

قوله : «و منها مثل ان يكون الشّيء قادراً على تحريك جسم ما، فلو عدم ذلك الجسم، استحال ان يُقال أنّه قادرٌ على تحريكه، فاستحال اذن هو عن صفته و لكن من غير تغيّر في ذاته بل في اضافته، فانّ كونه قادراً صفةً له واحدةٌ تلحقها اضافةً الى امرٍ كلّي من تحريك اجسام بحال ما، مثلاً لزوماً اولياً ذاتياً و يدخل في ذلك زيد و عمرو و حجارة و شجرة، دخولاً ثانياً، فانه ليس كونه قادراً متعلّقاً به الاضافات المتعيّنة تعلق ما لا يبدّ منه،

و تقرير اعتراض الامام على ما فهمه الشارح: انّ الاضافات التي للقدرة احوال لذات الله تعالى بالحقيقة، فاذا جاز تغيّرها، فلم لا يجوز جميع تغيّر احوال ذاته، حتّى صفاته الحقيقية؟ و تحريير جوابه، أنّه لا نسلم انّ الاضافات احوال ذات الله تعالى بالحقيقة، بل لعرضي، فالعارض لذاته هذا الامر الكلّي الذي لا يتغيّر. واما الجزئيات فداخلة تحت ذلك الامر الكلّي و تابعة له، سلّمناه لكن الاضافات لا وجود لها في الاعيان و تغيّر الاعتبارات العقلية لا يضر.

و انت خبير بانّ الجواب الاول، انما يتوجّه لذلك النقص باضافات القدرة، لكن ظاهره كلام الامام النقص بالاضافات المحضة كقلبية الله تعالى و معيّنه و بعدّيته بالقياس الى حادث، فانّها لو كانت اموراً موجودة في الخارج و جاز تغيّرها، جاز ان يحدث في ذات الله تعالى صفة بعد عدمها، او يزول عنها صفة بعد وجودها، و اذا جاز ذلك فيها، فلم لا يجوز في الصفات الحقيقية؟ و حينئذ يتعيّن الجواب الثاني.

- لا يقال: صفات الله تعالى من القدرة و الارادة من الامور الاعتبارية، لا تقرّر لها في ذاته عندهم، فلو لم يضر تغيّر الاعتبارات، فلم لا يجوز تغيّرها؟

- لانّا نقول: تغيّر تلك الصفات، سلّبها عنه - تعالى - في بعض الاوقات و أنّه محالٌ بخلاف تغيّر الاضافات، فانّ سلّبها في بعض الاوقات، ليس بمحال، م.

فأنه لو لم يكن زيد اصلاً في الامكان و لم تقع اضافة القوة الى تحريكه ابدأً ما ضر ذلك في كونه قادراً على التحريك، فان اصل كونه قادراً لا يتغير احوال المقدور عليها من الاشياء، بل انما تتغير الاضافات الخارجية فقط، فهذا القسم كالمقابل للذي قبله.»

و هذا هو الصنف الثالث و هو الصفة المتقررة في الموصوف المتقتضية لاضافته الى شىء من خارج التي لا تتغير بتغير ذلك الشىء في الخارج و ان كانت تتغير اضافته الى ذلك الشىء و هو القدرة التي هي هيئة ما للذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل و هي تقتضى كون القادر مضافاً الى مقدور عليه و لا تتغير بتغير المضاف اليه.

فان القادر على تحريك زيد، لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيد و لكن تتغير اضافته تلك فأنه حينئذ لا يكون قادراً على تحريك زيد و ان كان قادراً في ذاته.

و السبب في ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلي، لزوماً اولياً ذاتياً، و الى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزوماً ثانياً غير ذاتي، بل بسبب ذلك الكلي الذي تتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغير، فلاجل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة.

واما الجزئيات، فقد تتغير و بتغيرها تتغير الاضات الجزئية العرضية المتعلقة بها و هذا الصنف كالمقابل للاول، لانه صفة متقررة ذات اضافة و الاول متقررة عارياً عن الاضافة.

قوله : « و منها مثل ان يكون الشىء عالماً بان شيئاً ليس ثم يحدث الشىء فيصير عالماً بان الشىء ايس فتتغير الاضافة و الصفة المضافة معاً، فان كونه عالماً بشىء ما تختص الاضافة به، حتى انه اذا كان عالماً بمعنى كلي، لم يكف ذلك في ان يكون عالماً بجزئى جزئى، بل يكون العلم بالنتيجة عالماً مستأنفاً يلزمه اضافة مستأنفة و هيئة للنفس مستجدة لها، اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة و غير هيئة تحققها لا كما كان في كونه قادراً له بهيئة واحدة اضافات شتى.

فهذا، اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم او وجود، و جب ان يختلف حال الشىء الذي له الصفة، لا في اضافة الصفة نفسها فقط، بل و في الصفة التي تلزمها تلك الاضافة ايضاً.»

و هذا هو الصنف الرابع و هو الصفة المتقررة في الموصوف المتقتضية لاضافته الى شىء من خارج التي تتغير بتغير ذلك الشىء في الخارج و هي كالعلم، فأنه صورة متقررة

في العالم، مقتضية لاضافته الى معلوله المعين، و يتغيَّر بتغيَّر المعلوم، فإنَّ العالم يكون زيد في الدار، يتغيَّر علمه بخروجه عن الدَّار، و ذلك لانَّ العلم انَّما يستلزمُ الاضافة الى معلومه المعين و لا تتعلَّق بغير ذلك المعلوم، بعين التعلُّق الاوَّل بخلاف القدرة، فانَّ القدرة تتعلَّق بالمقدور الكلِّي، اوَّلاً و بسببه بالمقدور الجزئي الَّذي يقعُ تحت ذلك الكلِّي ثانياً.

اما العلم، فانه اذا تعلَّق بالكلِّي، فلا يتعلَّق بالجزئي الَّذي يقعُ تحت ذلك الكلِّي، البتَّه اَّلا اذا استؤنف العلم و جدَّد، فتعلَّق بذلك الجزئي تعلقاً آخر، و مثاله العلم بانَّ الحيوان جسمٌ لا يقتضس بانفراده، العلم بكون الانسان جسماً، ما لم يقترن الى ذلك علم آخر و هو العلم بكون الانسان حيواناً، فاذن العلم بكون الانسان جسماً، علم مستأنفٌ له، اضافة مستأنفة و هيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسماً و غير هيئة تحقِّق ذلك العلم.

و يلزمُ من ذلك، ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي تكون من هذا الصَّنْف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها، لا في الاضافات فقط، بل و في نفس تلك الصِّفة.

قوله: «فما ليس موضوعاً للتغيَّر، لم يجز ان يعرض له تبدُّل بحسب القسم الاوَّل و لا بحسب القسم الثالث، و اما بحسب القسم الثاني، فقد يجوزُ في اضافات بعيدة لا تؤثرُ في الذات.»

لما فرغ من احكام الصِّفات، اورد قضيةً كلِّية، و هي انَّ كلَّ ما لا يكون موضوعاً للتغيَّر، لا يجوزُ ان تبدل صفاته المُتقرِّرة العارية عن الاضافة، و لا صفاته المُتقرِّرة المُتعلِّقة بالاضافة التي تتغيَّر بتغيَّر الاضافة، و يجوزُ ان تبدل اضافاته اللازمة لصفاته المُتقرِّرة التي لا تتغيَّر بتغيَّر تلك الاضافات و لا محالة يكون ذلك في اضافات بعيدة لازمة لزوماً ثانياً. و لا يُمكن ان يكون في اضافات قريبة لازمة، لزوماً اوَّلياً فانَّ التغيَّر فيها، يقتضى التغيَّر في نفس تلك الصفات، و حينئذٍ تصيرُ الذات موضوعاً للتغيَّر، فهذا تقريرُ كلامه، و انما رسم الفصل بالتبنيه للقسمة المذكوره، و بالاشارة لهذا الحكم الكلِّي. و اعتراض الفاضل الشارح، بانَّ الاضافة وجوديةٌ عندهم، فاذا جوزوا لتغيَّر فيها، فلم لا يجوزونه في الصِّفات الحقيقيَّة؟، ليس بوارد، لانَّهم بينوا انَّ الاضافة التي يجوزُ تغيَّرها،

ليست ممّا يتعلّق بها الموصوف و لا الصّفة المُتقرّرة فيها بالذّات، بل بالعرض. و معناه ليس أآ وقوع الشّيء الّذى يظنُّ أنّ الاضافة عارضةً له، كالقدرة على تحريك زيد- مثلاً- تحت ما عرضت الاضافة له، كالقدرة على التّحريك مطلقاً، على أنّ وجود الاضافة، هو كون الشّيء بحيث يعقل له امر بالقياس الى غيره، و لا يكون لذلك الامر وجود غير هذا التّعقل، فلا يحدث من تغيّر الغير، تغيّر الشّيء، بل يحدث منه تغيّر في الامر المعقول فقط.

* نكته *

«كونك يميناً و شمالاً، هو اضافة محضة، و كونك قادراً عالمياً، هو كونك في حالة متقرّرة في نفسك تتبعها اضافة لازمة او لاحقة، فانت بهما ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة.»

اشارة الى الصّنف الثّاني من الاصناف الاربعة، و ذكر الفرق بينه و بين الصّنفين الاخيرين، لئلا يلتبس بعضها ببعض، و ذلك ظاهر.

* تذنيب *

«فالواجب الوجود، يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً، حتّى يدخل فيه «الآن» و «الماضي» و «المستقبل»، فيعرض لصفة ذاته، ان تتغيّر، بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدّس، العالى عن الزمان و الدّهر.»

هذا الحكم كالنتيجة لما قبله و هو أنّما حصل من انضياف قولنا: واجب الوجود، ليس بموضوع للتغيّر على ما ثبت في النّمط الرّابع، الى الحكم الكلّي المذكور و هو قولنا: كلّ ما ليس بموضوع للتغيّر، فلا يجوز ان تتبدّل صفاته على التّفصيل المذكور.

ثمّ أنّ هذا الحكم، يوهّم مناقضة للقول بأنّ الكلّ معلول للواجب العالم بذاته، و العلم بالعلّة، يوجب العلم بالمعلول، فذكر رفعا لهذا الوهم: أنّه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلّي الّذى لا يتغيّر بتغيّر الازمنة و الاحوال.

و اعلم أنّ هذه السّيّاقة، تشبه سّيّاقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام^(١) العامّة

١ - قوله: «و اعلم أنّ هذه السّيّاقة، تشبه سّيّاقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام»، هذا

باحكام تعارضها في الظواهر، وذلك لأنَّ الحكم بأنَّ العلم بالعلَّة، يوجب العلم بالمعلول، ان لم يكن كلياً، لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكلِّ، وان كان كلياً وكان الجزئيُّ المتغيِّر من جملة معلولاته، اوجب ذلك الحكم ان يكون علماً به لا محالة. فالقولُ بأنَّه لا يجوزُ ان يكون عالماً به، لامتناع كون الواجب موضوعاً للتغيِّر، تخصيص لذلك الحكم الكليُّ، بحكم آخر عارضه في بعض الصور، وهذا داب الفقهاء و من يجرى مجراهم، ولا يجوزُ ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة، لامتناع تعارض الاحكام فيها.

فالصَّوابُ ان يؤخذ بيان هذا المطلوب، من مأخذٍ آخر وهو ان يقال: العلم بالعلَّة، يوجب العلم بالمعلول، ولا يوجبُ الاحساس به. وادراك الجُزئيات المتغيِّرة - من حيث هي متغيِّرة - لا يُمكن الّا بالآلات الجسمانيَّة كالحواسِّ وما يجرى مجراها، والمدرك بذلك الادراك، يكون موضوعاً للتغيِّر لا محالة، اما ادراكها على الوجه الكليُّ، فلا يُمكن الّا ان يدرك بالعقل، والمدرك بهذا الادراك، يُمكن ان لا يكون موضوعاً للتغيِّر، فاذن الواجب الّاول و كلِّ ما لا يكون موضوعاً للتغيِّر، بل كلِّ ما هو عاقل، يمتنعُ ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الّاول، و يجبُ ان يدركها على الوجه التّاني.

قوله: «و يجبُ ان يكون عالماً بكلِّ شيء، لانَّ كلَّ شيء، لازمٌ له بوسط او بغير وسط، يتأدَّى اليه بعينه قدره الّذي هو تفصيل قضائه الّاول تأدياً واجباً، اذ كان ما لا يجب لا يكون كما عملت.»

هذا تأكيدٌ لاحاطته تعالى بالكلِّ.

واقول: في تقريره: لما كان جميع صور الموجودات^(١) الكليَّة والجزئيَّة الّتي لانهاية

سؤال واردٌ على ما فهمه، لا على ما حقَّقناه، فانَّ العلم بالجزئي المتغيِّر، انما يكون متغيراً لو كان زمانياً، و اما على الوجه المقدَّس عن الزَّمان فلا، كما صرَّح به الشيخ ههنا، و اما ان ادراك الجُزئيات المتغيِّرة من حيث هي، متغيرةٌ لا يمكن الّا بالآلات الجسمانية، فممنوعٌ، انما هو بالقياس اليها، لا بالنسبة الى الواجب - عزَّ اسمه - م.

١ - قوله «واقول: في تقريره لما كان جميع صور الموجودات»، قد بان من الاصول المتقدِّمة،

لها حاصلَةٌ من حيث هي معقولة في العالم العقليّ بابداع الاوّل، الواجب ايّاها كان ايجاد

ان جميع صور الموجودات الكلّية و الجُزئية من حيث هي معقولة، حاصلَةٌ في العالم العقلي، و أنّما لم يقل: في ذات الله - تعالى - ليستقيم على مذهب المصنف والشارح. و هذا معنى القضاء، اعنى وجودات المُوجودات في العالم العقلي .

ثمّ لما كان للموادّ في العالم العقلي صورٌ متبائنة، استحال ان يُفيض دفعةً على الموادّ و أنّما اجتمع المُتباينان، او لا يفيض اصلاً، أنّه حطّ للمادّة عن درجة الوجود اذ لا وجود لها الا بالصورة، كان من لطيف حكمة الله - تعالى - خلق فلك غير منقطع الحركة، يختلف احوال المادة و استعدادها، بحسب اختلاف حركاته.

فيردُ صورة على المادة بحسب استعداد استعداد، و هذا هو القدر، اعنى وجود الموجودات في الخارج، بحسب الاستعداد المُختلفة، مفضّل ما كان مجمل الوجود في الازل.

فالشارحُ قدّم هذه المُقدمة، لتحقيق ماهيّة القضاء و القدر، و الجواهر العقلية موجودة في القضاء و القدر مرّة واحدة، اذ لا وجود لها في الازل و لكن باعتبارى الاجمال و التفصيل، و أنّما الصّور و الاعراض الجسمية، فهي موجودة فيهما مرّتين: مرّة في الازل مجملاً، و مرّة في ما لا يزال مفصلاً.

و أنّما العناية، فهو علم الله بالموجودات، على احسن النّظام و الترتيب، و على ما يستحبُّ ان يكون لكلّ موجود من الالات، بحيث يترتب الكمالات المطلوبة منه عليها. و الفرق بينها و بين القضاء، انّ في مفهوم العناية تخصيصاً و هو تعلق العلم بالوجه الاصلح و النّظام الالئق، بخلاف القضاء، فانه العلم بوجود الموجودات جملة.

و اعلم انّ الافعال الصادرة عنّا، أنّما تصدر بحسب ارادة و قصد يحدث لنا متوجّهاً الى تحصيل الفعل، ثمّ عزم على ذلك، و تحريك القوّة المُحرّكة الى ان يحصل ذلك الفعل. و أنّما المبدأ الاوّل، فعنايته اعنى علمها بالموجودات على النّظام الالئق كافٍ في افاضة الموجودات و لا يحتاج الى ارادة و عزم و قصد، كما في افعالنا، فالله تعالى مريدٌ قادرٌ من غير كثرة آلا في الاعتبار، فهو علم باعتبار أنّه حصل له الموجودات و صور المعقولات في العالم العقلي، و قادرٌ باعتبار انّ له ان يفعل و له ان لا يفعل. و لا شكّ انّ كونه بهذه الحالة، امرٌ اعتبارى. و له ارادة و عناية باعتبار أنّه عالمٌ بالموجودات، على الترتيب الالئق بها، فهذه الصّفات، أنّما يخترعها العقل في الله باعتبار آثاره و ليس منها شيءٌ موجودٌ في الخارج، بل ليس في الخارج آلا ذات مجردة و معلولات مترتبة بعضها لازمة لذاته و بعضها حادثة غير لازمة، هكذا يجب ان يحقّق، م.

ما، يتعلّق منها بالمادّة في المادّة على سبيل الابداع ممتنعاً، اذ هي غير متأتية لقبول صورتين معاً، فضلاً عن تلك الكثرة، وكان الجود الالهي مقتضياً لتكميل المادّة بابداع تلك الصّور فيها و اخراج ما فيها بالقوّة، من قبول تلك الصّور الى الفعل قدّر بلطيف حكمته زماناً غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور، من القوّة الى الفعل واحداً بعد واحد، فتصيرُ الصّور في جميع ذلك الزّمان موجودة في موادّها، و المادّة كاملة بها. و اذا تقرّر ذلك، فاعلم: انّ القضاء، عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقليّ، مجتمعة و مجملة على سبيل الابداع، و القدرُ عبارة عن وجودها في موادّها الخارجيّة، بعد حصول شرائطها مفصّلة واحداً بعد واحد، كما جاء في التّنزيل في قوله - عزّ من قائل - : و ان من شيءٍ اّ عندنا خزائنه و ما ننزله اّ بقدر معلوم»^(١).

و الجواهرُ العقليّة و ما معها موجودةٌ في القضاء و القدر مرّة واحدة، باعتبارين، و الجسمانيّة و ما معها موجودة فيهما مرّتين. و هناك يظهرُ معنى قول الشيخ: انّ كلّ شيء يوجدّه الاوّل بوسط او بغير وسط، يتأدّى قدره اّذى هو تفصيل قضائه الاوّل الى ذلك الشّيء بعينه، تأدّيّاً على سبيل الوجوب.

* اشارة *

«فالغنايةُ هي احاطة علم الاوّل بالكلّ، و بالواجب ان يكون عليه الكلّ حتّى يكون على احسن النّظام، و بانّ ذلك واجبٌ عنه و عن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم، على احسن النّظام من غير انبعاث قصد و طلب من الاوّل الحقّ، فعلم الاوّل بكيفيّة الصّواب في ترتيب وجود الكلّ، منبعٌ لفيضان الخير في الكلّ.»

هذا الفصل، يشتملُ على تفسير الغناية و هو ظاهرٌ. و قد مرّ في التّمط السادس ايضاً ذكر ذلك، و أنّما اورده هناك بعد ذكر انّ العالى، لا يفعل لغرض في السّافل، ليعلم انّ نظام الموجودات، كيف صدر عن الاوّل من غير قصدٍ، و اعاده ههنا بعد نفى ادراك الجزئيات المتغيّرة عنه - تعالى - ليعلم انّ النّظام الموجود في تلك الجزئيات، كيف صدر عنه. و موضوع هذا البحث، هو هذا الموضوع، و أنّما اورده في التّمط السادس، لغرض ما و

هو ازالة الوهم المذكور، و لذلك بدأ كلامه ثمّة بقوله: «لا تجد مخلصاً، ان طلبت» و بدأ كلامه ههنا بتقرير المراد.

* اشارة *

«الامور المُمكنة فى الوجود، منها امورٌ يجوز ان يتعرّى وجودها عن الشرّ و الخلل و الفساد اصلاً، و منها امورٌ لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها آلاً و تكون بحيث يعرض منها شرٌّ ما عند ازدحامات الحركات و مُصادمات المتحرّكات^(١) و فى القسمة امور شرّية اما على الاطلاق، و اما بحسب الغلبة.

و اذا كان الجواد المة حض مبدئاً لفيضان الوجود الخيري، الصواب كان وجود القسم الاول واجباً فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية و ما يشبهها، و كذلك القسم الثانى، يجب فيضانه فان فى ان لا يوجد خيرٌ كثير و لا يوتى به تحرّزاً من شرّ قليل شرّاً كثيراً، و ذلك مثل خلق النار، فانّ النار لا تفضل فضيلتها و لا تكمل مؤونتها فى تكميل الوجود، آلاً ان تكون بحيث تؤذى و تؤلم، ما يتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية، و كذلك الاجسام الحيوانية^(٢)، لا يمكن ان يكون لها فضيلتها آلاً ان تكون بحيث يمكن ان يتأذى احوالها

١ - قوله: «و امورٌ لا يمكن ان يكون فاضلة فضيلتها آلاً و تكون بحيث يعرض منها شرٌّ ما عند ازدحامات الحركات و مُصادمات التحريكات»، كالتار، فانها تقتضى الصعود من الارض و اذا سعدت من الارض الى حيزها، لم يكن بُدّ من حرق اجسام معترضة فى وسط مسافتها، ففضيلة النار و هى غاية الحرارة، لا يحصل آلاً بافناء ما يُصادفها، فهى و ان اقتضت الشرّ فى بعض الاوقات، آلاً ان وجودها نافع فى المركبات و غيرها، م.

٢ - قوله: «و كذلك الاجسام الحيوانية، لا يمكن ان يكون لها فضيلتها»، كما لا يكون فضيلتها آلاً اذا كانت بحيث يمكن ان يتأذى حركتها فى الغذاء الى احالته و تشبيهه بالبدن، حتى يحصل لها نشو و نماء. و لا شك ان فيه خلغٌ صور و اكتساء صور، و ذلك انما يكون بحركات الحيوان، مثل أخذ الغذاء و ايراده على البدن، و احوال الحار الغريزي، الذى هو مثل النار، اى تصرفاته فى الغذاء، هكذا سمعته.

و ليس بمنطبق، على المتن، كمال الانطباق، لانّ هذه الحركات و ان تأدّت الى انخلاع الصورة الذى هو فقدان كمال و شرّ آلاً انها ليست مُتأدية الى اجتماعات و مُصاحبات مؤذية. و معنى الكلام

فى حرركاتها و سكنواتها، و احوال مثل النَّار فى تلك اىضاً الى اجتماعات و مصاكَّات مؤذية و ان تتأدَّى احوالها و احوال الامور الَّتى فى العالم الى ان يقع لها خطأ فى عقد ضار فى المعاد و فى الحقِّ، او فرط هيجان غالب عامل من شهوة او غضب ضارِّ فى امر المعاد، و تكون القوى المذكورة، لا تغنى عنها، او تكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطأ و غلبة هيجان و ذلك فى اشخاص اقلِّ من اشخاص السَّالمين، و فى اوقات اقلِّ من اوقات السلامة.

و لانَّ هذا معلوم فى العناية الأولى، فهو كالمقصود بالعرض، فالشَّرُّ داخلٌ فى القدر بالعرض كأنه - مثلاً - مرضىَّ به بالعرض..»

لما فرغ عن بيان ادراك الاوَّل الواجب لجميع ما سوا، و كان البحث عن كَيْفِيَّة وقوع الشَّرِّ فى قضائه - تعالى - من المباحث المتعلقة بذلك، اراد ان يُشير اليه.

و يجب ان يحقق ماهية «الشَّرِّ»، قبل الخوض فى المطلوب، **فاقول:** الشَّرُّ يطلق على امورٍ عديمية، من حيث هى غير مؤثرة، كفقدان كلِّ شىءٍ ما من شأنه ان يكون له مثل «الموت» و «الفقر» و «الجهل»، و على امورٍ وجودية كذلك، كوجود ما يقتضى منع المتوجِّه الى كمال عن الوصول اليه، مثل البرد المُفسد للثَّمار، و الحساب الَّذى يمنع القصار عن فعله و كالافعال المذمومة، مثل «الظلم» و «الزنا» و كالاخلاق الرَّذيلة مثلاً الجبن و البخل و كالألام و الغموم و غير ذلك.

فانا اذا تأملنا فى ذلك، وجدنا البرد فى نفسه، من حيث هو كَيْفِيَّة ما او بالقياس الى علته الموحبة له، ليس بشرِّ، بل هو كمال من الكمالات اللاتقة بها. و البردُ انما صار شرّاً بالعرض، لاقتضائه ذلك، و كذلك السحاب. و اىضاً الظلم و الزنا، ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالفِضِيَّة و الشهويَّة - مثلاً - بشرِّ، بل هما من تلك الحيثية،

فى المتن، انَّ احوال الحيوانات فى حرركاتها و سكناتها و احوال مثل النَّار فى تلك اىضاً، اى فى تلك الحركات و السَّكنات، يتأدَّى الى اجتماعات و مصاكَّات مؤذية، فالصَّوابُ ان يُقال اما تأدَّى حركات الحيوانات و سكناتها الى الاجتماعات و المصاكَّات المؤذية فظاهرة، و اما تأدى مثل النار و سكناتها و هو الحارُّ الغريب، فكما اذا ورد الدَّواء الحارُّ البدن و يؤذيه بحسب حرارته.

كاملان لتينك القوتين، أما يكونان شرّاً بالقياس الى المظلوم، او الى السياسة المدنية، او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوته الحيوانيتين.

فالشرُّ بالذات، هو فقدان احد تلك الاشياء كماله، و أما اطلق على اسبابه بالعرض الاديتها الى ذلك. و كذلك القول في الاخلاق، التي هي مبادئها و كذلك الآلام، فأنتها ليست بشورٍ من حيث هي ادراكات لامور، و لا من حيث وجود تلك الامور في انفسها، او صدورها عن عللها، أما هي شورٍ بالقياس الى المتآلم الفاقد للاتصال، عضوً من شأنه ان يتصل.

فاذن، قد حصل من ذلك ^(١) ان الشرّ في ماهيته عدم وجود، او عدم كمال لموجودٍ من حيث ان ذلك العدم، غيرٌ لائقٍ به، او غير مؤثرٍ عنده و ان الموجودات، ليست من حيث هي موجودات بشورٍ. أما هي شورٍ بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها لا لذواتها، بل لكونها مؤذيةً الى تلك الاعدام، فالشورُ امورٌ اضافيةٌ مقيسة الى افراد اشخاص معينة و اما في نفسها و بالقياس الى الكلّ، فلا شرٌّ اصلاً.

و نعودُ بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح، فنقول: الاشياء بحسب اعتبار وجود الشرّ و عدمه، تنقسم الى ما لا شرّ فيه اصلاً، و الى ما فيه ما هو شرٌّ و ما ليس بشرّ، و الى ما ليس فيه ما ليس بشرّ اصلاً. و القسم الثاني، ينقسم الى ما يغلب فيه، ما ليس بشرّ على ما هو شرٌّ على ما هو شرّ، و الى ما يتساويان فيه، و الى ما يغلب فيه ما هو شرٌّ، و هذه خمسة أقسام: الاول، ما لا شرّ فيه اصلاً، و هو موجودٌ، فان الموجودات التي لا تشمل على امرٍ بالقوة كالعقول لا شرّ فيها اصلاً.

و الثاني، ما يغلب فيه ما ليس بشرّ على ما هو شرّ، و هو ايضاً موجود، فان الموجودات التي لا يمكن ان تكون على كمالاتها اللائقة بها آا و تكون بحيث يعرض منها عند

١ - قوله: «فاذن، قد حصل من ذلك»، لما حصل ممّا تقدم، ان الشرّ يُطلق على عدم شيءٍ من حيث هو، غير مؤثر و هو فقدان كمال الشيء، و اذا اطلق على امرٍ وجودي، مانع عن الكمال فالشرُّ بالحقيقة، هو فقدان الكمال ايضاً، فقد حصل مفهوم الشرّ و هو عدم كمال لموجود من حيث هو غيرٌ لائقٍ به، او نقول: من حيث هو لا غير مؤثر، فليس هذه الاعتبارات مختلفة عن معنى واحد، هو مفهوم الشرّ، و علم هذا من تتبع استعمال الجمهور، لفظ الشرّ في موارد، م.

ملاقاتها لما يُخالفها منع ذلك المُخالف عن كماله، كالتَّار، فإنَّها لا يُمكن ان تكون بالغة في الحرارة ألاً وتكون بحيث يعرض منها، تفريق اجزاء بعض المركَّبات بالاحراق، يكون لا محالة من هذه الصنف.

و ظاهر انّ مثل هذه الموجودات، يكون من شأنها الاحالة والاستحالة، والكون و الفساد. و هي قليلةٌ بالقياس الى الكلّ. و وقوع التَّقاوم المُقتضى لصيرورة البعض ممنوعاً عن كمالته، ايضاً فيها قليل، فإنّه لا يقعُ ألاً في اجزاء العناصر و بعض المركَّبات، و في بعض الاوقات.

و اما الاقسام الثلاثة الباقية الّتي تكون شرّاً محضاً، او يغلب الشرُّ فيها، او يساوى ما ليس بشرّ، فغير موجود، لانّ الوجودات الحقيقيّة و الاضافيّة في الموجودات لا محالة يكون اكثر من الاعداد الاضافيّة الحاصلة على الوجه المذكور.

و الشيخُ اشار الى القسمين الاولين بقوله: «الامورُ المُمكنة في الوجود»، الى قوله: «و مصادمات المتحرّكات»، و الى الثلاثة الباقية، بقوله: «و في القسمة امورٌ شرّيةٌ اما على الاطلاق، او بحسب الغلبة».

و احتجّ على وجود الاولين، بقوله: «و اذا كان الجود المحض»، الى قوله: «و في اوقات اقلّ من اوقات السّلامة»، و اورد في الامثلة الالم و الاذى الحاصلين للحيوانات جميعاً، و الجهلُ المركَّب الضارّ في المعاد الّذي يعرضُ لها، لا من حيث هي حيوان، بل من حيث هي انسان، و الامورُ الّتي تعرض له بسبب قوَّته الحيوانيّتين و تضرّره في امر المعاد، يعنى الاخلاق الرّذيلة و الملكات الذميمة. فانّ هذه الاشياء، هي معظم ما ينسبُ الى الشُّرور. و ذكر انّ اجزاء العالم المُختلفة الصُّور، و القُوى المذكورة المُختلفة الافعال لا يُغنى عنها ألاً ان تكون بحيث يعرض لها عند التّلافي، مثل هذه الاشياء و هي اقلّيّة الوجود و ان كانت كثيرة بالعدد، ثمّ ذكر انّ هذه الشُّرور معلومة في العناية الاولى فهي مقصودة لا بالذات بل بالعرض، و مرضى بها لا من حيث هي شرور، بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة، لا يُمكن ان تكون منفكّة عنها.

قال الفاضل الشارح: هذا البحث، ساقط عن الفلاسفة^(١) و الاشاعرة، لانه لا يستقيمُ ألاً

١ - قوله: «قال الفاضل الشارح، هذا البحث ساقطُ عن الفلاسفة»، لانه لا يستقيمُ أماً مع القول

بأن فاعل العالم مختار، ومع القول بالحسن والتقيح العقليين. والفلاسفة لا يقولون بواحدٍ من هذين الاصلين، أما أنه لا يبد من القول بالفاعل المختار، فلأن قول القائل: لم يوجد الشر في افعال الله تعالى؟ أما يتوجه اذا كان تعالى الله مختاراً يمكنه ان يفعل وان لا يفعل، حتى يقال: لم هذا دون ذاك؟

وأما اذا كان موجباً لذاته، لم يكن ان يقال: لم فعل هذا، دون ذاك؟ لأنه لما وجدت هذه الافعال، لأن ذاته كانت موجبة لها، استحال في العقل، عدم صدورها عنه سواء كانت الافعال خيرات او شروراً. وأما أنه لا يبد من القول بالحسن والتقيح العقليين لأنها لو لم يقل بذلك، كان الكل حسناً صواباً من الله على ما هو قول الاشعرية، فلا يمكن ان يقول: لا يجوز من الله تعالى، فعل الشر و يجب ان يكون فاعلاً للخير.

وهذا البحث، أما يستقيم على قول المعترفين بهذين الاصلين، وهم المعتزلة، وأما الذين ينكرونهما وهم الفلاسفة، او احدهما وهم الاشاعرة، فيكون البحث ساقطاً عنهم كما مر، فيكون خوضهم فيه من الفضول.

والجواب: أنا لا نسلم ان الفلاسفة، لم يقولوا بالفاعل المختار، بل هم قائلون به كما مر، فامكن ان يقال: لم اختار هذا دون ذلك، وايضاً لا نسلم أنهم لا يقولون بالحسن والتقيح العقليين، فإن الحسن والتقيح العقليين، يطلقان على ملائمة الطبع ومناقرته، وعلى كون الشيء صفة كمال، او صفة نقصان، وعلى كون الفعل موجباً للثواب والعقاب والمدح والذم. ولا نزاع في الاولين، أما النزاع في المعنى الاخير، فينتج ان يقال: الله تعالى، كامل بالذات، خير بالذات، فكيف يوجد منه الشر والنقص.

واليه اشار بقوله: أما يبحثون عن كيفية صدور الشر، عما هو خير بالذات، ولا خفاء في ان اندفاع الشبهة يتوقف على المنعنيين جميعاً، وأما اقتصر على المنع الثاني تعويلاً على ما سبق منه في تحقيق الاختيار.

ثم قال: يجب ان يتصور الخير والشر في هذه المسئلة، ثم يبحث عنهما والمشهور في ما بين الفلاسفة، ان الخير، هو الوجود والشر هو العدم. وربما استدلوا عليه ببعض الامثلة، كما قالوا أنا نحكم بان القتل شر و اذا تصورنا فيه من الامور الوجودية والعدمية، وجدنا الشر من العدميات، فانا اذا نظرنا الى كون السكين قطعاً، فهو خيراً لأن كمال السكين ان يكون كذلك، واذا نظرنا الى كون العضو قابلاً للقطع، كان ذلك أيضاً خيراً لأنه لو كان جاسياً لا يتأثر عن السكين، كان

مع القول بالاختيار و الحُسن و القبح العقليين، كما هو مذهب المعتزلة. أما مع القول بالايجاب، او بنفى الحُسن و القبح عن الافعال الالهية، لا يكون السؤال بـ«لم» عن افعاله و ارداً، فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول.

و الجواب: انّ الفلاسفة، أنّما يبحثون عن كيفية صدور الشرّ عمّا هو خيرٌ بالذات، فيبتهون على انّ الصادر عنه ليس بشرّ، فانّ صدور الخيرات الكليّة المُلصقة للشرور الجزئية ليس بشرّ.

ثمّ قال: أنّهم يستدلّون على كون الشرّ عدماً، و هو ليس بصحيح، لأنّهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم، فلا حاجة الى الاستدلال، و ان ارادوا حمل العدم على الشرّ، فهم محتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهية الشرّ، لانّ التصديق مسبوقة بالتصوّر، و على تقدير صحّة الاستدلال في هذا المقام، فحاصل استدلالهم، تمثيلات لا تفيد يقيناً. و الجواب: أنّهم يبحثون عن ماهية الشئ الذي يعبر عنه الجمهور، بلفظة «الشرّ»، فينظرون في وجوه استعمالهم و يلخّصون ما يدخل في تلك الماهية بالذات، عمّا ينسب اليها بالعرض، لتتحقق الماهية ممتازة عن غيرها. و ظاهر انّ البحث على هذا الوجه صحيح، و ليس باستدلال تمثيلي، غاية ما في الباب، أنّه مبنئ على معرفة وجوه الاستعمالات التي لا طريق اليها الا الاستقراء.

ثمّ ذكر: انّ الفلاسفة، لا يخلّصهم عن هذه المضايق، الا ان يقولوا: انّ قول القائل، لم

ذلك شرّاً، و اما اذا نظرنا الى قوّة حيوة المقتول و الى تفرّق اتّصال بدنه، وجدناه شرّاً و علمنا انّ الوجود هو الخير و العدم هو الشرّ. و هذا الاستدلال، ليس بجيد، لأنّهم ان ارادوا بقولهم: الخير وجود و الشرّ عدم، تفسير لفظ الخير بالوجود و تفسير لفظ «الشر» بالعدم، فلا حاجة لهم في الاستدلال، لانّ لكلّ احد ان يفسر اي لفظ شاء، بأى معنى شاء، و ان ارادوا التصديق بذلك، فهو انما يتأتى بعد تصوير معنى الخير و الشرّ. و الكلام الآن، فيه، و بتقدير التّنزل عن هذا المقام، فهو مجرد تمثيل، لأنّه لا يُفيد اليقين .

و الجواب: انّ الثّراد، تصوير الخير و الشرّ و التّمثيل، ليس بالاستدلال بل تعيّن لمعنيهما من المعاني الواقعة في موارد استعمال الجمهور، تلخيصاً لهما عن غيرهما حتّى تحقّق ان كلّ موضع يطلقون الشرّ، يُريدون فقدان كمال او عدم شئ، م.

خلق الله الخلق، باطلٌ لآته - تعالى - خالقٌ لذاته، لا لعلّة، و هو يُنافى القول بتعليل الشرّ، فاذن خوضهم في ذلك من باب الفضول.

اقول: لا حاجة بنا هيهُنا، الى ايراد جوابه^(١)، فانّ ما مرّ كاف فيه .

١ - قوله: «لا حاجة بنا هيهُنا الى ايراد جوابه»، اما الشرّ، هو الالم وحده، فقد تبين انّ الشرّ عدم شيء، من حيث هو غي مؤثر، والالم وان كان شرابالقياس الى فقدان الاتّصال، اّلا أنّه جزئى واحدٌ من الشرّ، فانّ الظلم و الزنا و الموت و الجهل و غيرها، شرورٌ و ليست بالآم، و اما انّ كثرة الآلام، يقتضى غلبة الشرّ، فقد مرّ انّ الوجود الحقيقى و هو وجود الشّيء في نفسه و الوجود الاضافى و هو كونه سبب الوجود شىء آخر، اكثر من العدم الاضافى الذى هو شرّ، اى كونه سبباً لعدم آخر، و اما انّ الفلاسفة لا يخلصهم من هذه المضايق، اى تصوير الشرّ، و بيان قلته اّلا بنفى تعليل الشرّ، فقد بان ارتفاع تلك المضايق.

و نحن نُحرّر هذه المسئلة من الابتداء تلخيصها لها من الزوايد الّتى، لا طائل تحتها، فنقول: لما بينّ القضاء و القدر و الفرق بينهما و بين العناية، يُريد ان يبيّن كيفية وقوع الشرور فى قضائه. فانّ لسائل ان يسئل، فيقول: فى الوجود شرور كثيرةٌ من الزلازل و الصّواعق و الحيوانات الموزية من السّباع و الهوام و القوى الشّهوانية و الغضبىّة الّتى يستلزم الشرور الكثيره الى غير ذلك، و الله - تعالى - خيرٌ محض و كذا العقول السّماوية، فكيف صدر عن الموجودات الّتى هى خيراتٌ محضة موجودات هى شرور.

و جواب هذا، موقوفٌ على تحقيق ماهية الخير و الشرّ، فالخير هو الوجود من حيث أنّه مؤثّر، و الشرّ هو العدم، من حيث أنّه غير مؤثر و كُلى وجود، خيرٌ فى نفسه و ليس فى الوجود شرّاً اصلاً، نعم يطلق على الموجودات «الشر»، باعتبار أنّها تستتبع خيرات، اى يكون مصدرها الكمالات الخير، فذلك الموجود يكون خيراً و شرّاً بالاضافة و العرض، و هذا كالشمس، فانّها سببٌ لنضج المرّكبات و الحرارة و الاضواء و غير ذلك من الكمالات، اّلا أنّها ربما تصدّع بسبب التبخير، فالشمس يكون شرّاً بالاضافة الى التصدّيع الذى هو عدم صحّته. و الشرّ و ان اطلق على الوجود، لكنّه اذا نقش، يكون مشتتلاً على عدم لا يطلق الشرّ عليه، اّلا باعتبار ذلك العدم، فالشرّ فى الحقيقة، هو ذلك العدم.

و الامثلة الّتى ذكرها الحكماء، ليست براهين، بل كأنها جواب لسؤال و هو أنّكم قلتم: انّ ماهية الخير الوجود، و ماهية الشرّ العدم، و نحن نجد اطلاق الشرّ على الوجود، فلا يكون التعريف

* وَهَمٌّ وَ تَنْبِيَةٌ *

«و لعلَّكَ تقول: إنَّ أكثر النَّاسِ، الغالبُ عليهم الجهل و طاعة الشهوة و الغضب، فلم صار هذا الصَّنْف منسوباً فيهم الى أنَّه نادر؟ فاسمع أنَّه كما أنَّ أحوال البدن في هيئة ثلاثة: حال البالغ في الجمال و الصَّحَّة، و حال من ليس ببالغ فيهما، و حال القبيح و المسقام او السقيم، و الأوَّل و الثاني، يتالان من السَّعادة العاجلة البدنيَّة قسطاً وافرأً او معتدلاً، او يسلمان، كذلك حال النَّفس في هيئتها ثلاثة: حال البالغ في فضيلة العقل و الخلق، و له الدَّرَجَة القُصوى في السَّعادة الأخرويَّة، و حال من ليس له ذلك، لا سيَّما في المعقولات الَّا أنَّ جهله ليس على الجهة الضارَّة في المعاد و ان كان ليس له كثير ذخرٌ من العلم، جسيمُ النفع في المعاد الَّا أنَّه في جملة اهل السَّلامة و نيل حظِّ ما من الخيرات الآجلة، و آخر كالمسقام و السقيم، هو عرضة الأذى في الآخرة. و كلُّ واحد من الطَّرفين نادر، و الوسط فاش غالب، و اذا أضيف اليه الطَّرف الفاضل، صار لاهلُ النَّجاة غلبة و افرة.»

لما كان قُوى الانسان^(١) الَّتى بحسبها تصدر الافعال الاراديَّة عنه، و يصير بسببها

صحيحاً.

- فاجابوا بأنَّ الوجود، ليس بشرٌّ على الحقيقة، بل بالعرض و الاضافة و تقسيم الموجودات الى الاقسام الخمسة، أمَّا هو بهذا الاعتبار، اى الخير و الشرِّ بالاضافة و الَّا فليس الوجود شرّاً اصلاً، ثمَّ حاصل الجواب: أنَّ الوجود الشرِّ، أمَّا وقع في القضاء الالهى، لانَّ كُلَّ موجود يفرض فيه شرٌّ، فلا بُدَّ ان يكون جهات خيريته اكثر من جهات شرِّيته، و لا يجوزُ ان يترك الخير الكثير، لاجل الشرِّ اليسير. هذا هو خلاصة البحث في هذا المقام، م.

١ - قوله: «لما كان قُوى الانسان»، تلخيص السُّؤال ان للانسان قُوى ثلاثاً و الغالب عليهم بحسب القوة النَّظمية «الجهل»، و بحسب القوة «الشهوانية» و الغضبية طاعة الشهوة و الغضب. و هى شرورٌ لآنها اسباب الشَّقاوة و العقاب، فيكونُ الشرُّ غالباً في نوع الانسان .

و تقدير الجواب ان يُقال: كما أنَّ للبدن في الصَّحَّة و الجمال اقساماً ثلاثة: ما فى غاية الجمال، و ما فى غاية المرض و القبح و ما بينهما و هو الغالب، كذلك للنَّفس فى العلم و الخلق، ثلاثة اقسام: من فى كمال العلم و حسن الخلق، و من فى غاية الجهل و قبح الخلق، و من بينهما و هو الغالب اذ النادر هو الجهل المُركَّب، دون البسيط، فاذا انضمَّ الى الطَّرف الافضل، يكون الغلبة

سعيداً او شقيماً ثلاثاً: نطقية، و غضبية، و شهوية، و كانت السعادة و الشقاوة العاجلتان مُستحقرّة بالقياس الى الآجلتين، و كان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر أزداد ما ينبغي ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى، اعنى الجهل و طاعة الشهوة و الغضب، سبق الوهم الى كون الاكثرين اشقياء، لا سيما فى الآجل.

و ذلك يقتضى غلبة الشرّ فى نوع الانسان الذى هو اشرف انواع الكائنات، فزال الشيخ هذا الوهم، بانّ وجود الجهل الذى هو ضدّ اليقين، اعنى الجهل المركّب الراسخ نادرٌ كوجود اليقين، و العامّ الفاشى، هو الجهل البسيط الذى لا يضرّ فى المعاد كثير ضرر، و كذلك فى القوتين الاخيرتين فانّ وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة نادرٌ كوجودها.

و العامّ الفاشى، هو الاخلاق الخالية عن غايتى الفضل و الرذالة، و شبه النفوس فى هذه الاحوال بالابدان فى الجمال و الصحة الغائيتين، او فى القبح و المرض الغائيتين، او فى الحالة المتوسطة بينهما، ثمّ يبين انّ الوسط، مع احد الطرفين، غالب فاذا الشرّ ليس بغالب. و ذلك لانّ الشقاوة الابدية، تخصّ بالطراف الاخسّ على ما يجيىء بيانه و هو معنى قوله: «و آخرٌ كالمسقام و السقيم هو عرضة الاذى فى الآخرة». يقال: هو عرضة الشىء و عرضة للشىء، اذا كان منتصباً لشىءٍ لا يتعرّض ذلك الشىء لغيره، و باقى عباراته واضحة.

* تنبيه *

«و لا يقعنّ عندك^(١) انّ السعادة فى الآخر نوعٌ واحدٌ، و لا يقعنّ عندك انّ السعادة،

لاهل النجاة.

- فان قلت: الجهل البسيط، ايضاً شرٌّ لانه فقدان الانسان كماله العلمى، فلما كان هو العامّ الفاشى، يكون الشرّ اكثر.

- فنقول: الكلام فى الموجود الذى هو الشرّ، و الجهل ليس بموجود، و الانسان ليس بشرّ بالاضافة، لانه ليس سبباً له، م.

١ - قوله: «لا يقعنّ عندك»، هذا تنبيهه على توهمات فى الباب باطله: احدها، انّ السعادة نوع

لا تنال اصلاً ألبا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل نوعها نوعاً أشرف، ولا يقعنّ عندك انّ تقاريق الخطايا باتكة لعصمة النّجاة، بل أنّها يهلك الهلاك السّرمد، ضربٌ من الجهل والرّذيلة، وأنّما يعرض للعذاب المحدود، ضرب من الرّذيلة و حدّ منه. وذلك في اقلّ اشخاص الناس، ولا تصغ الى من يجعل النّجاة وقفاً على عدد ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفاً الى الابد، واستوسع رحمة الله، وستسمع لهذا فضل بيان.»

يريدُ تقرير كون الشّقاوة الابديّة مُختصّة بالطرف الاخسّ وهو ظاهرٌ.

وقوله: «باتكة لعصمة النّجاة»، أي: قاطعة. والعصمة هيهنا، اسمٌ لما يعتصم به الانسان، أي يستسّمك به لئلا يسقط.

وقوله: «بل أنّها يهلك الهلاك السّرمد ضربٌ من الجهل والرّذيلة»، دالٌّ على انّ ما عداهما، أمّا يقتضيان شقاوة منقطعة، او لا يقتضيان شقاوة اصلاً، وأنّما قال: «واستوسع رحمة الله»، ملاحظة لقوله عزّ من قائل: ورحمتي وسعت كلّ شيء، فسأكتبها للذّين يتّقون^(١)، فإنّ فيه ما يدلُّ على شمولها للمعلوم وعلى تخصيصٍ ما، لاهل الطّرف الاشراف بها.

واحد، لا تنال ألبا بكمال العلم، فمن لا يكون له علم او لا يكمل علمه في الشّقاوة، فيكون الشّرُّ غالباً، واجاب بالمنع عن ذلك.

ثانيها، انّ مرتكبي الخطايا، اكثر من غير هم ولا يكون لهم نجات من العذاب، فيغلب الشّرُّ، و الجواب: انّ الفساد أمّا في الاعتقاد، فلا يوجبُ الهلاك السّرمد أنّ الجهل الرّكّب، و أمّا في الخلق، فليس كلّ خلقي ردي،، موجّباً للعذاب، بل ما يتمكّن في النّفس تمكناً بالغاً، والموجب للعذاب، لا يوجب ألبا عذاباً محدوداً منقطعاً يزول العذاب ويحصل السعادة، و اذا قوبل ذلك العذاب المحدود بالسعادة الابدية الحاصلة بعده، يغلبُ السعادة، هذا المطابق للمتن. و أمّا قول الشارح: أنّها يهلك الهلاك السّرمد ضربٌ من الجهل والرّذيلة، فليس بمنطق، لانه لم يحصل الهلاك السّرمد في الرّذيلة، بل العذاب المحدود.

و ثالثها، انّ النّاجي، ليس الأ من عرف الحق بالبراهين وكان نقياً من الآثام، كما يقوله المعتزلة، فيكون اهل النّجاة في غاية القلّة، اجاب بانّ رحمة الله واسعة، ليست وقفاً على عدد، م.

* وهم و تنبيهة *

«او لعلك تقول: هذا ممكن ان يبرء القسم الثاني عن لحوق الشرّ، فيكون جوابك: انه لو برىء عن ان يلحقه ذلك، لكان شيئاً غير هذا القسم، في اصل وضعه ممّا ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلّق به آلا و هو بحيث يلحقه شرّ بالضرورة، عند المُصادمات الحادثه، فاذا برىء عن هذا، فقد جعل غير نفسه، فكان النَّار جعلت غير النَّار و الماء غير الماء. و ترك وجود هذا القسم و هو على صفته المذكورة، غير لائق بالوجود على ما بيّناه.» و هذا الفصل، غنى عن الشرح.

* وهم و تنبيهة *

«و لعلك تقول ايضاً: فان كان القدر فلم العقاب؟ فتأمل جوابه: ان العقاب للنفس على خطيئتها، كما ستعلم هو كالمرض للبدن، على نهمة، فهو لازمٌ من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بُدّ و لا من وقوع ما يتبعها، و اما العقاب الذي يكون على جهة أخرى من مبدئٍ له من خارج، فحديث آخر، ثم اذا سلم معاقب من خارج، فان ذلك ايضاً يكون حسناً لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجوداً في الاسباب^(١) التي تثبت فتنفع في الاكثر و التصديق تأكيدٌ للتخويف^(٢)، فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض واحد مقتضى التخويف و الاعتبار، فركب الخطأ و اتى بالجريمة، و جب التصديق، لاجل الغرض العام و ان كان غير ملائمٌ لذلك الواحد و لا واجباً من مختارٍ رحيم، لو لم يكن هناك آلا جانب المُبتلى بالقدر، و لم يكن في المفسدة الجُزئية له مصلحة كليتة عامة كثيرة، لكن لا يلتفت لفت الجزئي لاجل الكلّي، كما لا يلتفت لفت

١ - قوله: «قد كان يجب ان يكون التخويف موجوداً في الاسباب»، اي الاسباب التي نظام العالم مربوط بها، مثلاً ادراك المرنّيات من جملة نظام العالم فلو لا البصر، لما حصل هذا الخير من النظام، فلما اوجد الله تعالى البصر و السمع و اللمس غيرها، تمّ النظام، فلذلك وجد التخويف، لان صدور الافعال الجميلة من العبد، يتوقّف عليه، م.

٢ - قوله: «و التصديق تأكيدٌ للتخويف»، التصديق، اي الوفاء بالتخويف، تأكيدٌ للتخويف، و انما يعلم هذا الوفاء لاخبار صادق به او لاقامة في الدنيا كالحدود، م.

الجزء لاجل الكل، فيقطع عضو و يؤلم لاجل البدن بكلية ليسلم. و اما ما يورد من حديث الظلم و العدل و من حديث افعال، يُقال أنّها من الظلم و افعال مقابلة لها و وجوب ترك هذا و الاخذ بتلك على أنّ ذلك من المقدمات الاولية، فغير واجب و وجوباً كلياً، بل اكثره من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتياد المصالح. و لعلّ فيها ما يصحّ بالبرهان بحسب بعض الفاعلين.

و اذا حققت الحقائق، فليلتفت الى الواجبات، دون امثالها، و انت فقد عرفت اصناف المقدمات في موضعها.»

تقرير السؤال ان يُقال: ان كانت الافعال الانسانية، صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمثلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي^(١) و لوجوب حدوث ما يحدث منها في هذا

١ - قوله: «لتمثلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي»، و جوب صدور الفعل من العبد، مع القول بأنه قادرٌ مختارٌ على ما يقوله الحكماء، لا يجتمعان لأنه حينئذٍ يمتنع الترك، فيمتنع ملزوم الترك و هو مشيئة الترك في تجديد القدرة ان شاء يترك، فلا قدرة اصلاً. و جوابه: انّ الملازمة ثبت بين الممتنعين، مع انّ الامتناع، ليس بالذات، بل مشيئة الترك بالنسبة الى العبد ممكنة و استمرا رعدم الممكن، لا يُنافي امكانه. و محصل تقدير السؤال: انّ الافعال الصادرة من العبد، ان وجب ان يكون مطابقةً للعالم العقلي - و هذا هو القدر - فلم يعاقبون على ذلك؟

و في جوابه طرايق: الطريقة الأولى، طريقة الحكماء و هي ان العقاب، لازمٌ من لوازم افعالهم، ففعلهم هو سبب له و هذا كالمرض، فانّ الانسان لما احتاج الى تناول الغذاء و يبقى عند كل هضم لطخة من الفضلات و يجتمع في بدن الانسان من لطخات فضلات الهضوم مادة كثيرة رديئة، حتى اذا اثرت الحرارة الغربية، فيها اشتعلت و حدثت الحمى او الضب الى عضو، فتورّم الى غير ذلك، فكذلك حال العقاب، فان الانسان اذا فعل افعالاً رديئة، ينتفش في النفس، بحسب كل فعل ملكة رديئة و يجتمع على مرّ الامام ملكات رديئة متعدّدة، لكن ما دامت متعلقةً بالبدن كأنها ذا اهله عنها، حتى اذا فارقت البدن، تأذت بها تأذياً عظيماً. فالعقاب انما هو لازمٌ للافعال المذمومة، و اردّ على النفس منها، لا من خارج و هو نار الله التي تطلع على الافئدة (همزة / ٦ - ٧).

و اما العقاب الوارد من خارج، كما انبأ عنه الكتّاب الالهية، فانّ اول، رجع الى الاول، و ان لم

يأول توقّف القبول به، على اثبات المعاد الجسماني، وحينئذٍ لو سُئِلَ وقيل: لم يعاقب؟ فان اريد انّ غرض الله - تعالى - من العقاب، أي شيء هو، سقط السؤال، لانّ أفعاله - تعالى - منزّهة عن الاغراض وان كان السؤال عن سبب العقاب، فجوابه ظاهره، وهو أنّه لما ارتكب الافعال المنهية، عاقبه الله - تعالى - على عصيانه.

نعم، يردّ السؤال على وجه وجيه وهو انّ الله تعالى، خيرٌ محض بالذات والعقوبة شرٌّ محض، فكيف صدرت من الله تعالى؟. و جواب الشيخ عن هذا الوجه و تحرير جوابه ان يُقال: لما كانت نفس الانسانية في علم الباري، قابلة للكلمات، فكانت الحكمة العالية، اقتضت افاضة تلك الكلمات، لكن بحسب استعداداتٍ يحصل لها من افاعيلها و كان فيها قوًى يمنعها من تلك الافاعيل الى افاعيل تضادّها قدر تكليفاً و تخويفاً يكون من اسباب ارادته الافعال الجميلة و لما كان الوفاء بذلك التّخويف ايضاً من اسباب ذلك مؤكداً له، و الوفاء بالتخويف العقوبة، لا جرم صار العقوبة سبباً من اسباب ارادة الافاعيل الجميلة.

غاية ما في الباب، انّ العقوبة، يكون شرّاً بالقياس الى الشّخص المعدّب، لكنّها لما كانت سبباً لكلمات ساير النفوس، لم يلتفت الى ذلك، فان ترك الخير الكثير لاجل الشرّ اليسير، شرٌّ كثيرٌ. اينجى ثمّ لما يكن بُد من ان يكون لذلك التّكليف شارع و حافظ، بعث الانبياء و الرّسل لذلك. فهذه كلّها اسباب لصدور الفعل الخير من النفس الانسانية و هذا كما ان الهولوى لما كانت مستعدّة للصور في العلم الازلي، خلق فلك غير منقطع الحركة يختلف حال الهولوى، بحسب اختلاف حركاته و اوضاعه، فيفيضُ من المبدأ الفياض صورة صورة، فحال النفس الانسانية هكذا.

الطريقة الثّانية، طريقة المعتزلة و هي انّ الله - تعالى - كلّف العباد، لانّ صلاح حالهم في التّكليف، و وعدهم على الطاعة و اوعدهم على المعصية، لانّ ذلك الوعد و الايعاد، لطفٌ من الله، يقرّبهم الى الطاعة و تجنّبهم عن المعصية، ثمّ أنّه يجبُ عليه الاتّابة على الطّاعات، اذ الاخلال به قبح و ظلم، و اما العقاب فحسن ايضاً لارتكابهم المعاصي، فاذا قيل لهم لم يعذبون؟ قالوا: لأنّهم ارتكبوا المعاصي، و اذا قيل لم ارتكبوا المعاصي؟ قالوا: لارادتهم ذلك و أنّهم مختارون، و اذا قيل لهم: اليس يجب صدور المعصية عنهم حتّى يطابق علم الله تعالى؟ اجابوا بانّ الله - تعالى - كما علم وجود المعصية، علم انّ المعصية، صدرت عنهم باختيارهم و ارادتهم، فعلم الله تعالى، لا ينافي اختيارهم .

الطريقة الثّالثة، طريقة الاشاعرة، فإنّهم لما ذهبوا الى انّ جميع الحوادث، بل جميع الموجودات

العالم، مطابقاً لما تمثَّل هناك، فلم يعاقب الانسان على شىء يصدرُ على سبيل الوجوب؟
و الشَّيخُ اجاب عنه أولاً بجوابٍ تقتضيه القواعد الحكميَّة وهو قوله: «انَّ العقاب
للنفس، على خطيئتها - كما ستعلم - هو كالمريض للبدن»، الى قوله: «و لا من وقوع ما
يتبعها»، وهو ظاهرٌ.

و هذا النَّوع من العقاب، انَّما يكون للنَّفْس الانسانيَّة بسبب ملكاتها الرديئة الراسخة
فيها. فكأنَّها تكون من داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التي تطلَّع على الافئدة^(١)، لكنَّ
الآيات الواردة بالوعيد في الكُتُبِ الالهية، لو اجريت على ظواهرها لاقتضت القول
بعقاب جسماني، وارُدَّ على بدن المسىء، من خارج، على ما توصف في التَّفاسير و

الممكنة من الله تعالى و هو سببُ الكل، فان قيل فلم العقاب؟ قالوا: انَّ كان المراد، الغرض من
العقاب، فلا غرض و ان كان المراد سببه، فهو الله تعالى و لا يسئل عما يفعل. فالْتَقْدِيرُ على
مذهبهم، خلق الله جميع الاشياء، و على مذهب الحكماء، مطابقة الموجودات فيما يزال للصور
الموجودة في العالم العقلي.

و لا بُدَّ لجميع المسلمين و لسائر الطوائف، الاقرار بما ذهب اليه من معنى التَّقْدِير و القضاء، لانَّ
الكلَّ، اتَّفَقوا على انَّ الله - تعالى - عالمٌ بجميع الموجودات، من الازل الى الابد و هو «القضاء»،
و على انَّ كُلَّ ما يوجد في عالم الحدوث، هو على وفق علمه و الَّا لزم جهله تعالى و هو «القدر».
و هذا ما ذكره الشارح في مقدمة الجوابِ من السَّؤال الاولُ من انَّ القدر على مذهب الحكماء،
غير القدر على مذهب الاشاعرة، و انَّما قدَّم هذه المُقدِّمة، ليظهر انَّ الاسباب، مقدرة على مذهب
الحكماء، كما انَّ المُسَبِّبات مقدرة، ثم بعد تمهيدها اشار الى امرين: احدهما، الجواب عن
السَّؤال الاول و هو انَّ فعل الاول، صادرٌ عنه و سببه قدرة العبد و ارادته، و من اسباب ارادته،
فعل الخير التَّخْوِيف و العقاب، فهُما من الاسباب المُقدِّرة لنظام العالم، كما ان فعل الخير مُقدَّر.
- فان قيل: لَمَّا كان فعل العبد، مقدراً فلم العقاب؟ او لم التَّخْوِيف؟

- قلنا: لانَّها من اسباب فعل الخير الصَّادر عن العبد، و قد تبيَّن انَّ التَّخْوِيفُ مُقدَّمٌ في التَّقْدِير على
العقاب و لا محذور فيه اصلاً.

و الآخر: ابطالُ جواب الامام، فانَّ القول ببطلان تعليل القدر، انَّما يصحُّ على مذهب الاشاعرة، اذ
لا علَّة عندهم اَّا الله، لا على مذهب الحكماء، فانَّ كُلَّ موجود في القدر، له علَّة عندهم، حتَّى
ينتهي الى ان ينتهى العلل، م.

الاجبار.

فاشار اليه الى ذلك ايضاً بقوله: «و اما العقاب الّذى يكون على جهةٍ أُخرى من مبدئٍ له من خارج فحديث آخر»، اى اثباته على الوجه المشهور، لو كان حقاً، لكان سمعيّاً. ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضاً على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظاهر، ليس ممّا لا يجوز وقوعه فى الحكمة الالهية، اى ليس بشرّ، فقال: «ثم اذا سلّم معاقب من خارج، فان ذلك ايضاً يكون حُسنًا» و اراد بالحسن ههنا، الخير المقابل للشرّ لا ما يذهب اليه المتكلّمون على ما سيأتى.

واستدلّ على ذلك، بانّ وجود التّخويف فى مبادئ الافعال الانسانية، حسنٌ لنفعه فى اكثر الاشخاص، و الايفاءً بذلك التّخويف، بتعذيب المُجرم، تأكيدٌ للتّخويف و مقتضى لازدياد النّفع، فهو ايضاً حسن.

ثم بيّن انّ هذا التّعذيب، انما يكون شرّاً بالقياس الى الشّخص المعذب، و يكون خيراً بالقياس الى الاكثرين من نوعه و لا يلتفت لفت الجزئى، لاجل الكلّى اى لا ينظر اليه. فهذا ايضاً من جملة الخير الكثير الّذى يلزمه شرّ قليل، و استشهد بقطع العضو، لصلاح البدن فانّ الحكم بوجود ذلك و ان كان مشتملاً على شرّاً ما، مقبولٌ عند الجمهور.

و قد تبين من ذلك انّ ما ورد به التّنزيل، اذا حمل على ظاهره، لم يكن مخالفاً للاصول الحكيمية. و بعض المتكلّمين المنكرين لتلك الاصول - كالمعتزلة - انما يقرّون ذلك، على وجه آخر و هو قولهم: تكليفُ العباد واجبٌ على الله تعالى او حسن منه، اذ فى ذلك صلاحٌ حالهم العاجلة و الآجلة، و الوعد و الوعيد على الطاعة و المعصية، حسنان اذ فيهما تقييهم الى طاعته و تبعيدهم عن معصية، و تعذيب العاصين عدل منه حسن و الاخلال بانابة المُطيعين، ظلمٌ قبيحٌ، الى امثال ذلك ممّا يبنيه على مقدّماتٍ مشهورةٍ مشتملةٍ على تحسين بعض الاحكام، بعضها بحسب العقل يعدونها من البديهيّات. فذكر الشيخ: انّ تلك المقدّمات، ليست من الاوليات، بل اكثرها آراءٌ محمودة، اشتهرت لكونها مُشتملة على مصالح الجمهور.

و يُمكن ان يقع فيها ما يصحُّ بالبرهان، بحسب بعض الفاعلين، يعنى الاشخاص الانسانية، على ما مرّ فى المنطق، فاذن بناء بيان احكام افعال الواجب الوجود عليها غير

صحيح.

قال الفاضل الشارح: هذا الجواب، ضعيفٌ اَما أوَّلاً، فلأنَّه مبنئٌ على وجوب التَّخويف، فكما يقال: ان كان القدر، فلم العقاب، يجوز ان يُقال: ان كان القدر، فلم التَّخويف، فيكون حكمهما واحداً، فاذا لا يجوزُ ان يجعل احدهما مقدَّمةً في بيان الآخر، واما ثانياً، فلأنَّه لا يتمسَّى على قول المَلِّيَّين، لأنَّهم يحكمون بكون الهالكين ممَّن يُخالف قواعدهم، اكثر من النَّاجين. وكان غرضُه تمشيةً قولهم، بل الجواب الصَّحيح ان يُقال: لانَّ العقاب ايضاً من القدر و طلب علَّة ما يقتضيه القدر، باطل.

و اقول: على الأوَّل: القولُ بالقدر على ما ذهب اليه الحُكماء، وهو وجوب كون الجُزئيات مستندةً الى اسبابها المُتكرِّرة، يُخالف القول على ما ذهب اليه الاشاعرة من المُتكلِّمين، لأنَّهم يقولون: لا فاعل ولا مؤثِّر في الوجود آلا الله، و الجوابُ الَّذي ذكره الشيخ كان موافقاً لاصوله، فانَّ فعل الانسان، مستندٌ عنده، الى قدرته و ارادته و كلاهما مستندان الى اسبابهما.

و من اسباب ارادة فعل الخير، التَّخويف، فاذا وقع التَّخويف في الاسباب المُقتضية للخير، واجبٌ مع كونه من القدر، و التَّعليلُ به صحيحٌ على ما ذكره الشيخ، وهو لا يُنافي كونه من القدر، لانَّ جميع ما في القدر، معللٌ عنده، واما على اصول الاشاعرة، فلمَّا لم يكن للتَّخويف اثر، كان التَّعليلُ به باطلاً على ما قاله الفاضل الشارح، و اَما ينقطع الكلام في القدر عندهم، بقطع التَّعليل على الاطلاق، و لذلك يقولون: لا يُسئل عمَّا يفعل.

و على الثاني، انَّ الشيخ لا يُريد تمشيةً قواعد المتكلِّمين المَلِّيَّين على ما صرَّح به، بل يُريد تمشيةً ما نطق به الكُتُب الالهية في هذا الباب، و ليس فيما ورد من التَّنزيل حكمٌ بانَّ الهالكين، اكثرُ من النَّاجين، بل يُمكن ان يوجد فيه ما يُناقض هذا الحكم.

التَّمَط الثَّامِن

فى البهجة والسعادة

البهجة: السرور و النَّضرة، و السَّعادة: ما يقابل الشَّقاوة، و الرُّادُ منهما، الحالة الَّتى تكون او تحصل لذوى الخير و الكمال، من جهة الخير و الكمال.

* وَهَمٌّ وَ تَذْيِبةٌ *

«أنَّه قد سبق الى الاوهام العامية، انَّ اللذات القويَّة المُستعلية»^(١)، هى الحسيَّة و انَّ ما

١ - قوله: «التَّمَط الثَّامِن، ان اللذات القويَّة المُستعلية»، لَمَّا كان اللذة، ادراك الثلايم و الادراك اَمَّا حسيُّ او عقليُّ، كان اللذة على قسمين ايضا: حسيَّة و عقلية. و اللذة الحسية، اَمَّا ظاهرة متعلقة بالحواس الظاهرة، و اَمَّا باطنة يتعلَّق بالوهم و الخيال، كالرَّجاء و الشَّوق و التَّصورات الشَّهوية و الغضبية، فاللذات ثلاث فى ثلاث مراتب: فمرتبة اللذة الحسية الباطنة، اقوى من الظاهرة، لانَّها آثر عند العقلاء، و مرتبة اللذة العقلية الصَّرفة، اقوى منهما جميعاً، فان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراك و تفاوت القوى المُدركة، فانَّ القُوَّة المُدركة، ما كانت فى نفسها اشرف و اقوى، يكون لذتها اتمَّ، لانَّ لذة العين الصَّحيحة من جمال الحبيب، اقوى من لذة العين المرضية، و كذلك الادراك ما كان اقوى، يكون اللذة اكثر، كما انَّ العاشق اذا راي معشوقه من مسافة اقرب، يكون لذته اكثر، و كذلك ما كان المُدرك اشرف، كان اللذة فى ميله اعظم، فانَّ المعشوق المنظور ما كان احسن، يكون لذة رؤيته اكثر. و لَمَّا كانت القُوَّة العقلية، اشرف من القُوَّة الحسية، لانَّها مجردة و هى منغمسة فى المادة، و ادراكها اقوى، لانَّها عاقلة بذاتها و ادراك القوى الحسية بالآلات، و مدركات العقل، اقوى، لانَّها كليات من مدركات القوى و هى الجزئيات، لا جرم يكون لذة العقلية اقوى من ساير اللذات.

- فان قيل: نحن لا نلتذ بالمعقولات و لا نتألم بالخيالات، فلو كان اللذة العقلية اقوى، و جب ان يكون التذادُنا بالمعقولات، اشرف فوق ما تلتذُّ بالمحسوسات، و ليس كذلك، بل قد لا نجد لذة.

عدها لذاتٌ ضعيفة وكلها خيالاتٌ غير حقيقيَّة، وقد يُمكن ان يَنْبَه من جملتهم، من له تمييز ما فيقال له: ليس الذَّ ما يصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات و المطعومات و امورٌ تجرى مجراها و انتم تعلمون انَّ المُتمكَّن من غلبةٍ ما، و لو فى امرٍ خسيس، كالشَّطرنج و الترد و نحوهما، قد يعرض له مطعوم و منكوح، فيرفضه لما يعترضه من لذَّة الغلبة الوهميَّة، و قد يعرض مطعوم و منكوح لطالب العفَّة و الرئاسة مع صحَّة جسمه، فى صحبة حشمة، فينفض اليد منهما مراعاةً للحشمة، فتكون مراعاة الحشمة آثر و الذَّ لا محالة هناك من المنكوح و المطعوم.

- فالجواب: انَّ اللذَّة، ليست نفس ادراك المُلايم، بل حالةٌ تابعة لادراك الملايم، فمن البين انا اذا ادركنا ملايماً، حصل لانفسنا، حالة اخرى بحسبه، هى اللذَّة، فادراك المُلايم و المُنافر، و ان اقتضى اللذَّة و الالم، انا انَّ هذا الاقتضاء، لا يُوجبُ وجود تلك الحالات عند الادراك دايماً، فربما يتوقَّف حصولها على وجود شرط او ارتفاع مانع و لا شك انَّ للنفس الفأ بالمحسوسات و الشَّهوات و اتصافاً بالاخلاق الذميمة، فلعن ذلك مانعٌ من وجدان اللذَّة بالمعقولات، كما انَّ المريض الممرور الذى يغلب عليه مرَّة الصفراء لا يلتذُّ بالحلاوى، بل يعافها و يكرها.

- لا يقال: اثبتوا لله - تعالى - لذَّة عقلية، فلو كانت اللذَّة، حالةً زايدةً على الادراك، لزم وجود امرٍ زايدٍ فى ذاته - تعالى - و اِنَّه محال.

- لانا نقول: اللذَّة فينا معنى زايد، على ادراك المُلايم، بخلاف اللذَّة فى البارى، كما فى العلم و القُدرة و غيرهما من الصِّفات، او نقول: اللذَّة ليست هى ادراك المُلايم فقط، بل ادراك و نبيل للملايم، و نبيل المعقولات يُشبه حالة العيان، بعد حال الغيبة، و لهذا قال من كمل قوَّته العلميَّة، يجد لذاتٌ عقلية عظيمة، فلعلُّه واصلُ الى نبيل المعقولات، فهو عين اليقين، و مثال ذلك العينين، لو فرضنا يتصوَّر الجماع، باِنَّه ادخال فى فرج، لا يلتذُّ به، كما يلتذُّ من ناله، فاللذَّة ليست من الادراك، بل من التَّيْل، و كذلك من تصوَّر الحسن، لا يلتذُّ به بل من نيله، فالتَّيْل ما دامت الفت بالمحسوسات، مشوبةً بشوائبها و كان المعقولات، لا تمثيل فيها تمثلاً تاماً بحيث يلاحظها حقَّ الملاحظة، اما اذا تخلَّص من هذه الشوائب، فربما تعتورها حال كالمشاهدة بالنسبة اليها و هو نبيلها.

واعلم، انَّ المطلوب من هذه الفصل، ليس انا نفى حصر اللذات فى الحسيَّة الظاهرة و استحقر غيرها، و انا ذكرنا ما ذكرنا، تنبيهاً على المطلوب بالذات من النمط كما، سيأتى تفاصيلها، م.

و اذا عرض للكرام من النَّاس، الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه، آثروه على الالتذاذ بمُشتهى حيوانيّ، متنافس فيه، و آثروا فيه غيرُهُمُّ على انفسهم، مُسرعين الى الانعام به. و كذلك فانَّ كبير النَّفس، يستصغر الجوع و العطش، عند المُحافظة على ماء الوجه، و يستحقر هول الموت و مفاجاة العطب، عند مناخزة الاقران و المبارزين، و رُبما اقتحم الواحد على عددهم، ممتطياً ظهر الخطر، لما يتوقَّعة من لذَّة الحمد و لو بعد الموت، كانَّ ذلك، يصل اليه و هو ميّتٌ.

فقد بان، انَّ اللذَّات الباطنة، مستعليةٌ على اللذَّات الحسيَّة، و ليس ذلك في العاقل فقط، بل و في العجم من الحيوانات، فانَّ من كلاب الصَّيد، ما يقتنصُ على الجوع، ثمَّ يُمسكه على صاحبه، و رُبما حمله اليه و الرّاضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها، و رُبما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها، فاذا كانت اللذَّات الباطنة، اعظم من الظّاهرة و ان لم تكن عقليةً، فما قولك في العقلية؟!»

اقول: العطب، الهلاك. و اقتحم، اى دخل من غير روية، و الدَّهم، العدد الكثير.

و اعلم انَّ من المشهورات، انَّ السَّعادة، هى اللذَّة فقط، ثمَّ انَّ العوام، يظنُّون انَّ اللذَّات، هى المدركة بالحواسِّ الظّاهرة، و اما المدركة بغيرها، فتارة ينكرون تحقُّقها و ينسبونها الى خيالات، لا حقيقة لها، و تارة يستحقرونها بالقياس الى الحسيَّة، فنبه الشيخ فى هذا الفصل، على وجوب لذَّات باطنة هى اقوى من الحسيَّة الظّاهرة لوجوه:

منهما، انَّ الغلبة المتوهِّمة و لو كانت فى امرٍ خسيس، رُبما يؤثر على لذَّاتٍ يظنُّ انها اقوى اللذَّات الحسيَّة.

و منها، انَّ لذَّة نيل الحشمة و الجاه، تؤثر ايضاً عليها.

و منها، انَّ الكريم، يؤثر لذَّة ايثار الغير على نفسه، فيما يحتاجُ اليه، ضرورة على لذَّة التَّمتع بها.

و منها، انَّ كبير النَّفس، يؤثر لذَّة الكرامة المتوقَّعة من محافظة ماء الوجه او من الاقدام، على الاهوال، مع عدم العلم بنيلها على اللذَّات الحسيَّة، الى حدِّ يتحمَّل آلام الجوع و العطش، و يقاسى احوال الموت و الهلاك معها.

و هذه، صغرياتٌ تنصاف اليها كبرى مشهورة، هى انَّ كلَّ ما هو آثر عند شخص، فهو الذَّ بالقياس اليه، لانَّ اللذَّة، مؤثرةٌ و المؤثر لذيدٌ، فينتجان انَّ اللذَّات الباطنة، مستعليةٌ

على الحسيَّة، ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة، حيوانيَّة، نَبَّه على أنَّ من سائر الحيوانات، ما يُشارك الانسان، في ذلك فإنَّ كلب الصَّيد، تؤثر اللذَّة الوهميَّة التي ينالها من توقُّع اكرام صاحبه اياه، على لذَّة الاكل، والرَّاضعة من الحيوانات تؤثر اللذَّة الوهميَّة التي تجدها من تصوُّر سلامة ولدها لذَّة سلامتها نفسها، ثمَّ تدرِّج من ذلك الى المقصود. فذكر أنَّ اللذات الباطنة الحيوانيَّة، لما كانت اعظم من الظَّاهرة، فان تكون العقليَّة اعظم منها اولى، وذلك لانَّ قوَّة اللذَّة وضعفها، يتبعان قوَّة الادراك وضعفه، فانَّ اللذَّة ادراك ما على ما سيأتي.

* تَذْنِيْبٌ *

«فلا ينبغي لنا ان نستمع الى قول من يقول: انا لو حصلنا على جملة: لا نأكل فيها ولا نشرب فيها ولا نتكح، فايَّة سعادة تكون لنا، والذي يقول هذا، فيجب ان يبصِّر ويقال له: يا مسكين! لعلَّ الحال التي للملائكة وما فوقها الذَّو ابهج وانعم من حال الانعام، بل كيف يُمكن ان يكون لاحدهما الى الآخر، نسبةً يعتدُّ بها.»

القائلون بانَّ السَّعادة هي اللذَّة الحسيَّة، يُنكرون السَّعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الانسانيَّة الكاملة بعد الموت، و يلزمهم على رأيهم ذلك، ان لا يكون غير الحيوان، الآكل الشَّارب الناكح سعيداً اصلاً، ولما كان غرض الشيخ من الردِّ عليهم اثبات تلك السَّعادة، و كان ما ذكره في الفصل السَّابق، مقتضياً لفساد مذهبهم، صرَّح في هذا الفصل بالردِّ عليهم، باثبات تلك السَّعادة، ولذلك وسمه بـ«التذنيب».

ثمَّ تَبَّه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة و ما فوقها و بين حال الانعام و ما يجرى مجراها، بحسب الكمال و الخير الموجود فيهما، فانَّ التَّسبئة بينهما، بعيدةٌ جدَّ. بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر، لعدم الاشتراك بين كماليهما في الماهيَّة.

* تَنْبِيْهٌ *

«انَّ اللذَّة، هي ادراكٌ و نيل لوصول ما هو عند المُدرِك كمالٌ و خيرٌ من حيث هو كذلك، و الالم هو ادراك و نيل لوصول ما هو عند المُدرِك آفةٌ و شرٌّ.»

يريدُ التَّنبيه على ماهيَّة اللذَّة و الالم، ليبينَ بالنَّظر الحكمي، انَّ السَّعادة بالمعنى الذي

يفهمُ الجمهور للذوات العاقلة، اتم منها للتفوس الحيوانية، وكذلك الشقاوة لاهلها، فذكر ان اللذة هي ادراك و نيل، اما الادراك، فقد مر شرح اسمه، و اما التيل، فهو الاصابة و الوجدان، و اتما لم يقتصر على الادراك، لان درك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه^(١) و نيله لا يكون الا بحصول ذاته.

١ - قوله: «لان ادراك الشيء، قد يكون بحصول صورة تساويه»، يُمكن ان يدرك الشيء اولاً و لا يلتذُّ به، فلا يكفي في اللذة مجرد الادراك، بل لابد مع ذلك من نيل ذاته - مثلاً - يتصور ذات جمال و لا يلتذُّ بها الا بنيلها.

- و كأن سائلا يقول: ان نيل الشيء، لا يكون الا بادراكه، فحينئذ كفي ذكر التيل.

- اجاب بان مفهوم التيل، ليس الا حضور الشيء و وجدانه، و هو لا يدل على ادراكه الا بالمجاز. و دلالة الالتزام، مهجورة في الحدود.

فان قيل: لا شك انا نلتذُّ بتخيل امرأة حسناء، و تخيل جماع و شرب مشروب، فهيهنا التذاذ حاصل دون نيل اللذات،

- نقول: نحن لا نلتذُّ، بل نتخيل الالتذاذ بتخيلنا التيل، و قدم الادراك على التيل، لانه اعم منه و تقدم اعم في التعريفات، و اجب.

- لا يقال: قد يتحقق التيل، بدون الادراك، كما اذا كان مشغولاً باشغال و مر عليه حبيبه و لم يره، فلا يكون الادراك، اعم من التيل.

- لاننا نقول: ما نال حبيبه، بل الحبيب ناله، و لم يقل لما هو عند المدرك، لان اللذة، ليست هي ادراك ماهية اللذينة بل ادراك حصوله له و وصوله اليه.

فالحاصل ان اللذة لا تحصل بادراك اللذيد فقط، بل بادراك حصوله و هو التيل، و اللذيد ما هو عند المدرك كمال و خير، فالمعتبر كمالته عنده، لا في نفس الامر.

- فان قلت: فالجاهل بالجهل المركب، يجب ان يكون ملتذاً به و حينئذ ان بقي الجهل بعد موته، فهو يلتذُّ به كما في الحيوه، و ان لم يبق، لم يتألم، لان سبب تألمه هو الجهل و قد زال، فاحد الامرين لازم، اما اثبات لذته بالجهل المركب بعد الموت، او عدم بقاء عذابه و هو خلاف ما مر جوابه.

- فنقول: لا نسلم الالتذاذ بالجهل المركب، فانما يلتذُّ به، لو نال مدركه، لكن التيل و هو وجدانه يتوقف على وجوده و ليس بموجود، و سيبيته الشارح زيادة بيان، و المشهور ان اللذة ادراك

واللذَّة لا تتمُّ بحصولِ ما يساوى اللذيد، بل أتمَّا تتمُّ بحصول ذاته، وأتمَّا يقتصر على التَّيْل، لأنَّه لا يدلُّ على الادراك الَّا بالمجاز.

الملايم، و الالم ادراك المنافر، ثمَّ يفسِّرون الملايم بما يكون كمالاً وخيراً للمدرك، من حيث هو كذلك و المُنافرُ ما يكون آفةً شراً للمدرك من حيث هو كذلك، فما ذكره الشيخ اقرب الى التَّحصيل من المشهور، لأنَّه لَمَّا احتيج الى تفسير الملايم و المُنافر بهذين التفسيرين، فايرادهما، اولى قصراً للمسافة و تفضيلاً للجمل، فإنَّه ذكر التَّيْل و قيَّد الوصول و قد بان ان لا بُدَّ منهما.

قال الامام: فسَّر الشيخ «اللذَّة» و «الالم»، بالكمال و الخير و الآفة و الشرَّ، فلا بُدَّ من العلم بهذه الاشياء. و اما الخير و الشرَّ، فان اراد بهما ما ذهب اليه من انَّ الخير هو الموجود و الشرَّ هو المعدوم، رجع التفسير الى انَّ «اللذَّة» ادراك الموجود و «الالم» ادراك المعدوم و ذلك باطلٌ. اما تفسير اللذَّة، فلأنَّه يلزمُ منه ان يكون ادراك الاحوال الحاصلة عند احتراق الاعضاء، او تبرُّدها بالتَّلج، او عند سماع الاصوات المنكرة و شمِّ الرياح المؤذية و رؤية الاشياء المؤذية لذات، لأنَّها ادراكاتٌ موجوداتٌ، و اما الالم، فلانَّ العدم لا يحسُّ به.

وان اراد بهما التفسير المشهور و هو انَّ الخير، هو اللذَّة و ما يكون وسيلة اليها، و الشرُّ هو الالم و ما يكون وسيلةً اليه، كان معنى التفسيرين انَّ اللذَّة، ادراك اللذَّة و ما يكون وسيلة اليها، و الالم ادراك الالم و ما يكون وسيلة اليه، و فسادهُ ظاهرٌ، و ان فسرها، بشيءٍ ثالثٍ فلا بُدَّ من ذكره لينظر فيه.

و اما الكمال، فالاكثرون فسروه بانَّه حصول شيءٍ لشيءٍ، من شأنه ان يكون له، فيقال لهم: ان كان المرادُ من قولكم: من شأنه ان يكون له، امكان اتصافه به، لزم ان يكون الجهل و الاخلاق الرديئة و التركيبات الفاسدة كلُّها كمالات، لامكان اتصاف النَّفس و الاجسام بهذه الصفات، و ان كان المرادُ شيئاً آخر، فاذكره لتتكلَّم عليه.

قال الشارح: ما ذكرنا في بيان التَّعريفين، يعنى عن جواب هذه الاسئلة، لأنَّه بيَّن انَّ المراد بالكمال و الخير هيهنا، الاضافتان المُنتسبتان الى الغير، و بقولهم في تعريف الكمال، ما من شأنه ان يكون له، ان يُناسب الشيء و يليق به و لا شكَّ انَّ الاخلاق الرديئة و التركيبات الفاسدة، لا يليقُ بالنفوس و الاجسام و بالخير الموجود لا مطلقاً، بل من حيث هو مؤثر، فلا يرُدُّ النَّفوس، لأنَّها ليست مما يؤثر و بالشرِّ الشرَّ بالعرض و هو الموجود الذى يكون سبباً لعدم شيءٍ آخر، فجاز ان يحسُّ به، م.

و اَمَّا اوردهما معاً، لفقدان لفظ، يدل على المعنى المقصود بالمطابقة، و قدّم الاعمّ الدالّ بالحقيقة و اردفه بالمخصّص الدالّ بالمجاز، و اَمَّا قال: «لوصول ما هو عند المدرك»، و لم يقل: لما هو عند المدرك، لانّ اللذّة، ليست هي ادراك اللذّي فقط، بل هي ادراكُ حصول اللذّي للملتذ، و وصوله اليه، و اَمَّا قال: «ما هو عند المدرك كمال و خير»، لانّ الشّيء، قد يكون كمالاً و خيراً بالقياس الى شىءٍ و هو لا يعتقد كماليتّه و خيريتّه، فلا يلتذّ به، و قد لا يكون كذلك و هو يعتقدّه فيلتذّ به.

فالمعتبرُ كماليتّه و خيريتّه عند المدرك، لا فى نفس الامر، و الكمال و الخير هيهنا، اعنى المقيسين الى الغير، هما حصول شىءٍ لما من شأنه ان يكون ذلك الشّيء له، اى حصول شىءٍ يناسبُ شيئاً و يصلحُ له، او امر يليقُ به بالقياس الى ذلك الشّيء. و الفرق بينهما انّ ذلك الحصول، يقتضى لا محالة برائة ما من القوّة لذلك الشّيء، فهو بذلك الاعتبار فقط، كمال و باعتبار كونه مؤثراً خير.

و الشيخ اَمَّا ذكرهما، لتعلّق معنى اللذّة بهما، و اخرّ ذكر الخير، لانه يفيدُ تخصيصاً ما، لذلك المعنى، و اَمَّا قال: «من حيث هو كذلك»، لانّ الشّيء قد يكون كمالاً و خيراً من جهةٍ دون جهةٍ و الالتذاذُ به يختصّ بالجهة الّتى هو معها كمال و خير.

فهذه ماهيّة «اللذّة»، و يقابلها ماهيّة «الالم» كما ذكره. و هما اقرب الى التّحصيل من قولهم: اللذّة ادراك الملائم، و الالم ادراك المنافى، و لذلك عدل الشيخ منه الى ما ذكره فى هذا الموضع.

قال الفاضل الشارح: تعريفُ اللذّة بالخير الّذى هو عند الشيخ، امرٌ وجودى، يرجع الى قولنا: اللذّة ادراك الموجود، و كذلك الالم ادراك المعدوم، و ذلك باطل: اَمَّا فى اللذّة، فلانّ ادراك احتراق الاعضاء و الاصوات المُنكرة و ما يشبهها، ليست بلذات، مع أنّها موجودات، و اَمَّا فى الالم فلانّ العدم، لا يحسّ به، فانّ فسرو الخير باللذّة او ما يكون وسيلةً اليها على ما هو المشهور، رجع التّعريف الى قولنا: اللذّة هي ادراك اللذّة او ما يكون وسيلةً اليها، و الكمالُ ايضاً ان فسّروه بحصول شىءٍ لشىءٍ من شأنه ان يكون له امكان اتّصافه به، لزم ان يكون الجهل و سائر الرذائل كمالات.

قال: و التّحقيقُ ان تصوّر ماهيّة «اللذّة» و «الالم»، بديهى غنى عن التّعريف.

و اقول: ما ذكرناه فى تفسير قول الشيخ يُعنى عن ايراد اجوبة هذه الشكوك. و الوجهُ

في ذكر ماهية «اللذة» و «الآلم» - مع كونهما غنَّيين عن التعريف - ما ذكرناه في باب الادراك بعينه.

قوله : «و قد يختلفُ الخير و الشرّ، بحسب القياس، فالشئى الذى هو عند الشَّهوة خيرٌ، هو مثل المعظم الملائم، و الملبس الملائم، و الذى هو عند الغضب خيرٌ فهو الغلبة، و الذى هو عند العقل خيرٌ فتارةً و باعتبار فالحقّ، و تارةً و باعتبار فالجميل. و من العقلیات، نيل الشُّكر و وفور المدح و الحمد و الكرامة، و بالجملة فان هم ذوى العقول في ذلك مختلفة.»

مرادُه بيان انّ الخير الواقع في ذكر ماهية «اللذة»، هو الخير الاضافى الذى لا يعقل الّا بالقياس الى الغير، و ذكر الخيرات المقسمة الى القوى الثلاثة التى تتعلّق الافعال الارادية بها، اعنى الشَّهوة و الغضب و العقل، و معنى قوله في الخير العقلى: «فتارةً و باعتبار فالحق و تارةً و باعتبار فالجميل»، انّ الحقّ خيرٌ عند كون العاقل قابلاً عمّا فوقه بالقياس الى قوّته النظرية، و الجميل خيرٌ عند كونه متصرِّفاً فيما دونه بالقياس الى قوّته العلمية و اراد بقوله: «و من العقلیات، نيل الشُّكر و وفور المدح و الحمد» الخيرات التى تكون للعقل بمشاركة سائر القوى و هى التى تخلفُ الهمم فيها لاختلاف احوال تلك القوى، و امّا العقلى الصّرف، يختلف البتّة.

قوله : «و كلّ خيرٌ بالقياس الى شئى ما، فهو الكمال الذى يختصُّ به و ينحوه باستعداد الاول و كلّ لذة فانها تتعلّق بامرین بكمال خیرى و بادراكٍ له من حيث هو كذلك.» اراد الفرق بين الخير و الكمال^(١)، فذكر انّ الخير المُضاف الى شئى هو الكمال الخاصّ الذى يقصده ذلك الشئ باستعداده الاول، و الشئى لا يقصد شيئاً و لا يميل اليه

١ - قوله: «اراد الفرق بين الخير و الكمال»، لا يستراب في أنّهما يتساويان صدقاً، و الكلام في تبايرهما مفهوماً. و الامام اعترض بانّ كلام الشيخ يشعرُ هيئتها بانّ الكمال و الخير، شئى واحد، فذكر احدهما مغني عن الآخر، فذكر الشارح أنّه خيرٌ باعتبار أنّه مؤثر و كمال بحسب البرائة من القوّة، فيتبايران مفهوماً، م.

ألا إذا كان ذلك الشيء مؤثراً بالقياس اليه، و ذلك يدلُّ عليه احتمال معنى الخير على اعتبار كونه مؤثراً كما مرَّ و أما قوله: «باستعداده الأوّل»، ففائدته أنّ الشّيء قد يكون له استعدادان؛ أحدهما يطرأ على الآخر و لا يكون الشّيء الّذى ينحوه ذلك الشّيء باستعداده الثّانى خيراً بالقياس الى ذاته، بل يكون خيراً بالقياس الى ذلك الاستعداد الطارى كالانسان، فأنّه مستعدٌّ فى فطرته، لاقتناء الفضائل ثمّ اذا طرأ عليه ما اعدّة لاقتناء الرّذائل، قصدتها بحسب الاستعداد الثّانى و لا تكونُ هى خيراً بالقياس الى ذاته، مع الاستعداد الأوّل.

و العجبُ أنّ الفاضل الشارح، ذهب فى هذا الموضوع بعد ان صرح الشيخ بأنّ الخير هو كمال مقيدٌ بقيدٍ ما، الى أنّ كلام الشيخ مشعرٌ بأنّ الخير و كمال واحد و حينئذٍ يكونُ ذكر احدهما مُغنياً عن الآخر.

قوله: «وكلّ لذة» الى آخره، لمّا فرغ عن تلخيص معنى اللذة، ذكر حاصل هذا البحث و هو أنّ اللذة متعلّقةٌ بشيئين؛ احدهما وجود كمال خيّرٍ، و الثّانى ادراك له من حيث هو كذلك، فإنّ المطلوب فى هذه التّمط، مبنئٌ عليه.

* وهمّ و تنبيهة *

«و لعلّ ظانّاً^(١) يظنّ أنّ من الكمالات و الخيرات، ما لا يلتذُّ به اللذة الّتى تناسب

١ - قوله: «و لعلّ ظانّاً»، نقض على الحدّ المذكور و تقريره: أنّه لو كان اللذة ادراك المُلّام الخير، فكلمّا كان المُلّامة و خيرية، يجبُ ان يكون الالتذّادُ به اكثر و ليس كذلك، لأنّ الصّحة اقوى ملايمة للنفس من الاشياء الحلوة، مع أنّ الالتذّادُ بها اكثر. و الجواب: أنّا لا نسلمُ أنّ الالتذّادُ بالصّحة، ليس فوق الالتذّادُ بالحلوة، فإنّ من لاحظ صحّته وجد لذة عظيمة، و بعد التسليم و المُسامحة، فالشرط فى اللذة حصول اللذيد و الشّعور به و مهما ضعف الشّعور، تضعف اللذة.

فعدمُ كمال الالتذّادُ بالصّحة لضعف الشّعور بها، اذ المحسوسات اذا استمرّت، لم يشعر بها كمال الشّعور، فلهذا لا يلتذُّ كمال الالتذّاد، هذا هو المُطابق لمتن الكتاب. و اما الشارحان، فقد وجهوا التّقض بعدم التذّاد النفس بالصّحة، و جوابه بنفى ادراك الصّحة بسبب

مبلغه، مثل الصَّحَّة و السلامة، فلا يلتذُّ بهما ما يلتذُّ بالحلو وغيره. فجوَّابُه بعد المسامحة و التسليم، أنَّ الشَّرط كان حصولاً و شعوراً جميعاً، و لعلَّ المحسوسات اذا استقرَّت، لم يشعر بها^(١)، على أنَّ المريض و الوصب يجد عند الثَّوب الى الحالة الطَّبيعيَّة مغافضة غيرُ خفيِّ التدرُّج لذَّة عظيمة.»

الوصب: العُرض الطَّويل، يقال: وصب الشَّيء، أى دام، قوله تعالى: و له الدين، و الثَّوب: الرُّجوع الى الشَّيء بعد الذَّهاب عنه، و المُغافضة: الاخذ على غرَّة. و الغرض من الفصل، ايراد شكِّ على شرح اللذَّة المذكورة، و هو أنَّ الصَّحَّة و السَّلامة كمال و خير، مع انا لا نلتذُّ بهما.

و ايرادُ الجواب عنه، بعد التَّسليم على سبيل المسامحة و هو أنَّ الادراك الَّذى هو شرط فى اللذَّة، ليس هناك بحاصل، فانَّ استمرار المحسوسات، تذهل النَّفس عن احساسها و التَّنبيه على أنَّهما مع التَّجدد المُقتضى للادراك، لذيدان جدًّا.

* تنبيه *

«و اللذيدُ قد يصلُ، فيكره كراهية بعض المرضى للحلو فضلاً عن لا يشتهي اشتهاً شائقاً، و ليس ذلك طاعناً فيما سلف، لانه ليس خيراً فى تلك الحال، اذ ليس يشعر بالحسَّ من حيث هو خير.»

اقول: كما أنَّ الفصل الاوَّل كان مشتملاً على الجواب عن النَّقض الوارد على شرح

استمرارها و لا يكادُ ينطبق على المتن.

و تقرير سؤال الثانى، أنَّ بعض المرضى، قد يكره الحلو مع أنَّ الحلو كمال و خير، فهيهنا ادراك الكمال و الخير يتحقَّق و لا لذَّة.

و الجواب: انا لا نسلِّم أنَّ الحلو فى هذه الحال، كمال و خير له، م.

١ - قال العلامة الجعفرى فى تعليقه على الاشارات: اقول: أنَّ تقيدهُ بالمحسوسات، لعلِّه عالية لا تخفى على المتأمل و هى أنَّ اللذائد العقلانية، لما أنَّها تحتاج الى عمليَّة غيرُ طبيعيَّة للحصول الى الكمال العقلى، لذلك فانَّ كذلَّ ظاهرة تسببُ اللذَّة العقلية، فانها جديدة قد رغب اليها النَّفس و حصلت اليها بعملٍ عقلايِّ لذلك، تكون اللذَّة فعليَّة متجددة.

اللذة بسبب اغفال احد الامرين اللذين يتعلّق بهما اللذة و هو الادراك، فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقص الوارد عليه، بسبب اغفال الامر الآخر و هو حصول الكمال و الخير، بالقياس الى الملتذّ.

و لما لم يكن هذا النقص مذهباً اليه بوجه، فإنّ الجمهور لا ينكرون لذة الحلو، بسبب كراهية بعض المرضى له لم يجعل الفصل مشتملاً على «وهم و تنبيه»، بخلاف الاول.

* تنبيه *

«اذا اردنا ان نستظهر فى البيان مع غناء ما سلف عنه، اذا لطف لفهمه، زدنا فقلنا: انّ اللذة هى ادراك كذا من حيث هو كذا و لا شاغل و لا مضادّ للمدرك، فأنّه اذا لم يكن سالماً فارغاً، امكن ان لا يشعر بالشّرط، اما غير السالم، فمثل عليل المعدة، اذا عاف الحلو، و اما غير الفارغ، فمثل الممتلىء جدّ يعاف الطّعام اللذيذ، و كلّ واحدٍ منهما، اذا زال مانعه، عادت لذّته و شهوته و تأذى بتأخّر ما هو الآن يكرهه.»

عاف الطّعام، اى كرهه.

و الغرض من هذا الفصل، انّ الشّرح المذكور، للذة يُمكن ان يزداد فيه قيد، فلا تردّ النّقوض المذكورة عليه معه و هو ان يُقال: و لا شاغل و لا مضادّ للمدرك، اى يكون المدرك فارغاً عن الشّاغل سالماً عن المضادّ. و الشّاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطّعام، و المضادّ كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة، و الباقي ظاهرٌ.

* تنبيه *

«و كذلك قد يحضر السبب المؤلم و تكون القوّة المدركة ساقطة كما فى قرب الموت من المرضى، او معوقة كما فى الخدر، فلا يتألّم به، فاذا انتعشت القوّة او زال العائق، عظم الالم.»

يريد ان يُنبّه على حال الالم ايضاً، فذكر انّ اللذة، كما لا تحصل مع وجود الملتذّ عند عدم الادراك به، فالالم ايضاً لا يحصل مع وجود المؤلم، عند عدم الادراك به، و هو ظاهرٌ.

* تنبيه *

«أنه قد يصح إثبات لذة ما يقيناً^(١) ولكن اذا لم يقع المعنى الذى يسمّى ذوقاً، جازان

١ - قوله: «أنه قد يصح إثبات لذة ما يقيناً»، اعلم ان المطلوب بالذات من هذا النمط، اثبات اللذة العقلية و كانه عنها بـ«البهجة والسعادة» التى عنون النمط بهما، فنفى اولاً، قول من حصر اللذات بالحسية الظاهرية، ثم عرف ماهية «اللذة» و «الالم» و من البين أن حسن الترتيب، يستدعى تقديم التعريف على البحث الاول، و ثانياً اراد ان يشرح فى المقصود بالذات و هو اثبات اللذة العقلية.

و لما كان بعض الاوهام ربما سبق اليه، ان لذة عقلية، لو وجدت، و جب ان يكون شوق لنا الى تحصيلها، او الماً عقلياً لو كان وقع منا احترازاً بالغ عنه و ليس كذلك، نبه اولاً فى هذا الفصل على اماطة هذا الوهم، فأنه ربما يجرم بوجود «لذة» او «الم» و لا يحمل رغبة او رهبة لعدم الذوق و الوجدان كالنعين، قد يعلم من طريق السماع ان فى الجماع لذة و لا يميل اليه و صاحب الحمية، اذا لم يعرضه آفات الاسقام، فربما لم يتحرز عن المتناولات الرديئة، فكذلك ههنا لم يلزم من عدم التيل حصول اللذات العقلية، او عن الالأم العقلية القدح فى وجودها.

ثم نبه فى الفصل الآخر على المطلوب و حاصله ان يقال: كما ان لكل قوة من القوى الحيوانية كمالاً اذا حصل، صارت ملتذة به لما تقرّر ان اللذة هى ادراك الكمال و حصوله، فكذلك الجواهر العاقل كمال و هو ان يكون عالماً بالاشياء، فاذا حصلت اللذة لا محالة.

و اما قوله: و لو وقع مثل ذلك، لا عن سبب خارج، فهو كما فى النوم، فأنه ربما يتكيف الذائقة بكيفية الحلاوة، مأخوذة من الصور المخزونة فى الخيال، فلا مادة هناك، فلذا قد يجنب فى المنام من رأى امرأة باشرها، ثم بين ان اللذة العقلية اشرف و اكمل من الحيوانية، فان مدركات العقل، اشرف من مدركات الحس و الادراكات العقلية، اقوى من الادراكات الحسية.

اما الاول، فلاته ليس مدركات الحس الا كيفيات مخصوصة، كالالوان و الطعم و الروائح و الحرارة و البرودة و امثالها، و مدركات العقل، هو ذات البارى - تعالى - و صفاته و الجواهر العقلية و الاجرام السماوية و غيرها، و من البين ان لانسبة لاحدهما من الشرف الى الآخر. و اما الثانى، فلوجهين: احدهما، ان الادراك العقلى، واصل الى كنه الشئ، حتى تميز بين ماهية و اجزائها و اعراضها، ثم تميز بين الجنس و الفصل و جنس الجنس و جنس الفصل و

لا نجد اليها شوقاً، وكذلك قد يصحُّ ثبوت اذى ما يقيناً ولكن اذ لم يقع المعنى الّذى يسمّى بـ«المقاساة»، كان فى الجواز ان لا يقع عنها بالغ الاحتراز، مثال الاول، حال العيّين خلقة عند لذّة الجماع، و مثال الثانى، حال من لم يقاس و صب الاسقام عن الحميّة.»

يريدُ بيان انّ العلم بوجود اللذة - وان كان يقيناً - فهو لا يوجبُ الشوق اليها ايجاب الاحساس بها، و العلم لوجود الالم - وان كان يقينياً - فهو ايضاً لا يوجب الاحتراز عنه ايجاب الاحساس به، و ذلك لانّ معرفة المحسوسات بحدودها العقلية، لا يقتضى ادراكها اقتضاء الاحساس بها، و العلم بما من شأنه ان يشاهد، لا يبلغ درجة المشاهدة، و لذلك قيل: ليس الخبرُ كالمعانيّة، و جعل مرتبة «علم اليقين»، دون مرتبة «عين اليقين». و لذلك لم يقتصر الشيخ فى ذكر ماهيّة اللذة و الالم، على ذكر الادراك دون التّيل على ما مرّ.

و اهل المشاهدة، يسمّون نيل الّذة العقيلة ذوقاً، و تقابلها المقاساة، و الشيخ استعمل لفظُ الذّوق ههنا فى جميع اللذات و لم يعبر عنه بنيل اللذة و الاحساس باللذة، لانّ ذلك يقتضى تكراراً فى المعنى، فانّ معنى الادراك و التّيل و ما يجرى مجراها، داخلٌ فى مفهوم اللذة كما مرّ.

* تنبيهة *

«كُلّ مستلذٍ به، فهو سببُ كمالٍ يحصلُ للمدرك و هو بالقياس اليه خيرٌ، ثم لا شكّ فى انّ الكمالات و ادراكاتها متفاوتةٌ، فكمال الشّهوة - مثلاً - اين يتكيف العضو الذّائق بكيفيّة الحلاوة مأخوة عن مادّتها و لو وقع مثل ذلك، لا عن سببٍ خارجٍ كانت الّلذة

فصل الفصل و فصل الجنس، بالغة ما بلغت، و تميّز بين الخارجى اللازم و المُفارق، و بين اللازم بوسط و بغير وسط، و اما الادراك الحسى، فلا يصل الّا الى الظّاهر المحسوس، فيكون الادراك العقلى، اقوى من الادراك الحسى.

و ثانيهما، انّ الادراكات العقلية غير متناهية بخلاف الادراكات الحسية، و اذا ثبت ان الادراكات العقلية، اقوى من الحسية، و انّ مُدركات العقل، اشرف من مدركات الحسّ، ثبت ان اللذة العقلية، اكمل من اللذة الحسية، م.

قائمة، وكذلك الملموس والمشوم ونحوهما.

وكمال القوَّة الغضبيَّة، ان تتكيّف النَّفس بكيفيَّة غلبة او يكفُّ شعور بأذى يحصل في المغضوب عليه، وكمال الوهم، التّكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكر، وعلى هذا حال سائر القوِّي، وكمال الجوهر العاقل، ان يتمثّل فيه جليَّة الحقّ الأوّل قدر ما يُمكنه ان ينال منه ببهائه الّذى يخصّه، ثمّ يتمثّل فيه الوجود كلّ، على ما هو عليه مجرداً عن الشُّوب مبتدئاً فيه بعد الحقّ الأوّل بالجواهر العقليَّة العالية، ثمّ الرّوحانيَّة السّماوية والاجرام السّماوية، ثمّ ما بعد ذلك تمثلاً لا يمايز الذات، فهذا هو الكمال الّذى يصيرُ به الجوهر العقلي بالفعل، وما سلف، فهو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص، الى الكنه عن الشُّوب، والحسّي شوبٌ كلّ، وعدد تفاصيل العقلي، لا يكاد يتناهى، والحسيّة محصورة في قلّة، و ان كُثرت، فبالاشدّ والاضعف.

ومعلومٌ انّ نسبة اللذة الى اللذّة، نسبة المُدرِك الى المدرك، والادراكُ الى الادراك، فنسبة اللذّة العقليَّة الى الشّهوانية، نسبة جليَّة الحقّ الأوّل وما يتلوه الى نيل كفيَّة الحلاوة وكذا نسبة الادراكين..»

يريدُ اثبات اللذّة العقليَّة وبيان أنّها اكمل من الحسيَّة، وهذان البحثان، هُما عمدة مطالب هذا النمط، وتقريهُما ان يُقال: لَمّا كان اللذّة ادراكٌ كمالٌ خيري، يحصل لمدرِكٍ ما كان كلّ مستلذّ به، اى كلّ ما يعدّ لذيداً، فهو سببُ كمال يحصل لمدرِكٍ ما، وذلك الكمال، يكون خيراً بالقياس الى ذلك المدرك، ثمّ انّ الكمالات وادراكاتها اللتين تتعلّقُ بهما اللذّة مُتفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء.

فمنها ما يتعلّق بالقوَّة الشّهوية وهو كتكيّف العضو الدّائق بكيفة الحلاوة، سواءً كانت مأخوذةً عن مادة خارجية، هي شىءٌ حلوّ، او كانت حادثة في العضو، لا عن سببٍ خارج، فانّ كليهما في افادة اللذّة مُتساويان، ولذلك يلتذّ الثّائم، حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة اليقظة وكذلك في سائر الحواسّ الظّاهرة.

ومنها ما يتعلّق بالقوَّة الغضبيَّة وهو كتكيّف النَّفس الحيوانية بكيفيَّة هي تصوّر اذى حلّ بمغضوبٍ عليه.

ومنها ما يتعلّق بالقوِّي الباطنيَّة كتكيّف الوهم بصورة شىءٍ يرجوه او بصورة شىءٍ يتذكّر فيذكّره وكذلك في سائرهما، وهذه كلّها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات

حيوانية متفاوتة تتبعها لذات بحسبهما.

و للجوهر العاقل ايضاً كمالاً و هو ان يتمثل فيه ما يتعقله من الحقّ الاوّل، بقدر ما يستطيعه، فانّ تعقل الحقّ الاوّل على ما هو عليه، غير ممكن لغيره، ثمّ ما يتعقله من صور معلولاته المرّتبة، اعنى الوجود كلّه تمثلاً يقيناً خالياً عن شوائب الظنون و الاوهام على وجه لا يكون بين ذات العقل و بين ما تمثّل فيه، تمايزاً، بل يصير عقلاً مستفاداً على الاطلاق، و لا شكّ فى انّ هذا الكمال، خيرٌ بالقياس اليه و أنّه مدرك لهذا الكمال و لحصول هذا الكمال له، فاذن هو ملتدٌ بذلك، و هذه هي اللذة العقلية.

ثمّ اذا قايسنا بين اللذتين، اعنى العقلية و الحيوانية، من حيث الكميّة و من حيث الكيفية، وجدنا العقلية اقوى كفيّة و اكثر كميّةً.

اما الاوّل، فلانّ العقل، يصلّ الى كنه المعقول، فيعقل حقيقته المُكتنفة بعوارضها كما هي، و الحسّ لا يدرك اّلاّ كيفيات تقوم بسطوح الاجسام اتّى تحضره، فاذن الادراك العقلى، خالص الى الكنه عن الشوب، و الحسى شوب كلّه.

و اما الثّانى، فلانّ عدد تفاصيل المعقولات، لا يكاد يتناهى و ذلك لانّ اجناس الموجودات و انواعها، غير متناهية و كذلك المناسبات الواقعة بينها، و المدركات بالحواسّ محصوره فى اجناس قليلة و ان تكثر، فانّما تكثرت بالاشدّ و الاضعف، كالحلاوتين المُختلفتين، فاذا كانت الكمالات العقلية اكثر و ادراكاتها اتمّ، كانت اللذة التّابعة لهما اشدّ، لانّ نسبة اللذة الى اللذة، كنسبة الكمال الى الكمال و الادراك الى الادراك، فاذن اللذة العقلية اشدّ و اتمّ من الحسيّة، بل لا نسبة الى هذه.

و الفاضل الشارح، اسند قوله: «نسبة اللذة الى اللذذ نسبة المدرك الى المدرك و الادراك الى الادراك»، الى الخطابه، و ليس كما قال، فانّ المحدود و الحدّ، يجب ان يكونا مُتطابقين فى قبول الشّدة و الضّعف، كالسواد الذى يحدّ، بانه لون قابض للبصر، ثمّ كان بعض الالوان اقبض البصر من بعض، موجب ان يكون بعض ما هو سواد، اشدّ من بعض، و هذا موضع مذكور فى المواضيع المُتعلّقة بالحدود من كتاب طونيكا من «المنطق»، و قد ذكر هناك أنّه موضع علميٌّ.

وقال أيضاً: أَنَا نجدُ عند الأكل^(١) والشَّرب والوقاع حالة مخصوصة تعرف باللذة و لا ندري اهي ادراك ملائم، ام ليس؟ وانتم ما اقمتم عليه برهاناً، بل ذكرتم أَنَا عنى باللذة ادراك الملائم، ثم ذكرتم: انَّ العاقل، يدرك الملائم، فهو ملتذُّ به وهذا البحث لا يستقيمُ بالعناية والتفسير، لانه ليس بلغوى، فعليكم ان تُقيموا البرهان على انَّ حالة العاقل، هي تلك الحالة بعينها، حتَّى يصحَّ لكم الحكم بوجود لذة عقلية.

ثم قال: وما يبطل قولكم، انَّ النفس قبل الموت عاملةٌ بهذه المعلومات مع أنَّها لا تجد

١. قوله: «انا نجد عند الأكل»، تقريره: أَنَا لا نُسَلِّم انَّ الجوهر العاقل، لو ادرك الاشياء على ما هي عليه، كان تلتذُّ به.

- قولهم: لانَّ ادراك الاشياء، على ما هي عليه، ملائم له و كمال و اللذة هي ادراك الكمال.

- قلنا: امثالُ هذه المباحث، لا يستقيمُ بالعناية والتفسير، فانَّا نجدُ عند الأكل والشَّرب والوقاع، حالةً مخصوصةً، هي اللذة و تميزاً بينها و بين ساير الاحوال النفسانية من الغضب و الخوف، و نعلمُ أيضاً انَّ القوَّة الذَّاتقة و اللامسة، قد ادركت من المطعوم و المشروب و المنكوح، كيفية ملائمة، لكن لا ندري انَّ تلك الحالة المخصوصة، هي نفس هذا الادراك او غيره، و لا يظهر ذلك الا ببرهان، ثم انَّ هيهنا ما يدلُّ على انَّ اللذة، لا يجوز ان يكون نفس الادراك، فانَّ النفس، قد يكون عاملة قبل الموت بهذه المعلومات و لا تلتذُّ بها.

- فان قلت: رُبما يمنع استغراق النفس في تأثير البدن عن حصول اللذة.

- فنقول: لَمَّا كان الادراك، نفس اللذة، فلو حصل الادراك و كان هناك شيء مانع عن حصول اللذة، لزم ان يكون مانعاً عن حصول الشيء، بعد حصوله و ان عُنيتم ان اللذة مُغيرةٌ للادراك، فلا يلزم من حصول الادراك للنفس اللذة، لجواز اَلَّا تكون النفس مستعدة للذة و ان كانت قابلةً للادراك.

و الجوابُ عن الاول، أَنَا لَمَّا استقرينا احوالنا، وجدنا عند ادراك كُلِّ ملائم و نيئه حالة مخصوصة، يعبرُ عنها باللذة، فنحنُ نعلم بالضرورة، انَّ كُلَّ ما حصل لنا ادراك الملائم و نيئه، يحصل لنا اللذة، سواء كانت نفس ذلك الادراك و نيئه، او حالةً أُخرى لازمة لهما و هذا كافٍ في اثبات الحالة المخصوصة للعقل، و لا يضرُّ المناقشة في العبارة.

و عن الثاني، انَّ النفس اذا ادركت المعقولات و نالتها من حيث هي كمال، و جب التذاذ بها و انتفاء الالتذاذ، بسبب فقدان قيدٍ من هذه القيود، م.

اللذة العظيمة التي تصفونها، فلو كانت الادراكات، نفس اللذات، لكانت ملتدة، كما كانت مدركة، والقول بان الاشتغال بتدبير البدن، مانع عن حصول اللذة، قول يكون الشيء مانعاً عن حصول شيء عند حصوله.

و الجواب أنهم لم يقولوا: أنا نعني باللذة كذا وكذا، بل لما وجودوا الحالة المدركة عند الاكل، غير التي عند الشرب او الوقاع مع وقوع، اسم اللذة على جميعها، حصلوا الامر المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها، و نفصوا عنه ما يختص بكل واحدة منها، فوجوده حاصل في كل صورة توصف باللذة، وغير حاصل في كل صورة، لا توصف بها، فعلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة، ثم لما وجودوا ذلك الامر حاصل للعقل، حكموا بوجوده للعقل، فان ناقض مناقش في اطلاق الاسم، فلا مضايقة معه، بعد ظهور المعنى. و عن الثاني، أنهم لم يقولوا: ان اللذة ادرك فقط، بل قالوا: انها ادراك مشروط بشرائط و لعل العالم بالمعلومات العادم للذة، لا يكون مستجمعاً لتلك الشرائط مثلاً، لا يكون عالماً بان حصول هذه العلوم، خير له، او لا يكون عالماً بها، من جهة ما هي خير له. ثم انه ان استجمع الشرائط، فلا نسلم انه يكون علوم اللذة، فاننا نرى كثيراً من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسائل معدودة، يبتهجون بها اشدّ ابتهاج، و يؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على ملك الدنيا و ما فيها، فضلاً عن لذة مطعمٍ ما، او منجحٍ ما.

* تنبيه *

«الآن اذا كنت في البدن و في شواغله و علاقته، و لم تشتق الى كمالك المناسب او لم تتألم بحصول ضده، فاعلم ان ذلك منك، لا منه، و فيك من اسباب ذلك بعض ما تبته عليه.»

يريد ان ينبه على حل اشكال يرد في هذا الموضوع و هو ان يقال: كل قوة تشتاق الى كمالها المستتبعه للذاتها و تتألم بحصول اضرار تلك الكمالات لها، كالباصرة، فانه تشتاق الى النور و تتألم من الظلمة، فان كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية، فما بالها لا تشتاق الى حصولها و لا تتألم بحصول الجهل المضاد لها؟

فذكر في حله، ان سبب فقدان الاشتياق و عدم التألم بالجهل، راجع اليينا، لا الى المعقولات، [سبب فقدان] موجود فينا، غير متعلق بها [اي المعقولات] و احال بيانه الى

ما سبق و هو أنّ اشتغال النَّفس بالمحسوسات، يمنعها عن الالتفات الى المعقولات، و ما لم تقبل عليها، لم تجد ذوقاً منها، فلم يحصل لها شوق اليها، و اما اضدادها، فلما كانت مستمرة الوجود، غير متجددة و كانت النَّفس مشغلة بغيرها، لم تكن مدركة لها، فلم تكم متألّمة بها.

* تنبيه *

«و اعلم أنّ هذه الشّواغل الّتي هي كما علمت^(١) من أنّها انفعالات و هيئات تلحق النَّفس بمجاورة البدن، ان تمكنت عند المفارقة، كنت بعدها، كما كنت قبلها، لكنّها تكون كالآلم ممتكنة كان عنها شغل، فوقع اليها فراغ، فادركت من حيث هي مُنافية و ذلك الالَم المُقابل، لمثل تلك اللذّة الموصوفة و هو الم النَّار الرّوحانية، فوق الم النَّار الجسمانيّة.»
يُريدُ ان يُنبّه على بقاء الامور المُضادّة لكمالات النَّفس الانسانيّة الّتي هي اسباب الشقاوة معها بعد الموت، و على حصول التألّم بها حينئذٍ لحصول سببه، و على انّ تلك الآلام، اشدُّ من الآلام البدنيّة و الفاظه ظاهره.

* تنبيه *

«ثمّ اعلم أنّ ما كان من رذيلة النَّفس من نقصان الاستعداد للكمال الذي يُرجى بعد المفارقة، فهو غير مجبور، و ما كان سبب غواشٍ غريبة، فيزول و لا يدوم بها التّعذب.»
يريدُ بيان مراتب الاشقيا، و تقدّم لذلك مُقدّمة و هي ان تقول: فوات كمالات النَّفس

١. قوله: «و اعلم أنّ هذه الشّواغل الّتي هي كما علمت»، بعد اثبات اللذّة العقليّة، اراد اثبات الآلام العقليّة، و ذلك لانّ النَّفس بسبب تعلّقها بالبدن و انتقالها بالجزئيات، اذا تمكّنت فيها هيئات و رديئة مُنافية لكمالاتها، فما دامت متعلّقة بالبدن، كان لها عنها شغل، فاذا فارقت البدن، فرغت اليهما و نالتها منافية لكمالاتها، فحصل لها الآلام، اذا الالَم ليس الادراك المنافى للكمال و نيله، و كما انّ اللذّات العلقية اقوى من اللذّات الحسيّة، كان الآلام العقليّة اقوى من الآلام الحسية. م.

تكون لا محالة لعدم استعدادها^(١) وعدم استعدادها يكون اما لامرٍ عدمي كنفصان غريزة العقل، او وجودي، كوجود الامور المُضادَّة للكَمالات فيها، و هي راسخ، او غير راسخ، فهه اقسام ثلاثة^(٢) تشترُك في كونها ردائل، و هي اسباب النَّقصان، و كُلُّ واحدٍ منها، يكون اما بحسب القوَّة النَّظريَّة، و اما بحسب القوَّة العمليَّة، فتصيرُ سَتَّة.

فالَّذى يكون بسبب نقصان الغريزة، بحسب القوَّتَيْن [النَّظريَّة و العمليَّة]

معاً، فهو غيرُ مجبورٍ بعد الموت، و لا يكون سببها تعذُّب و هو الَّذى ذكره الشيخ. و الَّذى يكون بحسب القوَّة النَّظريَّة و يكون راسخاً، فهو ايضاً غير مجبور، لكن يدومُ به التعذُّب، لانه الجهل المركب المضاد لليقين الَّذى صار صورة للنفس، غير مُفارقة عنه، و الشيخ لم يتعرَّض لذكر هذا القسم صريحاً في هذا الفصل، لكنّه ايضاً داخل بوجه تحت النَّقصان الَّذى حكم الشيخ عليه بانه [غير] مجبور.

و الثلاثة الباقية، اعنى النَّظريَّة الغير الرَّاسخ كاعتقادات العوام و المقلِّدة و العلميَّة الرَّاسخة و غير الرَّاسخة كالاخلاق و ملكات الرديئة المُستحكمة و غير المُستحكمة، فى التّى تكون بسبب غواش غريبيَّة، و جميعها يزول بعد الموت، اما لعدم رسوخها، و اما

١. قوله: «لعدم استعدادها»، فانها لو كانت مستعدَّة للكَمالات، فاضت عليها، و من الظاهر ان المراد به، الاستعداد التام بوجوده الشرايط و عدم الموانع، و الالم يستلزم الاضافة و لو ترك هذه المقدمة، لم يحتج الى هذه العناية و كان التقسيم اظهر، فيقال: فوات كمال النفس، لامر عدمي او لامر وجودي، و انما مثل العدمي، بنقصان الغريزة و الوجودي بالامر المضاد، لعدم انحصارهما فيهما، فان من العدمي، عدم الاشتغال بالمعلوم مع الاستعداد لها من المهملين، و من الوجودي ايضاً الاشتغال بما ليس بمضاد من اكتساب المعاش و غيره فى المعرضين على ما ياتى فى الفصل الآتى، و معنى كونه غير مجبور، ان النَّقصان لا يجبر بعد الموت بحصول الكمال.

و فهم الامام من كلام الشيخ هيهنا، ان النَّقصان بحسب القوَّة النَّظريَّة، غير مجبور، و النَّقصان بالحسب القوَّة العمليَّة مجبور، ثم طالب الفرق. و اشار الشارح بذكر ذلك التقسيم و احكام الاقسام الى شيئين: احدهما القدر فى القاعدتين، اما فى الاولى فلان النَّقصان فى القوَّة النَّظريَّة اذا كان لوجود امرٍ غير راسخ، مجبور لعدم رسوخه، و اما فى الثانية فلان النَّقصان فى القوَّة العمليَّة بحسب هيئة مُستفاد من الافعال، فيزول بزوالها، بخلاف النَّقصان فى القوَّة الغريزة، م.

٢. نقصان العقل و الامور المُضادَّة؛ الرَّاسخة و غير الرَّاسخة، تعليقة العلامة الجعفرى.

لكونها هيئة مستفادة من الافعال والامزجة، فتزول بزوالها، لكنَّها تختلفُ في شدَّة الرِّدائة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطنه، ويختلفُ التعذُّبُ بها بعد الموت في الكمِّ والكيف بحسب الاختلافين.

* تنبيه *

«واعلم انَّ رذيلة النَّقصان^(١)، انَّما تتأدَّى بها النَّفس الشَّيئة الى الكمال، وذلك الشَّوق، تابعٌ لتنبُّه يفيدُه الاكتساب. والبله بجنبة^(٢) من هذا العذاب، وانَّما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عمَّا المع به اليهم من الحقِّ، فبالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء.»

يريدُ انَّ يميِّز في هذا الفصل بين النَّاقصين المتعذِّبين بنقھانهم، سواءً دام تعذُّبه به او لم يدم، وبين النَّاقصين الذين لا يتعذَّبون بنقصانهم.

١. قوله: «واعلم انَّ رذيلة النَّقصان» النفوسُ اَما ان تدرك ان لها لذات وكمالات، او لا، فان لم تدرك، فهي النفوس السَّازجة كلبله والمائين والاطفال، وان ادركت، انَّ لها كمالات، فاما ان تكتسب الكمالات وهم العارفون، او لا، فاما ان تكتسب اضداد الكمالات وهم الجاهدون او لا، فاما ان اشتغل بما يصرِّفهم عن اكتساب الكمالات كالمشتغلين بالدنيا، اذ الاشتغال بالامور الفانية صارفٌ عن الاشتغال بتحصيل الكمال وهم المعرضون، او لا، وهم المهملون الذين لا اشتغال لهم بالدنيا ولا بالآخرة، ولا خفاء في انَّ هذا التقسيم بحسب القوَّة النَّظرية.

ونقول ايضاً: النَّفسُ اَما ان يكون كاملة في الوقتين او لا، فان كانت كاملة فيهما، فهم في لذات لا يتاهى ولا ينقطع، وان كانت ناقصة، فاما في القوَّة العمليَّة او العمليَّة، فان كانت ناقصة في القوَّة العمليَّة، فان لم يكن لها شوقٌ الى كمالاتها، فهي على حسب من العذاب، وان كان لها شوقٌ اليها، فان اتَّصف باضداد كمال اتَّصافها راسخاً فهي بعد الموت في عذاب مؤبَّدٌ وَاَّ فهي على حسب من العذاب بعد الموت ما يبقى الاشتياق الى الكمال، لانَّها حينئذٍ تكونُ مشتاقة الى ما لا تمكِّن من تحصيله، وان كانت ناقصة في القوَّة العمليَّة، فقد اكتسب بواسطة الاشتغال لا فانيان اخلاقاً وملكات رديئة راسخة او غير راسخة، فتعذَّبُ بها اَلَّا انَّ عذابه ينقطع لانَّ تلك الملكات، كان بسبب غواش غريبة زالت فيزول بالتدرج، م.

فنقول: النَّفس السَّاذجة الصَّرفة، لا يكون لها شوق الى كمالها، لانَّها لم تعرفها اصلاً. فان الحكم بانَّ للنَّفوس كمالات حقيقية ليس باولئى، و الَّتى لها شوقُ اليها فى الَّتى عرفت بالاكتساب النَّظرى، انَّ لها كمالاً ما، ثمَّ أنَّها ان لم تكتسب الكمال، فلا يخلو امَّا ان اكتسبت ما يضادَّ الكمال، فصارت جاحدة لكمالها من حيث الماهية و ان كانت معترفة به من حيث الاتية، او اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال، ممَّا ليس بمضادِّ له، فصارت معرضة عنه، او لم تشتغل بشيءٍ من العلوم، لكنَّها تكاسلت فى اقتناء الكمال، فصارت مهملة اياه، فهولاء اصحاب رذيلة النقصان الَّذين يتعدَّبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال اليه و هو فطانتهم البتراء، و اسوأهم حالاً، الجاحدون و هم الَّذين يتعدَّبون دائماً فقط، و امَّا اصحاب النَّفوس السَّاذجة، فهُم الَّذين وسمهم الشيخ بـ«البله»، و الابله له فى اللغة، هو الَّذى غلب عليه سلامة الصِّدر و قلة الاهتمام، يُقال: عيش ابله، اى قليل الغوم، فهولاء لا يتعدَّبون، لانَّهم غير عارفين بمكالاتهم، غير مشتاقين اليها.

و اعترض الفاضل الشارح بانَّ النَّفوس ذوات العائق الباطلة لجازمة بانَّها حقة اذا فارقت الابدان، فان جازَ [ان] يزول عنها ذلك الجزم، فليجز زوال العقائد الباطلة عنها ايضاً، و حينئذٍ تغيَّر [و كان] من اهل السَّعادة، و ان لم يجزُ، فلا يكون لها شعور بنقصاناتها، كما لم يكن قبل الموت، فلا تكون مشتاقة متعذِّبة.

و الجوابُ انَّ النَّفوس الكاملة، تتمثَّل صور المعقولات فيها، على ما هى عليه، فانَّها انما تلتذَّ بمشاهدة ما اكتسبته و وجدان ما ادركته على الوجه الَّذى ادركته. فكأنَّها كانت ذوات ادراك فقط، فصارت مع ذلك ذوات نيل، و تمَّ بذلك التذاذها، و امَّا الَّتى تمثَّلت اضرار الكمال فيها و اعتقدت أنَّها كمال و رجت الوصول الى ما ادركته، فانَّها لا محالة تفقد بعد الموت مارجته، فتخيب و تصيرُ متعذِّبة به بفقدان ما رجت الوصول اليه، لا بزوال الجزم عنها.

* تنبيهة *

«و العارفون المُنتزَّهون، اذا وضع عنهم درنُ مقارنة البدن و انفكَّوا عن الشَّواغل خلصوا الى عالم القدس و السَّعادة و انتعشوا بالكمال الاعلى و حصلت لهمُ اللذة العُلوية، و قد عرفتها.»

يريدُ بـ«العارف»، الكامل بحسب القوَّة النَّظريَّة، و بـ«المُتَنزَّه»، الكامل بحسب القوَّة العمليَّة، فان كمال القوَّة العمليَّة هو التَّجَرُّد عن العقلائق الجسمانيَّة و اطلاق «الدَّرن» على الهيئات البدنيَّة، استعارَةً لطفية، فإنَّها تمنع النَّفس عن الانتقاش بِالكمال النَّامِّ، كما يمنع الدَّرن، التَّوب عن الانصباغ النَّامِّ. و أمَّا قال: «خلصوا الى عالم القُدس»، لأنَّهم كانوا ذوى علم به، فصاروا ذوى عيان له، فكأنَّهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم، و لكن لا بالكلية، فذهبوا الآن بالكلية و حصلت لهم اللَّذَّة العُلَيَّا الَّتِي ذكرها من قبل بهذا الوصول.

* تنبيه *

«و ليس هذا الالتذادُ مفقوداً من كُلِّ وجه و النَّفس في البدن، بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشَّواغل يصيبون و هم في الابدان من هذه اللَّذَّة حظّاً وافرّاً، قد يتمكَّن منهم فيشغلهم عن كُلِّ شىء».

هذا اخبارٌ عن وجود اللَّذَّة الحقيقيَّة قبل الموت، و تنبيهٌ عليه بالقياس العقلي، و أمَّا يتحقَّقه من هو ميسر له، و الفاظه غنيَّةٌ عن الشَّرح.

* تنبيه *

«و النَّفوس السَّليمة الَّتِي هي على الفطرة و لم يفظَّظها مُباشرةً الأمور الارضيَّة الجاسية اذا سمت ذكراً و روحانياً يسيروا الى احوال المُفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سببه، و اصابها وجد مبرِّح^(١) مع لذة مفرحة يقضى ذلك بها الى حيرة و دهش، و ذلك للمُناسبة و قد جرَّب هذا تجريباً شديداً، و ذلك من افضل البواعث، و من كان باعته اياه، لم يقنع ألاً بتتمة الاستبصار، و من كان باعته طلب الحمد و المُنافسة اقنعه ما بلغه الغرض، فهذه حال لذة العارفين».

يريدُ بـ«النَّفوس السَّليمة»، الَّتِي هي على الفطرة، النَّفوس الَّتِي لم ينتقش فيها الحق و لم تندس بالعقائد المُخالفة للحق، و لم يقفَّظها، اى لم يغلظها، و الفظُّ من الرِّجال، الغليظ و الجاسية، الشَّديدة الصَّلابة، يقال: جسأت يده - بالهمزة - اى صبلت، و غشيها، اى

غَطَّاهَا وَجَد مَبْرَح، اى شديد، يُقال: ضربه ضرباً مبرحاً، اى بشدة، و برح به الامر، اى جهده، و المُناقسة، الرّغبة فى الشّىء، على وجه المباراة فى الكرم.

و المقصود من هذا الفصل، بيان حال المُستعدّين للكمال، و معنى قوله: «و من كان باعته اِيّاه»، اى من كان باعته على طلب الكمال، مناسبة ذاته للكمال: لم يقنع اّلاً بالوصول التّامّ اليه، و من كان باعته شيئاً غير ذلك، وقف عند حصول غرضه.

* تَنْبِيْهٌ *

«و اما البُله، فانه اذا تنزّهوا، خلصو من البدن الى سعادةٍ تليق بهم، و لعلمهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيّلات لهم و لا يمتنع ان يكون ذلك جسماً سماوياً، او ما يشبهه، و لعلّ ذلك يفضى بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتّصال المسعد الّذى للعارفين.»

لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة و المستعدّة للكمال و الجاهلة فى المعاد، اراد ان يبيّن احوال النفوس الخالية عن الكمال و عمّا يضاذه و هى نفوس «البله» فى هذا الفصل.

و اعلم، انّ من القُدّماء من زعم أنّها تفنى، لانّ النّفس انّما تبقى بالصّور المُرتسمة فيها، فالخالية عنا معطله، و لا معطل فى الوجود، و لكنّ الدّلائل الدّالة على بقاء النّفوس النّاطقة، تقتضى نقض هذا المذهب.

ثمّ القائلون ببقائها قالوا: أنّها تبقى غير متأذية لخلوّها عن اسباب التّأذى و الخلاص فوق الشّقاء، فاذن هى فى سعة من رحمة الله - تعالى - و يوافق هذا المذهب، ما ورد فى الخبر، و هو قوله ﷺ: اكثر اهل الجنّة البُله، ثمّ أنّها لا يجوز ان تكون معطلّة عن الادراك و كانت ممّالا يدرك اّلاً بالآت جسمانية، فذهب بعضهم الى أنّها تتعلّق باجسام آخر و لا تخلو اما ان لا تصير مبادئ صورة لها - و هذا ما ذكره الشيخ و مال اليه - او تصير، فتكون نفوساً لها و هذا هو القول بالتّناسخ الّذى سييسطه الشيخ.

اما المذهب الاوّل، فقد اشار اليه الشيخ فى كتاب «المبدأ و المعاد»، و ذكر انّ بعض اهل العلم ممّن لا يجازف فيما يقول - و اظنّه يريد الفارابى - قال قولاً ممكناً، و هو انّ هولاء اذا فاقروا البدن و هم بدنيّون، لا يعرفون غير البدنيّات، و ليس لهم تعلق بما هو

اعلى من الابدان، فيشغلهم التّعقل بها عن الاشياء البدنية، امكن ان يعلّمهم تشوّقهم الى البدن ببعض الابدان التي من شأنها ان يتعقل بها النفس، لانّها طالبة بالطبع، وهذه مهياة و هذه الابدان، ليست بابدان انسانية او حيوانية، لانّها لا تتعلّق بها الا ما يكون نفساً لها، فيجوز ان تكون اجراماً سماوية، لان تصير هذه النفس، انفاً لتلك الاجرام او مُدبّرة لها، فانّ هذا لا يمكن، بل يستعمل تلك الاجرام لامكان التخيّل، ثمّ تتخيّل الصورة التي كانت متعقّدة عنده وفي وهمه، فان كان اعتقاده في نفسه و افعاله الخير، شاهدت الخيرات الأخروية على حسب ما تخيلها و آلاً فشاهدت العقاب، كذلك قال و يجوز ان يكون هذه الجرم، متولّداً من الهواء و الادخنة و لا يكون مُقارناً لمزاج الجوهر المُسمّى «روحاً»، الذي لا يشكّ الطَّبِيعِيُّونَ انّ تعلق النفس به، لا بالابدان.

فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور، و لو لا مخافة التّطويل، لاوردتُه بعبارة و الشبيخ جوز بعد ذلك ان يقضى التّعقل المذكور بهم، الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين، و لى في اكثر هذه المواضع نظراً.

قوله: «فاما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه، فمستحيل و الا لاقتضى كلّ مزاج نفساً تفيض اليه و قارنتها النفس المُستنسخة، فكان ليحوان واحد، نفسان! ثمّ ليس يجب ان يتصل كلّ فناء بكون، و لان يكون عدد الكائنات من الاجسام، عدد ما يفارقها من النفوس مُفارقة يستحقّ بدناً واحداً، فيتصل به، او يتدافع عنه متمانة، ثمّ ابسط هذه و استعن بما تجده في مواضع آخر لنا.»

و هذه هو المذهب الثاني، و قد اورد على ابطاله حجتين: احديهما ان يقال: لما ثبت انّ تهيو الابدان، يوجب افاضة وجود النفوس من العلل المفارقة، ثبت انّ كلّ مزاج بدني يحدث، فانما يحدث مع نفس ذلك البدن، فاذا فرضنا انّ نفساً تناسختها ابدان، كان للبدن المُستنسخ نفسان: احديهما، المُستنسخة و الثانية، الحادثة معه، فكان حينئذٍ لحيوان واحد نفسان، و هذا محال، لانّ النفس هي التي تدبر البدن و تتصرّف فيه، و كلّ حيوان يشعر بشيء واحد، يدبر بدنه و يتصرّف فيه، و ان كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها، و لا هي بذاتها و لا تتصرّف في البدن، فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن، فلا تكون نفساً له، هذ خلف.

و الحجّة الثّانية ٣ ان يُقال: النّفس المُستسخُ اما ان تتصلّ بالبدن الثّانى، حال فساد

چ قوله: «الحجّة الثّانية» قرّر الامام هذه الحجّة بانّ النّفس لو صحّ عليها التّناسخ، فاما ان يتعلّق ببدنٍ آخر كما فارقت، او تبقى خالية عن التّعلق زماناً، ثم تتعلّق ببدنٍ آخر، و على الاوّل يلزم محالان: احدهما، أنّه مهما فسد بدن، يجب ان يحدث بدنٍ آخر، و الآخر أنّه اذا فارق نفوس كثيرة، يجب ان يوود ابدان على عدد النفوس و الا لتعلّق ببدنٍ واحد، اكثر من نفسٍ واحدة و القسم الثّانى باطل لانّها حينئذٍ يكون معطلّة و لا معطلّ فى الطّبيعه.

و هذا التّقرير فيه زيادةٌ و نقصان، اما الزّيادة فى فرض خلو النّفس من التّعلّق بالبدن و لا اثر منها فى الكتاب، فلا حاجة اليه، لانّ اثبات التّناسخ مبنئٌ على امتناع التّطيل كما مرّ، و اما النّقصان فلانّ قوله: و لا ان يكون عدة نفوس مُفارقة تستحقّ بدناً واحداً، فتتصل به و تدافع عنه، فيقتضى ان يكون قسماً من الاقسام المفروضة فى الدليل و ليس فى هذا التقرير منه اثر، فلماذا زاد الشّارح الاقسام فى تقرير الحجّة، و أنّما ترك بيان استحالة القسم الثّانى و هو ان يكون اتّصال النّفس بالبدن الثّانى، قبل فساد الاوّل و ظهوره ممّا يذكر فى الاقسام الآخر، فمن البين أنّه يلزم منه تعلّق نفس واحدة ببدين و هو محال.

و قوله: و يعود المحالات المذكوره، اشارةً الى ما لزم من اجتماع النفوس على بدنٍ واحدٍ فى اقسامه الثلاثة، لكن يرد عليه وجوهٌ من الاعتراض، احدها على قوله: و على تقدير الثّانى يكون النفوس المُجمّعة على واحد، اما مُتشابهة، فانّ اجتماع النفوس على بدنٍ واحد، ان لم تستلزم اتّصالها و لم يتمّ الخلف، لانّه لم يفرضها حينئذٍ متّصلة، فانّ استلزامها فالترديد الى التشابه فى الاستحقاق و الاختلاف ثمّ الى اتّصالها و تدافعها مستعجّبٌ غاية الاستقباح.

و ثانيها على قوله: او يحدث للبعض الآخر، نفوسٌ آخر و يلزمُ منه محالان، فانّ عدم الاولوية ممنوعٌ لجواز ان لا يتعدّ بعض الابدان الا لبعض النفوس و الا لم يجز ان يتعلّق نفس ببدنٍ اصلاً، لعدم الاولوية.

و ثالثها، على قوله: و اما ان اتّصلت النّفس المُفارقة بعد المفارقة، فانه زيادةٌ لا حاجة اليها كما فى تقرير الامام. و التقرير المُطبّق على المتن، كمال الانطباق ان يقال: لو تعلّقت النفوس بابدان على سبيل التّناسخ، فاما يجوز ان يستحقّ نفوس متعدّدة بدناً واحداً، اوّل لا يجوز بل يستحقّ كلّ نفس بدناً على حده، فان استحقّ كلّ نفس بدناً، ليلزم ان يكون بازاء فساد كلّ بدن، كون بدنٍ آخر، و ان يكون الكائنة النفوس المفارقة و ليس كذلك، لانّه و ربّما يموت الوف فى قومٍ واحدٍ بقتل، او وباء او غير ذلك و يعلم بالضرّورة أنّه لم يحدث من الابدان الوف، و ان جاز ان يستحقّ

البدن الأول، او تتصل به قبله بزمانٍ او بعده بزمان.

فان اتصل به في تلك الحالة، فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة، او يكون قد حدث قبله، و ان كان قد حدث في تلك الحالة، فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة، وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساوية، او يكون عدد النفوس اكثر، او يكون اقل.

و على التقدير الاول، يجب ان يتصل كل فناء بدن، بكون بدنٍ آخر، و وجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان، عدد الفاسدات منها و هما محالان فضلاً عن ان يكونا واجبين.

و على التقدير الثاني، يكون النفوس المجتمعة على بدنٍ واحد، اما متشابهة في استحقاق الاتصال به، او مختلفة، و الاول يقتضى اما الاتصال الكل به، فيكون لبدنٍ واحد، نفوس كثيرة و قد مر بطلانه، و اما ان تتدافع و تمنع، فيبقى الكل غير متصل ببدن، بعد فساد البدن الاول و قد فرضناها متصلة، هذا خلف و الثاني يقتضى اتصال البعض و بقاء البعض، غير متصل و يعود الخلف.

و على التقدير الثالث، لا يخلو اما ان تتصل نفس واحدة، بابدان اكثر من واحد، حتى يكن حيوان واحد هو بعينه غيره و هذا محال، او يبقى بعض الابدان المستعدة النفس، بلا نفس، و هو ايضا محال، او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان و يحدث للبعض الآخر نفوس آخر، و يلزم منه محالان؛ احدهما، اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض، من غير اولوية و الثاني، حدوث النفس لبعض الابدان المتسحقة دون بعض، من غير اولوية.

وان اتصلت النفس المفارقة ببدن، قد حدث قبل حالة المفارقة، فذلك البدن لا يلخو اما ان يكون ذا نفس اخرى، او لا يكون و يلزم على الاول اتصال نفسين ببدنٍ واحد، و على الثاني وجود ببدن مستعد للنفس معطل عنها.

و اما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان، فجاوز كونه معطلاً في زمانٍ

النفوس بدناً واحداً، فانه ان تتعلق به، فليزم ان يكون لبدنٍ واحد، نفوس و انه محال، او تتدافع فلا يتعلق به، فلا تناسخ، و قد فرضناه، هذه خلف، م.

يقتضى جواز ذلك فى سائر الازمنة و لا نحتاج الى القول بالتناسخ، و ايضا لا يخلو اما ان يكون اتّصالها بيدن موقوفاً على حدوث مزاج مستعدّ، او لم يك، و يلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج، و تعود المحالات المذكورة، و على الثانى، ان يتخصّص اتّصاله بزمانٍ دون زمان، مع تساوى الازمنة بالنسبة اليه و هو محال و ههنا قد تمّت الحجّة الثانية.

و الشيخ قد اشار الى هذه الاقسام، بقوله: «ثمّ ابسط هذا»، يعنى البرهان الثانى، و الى الاصول المُقتضية فلفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله: «و استعن بما تجده فى مواضع آخر لنا».

* اشارة *

«اجلّ مبتهج بشيء هو الاول بذاته، لانه اشدّ الاشياء ادراكاً لاشدّ الاشياء كما لا الذى هو برىء عن طبيعة الامكان و العدم، و هما منبعاً الشرّ، و لا شاغل له عنه، و «العشق» الحقيقى، هو الابتهاجُ بتصورِ حضرت ذاتِ ما، و «الشوقُ» هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج، اذا كانت الصورة مُتمثلة من وجه، كما يتمثل فى الخيال، غير متمثلة من وجه، كما يتفق ان لا تكون مُتمثلة فى الحسّ، حتّى يكون تمام التمثّل الحسى للامر الحسى، فكل مشتاق، فانه قد نال شيئاً ما، و فاته شيء ما، و اما العشق، فمعنى آخر و الاول عاشق لذاته من ذاته عشق من غيره، او لم يعشق، و لكنّه ليس لا يعشق من غيره، بل هو معشوقٌ لذاته من ذاته و من اشياء كثيرة غيره.»

لما فرغ عن بيان الاحوال النفوس فى المعاد و قد تقرّر فيما مضى ان وقوع اللذة على ما يطلق عليه معناها، ليس بالتساوى، اراد ان يبيّن ترتيب الجواهر العاقلة فى ذلك، فذكر انها مُرتبة فى خمس مراتب:

اوليها، مرتبة الواجب الاول - تعالى - و انما ترك لفظه «اللذة» و استعمل بدلها «البتهاج»، لان اطلاقها على الواجب الاول و ما يليه، ليس متعارفٌ عند الجمهور و انما كان الاول اجلّ مبتهج بشيء، لان كماله هو الكمال الحقيقى لا غير، و ادراكه هو الادراك التام فقط، فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته، اكمل الابتهاجات على الاطلاق.

و اعلم انَّ كلَّ خيرٍ مؤثرٍ و ادراك المؤثر^(١) من حيث هو مؤثر حبِّ له، و الحبُّ اذا

١. قوله: «و اعلم انَّ كلَّ خيرٍ مؤثرٍ»، لما كان ادراك الكمال موجباً للحبِّ و الحبِّ اذا افراطاً يكون عشقاً، ثبت العشق للاول، لانه كلما كان الكمال اكثر و ادراكه اقوى، يكون حبه اكثر، لكن كماله تعالى في الافراط، فيكون حبه له الافراط و هو العشق و لا شوق له، لانَّ الشوق لا يحصل الا عند الوصول من وجهٍ و الغيبة من وجهٍ، فانَّ من اشتاق الى معشوقه، فلا بد ان يكون المعشوق حاضراً في خياله، غائبا عن حسه، فمن حيث انه حاضرٌ في خياله واصلٌ اليه و من حيث انه غائبٌ عن حسه، طالبٌ له و الاولُ - تعالى - منزَّهٌ عن الغيبة و الطلب، فاستحال الشوق عليه، و كلما انه - تعالى - مبتهجٌ بذاته، فكُلُّ من عرفه، يكون مبتهجا به ملتذاً بعرفانه و كلما كان ادراكه اتم، كان التذادُ به اشد، فلهذا تفاوتت ابتهجات الملائكة و لذاتهم بحسب تفاوت مراتبهم في العلم به - تعالى - و كذا القول في النفوس البشرية.

و اعترض الامام: انكم قلتُم ان ادراك الكمال - من حيث هو كمال - يوجب حبه و حب الشئ هل هو نفس ادراكه او غيره، فان كان نفس ادراكه و استدلتُم على حب الكمال بادراكه، فهو استدلالٌ بالشئ على نفسه و ان كان غيره و لا شك ان ادراكه لكمالهِ، مخالفتٌ لادراك غيره لكمالٍ آخر، فلا يلزم من ايجاب ادراك غيره لكمال حبه، ايجاب ادراك الاول لكمال حبه، لعدم وجوب اشتراك المُختلفات في الاحكام.

و قوله: و ان كان غيره، كان ادراك الاول لكمالهِ مخالفاً لادراك غيره، فيه مساهلةٌ لانَّ التالي ما نشأ من المقدم، و الجواب انَّ الحبُّ هو الادراك، لكنَّ ادراك الكمال من حيث انه مؤثرٌ و الاستدلال على حب الكمال بانه مؤثرٌ حتَّى يقال: انه يُدرِكُ الكمال و الكمال مؤثرٌ و ادراك الكمال من حيث انه مؤثرٌ، حبٌّ فيكون ادراك الكمال موجباً لحبه. هذا ما تلخص لدينا في شرح الشرح بالافكار المتوالية و فاض علينا من عالم القدس بالافاضات المتتالية و انه اشرف ما كتب في الكتب و انفس ما يتوجه اليه ركاب الصلْب، لا يعرف قدره الا من ايد من عند الله بذهنٍ وقادٍ و نظر في العلوم نقاد و لا ينتفع به الا ذو درية بتوجيه المباحث، اذ فكره متعلقة في المبادئ، حتى ينتهي الى الغايات.

فالضن الذي اوجب الشيخ في كتابه، فهو بهذا الكتاب اوجب و النهي عن اضاعته و اذاعته الى الجاهل و المتفلسفين اولي و اوجب، و قفنا لله و جميع طالبي الحكمة لدرك الحق و وقفنا على مقامات الصدق، انه على كل شئٍ قديرٌ و بالاجابة جديرٌ و صلى الله على اشرف الاولين و الآخرين و آله الطيبين الطاهرين.

افطر سَمَى «عشقا»، وكلما كان الادراك اشدَّ خيريّة، كان العشق اشدَّ، و الادراكُ التامُّ لا يكون الا مع الوصول التامّ، فالعشقُ التامّ، لا يكون الا مع الوصول التامّ، و يكون ذلك - على ما مرّ - لذّة تامّة و ابتهاجاً تامّاً، فاذن العشقُ الحقيقي، هو الابتهاج بتصوّر حضور ذات ما، هي المعشوقة.

ثمّ لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق و ربّما يشتهبه احدهما بالآخر، اشار الى الشوق ايضاً و ذكر أنّه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج، و لا يتصوّر ذلك الا اذا كان المعشوقُ حاضراً من وجهٍ غائباً من وجهٍ، ثمّ اثبت العشق الحقيقي، للاوّل - تعالى - لحصول معناه هناك، فأنّه الخيرُ المطلق و ادراكه لذاته، اتمّ الادراكات، و لم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه و ان كان غير مستعمل عند الجمهور، لأنّه مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء و المُحقّقين من اهل الذوق، و نزّهه - تعالى - عن الشوق، اذ لا يمكن ان يغيب عنه شيء، و يبيّن أنّه عاشقٌ لذاته، معشوقٌ لذاته، من غير وقوع كثرة فيه، و أنّه معشوقٌ ايضاً لغيره، بحسب ادراك الغير له.

و اعترض الفاضل الشارح بانّ الحبّ، ان كان هو الادراك، كان قولكم: ادراك الكامل يوجبُ حبه، استدلالاً بالشئ على نفسه، و ان كان غيره، كان ادراك الاوّل لكماله مخالفاً لادراك غيره، لكمالٍ آخر، و المختلفات، لا يجبُ اشتراكها في الاحكام، فاذن يجوزُ ان يكون ادراك الغير، موجباً للحبّ و ادراكه - تعالى - غير موجبٍ له.

و الجوابُ انّ الحبّ، ليس هو الادراك فقط، بل هو ادراك المؤثر، من حيث هو مؤثر و ادراك الكمال أنّما يوجبُ حبه لكون الكمال مؤثراً، و لما كان الكمال و ادراكه موجودين للاوّل - تعالى - حكموا بنبوت الحبّ هناك.

قوله: «و يتلوه المبتهجون به و بذواتهم من حيث هم مبتهجون به و هم الجواهر العقلية القدسيّة، فليس ينسب الى الاوّل الحقّ، و لا الى التانلين من خُلص اوليائه القدسيين شوق.»

هذه هي المرتبةُ الثانية و هي مرتبةُ العقول، و أنّما لم ينسب الشوق اليها، لبرائتها عن القوة.

قوله : «و بعد المرتبتين، مرتبة العشاق المُشتاقين، فهُم من حيث هم عشاق، قد نالوا نيلاً ما فهم ملتذون، و من حيث هم مشتاقون، فقد يكون الاصناف منهم أذىً ما. ولما كان الاذى من قبله، كان أذىً لذيذاً، و قد تحاكي مثل هذا الاذى، من الامور الحسيّة محاكاةً بعيدةً جداً حال اذى الحكّة و الدغدغة، فلربما خيل ذلك شيئاً بعيداً منه، و مثل هذا الشوق، مبدأ حركة ما، فان كانت تلك الحركة مخلصّة الى التّيل، بطل الطّلب و حَقّت البهجة، و النّفوسُ البشريّة، اذا نالت الغبطة العُليا في حياتها الدنيا، كان اجلّ احوالها ان تكون عاشقةً مشتاقّةً، لا تخلص عن علاقة الشّوق، ألّهم الّا في الحياة الأخرى.»

و هذه هي المرتبةُ الثّالثة و هي مرتبةُ النّفوس النّاطقة الفلكيّة و الكاملة من الانسانيّة، ما دامت في الابدان، و قد اثبت لهم العشق و الشّوق معاً، و بحسب الشّوق الاذى، و ذكر أنّ الاذى لذيذٌ و الاذى الّذي يصل من المشعوق الى العاشق، أنّما يكون عنده لذيذاً، لأنّه يتصوّر و وصول اثر المعشوق به اليه، و وصول الاثر، اثر الوصول، و شبهه هذا الاذى اللذيذ، باذى الحكّة و الدغدغة، ثمّ ذكر انّ ذلك تشبيهُ بعيد، و ذلك لوجيهن:

- احدهما، انّ الاذى و اللذّة في الدغدغة، جسمانيّان و هيهنا عقليّان، و

- الثّاني، انّ الاذى و اللذّة في الدغدغة، مُتباينان في الوجود و الحسّ، لا يميّز بينهما

التّعاقبهما، فيتخيّلهما معاً و هيهنا متّحدان، و الباقي ظاهرٌ.

قوله : «و يتلو هذه النّفوس، نفوسٌ أخرى بشريّة متردّدة بين جهتي الرّبوبيّة و السّفالة على درجاتها، ثمّ يتلوها النّفوس المغموسة في عالم الطّبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة.»

و هاتان المرتبتان، هُما الباقيتان و هما مرتبتا النّفوس النّاطقة المتوسّطة و النّاقصة، و الشّوق في المرتبة الاخيرة، هو سبب تأذيها في المعاد^(١) - على ما مرّ - و الفاظه ظاهرة.

* تنبيه *

«فاذا نظرت في الامور و تأملتّها، وجدت لكلّ شيءٍ من الاشياء الجسمانيّة كمالاً

يخصه، و عشقاً ارادياً و طبيعياً لذلك الكمال، و شوقاً طبيعياً، او ارادياً اليه، اذا فارقته رحمة من العناية الاولى، على النحو الذى هى به عناية، فهذه جملة و تجد فى العلوم المفصلة لها تفصيلاً.»

لما فرغ عن بيان مقاصده و قد تقرّر فى اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة و الشوق لبعضها، اراد أن ينبه على ثبوتهما، لباقي النفوس و القوى الجسمانية، فذكر ذلك اجمالاً و احوال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى و الثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة و المركّبة و كيفية حركاتها نحوها، بالارادة و الطبيعة، و ذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة عندها، فهى عاشقة بالقياس اليها و مشتاقة اليها اذا فارقته، و الفاظه ظاهرة، و للشيخ رسالة لطيفة فى العشق، يبين فيها سريانه فى جميع الكائنات.

النمط التاسع

فى مقامات العارفين

النمط التاسع

فى مقامات العارفين

لما اشار فى النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات، بكمالاتها المختصة بها على مراتبها، اراد ان يُشير فى هذا النمط، الى احوال اهل الكمال من النوع الانسانى، و يبين كيفية ترقّيبهم فى مدارج سعادتهم، و يذكر الامور العارضة لهم فى درجاتهم. و قد ذكر الفاضل الشارح: انّ هذا الباب، اجلّ ما فى هذا الكتاب، فأنه رتب فيه علوم الصوفيّة ترتيباً، ما سبقه اليه من قبله و لا لحقه من بعده.

* تنبيه *

«انّ للعارفين مقاماتٌ و درجاتٌ، يخصّون بها و هم فى حياتهم الدّنيا، دون غيرهم، فكأنّهم وهم^(١) فى جلايب من ابدانهم، قد نضوها و تجرّدوا عنها، الى عالم القدّس و لهم امورٌ خفيّة فيهم و امورٌ ظاهرة عنهم، يستنكرها من ينكرها، و يستكبرها من يعرفها، و نحن نقصّها عليك.»

الجلباب، الملحفة، و ما يتغطّى به من ثوب و غيره، و نضا الثوب، اى خلعه. و المراد من قوله: «فكأنّهم [وهم] فى جلايب من ابدانهم، قد نضوها و تجرّدوا عنها الى عالم القدّس»، انّ نفوسهم الكاملة و ان كانت فى ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب، الابدان، لكنّها كان قد خلعت تلك الجلايب و تجرّدت عن جميع الشوائب الماديّة و خلصت الى عالم القدّس، متّصلة بتلك الدّوات الكاملة البريئة عن التقصان و الشرّ: «و لهم امور خفيّة فيهم»، هى مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه الاوهام، و تكلّ عن بيانه

الالسة، وابتهاجاتهم بما لا عينٌ رأت ولا أذنٌ سمعت^(١) وهو المراد من قوله عزّ من قائل: «فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قَرّةٍ أعين»: «وامورٌ ظاهرةٌ عنهم»، هي آثارُ كمالٍ وكمالٌ، يظهرُ من اقوالهم وفعالهم وآيات تختصّ بهم الَّتِي من جملتها ما يعرفُ بـ«المعجزات» و«الكرامات»، وهى امورٌ: «يستكبرها من ينكرها»، اى لا يسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يقربها: «ويستكبرها من يعرفها»، اى يستعظمها من يقف عليها و يقربها.

قوله: «و اذا قرع سمعك فيما يقرعه و سرد عليك فيما تسمعه قصّة لـ«سلامان و ايسال»، فاعلم انّ سلامان، مثلُ ضُرب لك، و انّ ايسالاً، مثلُ ضُرب لدرجتك فى العرفان، ان كنت من اهله، ثمّ حلّ الرّمز ان اطلقت.»

سرد الحديث، اى أتى به على ولائه، و فلانٌ يسردُ الحديث، اذا كان جيّد السّياق له، و سلامان، شجرةٌ و اسم لموضع، و ايضاً من اسماء الرّجال. و الابسال، التّحريم و ابسلت فلاناً، اذا اسلمته للهلكة او رهنته، و البسل، الحبس و المنع، و قيل: البسل، المخلّى.

قال الفاضل الشارح فى هذا الموضع: انّ ما ذكره الشيخ، [ليس^(٢)]

من جنس، الّا حاجى الَّتِي يذكر فيها صفات يختصّ مجموعها بشيءٍ، اختصاصاً بعيداً عن الفهم، فيمكن الاهتداء منها اليه، و لاهى من القصص المشهورة، بل هما لفظتان وضعهما الشّيخ لبعض الامور و امثال ذلك ممّا يستحيل ان يستقلّ العقل بالوقوف عليه، فاذن تكليف الشّيخ حلّه يجرى مجرى التّكليف بمعرفة الغيب.

قال: و اجود ما قيل فيه: انّ المراد بسلامان «آدم»، و بابسال «الجنة»، فكانّه قال:

١ - فى صقع الملكوت ترى ما لا عين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر. «فصوص الحكمة» / ٩٦.

٢ - راجعوا الى الكتاب الموسوم بـ«شرحى الاشارات»، للخواجه نصيرالدين الطوسى و الامام فخرالدين الرازى، طبع على نقّة السّيد عمرحسين الخشاب و نجله، الطبعة الاولى بالمطبعة الخيرية - السّيد عمرحسين الخشاب - سنة ١٣٢٥ هجرية، جزء الثانى / ١٠١.

الرُّاد بـ«آدم»، نفسك الناطقة و بالجنّة درجات سعادتك، و باخراج آدم من الجنّة عند تناول البرّ، انحطاط نفسك عن تلك الدّرجات عند التفاتها الى الشّهوات.

و اقول: كلام الشيخ مشعر بوجود قصّة يذكر فيها هذان الاسمان. و تكون سياقتها مشتملة على ذكر طالب ما لمطلوب لا يناله الا شيئاً فشيئاً و يظفر بذلك النيل على كمال بعد كمال ليتمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب، و تطبيق ايسال على مطلوبه ذلك، و تطبيق ما جرى بينهما من الاحوال على الرم الذي أمر الشيخ بحلّه، و يشبه ان تكون تلك القصّة من قصص العرب، فانّ هاتين اللفظتين، قد تجريان في امثالهم و حكاياتهم. و قد سمعتُ بعض الافاضل بخراسان أنّه يذكر: أنّ ابن الاعرابي، اورد في كتابه الموسوم بـ«النوادر»، قصّةً ذكر فيها رجلان و قعا في اسر قوم، احدهما مشهورٌ بالخير، اسمه «سلامان» و الآخرٌ مشهورٌ بالشرّ من قبيلة جرهم، ففدى سلامان لشهرته بالسّلامة و انفذ من الاسر و ايسل الجرهمي لشهرته بالشرارة حتّى هلك، و سار منهما في العرب مثلاً يذكر فيه خلاص سلامان و ايسال صاحبه.

و ان لا اتكرّر ذلك المثل، و لم يتفق لي مطالعة القصّة من الكتاب المذكور، و هي على الوجه الّذي سمعته غير مطابقة للمطلوب ههنا، لكنّها دالّة على وقوع هاتين اللفظتين في نوادر حكايات العرب، فان كان ذلك كذلك، فـ«سلامان و ايسال»، ليسا ممّا وضعهما الشيخ على بعض الامور و كلف غيره معرفة ما وضعه، بل هو ذكر أنّك ان سمعت تلك القصّة، فافهم من لفظتي «سلامان و ايسال» المذكورتين فيها، نفسك و درجتك في العرفان، ثمّ اشغل بحلّ الرّمز و هو سياقة القصّة، تجدها مطابقةً لاحوال العارفين.

فاذن، الامر بحلّ الرّمز، ليس تكليفاً بمعرفة الغيب، انّما هو موقفٌ على استماع تلك القصّة، و حينئذٍ لعلّه يكون ممّا يستقلّ العقل بالوقوف عليه و الاهتداء اليه.

ثمّ انّي اقول: قد وقع اليّ بعد تحرير هذا الشّرح، قصّتان منسوبتان الي «سلامان و ايسال»؛ احدهما، و هي الّتي وقعت اولاً اليّ، ذكر فيها أنّه كان في قديم الدهر ملكٌ ليونان و الروم و مصر، و كان يصادقه حكيمٌ فتح بتدبيره له جميع الاقاليم، و كان الملك يريد ابناً يقوم مقامه من غير ان يبشر امرأةً، فدبّر الحكيم، حتّى تولّد من نطفته في غير رحم امرأة ابن له و سمّه «سلامان»، و ارضعته امرأةً اسمها «ايسال» و ربّه و هو بعد بلوغه، عشقها و لازمها و هي دعتّه الى نفسها و الى الالتذاذ بمعاشرتها، و نهاه ابوه عنها و امره بمفارتها،

فلم يطعمه وهربا معاً إلى ما وراء بحر المغرب، وكان للملك آلهُ يطَّلَعُ بها على الاقاليم و ما فيها و يتصرّف في اهلها، فاطَّلَعُ بها عليهما ورقّ لهما و اعطاهما ما عاشا به و اهلهما مدة، ثمّ أنّه غضب من تمادى سلمان في ملازمة المرأة، فجعلهما بحيث يشتاقي كلّ الى صاحبه و لا يصل اليه مع أنّه يراه فتعدّبا بذلك.

و فطن سلمان به و رجع الى ابيه معتذراً و تبّنه ابوه على أنّه لا يصل الى الملك الّذى رشّح له مع عشق ايسال الفاجرة و ألّفه بها، فأخذ «سلمان و ايسال» كلّ منهما يد صاحبه و القا نفسيهما في البحر فخلّصه روحانيّة الماء بأمر الملك، بعد ان اشرف على الهلاك، و غرقت ايسال و اغتمّ سلمان، ففزع الملك الى الحكيم في امره، فدعاء الحكيم و قال: اطعني، ارسل ايسالاً اليك، فاطاعه و كان يريه صورتها، فيتسلّى بذلك رجاء وصالها الى ان صار مستعدّاً لمشاهدة صورة الزّهرة، فاراها الحكيم ايّاهما بدعوتها لها، فشغفها حبّاً و بقيت معه ابدًا، فتفرّغ عن خيال ايسال و استعدّ للملك بسبب مفارقتها، فجلس على سرير الملك و بنى الحكيم الهرمين باعانة الملك و احداً للملك و واحداً لنفسه، و وضعت هذه القصة مع جتّهما فيهما.

و لم يتمكّن احدٌ من اخراجها، غير ارسطو، فأنه اخراجها بتعليم افلاطون و سدّ الباب، و انتشرت القصة، و نقلها حنين بن اسحق من اليونانيّ الى العربيّ.

و هذه قصة اخترعها احدٌ من عوام الحكماء، لينسب كلام الشيخ اليه على وضع لا يعلّق بالطّبع و هي غير مطابقة لذلك، لأنّها تقضى ان يكون الملك هو العقل الفعّال، و الحكيم هو الفيض الّذى يفيض عليه ممّا فوقه، و سلمان، هو النّفس النّاطقة.

فأنه افاضها من غير تعلق بالجسمانيّات، و ايسال هو القوّة البدنيّة الحيوانيّة الّتي تستكمل النّفس و تألّفها، و عشق سلمان لابسال، ميلها الى اللذات البدنيّة، و نسبة ايسال الى الفجور، تعلق غير النّفس المتعينيّة بمادتها^(١)، بعد مفارقة النّفس، و هو بهما الى ما وراء بحر المغرب، انغماسهما في الامور الفانية البعيدة عن الحقّ، و اهما لهما مدّة، مرور زمانٍ عليهما لذلك، و تعذيبهما بالشّوق مع الحرمان و هما متلاقيان، بقاء ميل النّفس مع فتور القوي عن افعالها بعد سنّ الانحطاط، و رجوع سلمان الى ابيه، التّفنّن للكمال و النّدامة

١ - تعلق القوي، غير النّفس النّاطقة المتعينيّة بمادتها... تعليقة العلامة الجعفري.

على الاشتغال بالباطل، و القاء نفسيهما في البحر، تورطهما في الهلاك اما البدن فلانحلال القوى و المزاج و اما النفس فلمشايعتها اياه، و خلاص سلامان، بقائها بعد البدن، و اطلاعه على صورة الزهرة، التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية، و جلوسه على سرير الملك، وصولها الى كمالها الحقيقي، و الهرمان الباقيان على مرور الدهر، الصورة و المادة الجسمانيّتان، فهذا تأويل القصة.

و سلامان، مطابق لما عنى الشيخ، و اما ايسال، فغير مطابق، لانه اراد به درجة العارف في العرفان، و هيهنا مثل لما يعوقه عن العرفان و الكمال، فبهذا الوجه، ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ، و ذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول الى فهم غرضه منها.

و اما القصة الثانية و هي التي وقعت الي بعد عشرين سنة، من اتمام الشرح و هي منسوبة الى الشيخ، و كأنها هي التي اشار الشيخ اليها، فان ابا عبيد الجوزجاني، اورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان و ايسال له، و حاصل القصة:

ان «سلامان» و «ايسال»، كانا اخوين شفيقين، و كان ايسال اصغرهما سنّاً و قد تربى بين يدي اخيه و نشأ صبيح الوجه عاقلاً، متأدباً، عالماً، عفيفاً، شجاعاً، قد عشقته امرأة سلامان و قالت لسلامان: اخلطه باهلك، ليتعلم منه اولادك، فاشار سلامان بذلك و ابى ايسال من مخالطة النساء، فقال له سلامان: ان امرأتى لك، بمنزلة امّ، و دخل عليها و اكرمتها، و اظهرت عليه بعد حين في خلوة عشقها له، فانقبض ايسال من ذلك و درت انه لا يطاوعها.

فكانت لسلامان زوجة اخاك باختى، فاملكها به، و قالت لاختها: اتى ما زوجتكم بابيسال، ليكون لك خاصة دونى، بل لكى اساهمك فيه، و قالت لابسال: ان اختى بكرحيية، لا تدخل عليها نهاراً و لا تكلمها الا بعد ان تستأنس بك، و ليلة الزفاف باتت امرأة سلامان في فراش اختها، فدخل ايسال عليها، فلم تملك نفسها، فبادرت تضم صدرها الى صدره، فارتاب ايسال و قال في نفسه: ان الابكار الخفريات، لا يفعلن مثل ذلك، و قد تغيم السماء في الوقت، بغيم مظلم فلاح فيه برق ابصر بضوئه وجهها، فازعجها و خرج من عندها و عزم على مفارقتها. و قال لسلامان: اتى اريد ان افتح لك البلاد، فأتى قادر على ذلك، و اخذ جيشاً و حارب أمماً و فتح البلاد لآخيه برأ و بحرأ، شرقاً و غرباً

من غير مَنَّةٍ عليه، وكان أوَّل ذى قرننين، استولى على وجه الارض.
ولمَّا رجع الى وطنِهِ وحسب أنَّها نسيته، عاودت الى المُعاشقة وقصدت معانقته،
فأنى وأزعجها، وظهر لهم عدوٌّ، فوجَّه سلامان إبسالاً اليه فى جيوشه، وفَرَّقت المرأة فى
رؤساء الجيش اموالاً، ليرفضوه فى المعركة، ففعلوا وظفر به الاعداء وتركوه جريحاً وبه
دماء حسبوه ميِّتاً، فعطفت علَّةَ مرضعة من حيوانات الوحش والقمته حلمة ثديها و
اعتذى، الى ان انتعش وعوفى، ورجع الى سلامان وقد احاط به الاعداء واذلوه وهو
حزينٌ من فقدِ اخيه، فادركه ابسال واخذ الجيش والعدَّة وكَرَّ على الاعداء وبدَّهم و
اسر عظيمهم وسوى الملك لآخيه، ثمَّ واطات المرأة طابخه وطاعمه واعطتها مالاً
فسقياه السمِّ، وكان صديقاً كبيراً نسباً وعلماً وعملاً، واعتَمَّ من مويته اخوه، واعتزل من
ملكه وفوَّض الى بعض معاهديه، وناجى ربَّه فأوحى اليه جليَّة الحال، فسقى المرأة و
الطَّابِخ والطَّاعم ثلاثتهم ما سقوا اخاه ودرجوا، فهذا ما اشتمل عليه القصة.

وتأويله: انَّ سلامان، مثلٌ للنفس الناطقة واسبسال للعقل النَّظرى، الى ان حصل عقلاً
مستفاداً وهو درجتها فى العرفان، ان كانت تترقى الى الكمال، وامرأة سلامان، القوَّة
البدنية الامارة بالشهوة والغضب المتحدد بالنفس صائرة شخصاً من الناس، وعشقها
الاسبسال، ميلها الى تسخير العقل، كما سخرت سائر القوى، ليكون مؤتمراً لها فى تحصيل
مآربها الفانية واباؤه، انجذاب العقل الى عالمه، واختها التى املكته؛ القوَّة العمليَّة
المسمَّاة بالعقل العملى، المطيع للعقل النَّظرى وهو النَّفس المُطمئنة، وتلييسها نفسها بدل
اختها؛ تسويل النَّفس الامارة مطالها الخسيصة وترويجها على أنَّها مصالح حقيقيَّة، و
البرق اللامع من الغيم المظلم؛ هى الخطفة الالهية التى نسمح فى اثناء الاشتغال بالامور
الفانية وهى جذبةٌ من جذبات الحقِّ، وازعاجه للمرأة؛ اعراض العقل عن الهوى، وفتح
البلاد لآخيه؛ اطلاع النَّفس بالقوَّة النظرية على الجبروت والملكوت وترقيها الى العالم
الالهى وقدرتها بالقوَّة العلميَّة على حسن تدبيرها فى مصالح بدنها وفى نظم امور
المنازل والمُدن، ولذلك سمَّاه بـ«اوَّل ذى قرننين»، فأنه لقبٌ لمن كان يملك الخافقين، و
رفض الجيش له؛ انقطاع القوى الحسيَّة والخياليَّة والوهميَّة عنها، عند عروجها الى الملاء
الاعلى وفتور تلك القوى، لعدم التفاتها اليها، وتغذيته بلبن الوحش؛ افاضة الكمال اليه
عمَّا فوقه من المفارقات لهذا العالم، واختلال حال سلامان لفقده ايسالاً؛ اضطراب النَّفس

عند اهمالها تدبيرها شغلاً بما فوقها، ورجوعه الى أخيه: التفات العقل الى انتظام مصالحتها في تدبيرها البدن، و الطابخ هو القوة الغضبية المُشتملة عند طلب الانتقام، و الطّاعم هو القوة الشّهوية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن، و تواطؤهم على هلاك ايسال؛ اشارة الى اضمحلال العقل في اردال العمر، مع استعمال النفس الامارة اياهما، لازياد الاحتياج بسبب الضّعف و العجزية و اهلاك سلامان اياهم؛ ترك النفس استعمال القوى البدنية آخر العمر و زوال هيجان الغضب و الشّهوة و انكسار عاديتهما، و اعتزله الملك و تفيضه الى غيره؛ انقطاع تدبيره عن البدن و صيرورة البدن، تحت تصرف غيرها، و هذا التأويل، مطابق لما ذكره الشيخ.

و مما يؤيد أنه قصده هذه القصة، أنه ذكر في رسالته « في القضاء و القدر»، قصة «سلامان و ايسال»، و ذكر فيها حديث لمعان البرق من الغيم المُظلم الذي اظهر لابسال وجه امرأة سلامان، حتى اعرض عنها، فهذا ما اتضح لنا من امر هذه القصة و ما اوردت القصة بعبارة الشيخ، لئلا يطول الكتاب.

* تنبيه *

«المُعرض عن متاع الدنيا و طبيّاتها، يخصّ باسم «الزاهد»، و المواظب على فعل العبادات من القيام و الصيام و نحوهما يخصّ باسم «العابد»، و المُتصرّف بفكره الى قُدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحقّ في سرّه، يخصّ باسم «العارف»، و قد يتركّب بعض هذه، مع بعضٍ».

طالب الشّيء، يبتدى باعراض عمّا يعتقد أنه يبعد عن المطلوب، ثمّ باقبال على ما يعتقد أنه يقرب اليه، و ينتهى عند وجدان المطلوب، فطالب الحقّ، يلزمه في الابتداء ان يعرض عمّا سوى الحقّ، لا سيّما ما يشتغله عن الطلب، اعنى متاع الدنيا و طبيّاتها، ثمّ يقبل على ما يعتقد أنه يقربه من الحقّ و هو عند الجمهور افعال مخصوصة هي العبارات. و هذان هما «الزهد» و «العبادة» باعتبارٍ، و التبرّي و التولّي باعتبارٍ و ثمّ أنه اذا وجد الحقّ، فاؤل درجات وجدانه هي المعرفة، فاذن احوال طلاب الحقّ، هي هذه الثلاثة، و لذلك ابتداء الشيخ بتعريفها. ثمّ انّ هذه الاحوال، قد توجد في الاشخاص، على سبيل الانفراد و قد توجد على سبيل الاجتماع و ذلك بحسب اختلاف الاغراض، و الاجتماعات

الثنائية، تكون ثلاثه، والثلاثية واحداً، والى ذلك اشار الشيخ بقوله: «و قد يتركب بعض هذه، مع بعض».

* تنبيه *

«الزهد عند غير العارف، معاملة ما، كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة، وعند العارف، تنزه ما عما يشغل سره عن الحق، وتكبر على كل شيء غير الحق، والعبادة عند غير العارف، معاملة ما، كأنه يعمل في الدنيا، لأجرة يأخذها في الآخرة هي الاجر والثواب، وعند العارف، رياضة ما، لهمة وقوى نفسه المتهمة والمتخيلة ليجزأها بالتعويد عن جناب الغرور، الى جناب الحق، فتصير مسالمة للسر الباطن حينما يستجلى الحق، لا ينازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة، كلما شاء السر، اطلع الى نور الحق، غير مزاحم من الهمم، بل مع تشجيع منها له، فيكون بكلية منخرطاً في تلك^(١) القدس».

لما اشار الى وجود التركيب بين الاحوال الثلاثة، اراد ان ينبه على غرض العارف و غير العارف من الزهد والعبادة، لتمييز الفعلان بحسبه، فذكر ان الزهد والعبادة من غير المعارف، معاملتان، فان الزاهد، غير العارف، يجرى مجرى تاجر، يشتري متاعاً بمتاع، و العابد غير العارف، يجرى مجرى اجير، يعمل عملاً لاخذ اجرة، فالفعلان مختلفان، لكن الغرض واحد، و اما العارف، فزهد في الحالة التي يكون فيها متوجهاً الى الحق، معرضاً عما سواه، تنزه عما يشتغله عن الحق ايثاراً لما قصده، وفي الحالة التي يكون فيها ملتفتاً من الحق الى سواه، تكبر على كل شيء غير الحق استحقاراً لما دونه.

و اما عبادته، فارتياض لهمة التي هي مبادئ ارادته و عزماته الشهوانية والغضبية و غيرهما و لقوى نفسية الخيالية والوهمية، ليجزأها جميعاً عن الميل الى العالم الجسماني و الاشتغال به الى العالم العقلي مشيعة اياه، عند توجهه الى ذلك العالم، و لتصير تلك القوى موعودة لذلك التشجيع، فلا تنازع العقل و لا تراحم السر حالة المشاهدة، فيخلص العقل الى ذلك العالم و يكون جميع ما تحته من الفروع و القوى، منخرطاً معه في سلك

التوجّه الى ذلك الجانب.

* اشارة *

«لَمَّا لم يكن الانسان بحيث يستقلّ وحده بامر نفسه الّا بمشاركة آخر، من بنى جنسه، و بمُعارضة و معاوضةٍ تجريان بينهما، يفرغ كلّ واحدٍ منهما لصاحبه عن مهمّ لو تولّاه بنفسه، لآزدحم على الواحد كثير، و كان ممّا يتعسر ان امكن، و جب ان يكون بين الناس معاملة و عدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميّز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآياتٍ تدلّ على أنّها من عند ربّه، و وجب ان يكون للمُحسن و المُسيء، جزاءً عند القدير الخبير، فوجب معرفة المجازى و الشّارع، و مع المعرفة سبب حافظ للمعرفة، ففرضت عليهم العبادة المذكورة للمعبود، و كزرت عليهم، ليستحفظ التذكير بالتكرير، حتّى استمرت الدّعوة الى العدل المقيم لحياة التّوع، ثمّ زيد لمستعملها، بعد النّفع العظيم فى الدّنيا، الاجرّ الجزيل فى الأخرى، ثمّ زيد للعارفين من مستعملها، المنفعد الّتى خصّوا بها فيما هم مولّون و جوههم شطره، فانظّر الى الحكمة، ثمّ الى الرّحمة و النّعمة، تلحظ جناباً تبهرك عجائبه، ثمّ اقم و استقم.»

لَمَّا ذكر فى الفصل المتقدّم، انّ الرّهد و العبادة، أنّما يصدران من غير العارف لاكتساب «الاجر» و «الثّواب» فى الآخرة، اراد ان يشير الى اثبات الاجر و الثّواب المذكورين، فاثبت الثّبوة و الشّريعة، و ما يتعلّق بهما على طريقة الحكماء، لانه متفرّعٌ عليهما و اثبات ذلك مبنئٌ على قواعد.

و تقريرها ان نقول: الانسان لا يستقلّ وحده بامور معاشه، لانه يحتاج الى غذاء و لباس و مسكن و سلاح لنفسه و لمن يعوله من اولاده الصّغار و غيرهم، و كلّها صناعيّةٌ لا يمكن ان يرتبها صانعٌ واحدٌ الّا فى مدّةٍ لا يُمكن ان يعيش تلك المدّة فاقداً ايّاه، او يتعسر ان امكن، لكنّها تيسّر لجماعة يتعاونون و يتشاركون فى تحصيلها، يفرغ كلّ واحدٍ منهم لصاحبه عن بعض ذلك، فيتمّ بمعارضة و هى ان يعمل كلّ واحدٍ مثل ما يعمل الآخر و معاوضة، و هى ان يُعطى كلّ واحدٍ صاحبه، من عمله بازاء ما يأخذه منه من عمله، فاذن، الانسان بالطّبع، محتاجٌ فى تعيشه الى اجتماع مؤدّ الى صلاح حاله، و هو المراد من قولهم: الانسان مدنىّ بالطّبع، و «التّمذّن» فى اصطلاحهم، هو هذا الاجتماع،

فهذه قاعدةٌ.

ثمّ نقول: واجتماعُ النَّاسِ على التَّعاونِ لا ينتظمُ إلَّا اذا كان بينهم معاملةٌ و عدلٌ، لأنَّ كلَّ واحدٍ يشتهى ما يحتاجُ اليه و يغضبُ على من يزاحمهُ في ذلك، و تدعوه شهوته و غضبه الى الجور على غيره، فيقع من ذلك الهرج، و يختلُّ امر الاجتماع، أمّا اذا كان مُعاملة و عدل متفق عليهما، لم يكن كذلك، فاذن لأبدٌ من شريعةٍ، و الشريعةُ فى اللغة، مورد الشَّاربة، و أمّا سَمَى المعنى المذكور بها، لاستواء الجماعة فى الانتقام منه، و هذه قاعدةٌ ثانيةٌ.

ثمّ نقول: و الشَّرْعُ لأبدٌ له من واضحٍ يقننُ تلك القوانين و يقررها على الوجه الذى ينبغى و هو الشَّارع، ثمّ انَّ النَّاسَ لو تنازَعوا فى وضع الشَّرْع، لوقع الهرج المحذور منه، فاذن يجبُ ان يمتاز الشَّارع منهم، باستحقاق الطَّاعة، ليطيعه الباقون فى قبول الشريعة، و استحقاق الطَّاعة أمّا يتقرَّرُ بآياتٍ تدلُّ على كون تلك الشريعة من عند ربِّه، و تلك الآيات، هى معجزاته، و هى أمّا قوليةٌ و أمّا فعليةٌ، و الخواصُّ للقولية طوع، و العوامُّ للفعلية اطوع.

و لا تتمّ الفعلية، مجردةً عن القولية، لأنَّ النَّبوةُ و الاعجاز، لا يحصلان من غير دعوةٍ الى خير، فاذن لأبدٌ من شارِعٍ هو نبى، ذو معجزة، و هذه قاعدةٌ ثالثةٌ.

ثمّ انَّ العوام، و ضُعفاء العقول، يستحقرون اختلال العدل النَّافع فى امور معاشهم، بحسب النَّوع عند استيلاء الشُّوق عليهم، الى ما يحتاجون اليه بحسب الشَّخص، فيقدِّمون على مخالفة الشَّرْع، و اذا كان للمطيع و العاصى، ثوابٌ و عقابٌ أخرويان، يحملهم «الرجاء» و «الخوف» على الطَّاعة و ترك المعصية، فالشريعة لا تنتظمُ بدون ذلك، انتظامها به، فاذن وجب ان يكون للمحسن و للمسيء، جزاءٌ من عند الاله، التقدير على مجازاتهم، الخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم و اقوالهم، و وجب ان تكون معرفة المجازى و الشَّارع واجبةً على المُتمثلين للشريعة فى الشريعة.

و المعرفة العامية، فلما تكون يقينيةً، فلا تكون ثابتةً، فوجب ان يكون معها سببٌ حافظٌ لها و هو التَّذكار المقرون بالتكرار و المُشتمل عليهما، أمّا يكون عبادة مذكرةً للمعبود، مكررة فى اوقاتٍ متتالية، كالصلوات و ما يجرى مجراها، فاذن يجبُ ان يكون التَّبى، داعياً الى التَّصديق بوجود خالقٍ قديرٍ خبيرٍ، و الى الايمانِ بشارعٍ مبعوثٍ من قبله

صادق، و الى الاعتراف بوعدٍ و وعيدٍ أخرويين، و الى القيام بعباداتٍ يذكّر فيها الخالق بنعوت جلاله، و الى الاتقياد لقوانين شرعية، يحتاجُ اليها النَّاسُ فى معاملاتهم، حتّى يستمرّ بذلك الدّعوة الى العدل المُقيم لحياة التّوع، و هذه قاعدةٌ رابعةٌ.

ثمّ إنّ جميع ذلك، مقدّرٌ فى العناية الاولى، لاحتياج الخلق اليه، فهو موجودٌ فى جميع الاوقات و الازمنة، و هو المطلوب، و هو نفعٌ لا يتصوّر نفع اعمّ منه، و قد اضيف لمُمتلى الشّرع الى هذا النّفع العظيم الدنيوى، الاجرُ الجزيل الأخرى حسباً وعدوه، و أُضيف للعارفين منهم الى النّفع العاجل و الاجر الآجل الكمال الحقيقى المذكور.

فانظر الى الحكمة و هى تبقية النّظام على هذا الوجه، ثمّ الى الرّحمة، و هو ايفاء الاجر الجزيل بعد النّفع العظيم و الى النّعمة و هى الابتهاج الحقيقى المُضاف اليهما تلحظ جناب مُفيض هذه الخيرات، جناباً تبهرك عجائبه، اى تغلبك و تدهشك، ثمّ اقم، اى اقم الشّرع، و استقم، اى فى التّوجّه الى ذلك الجناب القدّس.

و اعترض الفاضل الشارح، فقال: ان عُنيتم بالوجوب فى قولكم: لما احتاج النَّاسُ الى شارعٍ و جب وجوده، الوجوبُ الدّاتى، فهو محال، و ان عُنيتم به أنّه و جب على الله - تعالى - كما يقوله المعتزلة، فهو ليس بمذهبكم، و ان عُنيتم به أنّ ذلك سبب للنّظام الذى هو خيرٌ ما و هو الله - تعالى - مبدئاً لكلّ خير، فاذن و جب وجود ذلك عنه فهو ايضاً باطلٌ، لأنّ الاصلح، ليس بواجبٍ ان يوجد و ألا لكان النَّاسُ كُلّهم مجبولين على الخير، فانّ ذلك اصلح. و ايضاً قولكم: انّ المعجزات، دالّة على انّ الشّارع من قبل الله، غير لائقٍ بكم، لأنّ سبب المعجزات عندهم، امرٌ نفسانى، يحصل للانبياء و لاضدادهم من السّحرة، كما يجرى فى النّمت العاشر، و يتمازُ النّبى عن ضده، بدعوته الى الخير، دون الشرّ و التّمييز بين الخير و الشرّ، عقلى فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء.

و ايضاً القول بانّ المُعجز دالٌّ على صدق صاحبه، مبنى على القول بالفاعل المُختار العالم بالجزئيات الزّمانية، و انتم لا تقولون به. و ايضاً القول بالعقاب على المعاصى، لا يستقيم على اصولكم، فانّ عقاب العاصى، عندهم هو ميلُ نفسه المُشتاقة الى الدّنيا، مع فواتها عنها، و يلزمكم انّ نسيان العاصى لمعصيته، يقتضى سقوط عقابه.

و الجواب على اصولهم؛ اما عن الاول، فبان نقول: استنادُ الافعال الطّبيعية الى غاياتها الواجبة، مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور، كافٍ فى اثبات انية تلك الافعال و

لذلك يعلّون الأفعال بغاياتها، كتعريض بعض الاسنان - مثلاً - لصلاحيّة المضغ التي هي غاياتها، فلو لا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل، لما صحّ التعليل بها واما قوله: «الاصل ليس بواجب»، فنقول عليه: الاصلح بالقياس الى الكلّ، غير الاصلح بالقياس الى البعض، و الاوّل واجبٌ دون ثاني، و ليس كون التّاس مجبولين على الخير من ذلك القبيل - كما مرّ -

و اما عن الثاني، فبان نقول: الامور الغريبة التي منها المعجزات قوليّة و فعليّة - كما مرّ - و المعجزات الخاصّة بالانبياء، ليست بالفعليّة المحضة، فاذن اقترانُ الفعلية بالقولية، خاصٌّ بهم و هو دالٌّ على صدقهم.

و اما عن الثالث، فبان نقول - مضافاً الى ما مرّ - من القول في العلم و القدرة: انّ مشاهدة المعجزات التي هي آثارٌ لنفوس الانبياء، دالّةٌ على كمال تلك النفوس، فهي مقتضيةٌ لتصديق اقوالهم.

و اما عن الرابع، فبان نقول: ارتكابُ المعاصي، يقتضى وجود ملكة راسخة في النّفس، هي المقتضية لتعذيبها، و نسيان العقل لا يكون مزيلاً لتلك الملكة، فلا تكون مقتضية لسقوط العقاب.

ثم اعلم، انّ جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة و التّبوة، ليست ممّا لا يمكن ان يعيش الانسان الاّ به، [بل] انّما هي امورٌ لا يكمل النّظام المؤدّي الى صلاح حال العموم في المعاش و المعاد الاّ بها، و الانسان يكفيه في ان يعيش نوع من السّياسة، يحفظ اجتماعهم الضروري، و ان كان ذلك النوع منوطاً بتغلّب، او ما يجرى مجراه، و الدليل على ذلك، تعيش سكّان اطراف العمارة بالسّياسات الضّروريّة.

* اشارة *

«العارف يريد الحقّ الاوّل لاشيءٍ غيره، و لا يؤثّر شيئاً على عرفانه، و تعبده له فقط، لانه مستحقٌّ للعبادة و لانها نسبةٌ شريفةٌ اليه، لا لرغبةٍ او رهبة، و ان كانتا، فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه، هو الدّاعي و فيه المطلوب، و يكون الحقّ ليس الغاية، بل الوسيلة الى شيءٍ غيره هو الغاية و هو المطلوب دونه.»

لما ذكر غرض العارف و غير العارف من «الزّهّد» و «العبادة» و اثبت مبادئ غرض

غيره، اعني «التَّوَاب» و «العقاب»، اشار في هذا الفصل، الى غرض العارف فيما يقصده.
 فنقول: لعارف الكمالُ الحقيقي حالتان بالقياس اليه: احدهما لنفسه خاصَّةً و هي
 محبَّتُهُ لذلك الكمال، و الثَّانية لنفسه و بدنيهِ جميعاً و هي حركته في طلب القُرْبَةِ اليه. و
 الشيخُ عبَّرَ عن الاوَّلِ بـ«الارادة» و عن الثاني بـ«التعبُد»، و ذكر: ان ارادة العارف و تعبُّده،
 يتعلَّقان بالحقِّ الاوَّل - جلَّ ذكره - لذاته، و لا يتعلَّقان بغيره لذات ذلك الغير، بل ان تعلُّقا
 بغير الحق، تعلُّقا لاجل الحقِّ ايضاً، فقولُه: «العارف يريدُ الحقَّ الاوَّل، لا لشيء غيره»،
 بيانٌ لتعلُّق ارادته بالحقِّ لذاته، و قوله: «و لا يؤثِّر شيئاً على عرفان»، اي لا يؤثِّر شيئاً
 غير الحقِّ على عرفانه، فانَّ الحقَّ مؤثِّرٌ على عرفانه، لانَّ العرفان، ليس بمؤثِّرٍ لذاته عند
 العارف على ما صرَّح به فيما يجيء و هو قوله: «من آثر العرفان للعرفان، فقد قال
 بالثَّاني»، و كلُّ ما هو مؤثِّر و ليس بمؤثِّر لذاته، فهو مؤثِّر لا محالة لغيره، فالعرفان مؤثِّرٌ
 لغيره و ذلك الغير، هو الحقُّ لا غير، فاذا الحقُّ مؤثِّرٌ على العرفان.

و انَّما اختصَّ العارف بأنَّه لا يؤثِّر شيئاً غير الحقِّ على عرفانه، لانَّ غير العارف، يؤثِّر
 نيل التَّوَاب و الاحتراز عن العقاب على العرفان، لانَّه يريدُ العرفان لاجلهمَا، اما العارف،
 فلا يؤثِّر شيئاً عليه اَّا الحقَّ الَّذي هو فقط مؤثِّرٌ لذاته بالقياس اليه، و قوله: «و تعبَّده له
 فقط»، اشارةٌ الى تعلُّق عبادة العارف ايضاً بالحقِّ فقط.

- فان قيل: هذا يناقضُ ما ذكره فيما مرَّ، و هو انَّ عبادة العارف، رياضةٌ لقوَاه ليجرَّها
 الى جناب الحقِّ و هو غيره، فانَّ جرَّ القوى الى جناب الحقِّ، ليس هو الحقُّ ذاته.

- قلنا: مرادهُ ليس انَّ العارف لا يقصدُ في تعبُّده غير الحقِّ مطلقاً، بل هو انَّ العارف، لا
 يقصدُ غير الحقِّ بالذَّات، انَّما يقصدُ الحقَّ بالذَّات و يقصد ان قصد غيره بالعرض و لاجل
 الحقِّ - كما مرَّ - فهذا حكم من حيث يلاحظ العارف نفسه، بالقياس الى الحقِّ الاوَّل الَّذي
 هو مراده لذاته.

ثم اذا لوحظ كلُّ واحدٍ من الحقِّ و العبادة بالقياس الى الآخر، وجد استناد العبادة الى
 الحقِّ الاوَّل و اجباً من الجهتين؛ اما باعتبار ملاحظة الحقِّ بالقياس الى العبادة، فلما ذكره
 في قوله: «و لانه مستحقٌّ للعبادة»، و اما باعتبار ملاحظة العبادة، بالقياس الى الحقِّ، فلما
 ذكره في قوله «و لانه نسبةٌ شريفةٌ اليه».

و ذكر الفاضل الشارح في هذا الموضع: انَّ تعبُّد العارفين، يكون اما لذات الحقِّ، أو لصفةٍ

من صفاته، او لتكميل انفسهم و هي طبقات ثلاثة مترتبة، أشار الشيخ الى الاولى بقوله: «و تعبده له فقط» و الى الثانية بقوله: «و لانه مستحق للعبادة»، و الى الثالثة بقوله: و لانها نسبة شريفة اليه».

اقول: في هذا التفسير تجويز ان يكون للعارف معبوداً بالذات غير الحق، و باقى الفصل، يدل على خلافه، ثم ان الشيخ اشار الى كون غرض العارف مخالفاً لاغراض غيره، بقوله «لا لرغبة او رهبة»، اى لا لرغبة في الثواب او رهبة من العقاب، و بين فساد كون ذلك غرضاً بالقياس الى العارف بقوله: «و ان كانتا»، اى و ان كانت الرغبة، او الرهبة المذكورتان غايتين للعبادة، فيكون الثواب المرغوب فيه او العقاب الموهوب عنه، هو الداعى الى عبادة الحق و فيهما مطلوب عابد الحق، و يكون الحق غير الغاية، بل هو الواسطه الى نيل الثواب او الخلاص من العقاب الذى هو الغاية و هو المطلوب، فيكون هو المعبود بالذات لا الحق، فهذا شرح هذا الفصل. قال الفاضل الشارح: من الناس من احوال القول بكون الله تعالى مُراداً لذاته، و زعم ان الارادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات، لانها تقتضى ترجيح احد طرفي المراد على الآخر، و ذلك لا يعقل الا فى الممكنات.

- قال: و الشيخ ايضاً برهن فى اول النمط السادس ان كل من يريد شيئاً، فلا بد و ان يكون حصوله اولى من عديمه، و يكون المقصود بالقصد الاول، هو ذلك الحصول. و بنى عليه ان كل مُريد، مستكمل فاذن كل من اراد الله - تعالى - لم يكن مراده هو الله - تعالى - بل استكمال ذاته.

- و اجاب عنهما، بأنهما مصادرة على المطلوب، لانهما مبنيتان على ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن و الا بما يستكمل به المرید، و هو ما ادعاه المعترض.

- و نحن نقول: انها تتعلق بالله، لا بشيء غيره ايضاً، و أقول فى بيانه: ان الارادة المتعلقة بما يفعله المرید، يقتضى امكان المراد و اكمال المرید، لا لتعلق الارادة به، بل لكونه فعلاً، او لكونه مستحصلاً للمرید بارادته و هيئنا ليس المراد كذلك، فاذن سقط الاعتراضات.

• اشارة •

«المستحلّ توسط الحق مرحوم من وجه، فانه لم تُعطَم لذة البهجة به، فيستعظمها

أما معارفته مع اللذات المخدجة فهو حنون إليها، غافلٌ عمَّا ورائها و ما مثله بالقياس الى العارفين، أَلَا مَثَلُ الصَّبِيَانِ، بالقياس الى المحنكين، فأنهم لمَّا غفلوا عن طيبات، يحرص عليها البالغون و اقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجدة، اذا ازوروا عنها، عايفين لها، عاكفين على غيرها، كذلك من غَضَّ النَّقْصَ بصره عن مطالعة بهجة الحق، اعلق كتفيه بما يليه من اللذات لذات الزور، فتركها في دنياه عن كره و ما تركها أَلَّا لِيَسْتَأْجِلَ اضعافها، و أَمَّا يَعْبُدُ اللهَ - تعالى - و يطيعه ليخوله في الآخرة، شبعة منها، فيبعث الى مطعم شهى، و مشرب هنى، و منكح بهى، اذا بعثر عنه، فلا مطمح لبصره في اولاه و أخراه أَلَّا الى لَذَاتِ قَبْقَبِهِ و ذَبْذَبِهِ.

و المستبصرُ بهداية القُدس في شجون الايثار^(١)، قد عرف اللذة الحق و ولى وجه سمتها مسترحماً على هذا المؤخوذ عن رشد، الى ضده و ان كان ما يتوخاه بكده مبذولاً له بحسب وعده.»^(٢)

المخدج، الناقص. يُقال: اخدجت الناقة، اذا جائت بولدها ناقص الخلق، و الولد مخدج، و الحنون، المشتاق. و حنكته السنّ و احنكته، اى احكمته التجارب، فهو محنك و محنك و ازورّ عنه، أى عدل عنه، و عاف الطعام او الشراب، اى كرهه، فلم يتناوله، و عكف على الشىء، اى اقبل عليه مواظباً و خوله الله الشىء، اى ملكه اياه و بعثر عنه، أى كشف عنه، و طمح بصره الى الشىء، اى ارتفع، و القبقب، البطن و الذذب، الذكر. و قد لاحظ الشيخ فيهما قول النبى ﷺ: من وقى شرّ لقلقه و قبقبه و ذذبته، فقد وقى، و اللقلق، اللسان و الشجون، جمع شجن و هو طريق الوادى. و الكد، الشدة فى العمل و طلب الكسب.

و الغرض من هذا الفصل، تمهيد العذر، لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة فى تحصيل شىء آخر غيره، و هو من يتزهد فى الدنيا و يعبد الحق رغبةً فى الثواب، او رهبةً من العقاب، و وجه العذر بيان نقصه فى ذاته. و فى عبارات الشيخ، لطائف كثيرة، يتبين للمتأمل فيها، منها وصف اللذات الحسية،

١ - تقديم الحق على غيره، تعليقة العلامة.

٢ - وعد الله - تبارك و تعالى - ايضاً هو.

بنقصان الخلقة، و هو نقصانٌ لا يمكن ان يزول، و منها تشبيهه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية، بالاعمى الذى يطلب شيئاً، فأنه يعلق يده بما يليه سواءً كان ما اعلق به يده مطلوباً أو لم يكن، و منها التنبية على ان زهد غير العارف، زهد عن كُره، فهو مع كونه فى صورة الزهَاد، احرص الخلق بالطَّبع على اللذات الحسيَّة، فان التَّارك شيئاً، استأجل اضعافه اقرب الى الطَّعم منه الى القناعة، و منها: نسبة هَمَّتْ الى الدنائة و الضَّعة، فان قوله «لا مطمع لبصره»، مشعرٌ بأنَّه ادنى منزلة من ان يستحقَّ تلك اللذات الخسيسية، و منها التعبير البالغ فى تخصيص لذة البطن و الفرج بالذِّكر.

و قد ذكر فى آخر الفصل، انَّ هذا النَّاقص المرحوم، ينالُ ما يرجوه و يطلبه بكذِّه من اللذات الحسيَّة حسبما وعده الانبياء عليهم السلام، و قد اشار الى كَيْفِيَّة ذلك فى النَّمط الثَّامن، حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هى موضوعات لتخييلاتهم، و عبّر عن هذه السعادة بـ«السعادة التى تليق بهم».

* اشارة *

«اوّل درجات حركات العافين، ما يسمّونه هو «الارادة»، و هو ما يعترى المستبصر باليقين البرهائى، او السّاكن النَّفس، الى العقد اليمانيّ من الرّغبة فى اعتلاق العروة الوثقى، فيتحرّك سرّه الى القدّس، لينال من روح الاتّصال، فما دامت درجته هذه، فهو مريد.»
اعتراه، اى غشيه، و اعتلاق العروة الوثقى، الاعتصام بها.

و اعلم انَّ الشيخ اراد بعد ذكره مطالب العارفين و غيرهم، ان يذكر احوالهم المُترتبة فى سلوكهم طريق الحقّ من بدء حركتهم، الى نهايتها التى هى الوصول اليه - تعالى - و يشرّح ما يسنّح لهم فى منازلهم، فذكرها فى احد عشر فصلاً متواليّة؛ اوّلها هذا الفصل، و هو مشتمل على ذكر مبادئ حركاتهم.

فذكر: انَّ «الارادة»، هى اوّل درجاتهم المُترتبة بحسب حركاتهم و هى المبدأ القريب من الحركة و مبدئها تصوّر الكمال الذاتى الخاصّ بالمبدأ الأوّل الفائضة آثاره على المستعدّين من خلقه، بقدر استعداداتهم، و التّصديق بوجوده، تصديقاً جازماً مع سكون نفس، سواءً كان يقينياً مستفاداً من قياس برهائى، او كان ايمانياً مُستفاداً من قبول قول الائمة الهادين الى الله - تعالى - فان كلّ واحدٍ منهما، اعتقادٌ يقتضى تحريك صاحبه فى

طلب ذلك الفيض، و لما كانت الارادة مترتبةً على هذا التصديق، عرّفها بأنها حالةٌ تعترى بعد الاستبصار، او العقد المذكور، ثم صرّح بأنها رغبةٌ في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول و لا تتغيّر، و فهي مبدء حركة السرّ، الى العالم القدسي و غايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم.

و اعلم انّ الشيخ ذكر في النمط الثالث، انّ للحركة الارادية الحيوانية، اربعة مبادئ؛ مرتبةً الادراك، ثم الشوق المُسمّى بـ«الشهوة» او «الغضب»، ثم العزم المُسمّى بـ«الارادة الجازمة»، ثم القوة المؤتمرة المنبئة في الاعضاء، و الحركة المذكورة هي هنا اراديةٌ، لكنّها ليست بحيوانية، فلها من المبادئ المذكورة الاولى و هو ما عبّر عنه بالاستبصار او العقد المقارن لكون النفس، و الثانية و الثالثة، و هما ما عبّر عنهما بـ«الارادة» و أنّما اتّحدنا هي هنا، لأنّهما لا يتباينان الا عند اختلاف الدواعى و الصّوارف و ذلك الاختلاف، لا يتصوّر مع سكون النفس الذي اشترطه هي هنا، و سقطت الرّابعة، لأنّ هذه الحركة، ليست بجسمانية.

و الفاضل الشارح، اورد في تفسير هذا الفصل، اصناف طلاب الحقّ و الرياضات اللاتقة بكلّ صنف، و ذلك غير مناسبٍ لما فيه.

* اشارة *

«ثمّ أنّه ليجتاج الى «الرياضة»، و الرياضة متوجّهة الى ثلاثة اغراض؛ الاول، تنحية ما دون الحقّ عن مستنّ الايثار، و الثاني، تطويع النفس الامارة، للنفس المُطمئنة، لينجذب قُوى التخيل و الوهم الى التوهّمات المُناسبة للامر القدسي، منصرفَةً عن التوهّمات المُناسبة للامر السفليّ، و الثالث، تلطّف السرّ للتنبّه.

و الاولُ يعين عليه الزهد الحقيقيّ، و الثاني يعين عليه عدد أشياء؛ العبادة الشّمفوعة بالفكرة، ثمّ الالحان المُستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام، موقع القبول من الاوهام، ثمّ نفس الكلام الواعظ من قائل زكىّ بعبارةٍ بليغةٍ و نعمةٍ رخيمةٍ و سمّتٍ رشيد، و اما الغرض الثالث، فيعينُ عليه الفكر اللطيف، و العشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق، ليس سلطان الشهوة.»

اقول: مستنّ الايثار، طريقه و المشفوعة، المقرونة، و كلام رخيّم، أى رقيق، يقال:

رخم صوته، أى لَيْتِه. و الشمال بالكسر، الخلق و جمعه شمائل.

و المقصود من هذا الفصل، ذكر احتياج المرید الى الرِّياضة و بيان اغراض الرِّياضة و انا اذكر قبل الخوض فى تفسير ماهية الرِّياضة، فاقول: رِياضة البهائم، منعها عن اقدامها على حركات لا يرضيها الرِّاض، و اجبارها على ما يرضيه، لتتمرن على طاعته، و القوَّة الحيوانية التى هو مبدأ الادراكات و الافاعيل الحيوانية فى الانسان، اذا لم يكن لها طاعة القوَّة العاقلة ملكة، كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة، تدعوها شهوتها تارةً و غضبها تارةً، اللذان تثيرهما المتخيلة و المتوهمة بسبب ما تتذكر أنه تارةً و بسبب ما يتأذى اليهما من الحواس الظاهرة تارةً الى ملائمتها، فتتحرك حركات مختلفة حيوانية، بحسب تلك الدواعى و تستخدم القوَّة العاقلة فى تحصيل مُراداتها، فتكون هى اشارة تصدر عنها افعال مختلفة المبادئ، و العقلية مؤتمرة عن كره مضطربة.

اما اذا راضتها القوَّة العاقلة بمنعها عن التخيلات و التوهّمات و الاحساسات و الافاعيل المثيرة للشهوة و الغضب، و اجبارها على ما يقتضيه العقل العملى، الى ان تصير متمرنة على طاعته، متأدبة فى خدمته، تأتمر بأمرها و تنتهى بنهيها، كانت العقلية مطمئنة، لا يصدر عنها افعالاً مختلفة بحسب المبادئ، و باقى القوى باسرها مؤتمرة متسالمة لها. و بين الحاليتين، حالاتٌ مختلفة بحسب استيلاء احديهما على الأخرى، تتبع الحيوانية فيها احياناً هواها عاصية للعاقلة، ثم تندم، فتلوم نفسها، فتكون لوامة. و انما سميت هذه القوى بالنفوس «الامارة» و «اللوامدة» و «المطمئنة»، ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات فى التنزيل الالهى.

فاذن رِياضة النفس، نهيها عن هواها و امرها بطاعة مولاه، و لما كانت الاغراض العقلية مختلفة، كانت الرِّياضات مختلفة، منها الرِّياضات العقلية المذكورة فى الحكمة العملية، و منها الرِّياضات السمعية المسماة بـ«العبادة الشرعية»، و ادق اصنافها، رِياضة العارفين، لانهم يريدون وجه الله - تعالى - لا غير، و كل ما سواه، شاغل عنه.

فرياضتهم، منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول و اجبارها على التوجه نحوه، ليصير الاقبال عليه و الانقطاع عما دونها ملكة لها، و ظاهر ان كل رِياضة، هى داخله فى الحقيقة فى هذه الرِّياضة و لا ينعكس الا أنها تختلف باختلاف مراتبهم فى سلوكهم، تبتدى من اجل اصنافها و تنتهى عند ادقها، فهذا ما ا قوله فى الرِّياضة، و ارجع

الى المقصود.

فاقول: الغرض الاقصى من الرياضد شىء واحد هو نيل الكمال الحقيقى اَلَا اَنْ ذلك موقوفٌ على حصول امرٍ وجودي هو الاستعداد، و حصول ذلك الامر، مشروطٌ بزوال الموانع. و الموانعُ اَمَّا خارجيَّة و اَمَّا داخليَّة، فاذن الرياضة بهذا الاعتبار، موجَّهَةٌ نحو ثلاثة اغراض؛ اُحدها، تحية ما دون الحقِّ عن مستنِّ الايتار، و هو ازالةُ الموانع الخارجِيَّة، و الثانى، تطويع النفس الامارة للمطمئنة، لينجذب التَّخِيل و التوهّم عن الجانب السفلى الى الحاجب القدسى و يتبعها سائر القوى ضرورة، و هو ازالةُ الموانع الداخِليَّة، اعنى الدّواعى الحيوانِيَّة المذكورة، و الثالث، تلطيفُ السَّرِّ للتَّنبه، و هو تحصيلُ الاستعداد، لنيل الكمال، فانَّ مناسبة السَّرِّ مع الشَّىء اللطيف، لا يمكن اَلَّا بتلطيفه، و لطف السَّرِّ، عبارةٌ عن تهيئته، لان تتملُّ فيه الصُّور العقليَّة بسرعة و لان ينفعل عن الامور الالهِيَّة المهيجة للشُّوق و الوجد بسهولة.

ثمَّ اَنَّ الشيخ، لمَّا فرغَ عن ذكر اغراض الرياضة، ذكر ما يعينُ على الوصول الى كلِّ واحدٍ من هذه الاغراض، اَمَّا الاول، فقد ذكر ممَّا يعينُ عليه شيئاً واحداً و هو الزَّهد الحقيقى المنسوب الى العارفين الَّذى هو التنزّه عمَّا يشغل السَّرِّ عن الحقِّ - كما مرَّ - و ذلك ظاهرٌ، و تما الثانى، فقد ذكر ممَّا يعين عليه ثلاثة اشياء؛ الاولُ العبادة المشفوعة بالفكر، يعنى المنسوبة الى العارفين، و فائدة اقترانها بالفكر، اَنَّ العبادة، تجعل البدن بكليَّته متابعاً للنفس، فان كانت النفس مع ذلك متوجَّهَةٌ الى جناب الحقِّ، بالفكر صار الانسان بكليَّته مُقبلاً على الحقِّ و اَلَّا فصارت العبادة سبباً للشَّقاوة، كما قال - عزَّ وجلَّ - «فويلٌ للمُصلِّين الَّذين هم عن صلاتهم ساهون»^(١).

و وجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثانى، هو اَنَّها ايضاً رياضةٌ ما، لهمم العابد العارف و قُوى نفسه، ليجرَّها بالتعويد عن جانب الغرور، الى جناب الحقِّ - كما مرَّ - والثانى، الالحان و هى تُعينُ بالذَّات و بالعرض؛ و وجه اعانتها بالذات، اَنَّ النفس الناطقة، تقبل عليها لاجابها بالتأليفات المُتَّفقة و التَّسبب المُنتظمة الواقعة فى الصُّوت الَّذى هو مادَّة النطق، فيذهل عن استعمال القوى الحيوانِيَّة فى اغراضها الخاصَّة بها،

فيتبعها تلك القوى و حينئذ تكون الالمان مستخدمة لها، و وجه اعانتها بالعرض، أنها توقع الكلام المُقارن لها، موقع القبول من الاوهام، لاشتمالها على المحاكاة التي تميلُ النفس بالطَّبع اليها، فاذا كان ذلك الكلام واعظاً، باعثاً على طلب الكمال، صارت النفس مُتَبَهِّئَةً لما ينبغي ان يفعل، فغلبت على القوى الشَّاغلة ايَّاه و طَوَّعَتها.

و الثالث، نفسُ الكلام الواعظ، يعنى الكلام المُفيد للتَّصديق، بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقتناع و سكون النفس، فانه ينبه النفس و يجعلها غالباً على القوى، لا سيما اذا اقترنت بامور اربعة: احدها يعود الى القائل و هو كونه زكياً، فان ذلك كشهادةٍ تُؤكِّد صدقه، و وعظ من لا يتعظ، لا ينجع، لان فعله يكذب قوله، و الثلاثة الباقية، تعود الى القول؛ منها، واحدٌ يعود الى اللفظ و هو كونه بعبارةٍ بليغةٍ، اى تكون مستحسنةً واضحةً الدلالة على كمال ما يقصده القائل من غير زيادةٍ عليه و لا نقصان منه، كأنه قال: افرغ فيه المعنى، و واحدٌ الى هيئة اللفظ و هو ان يكون بنغمة رخيمة، فان لين الصوت، يُفيد النفس هيئةً تعدّها نحو المسامحة فى القبول، و شدته يُفيدها هيئةً تعدّها نحو الامتناع عن القبول، و لذلك للتَّغيمات تأثيرات مختلفة فى النفس يناسبُ كلَّ صنفٍ منها صنفاً من الهيئات النَّفسانيَّة، و الاطباء و الخطباء، يستعملونها فى معالجات الامراض النَّفسانيَّة، و فى ايقاع الاقتناعات المطلوبة، بحسب تلك المُناسبات، و واحدٌ يعود الى المعنى، و هو ان يكون على «سمتٍ رشيدٍ»، اى يكون مؤدياً الى تصديقٍ نافع للمريد فى السُّلوك بسرعة. و اعلم ان نفس الكلام الواعظ، يسمّى فى صناعة الخطباء بـ«العمود»، و الامور المذكورة اللاحقة به المُعينة على الاقتناع بـ«الاستدرجات»، و اما الثالث، فقد ذكر ممّا يُعينُ عليه شيئين:

- الاول، الفكر اللطيف و هو ان يكون مُعتدلاً فى الكيفيَّة و الكميَّة و فى اوقاتٍ لا تكون الامور البدنيَّة كالملاء و الاستفراغ المُفرطين و غيرهما شاغلةً للنفس عن الادراك العقلى، فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر، تفيدُ النفس هيئةً تعدّها لادراك المطالب بسهولة.

- و الثانى، العشقُ العفيف. و اعلم انَّ العشق الانساني، ينقسم الى حقيقيٍّ - مرّ ذكره - و الى مجازيٍّ، و الثانى ينقسم الى نفسانيٍّ و الى حيوانيٍّ، و النفساني، هو الذى يكون مبدئهُ مشاكلة نفس العاشق، لنفس المعشوق فى الجوهر و يكون اكثر اعجاب به بشمائل المعشوق،

لأنها آثَارٌ صادرةٌ عن نفسه، والحيوانيّ هو الذي يكون مبدئه شهوة حيوانيّة وطلبٌ لذّة بهيميّة ويكون أكثر اعجاب العاشق، بصورة المعشوق وخلقته ولونه و تخاطيط اعضائه، لأنّها امورٌ بدنيّة.

والشيخُ اشار بقوله: «العشقُ العفيف»، الى الأوّل من المجازين، لأنّ الثّاني ممّا يقتضيه استيلاء النّفس الامّارة وهو مُعينٌ لها على استخدامها القوّة العاقلة و يكون في الاكثر مقارناً للفجور والحرص عليه، و الأوّل بخلاف ذلك وهو يجعل النّفس لينّة شيفّة، ذات وجدٍ و رقّة منقطعيّة عن الشّواغل الدّنيويّة، مُعرضةً عمّا سوى معشوقه، جاعلةً جميع الهموم همّاً واحداً، ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي، اسهل على صاحبه من غيره، فإنّه لا يحتاجُ الى الاعراض عن اشياء كثيرةٍ و اليه اشار من قال: من عشقَ وعفَّ و كتمَ ومات، مات شهيداً.

* اشارة *

«ثمّ أنّه اذا بلغت به «الارادة» و «الرياضة» حدّاً ما، عنّت له خلساتٌ من إطلاع نور الحقّ عليه لذيدة، كأنّها بروق تومض اليه، ثمّ تخمد عنه وهو المُسمّى عندهم «اوقاتاً» و كلّ وقتٍ، يكتنفه وجدان؛ وجدُّ اليه و وجدُّ عليه. ثمّ أنّه ليكثر عليه هذه الغواشى، اذا امعن في الارتياض.»

اقول: عنّ الشّيء، اعترض، و خلس و اختلس، استلب، و مضمض البرق وميضاً و اومض، اى لمع لمعاناً خفيفاً، غير معترض في نواحي الغيم.

والشيخُ اشار في هذا الفصل الى اوّل درجات «الوجدان» و «الاتّصال» و هو أنّما يحصلُ بعد حصول شيء من الاستعداد المُكتسب بـ«الارادة» و «الرياضة» و يتزايدُ بتزايد الاستعداد، وقد لاحظوا في تسميته بـ«الوقت» قول النبي ﷺ: «لى مع اله وقت، لا يسعنى فيه ملك مقرّب، و لا نبيّ مرسل»^(١)، و الوجدان اللّذان يكتنفان الوقت، لا يتساويان، لأنّ الأوّل حزن على استبطاء الوجدان، و الآخر اسف على فواته.

* اشارة *

«أنه ليتوغلَّ في ذلك، حتَّى يغشاه في غير الارتياض، فكلَّمَا لمع شيئاً، عاج منه الى جنابٍ اقدس، يتذكَّر من امره امرأ، فغشيه غاش، فيكاد يرى الحقَّ في كلِّ شيء.»
 اوغل، اى سار سريعاً وامن فيه، و توغَّل في الارض، اى سار فيها فابعد منه، و يوجد في بعض النَّسخ بالوجهين، اعنى ليوغل و ليتوغلَّ، و لمح: اى ابصره بنظرٍ خفيف، و عاج عنه، اى رجع و تنثنى عنه، و عاج به، اى قام به و المعنى انَّ الاتصال بجناب القدس، اذ صار ملكةً، فهو قد يحصلُ في غير حالة الارتياض الَّذى كان معداً لحصوله من قبل.

* اشارة *

«و لعلَّة الى هذا الحدِّ يستعلى عليه غواشية و يزولُ هو عن سكينته، فيتنبَّه جليسه لاستيفازه عن قراره، فاذا طالَّت عليه الرِّياضة، لم يستفرَّه غاشية، و هدى للتلبيس فيه.»
القول: علا و استعلى، بمعنى، و السَّكينة، الوقار. و استوفز في قعدته، اى قعد قعوداً مُتنبصاً غير مطمئن، و استفرَّه الخوف و ما يشبهه، اى استخفه. و التلبيس كالتدليس و هو كتمان العيب.

و السببُ فيما ذكره الشيخ انَّ الامر العظيم، اذا غافص الانسان بغتةً، فقد يستفرَّه لكون النَّفس غافلة عن هجومه غير متأهبة له، فينهزم عنه دفعة، اما اذا توالى و استمرَّ، الف الانسان به و زال عنه الاستفزاز، لانَّ النَّفس قد تتأهَّب لتلقيه، اذ هى متوقَّعة لعوده، و المعارفُ يُنكر من نفسه الاستفزاز المذكور، لاستنكافه عن الترائى بالكمال، فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه، و يستعمل التلبيس فيه.

* اشارة *

«ثمَّ أنه لتبلغ به الرِّياضة مبلغاً، ينقلب له وقتُه سكينَةً، فيصير المخطوف مألوفاً، و الوميضُ شهاباً بيناً، و يحصل له معرفة مستقرَّة، كأنها صحبة مستمرَّة، و يستمتع فيها بهيجته، فاذا انقلب عنها، انقلب حيرانُ اسفاً.»

و فى بعض النَّسخ بدل قوله: ينقلبُ له «وقته» سكينَة، ينقلب له «وفده» سكينَة، يُقال: وفد فلان على الامير، اذا ورد رسولاً اليه، فهو وافد و الجمع وفد، و الرواية الاولى اظهر. و

الخطف، الاستلاب. و الشهاب، شعلَةٌ نارٍ ساطعة، و شهاباً بَيْتاً، اى واضحاً. و فى بعض النسخ ثبُتاً، اى ثابتاً. و يحصل له معرفة مستقرّة، اى مع الحقّ الاوّل، اسفاً، اى متلهّفاً و المعنى ظاهر.

* اشارة *

«و لعلّه الى هذا الحدّ يظهر عليه ما به، فاذا تغلغل فى هذه المعرفة، قلّ ظهوره عليه، فكان و هو غائبٌ حاضراً، و هو ظاعنٌ مقيماً.»

اقول: تغلغل الماء فى الشجر، اى تخلّلها، و ظعن، اى سار. و المعنى أنّه قبل هذا المقام، كان بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الذهاب و الاسف حالة الانقلاب، فصال فى هذا، بحيث يقلّ ظهور ذلك عليه، فيراه جليسه حالة الاتّصال بجناب الجلال حاضراً عنده مُقيماً معه و هو بالحقيقة غائبٌ عنه، ظاعنٌ الى غيره.

* اشارة *

«و لعلّه الى هذا الحدّ، اُتْمَا يتيسّر له هذه المعرفة احياناً، ثمّ يتدرّج الى ان يكون له متى شاء.»

و فى بعض النسخ: اَنَا يتسنّى له، اى يفتح و يتسهّل عليه، يُقال: سنّاه، اى فتح و سهّله.

* اشارة *

«ثمّ أنّه ليتقدّم هذه الرتبة، فلا يتوقّف امره الى مشيئته، بل كلّما لاحظ شيئاً، لاحظ غيره و ان لم تكن ملاحظته للاعتبار، فيسنع له تعريجٌ عن عالم الزور الى عالم الحقّ مستقرّاً به و يحتفّ حوله الغافلون.»

يُقال: عرج عروجاً، اى ارتقى، و عرّج عليه تعريجاً، اى اقام، و عرّج اليه و انعرج: اى مال و انعطف. فالتعريجُ هيهنا، اُما مبالغةٌ فى الارتقاء، و اُما بمعنى الميل و الانعطاف، و حفّ و احتفّ حوله، اى اطاف به و استدار حوله، و المعنى ظاهر.

* اشارة *

«فاذا عبر الرياضة الى النيل، صار سرّه مرآةً مجلوةً محاذياً بها شطر الحقّ، ودرّت عليه اللذات العلى، وفرّح بنفسه، لما بها من أثر الحقّ، وكان له نظرٌ الى الحقّ ونظرٌ الى نفسه، وكان بعد متردداً.»

يقال: درّ اللبن وغيره، اى انصبّ وفاض، ومعناه انّ العارف اذا تمّت رياضته و استغنى عنها لوصوله الى مطلوبه الذى هو اتّصاله بالحقّ دائماً، صار سرّه الخالى عمّا سوى الحقّ، كمرآةٍ مجلوةٍ بالرياضة محاذياً بها شطر الحقّ بالارادة، فتمثّل فيه اثر الحقّ و فاضت عليه اللذات الحقيقية، وابتهج بنفسه، لما ناله من اثر الحقّ، وكان له نظران؛ نظرٌ الى الحقّ المُبتهج به، ونظرٌ الى ذاته المُبتهجة بالحقّ، وكان بعد فى مقام التردّد بين الجانبين.

* اشارة *

«ثمّ أنّه ليغيب عن نفسه، فيلحظ جناب القدس فقط، وان لحظ نفسه، فمن حيث هي لاحظة، لا من حيث هي بزيتها، وهناك يحقّ الوصول.»

هذه آخرُ درجات السلوك الى الحقّ و هي درجة الوصول التامّ، و يليها درجات السلوك فيه، و هي تنتهى عند «المحو» و «الفناء» فى التوحيد على ما سيأتى، و فى هذا المقام يزول التردّد المذكور فى الفصل السابق و تتمّ الغيبة عن النفس و الوصول الى الحقّ. و اعلم انّ الغيبة عن النفس، لا تنافى ملاحظتها، ولذلك قال «وان لحظ نفسه، فمن حيث هي لاحظة، لا من حيث هي بزيتها»، و بيانه: انّ اللاحظ - من حيث هو لاحظ - اذا لحظ كونه لاحظاً، فقد لحظ نفسه ألاّ انّ هذه الملاحظة، دون الملاحظة التى كانت قبلها، لانّه كان هناك لاحظاً للنفس من حيث هي متنقّشة بالحقّ، متزيّنة بزينة حصلت لها منه، فهو مبتهجٌ بالنفس و الابتهاج بالنفس و ان كان بسببِ الحقّ، اعجابٌ بالنفس و توجّه الى النفس، فاذن هو تارةً متوجّه الى النفس و تارةً متوجّه الى الحقّ و لذلك حكم عليه بالتردّد، اما هيئتها، فهو متوجّه بالكليّة الى الحقّ و أنّما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجّه اليه الذى لا ينفك عن ملاحظة المتوجّه فقط، فهى ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض، و لذلك حكم هيئتها بالوصول الحقيقى، فهذا شرح ما فى الكتاب.

و بقى علينا ان نذكر الوجه فى عدد هذه الفصول و الدرّجات المذكورة فيها، فاقول: انّ

كل حركةٍ، فلها مبدئٌ ووسطٌ ومنتهى، واذا كانت المُفارقة من المبدأ و المرور على الوسط و الوصول الى المُنتهى لا دفعةً، كان لكل واحدٍ منها ايضاً ابتداءً و توسطً و انتهاءً و الجمیعُ تسعة، فالشيخُ اورد بعد فصل الرّياضة تسعة فصولٍ مشتملةٍ على ذكر هذه الدّرجات:

- الثلاثة الاولى، الّتی ذكر فيها اول الاتّصال المُسمّى بـ«الوقت» و تمكّنه بحيث يحصل فى غير حال الارتياض، و استقراره بحيث يزول معه الاستفزاز مشتملة على مراتب بداية السلوك.

- و الثلاثة الّتی بعدها، الّتی ذكر فيها ازدياد الاتّصال الّذى عبّر عنه بصيرورة الوقت سكينه، و تمكّن ذلك حتّى يلبس اثر الحصول بأثر اللا حصول، و استقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملةً على مراتب وسطه.

- و الثلاثة الاخيرة، الّتی ذكر فيها حصول الاتّصال مع عدم المشيئة، و استقراره مع عدم الرّياضة، و ثبوته مع عدم ملاحظة النّفس مشتملةً على مراتب المُنتهى.

* تنبيهة *

«الالتفات الى ما تنزّه عنه «شغل»، و الاعتداد بما هو طوع من النفس «عجز»، و التبجّح بزينة الذّات - من حيث هى الذّات - و ان كان بالحقّ «تیه»، و الاقبال بالكلّیة على الحقّ «خلاص»».

لما فرغ عن ذكر درجات السلوك و انتهى الى درجات الوصول، اراد ان يُنبّه على نقصان جميع الدّرجات الّتی قبل الوصول، بالقياس اليه، فبدأ بالزهد الّذى هو تنزّه ما، عمّا يشغل عن الحقّ و ذكر ايضاً أنّه شاغل، فقال «الالتفات الى ما تنزّه عنه، يعنى ما سوى الحقّ، شغل»، فاذن الزهد مؤدّى الى ما به يحترز عنه، ثمّ عبّ بالعبادة الّتی هى تطویع النّفس الامارة للنّفس المُطمئنة على افعالها الخاصّة باعانة الامارة اياها على ذلك و ذكر ايضاً أنّه عجز، فقال «و الاعتداد بما هو طوعٌ من النّفس عجز»، اى اعتداد النّفس بما يطيعها عجزٌ و فانّ العبادة ايضاً مؤدّیة الى ما به يحترز عنه، ثمّ عبّ بأخر درجات السلوك المُنتهية الى الوصول، فانّ التّنبیه على نقصانها، يتضمّن التّنبیه على نقصان ما قبلها و ذكر انّ الابتهاج بما يحصل لذات المُبتهج - من حيث هو لذاته - و ان كان ذلك الحاصل هو الحقّ نفسه «تیه» و «حيرة»، فأنّه يقتضى تردّداً من جانبٍ الى جانبٍ، يقابله

وقد ابتغى بذلك الهداية عن التَّحَيَّر، فقال: «والتَّبَجُّح بزينة الذَّات - من حيث هي الذات - وان كان بالحقِّ، تيه»، فاذن الوقوفُ في هذه الدَّرَجَة من السَّلوك ايضاً يكون مُتأدِّياً الى ما يحترزُ عنه بالسَّلوك، ثم ذكر انَّ الخلاص من جميع ذلك بالوصول الَّذي ذكره في آخر المراتب، فقال: «الاقبال بالكلِّيَّة على الحقِّ خلاصٌ» و هناك ظهر ايضاً معنى قولهم: و المخلصون على خطرٍ عظيم.

* اشارة *

«العرفانُ مبتدئٌ من تفریقٍ و نفضٍ و تركٍ و رفضٍ معنٍ في جمعٍ، هو جمع صفات الحقِّ للذَّات المريية بالصدق، منتهٍ الى الواحد، ثمّ وقوفٌ.»

قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل، و اقولُ في تقريره: انه مشهورٌ بين اهل الذوق، انَّ تكميل التَّاقصين يكون بشيئين؛ تخلية، و تحلية، كما انَّ مُداواة المرضى، يكون بشيئين؛ تنقية، و تقوية، الاوَّل سلبی، و الثَّاني ايجابي، و يعبر عن التَّخلية بـ«التزكية»^(١)، و لكلِّ واحدٍ منهما درجات:

اما درجاتُ التَّزكية، فهي الَّتِي مرَّ ذكرها، و قد ربَّها الشيخُ في هذا الفصل، في اربع مراتب: «تفریق»، و «نفص»، و «ترك»، و «رفض». فالتَّفریقُ مبالغُ الفرق و هو فصلٌ بين شيئين، لا ترجيح لاحدهما على الآخر، و منه فرق الشَّعر، و التَّنْفِصُ، تحريكُ شئٍ لينفصل عنه اشياء مستحقرَّة بالقياس اليه، كالغبار عن التَّوب، و التَّركُ تخليةٌ و انقطاعٌ عن شئ، و الرِّفْضُ تركٌ مع اهمال و عدم مبالاة.

فالعرفانُ مبتدئٌ من تفریق، بين ذات العارف و بين جميع ما يشغله عن الحقِّ باعيانها، ثمّ نفضٌ لآثار تلك الشَّواغل كالميل و الالتفات اليها عن ذاته تكملاً لها بالتَّجَرُّد عمَّا سوى الحقِّ و الاتِّصال به، ثمّ تركٌ لتوحَّى الكمال لاجل ذاته، ثمّ رفضٌ لذاتها بالكلِّيَّة، فهذه درجاتُ التَّزكية.

وامَّا التَّحلية، و هي الَّتِي سيورد الشيخ، ذكر درجاتها في الفصل الَّذي يتلو هذا الفصل، فبيان درجاتها بالاجمال: انَّ العارف اذا انقطع عن نفسه و اتَّصل بالحقِّ، رأى كلَّ قدرة

مستغرقة في قدرته المتعلّقة بجميع المقدورات، وكلّ علمٍ مستغرقاً في علمه الّذي، لا يعزبُ عنه شيءٌ من الموجودات، وكلّ ارادة مستغرقة في ارادته الّتي يمتنع ان يتأبى عليها شيءٌ من الممكنات، بل كلّ وجودٍ، فهو صادرٌ عنه، فائضٌ من لدنه، صار الحقّ حينئذٍ بصره الّذي به يبصر، و سمعه الّذي به يسمع^(١)، و قدرته الّتي بها يفعل، و علمه الّذي به يعلم، و وجوده الّذي به يوجد، فصار العارف حينئذٍ متخلّقاً باخلاق الله - تعالى - بالحقيقة. و هذا معنى قوله: «العرفانُ مُمعنٌ في جمع، هو جمع صفات الحقّ للذّات المريدة بالصدّق»، ثمّ أنّه بعد ذلك، يعاين كونُ هذه الصّفات و ما يجري مجراها متكرّرةً بالقياس الى الكثرة متّحدةً بالقياس الى مبدئها الواحد، فانّ علمه الذّاتيّ، هو بعينه قدرته الذّاتيّة، و هي بعينها ارادته، و كذلك سائرها.

و اذ لا وجود ذاتياً لغيره، فلا صفات مغايرة للذّات و لا ذات موضوعة للصّفات، بل الكلّ، شيءٌ واحدٌ، كما قال عزّ من قائل: انّما الله الّله واحدٌ، فهو هو لا شيءٌ غيره. و هذا معنى قوله: «منته الى الواحد»، و هناك لا يبقى واصفٌ و لا موصوفٌ، و لا سالكٌ و لا مسلوکٌ، و لا عارفٌ و لا معروفٌ و هو مقامُ الوقوف.

* اشارة *

«من آثر العرفانَ للعرفان، فقد قال بالثّاني، و من وجد العرفان، كأنه لا يجده، بل يجد المعروف به، فقد خاض لُبّة الوصول و هناك درجاتٌ ليست اقلّ من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار، فانّها لا يفهمها الحديث، و لا تشرحها العبارة، و لا يكشفُ المقال عنها غير الخيال، و من احبّ ان يتعرّفها، فليتدرّج الى ان يصير من أهل المشاهدة دون المُشاهدة، و من الواصلين الى العين، دون السّامعين للآثر.»

العرفانُ حالةٌ للعارف، بالقياس الى المعرّف، فهي لا محالة غير المعروف، فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان، فهو ليس من الوحدّين، لانه يُريدُ مع الحقّ شيئاً غيره و هذه حال المتبجّح بزينة ذاته و ان كان بالحقّ، اما من عرف الحقّ و غاب عن ذاته، فهو

١ - جاء في الحديث: «انّ العبد ليتقرّب الىّ بالتّوافل، حتّى احببته فاذا احببته كنتُ سمعه الّذي يسمع به و بصره الّذي يُبصر به». «بحار الانوار»، ج ١٤ / ٢٨٩.

غائب لا محالة عن العرفان الَّذِي هو لذاته، فهو قد وجد العرفان، كأنه لا يجده، بل يجد المعروف فقط و هو الخائض لجة الوصول، اى معظمه و هناك درجاتٌ هى درجات التحلية بالامور الوجودية التى هى التَّعَوُّت الالهية و هى ليست باقل من درجات ما قبله، اعنى درجات التَّركية من الامور الخلقية التى تعود الى الاوصاف العدمية و ذلك لانّ الالهيات محيطة غير متناهية و الخلقيات محاط بها متناهية و الى هذا أُشير فى قوله عز من قائل: «قُل لو كان البحرُ مداداً لكلمات ربِّي، لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربِّي» (١) - الآية - فالارتقاء فى تلك الدَّرَجَات سلوكٌ الى الله، و فى هذه، سلوكٌ فى الله و ينتهى السلوكان بـ«الفناء فى التَّوحيد».

واعلم انّ العبارة عن هذه الدَّرَجَات، غير ممكنة، لانّ العبارة موضوعةٌ للمعاني التى يتصوّرها اهل اللغات، ثم يحفظونها، ثم يتذكرونها، ثم يتفاهمونها تعليماً و تعلماً، اما التى لا يصلُ اليها الا غائبٌ عن ذاته فضلاً عن قوَى بدنه، فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ، فضلاً عن ان يعبر عنها بعبارة، و كما انّ المعقولات، لا تُدرَكُ بالاوهام و الموهومات، لا تُدرَكُ بالخيالات و المُتخيّلات لا تُدرَكُ بالحواس، كذلك ما من شأنه ان يعاين بـ«عين اليقين»، فلا يُمكن ان يدرك بـ«علم اليقين»، فالواجب على من يُريد ذلك ان يجتهد فى الوصول اليه بالعيان، دون ان يطلبه بالبرهان، فهذا بيانٌ ما ذكره الشيخ، و استثنى الخيال فى قوله: «و لا يكشفُ عنها المقال غير الخيال»، لما سيبين فى التَّمَط العاشر و هو: انّ العارفين اذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة عالم القدس، فقد يترانى فى خيالاتهم، امورٌ تحاكي ما يشاهدونه، محاكاةٌ بعيدةٌ جداً.

* تنبيه *

«العارفُ هَشَّ بشَّ بسامٍ، يبجل الصَّغير ممن تواضعه، كما يبجل الكبير، و ينسبط من الخامل مثل ما ينسبط من النَّبيه و كيف لا يهشّ، و هو فرحان بالحقّ و بكلّ شىء؟ فانه يرى فيه الحقّ، و كيف لا يستوى و الجميع عنده سواسية اهل الرّحمة، قد شغلوا بالباطل.»
القول: لما فرغ من ذكر درجات العارفين، شرّع فى بيان اخلاقهم و احوالهم.

يُقال: رجل هَشٌّ، بشنّ: اى طلق الوجه، طَيِّب و بَسَام، اى كثير التَّبَسُّم، و التَّبِيه: المشهور و يُقَابله الخامل. و سواسية - على وزن ثمانية - اى اشباه، و هى قريبةُ الاشتقاق من لفظه «سواء» وزنه فعافلة، او ما يشبهها و ليست على قياس، و معنى الفصل ظاهرٌ. و هذان الوصفان، اعنى الهشاشة العامة، و تسوية الخلق فى النظر اثران لخلقٍ واحدٍ، يسمّى بـ«الرّضاء» و هو خلقٌ لا يبقى لصاحبه انكاراً على شىء، و لا خوف من هجوم شىء، و لا حزن على فوات شىء، و اليه اشار عزّ من قائل: و رضوان من الله اكبر، و منه تبين تأويل قولهم: «خازن الجنّة، ملكٌ اسمه رضوان»^(١).

* تنبيه *

«العارفُ له احوالٌ لا يتحمل فيها الهمس من الخفيف، فضلاً عن سائر الشواغل الخالجة، و هى فى اوقات انزعاجه بسرّه الى الحقّ، اذا تاح حجابٌ من نفسه، او من حركة سرّه، قبل الوصول، فأما عند الوصول، فأما شغلٌ له بالحقّ عن كلّ شىءٍ و أما سعةٌ للجانبين لسعة القوّة، و كذلك عند الانصراف فى لباس الكرامة، فهو اهشّ خلق الله بيهجته.»

الهمس: الصوت الخفّ، و حفيف الفرس: دويّه فى جريه، و كذلك حفيف جناح الطائر، و خلفه: جذبته و انتزعه، و خلجه ايضاً شغله، و زعجه فانزعج: اى اقلعه من مكانه، فانقلع و تاح له: اى قدره. و فى رواية تاج: اى ظهر، يقال: تاج بسرّه، اى اظهره. و المعنى انّ للعارف احوالاً لا يحتملُ فيها الاحساس بشاغلٍ يردّ عليه من خارج و لو كان ذلك الشىء اضعف ممّا يحسّ به فضلاً عمّا فوقه و تلك الاحوال، تكونُ فى اوقات توجّهه بسرّه الى الحقّ، اذا ظهر فى تلك الاوقات، حجابٌ قبل الوصول، الى حقّ او قدر له حجابٌ امّا من جهة نفسه، كما يرد عليها ما يزيل استعداده للوصل، او من جهة حركة سرّه، كما ان يتمايل فى فكره، فيعرض له الالتفات الى شىءٍ غير الحقّ و بالجملة لا يتمُّ بسبب احد المعانين وصوله بالحقّ، بل يبقى مُنتظراً مُتَحَيِّراً، فيغلب عليه بسبب ذلك السّامة، من كلّ و اورد غير الحقّ، و المّالة عن كلّ شاغلٍ عنه، فلا يحتمل شيئاً ممّا وصفناه.

أما عند الوصول والانصراف، فلا يكونُ كذلك، لأنَّه عند الوصول، لا يخلو من امرين؛ أحدهما ان تكون القوَّة بحيث لا تقدر مع الاشتغال بالحقِّ على الالتفات الى غيره أما لقصورها، أو لشدة الاشتغال. وحينئذ يكون مشغولاً بالحقِّ فقط غافلاً عن كلِّ ما يرد عليه، فلا يحسُّ بالشواغل الخارجية، والثاني ان تكون القوَّة بحيث تفي بالامرین معاً، فلا تملُّ بالامور الخارجية، لأنها لا تكون شاغلةً آياه عن الحقِّ، وأما عند الانصراف، فلأنَّه يكون حينئذٍ اهتس الخلق [ببهجته]، فلتلقَى ما يردُّ عليه مع انبساطٍ وبشاشيةٍ.

* تنبيه *

«العارف لا يعنيه التَّجسس و التَّحسس، ولا يستهويه الغضب، عند مشاهدة المنكر، كما تعتريه الرِّحمة، فأنَّه مستبصرٌ بسرِّ الله في «القدر»، وأما اذا امر بالمعروف، امر برفقٍ ناصحٍ لا بعنفٍ معيِّرٍ، واذا جسم المعروف، فربما غار عليه من غير اهله.»

لا يعنيه: اى لا يهَمُّه، و فى الحديث: من طلب ما لا يعنيه، فاته ما يعنيه، والتَّجسس: التفحص، و تحسست من الشَّيء، اى تخبرت خبره، و استهواه الشيطان و غيره: اى استهامه. و غيره، اى نسبة الى العار، و جسم، اى عظم. و غار الرجل على اهله: يغار غيره. و معناه: انَّ العارف لا يهتمُّ بتجسس احوال النَّاس، و ذلك لكونه مقبلاً على شأنه فارغاً عن غيره، غير متبعٍ لعورة احد و لا يتجسس ألاً فارغ او خائف او غائب، و لا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر، بل تعتريه الرِّحمة و ذلك لوقوفه على سرِّ القدر، و اذا امر بالمعروف، امر برفقٍ ناصحٍ، لا بعنفٍ معيِّرٍ، امر الوالد ولده و ذلك لشفقته على جميع خلق الله و اذا عظم المعروف، فربما يسره غيره عليه من غير اهله.

و الفاضل الشارح قال فى تفسيره: و اذا عظم المعروف بغير اهله، فربما اعتراه الغيرة منه لا الحسد، و هو غيرُ مطابقٍ للمتن.

* تنبيه *

«العارفُ شجاعٌ، وكيف لا وهو بمعزل عن تقيَّة الموت، و جوادٌ وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل، و صفاحٌ للذنوب، وكيف لا و نفسه اكبر من ان تخرجها ذلَّة بشرٍ، و نساء

للاحقاد. وكيف لا وذكره مشغول بالحق.

اقول: الكرمُ يكون اما ببدل نفع، لا يجبُ بذله او بكفّ ضررٍ لا يجبُ كفه، و الاولُ يكونُ اما بالنفس و هو «السّجاعة»، او بالمال و ما يجرى مجراه و هو «الجود» و هما وجوديان، والثاني اما ان يكون مع القدرة على الاضرار و هو «الصفح» و «العفو»، و اما لا مع القدرة و هو «نسيان الاحقاد»، و هما عدميان، و العارف موصوفٌ بالجميع، كما ذكر الشيخ و ذكر الله.

* تنبيه *

«العارفون قد يختلفون في الهمم، بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر، على حكم ما يختلفُ عندهم من دواعي العبر، و ربما استوى عند العارف القشف و الترف، بل ربما أثر القشف، و كذلك ربما استوى عنده الثقل و العطر، بل ربما أثر الثقل و ذلك عندما يكون الهاجس بياله، استحقاقاً ما خلا الحق، و ربما اصغى الى الزينة و احبّ من كلّ جنس عقيلته و كره الخداج و السقط، و ذلك عندما يعتبر عاداته من صحبة الاحوال الظاهرة، فهو يرتاد البهاء في كلّ شيء، لانه مزينة حظوة من العناية الاولى و اقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه، و قد يختلف هذا في عارفين، و قد يختلف في عارف بحسب وقتين.»

اقول: يقال: قشف الرجال، اذا لوّحتهُ الشمس، او الفقر، فتغيّر و اصابه قشف، و المُتقشف، الذي يتبّلغ بالقوت و بالمرقّع، و اترفته النعمة، اى اطفته. و هو تفل بين الثقل، اى غير متطيّب، و اصغى اليه: اى مال. و عقيلة كلّ شيء: اكرمه، و عقيلة البحرِ دُرّه، و الخداج، النقصان. و السقط، ردىء المتاع. و ارتاد، اى طلب مع اختلاف في مجيء و ذهاب، و البهاء: الحسن. و المزية: الفضيلة، و حظيت المرأة عند زوجها حظوة - بالضمّ و الكسر - اى قُرباً و منزلةً، و عكف عليه، اى اقبل عليه مواظباً، و المعنى ظاهر.

و فى قوله: «لانه مزينة حظوة من العناية الاولى و اقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه»، و جهان؛ من السبب لميل العارف الى البهاء؛ احدهما فضل العناية به، و الثانى مُناسبة للامر القدسى.

* تنبيه *

«و العارفُ رُبما ذهل فيما يصار به اليه، فغفل عن كلِّ شيءٍ، فهو في حكم من لا يكلف، وكيف و التَّكليف لمن يعقلُ التَّكليف حال ما يعقله، و لمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التَّكليف.»

اقول: اجترح، اى كسب، و المراد ان العارف رُبما ذهل في حال اتَّصاله بعالم القدس عن هذا العالم، فغفل عن كلِّ ما في هذا العالم و صدر عنه اخلال بالتكاليف الشَّرعيَّة، فهو لا يصيرُ بذلك متأنماً، لانه في حكم من لا يكلف، لان التَّكليف لا يتعلَّقُ الا بمن يعقل التَّكليف في وقت تعقله ذلك، او بمن يتأثم بترك التَّكليف ان لم يكن يعقل التَّكليف، كالتائمين و الغافلين و الصَّبيان الذين هم في حكم المُكلفين.

* اشارة *

«جلَّ جنابُ الحقِّ عن ان يكون شريعةً لكلِّ و اريد، او يطَّلَع عليه آلا واحد بعد واحد^(١)، و لذلك فانَّ ما يشتملُ عليه هذا الفنُّ، ضحكةٌ للمغفل، عبرةٌ للمحصِّل، فمن سمعه فاشمأزَّ عنه، فليتهم نفسه، لعلها لا تناسبه، و كلِّ ميسر لما خلق له^(٢)»

اقول: الشَّرعيةُ مورد الشَّاربة، و اشمأزَّ عنه، اى تقبَّض تقبَّض المذعور.

و المرادُ ذكره قلَّة عدد الواصلين الى الحقِّ، و الاشارة الى انَّ سبب انكار الجمهور للفنِّ المذكور في هذا النمط، هو جهلهم بها، فانَّ الناس اعداء ما جهلوا، و الى انَّ هذا النوع من الكمال، ليس ممَّا يحصل بالاكْتساب المحض، بل انما يحتاجُ مع ذلك الى جوهرٍ مناسبٍ له بحسب الفطرة.

١ - و ايضاً قال الافلاطون: نواحي القدس، دارٌ لا يطأها القوم الجاهلون و حرامٌ على الاجساد المظلمة ان تلج ملكوت السَّماوات ... «رسالة لقاء الله» / ٢٤٠.

النَّمط العاشر

في اسرار الآيات

النَّمط العاشر

فى اسرار الآيات

يُرِيدُ أن يبيِّن فى هذا النَّمط، الوجهُ فى صدور الآيات الغريبة، كالاكتفاء بالقوتِ اليسير، و التَّمكُّن من الافعال الشَّاقَّة، و الاخبار عن الغيب، و غير ذلك عن الاولياء، بل الوجه فى ظهور الغرائب مطلقاً فى هذا العالم، على سبيل الاجمال.

* اشارة *

«اذا بلغك ان عارفاً امسك عن القوت المرزوء، مدَّةً غير معتادة، فاسجح بالتَّصديق و اعتبر ذلك من مذاهب الطَّبيعة المشهورة.»

اقول: يُقالُ ما رزأت ماله، اى ما نقصت، و ارتزوا الشىء، انتقض و منه الرِّزينة. و انما وصف قوت العارف بكونه منقوصاً، لارتياضه على قلة المئونة و لقلَّة رغبته فى الشَّهوات الحسيَّة، و الاسجاح: حسن العفو و منه قولهم: اذا ملكت فاسجح، و يُقال: اذا سألت فاسجح، اى سهَّل الفاظك و ارفق.

* تنبيه *

«تذكَّر انَّ القوى الطَّبيعيَّة الَّتى فىنا، اذا شغلت عن تحريك الموادِّ المحموده بهضم الموادِّ الرَّدِيئة، انحفظت الموادِّ المحموده، قليلة التحلُّل غنيَّةً عن البدل، فربما انقطع عن صاحبها الغذاء، مدَّةً طويلةً لو انقطع مثله فى غير حالته، بل عشر مدَّته هلك، و هو مع ذلك محفوظٌ الحياة.»

اقول: الامساک عن القوت، قد يعرُضُ بسبب عوارضٍ غريبة، اما بدنيَّة كالامراض

الحارّة، واما نفسانيّة كالخوف، و اعتبار ذلك يدلُّ على انّ الامساک عن القوت مع العوارض الغريبة، ليس بممتنع، بل هو موجود، و لذلك نبّه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين فى فصلين، ازالةً للاستبعاد، و اشار الى وجود سببه فى الموضوع المطلوب فى فصلٍ ثالثٍ بعدهما.

- فان قيل: بين الامساک عن القوت الذى يكون بسبب الامراض الحارّة و بين غيره فرقٌ و هو انّ القوى الطّبيعيّة هيئنا واجدةٌ لما يتغذى به، اعنى الموادّ الرّديئة، و فى سائر المواضع غير واجدةٌ لذلك، فاذا كان هذا الامساک، لا يدلُّ على امكان الامساک فى سائر الصّور.

- قلنا: الغرض من ايراد هذه الصّورة، ليس الّا بيان انتقاض الحكم، بامتناع الامساک عن القوت فى مدّةٍ طويلهٍ على الاطلاق و هو حاصلٌ و اختلافٌ اسباب وجود الامساک، ليس بقادح فيه.

* تنبيهة *

«أليس قد بان لك انّ الهيئات السّابقة الى النّفس، قد تهبط منها هيئات الى قوى بدنيّة، كما تصعدُ من الهيئات السّابقة الى القوى البدنيّة هيئاتٌ تنال ذات النّفس و كيف لا و انت تعلمُ ما يعترى مستشعرُ الخوف من سقوط الشّهوة و فساد الهضم و العجز عن افعالٍ طبيعيّة كانت مؤاتية.»

اقول: نبّه فى هذا الفصل على الامساک عن القوت الكائن عن العوارض النّفسانيّة و اشار بقوله: «أليس قد بان لك»، الى ما ذكره فى النّمط الثالث و هو انّ كلّ واحدٍ من النّفس و البدن، قد يفعلُ عن هيئات تعرض لصاحبه اولاً.

* اشارة *

«اذا راضت النّفس المطمئنة، قوى البدن انجذبت خلف النّفس فى مهماتها التى تنزعج اليها، احتيج اليها او لم يحتج، فاذا اشتدّ الانجذاب و اشتدّ الاشتغال عن الجهة المولى عنها، فوقفت الافعال الطّبيعيّة المنسوبة الى قوّة النّفس التّباتيّة، فلم يقع من التحلّل الّا دون ما يقع فى حالة المرض، و كيف لا و المرصّ الحارّ، لا يعرى عن التحلّل للحرارة و ان لم

يكن لتصرّف الطَّبيعة و مع ذلك ففي اصناف المرض مضادّ مسقط للقوّة، لا وجود له في حال الانجذاب المذكورة، فللعارف ما للمريض من اشتغال الطَّبيعة عن المادّة و زيادة امرين: فقدان تحليل، مثل سوء المزاج الحارّ، و فقدان المرض المضادّ للقوّة، و له معيّن ثالث و هو السكون البدنيّ من حركات البدن و ذلك نعم المعين، فالعارف اولى بانحفاظ قوته، فليس ما يحكى لك من ذلك مضادّ المذهب الطَّبيعة.»

اقول: السبب في كون العرفان مقتضياً للاسماك عن القوت، هو توجه النفس بالكلية، الى العالم القدسيّ المُستلزم لتشجيع القوى الجسمانيّة ايّاه، المستلزم لتركها فاعيلها التي منها «الهضم» و «الشهوة» و «التغذية» و ما يتعلّق بها.

و أمّا قاييس بين الامساک العرفاني و الامساک المرضي، و لم يقايس بينه و بين الامساک الخوفي، لانّ الخوف و العرفان، نفسانيّان، فالاعتراف بكون احدهما مقتضياً للامساک، اعترافٌ بتجويز كون الاحوال النفسانيّة سبباً له، اما المرضي فمخالف، فهما للسبب الذي ذكرناه و هو وجدان المادّة التي تتصرّف الغاذية فيها و الشيخوخة بين ان العرفان باقتضاء الامساک، اولى من المرض، لانّ المرض في بعض الصّور، يختصّ بامرین، يقتضيان الاحتياج الى الغذاء؛ احدهما راجع الى مادّة البدن و هو تحليل الرطوبات البدنيّة بسبب الحرارة الغريبيّة المسماة بسوء المزاج، فانّ الحاجة الى الغذاء، أمّا تكون لسدّ بدل تلك الرطوبات و كلّما كان التحليل اكثر، كانت الحاجة اشدّ، و الثّاني راجع الى الصّورة و هو قصور القوى البدنيّة، بسبب حلول المرض المضادّ لها بالبدن و أمّا يحتاج الى حفظ الرطوبات، لحفظ تلك القوى التي لا توجد الا مع تعادل الاركان، و تغذّي الحرارة الغريزيّة بها و كلّما كانت القوى افر، كانت الحاجة الى ما يحفظها اشدّ، و العرفان يختصّ بامرٍ يقتضى ايضاً عدم الاحتياج الى الغذاء و هو السكون البدنيّ الذي يقتضيه ترك القوى البدنيّة افايلها عند مشايعتها للنفس، فاذن العرفان باقتضاء الامساک، اولى من المرض، و قد ظهر عند ذلك، جواز اختصاص العارف بالامساک عن الغذاء، مدّة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدّة.

* اشارة *

«اذ بلغك انّ عارفاً اطاق بقوته فعلاً، او تحريكاً، أو حركةً، يخرج عن وسع مثله، فلا

تتلقه بكلّ ذلك الاستنكار، فلقد تجد الى سببه سبيلاً في اعتبارك مذهب الطبيعة.»
اقول: هذه خاصية أخرى للعارف، قد ادعى امكانها في هذا الفصل و سيجيء بيانها في فصل بعده.

* تنبيه *

«قد يكون للانسان و هو على اعتدال من احواله، حدٌ من المنة، محصور المُنتهى فيما يتصرف فيه و يحركه، ثم تعرض لنفسه هيئة ما، فتتخط قوتها عن ذلك المُنتهى، حتى يعجز عن عشر ما كان مستر سلافه، كما يعرض له عند خوفٍ او حزنٍ، او تعرض لنفسه هيئة ما، فتضاعف منتهى مُنته حتى يستقلّ به بكنه قوته، كما يعرض له في الغضب او المنافسة و كما يعرض له عند الانتشاء المعتدل، و كما يعرض له عند الفرح المطرب، فلا عجب لو عنت للعارف هزة، كما يعنّ عند الفرح، فأولت القوى التي له سلاطة أو غشية عزة كما يغشى عند المنافسة، فاشتغلت قواه حمية و كان ذلك اعظم و اجسم ممّا يكون عند غضب، او طرب و كيف لا و ذلك بصريح الحقّ و مبدء القوى و اصل الرحمة.»

اقول: المنة، القوة و الاسترسال، الانبعاث. و الانتشاء: السكر، و عن: اعترض و الهزة، النشاط و الارتياح، و اولت له: اى اعطت، يُقال: اوليته معروفاً و السلاطة: القهر. و اعلم انّ مبداء القوى البدنية، هو الروح الحيوانى، فالعوارض المُقتضية لانقباض الروح و حركته الى داخل - كالحزن و الخوف - يقتضى انحطاط القوة، و المُقتضية لحركته الى خارج، كالغضب و المنافسة او لانبساطه انبساطاً غير مفرط، كالفرح المطرب و الانتشاء المعتدل يقتضى ازديادها.

انما قيد الانتشاء بـ«الاعتدال»، لانّ المُسكر المفرط، يوهن القوة لاضراره بالدماغ و الارواح الدماغية، ثمّ لما كان فرح العارف ببهجة الحقّ اعظم من فرح غيره بغيرها، و كانت الحالة التي تعرض له و تحركه اعتزازاً بالحقّ او حمية الهيئة، اشدّ ممّا يكون لغيره، كان اقتداره على حركة، لا يقدر غيره عليها امراً ممكناً، و من ذلك يتعين معنى الكلام المنسوب الى على عليه السلام: و الله ما قلعت باب خبير بقوة جسدانية، و لكن قيلعتها بقوة

(١) ربانيتها.

* تنبيهة *

«وإذا بلغك أنّ عارفاً حدث عن غيب، فاصاب متقدماً ببشرى، او نذير، فصدّق و لا يتعسّرّن عليك الايمان به، فانّ لذلك في مذاهب الطّبيعة اسباباً معلومةً.»
اقول: هذه خاصيةٌ أخرى، اشرف من المذكورتين، ادّعاها في هذا الفصل و سيبيئها في ستة عشر فصلاً بعده.

* اشارة *

«التّجربة و القياس، متطابقان على أنّ للّنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلاً ما، في حالة المنام، فلا مانع من ان يقع مثل ذلك الثّيل في حال اليقظة الا ما كان الى زواله سبباً و لارتفاعه امكان، اما «التّجربة»، فالتّسامع و التّعارف، يشهدان به و ليس احدٌ من النّاس الا و قد جرّب ذلك في نفسه، تجارب الهمة التّصديق، اللّهمّ الا ان يكون احدهم فاسد المزاج، نائمٌ قوَى التّخيّل و الذّكر، و اما «القياس»، فاستبصر فيه من تنبيهات.»
اقول: يُريد بيان المطلوب على وجهٍ مقنع، فذكر انّ الانسان قد يطلّع على الغيب حالة النوم فاطّلاعه عليه في غير تلك الحالة، ايضاً ليس ببعيدٍ و لا منه مانعٌ اللّهمّ الا مانعاً يمكنُ ان يزول و يرتفع كالاشتغال بالمحسوسات، اما اطّلاعه على الغيب في النّوم، فيدلّ عليه التّجربة و القياس؛ و التجربة تُثبّتُ بامرّين؛ احدهما باعتبار حصول الاطّلاع المذكور لغير و هو التّسامع، و الثّاني باعتبار حصوله للناظرِ نفسه و هو التّعارف، و أنّما جعل المانع عن الاطّلاع النّومى فساد المزاج و قصور التّخيّل و التّدكّر، لتعلّق ما يراه الثّائم في نفسه بالمتخيّلة، و في حفظه و ذكره بالمتذكّر، و في كونه مطابقاً للّصور الممتثّلة في المبادى، المفارقة الى زوال الموانع المزاجية، و اما القياس، فعلى ما يجيىء بيانه.

* تنبيه *

«قد علمت فيما سلف، انّ الجُزئيات منقوشة في العالم العقليّ نقشاً على وجه كلى، ثمّ قد تنهت لانّ الاجرام السماوية، لها نفوس ذوات ادراكات جزئية و ارادات جزئية تصدُر عن رأي جزئي و لا مانع لها من تصوّر اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري، ثمّ ان كان ما يلوحه ضرب من التّظر مستوراً ألاً على الرّاسخين في الحكمة المتعالية، انّ لها بعد القول المُفارقة التي هي لها كالمبادى و نفوساً ناطقة غير منطبعة في موادّها، بل لها معها علاقة ما، كما لنفوسنا مع ابداننا، و أنّها تنالُ بتلك العلاقة كمالاً ما حقّاً، صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك، لتظاهر رأي جزئي و آخر كلى، فيجتمع لك مما يتبها عليه انّ للجُزئيات في العالم العقليّ نقشاً على هيئة كلىّة، و في العالم النفسانيّ، نقشاً على هيئة جزئية شاعرة بالوقت، او التّقشان معاً.»

اقول: القياس الدالّ على امكان اطلاع الانسان على الغيب حالتى: نوميه و يقظته مبنى على مقدّمتين: احديهما، انّ صور الجُزئيات الكائنة، مرتسمة في المبادى العالية قبل كونها، و الثانية، انّ للنفس الانسانية، ان ترسم بما هو مرتسم فيها، و المقدّمة الاولى، قد ثبتت فيما مرّ.

و الشيخ اعادها في هذا الفصل، فقوله: «قد علمت فيما سلف انّ الجُزئيات منقوشة في العالم العلوى^(١) نقشاً على وجه كلى»، اشارة الى ارتسام الجُزئيات على الوجه الكلى في العقول، و قوله: «قد تنهت لانّ الاجرام السماوية» الى قوله: «في العالم العنصرى»، اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادّها و من كونها ذوات ادراكات جزئية، هي مبادى تحريكاتها، و الى ما تقرّر من كون العلم بالعلّة و الملزوم، غير منفك عن العلم بالمعلول و اللازم، فانّ جميع ذلك، يدلّ على جواز ارتسام الكائنات الجُزئية باسرها التي هي معلولات الحركات الفلكية و لوازمها في النفوس الفلكية، ألاً انّ ذلك يقتضى كون الكليات العقلية، مرتسمة في شىء و الجُزئيات الحسية، مرتسمة في شىء آخر و ذلك ما يقتضيه رأى المشانين.

١ - قد سبق في المتن الشيخ «العالم العقلي» و نحن راجعنا الى «شرحى الاشارات» - طبع عمر حسين خشاب - و وجدنا في نسخته المطبوعة كذا ايضاً و هو امرٌ غريب.

ثمَّ أنّه اشار بقوله: «ثمَّ ان كان ما يلوّحه ضربٌ من النَّظر»، الى قوله: «لتنظّاهر رأى جزئى و آخر كلّى»، الى الرأى الخاصّ به، المخالف لرأى المشانين، وهو اثبات نقوس ناطقة مدرّكة للكليات و الجزئيات - معاً - للافلاك، فأنه قولٌ بارتمامها معاً فى شىءٍ واحدٍ، وهذا الكلام، قضيةٌ شرطيةٌ.

ولفظه «كان» فى قوله: «ثمَّ ان كان» ناقصةٌ، «و ما يلوّحه» اسمها، وسائرُ ما بعده الى قوله: «كلاماً ما»، متعلّقاً به، «و حقّاً» خبرُها، وقوله: «صار للجسام السّماوية زيادة معنى فى ذلك»، تالى القضية، ومعناه: ان ارتسام الجزئيات فى المبادى، على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة، يكون أتمّ، و ذلك لتظّاهر رأيين عندها؛ احدهما كلّى، و الآخر جزئى، فأنهما قد يستلزمان النتيجة كما فى الدّهن الانسانى، و لفظه «مستور»، تورد فى بعض النسخ بالرّفْع، على أنّه صفةٌ لضرب من النَّظر، و تورد فى بعضها بالنّصف على أنّه حالٌ من الهاء التى هى ضميرُ المفعول، فى قوله: «ما يلوّحه» و هو الصّحيح، لانّ الموصوف بالاستتار، هو الحكم بوجود تلك النفوس التى ذكر الشّيخ فى مواضع أنّه سرٌّ، لا النظر المؤدّى الى ذلك الحكم.

وقوله: «انّ لها بعد العقول المفارقة نفوساً ناطقةً»، بدل من قوله: «ما يلوّحه» و أنّما جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية، لانّ حكمة المشائين، حكمةٌ بحثيةٌ صرفة، وهذه و امثالها، أنّما يتمّ مع البحث و النَّظر بالكشف و الذوق، فالحكمة المُشمّلة عليها، متعاليةٌ بالقياس الى الاول.

ثمَّ انّ الشّيخ لَمّا فرغ عن تذكّار ما مرّ، اشار الى ما اجتمع من ذلك، بقوله: «و يجتمعُ لك ممّا نبّهنا عليه»، الى قوله: «شاعرةٌ بالوقت»، الى الحاصل من رأى المشانين، و بقوله: «و النَّقشان معاً»، الى ما اقتضاه رأيه، و فى بعض النسخ: او النَّقشان معاً و هو اظهر، اى و فى العالم النَّفسانى، امّا نقشاً واحداً على هيئتهِ جزئية، بحسب الرأى الاول او النَّقشان معاً بحسب الرأى الثانى.

• اشارة •

«و لنفسك ان تنتقش بنقش ذلك العالم، بحسب الاستعداد و زوال الحائل و قد علمت ذلك، فلا تستنكرن ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه، و لازيدنك

استبصاراً»

القول: هذا الفصل، مشتملٌ على تقرير المُقدِّمة الثانية التي اشرنا اليها في الفصل السابق، قد جعل ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطاً بشرطين: وجوديٌّ - و هو حصول الاستعداد - و عدميٌّ - و هو زوال الحائل - لان قابلية النفس انما يتمُّ بهذين الشرطين و الفعل الصادر عن الفاعل التام، انما يجبُ عند وجود قابلٍ قد تمتَّ قابليته، فاذا ارتسام الغيب في النفس الانسانية واجبٌ عند حصول هذين الشرطين، لكن البحث عن هذين الشرطين، يستدعي تفصيلاً و هشيغٌ به على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي في عدة فصول.

• تنبيه •

«القوى النفسانية، متجاذبةٌ متنازعة، فاذا هاج الغضب، شغل النفس عن الشهوة و بالعكس، و اذا تجرد الحس الباطن، لقلته شغل عن الحس الظاهر، فيكاد لا يسمع و لا يرى و بالعكس، فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر، امال العقل آتته، فانبت دون حركته الفكرية التي تفتقر فيها كثيراً الى آتته، و عرض ايضاً شيء آخرٌ و هو ان النفس ايضاً انما تنجذب الى جهة الحركة القوية، فتتخلى عن افعالها التي لها بالاستعداد اذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها، خارت الحواس الظاهرة ايضاً و لم يتأد عنها الى النفس ما يعتد به.»

القول: الموعود في الفصل السابق، مبنئٌ على مقدماتٍ منها، ما ذكره في هذا الفصل و هو ان اشتغال النفس ببعض افعالها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل و هو المراد من قوله: «القوى النفسانية، متجاذبةٌ متنازعة» و تمثّل بالفضب و الشهوة، ثم بالحس الباطن و الظاهر، و لما كان تعلق المطلوب بالمثال الاخير، اكثر اعاده، ليذكر احكامه، و بدأ باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن، بقوله: «فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر، امال العقل آتته»، اي جعل الانجذاب، الفكر الذي هو آلة العقل في حركته العقلية مميلاً للعقل نحو الظاهر، مبنئاً مُنقطعاً دون تلك الحركة المُفتقرة الى الآلة، و في بعض النسخ: اضلّ العقل آتته، اي امال ذلك الانجذاب العقل اليه، و في بعض النسخ: اضلّ العقل آتته، اي اضلّ في سلوكه، سبيله بحركته تلك، ثم قال: «و عرض ايضاً شيء آخر»،

اي و عرض مع اشتغال النَّفس بالحسِّ الظَّاهر و استعمالها الفكر فيما تدركهُ شىءٍ آخر و هو تخليتها عن افعالها الخاصَّة يعنى التعقُّل، ثم ذكر احكام عكس هذه الصُّورة و هو اشتغال النَّفس بالحسِّ الباطل عن الظَّاهر، فقال: «و اذا استمكنت النَّفس من ضبط الحسِّ الباطن تحت تصرفها، خارت الحواسُّ الظَّاهرة»، اي ضعفت، يقال: خار الحرُّ و الرَّجُل، اي ضعُفَ و انكسر و فى بعض النسخ: حارت، اي تحيَّرت فى امرها، و الباقي ظاهرٌ.

* تنبيه *

«الحسُّ المُشترك، هو لوح النَّقش الَّذى اذا تمكَّن منه، صار النَّقش فى حكم المشاهدة و رُبما زال النَّقش الحسِّ عند الحسِّ و بقيت صورته و هيئته فى الحسِّ المُشترك، فبقي فى حكم المُشاهد، دون المتوهَّم، و ليحضر ذكرك ما قيل لك فى امر القطر النازل خطأً مستقيماً و انتقاش النَّقطة الجوّالة محيطة دائرة، فاذا تمثَّلت الصُّورة فى لوح الحسِّ المُشترك، صارت مشاهدةً، سواءً كان فى ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج، او بقائها مع بقاء المحسوس، او نباتها بعد زوال المحسوس، او وقوعها فيه، لا من قبل المحسوس ان امكن.»

هذه مقدّمةٌ أُخرى و هى تذكير ما تقرّر فيما مرّ، من فعل «الحسِّ المُشترك» و هو أنّ المرْتسم فيه، يكون مشاهدًا مادام مرْتسمًا فيه و للارتسام سببٌ لا محالة، اما من داخل و اما من خارج، و الَّذى من خارج، يحدثُ مع حدوث السَّبب، كحصول صورة القطر النازل فى الخيال عند مشاهدته فى مكانه الاول، و يبقى تارةً مع بقاء السَّبب كبقاء صورته المُنتقلة الى مكانه الثانى، عند مشاهدته فى مكانه الثانى، و تارةً مع زوال السَّبب، كبقاء صورته الكائنة فى مكانه الاول، عند مشاهدته فى مكانه الثانى، و هذه الامور الثلاثة، ظاهرةٌ الموجود، فانَّ مشاهدة القطر النازل، خطأً لا يتمُّ الا بها، و اما الارتسام الَّذى يكون من سببٍ داخلٍ، فمحتاجٌ الى ما يدلُّ على وجوده كما سيأتى، و لذلك لم يجزم الشيخ فى هذا الفصل بوجوده.

* اشارة *

«قد يُشاهد قوم من المرضى و الممرورين صوراً محسوسةً ظاهرةً حاضرةً و لا نسبة

لها الى محسوس خارج، فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن، او سبب مؤثر في سبب باطن، و الحس المشترك، قد ينتقش ايضاً من الصور الجائلة في معدن التخيل و التوهّم، كما كانت هي ايضاً تنتقش في معدن التخيل و التوهّم من لوح الحس المشترك و قريباً ممّا يجرى بين المرايا المتقابلة.»

اقول: يُريداً اقامة الدلالة على وجود الارتسام الخيالي، من السبب الداخلي، و تقريره: انّ الصور التي يشاهدها المبرسمون من المرضى - مثلاً - و الذين غلبت المرّة السوداء على مزاجهم الاصلى، ممّن يعدّ من الاصحاء، ليست بمعدومة، لانّ المعدوم لا يشاهد، و لا بموجودة في الخارج و آلاً لشاهاها غيرهم، فهي مرتسمة في قوّة باطنية من شأنها ان ترتسم الصور المحسوسة فيها و هي المُسمّاة بالحس المشترك، و ارتسامها فيه ليس بسبب تأدية الحواس الظاهرة، فهو اذن اّما من سبب باطن، يعنى القوّة المُتخيّلة المُتصرّقة في خزانة الخيال، او من سبب مؤثر في سبب باطن، يعنى النفس التي يتأدّى الصور، فمنها بواسطة المُتخيّلة القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك، على ما سيأتى.

و اذا ثبت هذا، ثبت انّ الحس المشترك، ينتقش من الصور الجائلة في معدن التخيل و التوهّم، اى الصور التي تتعلّق بها افعال هاتين القوتين، فانّ المُتخيّلة اذا اخذت فى التصرف فيها، ارتسم ما يتعلّق بتصرفها ذلك به من الصور فى الحس المشترك، كما كانت هي ايضاً تنتقش فى معدن التخيل و التوهّم من لوح الحس المشترك، اى ينتقش ما يتعلّق بالخيال و الوهم من تلك الصور، او لواحقها فيما عند حصول تلك الصور فى الحس المشترك من الخارج، و هذا يشبهُ تعاكس الصور فى المرايا المُتقابلة، فهذا ما فى الكتاب.

و قول الفاضل الشارح: تجويزُ مشاهدة ما لا يكون، موجوداً فى الخارج سفسطة، معارضٌ بمثله، فانّ انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضاً سفسطة، و القوانين العقلية، كافيةٌ فى الفرق بين الصنفين.

* تنبيه *

«ثم انّ الصّارف عن هذا الانتقاش شاغلان؛ حسى خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره، كأنه يبرّه عن الخيال بزاً و يغصبه منه غصباً، و عقلى باطن او

وهي باطنٌ يضبط التخيّل عن الاعتمال متصرفاً فيه بما يعنيه، فيشتغل بالاذعان له عن التسلّط على الحسّ المشترك، فلا يتمكّن من التّقش فيه، لأنّ حركته ضعيفةٌ لأنّها تابعةٌ لا متبوعة. فإذا سكن احد الشاغلين، بقي شاغلاً واحداً، فربما عجز عن الضبط، فيتسلّط التخيّل على الحسّ المشترك، فلوح فيه الصّور محسوسةً مشاهدةً.»

القول: ارتسام الصّور في الحسّ المشترك عن السبب الباطني، يجب ان يدوم مادام الرّاسم والمرتمس موجودين، لو لا مانع يمنعهما عن ذلك، ولما لم يكن ذلك دائماً، علم انّ هناك مانعاً، فنبه الشيخ في هذا الفصل على المانع، وذكر أنّه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسي، فأنه يشغل الحسّ المشترك بما يورد عليه من الصّور الخارجية عن قبول الصّور من السبب الباطني، فكأنه يبزه عن المتخيّلة بزّاء، اي يسلب عنه سلباً ويغصبه غصباً، و الى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان والوهم في سائر الحيوانات، فأنهما اذا اخذ في النظر في غير الصّور المحسوسة، اجبرا التفكّر او التخيّل على الحركة فيما يطلبانه وشغلاه عن التصرّف في الحسّ المشترك، فهما يضبطان التخيّل او التفكّر عن الاعتمال - و الاعتمال هو العمل مع اضطراب - متصرفين فيه بما يعنيهما من الامور المعقولة، او الموهومة، اما اذا سكن احد الشاغلين على ما سيأتي، فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط، فرجع التخيّل الى فعله ولوح الصّور في الحسّ المشترك مشاهدةً.

و اعتراض الفاضل الشارح بانّ الصّغير، ان امكن ان يقبل الصّور الكبيرة من غير تشويش، امكن ان يقبل الحسّ المشترك الصّنفين من الصّور، و ان لم يمكن استحال ان يكون الجزء الصّغير من الدّماغ، محللاً للاشباح العظيمة، مدفوعٌ بعد ما مرّ، بما ذكره في فصل مفردٍ وهو أنّ التفات النفس الى احد الجانبين، يمنعها عن الالتفات الى الجانب الآخر.

* اشارة *

«التّوم شاغلٌ للحسّ الظّاهر شغلاً ظاهراً، وقد يشغل ذات النفس ايضاً في الاصل، بما يجذب معه الى جانب الطبيعة المهتزمة للغذاء المتصرّفة فيه الطّالبة للرّاحة عن الحركات الآخر انجذاباً، قد دللت عليه، فأنّها ان استبدّت باعمال نفسها، شغلت الطبيعة

عن اعمالها سُغلاً ما، على ما تتهت عليه، فيكون من الصّواب الطبيعي، ان يكون للنفس انجذابٌ ما، الى مظاهرة الطّبيعة شاغلاً، على انّ التّوم اشبهُ بالمرض منه بالصّحة، فاذا كان كذلك، كانت القوى المتخيّلة الباطنة، قويّة السّلطان و وجدت الحسّ المشترك مُعطلًا، فلوّحت فيه التّقوش المتخيّلة مشاهدةً، فيرى في المنام احوال في حكم المشاهدة.»

اقول: يُريدُ ان يذكر الاحوال التي يسكنُ فيها احد الشّاغلين المذكورين، او كلاهما، و بدأ بالتّوم، فانّ سكون الحسّ الظّاهر الذي هو احد الشّاغلين فيه، ظاهرٌ غنيٌّ عن الاستدلال و سكون الشّاغل الثّاني ايضاً، يكون اكثرِياً و ذلك لانّ الطّبيعة في حال التّوم، مشتغلةٌ في اكثر الاحوال بالتّصرّف في الغذاء و هضمه و تطلب الاستراحة عن سائر الحركات المُتقتضية للاعياء، فتتجذب النفس اليها بسببين: احدهما، انّ النفس لو لم تتجذب اليها، بل اخذت في شأنها لشايعتها الطّبيعة على ما مرّ، فاشتغلت عن تدبير الغذاء، فاختلّ امر البدن، لكنّها مجبولةٌ على تدبير البدن، فهي تتجذبُ بالطّبع نحوها لا محالة، و الثّاني، انّ التّوم بالمرض، اشبه منه بالصّحة، لانه حالٌ تعرّضُ للحيوان، بسببِ احتياجه الى تدبير البدن، باعداد الغذاء و اصلاح امور الاعضاء.

و النفس في المرض، تكونُ مشغلةً بمعاونة الطّبيعة في تدبير البدن و لا تفرغ لفعالها الخاصّ، ألّا بعد عود الصّحة، فاذا الشّاغلان في التّوم، يسكنان و تبقى المتخيّلة قويّة السّلطان، و الحسّ المشترك، غير ممنوعٍ عن القبول، فلوّحت الصّور مشاهدةً، فلماذا قلّمَا يخلو التّوم عن الرّؤيا.

* اشارة *

«و اذا استولى على الاعضاء الرّئيسة مرضٌ انجذبت النفس كلّ الانجذاب، الى جهة المرض و شغلها ذلك عن الضّبط الذي لها، و ضعّف احد الضّابطين، فلم يستنكر ان يلوّح الصّور المتخيّلة في لوح الحسّ المشترك، لفتور احد الضّابطين.»

اقول: معناه ظاهرٌ و هذه الحالة اقل وجوداً، لانّ المرض الذي يكون بهذه الصّفة، يكون اقلّ الوجود و مع ذلك، لا يكون احد الشّاغلين ساكناً.

* تنبيه *

«أنه كلما كانت النفس أقوى قوّةً، كان انفعالها عن المحاكيات اقلّ و كان ضبطها للجانبين اشدّ، وكلّما كانت بالعكس، كان ذلك بالعكس، وكذلك كلّما كانت النفس أقوى قوّةً، كان اشتغالها بالشواغل الحسيّة اقلّ و كان يفضلُ منها للجانب الآخر فضلَةً اكثر، و اذا كانت شديدة القوَى، كان هذا المعنى فيها قويّاً، ثم اذا كانت مُرتاضةً، كان تحفظها عن مضادات الرّياضة و تصرّفها في مناسباتها، اقوى.»

اقول: لما فرغ عن اثبات ارتسام الصّور في الحسّ المُشترك من السّبب الباطنيّ و بيان كيفية ارتسامها في حالتي التّوم و اليقظة، اراد ان ينتقل الى بيان كيفية ارتسامها من السّبب المؤثّر في السّبب الباطني، فقدم لذلك مقدّمةً مشتملةً على ذكر خاصيّة للنفس و هي أنّها كلّما كانت قويّةً، لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها، كالشّهوة عن افعال قوَى يقابلها كالغضب، و لا اشتغالها بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصّة بها، و كلّما كانت ضعيفةً، كان الامر بالعكس. و لما كانت القوّة و الضعف من الامور القابلة للشدّة و الضعف، كانت مراتب النفوس بحسبها غير مُتناهية.

قوله: «أنه كلما كانت النفس أقوى قوّةً كان انفعالها عن المحاكيات اقلّ»، و في بعض النسخ: كان انفعالها عن المجاذبات اقلّ، و هذه النسخة اقرب الى الصّواب و كان الاولى تصحيحُ لها، اما على الرّواية الاولى، فبينانه انّ المُتخيّلة انّما تنتقلُ عن الاشياء الى ما يُناسبها من غير توسّط و الى ما لا يُناسبها بتوسّط ما يناسبها بالمُحاكاة لا غير.

و انفعال النفس عن محاكيات المُتخيّلة، يشغلها عن افعالها الخاصّة بها، فذكر الشيخ انّ النفس كلّما كانت قويّةً في جوهرها، كان انفعالها عن المحاكاة قليلاً، بحيث لا يُعارضها المُتخيّلة في افعالها الخاصّة بها و كان ضبطها لكلا الفعلين اشدّ. و اما على الرّواية الثّانية فمعناه انّ النفس كلّما كانت اقوى، كان انفعالها عن المُجاذبات المُختلفة المذكورة فيما مرّ، كالشّهوة و الغضب و الحواسّ الظّاهرة و الباطنة اقلّ و كان ضبطها للجانبين اشدّ و كلّما كانت اضعف، كان الامر بالعكس، و كذلك كلّما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعلٍ آخر، اقلّ، و كان يفضلُ منها لذلك الفعل فضلَةً اكثر.

ثم اذا كانت مرتاضةً، كان تحفظها عن مضادات الرّياضة، اي احترازها عمّا يعدها عن الحالة المطلوبة بالرّياضة و اقبالها على ما يقربها اليه اقوى.

* تنبيه *

«و اذا قلّت الشّواغل الحسيّة و بقيت شواغل اقلّ، لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التّخيّل الى جانب القدّس، فانتقش فيها نقشٌ من الغيب، فسمح الى عالم التّخيّل و انتقش في الحسّ المشترك و هذا في حال النّوم، او في حال مرضٍ ما يشغل الحسّ و يوهن التّخيّل، فانّ التّخيّل قد يوهنه المرض و قد يوهنه كثرة الحركة لتحلّل الرّوح الّذي هو آله، فيسرّع الى سكونٍ ما و فراغٍ ما، فتتجذب النّفس الى جانب الاعلى بسهولة، فاذا طرء على النّفس نقشٌ، انزعج التّخيّل اليه و تلقّاه ايضاً و ذلك اّما لمنبّه من هذا الطّارى و حركته التّخيّل بعد استراحته او وهنه، فأنّه سريع البتّة الى مثل هذا التّنبّه و اّما لاستخدام النّفس النّاطقة له طبعاً، فأنّه معاونٌ للنّفس عند امثال هذه السّوانح، فاذا قبله التّخيّل حال تزحزح الشّواغل عنها، انتقش في لوح الحسّ المشترك.»

اقول: يكون لنفس فلتات، اى فُرصٍ تجدها النّفس فجأةً، و ساح، اى جرى. و التّزجرح: التّباعد.

و المعنى انّ الشّواغل الحسيّة، اذا قلّت، امكن ان تجد النّفس فرصة اتّصال بالعالم القدّسى بفتةً، تخلصُ فيها عن استعمال التّخيّل، فيرسم فيها شىءٌ من الغيب على وجهٍ كليّ و يتأدّى اثره الى التّخيّل فيصوّر التّخيّل في المُشترك صوراً جزئيّةً مُناسبة لذلك المُرتسم العقليّ، و هذا اّما يكون في احدى حالتين؛ احديهما النّوم الشّاغل للحسّ الظّاهر، و الثانية المرض الموهن للتّخيّل، فانّ التّخيّل يوهنه اّما المرض و اّما تحلّل آله، اعنى الرّوح المنصب^(١) في وسط الدّماغ، بسبب كثرة الحركة الفكرية و اذا وهن التّخيّل سكن، فيفرغ النّفس عنه و يتّصل بعالم القدّس بسهولة، فان ورد على النّفس سانحٌ غيبىّ، تحرّك التّخيّل اليه بسبب احد امرين: احدهما يعودُ الى التّخيّل و هو اّنه اذا استراح فزال كلاله و كان الواردُ امرأً غريباً منبهاً تنبّه له، لكونه بالطّبع سريع التّنبّه للامور الغريبة، و ثانيهما يعودُ الى النّفس و هو انّ النّفس تستعملُ التّخيّل بالطّبع في جميع حركاته و افعاله، فاذا قبله التّخيّل و كانت الشّواغل متباعدةً بسبب النّوم او المرض، انتقس منه فى لوح الحسّ المشترك.

* اشارة *

«فاذا كانت النَّفْسُ قوِيَّةَ الجواهر، تسع للجوانب المُتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الحسّ و الانتهازُ في حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذّكر فوقف هناك، و ربّما استولى الاثر، فاشرق في الخيال اشراقاً واضحاً و اغتصب الخيال لوح الحسّ المُشترك الى جهته، فرسم ما انتقش فيه^(١)، لا سيّما و النَّفْسُ الناطقه مظهرةً له، غير صارقةٍ عنه، مثل ما قد يفعله التّوهم في المرضى و المرورين، و هذا اولي.

و اذا فعل هذا، صار الاثر مُشاهداً مبصراً، او هتافاً او غير ذلك، و ربّما تمكّن مثلاً موفوراً لهيئة او كلاماً محصّل النّظم، و ربّما كان في اجلّ احوال الرّينة.»

اقول: مثال الاثر التّازل الى الذّكر الواقف هُناك قولى النَّبِىِّ ﷺ: انّ روح القدس، نفث في روعى كذا و كذا، و مثال استيلاء الاثر و الاشراق في الخيال و الارتسام الواضح فى الحسّ المُشترك، ما يحكى عن الانبياء، من مشاهدة صور الملائكة و استماع كلامهم، و أنّما يفعل مثل هذا الفعل فى المرضى و الممرورين توهمهم الفاسد و تخيلهم المنحرف الضّعيف، و يفعله فى الاولياء و الاخيار، نفوسهم القدسيّة الشريفة القويّة، فهذا اولي و احقّ بالوجود من ذلك، و هذا الارتسام يكونُ مختلفاً فى الضّعف و الشدّة، فمنه ما يكون بمشاهدة وجه او حجابٍ فقط، و منه ما يكونُ باستماع صوت هاتفٍ فقط، يقالُ هتف به، اى صاح. و منه ما يكون بمشاهدة مثالٍ موفورٍ الهيئة، او استماع كلامٍ محصّل النّظم، و منه ما يكون فى اجلّ احوال الرّينة، و فى بعض النّسخ: فى اجلى احوال الرّينة و هو ما يعبر عنه بـ«مشاهدة وجه الله الكريم» و «استماع كلامه من غير واسطة».

* تنبيه *

«انّ القوّة المُتخيّله، جبّلت محاكية لكلّ ما يليها من هيئة ادراكيّة او هيئة مزاجيّة سريعة التّنقل من شىء الى شبيهه او ضدّه و بالجملة الى ما هو منه بسبب، و للتخصيص اسباب جزئية لا محالة و ان لم نحصلها نحن باعيانها، و لو لم تكن هذه القوّة على هذه

الجبلة، لم يكن لنا ما نستعينُ به في انتقالات الفكر، مستنتجاً للحدود الوسطى و ما يجرى مجراها بوجه، و في تذكرِ امورٍ منسيّةٍ و في مصالحٍ أُخرى، فهذه القوةُ يزعمها كلُّ سانحٍ الى هذا الانتقال او تضبط، و هذا الضبطُ اما لقوةٍ من معارضة النفس او لشدة جلاء الصورة المُنتقشة فيها، حتّى يكون قبولها شديد الوضوح متمكّن التمثّل و ذلك صارف عن التلذّد و التردّد، ضابطٌ للخيال في موقفٍ ما، يلوح فيه بقوةٍ كما يفعل الحسنُ ايضاً ذلك».

محاكاة المتخيّلة للهينة الادراكية، كمحاكاتها الخيرات و الفضائل بصورٍ جميلة، و محاكاتها الشرور و الرذائل باضدادها، و محاكاتها للهينة المزاجية، كمحاكاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفرة و غلبة السوداء بالالوان السود.

و قوله: «ما نستعينُ به في انتقالات الفكر مستنتجاً للحدود الوسطى»، او مستليحاً للحدود الوسطى، نسختان اظهرهما الاخير، لانّ طلب الحدود الوسطى، لا يُسمّى استنتاجاً، اّما الاستنتاج هو طلبُ النتيجة منه، و ما يجرى مجرى الحدود الوسطى، هو الجزء المُستثنى في القياسات الاستثنائية، او ما يشبه الاوسط في الاستقرانات و التمثلات، و لا مصالح الأخرى التي ذكرها هي ما يقتضيه التعلّل و الفكر من الامور الجزيئية التي ينبغي ان يعقل او لا يعقل، فهذه القوة، يعنى المتخيّله يزعمها، اى يقلعها و يحركها بشدة كلِّ سانحٍ ممن خارج، او باطن الى هذا الانتقال، او تضبط، اى الى ان تضبط، و للضبط سببان:

احديهما، قوة النفس المعارضة لذلك السانح، فانّها اذا اشتدّت اوقفت التخيّل على ما تريده و تمنعه عن ان يتجاوز الى غيره، كما يكون لاصحاب الرأى، حال تفكرهم في امرٍ يهملهم.

و ثانيهما، شدة ارتسام الصور في الخيال، فانه صارف للتخيّل عن التلذّد، اى الالتفات يميناً و شمالاً، و عن التردّد، اى الذهاب قدّاماً و وراء، كما يفعل الحسنُ ايضاً ذلك عند مشاهدة حالةٍ غريبة، يبقى اثرها في الذهن مدّة. و السبب في ذلك ان القوى الجسمانية، اذا اشتدّت ادراكاتها، تقاصرت عن الادراكات الضعيفة - كما مرّ -

و الغرض من ايراد هذا الفصل، تمهيد مقدّمة لبيان العلة في احتياج بعض ما يرسم في الخيال من الامور القدسيّة، حالتى النوم و اليقظة الى تعبير و تأويل كما سيأتى.

* اشارة *

«فالآثرُ الرُّوحانيّ السَّانح للنفْس في حالتي النَّوم واليقظة، قد يكون ضعيفاً، فلان يحرك الخيال والذِّكر ولا يبقى له اثر فيهما، وقد يكون اقوى من ذلك، فيحرك الخيال اّ ان الخيال يعمن في الانتقال و يخلّ عن التصريح، فلا يضبطه الذِّكر و اّما يضبط انتقالات التَّخيل يعمن في الانتقال و يخلّ عن التصريح، فلا يضبطه الذِّكر و اّما يضبط انتقالات التَّخيل و محاكياته، و قد يكون قوياً جداً و تكون النَّفس عند تلقّيه رابطة الجأش، فترسم الصّورة في الخيال ارتساماً جلياً، و قد تكون النَّفس بها معنيّة، فترسم في الذِّكر ارتساماً قوياً و لا يتشوّش بالانتقالات، و ليس اّما يعرض لك ذلك في هذه الآثار فقط، بل و فيما تباشره من افكارك يقظان، فربما انضبط فكرك في ذكرك و ربّما انتقلت عنه الى اشياءٍ متخيّلة، ينسيك مهمّك، فتحتاح الى ان تحلّل بالعكس و تصير عن السَّانح المضبوط الى السَّانح الّذي يليه مُنتقلاً عنه اليه، و كذلك الى آخر. فربّما اقتنص ما اضله من مهمّة الاوّل، و ربّما انقطع عنه، و اّما تقتضيه بضربٍ من التَّحليل و التَّأويل.»

للاّثار الرُّوحانيّة السَّانحة للنفْس في النَّوم واليقظة، مراتبٌ كثيرةٌ بحسب ضعف ارتسامها او شدّتها، و قد ذكر الشيخ منها ثلاثة: ضعيفٌ لا يبقى له اثر تذكره، و متوسطٌ ينتقل عنه التَّخيل و يمكن ان يرجع اليه، و قوياً تكون النَّفس عند تلقّيه رابطة الجأش، اى ثابتةٌ شديدة القلب و تكون معنيّة^(١)، فتحفظه و لا تزول عنها، ثمّ ذكر انّ هذه المراتب، ليست لهذاه الآثار فقط، بل و لجميع الخواطر السَّانحة على الدَّهن، فمنها ما لا ينتقل الدَّهن عنه، و منها ما ينقل و ينساه، و ينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه ضربٌ من التَّحليل و الى ما لا يمكن ذلك.

* تذنيب *

«فما كان من الاثر الّذي فيه الكلامُ مضبوطاً في الذِّكر في حال يقظة او نوم ضبطاً متسقراً، كان «الهاماً» او «وحياً» صراحاً او حلماً لا تحتاج الى تأويل او تعبير، و ما كان قد بطل هو و بقيت محاكياته و تواليه، احتاج الى احدهما و ذلك يختلف بحسب

الاشخاص و الاوقات و العادات الوحي، الى تأويل^(١)، و الحُلم الى تعبير.»
اقول: الصّراح، الخالص و أنّما يختلف التّأويل و التّعبير بحسب الاشخاص و الاوقات و العادات، لانّ الانتقال التّخيّلي، لا يفتقر الى تناسبٍ حقيقيّ، أنّما يكفى فيه تناسبٌ ظنّي، او وهمي و ذلك يختلفُ بالقياس الى كلّ شخصٍ، و يختلفُ ايضاً بالقياس الى شخصٍ واحدٍ في وقتين، او بحسب عادتين، و باقى الفصل ظاهرٌ، و به قد تمّ المقصود من الفصلين المتقدّمين و تمّ الكلام في هذا المطلوب.

* اشارة *

«أنّه قد يستعينُ بعض الطّبايعِ بافعالٍ يعرّضُ منها للحسّ حيرةً و للخيال وقفةً، فتستعدّ القوّة المتلقّية للغيب، تلقياً صالحاً، و قد وجّه الوهم الى غرضٍ بعينه، فيتخصّصُ بذلك قبوله، مثل ما يؤثّر عن قوم من الاتراك، أنّهم اذا فرّغوا الى كاهنهم فى تقدّمة معرفة فزع هو الى شدّ حثيثٍ جدّاً، فلا يزال يلهثُ فيه حتّى يكاد يغشى عليه، ثمّ ينطقُ بما يخيّل اليه و المُستمعون يضبطون ما يلفظه ضبطاً، حتّى بنوا عليه تديباً، او مثل ما يشغلُ بعض ما يستنطقُ فى هذا المعنى، بتأمّل شيءٍ من شفافٍ مرعش للبصر بجرجته او مدهشٍ اياه بشفيفه، و مثل ما يشغلُ الحسّ بتأمّل لطح من سواد برّاق و بأشياءٍ تترقرقُ و بأشياءٍ تمور، فانّ جميع ذلك ممّا يشغل الحسّ، بضرب من التّحير، و ممّا يحرك الخيال تحريكاً محيراً، كأنّه اجبارٌ لا طبع، و فى حيرتهما اهتبالٌ فرصة الخلصة المذكورة، و اكثر ما يؤثّر هذا، فى طباع من هو بطباعه الى الدّهش اقرب و بقبول الاحاديت المُختلطة اجدر، كالبله و الصّبيان، و ربّما اعان على ذلك الاسهاب فى الكلام المُختلط و الايهام لمسيس الجنّ و كلّ ما فيه تحيير و تدهيش.

فذا اشتدّ توكلّ الوهم بذلك الطّلب، لم يلبث ان يعرض ذلك الاتّصال، فتارةً يكونُ لمحان الغيب ضرباً من ظنّ قوئى، و تارةً يكونُ شبيهاً بخطاب من جنّى او هتاف من غائب، و تارةً يكون مع ترائى شيءٍ للبصر، مُكافحةً حتّى يشاهد صورة الغيب مشاهدةً.»

١ - ... العادات ان احتاج الوحي الى توضيح، فإنّما يحتاج الى تأويل... تعليقة العلامة الجعفرى.

يؤثر، اى يروى، و الشدّ الحثيث: العدّ و المسرع. و لهث الكلب: اذا اخرج لسانه من التّعب او العطش، و كذلك الرّجل اذا أعىى. و العرض: الرّعدة، و ارعشه: اى ارعده، و الرّجرجة الاضطراب و الدّهش، التّحيّر، و ادهشه، اى حيّه. و ترقوق: اى تلالا و لمع. و تمور موراً: اى تموج موجاً و اهتبال الفرصة، اغتنامها. و الاسهاب، اكثار الكلام. و المسيس: المسّ، يقال للذّى به مسّ من جنون، ممسوسّ. و التوكّل، اظهار العجز و الاعتماد على الغير. و فلان يكافح الامور: اى يباشرها بنفسه.

و اما الاشياء الّتى ذكرها ممّا يشغل بتأمّله من يستنطق فى تقدمة معرفة: فالشّيء الشّفاف المرعش للبصر برجرجهتّه يكون كالبلّور المّضلع، او الرّجاجة المّضلعة، اذا ادبر بحيال شعاع الشّمس، او الشّعلة القويّة المّستقيمة، و المدهش للبصر لشفيفه يكون كالبلّور الصّافى المّستدير.

و اما اللطخ من سوادٍ برّاق، فهو لطخ باطنُ الابهام بالدّهن و بالسّواد المتشبّث بالقدر، حتّى يصير اسود برّاقاً و يقابل به الشّيء المّضىء كالسّراج، فأنّه يحيّر الناظر اليه. و الاشياء الّتى ترقوق، فكالرّجاجة المّدوّرة المملّوءة مائاً الموضوعة بحيال الشّمس او الشّعلة. و الاشياء الّتى تمورّ، فكالماء الّذى يتموّجُ شديداً فى اناءٍ او غيره لالحاح النّفخ او الرّيح عليه، او للغليان الشّديد و ما يشبهه، و باقى الكلام ظاهر، و الغرض من هذا الفصل، ايرادُ الاستشهاد للبيان المذكور، فيما مضى من الفصول بما يجرى مجرى الامور الطّبيعيّة.

* تنبيه *

«اعلم انّ هذه الاشياء، ليس سبيل القول بها، و الشّهادة لها، أنّها هى ظنونٌ امكانيّةٌ صير اليها من امورٍ عقليّةٍ فقط و ان كان ذلك امراً معتمداً لو كان و لكنّها تجارب لما ثبت طلب اسبابها، و من السّعادات المتّفكّة لمحبتى الاستبصار، ان يعرض لهم هذه الاحوال فى انفسهم او يشاهدوها مراراً متواليّةً فى غيرهم، حتّى يكون ذلك تجربةً فى ثبات امرٍ عجيبٍ له كون، و حجة، و داعياً الى طلب سببه، فاذا اتّضح جسمت الفائدة و اطمانت النّفس الى وجود تلك الاسباب و خضع الوهم، فلم يعارض العقل فيما يربأ ربأةً منها و ذلك من اجسم الفوائد و اعظم المهمّات، ثمّ أتى لو اقتصصت جزئيّات هذا الباب، فيما شاهدناه و فيما حكاه من صدّقناه، طال الكلام، و من لم يصدّق الجملة، هان عليه ان لا

يصدق أيضاً التفصيل.»

اقول: يقالُ رباتُ القومِ رباً، اي راقبتهم و ذلك اذا كانت لهم طليعةٌ فوق ظرف، و هذه استعارةٌ لطيفةٌ للعقل المُطَّلَعُ على الغيب بالقياس الى سائر القوي، و باقى الفصل ظاهرٌ، فهذا آخرُ كلامه فى كيفةِ الاخبار عن الغيب.

* تنبيه *

«و لعلك قد يبلغك من العارفين اخبارٌ يكاد تأتى بقلب العادة، فتبادر الى التكذيب و ذلك مثل ما يُقال: انَّ عارفاً استسقى للناس، فسقوا، او استشفى لهم فشفوا، او دعا عليهم، فخشف بهم و زلزلوا او هلكوا بوجهٍ آخر، و دعا لهم، فصرف عنهم الوباء و الموتان و السيل و الطوفان، او خشع لبعضهم سبع، او لم ينفر عنهم طائر، او مثل ذلك ممّا لا تؤخذ فى طريق المُمتنع الصريح، فتوقّف و لا تعجل، فانّ لامثال هذه الاشياء، اسباباً فى اسرار الطبيعة، و ربّما يتأتى لى ان اقصّ بعضها عليك.»

اقول: لما فرغ عن بيان الآيات المشهورة التي تُنسبُ الى العارفين و غيرهم من الاولياء، اراد ان ينبّه على تسباب سائر الافعال الموسومة بـ«خوارق العادة»، فذكرها فى هذا الفصل و ذكر اسبابها فى الفصل الذى يتلوه. و انما قال: «يكاد تأتى بقلب العادة»، و لم يقل: تأتى بقلب العادة، لانّ تلك الافعال، ليست عند من يقف على عللها الموجبة اياها بخارقةٍ للعادة، انما هى خارقةٌ بالقياس الى من لا يعرفُ تلك العلل. و الموتان على وزن الطوفان، موتٌ يقعُ فى البائهم، اما الموتان على وزن الحيوان، فهو على ما يقابل الحيوان من المعدنيّات، و هو غير مناسبٍ لهذا الموضع.

* تذكرة و تنبيه *

«أليس قد بان لك انّ النفس الناطقة، ليست علاقتها مع البدن: علاقة انطباع؟ بل ضرباً من علائقٍ آخر، و علمت انّ هيئةً تمكّن العقد منها و ما يتبعه، قد يتأدّى الى بدنها مع مُباينتها لها بالجواهر، حتّى انّ وهم الماشى على جذعٍ معروض، فوق فضاء يفعل فى ازلاقه ما لا يفعله وهم مثله و الجذع على قرار، و يتبعُ اوهام الناس تغيير مزاج مُدرجاً أو دفعةً و ابتداء امراض او افراق منها، فلا تستعبدون ان يكون لبعض النفوس ملكةً يتعدى

تأثيرها بدنها و يكون لقوتها، كأنها نفس ما للعالم، و كما يؤثّر بكيفيّة مزاجيّة يكون قد أثرت بمبدأ الجميع، ما عدته اذ مبادئها هذه الكيفيات، لا سيّما في جرم صار اولى به، لمناسبة تخصّه مع بدنه، لا سيّما و قد علمت أنّه ليس كلّ مسخّنٍ بحارّاً و لا كلّ مبرّدٍ بباردٍ، فلا تستنكرن ان يكون لبعض النفوس هذه القوّة، حتّى تفعل في اجرام آخر، ينفعل عنها افعال بدنه، و لا تستنكرن ان يتعدّى من قواها الخاصّة الى قوّة نفوسٍ آخر، تفعل فيها، لا سيّما اذا كانت قد شحذت ملكتها بقهر قواها البدنيّة التي لها، فتقهر شهوةً او غضباً، او خوفاً من غيرها.»

اقول: «التذكّرة» في هذا الفصل لشيئين؛ احدهما، انّ النفس الناطقة، ليست بمنطبعة في البدن، أمّا هي قائمة بذاتها، لا تعلق لها بالبدن، غير تعلق التدبير و التصرف و الآخر، انّ هيئة الاعتقادات المتمكنة في النفس و ما يتبعها، كالظنون و التوهّمات، بل كالخوف و الفرح، قد تتأدّى الى بدنها، مع مباينة النفس بالجواهر للبدن و للهيئات الحاصلة فيه، من تلك الهيئات النفسانية.

و ممّا يؤكّد ذلك امران؛ احدهما انّ توهم الماشى على جذع يزلقه، اذا كان الجذع فوق فضاء، و لا يزلقه اذا كان على قرارٍ من الارض، و الثاني ان توهم الانسان قد يغيّر مزاجه، أمّا على التدرّج، او بغتةً، فتنبسطُ روحه و تنقبض، و يحمّر لونه و يصفّر، و قد يبلغ هذا التغيّر حدّاً، يأخذ البدن الصحيح بسببه في مرضٍ ما و يأخذ البدن المريض بسببه في افرق، اى براء و انتعاش، يقال: افرق المريض من مرضه افرقاً، اى اقبل.

و أمّا «التنبّه»، فهو ان يعلم من هذا، أنّه ليس ببعيدٍ ان يكون لبعض النفوس ملكةً يتجاوز تأثيرها عن بدنه الى سائر الاجسام و تكون تلك النفوس لفرط قوتها، كأنها نفس مدبرةٌ لاكثر اجسام العالم.

و كلّما يؤثّر في بدنها، بكيفيّة مزاجيّة مباينة الذات لها، كذلك تؤثّر ايضاً في اجسام العالم، بمبادئ لجميع ما مرّ ذكره في الفصل المتقدّم، اعنى يحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادئ تلك الافعال، خصوصاً في جسم صار اولى به لمناسبة تخصّه مع بدنه، كملاقاة اياه، او اشفاقٍ عليه، فان توهم متوهمٍ انّ صدور مثل هذه الافعال، لا يجوزذ ان يصدر عن النفس الناطقة لظنّه انّ العلة لا تقتضى شيئاً لا يكون موجوداً فيه اوله و لو كان بالاطر، فينبغي ان يتذكّر أنّه ليس كلّ مسخّنٍ بحارّاً، فانّ الشعاع مسخّن و ليس بحارّاً

لا كُلَّ مَبْرِدٍ بَارِدٍ، فَانَ صَوْرَةَ الْمَاءِ مَبْرَدَةٌ وَ لَيْسَتْ بِيَارِدٍ اِنَّمَا الْبَارِدُ مَادَّتْهَا الْقَابِلَةُ لِتَأْتِيهَا، فَاذن لا يَسْتَنْكِرُ وَجُودَ نَفْسٍ تَكُونُ لَهَا هَذِهِ الْقُوَّةُ، حَتَّى تَفْعَلَ فِي اَجْرَامٍ غَيْرِ بَدْنِهَا، فَعَلَهَا فِي بَدْنِهَا وَ تَتَعَلَّقُ بِاَبْدَنِ غَيْرِ بَدْنِهَا، فَتَوَثَّرَ فِي قُوَّاهَا تَأْتِيهَا فِي قُوَى بَدْنِهَا خُصُوصاً اِذَا شَحَذَتْ مَلَكَتْهَا بِقَهْرِ قُوَّاهَا الْبَدَنِيَّةِ، اِى حَدَّدَتْ.

يقال: شَحَذَتْ السَّكِينِ، اِى حَدَّدَتْه، وَ الْمُرَادُ اَنَّهَا اِذَا حَصَلَتْ لَهَا مَلَكَتٌ تَقْتَدِرُ بِهَا عَلَي قَهْرِ قُوَى بَدْنِهَا كَالشَّهْوَةِ وَ الْغَضَبِ وَ غَيْرِهِمَا بِسَهُولَةٍ، فَهِيَ تَقْتَدِرُ بِحَسَبِ تِلْكَ الْمَلَكَتِ عَلَي قَهْرِ مِثْلِ هَذِهِ الْقُوَى مِنْ بَدَنِ غَيْرِهَا.

قال الفاضل الشارح: هذا الاستدلال، لا يفيد المقصود، لان الحكم بكون الوهم مؤثراً في البدن، لا يوجب الحكم بان يكون للنفس التي هي اشرف تأثيراً، اعظم من تأثير الوهم، و ايضاً التخييلات التي لاجلها، يختلف حال المزاج كالغضب و الفرح جسمانية، فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما، على تجويز ان يكون لبدن ما، قوة تقتضي هذه الافعال الغريبة، اولى من الاستدلال بذلك، على تجويز ان يكون لنفس ما هذه القوة، فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس، و لا بكونها مجردة، فان كان المقصود ازالة الاستبعاد فقط، كان الحاصل انه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب و لا على امتناعه، و هذا القدر^(١)، مغن عن هذا التطويل.

و اقول: قوله: هذا مبنئ على ظنه بالشيخ انه يقول: النفس لا تدرك الجزئيات اصلاً، و قد مر الكلام فيه، لكن لما كان عند الشيخ ان التوهم و التخيل، بل الغضب و الفرح ادراكات و هيئات تحدث في النفس، بواسطة الآلات البدنية، كان هذا الاعتراض ساقطاً، و ايضاً هذا الفاضل، قد نسي في هذا الموضوع، قول الشيخ: ان هذه الامور، ليست ظنوناً امكانية أدت اليها امور عقلية، انما هي تجارب لما ثبت، طلب اسبابها و األم يجوز الاكتفاء بالجهل في بيان الدعوة المذكورة.

* اشارة *

«هذه القوة ربما كانت لنفس بحسب المزاج الاصلى، لما يفيدُه من هيئة نفسانية تصيرُ

للنفس الشَّخصية تشخُّصها، وقد تحصل لمزاجٍ يحصل، وقد تحصل بضربٍ من الكسب، يجعل النفس كالمجرَّدة لشدة الذِّكاء، كما يحصل لاولياء الله الابرار.»

اقول: لما ثبت وجود قوَّة لبعض النفوس الانسانية، اعنى القوَّة الَّتِي هي مبدأ الافعال الغريبة المذكورة، وجب اسنادها الى علَّةٍ يختصُّ بذلك البعض من النفوس. فذكر الشيخ ان تلك العلَّة، يجوزُ ان تكون عين ما يتشخَّص به ذلك البعض من النوع، و يجوزُ ان تكون امرأً غيره، اما حاصلًا بالكسب او لا بالكسب، فان الاقسام هذه لا غير.

و تقرير كلامه ان يُقال: هذه القوَّة، رُبما كانت للنفس، بحسب المزاج الاصلى، منسوبةً الى الهيئة النَّسانية المُستقادة من ذلك المزاج الَّتِي هي بعينها التَّشخُّص الَّذِي تصيرُ النفس معه نفساً شخصيَّة، و رُبما يحصل بمزاج طارى، و رُبما يحصل بالكسب، كما للاولياء.

و الفاضل الشارح ذكر: انَّ الشيخَ اَمَّا احتاج الى اثبات علَّةٍ لهذه الخاصية، لكون النفوس البشرية عنده مُتساوية في النوع، مع اَنه لم يذكر فى شىءٍ من كتبه على ذلك شبهة، فضلاً عن حجة.

و الجواب: انَّ وقوع النفوس البشرية تحت حدٍّ نوعيٍّ واحد، كافٍ فى الدلالة على تساويها فى النوع، و ذلك مع وضوحه ممَّا ذكره الشيخ فى مواضع غير معدودة من كتبه.

* اشارة *

«فالَّذى يقعُ له هذا فى جبلَّة النفس، ثمَّ يكون خيراً رشيدياً مزيكياً لنفسه، فهو ذو معجزةٍ من الانبياء، او كرامةٍ من الاولياء، و تزيدهُ تزكيةً لنفسه فى هذا المعنى، زيادةً على مقتضى جبلَّته، فيبلغ المبلغ الاقصى. و الَّذى يقعُ له هذا، ثمَّ يكون شريراً و يستعمله فى الشرِّ، فهو «الساحر» الخبيث و قد يكسرُ قدر نفسه من غلوائه فى هذا المعنى، فلا يحلق شيئاً و الاذكياء فيه.»

اقول: الغلوا، العلو. و الشأو، الغاية و الامد، و المعنى ظاهرٌ و هو دلَّ على انَّ الجبلَّة و الكسب، لا يجتمعان اَلا فى جانب الخير، فلذلك كان ذلك الجانب، ابعد من الوسط من الجانب الَّذى يقابله.

* اشارة *

«الاصابة بالعين، يكاد ان تكون من هذا القبيل، و المبدأ فيه حالة نفسانية معجبة تؤثر نهكاً في المتعجب منه بخاصيتها و أما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر فى الاجسام ملاقياً، او مرسل جزء، او منفذ كيفية فى واسطة. و من تأمل ما اصلناه، استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار.»

اقول: النهك، النقصان من المرض و ما يشبهه، يُقال: نهك فلان، اى دنف و ضنى، و نهكته الحمى، أى اضنته. و من يفرض، اى يوجب، و أما قال: «الاصابة بالعين يكاد ان تكون من هذا القبيل»، و لم يجزم بكونه من هذا القبيل، لأنها مما لم يجزم بوجوده، بل هى و امثالها من الامور الظنية، و التأثيرة فى الاجسام، بالملاقاة كتسخين الحارّ القدر - مثلاً - و منه جذب المغناطيس الحديد، و بارسال الجزء كتبريد الارض و الماء ما يعلوهما من الهواء، و بانفاذ الكيفية فى الوسط، كتسخين التار الماء الذى فى القدر، بل كانارة الشمس سطح الارض، على مقتضى الرأى العامى.

* تنبيه *

«انّ الامور الغريبة، تنبع فى عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة؛ احدهما، الهيئة النفسانية المذكورة، و ثانيها، خواص الاجسام العنصرية، مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه، و ثالثها قوى سماوية بينها و بين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهينات و وضعية، او بينها و بين قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فلكية فعلية او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة، و السحر من قبيل القسم الاول، بل المعجزات و الكرامات، و النيرانجات من قبيل القسم الثانى، و الطلسمات من قبيل القسم الثالث.»

اقول: لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الاشخاص الانسانية، حاول ان يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة فى هذا العالم، فجعلها بحسب اسبابها محصورة فى ثلاثة اقسام؛ قسم يكون مبدئه النفوس على ما مرّ، و قسم يكون مبدئه الاجسام السفلية، و قسم يكون مبدئه الاجرام السماوية و هى وحدها لا تكون سبباً لحادث ارضى، ما لم ينضم اليها قابل مستعد ارضى، و ما فى الكتاب ظاهر. و الفاضل الشارح، جعل القسم المنسوب الى الاجسام العنصرية باسرها نيرانجات، و عدّ

جذب المغناطيس الحديد من جملتها، وذلك مخالفاً للعرف ولكلام الشيخ، لأنه نسب التبرنجات وجذب المغناطيس معاً، الى ذلك القسم، ولم يذكر ان ذلك القسم نيرنجات وكذلك في الطلسمات.

* نصيحة *

«اياك ان تكون تكييسك و تبرّتك عن العامة هو ان تبرّى منكراً لكلّ شيء، فذلك طيش و عجز، و ليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبن لك بعد جلّيته، دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بيّنة، بل عليك الاعتصام بحبل التوقّف و ان ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تتبرهن استحالتك لك، فالصواب ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان، ما لم يزدك عنه قائم البرهان، و اعلم ان في الطبيعة عجائب و للقوى العالية الفعالة و القوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب.»

اقول: انبرى له، اى اعترض له و اقبل قبله. و الطيش، التزق و الخفة. و الخرق، ما يقابل الرفق. و سرحت الماشية، اى انفشتها و اهملتها. و زاد، اى طرد.

و الغرض من هذه النصيحة: النهي عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به عملاً و حكماً و فلسفةً، و التنبية على ان انكار احد طرفي الممكن من غير حجة، ليس الى الحق، اقرب من الاقرار بطرفه الآخر من غير بيّنة، بل الواجب في مثل هذا القمام «التوقّف»، ثم ختم الفصل بان وجود العجائب في عالم الطبيعة، ليس بعجيب و صدور الغرائب عن الفاعلات العلوية و القابلات السفلية، ليس بغريب.

* خاتمة و وصية *

«ايها الاخ! انى قد مخضت لك في هذه الاشارات، عن زبدة الحق، و القمتك قفى الحكم فى لطائف الكلم، فضنه عن الجاهلين و المُبتدلين و من لم يرزق الفطنة الوقادة و الدربة و العادة، و كان صفاه مع الغاغة، او كان من ملحده هؤلاء الفلاسفة و من همجهم، فان وجدت من تثق ببقاء سريرته و استقامة سيرته و بتوقفه عما يتسرّع اليه الوسواس، و بنظره الى الحق بعين «الرّضا» و «الصدق»، فاته ما يسألک منه مدرجاً مجزئاً مُفرقاً، تستفرس ممّا تسلفه لما تستقبله، و عاهده بالله و بايمان لا

مخارج لها، ليجرى فيما يأتيه مجراک، مُتأسياً بك، فان اذعت هذا العلم، او اضعته فالله بينى و بينك و كفى بالله و كياً.»

اقول: يُقالُ مخضت اللبن، لآخذ زبده، و الزبد: زيد اللبن، و الزبده اخض منه. و القفيّ و القفيّة، الشئ الذى يؤثر به الضعيف، و ابتذال الثوب: استهانتة و ترك صيانتة. و الوقادة: المُشعلة بسرعة، و الذربة و العادة: الجرئة على الحرب و كل امرٍ، و صغاه: ميله، و الفاعة من الناس: الكثير المُختلطون، و الحد فى الدين: اى حاد عنه و عدل عنه، و الهمج، جمعُ الهمجة و هى ذباب صغيرٌ يسقطُ على وجوه الغنم و الحمير و اعينها و يقال للرعاع، من الناس الحمقى، أما هم همجو، و وثق يثق - بالكسر فيهما - و يسترع، اى يتبادر، و الوسوسة: حديث النفس، و الاسم منها الوسواس، و درجه الى كذا، اى ادناه منه على التدرج، و الاستفراس: طلب الفراسة، و اسلفت، اى أُطيت فيما تقدّم. و تأسى به، اى تعزى به. و اذاع الخبر، اى افشاه.

و اعلم انّ العقلاء، اذا اعتبر عقائدهم بالقياس الى المعارف الحقيقية و العلوم اليقينية، كانوا اماً معتقدين لها، و اماً معتقدين لآضدادها، و اماً خالين عنها، غير مستعدّين لآحدهما.

و كلّ واحدٍ من المُعتقدين لها و لآضدادها، اماً ان يكونوا جازمين او مقلّدين، فهذه خمسُ فرقٍ، و المعتقدون للآقائق الجازمون، يفترقون الى واصلين و الى طالبين و الطّالِبون، الى طالبين يعرفون قدرها و الى طالبين لا يعرفون قدرها، و الواصلون مستغنون على على التّعلّم، فيبقى هنا ستّ فرقٍ منهم؛

- اوّلهم، همُ الطّالِبون الذين لا يعرفون قدرها و همُ «المبتذلون».

- و الثانى، المعتقدون لآضدادها و همُ «الجاهلون».

- و الثالث، الخالون عن الطّرفين و همُ الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة و الذربة و العادة.

- و الرّابع، المقلّدون لآضدادها و هم الذين صغاهم مع الفاعة.

- و الخامس، المقلّدون لها و هم ملحدهُ هؤلاء المُتفلسفة و همجهم.

و اماً الفرقة الباقية، و هم «الطالِبون» الذين يعرفون قدرها، فقد امر امتحانهم باربعة امورٍ، اثنان راجعان اليه فى انفسهم؛ احدها، الى قولهم النّظرية و هو الوثوق ببقاء سريرتهم، و الثانى، الى عقولهم العلميّة و هو الوثوق باستقامة سيرتهم، و اثنان راجعان

اليهم في انفسهم بالقياس الى مطالبهم؛ احدهما، بالقياس الى الطَّرَف المُناقض للحقّ و هو تحرّزهم عن مزال الاقدام و توقّفهم عمّا يسرع اليه الوسواس، و ثانيهما، بالقياس الى طرف الحقّ و هو نظرهم الى الحقّ، بعين «الرّضاء» و «الصّدق».

ثم امر بعد وجود هذه الشّرائط بـ«الاحتياط» البالغ عقلاً و هما حسبما ذكره، و ختم به و صيّته و هو آخر فصول هذا الكتاب.

و هذا ما تيسر لي من حلّ مشكلات كتاب «الاشارات و التّنبهات»، مع قلّة البضاعة و قصور الباع في هذه الصّناعة، و تعدّر الحال و تراكم الاحوال و التزام الشرط المذكور في مفتتح الاقوال، و انا اتوقّع ممّن يقع اليه كتابي هذا، ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل و الفساد، بعد ان ينظر فيه بعين الرّضا و يتجنّب طريق العناد، و الله وليّ السّداد و الرّشاد، و منه المبدأ و اليه المعاد.

رقت اكثرها في حالٍ صعبٍ، لا يمكن اصعب منها حال، و رسمتُ اغلبها في مدّة كدورة بالٍ، بل في ازمة يكون كلّ جزءٍ منها طرفاً لفضّة و عذابٍ اليم و ندامةٍ و حسرةٍ عظيم، و امكنةٍ توقد كلّ آن فيها زبانيةٌ نار جحيم، و يصبّ من فوقها حميم، ما مضى وقتٍ ليس عيني فيه مقطراً و لا بالي مكدرّاً، و لم يجي حين لم يزد المي و لم يضاعف همّي و غمّي، نعم ما قال الشّاعر بالفارسية:

به گرداگرد خود، چندانکه بینم بلا انگشتری و من نگینم

و ما ليس في امتداد حياتي، زمانٌ ليس مملوّاً بالحوادث المُستلزّمة للتّدامة الدّائمة و

الحسرة الابديّة و كان استمرارُ عيشي اميرٌ جيوشه غوم، و عساكره هموم.

اللّهم نجّني من تراحم افواج البلاء و تراكم امواج العناء، بحق رسول المجتبي و وصيّها المرتمي - صلى الله عليهما و آلهما - و فرّج عني، ما انا فيه بـ«لا اله الا انت» و انت ارحم الرّاحمين.

اعلام

اشخاص

٤٥٢، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٦٠

الامام، ٧، ١٦، ٢٤، ٢٧، ٢٧، ٣٧، ٣٩

٤١، ٤٢، ٤٨، ٥٠، ٥٨، ٥٨، ٦٢، ٦٤، ٦٨، ٧٠

٧٢، ٧٦، ٨٩، ٩٠، ٩٤، ٩٨، ١٠٥، ١٠٩

١١٢، ١١٧، ١٢٤، ١٢٩، ١٣٢، ١٣٥، ١٤٢

١٤٧، ١٦٠، ١٦١، ١٦٥، ١٩١، ١٩٢

٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٩، ٢١٤، ٢٢٠، ٢٢٢

٢٣١، ٢٣٤، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٧٠، ٢٩٥، ٢٩٦

٣٠٠، ٣٠٦، ٣١٤، ٣١٧، ٣١٩، ٣٢٤، ٣٢٦

٣٢٩، ٣٣٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٧٧، ٣٨٧

٣٩٣

الشارح، ١٦، ١٧، ٢٠، ٢٢، ٢٤، ٢٧، ٢٩

٣٥، ٣٧، ٣٩، ٤٢، ٤٨، ٥١، ٥٨، ٦٢

٦٨، ٧٠، ٧٢، ٧٤، ٧٦، ٨٩، ٩٤، ٩٨، ١٠١

١٠٩، ١١٧، ١٢٤، ١٣١، ١٣٤، ١٣٥، ١٤٤

١٤٥، ١٤٦، ١٥٧، ١٦١، ١٦٣، ١٦٨

١٧٥، ١٨٩، ١٩١، ١٩٢، ١٩٨، ٢٠١، ٢٠٣

٢٠٩، ٢٣٤، ٢٤٨، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٧٣

٢٧٨، ٢٨٣، ٢٨٥، ٢٩٥، ٢٩٦، ٣٠٠، ٣٠٦

٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٩، ٣٢٤، ٣٣٧، ٣٣٧

٣٤٥، ٣٤٦، ٣٦٣، ٣٧٧

الفاضل الشارح، ١٨، ٢٥، ٣٠، ٣٦، ٤٢

٥٨، ٥٩، ٦٥، ٦٦، ٦٦، ٧٧، ٨٥، ٨٩

٩١، ٩٤، ١٠٨، ١٢٤، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٧

١٤٠، ١٤٢، ١٤٧، ١٦١، ١٦٤، ١٦٨، ١٧١

١٧٤، ١٧٥، ١٧٧، ١٩١، ١٩٥، ١٩٦، ٢١٢

٢١٧، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٣٠، ٢٣٧، ٢٤٤

الشيخ، ٧، ٨، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥

١٦، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٨، ٢٩

٣٠، ٣١، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٨، ٣٩

٤٧، ٤٨، ٥٠، ٥١، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٦٩

٧٠، ٧٢، ٧٤، ٧٧، ٨١، ٨٣، ٨٦، ٨٨، ٨٩

٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٤، ٩٧، ٩٨، ١٠٨، ١١٦

١١٧، ١٢٤، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥

١٣٧، ١٣٨، ١٤٤، ١٤٦، ١٤٧، ١٥٠، ١٥٢

١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٧، ١٦١، ١٦٣، ١٦٥

١٦٦، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٥

١٧٧، ١٨٢، ١٨٩، ١٩١، ١٩٢، ١٩٤، ١٩٥

١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٧، ٢٠٨

٢٠٩، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨

٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣٣

٢٣٥، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٧، ٢٥٦، ٢٥٨، ٢٦٠

٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٦، ٢٧٠، ٢٧٢، ٢٧٨

٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٥، ٢٨٧

٢٩٦، ٣٠٠، ٣٠٣، ٣٠٧، ٣١٠، ٣٢٤، ٣٢٨

٣٢٩، ٣٢٩، ٣٥٥، ٣٥١، ٣٦٦، ٣٦٦

٣٦٧، ٣٦٧، ٣٧٢، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٥، ٣٧٦

٣٧٧، ٣٨١، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٢، ٣٩٥

٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤١٣

٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٨، ٤٢٠، ٤٢٢

٤٢٣، ٤٢٦، ٤٢٨، ٤٣٠، ٤٣٣، ٤٣٦

٤٣٧، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٨

٢٥١، ٢٥٧، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦٣، ٢٦٦، ٢٧٠،	١٦٣، ١٦٤، ٢١٨، ٣٥٦، ٣٦٧، ٣٧٩، ٣٩٦،
٢٧٢، ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٩، ٣٠٠،	٣٩٧، ٤٠٨، ٤٣٤
٣٠٥، ٣٠٧، ٣١٢، ٣٢٠، ٣٣٠، ٣٣٧، ٣٤٤،	الحرنائون، ١٥٠
٣٤٨، ٣٥٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٧٧، ٣٨٣،	الحكمة المتعالية، ٤٤٠
٣٨٩، ٣٩٧، ٤٠١، ٤٠٢، ٤١١، ٤١٤، ٤١٥،	الحكمة المتعالية، ٤٤١
٤١٨، ٤٢٢، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٦٠،	الحكمة المشرقية، ٧٧
٢٤	الحكيم، ٤٠٤
آدم، ٤٠٣	الخليط، ١٥٠
ابا عبيد الجوزجاني، ٤٠٥	الخواجه نصيرالدين الطوسي، ٤٠٢
ابراهيم، ١٥٠	الروم، ٤٠٣
ابسال، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦،	السيد عمر حسين الخشاب، ٤٠٢
٤٠٧	الشارح، ٨، ٢٤، ٥١، ٥٨، ١٠٦، ١١٢،
ابن الاعرابي، ٤٠٣	١٦١، ١٦٣، ١٨٩، ٢٠٣، ٢٢٢، ٢٥٦، ٢٩٦،
ابو البركات، ٢٨٣	٣٠٠، ٣٣٢، ٣٤١، ٣٩٣
ابوالبركات البغدادي، ٢٤٧، ٢٧٧	الشارح الفاضل، ٨
ابي البركات، ٢٧٨	الشارح المحقق، ٨
ابي الحسن الاشعري، ١٥٣	الشرح، ٤٠٥
ابي القاسم البلخي، ١٥٢	الشفاء، ٨، ٣١، ٥١، ٧٦، ١١٦، ١١٧،
ارسطو، ١٨٢، ٤٠٤	١٣٢، ٢٠٣، ٢٠٨، ٢١٢، ٢١٧، ٢١٨، ٢٧٩،
افلاطون، ٢٠٣، ٣٢١، ٣٣٧، ٤٠٤	٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٧
الابسال، ٤٠٢	الشهرستاني، ٢٩٠
الاتراك، ٤٥٣	الشيخ، ١٤، ٢٠، ٤٨، ٦١، ٩٤، ١٠٥،
الاسكندر، ١٩٤، ٢٣٥	١٥٥، ١٩٢، ٢٤٨، ٢٤٧، ٢٧٩، ٢٨٧، ٢٩٦،
الاشارات، ١١٦، ٢٧٩، ٣٧٨	٣٠٠، ٣٧٥، ٤٠٥
الاشارات و التنبهات، ٤٦٢	الشيخ ابو البركات البغدادي، ٢٩٦
الاشاعرة، ١٠٠، ١٥٤، ٣٥٦، ٣٦٤، ٣٦٨	العلامة الجعفري، ٣٧٨، ٣٨٧، ٣٩٩،
الاشاعرة، ٣٦٤	٤٠٥، ٤٠٨، ٤٥٢
الافلاطون، ٤٣٤	الفارابي، ٣٩٢
الامام فخرالدين الرازي، ٤٠٢	الفاضل، ٣١، ٥١، ٦٢، ٩٠، ٩٧، ١٠٠،
الاهيات الشفاء، ٧٧	١٦٤، ١٦٩، ١٧١، ٢١٧، ٢٧٩، ٢٨٣، ٣١٣،
البلخ، ١٥٢	٤٥٧
الجمهور، ٨٦، ٩٣، ٩٤، ١٣٤، ١٤١،	الفيلسوف الاوّل، ١٨٩، ١٩٥، ١٩٦،

٢٣٦	ثامسطيوس،	٢٣٥	الفيلسوف،
٢٢٤، ١٩٨، ١٥٢، ١٥١،	جمهور،	١٥٤، ١٥٢،	الكعبى،
٤٤١	حكمة المشائين،	٢٨٧	الكندى،
٤٠٤	حُنين بن اسحق،	٢٧٩	المُباحثات،
١٠١	خالد،	المبدأ و المعاد،	٢٣٥، ٢٧٩، ٣٢٤، ٣٢٥،
٤٠٣	خراسان،	٣٩٢	
٤٣٩	خير،	٣٤٧	المتكلمون،
٤٠٧، ٤٠٦،	ذى قرنين،	٨	المحاكم،
١٥٠، ٤٨،	ذيمقراطيس،	٨	المحاكم المدقق،
٤٣٤	رسالة لقاء الله،	٤٤٢	المرتضى،
٤٤٢	رسول المجتبى،	١٨٢	المشائون،
٤٤٩	روح القدس،	١٧٧	المشائين،
زيد، ١٠، ١٣، ١٠١، ١١٢، ٣٢٨، ٣٤٦،		٢٣٥، ٢٣٣، ٢٣٤، ١٩٨،	المشائين،
٣٤٨، ٣٤٧		٤٤١، ٣٢٥	
٤٣٩، ١٢٩، ١١٧،	زيداً،	٣٢٧، ٣٣٧،	المشائون،
٤٠٧، ٤٠٦، ٤٠٥، ٤٠٤، ٤٠٣، ٤٠٢،	سلامان،	٣٥٠	المصنف،
٤٠٧، ٤٠٤، ٤٠٣، ٤٠٢،	سلامان و ابسال،	٣٤١، ٣٥٧، ١٥٤، ١٥٢، ١٠٠،	المعتزلة،
٤٤٠، ٤٢٨، ٤٠٢،	شرحى الاشارات،	٣٤٧، ١٥٥، ٤١٢، ٣٤٤،	
٤٥٧، ٤٥٢، ٤٤٩		٢٣٩، ٢٣٥، ٢٣٤، ٢٠٣،	المعلم الاول،
٤٤٠	عمرحسين خشاب،	٣٢٥	
٣٤٦، ١١٢، ١٠١، ١٠،	عمرو،	٣٨٤، ٧٧،	المنطق،
٣٥٠	فالشّارح،	٢٧٩، ٢٠٣، ٨،	النجاة،
٣٢٧، ٣٢٦،	فرفوريوس،	٤٠٣،	النوادر،
٤٠٢،	فصوص الحكمة،	٤٠٣،	اليونان،
١٣٢،	قاطيغورياس،	١٥٠،	اهرمن،
٤٠٣،	قبيلة جرهم،	٣٢٧،	ايساغوجى،
٣٨٤	كتاب طونيكا،	٤٣٩،	باب خير،
٤٠٣،	مصر،	٤٣٩، ٤٣٤، ٤٢٨، ٤٢٣،	بحار الانوار،
١٦٨،	معتزلة،	٤٠٥، ٤٠٤،	بحر المغرب،
١٠١،	موسى،	٢٤٠،	بطلميوس،
١٠١،	نوح،	٢٤٧،	بقراط،
١٥٠،	يزدان،	١٠١،	بكر،