

تَقْدِيمُ الرَّبِّ
أَلَمَّا تَرَا لِحَقِّ جَمْعِ كَسْبَتَيْنِ

شَوَارِقُ كَلَامِهَا

فِي
شَرَحِ تَحْرِيدِ الْكَلَامِ

لِلْمَكْرَمِ الْبَلْبَانِي
عَبْدِ الرَّزَاقِ الْبَلْبَانِي

(الشفرة ١٧٢ هـ)

الجزء الثاني

تَحْقِيقُ
الشَّيْخِ الْكَبِيرِ أَبِي عَلِيٍّ زَادَ

شوارق الإلهام
في
شرح تجريد الكلام

تقديم وإشراف
العلامة المحقق جعفر السبحاني

شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام

الجزء الثاني

للحكيم المتأله والمتكلم البارع عبد الرزاق اللاهيجي

(...- ١٠٧٢هـ)

تحقيق

الشيخ أكبر أسدعلي زاده



اللاهيجي، عبدالرزاق بن علي، قرن ١١ ق.
شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام / عبدالرزاق اللاهيجي؛ تقديم وإشراف آية الله العظمى
الشيخ جعفر السبحاني؛ المحقق أكبر أسد علي زاده. - قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٣٣ ق. =
١٣٩١

ج: (ج. ٢) - ٩ - ٢٠٩ - ٣٥٧ - ٩٦٤ - ٩٧٨ ISBN:

(دوره) - ٠ - ١٩٠ - ٣٥٧ - ٩٦٤ - ٩٧٨ ISBN:

تم تنظيم الفهرس طبقاً لمعلومات فيبا.

١. نصيرالدين طوسي، محمد بن محمد، ٥٩٧-٦٧٢ ق. تجريد الكلام في تحرير عقائد الإسلام --
نقد و تفسير. ٢. كلام شيعة اماميه -- متون قديمي تا قرن ١٤. الف. نصيرالدين طوسي، محمد بن
محمد، ٥٩٧-٦٧٢ ق. تجريد الكلام في تحرير عقائد الإسلام. شرح. ب. سبحاني التبريزي، جعفر،
١٣٤٧ ق - مشرف. ج. أسد عليزاده، أكبر، ١٣٤٣ - محقق. د. عنوان. ه. عنوان: تجريد الكلام في
تحرير عقائد الإسلام. شرح.

٢٩٧/٤١٧٢

١٣٩١ ٣٠٢٨ ت٣٠٢٨/٦٠ BP

اسم الكتاب: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام/ ج ٢

المؤلف: عبدالرزاق اللاهيجي

تقديم وإشراف: العلامة الفقيه جعفر السبحاني

المحقق: أكبر أسد علي زاده

الطبعة: الثالثة

المطبعة: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

التاريخ: ١٣٩١/٤٣٣ ق

الكمية: ١٠٠٠ نسخة

الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

تسلسل الطبعة الأولى: ٢٢٧

تسلسل النشر: ٧١١

توزيع

مكتبة التوحيد

ايران - قم: ساحة الشهداء

٩١٢١٥١٩٢٧١ : ٧٧٤٥٤٥٧ ☎

<http://www.imamsadiq.org>

www.shia.ir

www.tohid.ir

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ
وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ
أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ
سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾

النحل: ١٢٥

تقديم: آية الله جعفر السبحاني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على من بعثه رسولاً يُعَلِّمُ الناس الكتاب والحكمة، ويدعوهم إلى سبيله بالحكمة والموعظة الحسنة ويجادلهم بالتي هي أحسن، وعلى أوصيائه الطاهرين الهداة المهديين.

تفتخر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام بإصدار الجزء الثاني من كتاب «شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام» تأليف الحكيم المتأله عبد الرزاق اللاهيجي رضوان الله عليه، بصورة محققة مزدانة بالتعليق.

ويشتمل هذا الجزء على مباحث مهمة حول الماهية والوجود. وخصُّ بالذكر منها مسألة تسلسل العلل والمعاليل إلى غير نهاية.

وقد أقام المصنّف براهين عشرة^(١) - بل أزيد - على امتناعه، حتّى أنّ البرهان العاشر ربّما يقرر بوجوه مختلفة.

ولأجل إيضاح امتناع التّسلسل في سلسلة العلل والمعالي، وكمقدمة لما أفاده المصنّف في هذا الباب، نوضح البرهان الأقوم الأتم على امتناعه. وقبل الخوض فيه والنتيجة المترتبة عليه أوّلاً أن أذكر ما حفظته الذاكرة بعد مضي أكثر من نصف قرن أعني: ما شاهدته في أوّل لقاء حصل بين العلامة السيد الطباطبائي والشيخ المطهري - رضوان الله عليهما - وفيه تعرّف السيد عليه، ودار البحث بينهما في ذلك اللقاء حول امتناع التّسلسل، وإليك التفصيل:

في شتاء عام ١٣٧٠ هـ زرت العلامة الطباطبائي رحمته في بيته العامر، وقد كنت أسأله عن بعض المسائل الفلسفية، وهو يجيبني عنها، وحينما كان الحوار دائراً بيني وبين الأستاذ فوجئنا بدخول العلمين الجليلين: الشيخ علي أصغر كرباسچيان^(٢) المعروف بالعلامة، والشيخ الشهيد مرتضى المطهري،

١. والبراهين هي:

١. ما ابتكره المحقّق الطوسي وهو مشهور عنه، ٢. برهان التطبيق، ٣. ما استخرجه المحقّق الطوسي من برهان التطبيق، ٤. ما ذكره الشيخ الرئيس في كتابي: «الإشارات» و«المبدأ والمعاد»، ٥. برهان الطرف والوسط، ٦. برهان التّضايّف، ٧. برهان الحيثيات، ٨. برهان الترتب، ٩. برهان الأسد الأخصر، ١٠. ما يقارب برهان التطبيق وليس نفسه، ١١. البراهين التي اخترعها بعض المتأخّرين وقرّر بوجوه خمسة. وقد اعترف المحقّق اللاهيجي في آخر المبحث بأنّ في أكثرها مجالاً للمناقشة كما لا يخفى على الناقد البصير والعالم الخبير.

٢. إنّ صديقنا المغفور له الشيخ علي أصغر كرباسچيان، قد غادر الحوزة العلمية في قم المقدّسة

وكان للأول صلة وثيقة بالعلامة السيد الطباطبائي، إلا أن السيد لم يكن آنذاك قد تعرّف على سماحة الشيخ الشهيد، فأخذ العلامة الطهراني بالتعريف بالشيخ المطهري واصفاً إياه بأنه من أفاضل الحوزة ومدرسها وله باع طويل في المسائل العقلية، فاستقبله السيد الطباطبائي بوجه مشرق ورحب به أحسن ترحيب.

وأستاذ الشيخ المطهري السيد الطباطبائي في طرح إشكاله الذي لم يزل عالماً بذهنه وفكره منذ زمان، وقال ما هذا مثاله :

إنّ البراهين التي أقامها الفلاسفة على إبطال التسلسل وامتناعه هي براهين واقعة في غير موقعها. فإنّ أكثرها أشبه بالبراهين الهندسية التي تجري وتحكم في الأمور المتناهية، كبرهان التطبيق وغيره، والمفروض في المقام تسلسل أمور غير متناهية، فكيف يستدل بالبراهين التي هي من خصائص الأمور المتناهية على أمر غير متناه؟ فما هو الدليل المتقن لامتناعه الذي لا يختص بالأمور المتناهية، بل يتحكّم حتّى في ما لا يتناهى؟

فلما أتمّ الشيخ المطهري كلامه وبلغ النهاية في إيضاح مراده، أخذ السيد الطباطبائي بالكلام مبتدئاً بأنّ علاقة المعلول بالعلّة كعلاقة الوجود الرابط بالوجود النفسي، فكما لا يتصوّر وجود الرابط دون أن يكون هناك وجود نفسي، فهكذا لا يتصوّر تسلسل أمور كلّها موصوفة بكونها معاليل دون أن يكون بينها علّة غير موصوفة بالمعلولية.

وبعبارة أخرى: أنّ مثل علاقة المعلول بالعلّة كمثّل علاقة المعنى الحرفي إلى المعنى الاسمي، فكما لا تتصور معاني حرفية دون أن يكون بينها معنى أسمي، فكذلك لا يتصور تسلسل معاليل موصوفة بكونها معاليل دون أن يكون بينها علّة تامة ليست بمعلولة.

وهذا هو لبّ ما ذكره السيد الطباطبائي ولكن بيان مفصّل سوف نوضّحه تالياً.

وبعد ان سمع الشيخ المطهري هذا الجواب، استشففت ما في وجهه من سرور وقد امتلأ بالرضا والقبول فصار ذلك اللقاء فاتحة للقاءات متواصلة، أضحي فيها الشيخ من عُشاق العلامة الطباطبائي إذ حضر بحوثة في تدريس كتاب " الشفاء " كما حضر عليه في دراساته العليا حول أصول الفلسفة ومبانيها التي نشرت باسم " أصول الفلسفة " في اجزاء خمسة وقد علق عليها المطهري تعليقات نافعة نالت شهرة عالمية وترجمت إلى لغات أخرى.

نعم كانت العلاقات الوُدّية بينهما متبادلة، وكان السيد الطباطبائي يحب الشيخ المطهري كثيراً لما كان يلمس فيه من قوّة التفكير وعمق التدبّر، ولما استشهد العلامة المطهري بيد الاعداء والمنافقين، أجرى مراسل التلفزيون الإيراني مقابلة مع السيد الطباطبائي ذكر فيها الأستاذ فضائل تلميذه ومناقبه بقلب مكمد وصوت حزين إلى أن انقطع صوته بالبكاء والنحيب رضوان الله عليهما.

واليك ايضاح ما ذكره العلامة الطباطبائي في ضمن أمور:

الأول: اصالة الوجود واعتبارية الماهية

إن لنظرية اصالة الوجود واعتبارية الماهية دوراً كبيراً في حل الكثير من المسائل الفلسفية والكلامية المعقدة .

وحاصل هذه النظرية: أنه إذا قلنا: الإنسان موجود، يتبادر إلى ذهننا مفهومان ؛ أحدهما: مفهوم الإنسان، والآخر: مفهوم الوجود الحاكي عن تحقق فرد منه في الخارج، فعندئذ يقع الكلام فيما هو الأصيل منهما بمعنى ما يترتب عليه الأثر في الخارج، بعد افتراض بطلان اصلتهما معاً.

فهل الاصيل هو نفس الإنسان المجرد عن التحقق؟ أو الأمر الثاني المعبر عنه بأنه موجود؟ الحق هو الأمر الثاني، إذ لا ريب في أن مفهوم الإنسان بما هو انسان مفهوم لا يترتب عليه أي أثر إلا إذا اقترن بالوجود والتحقق، فعندئذ يكون الثاني هو الاصيل إذ به يصير الإنسان انساناً واقعياً حقيقياً تترتب عليه الآثار.

نعم القول بأصالة الوجود لا يعني بأنه ليس في الدار سوى ذات الوجود الامكاني المطلق غير المحدد بشيء، فإن ذلك على خلاف الوجدان والبرهان، إذ لا شك أن الإنسان متحقق في الخارج وهو ليس نفس الوجود المجرد عن كل لون وحد، فإن ما يتبادر من الإنسان غير ما يتبادر من الوجود.

وإنما يعني أن الأصيل الذي يترتب عليه الأثر إنما هو الوجود، غاية الأمر أنه متحدد بالإنسانية.

فالوجود يؤثر في تحقق الإنسانية وجعلها أمراً واقعياً، كما أن الإنسانية تكون حداً للوجود وتحديداً له من حيث درجات الوجود ومراتبه.

ولذلك قلنا في محله: إن نسبة الوجود إلى الماهية من قبيل الوساطة في الثبوت لا الوساطة في العروض، فكما أن الوجود متحقق في الخارج فهكذا الإنسانية متحققة لكن بفضل الوجود وظله.

ولعل هذا المقدار يكفي في إيضاح المسألة التي طالما كانت مثاراً للنزاع، وقد ألفت رسالة مستقلة في هذا الباب نشرت تحت عنوان «قاعدتان فلسفتان».

الثاني: تقسيم الوجود إلى نفسي وغيري

من الآثار المترتبة على نظرية أصالة الوجود إمكان تقسيمه - تقسيماً ثلاثياً - إلى وجود نفسي، ورباطي، ورباط .

أما الأول: فهو عبارة عما استقل تصوراً ووجوداً، وذلك كالجواهر؛ مثل الإنسان والحيوان والشجر.

فكل منها مستقل تصوراً، كما أنها في وجودها غير معتمدة - حسب الظاهر - ^(١) على شيء.

١. احتراز مما سيوافيك من أن العالم الامكاني بجواهره واعراضه - بالنسبة إلى الواجب -، وجود رابط قائم به من غير فرق بين اصنافه الثلاثة.

وأما الثاني: فيراد به ما هو مستقل تصوّراً غير مستقل وجوداً، وذلك كالأعراض، فإذا قلنا: «الجسم أبيض» فالمحمول في الحقيقة - الذي هو البياض - مستقل مفهوماً غير مستقل وجوداً إذ هو قائم بالجسم ولولاه لما كان للبياض أثر في عالم الوجود.

وأما الثالث: فهو ما يكون غير مستقل تصوّراً ووجوداً، وذلك كالمعاني الحرفية، فإذا قلنا: «سرت من البصرة إلى الكوفة» فكل من لفظتي «من» و «إلى» يفيدان معنى مندكاً في المتعلّق، فالابتداء الحرفي كالاتهاء، لا يتصوّران مستقلين وأنّما يتصوّران في ضمن الغير، كما أنّهما غير مستقلين وجوداً وتحققاً.

هذا التقسيم الثلاثي للوجود الامكاني - كما قلنا في الهامش - إنّما هو بحسب الظاهر مع قطع النظر عن تعلقه وقيامه بمبدأ المبادئ وواجب الوجود. واما بالنسبة إليه فتقلب النسبة ويكون الجميع بالنسبة إليه كالوجود الرابط والمعنى الحرفي بالنسبة إلى المعنى الاسمي، كما سيوافيك بيانه.

الثالث: العلة هو مفيض الوجود

العلة عند الالهي غيرها عند المادي، فالالهي يُطلق العلة على مفيض الوجود أي من يُفيض الوجود على الاشياء ويخرجها من العدم ويصيرها موجودة بعد أن كانت معدومة.

وعلى ذلك فالمادة بذاتها وصورتها وجميع شؤونها معلولة لمن

أعطاهما الوجود والصورة واخرجها من ظلمة العدم إلى حيز الوجود.

وهذا بخلاف العلة عند المادي فهو يطلق لفظ العلة على المادة المتحولة إلى مادة أخرى كالحطب المنقلب إلى رماد، والوقود المنقلب إلى طاقة، والكهرباء المنقلبة صوتاً أو حرارة أو ضوءاً.

فكأنَّ المادي لا يعترف إلا بنوعين من العلل الأربعة؛ العلة المادية والعلة الصورية ويغفل عن العلة الفاعلية والعلة الغائية.

وعلى ضوء ذلك فالكون بمادته وصورته وغايته مخلوق للواجب، موجود به، قائم به. وإلى ما ذكرنا يشير الحكيم السبزواري:

معطي الوجود في الإلهي فاعل معطي التحرك في الطبيعي قائل

الرابع: معنى الامكان في الوجود غيره في الماهية

توصف الماهية بالامكان كما يوصف الوجود به، غير أن للامكان في كل من الموردتين معنى خاصاً يجب أن نفرق بينهما.

توصف الماهية بالامكان ويراد به: مساواة نسبة الوجود والعدم إليها، فإذا تصوّرنا الإنسان بجنسه وفصله نجد فيه مفهومين مجردين عن كل شيء حتى الوجود والعدم، إذ لو كان الوجود جزءاً له يكون واجب الوجود، ولو كان العدم جزءاً له يكون ممتنع الوجود، مع أننا أفترضه بكونه ماهية ممكنة.

نعم يعرض كل من الوجود والعدم للإنسان في رتبة متأخرة عن مقام الذات فيقال: الإنسان موجود أو معدوم، اما عروض الوجود فهو رهن وجود

العلة، وأما العدم فيكفي فيه عدم العلة.

وأما وصف الوجود بالامكان فيختلف معناه مع وصف الماهية به، فيصح قولنا: الإنسان ماهية ممكنة، ونسبة الوجود والعدم إليه متساوية، ولكن لا يصح قولنا: الوجود المفاض من العلة العليا، وجود ممكن، ونسبة الوجود والعدم إليه متساوية، إذ كيف يتصور أن تكون نسبة الوجود والعدم إلى الوجود متساوية، مع أن الموضوع هو الوجود، ونسبة الوجود إلى الوجود بالضرورة^(١) لا بالامكان؟!

فلا محيص من تفسير الامكان في الوجود بوجه آخر وهو: كونه قائماً بتمام ذاته بالواجب ومتديلاً به بحيث لو فرض انقطاعه عنه، لما بقي منه أثر. ولو أردنا أن نوضح المقام بمثال - وان كان بين المثال والممثل فرق واضح - لقلنا: إن نسبة الوجود الامكاني بالنسبة إلى الواجب كنسبة الصور الذهنية إلى النفس التي تصنعها في صنعها فهي قائمة بها قيام صدور على نحو لو تغافلت عنها النفس لما بقي منها أثر في صفحة الوجود. فخرجنا بالنتيجة التالية: إن الامكان في الوجود بمعنى كونه قائماً بالعلة.

الخامس: واقع الوجود الامكاني هو الفقر

إن الحاجة والفقر عين حقيقة الوجود الإمكاني لا شيء عارض له، وإلا يلزم أن يكون في حد ذاته غنياً عرضته الحاجة والفقر، وهو يلزم انقلاب

١. يراد بالضرورة، الضرورة الذاتية، لا الضرورة الازلية التي من خصائصه سبحانه.

الواجب إلى ممكن، وهو باطل، فلا محيص من القول بأن الفقر والحاجة عين حقيقة الوجود الإمكانى وذاته، وهذا في مقام التمثيل كالمعنى الحرفي بالنسبة إلى المعنى الاسمي.

فكما أنّ المعاني الحرفية متديلات بالذات مفهوماً ووجوداً، لا يمكن تصوّرها مستقلة عن المتعلّق كما لا تتحقّ مجردة عنه. فهكذا الوجود المفاض عن العلة، فواقعه القيام بالغير، والتدلّي به، فالفقر ذاته وجوهره والحاجة لبّه وحقيقته، والربط والقيام بالغير، كينونته وتقرّره، لا أنّه شيء عرضه الفقر والحاجة والربط .

فالعالم الإمكانى بأرضه وسمائه مادّية ومجرّدة، موجودات متديلات قائمات بالغير، وافتراض استغنائها عن العلة يساوق عدمها.

إذا وقفت على هذه الأمور تتجلى لك الحقيقة بأوضح صورها وتذعن بأنّ فرض تسلسل العلل والمعاليل إلى غير النهاية دون أن يكون بينها ما هو علة وليس بمعلول، افتراض غير معقول مشتمل على التناقض الصريح في الفرض.

وذلك أنّ كل جزء من هذه السلسلة غير المتناهية وان كان علة للمتأخر ومعلولاً للمتقدّم لكن ذلك لا يصدنا عن وصفها بأنّها سلسلة موصوفة بالمعلولية، وأنّه ليس فيها ما لا يكون كذلك بأن يكون علة ولا يكون معلولاً؛ إذ عندئذ يلزم انقطاع السلسلة، وهو خلف.

فإذا المدعى - إمكان التسلسل - مركب من جزئين:

أ. السلسلة المفروضة موصوفة بالمعلولية.

ب. السلسلة تفقد ما يكون علّة ولا يكون معلولاً.

فنقول: إنّ الجمع بين هذين الجزأين من المدعى جمع بين المتناقضين.

لأنّ افتراض كونها معلولة يلزم كونها وجوداً رابطاً غير غني عن الوجود النفسي حتّى يقوم به.

فكيف يجتمع هذا الفرض مع الجزء الثاني أي أنّ السلسلة تفقد الوجود النفسي، وما هو علّة وليس بمعلول؟!

واشتمال الفرض على التناقض دليل واضح على بطلانه وامتناعه.

والى ما ذكرنا من البرهان يشير العلامة الطباطبائي في كتابه القيم «نهاية الحكمة» ويقول: والتسلسل في العلل محال. والبرهان عليه أنّ وجود المعلول رابط بالنسبة إلى علته لا يقوم إلاّ بعلة، والعلّة هو المستقل الذي يقومه. وإذا كانت علته معلولة لثالث وهكذا كانت غير مستقلة بالنسبة إلى ما فوقها، فلو ذهبت السلسلة إلى غير نهاية ولم تنته إلى علّة غير معلولة تكون مستقلة غير رابطة لم يتحقق شيء من أجزاء السلسلة لاستحالة وجود الرابط إلاّ مع مستقل^(١).

وحصيلة الكلام: أنّ المعلول في مصطلح الالهيين هو: ما يكون مفاضاً - بمادته وصورته وكل شؤونه - من جانب العلّة وقائماً بها، وصادراً عنها. وهذا

يعني أنّ كلّ حلقة من تلك الحلقات، وكل جزء من تلك السلسلة كان معدوماً فوجد بسبب علته، وتحقق بجميع شؤونه بفضلها، فيما أنّ أفراد هذه السلسلة برمتها تتسم بصفة «المعلولية» كان جميعها متصفاً بالفقر والتعلق بعلته، أي لو أننا سألنا كل حلقة عن كيفية وجودها لأجابتنا - بلسان التكوين - : بأنها مفتقرة في وجودها وفي جميع شؤونها إلى العلة التي سبقتها، فإذا كان هذا هو لسان حال كل واحدة من حلقات هذه السلسلة، تكون السلسلة برمتها سلسلة فقر واحتياج، سلسلة تعلق وارتباط . وعند ذلك يُثار هذا السؤال:

كيف انقلبت هذه السلسلة الفقيرة الفاقدة لكل شيء إلى سلسلة موجودة بالفعل؟! وكيف وجدت هذه السلسلة المرتبطة بحسب ذاتها من دون أن تكون هناك نقطة اتكاء قائمة بنفسها!؟

تقرير آخر لامتناع التسلسل

وهناك تقرير آخر لبطلان التسلسل ربما يكون مفيداً للمتوسطين من طلاب العلوم العقلية.

وحاصله: أنّ فرض صحة التسلسل فرض تحقق قضايا مشروطة وإن لم يتحقق شرطه.

توضيحه: أنّ وجود المعلول الأخير إذا كان مشروطاً بوجود ما يسبقه

من العلة وكانت تلك العلة المتقدمة مشروطة في وجودها بوجود ما قبلها، واستمر هذا الاشتراط إلى غير النهاية، تكون النتيجة تصوّر موجودات غير متناهية، مشروط وجود كل واحد منها بوجود ما قبله، بحيث إذا سألت كل واحد عن شرط تحققه، لإجابك بأنه لا يتحقق إلا أن يتحقق ما يتقدمه، ولو سألت ما يتقدمه لأجابك بهذا أيضاً، وهكذا...

فعند ذاك تصبح النتيجة هو تصوّر «سلسلة مشروطة» أو قضايا مشروطة غير متناهية لم يتحقق شيء منها بعد، لعدم تحقق شرط كل واحد، فكيف تتحقق السلسلة مع عدم تحقق شرطها؟

وبعبارة أخرى: لو كان هناك موجود مطلق، وقضية غير مشروطة، لم يشترط وجودها بشيء - كما هو الحال إذا أنهينا السلسلة إلى خالق أزلي - فعند ذاك يتحقق شرط كل حلقة، وقضية، فتصبح السلسلة موجودة لتحقيق شرط الجميع، وأما إذا كان الجميع أموراً مشروطة وقضايا معلقة، فبما أنها لا تتوقف السلسلة عند حد لا يكون الشرط متحققاً، وفي هذه الحالة كيف يتحقق المشروط بلا تحقق شرطه.

إن النتيجة في هذه الحالة هي أن يمتنع تحقق قضايا مشروطة لا يوجد بينها - أو لا تنتهي إلى - قضية مطلقة، ولنأت بمثال لتوضيح ذلك:

لو أن أحداً اشترط التوقيع على ورقة بتوقيع شخص آخر، والثاني بتوقيع ثالث، ثم رابع، وهكذا إلى غير نهاية، فإن من البديهي أنه لا تُمضى تلك الورقة أبداً، ولا يتم التوقيع عليها مطلقاً.

وهكذا لو أنّ أحداً اشترط حمل صخرة بحمل شخص آخر لها ومساعدته له، واشترط الثاني حملها بحمل ثالث، والثالث بحمل رابع، وهكذا إلى غير نهاية، فإنّ هذه الصخرة لن يتمّ حملها إلى الأبد لتسلسل الشرائط، وتوقّف كلّ حمل على حمل يسبقه .

هذا ما سمح به الوقت لتقرير هذا البحث بوجه يكون مقنعاً للطبقة العليا والمتوسطة...

نشكر الله سبحانه على ما رزق المؤسسة ومحققها من توفيق لتقديم هذا الجزء إلى عشاق العلوم العقلية محققاً ومصححاً خالياً عن الغلط والتشويش. ومزداناً بالتعاليق المفيدة، وسيتلوه ان شاء الله الجزء الثالث من الاجزاء الخمسة التي سيتم إخراج الكتاب فيها باذن الله سبحانه.

أنّه خير مسؤول ونعم المجيب

جعفر السبحاني

مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

قم - إيران

٢٥ جمادى الآخرة ١٤٢٦ هـ

الفصل الثاني

في الماهية ولواحقها^(١)

من الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والذاتية ونظائرها.^(٢)
وهذا الفصل يشتمل على مقدّمة ومسائل عديدة.

١. راجع لمزيد التحقيق في هذا المبحث إلى: إلهيات الشفاء: ١ / المقالة الخامسة؛ ايضاح المقاصد من حكمة عين القواعد: المقالة الأولى / البحث الثاني والثالث والرابع والخامس؛ نهاية المرام في علم الكلام: ج ١ / المقصد الثالث / الفصل الأول؛ الحكمة المتعالية في الأسفار: ٢ / المرحلة الرابعة؛ المباحث المشرقية: ١ / الباب الثاني؛ شرح المقاصد: ١ / الفصل الثاني من الأمور العامة؛ شرح تجريد العقائد: ٧٥ - ١١٢ / اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية: اللامع الرابع؛ شرح المنظومة: ٢ / الفريدة الخامسة من المقصد الأول؛ تعليقات على الشفاء لصدر المتألهين: ١٧٦ - ٢٢٢؛ شرح حكمة الاشراف: ١٧٩ - ١٩٩ / الفصل الأول من المقالة الثالثة.

٢. كالتركيب والبساطة والتشخيص والتقابل وغيرها ممّا يبحث عنها في هذا الفصل .

أما المقدّمة:

ففي اشتقاق لفظ الماهية، وتعريفها، وموضع إطلاقها، والفرق بينها وبين الذات والحقيقة على ما قال :

[وهي مشتقةٌ عمّا هو، وهو ما به يُجاب عن السؤال بما هو، وتُطلق غالباً على الأمر المعقول، ويُطلق الذات والحقيقةُ عليها مع اعتبار الوجود الخارجي.]

وهي ؛ أي هذه اللفظة مشتقةٌ عمّا هو.

فالـ " ياء " فيها للنسبة، فمعناها المنسوبة إلى ما هو .

وإنما نسبت إليه لأنها تقع جواباً عنه .

وهو ؛ أي الماهية والتذكير باعتبار الخير، ما به يجاب عن السؤال بما هو^(١)، هذا هو رسمها.

وقال شارح المقاصد: «وقد يفسّر بما به الشيء هو هو، ويشبه أن يكون هذا تحديداً، إذ لا يتصوّر لها مفهوم سوى هذا.

١ . حاصل الكلام: الماهية لفظة مأخوذة عن «ما هو» وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو، فإنك إذا قلت: ما هو الإنسان؟ فقد سألت عن حقيقته وماهيته، فإذا قلت: حيوان ناطق، كان هذا الجواب هو ماهية الإنسان. لاحظ: كشف المراد: المسألة الأولى من الفصل الثاني .

وزعم بعضهم: أنه صادق على العلة الفاعلية، وليس كذلك، لأنَّ الفاعل ما به الشيء يكون موجوداً، لا ما به الشيء يكون ذلك الشيء. انتهى^(١).
وتطلق هذه اللفظة غالباً على الأمر المعقول^(٢)؛ أي الملحوظ لا باعتبار الوجود، فيكون كلياً بالفعل إذا كان حاصلًا في العقل، وكلياً بالقوة، إذا كان موجوداً في الخارج؛ حيث يمكن للعقل ملاحظته لا باعتبار الوجود، فيصير كلياً بالفعل، فلا تطلق على الموجود الذي وجوده عين ذاته؛ إذ لا يمكن اعتباره لا^(٣) باعتبار الوجود، ولا على الهوية الشخصية من حيث هي شخصية؛ لأنَّ التشخص يساوق الوجود.

ويطلق الذات والحقيقة عليها؛ أي على الماهية غالباً مع اعتبار الوجود الخارجي^(٤).

فلا يقال: ذات العنقاء وحقيقتها، بل يقال: ماهيتها .
وهذه الإطلاقات جارية مجرى الحقيقة العرفية، لكونها بحسب الأكثر الأغلب.

وقد يطلق الثلاثة^(٥) بلا اعتبار فرق بينها.

١ . شرح المقاصد: ١ / ٣٩٩ و ٤٠٠ .

٢ . أي الحاصل في الذهن فلا تكون إلاً كليةً ولهذا كان المنصرف من قولنا: «ماهية الإنسان كذا» حقيقته الكلية.

٣ . ب: «إلاً»، والصحيح ما أثبتناه في المتن .

٤ . في تجريد العقائد للمصنف ﷺ و متن كشف المراد: «الذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود».

٥ . أي الماهية والحقيقة والذات .

وأما المسائل:

ف [المسألة] الأولى

[في الماهية والحقيقة والذات]

إن كلاً من الماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية^(١) على ما قال: والكل من المعقولات الثانية^(٢).

فإن مفهوماتها تعرض لما صدقت عليها في العقل كما مر^(٣).

ألا ترى أن كون الإنسان مثلاً ماهية؛ أي مقولاً في جواب ما هو، أمر لا يعقل إلا عارضاً له في الذهن؟

١. المعارض للمعقولات الأولى، فإن حقيقة الإنسان - أعني: الحيوان الناطق - معروضة لكونها ماهية وذاتاً وحقيقة، وهذه عوارض لها.

٢. لأن المعقول الثاني هو ما لا يكون له فرد في الخارج وهذه الألفاظ عوارض ذهنية تعرض مثلاً على الإنسان الذي له مصداق في الخارج.

٣. في الجزء الأول، المسألة العشرين من الفصل الأول.

المسألة الثانية

[في مغايرة الماهية لما يلحقها]

قال: وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات وإلا تصدق على ما يُنافيةها.

وتكون الماهية مأخوذة مع كل عارض مقابلة لها مع ضده.

وهي من حيث هي ليست إلا هي، فلو سُئل بطرفي النقيض فالجواب السلب لكل شيء قبل الحثيثة لا بعدها.

أقول: إن هذه المسألة [في] بيان [مغايرة^(١) الماهية لما يلحقها ويصدق عليها من العوارض. ^(٢) وإنما احتاجت إلى البيان لإمكان الالتباس لمكان صدقها عليها، بخلاف الأمور المباشرة لها، حيث لا يصدق عليها، فلا التباس .

فقال: وحقيقة كل شيء موجودٍ معروضٍ للعوارض^(٣) والاعتبارات .

١ . المراد بالمغايرة نفي كون عوارض الماهية عينها أو جزءاً لها وإن كانت أعراضاً لازمة أو مفارقة .

٢ . كالوحدة والكثرة وموجودة ومعدومة وجنساً وفصلاً ونوعاً وعرضاً ونحوها.

٣ . كالشخصية زيد العارضة لذات الإنسان، وكالتأطيقية المخصوصة للإنسان .

ولهذا عبّر بلفظ الحقيقة دون الماهية مغايرة لما يعرض لها؛ أي يحمل عليها من الاعتبارات؛ أي الأحوال الثابتة لها، سواء كانت أجزاء لها^(١) أو أعراضاً لازمة أو مفارقة^(٢).

وإلا؛ أي وإن لم يكن كذلك، بل كان عينها، لما صدق ذلك الشيء المعروض لتلك العوارض^(٣) على ما ينفاهها؛ أي تلك العوارض، مثلاً لو كانت الوحدة نفس حقيقة الإنسان، أو داخله فيها، لما صدق الإنسان على الكثير المنافي لها، وليس كذلك.

فإن قيل: هذا البيان لا يجري في لوازم الماهية فإن الأربعة مثلاً لا يصدق على ما ليس بزواج^(٤).

أجيب: بأن المراد من الصدق عدم المنافاة بالذات، و^(٥) لا منافاة

١. كالتأطيقية للإنسان.

٢. يعني الإنسانية مثلاً من حيث هي إنسانية حقيقة وهي مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات، فإن الإنسانية من حيث هي إنسانية لا يدخل في مفهومها الوجود والعدم، ولا الزوجية والفردية، ولا الوحدة والكثرة ولا الكلية والجزئية ولا غير ذلك من الاعتبارات اللاحقة بها، لأن الأمور العارضة لحقيقة شيء لا يكون نفس ذلك الشيء المعروض، ولا داخلًا في حقيقته.

٣. لأن الوحدة مثلاً لو دخلت في مفهوم الإنسانية لم تصدق الإنسانية على ما ينفاه الوحدة فإن الإنسان كما يكون واحداً يكون كثيراً.

٤. يعني أن الصدق ملزوم لعدم المنافاة بالذات، فذكر الملزوم وأريد منه اللازم على طريق الكناية.

٥. الواو: حالية.

بالذات بين الأربعة وما ليس بزوج، بل باعتبار الزوجية، فتدبر .

وتكون الماهية سواء كانت موجودة أو معدومة. ولهذا عبّر بلفظ الماهية مأخوذةً مع كلّ عارض مقابلة لها؛ أي لتلك الماهية مأخوذة مع ضده. فإنّ الإنسان الواحد مثلاً من حيث هو واحد، مقابل للإنسان الكثير من حيث هو كثير.

وهي؛ أي الماهية ملحوظة من حيث هي - غير مأخوذة مع شيء من الاعتبارات - ليست إلهي .

فإنّ الإنسان الملحوظ من حيث هو إنسان، غير مأخوذ مع الكتابة والضّحك والوحدة والكثرة إلى غير ذلك، إنسان فقط، لا إنسان ضاحك، ولا إنسان كاتب، ولا إنسان واحد، ولا إنسان كثير، ولا يشترط أن يكون معها شيء منها^(١) إلى غير ذلك.

فلو سئل بطرفي التقيض على سبيل اسناد الفعل المجهول إلى الظرف، ولذا لم يؤنّثه، بأن قيل: هل الإنسان من حيث هو إنسان كاتب أو ليس بكاتب؟ فالجواب السلب لكلّ شيء؛ أي ليس بكاتب ولا بشيء من الأشياء، قبل الحيثية لا بعدها؛ أي يذكر حرف السلب قبل الحيثية، بأن يقال: الإنسان ليس من حيث هو إنسان بكاتب، لا بعد الحيثية، بأن يقال: الإنسان من حيث هو إنسان ليس بكاتب؛ لأنّ هذه الصيغة قد تكون للإيجاب العدولي، كأنك

١. في أ، ب و ج: جملة: «ولا يشترط أن يكون معها شيء منها» ساقطة.

قلت «الإنسان من حيث هو إنسان شيء هو اللّا كاتب مثلاً» وهو باطلٌ.

والى هذا أشار الشيخ حيث قال في خامسة "إلهيات الشفاء": «فإن سألنا سائل، وقال: أستم تجيبون وتقولون: إنها^(١) ليست كذا وكذا، و^(٢) كونها ليست كذا وكذا غير كونها إنسانية بما هي إنسانية؟

فنقول: إنّا لانجيب أنّها من حيث هي إنسانية ليست كذا، بل نجيب أنّها ليست من حيث هي إنسانية كذا. وقد علم الفرق بينهما في المنطق»^(٣).

وإنّما قال «بطرفي التقيض» لكون الترديد حينئذٍ حاصراً ألّبتة، فيستحقّ الجواب باختيار أحد الشقّين. بخلاف ما إذا سئل بطرفين لا يكونان متناقضين كأن يقال «هل الإنسان كاتب، أو ضاحك؟» أو «هل الإنسان كاتب، أو لا كاتب؟» فلا يستحقّ الجواب أصلاً.

١ . الإنسانية مثلاً.

٢ . الواو: حالية.

٣ . إلهيات الشفاء: ١ / ١٩٩ / الفصل الأوّل من المقالة الخامسة.

المسألة الثالثة

[في أقسام اعتبار الماهية ولحاظها]

قال: وقد تؤخذ الماهية محذوفاً عنها ما عداها بحيث لو انضم إليها شيء لكان زائداً ولا تكون مقولاً على ذلك المجموع وهو الماهية بشرط لا شيء ولا توجد إلا في الأذهان.

وقد تؤخذ لا بشرط شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج، وهو جزء من الأشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف إليه.

والكلية العارضة للماهية، يقال لها كلي منطقي، ويقال للمركب كلي عقلي وهما ذهنتان، فهذه اعتبارات ثلاثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة.

أقول: إن هذه المسألة [في] بيان [اعتبارات الماهية بالقياس إلى ما يعرض لها من الاعتبارات التي مرت ^(١) مغايرتها لها، وهي ثلاثة:

الأول: اعتبار الماهية بشرط أن لا يكون معها شيء من تلك ^(٢) الاعتبارات.

الثاني: اعتبار الماهية بشرط أن يكون معها شيء منها.

١. في المسألة الثانية من هذا الفصل .

٢. أي من الوحدة والكثرة وغيرهما من الاعتبارات العارضة لها.

الثالث: اعتبارها لا بشرط أن يكون معها شيء منها، ولا بشرط أن لا يكون معها شيء منها .

ويسمى الماهية بالاعتبار الأول بالماهية المجردة، والماهية بشرط لا شيء .

وبالاعتبار الثاني الماهية المخلوطة^(١)، والماهية بشرط شيء .

وبالاعتبار الثالث الماهية المطلقة والماهية لا بشرط شيء .

واعلم: أن قولهم الماهية بشرط لا يستعمل عندهم بمعنيين :

أحدهما: أن يعتبر تجرد الماهية عن جميع ما عداها من الأمور الزائدة عليها، سواء كانت عارضة لها أو لازمة إياها، وهذا هو المستعمل في مقابلة الماهية المخلوطة والمطلقة في مباحث الماهية.

والمعنى الثاني: هو ما يراد بقولهم «الماهية بشرط لا جزء ومادة» وهو أن يعتبر انضمام شيء آخر إليها، لا من حيث هو داخل فيها ومحصل إياها، بل من حيث هو أمر زائد عليها^(٢) وقد حصل منهما مجموع لا يصدق هي عليه بهذا الاعتبار؛ فيقال مثلاً: الحيوان بشرط لا، جزء لماهية الإنسان، ومادة لها .

١ . لأنها أخذت مع خلط شيء زائد عليها، مثلاً ماهية الإنسان تؤخذ مخلوطة بالمشخصات في زيد وعمرو.

٢ . فالمراد أن الحيوان المجرد هاهنا أنه في ذاته ونفس مفهومه مجرد عن الناطق وعن اتحاده منه بل هو حيوانية صرفة ومعزاة عن الناطقية، فهذا شيء وذاك شيء آخر كل منهما متمايز عن الآخر.

وبين المعنيين بَيْنٌ بَيْنٌ^(١).

والمعنى الأوّل هو المشهور بين المتأخّرين، كما صرّح به في "شرح المقاصد"^(٢) على أنّه الذي بالغ الشّيخ في نفي وجوده^(٣) كما يأتي.

وبالجملة: هو المجزوم بأنّه لا وجود له في الخارج، إذ الوجود في الخارج من اللّواحق التي فرض عدمها^(٤).

وقيل: بل في الذّهن أيضاً، لكون الوجود الذّهني أيضاً من تلك اللّواحق.

ودفع: بأنّ الذّهن من خاصيّته، كما مرّ أن يعتبر كلّ شيء حتّى عدم نفسه، فله أن يعتبر الماهيّة معرّاة عن العوارض الذّهنيّة، وإن كانت غير خالية عنها في نفس الأمر.

ولذلك أمكنه أن يحكم على الماهيّة المجرّدة عن العوارض مطلقاً، باستحالة وجودها في الخارج، مع استدعاء الحكم على شيء تصوّره لا محالة .

نظيره ما مرّ، من أنّ المعدوم مطلقاً قد يعرض له الوجود الذّهني،

١ . لأنّ السلب في المعنى الأوّل متوجه إلى وجود الأمور الزائدة عليها لها ويكون المراد سلبها عنها، وفي المعنى الثّاني متوجه إلى صدقه عليها، والمراد سلب اتّحادها معها في الوجود .

٢ . لاحظ: شرح المقاصد: ١ / ٤١٠ .

٣ . أي نسب المعنى الثّاني إلى الشّيخ كما يأتي .

٤ . حاصله: أنّ وجودها في الخارج لا يمكن إلّا باعتبار اللاحق من اللّواحق والمفروض عدمه .

فيكون قسماً من الموجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن، وقسيماً له باعتبار ذاته ومفهومه.^(١)

فهيئنا أيضاً الماهية بشرط لا^(٢) قد يعرض لها وجود ذهني، فهي من حيث ذاتها ومفهومها مجردة عن العوارض كلها ومقابلة للمخلوطة بها، ومن حيث وجودها في الذهن قسم من المخلوطة ومحكوم عليها.

وكذا الحال في المجهول المطلق، فإنه باعتبار حصوله في الذهن بحسب هذا الوصف^(٣) العارض له قسم من المعلوم بوجه ما، ومن حيث اتصافه بهذا الوصف فرضاً قسيم له.

فإن قيل^(٤): حاصل ما ذكرتم أن كل ما يوجد في الذهن من الماهيات، فهي مخلوطة بحسب نفس الأمر، وليست مجردة، إلا أن العقل قد يتصورها مجردة تصوراً غير مطابق للواقع، ولا عبرة بما لا يطابق الواقع، فيصدق أن كل ما يوجد في الذهن، لا يكون مجرداً، ويلزم منه بحكم عكس النقيض أن المجرد لا يوجد في الذهن.

قلنا: إن المجرد بحسب نفس الأمر يُوجد في الذهن، إذ له أن يفرضه^(٥)، والفرض هو الوجود في الذهن. فلا يصدق أن كل ما يوجد في

١. لحصول التعاند بينهما لأن المعدوم المطلق لا وجود له بذاته أصلاً بخلاف الموجود المطلق.

٢. أي: شرط عدم الوجود.

٣. أي كونه حاصلًا في الذهن.

٤. تعرض له الفاضل القوشجي في شرحه وأجاب عنه: لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٧٧ - ٧٨.

٥. أي المجرد.

الذهن، لا يكون مجرداً. ولا يجب كون الفرض مطابقاً للواقع.

وأجيب: أيضاً بأنه لا معنى للمجرد إلا ما اعتبره العقل كذلك.

لا يقال: فلا يمتنع وجوده في الخارج أيضاً بأن يكون مقروناً باللواحق^(١) ويعتبره العقل مجرداً عنها.

لأننا نقول: الفرق هو أنه يوجد في الذهن شيء هو مجرد باعتبار الذهن، ولا يوجد في الخارج شيء هو مجرد باعتبار الخارج، بل باعتبار الذهن، فتدبر .

وقد يلخص المقام^(٢): بأنه إن أريد أن الماهية المجردة لا توجد في نفس الأمر، بمعنى أن وصف التجرد لا يكون لها بحسب نفس الأمر، لكن يوجد في الفرض العقلي، بأن يفرض له العقل هذا الوصف، فذلك ممّا لا ريب فيه .

وإن أريد أنه يوجد في الفرض العقلي^(٣) شيء هو مجرد بحسب نفس

١ . أي بالعوارض والمشخصات .

٢ . حاصل التلخيص أن هاهنا احتمالات أربعة:

الأول: أن يكون الماهية موجودة في الواقع من العقل وموصوفة بالتجرد الواقعي.

الثاني: أن تكون الماهية موجودة فيه وموصوفة بالتجرد الفرضي.

الثالث: أن تكون الماهية موجودة في الفرض العقلي وموصوفة بالتجرد الواقعي.

الرابع: أن تكون موجودة فيه وموصوفة بالتجرد الفرضي .

شقان منها صحيحان، وشقان منها باطلان .

وعليك باستنباط الصحيح منها من الفاسد منها.

٣ . على سبيل الكلية.

الأمر، بحيث يكون الحكم عليه بالتجرّد الواقعي صادقاً^(١)، فذلك ممّا لا شك في نفيه .

وإن أُريد أنه يوجد في الفرض العقلي شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار، فلا خفاء فيه. ولا يتوجّه أنه يُوجد في الخارج أيضاً شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار، لما عرفت من الفرق .

فهذه وجوه لا يتصوّر بعد تحصيلها الخلاف بين العقلاء .

وحصل من جميعها: أن ظرف الاتّصاف بالتجرّد عن العوارض مطلقاً ليس نفس الأمر مطلقاً^(٢)، بل باعتبار العقل فقط .

وأما ظرف الوجود، فيمكن أن يكون هو الخارج، أو الذهن، فيوجد في الخارج والذهن. واعتبار العقل جميعاً ما هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار العقل، ولا يوجد في شيء منها^(٣) هو مجرد عنها بحسب الواقع مطلقاً، هذا - أعني: تعليل نفي وجود المعنى الأوّل في الخارج بكون الوجود في الخارج من اللّواحق التي فرض عدمها - هو المذكور في كتب المتأخّرين .

لكن الشّيخ في أوّل خامسة "إلهيات الشّفاء" بعدما حقّق كون الماهية من حيث هي ليست إلّا هي - على ما مرّ في المسألة السّابقة - قال:

«وها هنا شيء يجب أن نفهمه؛ وهو أنّه حقّ أن يقال: إنّ الحيوان بما هو

١. مع الفرض العقلي .

٢. سواء أكان مع ملاحظة العقل أم لا .

٣. أي الماهية .

حيوان، لا يُوجَب أن يقال عليه خصوص أو عموم .

وليس بحق أن يقال: الحيوان بما هو حيوان، يوجب أن لا يقال عليه خصوص أو عموم .

وذلك أنه لو كانت الحيوانية تُوجَب أن لا يقال عليها خصوص أو عموم، لم يكن حيوان خاص، وحيوان عام.

ولهذا المعنى^(١) يجب أن يكون فرق بين أن نقول: الحيوان بما هو حيوان مجرداً بلا شرط شيء آخر، وبين أن نقول الحيوان بما هو حيوان مجرداً بشرط لا شيء آخر.^(٢)

ولو كان يجوز أن يكون الحيوان بما هو حيوان مجرداً بشرط أن لا يكون شيء آخر موجوداً في الأعيان، لكان يجوز أن يكون للمثل الإفلاطونية وجود في الأعيان، بل الحيوان بشرط لا شيء آخر وجوده في الذهن فقط^(٣). انتهى كلام الشفاء، فليتبّر.

والمعنى الثاني: هو الذي ذكره الشيخ في الفرق بين الجنس والمادة في "الشفاء" ولخصه المصنّف في "شرح الإشارات" حيث قال: من الكليات ما قد يتصوّر معناه فقط، بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده، ويكون كلّ ما

١ . أي ما أشار إليه بقوله حقّ وليس بحقّ الخ، يعني لأجل الفرق بين سلب الاقتضاء واقتضاء السلب، وجب أن يكون فرق أيضاً بين سلب الشرط وشرط السلب، والحيوان بما هو حيوان بالأول موجود في الذهن والخارج وبالتالي ليس بموجود في الخارج.

٢ . فالأول مطلق والثاني مقيد وبعبارة أخرى: الأول بمعنى لا بشرط، والثاني بمعنى بشرط لا .

٣ . إلهيات الشفاء: ١ / ٢٠٣ و ٢٠٤ .

يقارنه زائداً عليه، ولا يكون معناه الأول^(١) مقولاً على ذلك المجموع، بل جزء منه.

ومنها ما يتصور معناه لا بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده، بل مع تجويز أن يقارنه غيره وأن لا يقارنه، ويكون معناه الأول مقولاً على المجموع^(٢) حال المقارنة.

وهذا الأخير: قد يكون غير مُتَحَصِّل^(٣)، بل يكون مبهماً محتملاً لأن يقال على أشياء مختلفة الحقائق^(٤)، وإنما يتحصّل بما ينضاف إليه، فيتخصّص به، ويصير هو بعينه أحد تلك الأشياء .

وقد يكون متحصلاً بنفسه، أو بما انضاف إلى المعنى المذكور، ولا يكون مبهماً ولا محتملاً لأن يقال على أشياء مختلفة الحقائق، بل يقال حين يقال على أشياء لا تختلف إلا بالعدد فقط .

وهذان يشتركان في أن المعنى الأول يقال على الحاصل بعد لحوق الغير به، إلا أن اللاحق يُعطي قوام^(٥) ذلك المعنى في الصورة الأولى ويسمى فصلاً. ولاحق^(٦) به بعد التقوم في الصورة الأخيرة^(٧) .

١ . أي الكلي الطبيعي كالحيوان . ٢ . إذا سئل ذلك المجموع بما هو .

٣ . في المصدر «غير متحصّل بنفسه» .

٤ . كالإنسان، والفرس، والبقر .

٥ . في المصدر: «مقسّط لقوام» .

٦ . في المصدر: «أو لاحق» .

٧ . ويسمى عارضاً، كما في المصدر .

فالكلي: يسمّى بالاعتبار الأول مادة .

وبالاعتبار الثاني جنساً .

وبالاعتبار الثالث نوعاً .

مثاله: «الحيوان» إذا أخذ بشرط أن لا يكون معه شيء - وإن اقترن به الناطق مثلاً صار المجموع مركباً من الحيوان والناطق، ولا يقال له إنه حيوان - كان مادة .

وإذا أخذ لا بشرط أن يكون معه شيء، بل من حيث يحتمل أن يكون إنساناً، أو فرساً، وإن تخصص بالناطق مثلاً تحصل إنساناً، ويقال إنه حيوان كان جنساً .

وإذا أخذ بشرط أن يكون مع الناطق متخصصاً ومتحصلاً به، كان نوعاً، فالحيوان الأول^(١) جزء الإنسان ويتقدمه تقدم الجزء في الوجودين.^(٢)

والحيوان الثاني^(٣) ليس بجزئه^(٤)، لأن الجزء لا يحمل على الكل، بل هو جزء من حده، ولا يوجد من حيث هو لذلك إلا في العقل، ويتقدمه في العقل بالطبع، لكنّه في الخارج متأخر عنه، لأن الإنسان ما لم يوجد، لم تعقل له شيء يعمّه، وغيره وشيء يخصّه^(٥) ويصيره هو هو بعينه .

والحيوان الثالث^(٦) هو الإنسان نفسه، لأنه مأخوذ مع الناطق، والأشياء التي تنضاف إليه بعد تحصله، لا تفيده اختلافاً في الماهية، بل ربّما تجعله

٢ . أي وجود الكل ووجود الفصل .

٤ . الإنسان .

٦ . أي كونه نوعاً .

١ . أي المادة .

٣ . أي كونه جنساً .

٥ . ويحصله .

مختلفاً بالعدد، كالإنسان الأبيض، والإنسان الأسود، وكهذا الإنسان، وذاك الإنسان.

فظهر الفرق بين الأشياء التي تدخل على معنى وتجعله أشياء مختلفة الحقائق، وبين الأشياء التي تدخل عليه^(١) وتجعله^(٢) متفقة الحقائق». انتهى كلام " شرح الإشارات".

فجزم المتأخرون^(٤) بأن هاهنا اصطلاحين، وحكموا بأن قول المصنف:

وقد تؤخذ الماهية محذوفاً عنها ما عداها، وفي بعض النسخ جميع ما عداها، بحيث لو انضم إليها شيء لكان زائداً، ولا تكون مقولاً على ذلك المجموع هو الماهية بشرط لا شيء، خلط بين الاصطلاحين^(٥)، حيث لا

١. أي على الحيوان.

٢. وتجعله أشياء.

٣. شرح الإشارات والتنبيهات: ١ / ٧٦ - ٧٨ / المنهج الأول.

٤. أي جزم المتأخرون من حكاية المصنف عن الشيخ بأن في الماهية بشرط لا اصطلاحين: أحدهما: موجود في الخارج، والآخر غير موجود فيه .

٥. فإنهم يقولون الأجزاء المحمولة للماهية إذا قيس بعضها مع بعض لها أيضاً اعتبارات ثلاثة، فإن الحيوان مثلاً قد يؤخذ تارة بشرط شيء فيكون عين نوع من أنواعه، وتارة بشرط لا شيء فيكون جزءاً له، وتارة لا بشرط شيء فيكون محمولاً عليه، وليس معنى أخذه هاهنا بشرط شيء أن يؤخذ بشرط أي شيء كان، كالصاحك والكاتب مثلاً، بل معناه أن يؤخذ بشرط أن يدخل فيه ويحصله، ويبيانه أن الحيوان ماهية مبهمة لا يتعين ولا يتحصل إلا بفصل ينضم إليه فيحصله ويكمله ويعينه ويكون ذلك الفصل داخلاً فيه من حيث أنه متحصل ومتعين. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٧٦.

ينطبق^(١) على المعنى الأول^(٢)، لأنّ قوله «محذوفاً عنها ما عداها» وافٍ به، ولا دخل فيه لما عداه، ولا يمكن حمله على المعنى الثاني^(٣) لمكان قوله: ولا توجد إلّا في الأذهان .

فإنّ الماهية بشرط لا شيء، بالمعنى الثاني لا خلاف في إمكان وجودها ذهناً وخارجاً.

وقال شارح المقاصد: «واعلم: أنّ الحكيم المحقق^(٤) مع مبالغته في أنّ المأخوذ بشرط أن يكون وحده هو الجزء الموجود في الخارج، وإنّ المأخوذ لا بشرط شيء هو المحمول، وليس بجزء أصلاً.

وإنّما يقال^(٥) له جزء الماهية بالمجاز، لما أنّه يشبه الجزء من حيث إنّ اللفظ الدال عليه يقع جزءاً من حدّها.

أو ردّ هذا الكلام في كتاب "التجريد" على وجه يشهد بأنّه ليس من تصانيفه.

ونقل^(٦) كلام المصنّف إلى قوله: «وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف إليه».

١ . المذكور في شرح الإشارات .

٢ . أي معنى الكلّي الطبيعي بلا انضمام بشيء وآخر كمعنى الحيوان فقط .

٣ . أي معنى الكلّي الطبيعي مع انضمام إلى شيء آخر كمعنى الحيوان مع الناطق.

٤ . أي المصنّف ﷺ .

٥ . كحيوان في جواب الإنسان، والبقر، والفرس، والغنم ما هو ؟

٦ . أي نقل شارح المقاصد .

ثم قال: وهذا خبط ظاهر وخلط لما ذكره في " شرح الإشارات " بما اشتهر بين المتأخرين، وفيه شهادة صادقة بما رمى به التجريد، من أنه ليس من تصانيفه مع جلالة قدره، عن أن ينسب إلى غيره^(١). انتهى كلام " شرح المقاصد".

وتسبعه الشارح القوشجي في إسناد هذا الخبط والخلط إلى المصنّف رحمته.^(٢)

وقال المحقق الشّريف بعد تقرير الاصطلاحين: إذا عرفت ذلك تبيّن لك أنّ قوله: «محذوفاً عنها جميع ما عداها» قد تمّ به المعنى الأوّل.^(٣)
وأما قوله: «بحيث لو انضمّ إليها الخ» فهو معتبر في المعنى الثاني^(٤)
دون الأوّل، ففي العبارة مساهلة.

لا يقال: المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة، والمذكور هاهنا هو الانضمام فرضاً.

لأنّا نقول: لا فائدة لفرض الانضمام، وما^(٥) يترتب عليه من أنّه يحصل هناك مجموع، لا تصادق بينه وبين أجزائه في المعنى الأوّل. انتهى.^(٦)

١. شرح المقاصد: ١/ ٤١٣ و ٤١٤ / المبحث الثاني.

٢. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٧٦.

٣. وهو معنى الماهية بشرط لا شيء.

٤. وهو معنى الماهية بشرط شيء.

٥. «ما» موصولة.

٦. على ما نقله الشارح القوشجي. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٧٧.

ثم إن سيد المدققين قد تحاشى عن إسناد الخبط والخلط إلى المصنّف، وأنكر تحقّق الاصطلاحين وقال: الظاهر أن ليس هناك اصطلاحان، فإنّ هذه الاعتبارات الثلاثة،^(١) بمعنى واحد معتبرة في أجزاء الماهية وغيرها. وحاصل كلامه^(٢) في هذا المقام: هو أنّ المراد إنّما هو الماهية المجردة، لكن لا بحيث لا يقارنها شيء من اللّواحق أصلاً، كما اعتبره القوم كذلك وسمّوها بالمعنى الأول، إذ لا يظهر لاعتبارها كذلك فائدة، بل بأن يعتبر أنّ كلّ ما يقارنها، فهو زائد عليها غير متّحد معها، فهذا هو معنى تجريد الماهية عن اللّواحق.

وهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج، إذ كلّ ما يوجد في الخارج، فهو متّحد مع ما يقارنها، سواء كان ذاتياً لها^(٣) أو عارضياً،^(٤) لأنّ المراد باللّواحق هي المحمولات، وهي متّحدة مع موضوعها في الخارج، لكون معنى الحمل ذلك .

فهذا هو مراد المصنّف، وكذا مراد الشيخ فيما نقل عنه من «أنّ الماهية قد تؤخذ بشرط لا شيء» بأن يتصوّر معناها بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده. ويكون كلّ ما يقارنه زائداً عليه، ولا يكون المعنى الأول مقولاً على ذلك المجموع.

١ . أي لا بشرط، بشرط لا وبشرط شيء .

٢ . أي سيد المدققين .

٣ . كالحيوان الناطق .

٤ . كالضحك .

ولما أورد المحقق الدواني عليه^(١): أن الشيخ قد صرح بأن الجسم بمعنى المادة جزء من وجود الإنسان، وسبب لوجوده، وأن المادة في المركبات الخارجية موجودة بوجود سابق على وجود المركبات .

وأما في البسائط، فإنما يتقدم عليه بحسب الوجود العقلي، إذ لا مادة لها في الخارج، فنفي وجود الماهية من حيث أنها مادة يخالف ما عليه الشيخ، بل ما عليه الأمر في نفسه، فإن المادة موجودة في الواقع.

أجاب:^(٢) بأنه لا يلزم من كون الماهية بشرط لا شيء جزء للماهية المأخوذة مع العوارض أن يكون جزء لها في الخارج، لاحتمال أن يكون من أجزائها التحليلية العقلية .

كيف لا؟ وقد أريد بالعوارض المحمولات وهي في الخارج ليست أجزاء لها، فهذه طريقته^(٣) في توجيه هذا المقام .

وأما طريقة المحقق الدواني: فهي أن تجريد الماهية أمرٌ نسبيٌ يختلف بالقياس إلى الأمور، فربما اعتبر تجريدها بالقياس إلى أمرٍ دون آخر .

وربما اعتبر بالقياس إلى جميع الأمور، وهي بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج، لأنها إذا اعتبرت محصلة بحيث لا يقبل تحصلاً آخر أصلاً حتى الهوية العينية، فهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج، إذ كل موجود لا بد

١ . أي على السيد الصدر.

٢ . أي سيد المدققين .

٣ . الشيخ الرئيس .

له من تعين خاص، وهو تحصيل زائد على الماهية المعتبرة بهذا الاعتبار .
 وإذا اعتبرت محصلة بالقياس إلى شيء آخر معين، أو أشياء معينة،
 كالجسم، بشرط أن لا يدخل في قوامه، النفس .
 ولكن لا بشرط أن لا يتحصّل بالعوارض، فيكون هو مأخوذاً بشرط لا
 بالنسبة إلى النفس، ولا بشرط بالنسبة إلى تلك العوارض، فهو موجود،
 ومحل للنفس.

فألذي نفى المصنّف وجوده، هو الماهية بشرط لا شيء مطلقاً.
 وهو لا ينافي ما أثبته الشيخ من وجود الماهية بشرط لا شيء في
 الجملة .

فإن قلت: المعتبر في المادة: إما التجريد عن جميع ما عداه أو عن
 بعضه.

وعلى الأول: لا تكون موجودة أصلاً، كما قررته، فلا يصحّ كلام الشيخ.
 وعلى الثاني: تكون موجودة في الجملة. فلا يصحّ كلام المصنّف ﷺ.
 قلت: المعتبر في مادة الشيء التجريد بالنسبة إليه، فكُل ما اعتبر مجرداً
 بالنسبة إلى شيءٍ فهو مادة بالنسبة إلى ذلك الشيء، وذلك الشيء صورة له،
 حتّى أن النوع لو اعتبر محصلاً بالنسبة إلى الشخص - أي بحيث لو انضم إليه
 الشخص كان أمراً زائداً عليه^(١) لا محصلاً له - كان مادة له بهذا الاعتبار،
 وغير محمول على المجموع .

والمصنّف حيث حكم بانتفاء المادّة، أراد بها الماهيّة باعتبار التجريد عن جميع ما عداها، وإن كان اعتبار المادّة أعمّ من ذلك .

ثمّ قال ^(١): «والأمر في توجيه العبارة هيّن: فإمّا أن يحمل قوله: «محذوفاً عنها ما عداها» على التعميم، ويؤيده ما في بعض النسخ محذوفاً عنها جميع ما عداها.

وحينئذٍ لا خدشة في قوله: «لا توجد إلّا في الأذهان» ولا خلل في ذلك من حيث عدم تعرّضه لاعتبار التجريد بالنظر إلى بعض، لجواز الإحالة إلى المقايسة.

وإمّا أن يحمل على الاطلاق، ويكون الضمير في قوله: «ولا توجد إلّا في الأذهان» راجعاً إلى المجرّد عن جميع ما عداه بطريق الاستخدام. والأوّل أظهر. انتهى. ^(٢)

فهذا ما قالوا في هذا المقام وأقول وبالله التوفيق:

تحقيق المقام: أنه لما تقرّر في المسألة السابقة أنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، واللّواحق كلّها مسلوّبة عنها من تلك الحيثيّة. ^(٣) وإنّ جميع الموجبات، محصّلة كانت أو معدولة، متفتيّة عنها في تلك المرتبة. ^(٢) فالماهيّة في تلك المرتبة محذوف عنها جميع ما عداها لا محالة.

١. أي سيد المدقّين.

٢. كلام السيّد المدقّين. لم نعر على مصدره.

٣ و ٢. أي من حيث هي .

فقول المصنّف: «محذوفاً عنها ما عداها» إشارة إلى الماهية من تلك الحيثية، على أن يكون محذوفاً حالاً عن الماهية لا مفعولاً ثانياً لقوله «يؤخذ» بل المفعول الثاني إنما هو قوله «بحيث لو انضم إليها» الخ .

فالماهية المحذوف عنها ما عداها هو المَقْسَم، وقد قَسَمها إلى الاعتبار الثلاثة^(١). فالمراد من الحذف هو الحذف في تلك المرتبة، لا الحذف في نفس الأمر بل الحذف في نفس الأمر، هو المعتبر في الماهية المجردة التي هي قسم من الماهية المحذوفة عنها ما عداها التي هي المَقْسَم .
فمفاد الحذف في كلام المصنّف هو مفاد فقط ووحدها وبذاتها في كلام الشيخ حيث عبّر بها^(٢) عن الماهية من تلك الحيثية^(٣) وفي تلك المرتبة.

وأما بيان انقسامها إلى الأقسام الثلاثة، فهو أنّ اعتبار الماهية المحذوف عنها ما عداها لما لم يستلزم اعتبارها تامةً محصّلة، فهي في مرتبة نفس ذاتها قابلةٌ لأن تعتبر تامةً بذاتها، ولأن تعتبر غير تامةً بنفس ذاتها، بل محتاجة في تماميتها وتحصلها إلى أمر آخر يتضمن إياه، وتتحد به بوجه من الوجوه^(٤).
وإذا اعتبرت غير تامةً بل محتاجة إلى أمر آخر، سواء كان ذلك الأمر

١ . أي لا بشرط، بشرط لا، وبشرط شيء .

٢ . أي عبّر الشيخ بالماهية بذاتها.

٣ . أي الماهية من حيث هي ليست إلا هي .

٤ . سواء كان بوجه التقويم كما في الفصل بالنسبة إلى الجنس، أو بالتحصيل غير التقويم كما في التخصّص بالنسبة إلى النوع .

مقوماً لها ومحصلاً لقوامها. أو محصلاً لها نحواً من التَّحَصُّل غير التَّقوُّم، فهي قابلة لأن تعتبر مع ذلك الأمر وبشرطه، ولأن تعتبر لا بشرطه ولا لا بشرطه، بل من حيث هي قابلة لكلا الاعتبارين.

فإذا اعتبرت تامة محصلة بنفسها، وبهذا الاعتبار قد سميت مجردة وبشرط لا، فكل ما يفرض منضمّاً إليها مقارناً لها، يكون زائداً عليها لا محالة، ولا يكون هي مقولة على ذلك المجموع ومتحدّة به بوجه من الوجوه، لأنّ هذا الاعتبار هو اعتبار أخذها بشرط لا شيء آخر، فلا يصحّ أن يتحد بهذا الاعتبار بشيء.

فصحّ أنّ الماهية المجردة وبشرط لا هي التي كلّ ما يفرض منضمّاً إليها يكون زائداً عليها، وتكون هي غير مقولة على ذلك المجموع.

ولذلك^(١) عبّر المصنّف رحمته عن الماهية المجردة التي هي القسم الأوّل من الأقسام الثلاثة بقوله: «بحيث لو انضمّ إليها» الخ.

ولا ينافي ذلك، صدق هذا العنوان على الأجزاء المحمولة بقياس بعضها إلى بعض، سواء كان هناك اصطلاح آخر أو كان ذلك جزئياً من جزئيات هذا الاصطلاح.

وامتناع وجود الماهية بشرط لا بهذا المعنى - أعني: بالنسبة إلى جميع

١. أي لكون كلّ ما يفرض منضمّاً إليها مقارناً لها زائداً عليها، لازماً لاعتبار الماهية، مجردة، تامة، محصلة بنفسها، عبّر المصنّف رحمته عن الماهية المجردة بقوله: «بحيث لو انضمّ إليها الخ» تعبيراً عن الشيء.

ما يقارنها مطلقاً^(١) - لا ينافي جواز وجود المادة - أعني: الماهية بشرط لا - بالقياس إلى ما يقومها؛ لجواز أن يقارنها ما يحصلها تحضلاً مآ، بحيث يجوز العقل وجودها معه.

كما في الصورة الجسمية؛ فإنها نوعٌ محصّلٌ في نفسها، وجنسٌ غير محصّل بالقياس إلى ما يلحقها من الصور النوعية، وإذا أخذت بشرط لا، بالقياس إلى الصور النوعية، يجوز العقل وجودها في الخارج، بما يقارنها من المحصّلات الشخصية، كما تقرّر في مقامه .

فانطبق كلام المصنّف على ما هو المشهور، واندفع توهم الخلط من غير تكلف ولا تمحل أصلاً.

والحمد لله ملهم الصواب كما هو أهله.

ثم إنّه بما أشرنا إليه من جعل مورد القسمة الماهية المحذوف عنها ما عداها في نفس المرتبة، وجعل أقسام الماهية الملحوظة مع ما عداها وجوداً وعدمياً في نفس الأمر، اندفع تمسك من توهم تجويز كون الشيء قسماً لنفسه .

بأن القوم جعلوا الماهية منقسمة إلى الماهية المجردة؛ أي بشرط لا. وإلى الماهية المخلوطة، أي بشرط شيء. وإلى الماهية المطلقة من حيث هي هي، أي الماهية لا بشرط شيء .

ولا شك أن الماهية من حيث هي هي نفس الماهية التي جعلت مورد

١ . أي سواء كان مقوماً لها أو محضلاً لها نحواً من التحصّل غير التقويم .

القسمة إلى هذه الأقسام، فقد جعلوا الشيء منقسماً إلى نفسه وإلى غيره .
وقد يدفع أيضاً، بأنّ الحثيئة في مورد القسمة^(١) بيان لإطلاق الماهية،
وعدم تقيدها بشيء أصلاً، وفي القسم تقييد للماهية بهذا الاعتبار، والفرق
غير خفي .

وأما ما يدفع بجعل مورد القسمة حال الماهية، ففيه أنّ الحال المضاف
إلى الماهية أيضاً معتبر باعتبارها. ولا ينحسم مادة الشبهة .

والتوهم المذكور باطل قطعاً، لأنّ قسم الشيء لا بدّ أن يكون مغايراً له
في الجملة بالضرورة، و^(٢) لا مغايرة بين الشيء ونفسه أصلاً.

وقد تؤخذ؛ أي الماهية لا بشرط شيء؛ أي من حيث هي هي من غير
إلتفات إلى أنّه هل يقارنها شيء في نفس الأمر أم لا؟

وهذا هو القسم الثالث من الاعتبارات الثلاث .

وقد طوى^(٣) ذكر القسم الثاني - أعني: الماهية بشرط شيء - هاهنا
لظهوره؛ فإنّ الحقائق الموجودة في الأعيان، ماهيات بشرط شيء؛ إذ لا
يمكن أن توجد ماهية إلا وقد يلحقها شيء من العوارض، فلا حاجة إلى أخذ
هذا القسم واعتباره، بل نسميه بالاعتبار على سبيل المشاكلة وسيشير إليه .

وهو؛ أي الماهية المأخوذة لا بشرط شيء، والتذكير باعتبار الخبر، كليّ

طبيعيّ .

١ . أي الماهية من حيث هي أي لا بشرط .

٢ . الواو: حالية .

٣ . المصنّف رحمه الله .

والمراد من الكلّي الطبيعيّ هو الطبيعة التي تعرضها الكلية - أعني: كون الشيء كلياً - إذا حصلت تلك الطبيعة في العقل.

قال الشيخ في أوّل خامسة " إلهيات الشفاء " في بيان معنى الكلّي والجزئي: «إنّ الكلّي يقال على وجوه ثلاثة:

فيقال كلّي للمعنى من جهة أنه مقول بالفعل على كثيرين، مثل «الإنسان».

ويقال كلّي للمعنى إذا كان جائزاً أن يحمل على كثيرين، وإن لم يشترط أنهم موجودون بالفعل، مثل «معنى البيت المسبّع» فإنه كلّي من حيث طبيعته يمكن أن يقال على كثيرين، ولكن ليس يجب أن يكون أولئك الكثيرون لا محالة موجودين، بل ولا الواحد منهم.

ويقال كلّي للمعنى الذي لا مانع من تصوّره أن يقال على كثيرين^(١)، إنّما يمتنع منه إن مَنَعَ سَبَبٌ ويدلّ عليه دليل، مثل «الشمس» و «الأرض»^(٢).

ثمّ قال: وقد يمكن أن تجمع هذا كلّه في أنّ هذا الكلّي هو الذي لا يمنع نفس تصوّره عن أن يقال على كثيرين .

١ . قال صدر المتألهين في تعليقاته على الشفاء: إنّ هذا المعنى الثالث لم يكن في عرف الأقدمين بل الاصطلاح عليه إنّما وقع من الشيخ .

٢ . فإنّهما من حيث تعقل شمساً وأرضاً لا يمنع الذهن عن أن يجوز أنّ معناه يوجد في كثير، إلا أن يأتيه دليل أو حجّة يعرف به أنّ هذا ممتنع، ويكون ذلك ممتنعاً بسبب من خارج لا لنفس تصوّره. كما في المصدر .

ويجب أن يكون الكلّي المستعمل في المنطق وما أشبهه هو هذا .
وأما الجزئي المفرد،^(١) فهو الذي نفس تصوّره يمنع أن يقال على^(٢)
كثيرين كذات زيد، هذا المشار إليه، فإنه مستحيل أن تتوهم إلا له وحده.
انتهى .^(٣)

وينبغي أن يعلم أنّ غرض الشيخ من هذا التمثيل هو الإشارة إلى أنّ
نحو تصوّر الذي يمنع من فرض الصدق على كثيرين إنّما هو نحو من
التصوّر مغاير لنحو تصوّر الذي لا يمنع منه.

وهذا النحو هو العلم الإحساسي الشامل للمشاهدة، والتخيّل، والتوهم.
وذلك النحو^(٤) هو العلم المعروف بالتعقل .

ويظهر من هذا أنّ مناط الكلّية والجزئية إنّما هو نحو الإدراك، فزيد
مثلاً، إن أدرك بالاحساس بالمعنى الأعمّ فهو جزئي، وإن أدرك بالتعقل فهو
كلّي؛ ومن هذا أيضاً يظهر الفرق ظهوراً بيناً بين الجزئي والكلّي الفرضي، مثل
اللاشيء، حيث يمتنع فرض صدق أحدهما على كثيرين دون الآخر، مع
اشتراكهما في امتناع الصدق في نفس الأمر على كثيرين، هذا.

١ . والمراد بالجزئي المفرد هو الجزئي الحقيقي، وهو لا يكون إلا مفرداً بخلاف الجزئي الإضافي
وهو الأخص من شيء فإنه قد يكون كلياً متكثر الأفراد بالفعل أو بالقوة. لاحظ: إلهيات الشفاء
مع التعليقات : ٣٩٣ .

٢ . في المصدر: «معناه على كثيرين» .

٣ . إلهيات الشفاء: ١ / ١٩٥ و ١٩٦ / المقالة الخامسة / الفصل الأول .

٤ . أي الذي لا يمنع منه .

وقال في ثانيها - ^(١) وهو في بيان كيفية لحوق الكلية للطبائع الكلية - بهذه العبارة: «فقد تحققت إذن أن الكلي في الموجودات ما هو، وهو هذه الطبيعة عارضاً لها أحد المعاني التي سميناها كلية.

ثم قال: وقد تلحقها مع الوجود هذه الكلية، ولا وجود لهذه الكلية إلا في النفس .

ثم قال: وليس يمكن أن يكون معنى هو بعينه موجوداً في كثيرين، فإن الإنسانية التي في «عمرو» إن كانت ذاتها لا بمعنى الحد موجودة في «زيد» كان ما يعرض لهذه الإنسانية في «زيد» لا محالة يعرض لها وهي في «عمرو»، إلا ما كان من العوارض ماهيته معقولة بالقياس إلى «زيد» .

وأما ما كان يستقر في ذات الإنسان ليس استقراره فيه محوجاً إلى أن يصير مضافاً، مثل أن يبيض، أو يسود، أو يعلم .

فإنه إذا علم لم يكن به مضافاً إلا إلى المعلوم .

ويلزم من هذا أن يكون ذات واحدة قد اجتمع فيها الأضداد، وخصوصاً إن كان حال الجنس عند الأنواع حال النوع عند الأشخاص، فيكون ذات واحدة هي موصوفة بأنها ناطقة وغير ناطقة .

وليس يمكن أن يعقل من له جبلّة سليمة أن إنسانية واحدة اكتنفتها أعراض «عمرو»، وإياها بعينها اكتنفت أعراض «زيد» .

فإن نظرتَ إلى الإنسانية بلا شرطٍ آخر، فلا تنظرنَّ إلى هذه الإضافات،
بوجه^(١) على ما علمناك.

فقد بان أنه ليس يمكن أن يكون الطبيعة توجد في الأعيان وتكون
بالفعل كلية؛ أي هي وحدها^(٢) مشتركة للجميع .

وإنما تعرض الكلية لطبيعة ما إذا وقعت في التصور الذهني.

ثم قال: فالمعقول في النفس من الإنسان هو الذي هو كلي، وكليته لا
لأجل أنه في النفس، بل لأجل أنه مقيس إلى أعيان كثيرة موجودة أو متوهمة
حكمها عنده حكم واحد.

وأما من حيث إن هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهي أحد أشخاص
العلوم أو التصورات.

وكما أن الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنساً ونوعاً، وكذلك بحسب
اعتبارات مختلفة يكون كلياً وجزئياً.

فمن حيث إن هذه الصورة صورة ما في النفس من صور النفس فهي
جزئية .

ومن حيث إنها مشترك فيها كثيرون على أحد الوجوه الثلاثة^(٣) التي
بيننا فيما سلف فهي كلية.

١ . في المصدر: «فهي»، وفي أ، ب و ج: «بوجه ما».

٢ . أي ليست هي بما هي موجودة على حدة مشتركة للجميع، بل هي مشتركة بمعنى أنها
موجودة في كل واحد بعين وجوده.

٣ . أي بشرط شيء، بشرط لا ولا بشرط .

ولا تناقض بين هذين الأمرين؛ لأنه ليس يمتنع اجتماع أن تكون الذات الواحدة ^(١) تعرض لها شركة بالإضافة إلى كثيرين، فإن الشركة في الكثرة لا تمكن إلا بالإضافة فقط . وإذا كانت بالإضافة لذوات كثيرة لم تكن شركة، فيجب أن تكون إضافات كثيرة لذات واحدة بالعدد. والذات الواحدة بالعدد من حيث هي كذلك فهي شخصيته لا محالة.

ثم بين إن تلك الصورة مع الصورة الأخرى التي في تلك النفس الجزئية أو في نفس أخرى مشتركة في كلي آخر صادق على هذه الصورة وصور آخر كمفهوم الصورة العقلية .

وإن للنفس أن يتصور ذلك الكلي أيضاً، وتكون تصوّره صورة جزئية مشاركة لغيرها، وهكذا، فيتسلسل الصور، وينقطع بانقطاع الاعتبار» ^(٢).
هذا ما أردنا من كلامه هنا، والغرض منه أن يعلم أن الكلية معناها المطابقة والاشتراك بين كثيرين .

وإنها ^(٣) إنما تعرض للطبيعة في العقل لا في الخارج .
وإنه لا يلزم من كون صورة شخصية مطابقة لكثيرين، ومشاركاً فيها لهم، وكون الكلية بمعنى المطابقة والاشتراك أن يكون أمر واحد من جهة واحدة كلياً وجزئياً، فلا يكونان متقابلين، كما توهمه شارح القوشجي ^(٤).

١ . كذات الإنسان لا بشرط أي عدم اللواحق .

٢ . انتهى كلام الشيخ، لاحظ: إلهيات الشفاء: ١ / ٢٠٧ - ٢١٠ .

٣ . أي الكلية.

٤ . قال الشارح القوشجي: إن الكلية بمعنى المطابقة تعرض للصور العقلية مع أنها صور جزئية

وأما بيان معنى مطابقة الصورة الشخصية لكثيرين، فهو ما بينه الشيخ بقوله: «وهذه - أي هذه الصورة الجزئية التي في النفس - إنما كانت نسبتها الجاعلة إياها كلية هي إلى أمور من خارج على وجه أن أي تلك الخارجات سبقت إلى الذهن فجاز أن يقع عنها إضافة هذه الصورة بعينها .

وإذا سبق واحد، فتأثرت النفس منه بهذه الصفة لم يكن لما خلاه تأثير جديد إلا بحكم هذا الجواز المعبر؛ فإن هذا الأثر هو مثل صورة السابق قد جرّد عن العوارض، وهذا هو المطابقة .

ولو كان بدل أحد هذه المؤثرات شيء غير تلك الأمور المفروضة، وغير مجانس لها، لكان الأثر غير هذا الأثر، فلا يكون مطابقة. انتهى»^(١).

ومحصوله: أن معنى مطابقة الصورة الواحدة الشخصية لكثيرين هو أن كل واحد من الكثيرين، إذا جرّد عن العوارض واللواحق، كان الحاصل منها في العقل، هو هذه الصورة بعينها.

وقد يشبه ذلك بخواتم منقوشة بنقش واحد، فإنه إذا ضرب واحد منها على شمعة؛ ارتسم فيها ذلك النقش، فإن ضرب عليها خاتم آخر منها لم تتأثر الشمعة بنقش آخر، ولو سبق إلى الشمعة غير الذي ضرب عليها أولاً كان الأثر الحاصل منه في الشمعة هو ذلك النقش بعينه.

❦ في نفس جزئية يستلزم أن يكون أمر واحد من جهة واحدة كلياً وجزئياً أيضاً، فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية متقابلين وذلك مما لم يقل به أحد. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٧٩.

فإن قيل^(١): كما أن الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة. ولما يطابقها تلك الصورة، ضرورة أن المطابقة إنما يكون بين بين، فكل واحد منها، يجب أن يكون كلياً. قلنا: هذا إنما يرد لو كان المراد هو المطابقة بالمعنى الحقيقي المتعارف. وأما إذا كان المراد ما ذكرنا^(٢)، فلا ورود له أصلاً.

فلا حاجة إلى ما أجاب به عنه المحقق الشريف، من أن الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لأمر كثيرة لا المطابقة مطلقاً.^(٣)

قال^(٤): ولعل السر في ذلك أن الأمور الخارجية ذوات متأصلة بخلاف الصور العقلية فإنها كالأضلال المقتضية للارتباط بغيرها.

هذا بيان معنى المطابقة.

وأما بيان معنى اشتراك الصورة الواحدة الشخصية بين كثيرين، فهو أنه لو فرضت هذه الصورة موجودة في الخارج، فإذا تشخصت بتشخص أي واحد من تلك الكثيرين، كانت عين ذلك الواحد.

مثلاً: إن تشخصت بتشخص «زيد» كانت عين «زيد». وإن تشخصت بتشخص «عمرو» كانت عين «عمرو». وهكذا.

فلا وجه لما زعمه المحقق الشريف: من أن الكلية إذا فسرت بالاشتراك

١. تعرض له الشارح القوشجي وأجاب عنه: لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٧٨ - ٧٩.

٢. أي وهو أن كل واحد من الكثيرين الخ.

٣. أي سواء كان مطابقة الكثيرين لصورة العقلية، أو مطابقة الصورة العقلية لكثيرين.

٤. المحقق الشريف.

يُمتنع عروضها للصورة المعقولة أيضاً، كما يمتنع عروضها للموجودات الخارجية، بل إنما يعرض للصور العقلية الكلية بمعنى المطابقة فقط بالمعنى المذكور. (١)

والعجب إنه (٢) ذكر أنه قد يعتبر في المطابقة مع المعنى المذكور (٣) هذا الذي ذكرناه لبيان معنى الاشتراك، وغفل عن أنه عين المعنى المراد من الاشتراك هاهنا.

واعلم: أن الطبيعة؛ أي الماهية لا بشرط شيء، إنما سميت بالكلي، لكونها معروضة للكليّة بالقوة.

وإنما قيد بالطبيعي؛ أي المنسوب إلى الطبيعة، لكونه في مقابلة الكلي العقلي.

فكما أن الكلي العقلي منسوب إلى العقل، كذلك الكلي الطبيعي منسوب إلى الطبيعة التي هي بازاء العقل، أعني: الخارج.

فلعلّ لفظ الكلي وضع في الاصطلاح أولاً لمفهوم المقول على كثيرين، أعني: لهذا العارض، ثم أطلقوه على معروضه فقط، وسموه الكلي الطبيعي، ثم أطلقوه على مجموع العارض والمعروض، وسموه الكلي العقلي.

ولعلمهم إنما سموا الطبيعة الموجودة في الخارج كلياً طبيعياً مع كونها معروضة للكليّة بالقوة، دون الصورة العقلية مع كونها معروضة لها بالفعل،

١. أي هو أن كل واحد من الكثيرين الخ.

٢. ب: «عنه». أي المحقق الشريف.

٣. أي قوله: «أن الكليّة هي المطابقة للصورة العقلية لأمر كثيرة لا المطابقة مطلقاً».

لأن حقيقة المقابلة مع الكلّي العقلي إنما يتحقّق حينئذٍ حيث يوجد في الخارج فقط، كما أنّ العقلي يوجد في العقل فقط.

على أنّه لا فرق كثيراً بين الماهيّة لا بشرط، وبين الصّورة الحاصلة منها في العقل، لعدم الحاجة إلى الانتزاع، كما يحتاج الصّورة الحاصلة من الماهيّة بشرط شيء في العقل إليه، هذا.

ثم إنّ الكلّي الطبيعي - أعني : الماهيّة لا بشرط شيء - موجود في الخارج^(١)؛ لأنّ الماهيّة بشرط شيء - أعني : الشّخص - موجود في الخارج بالضرورة، والماهيّة لا بشرط شيء - أعني : نفس الماهيّة - جزء منه على ما قال^(٢) : وهو جزء من الأشخاص، على أن يكون الجملة حالاً من الضمير في موجود.

وذلك لأنّ الشّخص عبارة عن الماهيّة بشرط ما، وحال ما، فإذا كانت الماهيّة بشرط ما موجودة، كانت نفس الماهيّة، أعني : الماهيّة لا بشرط ما موجودة.

قال الشّيخ في "الشفاء" : «الحيوان بما هو حيوان، والإنسان بما هو إنسان - أي باعتبار حدّه ومعناه، غير ملتفت إلى أمور أخرى يقارنه - ليس إلّا حيواناً أو إنساناً»^(٣)

١ . من كلام المصنّف ﷺ .

٢ . المصنّف ﷺ .

٣ . من حيث المفهوم .

وأما الحيوان^(١) العام، والحيوان الشّخصي، والحيوان من جهة اعتبار أنه بالقوّة عامٌ أو خاصٌّ، والحيوان باعتبار أنه موجود في الأعيان، أو معقول في النَّفس، هو^(٢) حيوان وشيء، وليس هو حيواناً منظوراً إليه وحده .

ومعلوم أنه إذا كان حيوان وشيء كان فيهما الحيوان كالجُزء منهما . كذلك في جانب الإنسان .

ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزاً، وإن كان مع غيره، لأن ذاته مع غيره ذاته .

فذاته له بذاته، وكونه له مع غيره أمر عارض^(٣) له، أو لازم^(٤) للطبيعة الحيوانية والإنسانية.

ثم قال: وهذا الحيوان^(٥) بهذا الشّروط وإن كان موجوداً في كلّ شخص، فليس هو بهذا الشّروط حيواناً ما وإن كان يلزم أن يصير حيواناً ما، لا أنه في حقيقته وماهيته بهذا الاعتبار حيوان ما .

وليس يمنع كون الحيوان الموجود في الشّخص حيواناً ما أن يكون الحيوان بما هو حيوان، لا باعتبار أنه حيوان بحالٍ ما، موجوداً فيه؛ لأنه إذا كان هذا الشّخص حيواناً ما، فحيوان ما موجود، فالحيوان الذي هو جزء من

١ . أي بشرط شيء .

٢ . قوله: «هو» جواب عن قوله: «أما» .

٣ . إذا كان الغير معيّناً .

٤ . إذا كان الغير مبهماً .

٥ . أي الحيوان العام، والحيوان الشّخصي وغيرهما من الاعتبارات التي ذكرت .

حيوان ما موجود، كالبياض، فإنه وإن كان غير مفارق للمادة، فهو ببياضيته^(١) موجود في المادة على أنه شيء آخر معتبر بذاته، وذو حقيقة بذاته، وإن كان عرض لتلك الحقيقة أن يقارن في الوجود أمراً آخر.

ثم قال - بعد نفي كون الحيوان بشرط لا موجوداً في الخارج، كما نقلنا عنه سابقاً - بهذه العبارة: فأما الحيوان مجرداً لا بشرط شيء آخر فله وجود في الأعيان؛ فإنه في حقيقته بلا شرط شيء آخر، وإن كان مع ألف شرط يقارنه من خارج.

فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الأعيان. وليس يوجب ذلك عليه أن يكون مفارقاً، بل الذي هو في نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجوداً في الأعيان وقد اكتنفه من خارج شرائط وأحوال. انتهى^(٢).

واعلم: أنه ليس المراد من الاستدلال بكون الكلبي الطبيعي جزء من الشخص الموجود على كونه موجوداً، إنه جزء خارجي له، وأنه موجود بوجود على حدة وراء وجود الشخص، كما هو شأن الأجزاء الخارجية بالقياس إلى المركب منها؛ فإنه لو كان المراد ذلك، لزم كون الحيوان مثلاً الموجود في ضمن هذا الحيوان شخصاً آخر من الحيوان غير هذا الحيوان؛ ضرورة أن كل موجود في الخارج، فهو متشخص في ذاته، متعين في نفسه، ممتاز عن جميع ما عداه. وهو باطل قطعاً.

١. أي من حيث إنه بياض.

٢. إلهيات الشفاء: ١ / ٢٠١ - ٢٠٤ / الفصل الأول من المقالة الخامسة.

وكأن في كلام الشيخ المنقول آنفاً،^(١) إشارة إلى هذا.^(٢)

كيف؟ ونقل الكلام إلى الحيوان الذي هو جزء لهذا الشخص الثاني^(٣)، فيلزم أن يكون كل شخص من الحيوان مشتملاً على أفراد غير متناهية منه.

وهذا المعنى - أعني : وجوب كون كل موجود في الخارج متعيناً في ذاته - هو الذي منع كون اشتراك الكلّي بين كثيرين بحسب الخارج .

ولزم أيضاً^(٤) امتناع حمل الكلّي الطبيعي على ما هو فرد له؛ ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي^(٥) المتغاير بحسب الوجود للكلّ عليه.

بل المراد أنه جزء عقليّ له. والمراد من الجزء العقليّ للذات الموجودة في الخارج، هو أنّ العقل يحلّل تلك الذات إليه، فكلّ ما يحلّل العقل ذات الموجود إليه، يجب كونه موجوداً بوجود تلك الذات، سيّما إذا كان ماهية لتلك الذات؛ فإنّ ماهية الشيء هو ما به الشيء هو هو، فكيف يمكن كون

١ . حيث قال: «وهذا الحيوان بهذا الشرط وإن كان موجوداً في كل شخص، فليس هو بهذا الشرط حيواناً ما».

٢ . أي إلى عدم كون الكلّي الطبيعي جزءاً خارجياً وموجوداً بوجود على حدة وراء وجود الشخص .

٣ . يعني كون الحيوان - مثلاً - الموجود في ضمن هذا الحيوان، شخصاً آخر من الحيوان غير هذا الحيوان، لأنّه يلزم أن يكون للشخص شخص آخر.

٤ . قوله: «ولزم أيضاً عطف على قوله: «لزم كون الحيوان مثلاً الخ»، يعني لو كان المراد ذلك لزم أمران: أحدهما: لزم كون الحيوان مثلاً الخ، وثانيهما: لزم كون امتناع حمل الكلّي الطبيعي الخ .

٥ . أي الكلّي الطبيعي .

الشيء موجوداً مع كون ما به ذلك الشيء هو هو غير موجود؟

فظهر بطلان ما ذكره^(١) المحقق الشريف: من منع وجوب كون الأجزاء العقلية للموجودات الخارجية موجودة، مستنداً بأن العمى جزء لهذا الأعمى الموجود في الخارج مع أنه^(٢) ليس بموجود فيه.

وذلك^(٣) لأن العمى جزء لمفهوم هذا الأعمى الذي هو عرضي بالنسبة إلى ذات الأعمى، لا لذاته،^(٤) وكلامنا فيما فرض كونه ماهية للذات الموجودة كالحيوان.

هذا توجيه المقام على تقدير بناء الكلام على الاستدلال بالجزئية، كما هو المشهور والمتبادر من كلام الشيخ بحسب الظاهر.

وظني أنه لا يجب بناء المقام عليه.

لا لما زعمه المحقق الشريف وغيره وتبعهم الشارح القوشجي^(٥) من أن تحقيق مذهب القائلين بوجود الطبائع في الأعيان أن أشخاصها موجودة في الأعيان، وحينئذ تكون الدعوى بديهية غير محتاجة إلى الاستدلال، فإن ذلك الزعم تصور في المقام، كما سنبينه في مبحث التشنّص إن شاء الله تعالى.

١. لاحظ: شرح المواضع: ٣ / ٨٥ / الموقف الثاني / المرصد الثاني / المقصد الحادي عشر.

٢. أي العمى .

٣. أي وجه ظهور بطلان ما ذكر المحقق الشريف .

٤. أي لا جزء لذاته. ٥. لاحظ: شرح تجريد المقائد: ٧٩.

بل لأنّ الدّعى - أعني : كون الطّبيعة بمعنى الماهية لا بشرط شيء موجودة في الأعيان حين فرض كون الشّخص، أعني: الطّبيعة بشرط شيء موجوداً في الأعيان - بديهيةً غنيّةً عن الاستدلال، وإن احتاجت إلى تنبيه ما لتلا يتوهم أنّ كون الماهية بشرط شيء موجودة - أعني : احتياجها في الوجود العيني إلى شرطٍ ما وحالٍ ما، مانعٌ عن أن يكون هي نفسها - ملحوظة بذاتها، لا بشرط شيء ما - موجودة .

وغرض الشّيخ ليس إلّا ذلك التّنبية، لا الاستدلال بكون الطّبيعة جزء للطّبيعة بشرط ما وإن كانت عبارته - أعني قوله: فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما، موجود - موهمة إيّاه. (١)

وذلك لأنّ ظاهر هذا القول (٢)، لاشتماله على حديث الجزئية، وإن كان دالاً على أنّ تفرع هذا القول (٣) على كون حيوان ما موجوداً إنّما هو لأجل الجزئية، (٤) لكن التّشبيه بالبياض صريحٌ في أنّ تفرّعه عليه، إنّما هو لأجل أنّ مقارنة حال ما، وشرط ما، غير مانعة عن اعتبار وجود الحيوان بما هو حيوان، كما أنّ مقارنة البياض في الوجود للمادة، غير مانعة عن اعتبار وجود البياض بمجرّد بياضيته .

فالمراد من الجزء، هو جزءٌ حدّه من حيث هو شخص ؛ أعني: جزء

١ . أي ذلك الاستدلال .

٢ . أي قول الشّيخ: «وهذا الحيوان بهذا الشّروط الخ».

٣ . أي بقوله: «فالحيوان الذي هو جزء الخ» .

٤ . لأنّ تعليق الشيء بالوصف يشعر بالعلّة .

مفهوم الشَّخص. والغرض من اقتحام حديث الجزئية، إنَّما هو تعيين ما هو المراد من الحكم ^(١) بوجوده، لا الاستدلال به عليه .

وكذا الحال في كلام المصنَّف ﷺ.

وكيف لا يكون المراد هو جزء الحدِّ، و^(٢) الطَّبيعة لا بشرط ليس بجزء

حقيقة، بل الجزء حقيقةً إنَّما هو بشرط لا؟

فليتفطن جميع ذلك.

ثمَّ قال المحقِّق الشَّريف : بقي هنا بحث وهو أنَّه إذا سبق إلى الذَّهن واحدٌ من الأفراد الشَّخصية، لم يحصل فيها صورة كَلية مطابقة لأُمر كثيرة، بل لا بدَّ أن يجرِّد ذلك الشَّخص عن تشخُّصه المانع من مطابقة الكثيرين ^(٣)، حتَّى يتحصَّل في النَّفس صورةً عقليةً مطابقة لها، فكُلَّ شخص مركَّب في الذَّهن من طبيعة معروضة وتشخُّص عارض لها، فإن كان العارض والمعروض ممتازين في الوجود، كان المعروض موجوداً خارجياً متعيِّناً في ذاته، حتَّى يتصوَّر عروض ذلك العارض له في الخارج، فهو شخص خارجيٌّ مركَّب في الذَّهن من عارض ومعروض، فلا يكون في الخارج موجوداً، إذا تصوَّر في ^(٤) ذاته كان صورته كَلية، بل في الخارج موجوداً، إذا تصوَّر وجود عن تشخُّصه حصل في العقل صورة كَلية.

فلذلك قال بعض الأفاضل ^(٥): لا وجود في الخارج إلا للأشخاص.

١ . أي في قول من حكم بوجوده . ٢ . الواو: حاليَّة.

٣ . يعني أن لا يحصل من تعقُّل كلِّ واحد منها أثر متجدِّد.

٤ . أ، ب وج: «هو في ذاته». ٥ . وهو شارح المواقف.

وأما الطبائع^(١) الكلّية، فينتزعهها العقل من الأشخاص، تارةً من ذواتها، وتارةً أخرى من الأعراض المُكْتَنَفَة بها بحسب استعدادات مختلفة، واعتبارات شتى.

فظهر من ذلك كَلَه: أن مَنْ قال بوجود الطبائع في الأعيان:

إن أراد به أن الطّبيعة الإنسانيّة مثلاً بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين أفرادها، لزمه أن يكون الأمر الواحد بالشّخص في أمكنة متعدّدة ومتّصّفة بصفات متضادّة، لأنّ كلّ موجود خارجي، يجب أن يكون متعيّناً ممتازاً في ذاته، غير قابل للاشتراك فيه كما مرّ.

وإن أراد أن في الخارج موجوداً إذا تصوّر هو في ذاته اتّصف صورته^(٢) بالكلّية بمعنى المطابقة^(٣)، فهو أيضاً باطل لما مرّ آنفاً.^(٤)

وإن أراد أن في الخارج موجوداً، إذا تصوّر وجُرد عن مشخصاته، حصل منه في العقل صورة كلّية، فذلك بعينه مذهب من قال: لا وجود في الخارج إلا للأشخاص والطبائع الكلّية منتزعة منها، فلا نزاع إلا في العبارة.^(٥)

١. والمفهومات.

٢. العقلية.

٣. لكثيرين لا بمعنى الاشتراك بينهما بالفعل.

٤. من قوله: «إذا سبق إلى الذهن واحد من الأفراد الشخصية لم يحصل فيها صورة كلّية مطابقة لأمر كثيرة الخ».

٥. أي النزاع معنوي لأنّ مَنْ نفى وجود الطبائع في الأعيان أراد وجودها بالاصالة، ومن أثبت وجودها أراد وجودها بتبع مبدأ انتزاعها، فلذلك النزاع معنوي.

انتهى كلام المحقق الشَّريف. (١)

وأقول: نختار الشقَّ الثالث، والنزاع بيننا وبين النَّافي (٢) معنويٌّ .

فإنَّا نقول: الصُّورة المجرّدة المنتزعة عن التشخُّص ماهيةٌ للفرد وهو موجود في الخارج، فيجب أن يكون ماهيته موجودة في الخارج .
ولا يضرّ وجود الماهية من حيث هي في الخارج، أن تكون متّحدة الوجود مع التشخُّص، كما مرّ في كلام الشيخ: من أنه: «ليس يمنع كون الحيوان الموجود في الشخّص حيواناً ما، أن يكون الحيوان بما هو حيوان، لا باعتبار أنه حيوان بحال ما، موجوداً فيه».

والنَّافي يمنع كون الماهية موجودة، ويقول بوجود الأفراد فقط، فكيف لا يكون النزاع إلا في العبارة؟

نعم يمكن أن يقال: إن مراد النَّافي هو أن الماهية ليس لها وجود على حدّة، بتوهم أن من يقول بوجودها، يقول بوجود على حدّة .
وحينئذٍ يرتفع النزاع المعنوي بيننا وبينه، لكن بإرجاع مذهبه إلى مذهبنا، لا بإرجاع مذهبنا إلى مذهبه، كما لا يخفى .

ولعل هذا هو مراد شارح المقاصد حيث قال: «لا نزاع في أن الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج، إلا أن المشهور أن ذلك مبنيٌّ على كونها جزءاً من المخلوطة الموجودة في الخارج .

١ . لاحظ: شرح المواقب: ٣ / ٨٨ و ٨٩ .

٢ . أي القائلين بعدم وجود الطابع في الاعيان.

وليس بمستقيم، لأنَّ الموجود من الإنسان مثلاً، إنَّما هو «زيد» و «عمرو» وغيرهما من الأفراد.

وليس في الخارج إنسان مطلق وآخر مركَّب منه ومن الخصوصية هو التشخيص، والألما صدق المطلق عليه ؛ ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي المتغاير بحسب الكلِّ عليه .

وإنَّما التَّغاير والتَّمايز بين المطلق والمقيّد في الذَّهن، دون الخارج،^(١) لكونه نفس المقيّد ومحمولاً عليه. انتهى»^(٢).

والطَّبيعة لا بشرط شيء صادق على المجموع الحاصل منه وممَّا يُضاف إليه؛^(٣) أي على الطبيعة بشرط شيء، وهو الثاني من الاعتبارات الثلاث الَّذي قد طوى ذكره سابقاً، وأشار إليه هاهنا كما مرّ.

فالحَيوان بما هو حيوان - أعني: لا بشرط شيء - صادق على هذا

١ . فلذا قلنا: إنَّ المطلق موجود في الخارج .

٢ . شرح المقاصد: ٤٠٨ / ١ / المبحث الثاني / القسم الثالث .

٣ . هذا اعتبار آخر للماهية معقول، وهو أن تؤخذ الماهية من حيث هي لا باعتبار التجرد، ولا باعتبار عدمه، كما يؤخذ الحيوان من حيث هو لا باعتبار تجرّده عن الاعتبارات، بل مع تجويز أن يقارنه غيره ممَّا يدخل في حقيقته، وهذا هو الحيوان لا بشرط شيء، وهو الكلِّي الطَّبيعي، لأنَّه نفس طبائع الأشياء وحقاتقها، وهذا الكلِّي موجود في الخارج، فإنَّ الحيوان المقيّد موجود في الخارج، وكلُّ موجود في الخارج، فإنَّ أجزائه موجود في الخارج، فالحيوان من حيث هو هو الَّذي هو جزء من هذا الحيوان موجود، وهذا الحيوان جزء من الأشخاص الموجودة وهو صادق على المجموع المركَّب منه. لاحظ: كشف المراد: المسألة الثانية من الفصل الثاني.

الحيوان، وهذا الحيوان - أعني : الشَّخص المشار إليه منه - هو المجموع
الحاصل من الحيوان بما هو حيوان وممَّا انضاف إليه من المشخَّصات، وهو
الحيوان بشرط شيء .

وهذا الكلام دليل على أنَّ المراد بالجزء فيما مرَّ من قوله ^(١): «وهو جزء
من الأشخاص» ليس هو الجزء حقيقة، ^(٢) بل جزء الحدِّ كما عرفت .
والكلِّيَّة العارضية للماهيَّة أي الكلِّي بما هو كلِّي من دون أن يعتبر مع
المعروض .

قال الشَّيخ في "الشَّفاء": «الكلِّي من حيث هو كلِّي شيء، ومن حيث هو
شيء يلحقه الكلِّيَّة شيء .

فالكلِّي من حيث هو كلِّي هو ما يدلُّ عليه أحد هذه الحدود، فإذا كان
ذلك إنساناً، أو فرساً، فهناك معنى آخر غير معنى الكلِّيَّة. انتهى» ^(٣).

يقال لها كلِّي منطقي ^(٤)، لأنَّ المنطقي إنما يبحث عنه من حيث هو كلِّي
لا من حيث هو إنسان أو فرس .

١ . أي قول المصنَّف ﷺ .

٢ . لأنَّ الجزء الحقيقي لا يصدق على الكلِّ كما مرَّ في كلام المصنَّف في شرح الإشارات في أوَّل
هذه المسألة.

٣ . وهو الفرسيَّة، فإنَّ حدَّ الفرسيَّة ليس حدَّ الكلِّيَّة، ولا الكلِّيَّة داخله في الفرسيَّة، فإنَّ الفرسيَّة لها
حدٌّ لا يفتقر إلى حدِّ الكلِّيَّة، لكن تعرض له الكلِّيَّة. لاحظ: إلهيات الشَّفاء: ١ / ١٩٦ / المقالة
الخامسة / الفصل الأوَّل .

٤ - ٦ . من كلام المصنَّف ﷺ .

ويقال للمركَّب (٣) من العارض والمعروض كالإنسان الكلِّي كلِّي عقلي^(٤) لكونه ممَّا لا يوجد إلَّا في العقل ؛ لما عرفت من أنَّ الكلِّيَّة لا يعرض للطبيعة إلَّا إذا حصلت في العقل .

وهما (٥)، أي الكلِّي المنطقي والكلِّي العقلي، ذهنيان^(٦)؛ أي هما من المعقولات الثانية .

أمَّا الأوَّل، فلما مرَّ في الفصل الأوَّل. (١)

وأمَّا الثاني، فلتركِّبه منه، فهو أيضاً مثله في ذلك .

فهذه (٢) اعتبارات ثلاثة ينبغي تحصيلها في كلِّ ماهية معقولة .

اتفق الشارحون^(٣) وغيرهم من الناظرين في الكتاب على أنَّ هذا إشارة إلى الاعتبار الثلاثة للكلِّي .

والأشبه أنها إشارة إلى الاعتبار الثلاثة للماهية (٤)، لأنَّ المسألة كانت فيها، وحديث الكلِّيَّة جملة معترضة. فليتدبر.

١ . المسألة الحادية عشرة وغيرها في الجزء الأوَّل من هذا الكتاب.

٢ . أي الكلِّي الطبيعي والمنطقي والعقلي.

٣ . أي العلامة الحلِّي والشارح القديم والجديد. لاحظ: كشف المراد: المسألة الثانية من الفصل

الثاني من المقصد الأوَّل ؛ وشرح تجريد العقائد: ٧٩ .

٤ . وهي بشرط لا، بشرط شيء ولا بشرط .

المسألة الرابعة

في بساطة الماهية وتركبها

[قال: والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له، ومنها مركبة وهي ما له جزء، وهما موجودان ضرورةً.

ووصفهما اعتباريان متنافيان، وقد يتضايقان، فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى.

وكما يتحقق الحاجة في المركب، فكذا في البسيط.

وهما قد يقومان بأنفسهما، وقد يفتقران إلى المحل.

أقول: قوله [والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له؛ أي لا بالفعل ولا بالقوة، وهو البسيط الحقيقي والمطلق.

أو ما لا جزء له بالفعل، وإن كان له جزء بالقوة، كالأنواع العرضية، فإنها قابلة لأن يحللها العقل إلى الأجزاء العقلية، وهو البسيط الخارجي والغير المطلق.

ومنها مركبة وهي ما له جزء؛ أي بالفعل: وهو المركب الحقيقي والخارجي.

أو بالقوة: وهو المركب الذهني والغير الحقيقي.

وهما؛ أي الماهية البسيطة والمركبة مطلقاً - أعني: أعم من أن يكونا حقيقيين أو غير حقيقيين - بدليل قوله: «موجودان ضرورة»^(١). فإن ما هو ضروري وجوده، هو المركب الحقيقي، كالإنسان والبيت، والبسيط الخارجي، كالسواد والبياض. فإنه كما أن وجود السواد مثلاً بديهي كذلك عدم تركبه من الأجزاء الخارجية، وكما أن وجود الإنسان ضروري كذلك تركبه من الأجزاء الخارجية.

وأما الاستدلال على وجود البسيط هاهنا بوجود انتهاء المركب إليه، لكون كل كثره مشتملة على ما هو واحد بالفعل بالضرورة، فهو^(٢) وإن كان تاماً والمناقشة عنه مندفة، لكنه ينافي دعوى الضرورة، وكذا الاستدلال عليه بإبطال التسلسل.

ووصفاهما اعتباريان؛ أي البساطة والتركيب من الأمور الاعتبارية العقلية. وليس في الخارج ما يطابقهما متنافيان؛ أي متقابلان تقابل السلب والإيجاب بالمعنيين المذكورين.

١. محصل الكلام: أن الماهية: إما أن يكون لها جزء تتقوم منه ومن غيره، وإما أن لا تكون كذلك. والأول هو المركب كالإنسان المتقوم من الحيوان والناطق، والثاني هو البسيط كالجوهر الذي لا جزء له، وهذان القسمان موجودان بالضرورة، فإننا نعلم بالضرورة وجود المركبات كالجسم والإنسان والفرس وغيرها من الحقائق المركبة ووجود المركب يستلزم وجود أجزائه، فالبنائط موجودة بالضرورة. لاحظ: كشف المراد: المسألة الثالثة من الفصل الثاني.

٢. أي الاستدلال.

فإن كون الشيء ذا جزء، وعدم كونه ذا جزء، لا يصدقان على شيء، ولا يرتفعان عنه.

وقد يؤخذان بمعنيين آخرين، وهما كون الشيء جزء الآخر، وكون الآخر كلاً بالنسبة إليه.

وحينئذ يتضايقان؛ أي يتقابلان تقابل التضايف، فالمعنيان الأولان^(١) حقيقيان، والآخران^(٢) إضافيان.

فإذا قيس البسيط الإضافي^(٣) مع البسيط الحقيقي^(٤) يكون بينهما نسبة، هي عكس النسبة التي بين المركب الإضافي والمركب الحقيقي.

فإن البسيط الإضافي أعمّ مطلقاً من البسيط الحقيقي، لأن كل ما لا جزء له يصدق عليه أنه جزء لما تركب منه ومن غيره، وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه أنه لا جزء له، لجواز كونه ذا أجزاء .

والمركب الإضافي أخصّ مطلقاً من المركب الحقيقي؛ لأن كل مركب إضافي، مركب حقيقي، وليس كل مركب حقيقي مركباً إضافياً، لجواز أن لا يعتبر إضافته إلى جزئه .

وهذا معنى قوله: فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما

مضى.

١ . متقابلان .

٢ . أي كون أحد الشئيين جزءاً للآخر والآخر كلاً بالنسبة إليه .

٣ . أي كون الشيء جزء لآخر .

٤ . هو ما لا جزء له .

وأورد^(١) عليه: بأن البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطاً إضافياً، بأن لا يعتبر جزء من آخر. فالقول بأن المركب الحقيقي قد لا يكون إضافياً مع أن له جزء ألبته، والبسيط الحقيقي يكون إضافياً ألبته، مع أنه لا يلزم أن يكون جزء من شيء، فضلاً عن اعتبار ذلك، ممّا لا وجه له .

بل النسبة بين البسيطين عموم من وجه، لتصادقهما في بسيط حقيقي، هو جزء من مركب كالوحدة للعدد. وصدق الحقيقي بدون الإضافي في بسيط حقيقي، لا يتركب منه شيء، كالواجب. وبالعكس في مركب وقع جزء المركب الآخر، كالجسم للحيوان.

وبين المركبين مساواة، إن لم يشترط في الإضافي اعتبار الإضافة؛ لأن كل مركب حقيقي لا بد أن يكون له جزء، فيكون مركباً إضافياً بالقياس إلى ذلك الجزء. وبالعكس .

وعوموم مطلق، إن اشترط ذلك؛ لأن كل مركب إضافي بالقياس إلى جزئه مركب حقيقي، ولا ينعكس، لجواز أن لا يعتبر في الحقيقي الإضافة إلى جزئه .^(٢)

وكما يتحقق الحاجة^(٣) إلى جاعل في المركب، فكذا في البسيط.

١ . المؤرد هو الشارح القوشجي في شرحه: راجع: شرح تجريد العقائد: ٨٠ .

٢ . فيكون اعمّ مطلقاً من الإضافي.

٣ . المراد من حاجة الماهيات البسيطة والمركبة إلى الجاعل هي الحاجة بالعرض فإنّ المجموع بالذات عند المصنّف ﷺ هو الوجود كما علم من كلامه في شرح الإشارات. راجع: شرح الإشارات والتنبيهات: ٣ / النمط الرابع .

اعلم: أن العقلاء بعد الاتفاق على أن وجود الممكن بالفاعل^(١) اختلفوا في ماهيته^(٢).

قال شارح المقاصد: «فذهب المتكلمون إلى أنها بجعل الجاعل مطلقاً، أي بسيطة كانت أو مركبة.

وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة إلى أنها ليست بجعل الجاعل^(٣)، بمعنى أن شيئاً منها^(٤) ليس بمجعول.

وذهب بعضهم إلى أن المركبات مجعولة، دون البسائط^(٥).

أقول: وجه ذهاب المعتزلة إلى ما نسب إليهم ظاهر، فإنهم ذهبوا إلى تقرر الماهيات في العدم من غير فاعل.

وأما وجه ذهاب الفلاسفة إليه: فهو أنهم نفوا الجعل المركب - أعني: جعل الماهية ماهية^(٦) - على ما يدل عليه دليلهم، كما يأتي.

١. أي في الجملة سواء كان بالذات أو بالعرض.

٢. في أن الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل أم لا؟ راجع لمزيد التحقيق في هذا البحث إلى: نهاية المرام في علم الكلام: ١ / المقصد الثالث / المبحث الثالث من الفصل الأول؛ تعليقات على الشفاء لصدر المتألهين: ١٧٧ - ١٧٩؛ شرح المواقيف: ٣ / الموقف الثاني / المرصد الثاني / المقصد السادس؛ والمباحث المشرقية: ١ / الفصل الثالث من الباب الثاني؛ شرح تجريد العقائد: ٨٠ - ٨٢؛ ايضاح المقاصد من حكمة عين القواعد: المبحث الثاني / المسألة الثانية؛ شرح حكمة الاشراق: ١٨٢ - ١٨٧.

٣. مطلقاً، أي سواء كانت مركبة كماهية الإنسان، أو بسيطة كالعقل.

٤. أي فرد من أفراد الماهية. ٥. شرح المقاصد: ١ / ٤٢٨ / المبحث الرابع من الفصل الثاني.

٦. لا جعل الماهية موجودة.

وأما جعل البسيط - أعني: كون الصادر عن الفاعل نفس الماهية - فالظاهر أنه لا خلاف لهم فيه، سواء كان ذلك بالذات،^(٣) أو بالعرض^(٤)، أعني^(٥): أن يكون الصادر بالذات هو نفس الماهية ويكون الوجود منتزعا منها، أو أن يكون الصادر بالذات هو الوجود الخاص، ويلزمه الهوية المسماة بالماهية كما مرّ سابقاً^(٦) في كلام المصنّف في "شرح الإشارات".

وما نقل من المشائين منهم، ينبغي حمله على ذلك^(٧)، لا كما فهمه شيخ الإشراق كما مرّ^(٨).

وعلى ما ذكرنا ينبغي حمل مذهب المتكلمين أيضاً على جعل المركّب، كما سنحقّقه، هذا.

ثم إن مستند المذهب الأول^(٩) أمور:

الأول: أن علة الحاجة هي الإمكان^(١٠) وهي عامّة.

٣. كما ذهب إليه الإشراقيون ومنهم صاحب التلويحات.

٤. على ما ذهب إليه المشاؤون.

٥. بيان لقوله: «سواء كان بالذات أو بالعرض» وفي الكلام لف ونشر مرتّب.

٦. في المسألة الثالثة.

٧. أي كون الماهية مجعولة سواء كان بالذات أو بالعرض الخ، لا ما فهمه شيخ الإشراق من مذهبهم، وهو كون الوجود صادراً من الجاعل وهو موصفة منضّمة إلى الماهية في الخارج.

٨. في المسألة الخامسة من الفصل الأول في الجزء الأول من هذا الكتاب: ٢٢١.

٩. وهو على ما ذهب المتكلمون إلى أن ماهية الممكن مجعولة بجعل الفاعل مطلقاً بسيطة كان أو مركّبة.

١٠. كما مرّ تفصيل الكلام فيه، في المسألة الثانية والعشرين من الفصل الأول في الجزء الأول من هذا الكتاب.

الثاني: أنه لو لم يكن الماهية مجعولة، ارتفع المجعولية مطلقاً، لأن مافرض كونه مجعولاً من الوجود، أو موصوفية الماهية به، فهو أيضاً ماهية في نفسه، والمفروض أن ما هو ماهية ليس بمجعول .

الثالث: أنه لا تقرّر للماهية في الخارج بذاتها، لما مر^(١) في نفي ثبوت المعدومات، فيكون تقرّرها بالجاعل.

والجواب عن الأول: بأن معنى حاجة الممكن إلى الجاعل، أن وجوده منه لا ماهيته.

وعن الثاني: أن المجعول هو الوجود الخاص، وما هو من أفراد الوجود، لا ماهية الوجود ومفهومه.

وعن الثالث: أنه ليس تقرّر الماهية إلا وجودها.

على أن شيئاً من هذه الوجوه لا يدل على الجعل المركب الذي قد عرفت أنه ينبغي أن يكون مرادهم.^(٢)

ومستند المذهب الثاني^(٣): أن كون الإنسان إنساناً مثلاً، لو كان بجعل الجاعل لارتفع بارتفاعه، فيلزم سلب الشيء عن نفسه على تقدير عدم الفاعل^(٤) وهو محال.

١ . في الجزء الأول من هذا الكتاب، المسألة الحادية عشرة من الفصل الأول .

٢ . أي المتكلمين .

٣ . وهو على ما ذهب إليه جمهور الفلاسفة والمعتزلة إلى أن ماهية الممكن ليست بجعل الجاعل .

٤ . وعدم الفاعل محال، والمحال جاز أن يستلزم المحال الآخر .

وأجابوا عنه: يمنع استحالته على طريق السلب، دون العدول .
 ورد: بأن السلب الصادق^(١) على الإنسان حال ارتفاعه، هو أنّ المعدوم
 ليس بإنسان، لا أنّ الإنسان ليس بإنسان.

والحق، أنّ استحالة سلب الشيء عن نفسه ضرورة.
 ومستند المذهب الثالث^(٢): أنّ شرط المجعولية الإمكان، وهو يستدعي
 نسبة، وهي تستدعي اثنيّته، وهي غير متصورة في البسيط دون المركّب.
 والجواب: أنّ الاثنيّة التي تستدعيها النسبة اللازمة للإمكان، إنّما هي
 باعتبار الماهية والوجود، وهي شاملة للبسيط والمركّب، هذا.

ثمّ إنّه قال شارح المقاصد: «ينبغي التنبية على ما يصلح محلاً للخلاف
 في هذه المسألة، فإنّه معلوم أنّ ليس للفاعل تأثير وجعل بالنسبة إلى ماهية
 الممكن، وآخر بالنسبة إلى الوجود، حتّى تكون الماهية مجعولة، كالوجود.
 وإن ليس للماهية تقرّر في الخارج بدون الفاعل، حتّى يكون المجعول
 هو الوجود فقط، بل أثر الفاعل مجعولية الماهية بمعنى صيرورتها
 موجودة.

وما ذكره الإمام^(٣) - من أنّ المراد، أنّ الماهية من حيث هي، ليست

١ . يريد أنّ الصادق حال ارتفاع الإنسان وعدمه، هو أنّ المعدوم ليس بإنسان، وليس هذا سلب
 الشيء عن نفسه حتّى يلزم من صدقه صحّة منع استحالة سلب الشيء عن نفسه على طريق
 السلب، كما قال المجيبون.

٢ . وهو على ما ذهب إليه بعض الفلاسفة، بأنّ الماهية المركّبة مجعولة دون البسيطة.

٣ . لاحظ: المباحث المشرّقة: ١ / ٥٢ .

بمجمولة، كما أنها ليست بموجودة، ولا معدومة، ولا واحدة، ولا كثيرة إلى غير ذلك من العوارض؛ بمعنى أن شيئاً منها ليس نفسها، ولا داخلاً فيها - ليس مما يتصور فيه نزاع، أو يتعلق بتخصيصه بالذكر فائدة.

ثم قال: والأقرب ما ذكره "صاحب المواقف"^(١) "وهو: أن المجعولية قد يراد بها الاحتياج إلى الفاعل.

وقد يراد بها الاحتياج إلى الغير على ما يعمّ الجزء."^(٢)

وكلاهما بالنسبة إلى الممكن من العوارض، والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهية كـ «زوجية الأربعة».

ومنها ما يكون من لوازم الهوية،^(٣) كنهاي الجسم وحدوثه.

ولاخفاء في أن احتياج الممكن إلى الفاعل في المركب والبسيط من لوازم الهوية^(٤) دون الماهية.^(٥)

١. وما نقله من صاحب المواقف منقول بالمعنى، لاحظ: المواقف في علم الكلام: ٦٢ و ٦٣ / المقصد السادس .

٢. أي سواء كان الغير هو الفاعل أو الجزء.

٣. لأنها المجعول بالذات.

٤. هي الحقيقة الجزئية حيث قالوا الحقيقة الجزئية تسمى هوية بمعنى أن الماهية إذا اعتبرت مع الشخص سُميت هوية. وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي وقد يراد بها الشخص.

وقالوا: الهوية مأخوذة من الهو كما تشتق الإنسانية من الإنسان، والرجولية من الرجل. والهوية السارية في جميع الموجودات؛ إذا أخذت حقيقة الوجود لا بشرط شيء، ولا، بشرط لاشيء.

راجع: جامع العلوم: ٩٦٤؛ رسالة ما بعد الطبيعة لابن رشد: ٣٨؛ كتاب التعريفات: ٣٢٠ / برقم ١٥٩٣ .

٥. يعني أن المجعول من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية من حيث هي هي.

وإن الاحتياج إلى الغير من لوازم الماهية المركبة دون البسيطة، إذ لا يعقل مركب لا يحتاج إلى الجزء.

فمن قال بمجعولية الماهية مطلقاً - أي بسيطة كانت أو مركبة - أراد أن المجعولية تعرض للماهية في الجملة؛ أعني: الماهية بشرط شيء، وهي الماهية المخلوطة، ومرجعها إلى الهوية، وإن لم تعرض للماهية من حيث هي.

ويحتمل أن يريد أنها تعرض للماهية من حيث المجعولية في الجملة؛ أي بمعنى الاحتياج إلى الغير، وإن لم تكن^(١) بمعنى الاحتياج إلى الفاعل . ومن قال بعدم مجعولية الماهية أصلاً، أراد أن الاحتياج إلى الفاعل ليس من عوارض الماهية، بل من عوارض الهوية .

ومن فرق بين المركبة والبسيطة، أراد أن الاحتياج إلى الغير من لوازم الماهية المركبة دون البسيطة، وإن اشتركا في الاحتياج إلى الفاعل بالنظر إلى الهوية .

قال: ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى. هذا^(٢).

وقال شارح المواقف: «وفيه - أي وفيما ذكر في المواقف - بُعد، لأن البحث عما يلحق الماهية، أنه من لوازمها من حيث هي أو من لوازم وجودها الخارجي أو الذهني، جارٍ في كثير من لوازمها، فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة.

١. أي وإن لم يكن الاحتياج إلى الفاعل من عوارض الماهية، بل من عوارض الهوية كما مر.

٢. انتهى كلام شارح المقاصد: راجع: شرح المقاصد: ١ / ٤٣١ و ٤٣٢.

وأيضاً كما أنّ الماهيات الممكنة محتاجة إلى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة إليه في وجودها الذهني، فالمجعولية بمعنى الاحتياج إلى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقاً.^(١)

وإن فسّر المجعولية بأنها الاحتياج إلى الفاعل في الوجود الخارجي، كان الكلام صحيحاً والتقييد تكلفاً.

ثم قال: والصواب أن يقال: معنى قولهم: «الماهية ليست مجعولة» أنها في حد ذاتها لا يتعلّق بها جعل جاعل وتأثير مؤثر؛ فإنك إذا لاحظت ماهية السواد، ولم تلاحظ معها مفهوماً سواها، لم يعقل هناك جعل، إذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصوّر توسط جعل بينهما، فتكون إحدهما مجعولة إلى تلك الأخرى.

وكذلك لا يتصوّر تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجوداً. بل تأثيره في الماهية باعتبار الوجود؛ بمعنى أنه يجعلها متّصفة بالوجود، لا بمعنى أنه يجعل اتّصافها موجوداً متحقّقاً في الخارج، فإنّ الصبّاغ مثلاً إذا صبغ ثوباً، فإنّه لا يجعل الثوب ثوباً، ولا الصّبغ صبغاً، بل يجعل الثوب متّصفاً بالصّبغ في الخارج، وإن لم يجعل اتّصافه به موجوداً ثابتاً في الخارج.

فليست الماهيات في أنفسها مجعولة، ولا وجوداتها أيضاً في أنفسها

١. سواء كان في الوجود الذهني والخارجي، لأنها أينما وجدت، كانت متّصفة، بهذا الاحتياج، سواء كانت اتّصافها به بيتاً أو غير بيت.

مجمولة، بل الماهية في كونها موجودة مجمولة.

وهذا المعنى ممّا لا ينبغي أن ينازع فيه .

ولا منافاة بين نفي المجمولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرنا أولاً،^(١) وبين إثباتها بما بيّنا آنفاً^(٢) أنه الحقّ الذي لا يتوهم بطلانه.

فالقول بنفي المجمولية مطلقاً، وإثباتها مطلقاً، كلاهما صحيح إذا حملا على ما صوّرناه.

ومن ذهب إلى أنّ المركّبات مجمولة دون البسائط؛ فإن أرادوا بالمجمولية أحد المعنيين، فالفرق باطل، لأنّ المجمولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منتفية عنهما معاً، وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معاً. وإن أرادوا، كما هو الظاهر من كلامهم، أنّ ماهية المركّب في حدّ ذاتها مع قطع النظر من وجودها محتاجة إلى ضمّ بعض أجزائها إلى بعض، وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصوّر في البسيط، فهو والمركّب متشاركان في ثبوت المجمولية بحسب الوجود، وفي نفي المجمولية بحسب الماهية، ويتميزان بأنّ المركّب مجعول في حدّ ذاته مع قطع النظر عن وجوده، دون البسيط، كان هذا أيضاً صواباً بلا ريب. انتهى»^(٣).

١. أي في قوله: «والصواب أن يقال: معنى قولهم الماهية ليست مجمولة الخ».

٢. أي قوله: «وكذلك لا يتصوّر تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجوداً بل تأثيره في الماهية باعتبار الوجود الخ».

٣. شرح المواقف: ٣ / ٥٠ - ٥٣.

أقول: وهذا كلام لا غبار عليه، إلا أنه ينبغي تحقيق معنى جعل الماهية متصفاً بالوجود، لثلاً يتوهم أن الماهية والوجود كليهما حاصلان بلا جعل، وأثر الجاعل أنه يجعل أحدهما متصفاً بالآخر، على ما يتبادر من المثال.^(١)
بل المراد أن الصادر من الجاعل إنما هو أمرٌ واحدٌ يحلله العقل إلى أمرين، ويجعل أحدهما متصفاً بالآخر. فهذا هو معنى جعل الماهية متصفاً بالوجود، كما مرّ غير مرّة.

ثمّ أقول: لكن هذا الكلام أيضاً يرفع النزاع، فلم يحصل معنى يصلح للخلاف.

بل الصواب كما أشرنا إليه أن يجعل النزاع في الجعل المركب للماهية مع قطع النظر عن الوجود، فإنّ الاحتياج إلى الجاعل في الوجود موضع الوفاق، كما عرفت .

والجعل البسيط للماهية دقيق لا يفهمه الأكثرون .

فمن لم يذهب إلى ثبوت الماهية في العدم من المتكلمين، ورأها محتاجة إلى الجاعل، ولم يفهم الجعل البسيط، ذهب إلى الجعل المركب .
ومن ذهب منهم إلى ذلك كالمعتزلة لم يَز لها حاجة إلى الجاعل في غير الوجود .

فنفي الجعل الذي يدّعيه المثبتون^(٢) لعدم الحاجة إليه .

١ . في بيان شارح المواقف قوله: «فإن الصبأغ مثلاً الخ».

٢ . القائلون بالجعل .

والفلاسفة^(١) نفوه، لكونه غير معقول.

والمفصّل^(٢) لما توهم استدعاء الجعل تركيبياً، ولم يمكنه توهم

التركيب في البسيط نفى الجعل فيه.

وأما في المركّب، فيمكن ذهاب الوهم إلى كون المركّب غير الأجزاء،

فلذلك أثبت الجعل فيه .

هذا تحرير محلّ النزاع، وتحصيل موضع الخلاف.

وأما تعيين ما هو الحقّ من هذه المذاهب، فظاهر ممّا ذكر .

إذا عرفت ذلك، فمعنى كلام المصنّف^(٣)، أنّ تأثير الفاعل لما كان في

نفس الماهية، لا في جعل الماهية ماهية، ولا في جعل الوجود وجوداً، كما مرّ

في المتن، في مبحث «حاجة الممكن إلى المؤثر»،^(٤) والمركّب والبسيط

سواء في الحاجة إلى الجاعل، لكونهما ممكنين، فالماهيات الممكنة سواء

كانت مركّبة أو بسيطة محتاجة إليه على السواء، ومجعولة بالجعل البسيط،

بالمعنى الذي عرفت.

فهذا الكلام ليس اختيار لشيء من هذه المذاهب الثلاثة صريحاً،

واختياراً لمذهب الفلاسفة بالإشارة إلى ما هو المراد والمعقول من الجعل كما

لا يخفى .

١ . أي الجمهور منهم .

٢ . أي أنّ المركّبات مجعولة دون البسائط .

٣ . أي معنى قوله: «تأثير المؤثر في الماهية» .

٤ . لاحظ: الجزء الأوّل من هذا الكتاب، المسألة الخامسة والثلاثون من الفصل الأوّل.

وهما؛ أي البسيط والمركّب، قد يقومان بأنفسهما^(١)، بمعنى سلب القيام بالغير، بأن يكونا من الماهيات الجوهرية، مثال المركّب «الجسم» ومثال البسيط «العقل» عند من لم يقل بجنسية الجوهر.

وقد يفتقران إلى المحلّ^(٢) ويقومان به، وذلك إذا كانا من الماهيات العرضية، مثال المركّب «السواد» ومثال البسيط «النقطة» على قول.

١ . كالجوهر والحيوان.

٢ . كالأعراض من الكيف والكمّ و....

المسألة الخامسة

في أحكام أجزاء الماهية المركبة

[وهي خمسة أمور:

الأمر الأول

في أن أجزاء الماهية تتقدم عليها بحسب الوجود والعدم
الذهني والخارجي

قال: والمركب مركب عما يتقدمه وجوداً وعدمًا بالقياس إلى الذهن والخارج، وهو علة الغنى عن السبب، فباختبار الذهن بين، وباختبار الخارج غني، فتحصل للجزء خواص ثلاث، واحدة متعاكسة واثنان أعم.

أقول: [فمنها^(١): أن أجزاء الماهية متقدمة عليها في الوجود الخارجي والذهني، وكذا في العدم الخارجي والذهني.

١. أي من أحكام أجزاء الماهية المركبة فما ذكر هو الحكم الأول .

واليه أشار بقوله: والمركب^(١) مركب^(٢) عما يتقدمه وجوداً وعدمًا بالقياس إلى الذهن والخارج^(٣)، لكن بين المتقدمين^(٤) فرق من وجهين: أحدهما: أن التقدم بحسب الوجود متحقق بالنسبة إلى كل جزء .
وأما التقدم بحسب العدم، فإنما هو بالنسبة إلى جزء ما.^(٥)
وثانيهما: أن التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع، فإن وجود المركب يتوقف على وجود كل جزء من أجزائه .

والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية^(٦)، بشرط السبق ؛ بمعنى أن عدم، أي جزء سبق لا يحتاج انعدام المركب إلى عدم جزء آخر، وإن احتاج عدم ذلك الجزء - في كونه علّة تامّة لعدم المركب - إلى سبقه على أعدام سائر الأجزاء.

١ . المركب هو الذي تلتزم ماهيته عن عدّة أمور، فبالضرورة يكون تحققه متوقفاً على تحقق تلك الأمور .

٢ . في كتاب تجريد العقائد ومتن كشف المراد: «إنما يتركب» .

٣ . يعني أن أجزاء الماهية تتقدم عليها بحسب الوجودين: الذهني والخارجي، فإن وجود البيت في الخارج يفتقر إلى وجود الجدار أو السقف فيه، وكذا وجوده في الذهن مفتقر إلى وجودهما فيه، وبحسب العدمين أيضاً، فإن عدم البيت في الخارج يفتقر إلى عدم الجدار أو السقف فيه، وكذا عدمه في الذهن مفتقر إلى عدم أحدهما فيه. راجع: شرح تجريد العقائد: ٨٢ .

٤ . أي تقدم الأجزاء على الماهية بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب العدم.

٥ . من الأجزاء، فإن وجود البيت مفتقر إلى وجود كل من الجدار والسقف وعدمه إنما يفتقر إلى عدم أحدهما أيّاً ما كان .

٦ . فإن وجود كل من الجدار والسقف علّة ناقصة لوجود البيت وعدم أحدهما أيّاً ما كان، علّة تامّة لعدمه.

فالسابق لو كان عدم جزء واحد كان هو العلة، ولو كان عدمي جزئيين معاً لم يكن شيء منهما علة تامة لعدم السبق، بل كلاهما معاً علة تامة .

فلا يلزم اجتماع العلل المستقلة على المعلول الشخصي الذي هو عدم المركب المشخص، على تقدير تسليم كون عدم الأمر الشخصي شخصياً^(١) وكذا الكلام في أعدام سائر العلل الناقصة، فإن كلاً منها علة تامة لعدم المعلول .

فعلى هذا، لو عدم الفاعل مثلاً مع عدم جزء من المركب في زمان، فإن لم يكن لعدم الفاعل مدخل في عدم ذلك الجزء فعدم الجزء هو العلة التامة لعدم المركب، وإلا فمجموع العدميين علة تامة له^(٢) .

ثم إنه قد قيل^(٣): إن عدم الجزء هو بعينه عدم المركب. ومن ثم امتنع تصور ارتفاع الجزء مع تصور بقاء الماهية، بخلاف العلل؛ فإنه يمكن تصور ارتفاعها مع بقاء الماهية، وإن كان المتصور مستحيلاً، كما في لوازم الماهية . ويلتزم هذا القائل كون عدم المركب الواحد الشخصي كلياً متعدياً أفراده، كل واحد منها عدم جزء واحد من ذلك المركب، بخلاف عدم البسيط بالقياس إلى تعدد أعدام علله الناقصة، إذ ليس عدمه عين شيء من تلك الأعدام .

١ . إشارة إلى احتمال كون عدم المركب المستند إلى عدم واحد من الأجزاء مغايراً للعدم المستند إلى عدم أجزاء أخر كما يأتي .

٢ . يعني مجموع ما يتوقف عليه عدم المركب سواء كان التوقف بلا واسطة أو بواسطة .

٣ . فكلام المصنف يكون رداً على هذا القائل .

وهو؛ أي تقدّم الأجزاء على الماهية، علة الغنى^(١) عن السبب^(٢)؛ أي علة لكون الأجزاء مستغنية عن السبب حين تحقّق الكلّ، لامتناع تحصيل الحاصل.^(٣)

فهذا الغنى عن السبب، إن اعتبر في الجزء بحسب الوجود الذهني، بأن يكون تصديق العقل بثبوت الجزء للماهية مستغنياً عن الوسط^(٤)، سميّ الجزء بيّن الثبوت. وإن اعتبر بحسب الوجود الخارجي، سميّ غنياً عن السبب.

وهذا معنى قوله: فباعتبار الذهن بيّن، وباعتبار الخارج غني.^(٥)

وليس المراد الغني عن السبب مطلقاً لاستحالته في الممكن، بل عن السبب الجديد، كما أشرنا إليه .

فلوازم الماهية تشارك الأجزاء فيه ؛ فإنها لا تحتاج أيضاً إلى سبب متجدّد حال تحقّق الماهية، لإفضائه إلى تحصيل الحاصل، كما في الأجزاء .

١ . للأجزاء.

٢ . أي تقدّم الأجزاء على الماهية المركّبة، فالضمير راجع إلى المصدر المستفاد من قوله: «عما يتقدّم» .

٣ . لأنّ الجزء لما كان متقدّماً على الكلّ، فحين تحقّق الكلّ فلا بدّ أن يتحقّق الجزء أولاً، فاستحال عند تحقّق الكلّ احتياجه إلى سبب جديد يُحقّقه.

٤ . يعني في حكم الألام البيّن للماهية لا يحتاج العقل في تصديقه إلى واسطة في الإثبات، كالحيوان الثابت للإنسان.

٥ . قوله: «باعتبار الذهن وباعتبار الخارج» متعلّق بقوله: «الغنى». وتقدير الكلام: إنّ الغناء إن اعتبر في الجزء الذهني يسمّى الجزء بيّن أي بيّن الثبوت للماهية، وإن اعتبر في الجزء الخارجي، يسمّى الجزء غنياً أي غنياً عن السبب في الخارج .

فتحصّل للجزء خواصّ ثلاثٌ:

الأولى: تقدّمه في الذهن والخارج.

الثانية: الاستغناء عن الوسط في الإثبات. (١)

الثالثة: الاستغناء عن الوساطة في الثبوت. (٢)

واحدةٌ هي الأولى (٣) متعاكسةٌ؛ أي كلّ ما هو جزء للكُلّ فهو متقدّم عليه، وكلّ ما هو متقدّم على الكلّ فهو جزء له، فيكون خاصّة متساوية مطلقة. وهاهنا إشكال قويٌّ قد تحيروا في دفعه، وهو أنّه إن أُريد بالخاصّة الأولى التقدّم بحسب الوجودين جميعاً، وهو الظاهر على ما صرح به الإمام (٤)، فالجزء الذهني كالجنس لا يتقدّم بحسب الوجود الخارجي. وإن أُريد أنّ الجزء الذهني متقدّم في الوجود الذهني، والخارجي في الخارجي، فالعلة الفاعليّة مثلاً متقدّمة وليست بجزء. واختلفوا في التفصي عنه.

فذهب شارح المقاصد إلى أنّ ما يعرض له الجزئية متقدّم في الذهن باعتبار كونه جنساً أو فصلاً، ومتقدّم في الخارج باعتبار كونه مادة. (٥)

١. بمعنى أنّ وجود الإنسان مثلاً في الذهن لا يتوقّف على ملاحظة وسط أي وجود الحيوان الناطق، بل يجب إثباته له بمجرد تصور الإنسان.

٢. بمعنى أنّ حصول الجزء للمركّب، كالجدار للبيت مثلاً، لا يفترق إلى سبب جديد، فإنّ جاعل الجدار هو جاعل البيت.

٣. وهي التقدّم بحسب الوجودين الذهني والخارجي.

٤. راجع: المباحث المشرقة: ١ / ٥٥.

٥. لاحظ: شرح المقاصد: ١ / ٤٢١.

وتصرّف فيه المحقّق الدّواني فذهب إلى أنّ الجزء هو المأخوذ مادّة لا جنساً أو فصلاً، وهي متقدّمة في الوجودين، وإنّ المادّة العقلية الصّرفة كما في البسائط ليست بجزء حقيقة، إذ لا تركيب هناك حقيقة. (١)
ولا يخفى ما فيهما.

وذهب المحقّق الشّريف إلى أنّ الخاصّة الأولى هي تقدّم الجزء (٢) مع كونه محمولاً، فباعتبار الحمل لم توجد في الأجزاء الخارجيّة (٣) والعلة، (٤) وباعتبار التّقدم لم توجد في اللّوازم البيّنة، فاختصّت (٥) بالذّاتي على الإطلاق. (٦)

فهو (٧) يجعل هذه الخاصّة خاصّة للأجزاء المحمولة لا مطلقاً .

قال: وإنّما وقع الاشتباه في هذه الخاصّة، لأنّهم - في بيان الخاصّة المطلقة (٨) للذّاتي - أشاروا إلى أنّ التقدّم مشترك بينه (٩) وبين الأجزاء الخارجيّة .

١ . لاحظ: حاشية المحقّق الدّواني على هامش شرح تجريد العقائد: ٨٣ .

٢ . أي الذّاتي لا الجزء مطلقاً .

٣ . بل إنّما توجد في الأجزاء العقلية كالجنس والفصل، لأنّ الأجزاء الخارجيّة كأجزاء زيد مثلاً لا تحمل عليه .

٤ . لأنّ العلة لم تحمل على المعلول .

٥ . أي الخاصّة .

٦ . سواء كان جنساً أو فصلاً .

٧ . أي المحقّق الشّريف .

٨ . سواء كانت محمولة أم لا .

٩ . أي الجزء الذّاتي .

حيث قالوا: الخاصة المطلقة للذاتي هي التقدّم على الماهية في الوجودين^(١)، وكذا في العدمين .

ولم يريدوا أن الذاتي يتقدّم على الماهية في الوجود الخارجي، إذ لا تغاير في الوجود الخارجي بينهما.

بل أرادوا أن الجزء، إن كان ذهنياً، وهو الذاتي، كان متقدماً في الوجود الذهني. وإن كان جزءاً خارجياً، كان متقدماً في الوجود الخارجي .

فقد تعرضوا لبيان تقدّم الجزء مطلقاً؛ مع أنهم بصدد بيان الخاصة المطلقة للذاتي.

ثم قال^(٢): ولنا أن نقول، إنهم عدّوا كون الشيء متقدماً على المركّب مع كونه غير خارج عنه خاصة مطلقة للجزء مطلقاً، ولا انتقاض بالعلة الفاعلية^(٣) (٤).

هذا كلامه، ولا يخفى بعده.

وذهب الشارح القديم؛ إلى أن المراد بتقدّم الجزء على الكل، تقوّم الكل به، لا منه، فلا ينتقض بالعلة الفاعلية.

وردّ: بأنه لا معنى لكونه جزءاً، إلا أن يتقوّم المركّب به، فلو كان معنى

١ . أي الذهني والخارجي.

٢ . أي المحقّق الشريف .

٣ . لأن العلة الفاعلية خارجة عنه .

٤ . لم نعر على مصدره .

التقدّم ذلك^(١)، لكان تقدّم الجزء عين كونه جزء، مع أنه معلّل به .

وذهب الشّارح القوشجي؛ إلى أنّ المراد، أنّ الجزء متقدّم على الكلّ في الوجودين، إن كان بينهما مغايرة في الوجودين، فإن كانت المغايرة بحسب الوجودين معاً، كما في البيت، يتقدّم فيهما معاً، وإن كانت في الذّهن فقط، كما في المركّب العقليّ، يتقدّم فيه فقط، لكنّه بحيث لو كان له وجود خارجيّ مغاير لوجود الكلّ، لتقدّم عليه. هذا.^(٢)

ولا يخفى التكلف فيه .

وذهب سيّد المدققين^(٣)؛ إلى أنّه لا منافاة بين الاتّحاد في الوجود الخارجيّ^(٤)، وبين التقدّم ؛

فإنّه راجع إلى الأحقيّة في الوجود، وهو لا ينافي اتّحاد المتقدّم والمتأخّر ذاتاً، لجواز أن يكون نسبة الوجود إليه من حيث إنّ جزء أحقّ من نسبته إليه^(٥) من حيث هو كلّ .

وقد يؤيد ذلك بما تكرر في كلام "الشّفاء"^(٦) : من تقدّم الطّبيعة، من حيث هي، على الطّبيعة الشّخصيّة والكلّيّة تقدّم البسيط على المركّب.

١ . أي تقوم الكلّ به .

٢ . لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٨٣ .

٣ . انظر: شرح تجريد العقائد مع حاشية المحقّق الدّواني والسيد الصدر: ١٠٢ .

٤ . كالإنسان بالنسبة إلى الجنس .

٥ . أي من نسبة الوجود إلى المركّب .

٦ . لاحظ: إلهيات الشّفاء: ١ / ٢٠١ / المقالة الخامسة / الفصل الأوّل .

وذلك لابتنائه على ذلك، لكون الطبيعة لا بشرط شيء متحدة بالوجود مع الطبيعة بشرط شيء. فليتبدر.

فهذه جملة ما قالوا في هذا المقام.

وأقول: التحقيق أن تقدم جزء الماهية عليها تقدم بالماهية، وهو الذي قد مر^(١) أنه قسم «سادس»^(٢) أو «سابع» من أقسام السبق، لا تقدم بالوجود، فلا ينافي الاتحاد معها بالوجود.

فأجزاء الماهية متقدمة عليها بالماهية، سواء كانت الماهية موجودة في الذهن، أو في الخارج.

فالتقدم بالماهية في الوجودين، هي الخاصة المطلقة لأجزاء الماهية؛ فإن كل جزء فهو متقدم بالماهية على الكل في الوجودين، وكل متقدم بالماهية على الكل في الوجودين فهو جزء له. فليتفظن.

واثنان^(٣)، هما الثانية والثالثة، أعم^(٤) من جزء الماهية، لأن كل ما هو

١. في المسألة السادسة والعشرين من الفصل الأول في الجزء الأول من هذا الكتاب.

٢. أي تقدم بالذات.

٣. قوله: «واثنان أعم» من كلام المصنف رحمته الله.

٤. أي يحصل للجزء خاصتان أخريان تنفرعان على الخاصة الأولى، فإن الجزء لما كان متقدماً على الكل بحسب الوجود الذهني والخارجي، لزم من الأول أي من تقدمه بحسب الوجود الذهني استغناؤه عن الوسط في التصديق بمعنى إن جزم العقل بثبوت الجزء للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان، بل يجب إثباته لها ويمتنع سلبه عنها بمجرد

جزء للماهية، فهو مستغن عن الوسط في الإثبات، وعن الوسطة في الثبوت. وليس كل ما هو مستغن عن الوسط بجزء للماهية، لصدقه على اللوازم البيئية. وكذا ليس كل ما هو مستغن عن الوسطة في ثبوته للماهية بجزء لها، لصدقه على لوازم الماهية مطلقاً، سواء كانت بيئية، كالانقسام بمتساويين للأربعة، أو غير بيئية، كتساوي زوايا المثلث لقائمتين له .

فهاتان الخاصتان إضافيتان، وليستا بمطلقتين.

﴿ تصوّرهما، ومن الثاني أي من تقدّمه بحسب الوجود الخارجي الاستغناء عن الوسطة في الثبوت بمعنى أن حصول الجزء للمركّب كالجدار للبيت، واللون للسواد مثلاً لا يفتقر إلى سبب جديد. راجع: شرح تجريد العقائد: ٨٣ و ٨٤.﴾

الأمْر الثاني

في أنه لا بد أن يكون لأحد أجزاء الماهية حاجة إلى جزء آخر
مغائر له

قال: ولا بد من حاجة لبعض الأجزاء إلى بعض، ولا يمكن شمولها باعتبار

واحد.

أقول: [ومنها^(١): أنه لا بد في المركب الحقيقي، وهو ما يكون له حقيقة واحدة، وحدة حقيقية، كـ «الإنسان والياقوت» لا وحدة اعتبارية، كـ «العشرة^(٢) والعسكر»^(٣). ومعيار الوحدة الحقيقية أن يختص المتصف بها بلوازم وأثار لا يكون عين مجموع أثار الأجزاء ولوازمها كياقوت واحد، لا كعشرة يواقيت من حاجة^(٤) لبعض الأجزاء إلى بعض، وإلا امتنع أن يحصل منها حقيقة واحدة وحدة حقيقية بالضرورة، كما في الحجر الموضوع بجانب الإنسان . ولا يمكن شمولها؛ أي شمول الحاجة للأجزاء،^(٣) بأن يكون كل جزء محتاجاً إلى الآخر باعتبار واحد، وإلا لزم الدور .

١. أي ومن أحكام أجزاء الماهية المركبة، وما ذكره هو الحكم الثاني.

٢. من الأحاد . ٣. من الأفراد . ٤. في أكثر النسخ: «من حاجة ما».

٣. باعتبار واحد، بل يجب أن يكون باعتبارين كما يحتاج الهولني إلى الصورة من جهة البقاء ويحتاج الصورة إلى الهولني من جهة الشخص .

الأمْر الثالث

في أن أجزاء الماهية قد تكون خارجية وقد تكون ذهنية

قال: وهي قد تتميز في الخارج، وقد تتميز في الذهن .

أقول: [ومنها^(١): أن أجزاء الماهية: قد تكون خارجية، وقد تكون ذهنية.

كما أشار إليه بقوله: وهي قد تتميز في الخارج، بأن يكون لكل واحد منها وجود على حدة غير وجود الآخر فيه .

فلا يمكن حمل بعضها على بعض ولا على الكل.

وهذه هي الأجزاء الخارجية كالمادة والصورة للجسم ، وكأجزاء البيت والسريبر^(٢).

وقد تتميز في الذهن، بأن يكون كون كل واحد منها موجوداً بوجود على حدة غير وجود الآخر مختصاً بالذهن، ولا يكون كذلك في الخارج، بل تكون جملة الأجزاء في الخارج موجودة بوجود واحد .

١ . أي من أحكام أجزاء الماهية المركبة، وما ذكره هو الحكم الثالث .

٢ . وكامتياز النفس والبدن اللذين هما جزء الإنسان .

وهذه هي الأجزاء العقلية المحمولة، كاللون وقابض البصر للسواد^(١).
واعلم: أنه ليس المراد من الجزء المحمول، أن يكون الجزء بما هو
جزء محمولاً على جزء آخر أو على الكل؛ لأنَّ الجزء بما هو جزء، موجود
بوجود مغاير لوجود الجزء الآخر ولوجود الكل. وقد مر^(٢)، أن معنى الحمل
هو الاتحاد في الوجود.

بل المراد أن ما هو جزء، يمكن أن يؤخذ باعتبار ما يصير بذلك
الاعتبار محمولاً، فما هو جزء باعتبار، وهو اعتباره بشرط لا، محمول باعتبار
آخر، وهو اعتباره لا بشرط.

والمراد من لا بشرط، وبشرط لا في الأجزاء المحمولة، ليس بالقياس
إلى أي شيء كان، بل بالقياس إلى ما يمكن أن ينضاف إليه، ويصير متحد
الوجود به.

فالحيوان بشرط لا بالقياس إلى شيء من الفصول، هو الجزء والمادة
العقلية، ولا بشرط شيء منها^(٣) هو الجنس والمحمول على النوع والفصل.
وكذا الناطق بشرط لا بالقياس إلى الحيوان، هو الجزء والصورة العقلية،
ولا بشرط بالقياس إليه، هو الفصل والمحمول.

ومعنى كون التركيب في العقل لا في الخارج، هو أن تميّز الأجزاء

١. وكامتياز الجنس والفصل.

٢. في الجزء الأول، المسألة الحادية والثلاثون من الفصل الأول.

٣. أي الفصول.

بعضها عن بعض وعن الكلّ إنّما هو في العقل، لكون كلّ منها موجوداً فيه بوجود على حدة، لا في الخارج، لاتّحادها بالوجود فيه.

فمعنى كون السّواد مثلاً بسيطاً في الخارج، ومركباً في العقل، هو أنّ جزئيه - أعني: اللّونيّة، وقابضية البصر - غير ممتازين في الوجود الخارجي، وممتازان في الوجود العقلي .

بمعنى أنّ العقل إذا نظر إلى ماهيّة السّواد، يجدها ملتثمة من جزئين، ومتقوّمةً منهما، مع قطع النّظر عن كونها موجودة أم لا.

فظهر أنّ هناك تركيباً حقيقياً من الأجزاء، إلا أنّ التّمييز بين الأجزاء، ليس في الخارج، بل في العقل .

فما زعمه المحقّق الدّواني^(١): من أنّه لا تركيب هناك حقيقة، مخالف للتحقيق.

وهذا منه عجيب مع ذهابه إلى أنّ تقرّر الماهيّة متقدّم على تقرّر الوجود كما مرّ سابقاً .

ثمّ إنّ المحقّق الشريف ذكر^(٢): أنّ في التّركيب العقليّ من الأجزاء المحمولة، إشكالاً تحيّرت فيه الأوّهام، واختلفت آراء الأعلام.

فمنهم من قال: إنّّه لا معنى للتّركيب من الأجزاء المحمولة، إلا أنّ هناك شيئاً واحداً كـ «الإنسان» قد حصل له معان كـ «الاستغناء عن الموضوع» و

١ . انظر: حاشية المحقّق الدّواني على هامش شرح تجريد العقائد: ٨٣ .

٢ . لاحظ: شرح المواقف: ٣ / الموقف الثاني / المرصد الثاني / المقصد العاشر .

«الأبعاد» و «النمو» و «الحس» و «الحركة الإرادية» و «النطق» مستتبعاً لمعان
أخر كـ «التحيز» و «الحركة في الأقطار» و «الإدراك» و «المشي» و
«التعجب».

فالمأخوذ من المتبوعات كـ «الجوهر» و «الجسم» و «النامي» و
«الحساس» و «المتحرك بالإرادة» و «النطاق» هي الذاتيات .

والمأخوذ من التوابع كـ «المتحيز» و «المتحرك في الأقطار» و
«الماشي» و «المتعجب» هي العرضيات .

وزعم أنه يسهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات من العرضيات الذي هو
معظم أركان الحكمة.

وفيه بحث: لأن تلك المعاني المستتعبة، إن كانت داخلية في ذلك
الشيء كان مركباً من أجزاء متميزة في الوجود، فلا يكون شيء منها^(١)
محمولاً مواطاة، ولا المشتق منها ذاتياً؛ لأن المشتق من جزء خارجي يشمل
على نسبة خارجة عن المركب؛ والمشمول على ما هو خارج عن الشيء، لا
يكون ذاتياً له.

وإن كانت^(٢) خارجة عنه، فكذلك^(٣) بالطريق الأولى .

وهاهنا أقوال آخر والضبط في تقريرها وتحريها أن يقال: إن الإنسان

١ . الأجزاء.

٢ . الأجزاء.

٣ . أي كان مركباً من أجزاء متميزة في الوجود الخ .

مثلاً، يصدق عليه مفهومات كـ «الجوهر» و «الجسم» و «الحيوان» و «الماشي» و «الكاتب» و «الضاحك» إلى غير ذلك.

وليست نسبة هذه المفهومات إليه على السوية، بل منها ما هي خارجة عنه كـ «الماشي» وأخواته، ومنها^(١) ما ليس كذلك كـ «الجوهر» وأخواته .

وهذه المفهومات التي ليست بخارجة عنه، لاشك أنها أمور متغيرة في الذهن بحسب أنفسها، ووجوداتها .

فهذه الصور المتغيرة في الذهن: إما أن تكون صوراً لشيء واحد في حد ذاته،^(٢) أو^(٣) لأشياء متعدّدة^(٤) الماهية.

وعلى التقدير الثاني: إما أن توجد تلك الماهيات المتعدّدة بوجودات مختلفة، أو بوجود واحد.

فهذه احتمالات ثلاثة، لا مزيد عليها .

قد ذهب إلى كلّ منها طائفة.

الاحتمال الأول: أن تكون تلك الصور لشيء واحد لا تعدّد في حد ذاته ووجوده، بل هو أمرٌ بسيط ذاتاً ووجوداً، ينتزع العقل منه باعتبارات شتى، هذه الصور المخالفة .

وهذا هو القول، بأنّ الأجزاء المحمولة عين المركّب في الخارج ماهية

٢ . بسيط لا تعدد فيه .

٤ . المتغيرة .

١ . أي المفهومات .

٣ . تكون صوراً .

ووجوداً، وأنَّ جَعَلها (١) بعينه، جعله (٢) فيه .

[الاحتمال] الثاني: أن تكون تلك الصُّور لأُمور مختلفة الماهية إلاَّ أنَّها

موجودة في الخارج بوجود واحد.

وهذا هو القول بأنَّ الأجزاء المحمولة تغاير المركب ماهيةً لا وجوداً.

[الاحتمال] الثالث: أن تكون تلك الماهيات المختلفة موجودة

بوجودات متعدّدة.

فهذا هو القول بأنَّ الأجزاء المحمولة تغاير المركب ماهيةً

ووجوداً.

والإشكال وارد على كلِّ واحدٍ من هذه الأقوال:

أما على الأخير: فلامتناع الحمل بين الموجودات المتغايرة، وإن فرض

بينها أيّ ارتباط أمكن (٣).

وأما على الثاني: فلائذْ هذا الوجود، إن قام بكلِّ واحد من تلك

الماهيات، لزم حلول شيء واحد بعينه في محالٍ متعدّدة. وإن قام

بمجموعها (٤)، لزم وجود الكلِّ، بدون وجود أجزائه. وكلاهما محال.

وأما القول الأول: ففيه، أنَّ الصُّور العقلية المتخالفة كيف يجوز أن

١ . أي الأجزاء.

٢ . أي المركب، ولا امتياز بينهما إلا في الدَّهن.

٣ . من قيام أو اتِّصال وغيرهما.

٤ . من حيث هو .

تكون مطابقة لأمر بسيط في الخارج؟ إذ مطابقة إحداهما له يمنع من مطابقة الأخرى .

وجوابه: أن مجموع الصّورتين مطابق للبسيط، لا كلّ منهما، واستحالة مطابقة صورتين متغايرتين لشيء واحد، إنما هي في الصّورة المحسوسة كـ «المنقوشة على الجدار» أو «الموجودة في الخيال». وأما الصّورة التي يتزعمها العقل من الجزئيات بحسب استعدادات وشروط يتحصّل بكثرة مشاهدة النّفس للجزئيات و^(١) قلّتها، وتنبهها لمشاركات ومباينات بينها، فلا استحالة فيها.

وهذا هو القول المتصوّر، وعليه المحقّقون. إلى هنا محصّل كلامه الشّريف. (٢)

وأنت خبير: بأنّ هذا القول الأخير^(٣) راجع إلى نفي التّركيب حقيقة، كما ذهب إليه المحقّق الدّواني. (٤) ولا يخفى التعسّف فيه، وبعيد أن يكون مختار المحقّقين.

وأما ما اخترناه: فهو القول الثاني من هذه الأقوال .

ولا يرد عليه، ما أورده المحقّق الشريف، إذ الوجود لا قيام له بالماهية،

١. أ وج: «أو». ٢. لاحظ: شرح المواقف: ٣ / ٦٩ - ٧٢ وما بعدها.

٣. أي الذي ذكره أخيراً على وجه الانتصار وإن كان مذكوراً أولاً على وجه الضّبط في الكتاب .

٤. في حاشيته على هامش شرح تجريد العقائد كما مرّ سابقاً.

إذ القيام هو وجود شيء في شيء، ولا وجود للوجود، بل الوجود؛ هو كون الماهية، لا أمر قائم بها .

وليس أيضاً تخصص الوجود بمجرد الإضافة إلى الماهية، ليلزم كون وجود هذا غير وجود ذلك بلا ريب، كما مرّ جميع ذلك.

فلا استبعاد في أن يكون كون واحد كوناً لأمر متكررة متحدة بهذا الكون الواحد .

ولا يلزم أيضاً وجود الكل بدون وجود الجزء، إذ وجود الكل بعينه هو وجود الجزء.

ثمّ العجب إن المحقق الدواني^(١) - مع كونه منادياً بنفي التركيب حقيقة في غير موضع - اختار هاهنا القول الثاني، حيث قال:

فإن قلت: ما الذي تختاره من هذه الاحتمالات؟

قلت: الأجزاء الحقيقية - أعني: المادة والصورة - موجودتان بوجودين متغايرين، ولا يحملان على المركب، والجنس والفصل موجودان بوجود واحد، هو وجود الكل.

ثمّ إنّه تفضى عمّا أورد على هذا القول، من لزوم وجود الكل بدون الجزء، وقيام العرض الواحد بأمر متعدّدة، بأنّ طبيعة الجنس المأخوذ بشرط الفصل، لا تغاير الفصل أصلاً، لا في الدّهْن، ولا في الخارج .

١. لم نثر على كلامه في حاشيته المطبوعة على هامش شرح تجريد العقائد .

فإن الحيوان لا بشرط شيء، إذا انضم إليه ما ينضم إليه^(١)، فإنما ينضم إليه من حيث إنه يُعيّنه ويحصله، لا من حيث إنه أمرٌ آخر يحصل منهما أمرٌ ثالث، كما صرح به الشيخ في "الشفاء"^(٢).

فالوجود، إنما يعرضهما من حيث الوحدة، لا من حيث هما اثنان. هذا.

ثم إن الظاهر أن القول الذي ذكره المحقق الشريف أولاً^(٣)، ليس بواحد من هذه الأقوال الثلاثة، لأنه حيث اعتبر فيه حصول تلك المعاني المستتعبة في الخارج^(٤) - كما هو المتبادر^(٥)، ويدل عليه ما أبطل به الشق الأول من الترديد^(٦) في البحث عليه، من لزوم كونه مركباً من أجزاء متميزة في الوجود - فلا يمكن أن يكون بواحد من القولين الأولين^(٧).

وحيث قال: «لا معنى للتركيب فيه، إلا ذلك». فلا يمكن كون تلك المعاني داخلة في ذلك^(٨) الشيء، فلا يكون هو القول الثالث^(٩)، فأَيُّ مركبٍ أشدَّ تركيباً من المركب من الأجزاء الخارجية.

١. في أ: جملة «ما ينضم إليه» ساقطة.

٢. لاحظ: إلهيات الشفاء: ١ / ٢٠٤ / المقالة الخامسة / الفصل الأول. نقل بالمعنى.

٣. أي بقوله: «فمنهم من قال: إنه لا معنى للتركيب من الأجزاء الخ».

٤. أي خارج ماهية الشيء.

٥. أي من قوله: «قد حصل له معان الخ».

٦. بقوله: «وفيه بحث، لأن تلك المعاني المستتعبة الخ».

٧. لأن الأجزاء فيها ليس متميزة في الخارج.

٨. أي في وجوده.

٩. أي لأنه لو كان هذا القول الثالث، لم يحتج إلى التأويل لأن أي مركب الخ.

بل الظاهر أنه أراد^(١) أن تلك المعاني خارجة عنه^(٢)، إلا أنها لما كانت متبوعة ومتقدمة على سائر المعاني، سموها بالذاتيات مجازاً.

وحينئذٍ فلا وجه في رده للتعرض للشق الأول،^(٣) بل ينبغي حمله على ما جعله الشق الثاني،^(٤) ثم يبطله بما أبطله^(٥).

فهذا القول^(٦) على ما رده^(٧) في رده:

إما داخل في هذه الأقوال الثلاثة، وذلك بناء على الشق الأول.

وإما خارج عنه^(٧)، لكنه غير معتبر جداً في الأقوال، وذلك بناء على الشق الثاني، فلذلك حصر الأقوال في الثلاثة. فتدبر.

ثم إن السارح القوشجي استفاد مما ذكر في إبطال هذا القول، وهو قوله ﷺ: «المشتق من جزء خارجي مشتمل على نسبة خارجة، والمشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتياً له»^(٨) أن الأجزاء المحمولة لا تكون مفهومات المشتقات،^(٩) ولقد أصاب في ذلك.

١. أي المحقق الشريف . ٢. أي تكون ذاتياً له .

٣. وهو قوله: «لأن تلك المعاني المستبعدة الخ».

٤. وهو قوله: «وإن كانت خارجة عنه فكذلك بالطريق الأولى».

٥. أي قوله: «كان مركباً من أجزاء متميزة في الوجود الخ».

٦. أي القول الذي ذكره المحقق الشريف أولاً.

٧. أي عما ذكر من الأقوال الثلاثة.

٨. وألزم أن يدخل في الماهية ما هو خارج عنها وإن كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتياً له .

٩. لاحظ: شرح تجريد المقائد: ٨٥.

وما ذهب إليه المحقق الدواني - من أن مفهوم المشتق، كـ «الأبيض» لا يشتمل على النسبة، بل هو معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية «بسفيد»، ولا يدخل في مفهومه الموصوف، لا عاماً^(١) ولا خاصاً،^(٢) وأنه ليس بين الأبيض والبياض مغايرة، إلا بالاعتبار؛ فإذا أخذ بشرط لا كان بياضاً، وإذا أخذ لا بشرط كان أبيض، كما أن طبيعة الجنس، جنس ومادة، باعتبارين.^(٣) وقال^(٤): وهذا تحقيق الفرق بين العرض والعرضي، لا ما يتخيل من أن الفرق بينهما بالذات - تكلف ظاهر، ومخالف لما صرح به الشيخ، وإن كان هو لا يبالي بذلك.^(٥)

وسيد المدققين أيضاً يوافقه:^(٦) في أن المراد من المشتق، معنى بسيط لا يدخل فيه الذات والنسبة. بالفعل .

ولكن يخالفه في أنه لا يجعله مفهوم المشتق، بل هو عنده معنى آخر يعبر عنه بمفهوم المشتق، فيدخل الذات والنسبة في التعبير، لا في المعبر عنه. هذا.

١ . وإلا لزم أن يكون العرض العام داخلاً في الفعل .

٢ . وإلا لزم سيرورة القضية الممكنة، قضية ضرورية في مثل قولنا: كل إنسان ضاحك بالإمكان.

٣ . أي لا بشرط: وبشرط لا.

٤ . أي قال المحقق الدواني.

٥ . انظر: حاشية المحقق الدواني على هامش شرح تجريد العقائد: ٨٥ نقل بالتلخيص.

٦ . أي المحقق الدواني .

الأمر الرابع

في بيان النسبة بين أجزاء الماهية المركبة

قال: وإذا اعتُبر عروض العموم ومُضائقه، فقد تتباين وقد تتداخل.

أقول: [ومنها^(١): أنه إذا اعتُبر عروض العموم وعروض مُضائقه، يعني الخصوص، لأجزاء الماهية، وعدم عروضهما لها .
فقد تتباين؛ أي لا يصدق بعضها على بعض .
وقد تتداخل^(٢)؛ أي يتصادق.

فالمراد بالمتداخلة ما يكون بينهما تصادق في الجملة، فيشتمل المتساوية، والأعم والأخص مطلقاً، ومن وجه أيضاً،^(٣) كما

١. أي من أحكام أجزاء الماهية المركبة، فهو الحكم الرابع.

٢. يعني أن أجزاء الماهية الواحدة: إما متباينة، أو متداخلة. والتداخل: إما أن يكون بالعموم المطلق، أو بالعموم من وجه، أو بالتساوي، فالنسبة بين أجزاء الماهية الواحدة إحدى النسب الأربعة.

٣. يعني التصادق بينهما: إما على الوجه الكلي من الجانبين، بأن يصدق كل من الجزأين على كل ما يصدق عليه الآخر، فيكونان متساويين، كالمركب من المغتذي والنامي.

أو من جانب واحد، بأن يصدق أحدهما على كل ما يصدق عليه الآخر، من غير عكس، فيكون بينهما عموم وخصوص مطلق، كالمركب من الحيوان والناطق. وإما لا على الوجه الكلي، بأن

صَرَّح به شارح المقاصد .^(١)

هذا بحسب الاحتمال .

وأما بحسب ما يطابق الوجود، فأجزاء الماهية الحقيقية، إذا كانت متداخلة، لا يكون إلا أعم، أو أخصّ :

إما مطلقاً كـ «الحيوان، والصّاهل للفرس» .

أو من وجه كـ «الحيوان والنّاطق للإنسان»، لتحقّق النّطق في بعض الملائكة على ما هو المشهور. وعند الشّيخ: أنه مهم^(٢) بمعنى آخر .

أما تركّب الماهية الحقيقية من الأجزاء المتساوية فغير متحقّق، وسيأتي إبطاله أيضاً، ومثاله من الماهية الاعتبارية المركّب من النّامي والمغتذي، وكذا من الحسّاس والمتحرك بالإرادة.

فهذا حال الأجزاء المتداخلة .

وأما المتباينة: فإما متماثلة، كما في العشرة من الأحاد .

وإما متخالفة محسوسة، كما في البلقة^(٣) من السّواد والبياض؛ أو معقولة، كما في الجسم من الهيولى والصّورة، وكما في العدالة المركّبة من العفة والحكمة والشّجاعة؛ أو مختلفة، كما في الإنسان، من البدن المحسوس، والنّفس المعقول.

﴿﴾ يصدق كلّ منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر، فيكون بينهما عموم وخصوص من

وجه، كالمركّب من الحيوان والأبيض .

١ . لاحظ: شرح المقاصد: ١ / ٤٢٥ و ٤٢٦ . ٢ . أ، ب وج: «فيهم» .

٣ . البلقة: ما كان في لونه سواء وبياض، وفي ب: «البلقة» .

وقد يقسم المتباينة: إلى ما يكون للشيء مع ما عرض له من الإضافة إلى الفاعل كـ «العطاء»^(١)، فإنه فائدة مقرونة بالفاعل، أو إلى القابل، كـ «الفتوسة لتعكير في الأنف» أو إلى الصورة، كـ «الأفطس لأنف فيه تعكير» أو إلى الغاية كـ «الخاتم» فإنه اسم لحلقة مقرونة لما هو غاية لها، وهو التزيّن بها.

وإلى ما يكون للشيء مع إضافة له إلى المعلول كـ «الخالق» و «الرازق». وإلى ما يكون للشيء مع الإضافة إلى ما هو غير شيء من علله أو معلوله.

ويعتبار آخر، الأجزاء: إما وجودية كـ «النفس والبدن».

أو عدمية كـ «سلب ضرورة الوجود والعدم» للإمكان.

أو مختلفة من الوجودي والعدمي كـ «السابقة وعدم المسبوقية» للأولية.

وأيضاً: إما حقيقية، كما في العشرة من الأحاد.

أو إضافية، كما في الأقرب والأبعد، فإنهما مركبان من إضافة عارضة لإضافة أخرى.^(٢)

أو ممتزجة منهما، كما في السّرير، فإنه مركب من الخشب، ومن الترتيب النسبي.

١ . فإنه اسم لفائدة اعتبرت إضافتها إلى الفاعل .

٢ . لأن الأقرب مشتمل على الإضافتين، أحدهما باعتبار مادته، وثانيهما باعتبار صورته، والثانية عارضة للأولى، وكذا الحال في الأبعد.

[الأمر الخامس

في أن أجزاء الماهية قد تؤخذ مواد وقد تؤخذ المحمولة

قال: وقد تؤخذ مواد، وقد تؤخذ محمولة، فتعرض لها الجنسية، وجغلاهما

واحدة.

والجنس كالمادة، وهو معلول، والفصل كالصورة وهو علة للجنس.

أقول: [ومنها^(١): أنه قد تؤخذ؛ أي الأجزاء المتداخلة.^(٢)

ولعله^(٣) لهذا^(٤) أخرها عن المتباينة، مع كون الأنسب هو العكس، كذا

ذكره الشارح القوشجي^(٥).

مواداً، يعني يعتبر بشرط لا، فيسمى مواداً إن كانت مأخوذة من

الأجناس، وصوراً إن كانت مأخوذة من الفصول .

١ . أي من أحكام أجزاء الماهية المركبة. فهو الحكم الخامس.

٢ . لا الأجزاء مطلقاً.

٣ . أي المصنّف ﷺ .

٤ . أي لارجاع الضمير إلى الأجزاء المتداخلة أخر قوله: «وقد تتداخل» عن قوله: «فقد تتباين» ليكون الراجع قريباً من المرجح وإنما لم يجر إرجاعه إلى الأجزاء المتباينة لاختصاص أخذها مواداً ومحمولة بالأجزاء المتداخلة فقط.

٥ . لاحظ : شرح تجريد العقائد: ٨٦ .

فذكر المواد فقط سلوك طريقة الاكتفاء، كذا ذكره المحقق الدواني^(١).
وقد تؤخذ محمولةً، وذلك إذا اعتبرت لا بشرط شيء، وقد عرفت ذلك
غير مرة .

فتعرض لها؛ أي للأجزاء المحمولة الجنسية والفصلية منحصرة فيهما؛
لأن الجزء المحمول: إما أن يكون مشتركاً بين الماهية وما يخالفها من
الماهيات، أو لا، بل يكون مختصاً بها .

وعلى الأول: فإما أن يكون تمام المشترك بينهما وهو المراد من
الجنس، أو يكون بعض المشترك بينهما، وهو يميز الماهية في الجملة^(٢)
كالثاني مطلقاً^(٣).

[و] هذا - أعني: الذاتي المميز مطلقاً^(٤) - هو المراد من الفصل.

وبيان ذلك مشهور في كتب المنطق.

وفي هذا الكلام إشارة إلى اتحاد الأجزاء المأخوذة مواداً وصوراً،
والمأخوذة جنساً وفصلاً بالذات، وكون تغايرها بالاعتبار فقط، على ما هو
المشهور من أن الأجزاء العقلية إنما تؤخذ من الأجزاء الخارجية فيما هو

١ . قال المحقق الدواني: «قوله: وقد تؤخذ مواداً. أقول: علمت أن الفصل باعتبار التحصيل صورة
وسيشير المصنف وقد سلك هاهنا طريق الاكتفاء. لاحظ: حاشيته على هامش شرح تجريد
المقائد: ٨٦.

٢ . أي عن بعض ما عداها.

٣ . أي عن جميع ما عداها.

٤ . أعم من أن يكون مميزاً عن البعض أو عن الجميع .

مركّب خارجي ؛ فالجنس مأخوذ من المادّة، والفصل مأخوذ من الصّورة، وسيأتي عن قريب كلام متعلّق بهذا .

وجعلاهما؛ أي الجنس والفصل، واحد^(١)، لاتّحادهما في الوجود، وإلا امتنع الحمل، وكون المَجْعول هو الماهيّة^(٢) باعتبار الوجود كما مرّ .

والجنس^(٣) كالمادّة في أنّ المركّب حاصل معهما بالقوّة، وهو معلول للفصل .

والفصل كالصّورة^(٤) في أنّ المركّب حاصل معهما بالفعل، وهو علّة للجنس .

وهذا إشارة إلى الحاجة التي يجب تحقّقها بينهما لصحّة تركيب ماهيّة واحدة وحدة حقيقة منهما .

وبيان ذلك على ما حقّقه المحقّق الشّريف^(٥) وغيره: أنّ الطّبيعة الجنسيّة ك«الحيوان» مثلاً إذا حصلت في العقل كانت أمراً مبهماً متردّداً بين أشياء متكرّرة، هو عين كلّ واحد منها بحسب الخارج، وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها .

١ . إذ لو كان لكلّ منهما وجود مغاير لوجود الآخر لم يكن أحدهما محمولاً على الآخر، ولا على الماهيّة المركّبة منهما عملاً بالمواطاة. راجع: شرح تجريد العقائد: ٨٦ .

٢ . فالماهيّة مجعولة بالعرض .

٣ . في متن كشف المراد: «والجنس هاهنا» .

٤ . في متن كشف المراد: «والآخر صورة» .

٥ . لاحظ: شرح المواقيف: ٦٢ / ٣ - ٦٥ .

فإذا انضم إليه الفصل تعينت، وزال عنها الإبهام والتردد، وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الأشياء .

فالفصل علة لصفات الجنس في الذهن، وهي التعين، وزوال الإبهام، والتحصّل - أعني : الانطباق على تمام الماهية - فيكون الفصل علة للجنس، من حيث هو موصوف بتلك الصفات .

وعليته له بهذا المعنى بديهية بعد تعقل الطبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي .

وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن، باطل .

والآلم يعقل الجنس إلا مع الفصل .

وكذا توهم، كونه علة لوجوده في الخارج، وآلا لتغيرا في الجعل والوجود، وامتنع الحمل بالمواطاة .^(١)

[بحث في الجنس والفصل ^(١)]

قال: [وما لا جنس له لا فصل له [وكلُّ فصلٍ تامٌّ، فهو واحدٌ .

ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة.

فلتركيب عقلي إلا منهما معاً ويجب تناهيهما.

وقد يكون منهما عقلي، وطبيعي، ومنطقي كجنسَيْهما، ومنهما عوالٍ وسوافلٍ

ومتوسطات.

وفصل كل جنس يكون في مرتبته.

ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته.

وهما إضافيان وقد يجتمعان مع التّقابل.

ولا يمكن أخذ الجنس بالنسبة إلى الفصل، وإذا نُسباً إلى ما يضافان إليه كان

الجنس أعمّ والفصل مساوياً.

أقول: [بناء على أن المراد بالفصل وهو أحد الخمسة ^(٢)؛ هو الذاتِي

الذي يحصل الشيء ويميّزه عما يشاركه في جنسه، صريح بذلك الشّيخ في

"الشّفاء" كما سيأتي ^(٣).

١ . راجع في تحقيق المقام باب الكليات الخمس في الكتب المنطقية.

٢ . وهي النوع، والجنس، والفصل، والخاصة والعرض العامة.

٣ . في المبحث الثالث من هذه المسألة.

فلا شيء من الأمرين المتساويين^(١) اللذين يفرض تركيب ماهية منهما بفصل لها بهذا المعنى.

فإن قلت: أحد الأمرين لازم، وهو اختلال حصر الأجزاء المحمولة في الجنس والفصل كما مرّ.^(٢) أو تجويز تحقّق الفصل فيما لا جنس له.

وذلك لأنّ المراد من الفصل، لو كان ما ذكرته، كان الحصر ممنوعاً، ولو كان أعمّ منه، كان التجويز لازماً.

قلت: إذا عرفت وجوب الحاجة، وتحققت أنّها غير معقولة في الأجزاء العقلية، إلا بالوجه المذكور، اضمحلّ عندك المنع المذكور، وصحّ الحكمان بلا شبهة.

وكُل فصل تامٌّ؛ أي فيما هو معتبر في الفصل، وهو التّحصيل والتّميّز كما أشرنا إليه، وهو الفصل القريب لا محالة، لكون البعيد غير وافٍ بتمام التّحصيل والتّميّز كما لا يخفى.^(٣)

فهو واحدٌ؛ أي لا يمكن تحقّق فصلين قريبين لماهية واحدة.

١. كالتركيب من التّاميّ والمتغذّي، ومن الحساس والمتحرك بالإرادة.

٢. في قوله: «فتعرض لها أي للأجزاء المحمولة الجنسية والفصلية منحصرة فيهما الخ».

٣. يعني أنّ الفصل البعيد وإن ميّز الماهية التي هو بالنسبة إليها فصل بعيد عن بعض مشاركتها، لكن لا يميّزها عن تمام مشاركتها، بخلاف الفصل القريب، فإنّ الحساس مثلاً يميّز الإنسان عن مشاركته في الجسم التّاميّ لا الحيوان، بخلاف «الناطق» فإنّه يميّز «الإنسان» عن جميع مشاركاته ويحصّله نوعاً.

وذلك لأنَّ التَّحْصِيلَ وَالتَّمْيِيزَ قَدْ تَمَّ بِأَحَدِهِمَا، فَمَنْ الْآخِرُ غَنِيٌّ لَا مُحَالَةٌ.

نعم، ربّما لا يكون ماهية الفصل الحقيقي معلومة إلا باعتبار عوارضها، فيدلّ عليه بأقرب عوارضها، ويوضع مكانه، ويطلق عليه الفصل تسامحاً^(١)، كـ«الناطق»، فإنّه وضع مكان الفصل الحقيقي للإنسان، لأنّه أقرب إليه من باقي عوارضه كـ«المتعجب» و«الضاحك».

فإذا اشتبه الحال في تقدّم أحد العارضين على الآخر يوضعان معاً مكانه^(٢) كـ«الحساس» و«المتحرّك بالإرادة» بالقياس إلى الفصل الحقيقي للحيوان، إذ التّحقيق عدم ظهور تقدّم أحدهما على الآخر^(٣).^(٤)

ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة^(٥).

ومعنى كونهما في مرتبة واحدة، أن لا يكون أحدهما جنساً للآخر،

١ . اطلاقاً لاسم المعروض على العارض .

٢ . لتلا يلزم التّرجيح بلا مرجّح .

٣ . لأنّ الحساس والمتحرّك بالإرادة قوّة الحسّ وقوّة الحركة الإرادية لا فعليّتها، فلذلك لا تقدّم أحدهما على الآخر وإن كانت فعليّة الحركة الإرادية متأخّرة عن فعليّة الحساس .

٤ . فيكون كلّ منهما عرضياً للآخر .

٥ . أي أنّ الجنس للماهية قد يكون واحداً كالجسم الذي له جنس واحد وهو الجوهر، وقد يكون كثيراً كالحيوان الذي له أجناس كثيرة، لكن هذه الكثرة لا يمكن أن تكون في مرتبة واحدة بل يجب أن تكون مترتبة في العموم والخصوص، فلا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لنوع واحد لأنّ فصلهما إن كان واحداً كان جعل الجنسين جعلاً واحداً وهو محال، وإن كان مغاير، لم يكن النوع الواحد نوعاً واحداً، بل نوعين هذا خلف . لاحظ: كشف المراد: المسألة الرابعة من الفصل الثاني.

فيكون بينهما: إما عموم من وجه^(١)، وهو ظاهر.

أو مطلق^(٢) ويكون الأعم^(٣) عرضياً للنوع الذي يكون الأخص جنساً للماهية بالقياس إليه، وإلا^(٤) لم يكن الأخص تمام الذاتى المشترك،^(٥) فلم يكن جنساً.

أو مساواة، ويكون كل منهما عرضياً لما الآخر ذاتي له من الأنواع التي بازاء الماهية، وإلا لم يكونا أو أحدهما تمام الذاتى المشترك.

وبيان امتناع ذلك أنه لو كان لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة، لكان لكل واحد منهما فصل محصل، فيتحصل به كل منهما نوعاً على حدة، وذلك ضروري بعد تصورات الأطراف على وجهها، فيلزم أن يكونا ماهيتين لا ماهية واحدة.

ولعل للتصريح بماخذ ذلك الامتناع وللإشارة إلى ظهوره، قيده^(٦) بقوله «لماهية واحدة» مع ظهور كون المراد ذلك.

فلا تركيب عقلي إلا منهما معاً^(٧)؛ أي لا بد في كل مركب من الأجزاء العقلية من تحقق الجنس والفصل معاً.

١. كالحیوان والأبيض . ٢. كالحیوان والإنسان .

٣. في المطلق .

٤. أي إن لم يكن الأخص جنساً بالنسبة إلى ذلك النوع، كالحساس والتامى .

٥. بين الأشخاص .

٦. المصنّف ﷺ .

٧. في كتاب تجريد العقائد، ومتن كشف المراد لفظ «معاً» ساقط .

ولا يجوز أن يكون أجزاءه منحصرة في إحدى القبيلتين^(١).
وذلك لأنه لما ثبت أن ما لا جنس له لا فصل له، ثبت امتناع انحصار
الأجزاء في الفصول .

ولما ثبت أنه لا وجود لجنسين إلا ويكون أحدهما جزءاً للآخر ثبت
امتناع الانحصار في الأجناس؛^(٢) وذلك لأنه لا بد في المركب من تحقق
أمرين، لا يكون أحدهما جزءاً للآخر بالضرورة .

ويجب تناهيهما.^(٣)

عُلِّلَ ذلك بلزوم التسلسل ؛ لكون الفصول عللاً^(٤) والأجناس
معلولات.^(٥)

وأورد عليه: بأنه لا ترتب هناك لا بين الأجناس فقط، ولا بين الفصول
فقط، حيث لا عليّة بين آحاد كل واحد من القبيلتين، ولا ترتب أيضاً بين
الأجناس والفصول؛ إذ معنى الترتيب الذي دلّ البرهان على استحالته، أن

١ . من الجنس والفصل . ٢ . وألا يلزم تركيب الشيء مع جزئه وهو باطل.

٣ . يعني الجنس والفصل قد يترتان في العموم والخصوص كالحويانية والجسمية، وقد لا يترتان، والمترتبة يجب تناهيهما في الطرفين .

٤ . قال صاحب المحاكمات: ترتب العلل بينهما غير لازم وإنما يلزم لو كانت الفصول والخصص مترتبة وليس كذلك، بل كل فصل علة لحصة وليس تلك الحصة علة فصل آخر. لاحظ: شرح الإشارات والتشبيهات: ٨١ / ١ .

٥ . لو لا تناهي الأجناس لم تتناه الفصول التي هي العلل. قال العلامة الحلّي: إنما وجب انتهاء الأجناس في التصاعد لأنه لولا ذلك لزم تركب الماهية من أجزاء غير متناهية ويلزم وجود علل ومعلولات لا يتناهي، وهو محال. لاحظ: الجوهر النضيد: ١٩ / الفصل الأول / المدخل .

يكون كل واحد من السلسلة معلولاً لسابقه، وعلّة للاحقه، وليس الأمر هاهنا كذلك، إذ ليس شيء من الأجناس بعلة، ولا شيء من الفصول بمعلول .
 فقول: يمكن أن يراد بالتسلسل هاهنا ترتب الأجناس بعضها مع بعض بناء على أن البعيد^(١) يجب كونه جزءاً للقريب، والجزء علة، فيترتب من الأجناس سلسلة من العلل والمعلولات.

ولعدم جريان ذلك^(٢) في الفصول؛ إذ ليس الفصل العالي^(٣) جزءاً للفصل السافل، يتمسك فيها بوجود كون الفصل التام في كل مرتبة من مراتب الأجناس واحد، فحيث كانت الأجناس متناهية كانت الفصول متناهية^(٤).

فأورد على الوجهين: أنه إنما يتم شيء منهما لو كانت الأجزاء المحمولة متغايرة بحسب الوجود، وإلا فلا عليّة، ولا تقدّم بحسب الخارج^(٥).

فالوجه في تعليل هذا الحكم^(٦) التمسك بلزوم امتناع تعقل كنه

١ . كالنامي، فإنه جزء للحيوان . ٢ . أي التسلسل .

٣ . كالحساس، فإنه ليس جزء للنامي بل جزء للحيوان .

٤ . وإلا لزم أن يكون للجنس الأخير الذي ينتهي إليه سلسلة الأجناس فصول غير متناهية، كل واحد منها تامّ واللازم باطل لما عرفت من وجوب كون الفصل التام في كل مرتبة فيه مراتب الأجناس واحداً .

٥ . لا يخفى عليك أن بين الأجناس المترتبة وإن لم يكن تقدّم وعلّة بحسب الوجود ولكن بينها تقدّم وعلّة بحسب القوام وهذا المقدار كافٍ في إجراء براهين التسلسل لا سيما التطبيق والتضاييف .

٦ . أي بطلان التسلسل .

الماهيات، مع كون الكلام في الماهيات التي يمكن تعقلها بالكنه لا محالة،
كذا في الحواشي الشريفة .

وأقول: وكلام^(١) الشيخ في " إلهيات الشفاء " صريح في أن كل ما له
ترتب بالعموم والخصوص يمتنع عدم تناهيه .

حيث قال في تناهي الصور: «أن الصورة^(٢) التامة للشيء واحدة،
وأن الكثرة يقع فيها على نحو الخصوص والعموم، وأن العموم
والخصوص يقتضي الترتيب الطبيعي، وماله ترتيب طبيعي قد علم تناهيه.
فليتدبر»^(٣).

وقد يكون منهما ؛ أي الجنس والفصل عقلي وطبيعي ومنطقي
كجنسيهما^(٤) ؛ أي كما كان ما هو جنس لهما - يعني الكلّي - كذلك كما
عرفت.

ويمكن أن يكون المراد كما قال الشارح القديم، وفصله المحقق

١ . هذا الكلام ردّ على المورد لأنه دلّ على أن العموم والخصوص يقتضي الترتيب الطبيعي وماله
ترتيب طبيعي يجب تناهيه.

٢ . والمراد منها هو الصورة النوعية.

٣ . إلهيات الشفاء: ٢ / ٣٤١ / الفصل الثالث من المقالة التامة.

٤ . يعني أن كلاً من الجنس والفصل قد يكون طبيعياً وقد يكون منطقياً وقد يكون عقلياً. فإن
مفهوم الجنس جنس منطقيّ ومعرضه كالحيوان مثلاً جنس طبيعي والمركّب منهما جنس
عقلي، ومفهوم الفصل فصل منطقيّ ومعرضه كالناطق مثلاً فصل طبيعي والمركّب بينهما
فصل عقلي كما أن مفهوم الكلّي كلّي منطقيّ ومعرضه كلّي طبيعي والمركّب منهما كلّي
عقلي. لاحظ: شرح تجريد المقائد: ٩٢ ؛ وكشف المراد: المسألة الرابعة من الفصل الثاني .

الشريف: أن المفهوم الكلّي الذي جنس لهما، بل للخمسة يعرض له الكلّي بالقياس إليهما^(١).

فهنالك معروض هو مفهوم الكلّي مطلقاً ويسمى كلياً طبيعياً .

وعارض هو مفهوم الكلّي العارض لذلك المطلق بالنسبة إلى مفهومات الكليات الخمس ويسمى كلياً منطقيّاً .

ومركّب من المعروض والعارض ويسمى كلياً عقليّاً .

والفرق^(٢) بينه وبين الأوّل: هو أن مفهوم الكلّي في هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبائع؛ كالحيوان مثلاً ومتّصف بالكلّيّة والجنسيّة بالنسبة إلى مفهومات الخمس .

وفي الأوّل مفهوم الكلّي عارض لطبائع غير محصورة، وهذا العارض يسمى كلياً منطقيّاً، وكلّ واحد من معروضاته كلياً طبيعياً، والمجموع المركّب منهما كلياً عقليّاً.

بل هذا أولى، لأنّه قد اعتبر فيه مفهوم الكلّي من حيث هو كليّ صادق عليهما^(٣).

وهو المناسب لقوله: «كجنسهما» بخلاف الأوّل كما لا يخفى. وأيضاً

١ . ب وج: «إليها» أي الخمسة.

٢ . محصل الفرق وهو أن الأوّل باعتبار ملاحظة معروض جنسها وهذا باعتبار ملاحظة عارض جنسها.

٣ . أي الجنس والفصل .

فيه دقّة و غرابة، دون الأوّل مع تقدّم ذكره، وإن كان الأوّل أحسن مطابقة للممثل كما لا يخفى .

ومنهما ^(١) عوالٍ وسوافلٌ ومتوسّطاتٌ ^(٢)

أما الجنس: فلأنّه قد يكون لماهيّة واحدة أجناس متعدّدة بعضها جزء بعض، فما هو جزء يكون أعمّ ممّا هو جزء منه وفوقه .

فالجنس العالي ما يكون جزءاً لجنس آخر ولا يكون جنس آخر جزءاً له.

والجنس السافل ما يكون جنس آخر جزءاً له، ولا يكون هو جزء لجنس الآخر .

والجنس المتوسّط ما يكون جزءاً لجنس آخر و جنس آخر أيضاً جزءاً له.

وأما الفصل: فليس التّرتيب فيه كالترتيب في الأجناس، إذ لا يكون فصل جزءاً لفصل آخر. ^(٣)

١ . أي من الجنس والفصل .

٢ . فالجوهر جنس عالٍ، والحيوان جنس سافل، والجسم النامي والجسم المطلق أجناس متوسّطة، وكذلك الفصل.

٣ . محضّ الكلام: أنّ الجنس قد يكون عالياً وهو الجنس الذي ليس فوقه جنس آخر كالجوهر ويسمّى جنس الأجناس، وقد يكون سافلاً وهو الجنس الأخير الذي لا جنس تحته كالحيوان، وقد يكون متوسّطاً وهو الذي فوقه جنس وتحتّه جنس كالجسم. والفصل أيضاً قد يكون عالياً وهو فصل الجنس العالي، وقد يكون سافلاً وهو فصل النوع السافل، وقد يكون متوسّطاً وهو فصل الجنس السافل والمتوسط .

بل الترتيب فيه يتحقق بما أشار إليه بقوله: وفصل كل جنس يكون في مرتبته. (١)

يعني فصل الجنس العالي يسمى عالياً، والسافل سافلاً، والمتوسط متوسطاً، فالترتيب في الفصول تابع للترتيب في الأجناس. وكذا الأفراد الذي هو مقابل للترتيب يكون في الفصل تابعاً للأفراد في الجنس.

ولهذا اكتفى بذكر أفراد الجنس، فقال: ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته. (٢)

فإنه يظهر منه قياساً على ما ذكر في الترتيب، أن الفصل المفرد ما هو فصل للجنس المفرد.

وهما؛ أي الجنس والفصل، إضافيان؛ أي مقول كل منهما بالإضافة إلى شيء آخر؛ فإن الجنس جنس بالقياس إلى النوع، وكذا الفصل فصل بالقياس إليه.

وقد يجتمعان في شيء واحد، فيكون جنساً وفصلاً معاً، وذلك الشيء كالحساس، فإنه جنس للسمع والبصير، وفصل للحيوان مع التقابل، أي مع كون كل منهما مقابلاً للآخر؛ فإن الجنس مقول في جواب ما هو؛ والفصل لابد أن لا يكون مقولاً في جواب ما هو.

١. وقد سقط من متن كشف المراد وشرح تجريد العقائد، والبراهين القاطعة: قوله: «وفصل كل جنس يكون في مرتبته».

٢. في متن كشف المراد: «لا جنس له وليس تحته جنس».

لكن ذلك الاجتماع ليس من جهة واحدة وبالقياس إلى شيء واحد، بل من جهتين وبالقياس إلى شيئين؛ فإنَّ جنسيَّة الحسَّاس إنما هي بالقياس إلى السَّميع مثلاً وفصليته بالقياس إلى الحيوان.

ولا يمكن أخذ الجنس بالنسبة إلى الفصل، بأن يكون جنساً له، وإلا لكان مقوماً له وجزءاً منه، فلا يكون الفصل محصلاً للجنس.

قال المحقق الشَّريف: وقد يقال ^(١): جنس الفصل ممَّا لا يعقل، إذ لو كان له جنس لكان مشتركاً بين الماهية ونوع آخر تحقيقاً لاشتراكه وجنسيته، فإن كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنساً للماهية، وإن كان بعضاً من تمام المشترك بينهما كان فصلاً لجنسها كما تقرَّر، و^(٢) لا شيء من الجنس وأجزائه بداخل في الفصل، وإلا لم يكن المجموع فصلاً في الحقيقة، بل الجزء الآخر. وأيضاً لو كان الجنس أو شيء من أجزائه داخل في الفصل لزم اعتبار جزء واحد في الماهية مرّتين، وأنه باطل قطعاً.

وبذلك يظهر صحّة ما ذكره، من أنّ الجنس لا يكون جنساً بالنسبة إلى الفصل بلا شبهة. انتهى. ^(٣)

واعلم: أنّ هذا وأمثاله أمور واضحة جداً، فلا ينبغي المناقشة فيما يذكر في مثل هذا المقام.

وإذا نسبنا؛ أي الجنس والفصل إلى ما يضافان إليه؛ أي النوع، كان

١. القائل هورقطب الدّين محمّد الرّازي. ٢. الواو: حالية.

٣. لاحظ: شرح المطالع في المنطق: ٦٦؛ وحاشية المحقّق الشّريف على هامش شرح المطالع: ٦٦.

الجنس أعمّ مطلقاً من النوع، والفصل مساوياً؛ أي للنوع .
 وأنت خير: بأنّ هذا مختصّ بالفصل القريب^(١) بخلاف أعمية الجنس،
 فإنها شاملة للقريب والبعيد. كذا في الحواشي الشريفة^(٢) .
 وأجاب عنه الشارح القوشجي: ^(٣) بأنّ المصنّف اعتبر في الفصل التميّز
 عن جميع المشاركات فالفصل البعيد للماهية إنّما هو في الحقيقة فصل لما
 هو فصل قريب له من أجناسها، وإنّما يقال له فصل للماهية^(٤) باعتبار أنّه
 فصل لجنسها^(٥) .

وهو بعيد؛ لأنّ فصل الجنس لاشك أنّه جزء للنوع حقيقة^(٦)، فهو
 بالنسبة إلى النوع لا بدّ أن يكون. إمّا جنساً حقيقة، أو فصلاً حقيقة على ما قيل.
 وأقول: بل التحقيق أنّ كلّ فصل للماهية فهو مساوٍ لها من حيث هو
 مميّزها، وإن كان أعمّ منها لا من هذه الحيثية؛ فإنّ الحساس مثلاً إنّما يميّز
 الإنسان من حيث إنّهُ هو حيوان، لا من حيث إنّهُ إنسان، فهو يساوي الإنسان
 من حيث هو حيوان، وإن كان أعمّ منه من حيث هو إنسان، فليتدبّر .

١ . كالتألق بالنسبة إلى الإنسان فإنّه مساوٍ له، بخلاف التأمي والحساس، فإنها فصل للإنسان لكن
 ليسا مساوياً للإنسان.

٢ . هذا الاعتراض ذكره الشارح القوشجي وأجاب عنه .

٣ . لاحظ : شرح تجريد العقائد: ٩٣ .

٤ . كالإنسان.

٥ . أي الجوهر.

٦ . كالتأمي والحساس، فإنهما جزء للإنسان .

مباحث متعلقة بهذه المسألة

[المبحث] الأول

[في بيان تركيب الماهية من الأجزاء العقلية والخارجية]

قد أشرنا فيما مرّ إلى أنّ المشهور أنّ الأجزاء العقلية فيما هو مركّب خارجي مأخوذة من الأجزاء الخارجية؛ بمعنى أنّ الجنس مأخوذ من المادة، والفصل مأخوذ من الصورة.

وزعم صاحب المحاكمات^(١) وتبعه المحقق الشّريف أنّ هذا المشهور باطل^(٢)، لأنّ تركيب الماهية من الأجزاء الخارجية والمحمولة معاً ممتنع، والآلزم أن يكون لماهية واحدة حقيقتان مختلفتان.

بيان ذلك: أنّه لو جاز ذلك فلا شك أنّه إذا حصلت الأجزاء المحمولة في العقل حصلت فيه ماهية المركّب.

فلو كان له أجزاء خارجية أيضاً، وحصلت تلك الأجزاء في العقل،

١. وهو قطب الدّين محمّد بن محمّد بن أبي جعفر الرّازي المتوفّى (٧٦٧هـ)، له تصانيف، منها: «شرح الشمسية» و«شرح المطالع» و«شرح الحاوي» و«شرح قواعد الأحكام» و«المحاكمات بين شرحي الإشارات» و...

٢. لاحظ: الإلهيات من المحاكمات بين شرحي الإشارات: ٤٠ و ٤١.

كانت الماهية حاصلة أيضاً فيه؛ إذ لا معنى لحصول الماهية في العقل إلا حصول جميع أجزائها فيه.

وقد مرّ^(١) سابقاً تصريح الشيخ في «الحكمة المشرقية» بأنّ التعريف بمجموع الأجزاء الخارجية تحديد تامّ حيث لم يبق جزء آخر.

فنقول: إن لم يشتمل تلك الأجزاء المحمولة على الأجزاء الخارجية، لم تحصل منها صورة مطابقة لماهية المركب.

وإن اشتملت عليها، فإن لم يشتمل على أمرٍ زائد ممّا هو أجزاء خارجية للمركب، كانت الأجزاء الخارجية بعينها هي الأجزاء العقلية، فلا يكون إحداهما^(٢) محمولة، والأخرى^(٣) غير محمولة.

وإن اشتملت عليه، كانت الماهية الملتزمة من مجموع تلك الأجزاء حقيقة أخرى غير الملتزمة عن الأجزاء الخارجية، فيكون لشيء واحد ماهيتان مختلفتان.

لا يقال: إنّنا نختار أنّها لا تشتمل على أمرٍ زائدٍ ومع ذلك الفرق بينهما حاصل، فإنّ الأجزاء المحمولة مشتقات، والخارجية مباديها.

لأنّنا نقول: ما اشتمل عليه المشتقّ دون المبدأ من النسبة، لا يصحّ أن يكون معتبراً في الجزئية، ضرورة كون النسبة خارجية، فلا يحصل الفرق.

١. لاحظ: الجزء الأول من هذا الكتاب: ص ١١٨ / المسألة الأولى.

٢. وهو العقلية.

٣. وهو الخارجية.

على أنه لو كان^(١) معتبراً في الجزئية لا شتملت المحمول على أمر زائد.
هذا خلاصة ما تمسكا به في امتناع كون الشيء ذا أجزاء عقلية
وخراجية معاً .

وأنت خير بضعف هذا التمسك: فإنك قد عرفت أن الجزء المحمول
بما هو محمول ليس بجزء حقيقة، لامتناع الحمل فيما هو جزء حقيقة، بل هو
جزء للحدّ، وحدّ الشيء ليس ماهيته، بل الدالّ على ماهيته.

فالأجزاء المحمولة مشتملة على أمر زائد بالاعتبار، هو اعتبارها^(٢) لا
بشرط، وهو داخل في الحدّ خارج عن الماهية.

وغير مشتملة على أمر زائد بالذات، بل هي بالذات عين الأجزاء
الخارجية في المركّب الخارجي.

فالحقّ: أن كلّ مركّب من الأجزاء المحمولة، مركّب من الأجزاء الغير
المحمولة التي هي الأجزاء الحقيقية له:

إمّا في الخارج: وهي المادّة والصورة الخارجيتان.

وإمّا في العقل فقط: وهي المادّة والصورة العقليتان.

وكلّ مركّب من الأجزاء الخارجية - أعني: المادّة والصورة
الخارجيتين، سواء كانت مادّة أولى أو ثانية - مركّب من الأجزاء المحمولة؛ إذ

١ . أي ما اشتمل عليه المشتقّ الخ.

٢ . أي الأجزاء .

ليس المراد من الأجزاء المحمولة هناك إلا تلك مأخوذة لا بشرط.

ففي «السَّرِير» مثلاً «الخشب» جزء مَادِّي، و «الهيئة» جزء صوري، فإذا أخذنا لا بشرط، وقيل: الخشب ذو هيئة مخصوصة يحصل حدَّ السرير المؤلف من جنسه وهو الخشب المأخوذ لا بشرط، وفصله وهو الهيئة المنصوصة المأخوذة كذلك، ولا يشتمل على أمر زائد على ما هو معتبر في تقوم حقيقة السَّرِير سوى الاعتبار المذكور الذي هو داخل في الحدِّ، وخارج عن المحدود .

ولا يلزم من ذلك أن يكون الحاصل في الذهن من الحدِّ غير مطابق لحقيقة السَّرِير، ولا أن يكون للسَّرِير حقيقتان مختلفتان، هذا .

المبحث الثاني

[في بيان الفرق بين الأجزاء الذهنيّة والخارجيّة]

قد مرّ مراراً أنّ الأجزاء الخارجيّة موجودة في الخارج بوجودات متعدّدة، ولذلك امتنع الحمل فيما بينهما^(١) بخلاف الأجزاء العقليّة، فإنّها موجودة في الخارج بوجود واحد، ولذلك يحمل بعضها على بعض.

لكون مناط الحمل هو الاتّحاد في الوجود، فالمادّة والصّورة موجودتان بوجودين اثنين، والجنس والفصل بوجود واحد.

وهذا هو المشهور وما أطبق عليه الجمهور.

وقد خالف في ذلك سيّد المدققين فزعم أنّ المادّة والصّورة أيضاً موجودتان بوجود واحد في الخارج كالجنس والفصل.

وذهب^(٢) إلى أنّ التّركيب على قسمين :

أحدهما: التّركيب الانضمامي: وهو أن ينضمّ شيء إلى شيء آخر، ويكون لكلّ منهما ذات على حدّة في المركّب منهما، حتّى تكون في المركّب كثرة بالفعل، ك«تركيب البيت من اللّبنات» و«تركيب البخار

١. أ، ب وج: «بينها». أي بين الأجزاء الخارجيّة، لعدم اتّحاد ما بالوجود في الخارج.

٢. سيّد المدققين.

من الأجزاء المائئة والهوائية»^(١).

والثاني: التركيب الاتحادي: وهو أن يصير الشيء عين شيء آخر، ومتحداً معه، ويكون لكليهما في المركب ذات واحدة هي عين كل منهما، وعين المركب منهما كـ «صيرورة زيد كاتباً» وهما ذات واحدة في الخارج.

ومعنى التركيب فيه أن العقل يقسم ذلك الواحد إلى قسمين؛ نظراً إلى أن أحد الجزأين قد يكون موجوداً، ولا يكون عين الجزء الآخر، ثم يصير عينه. أو إلى أنهما قد يكونان أمراً واحداً، ثم قد ينعدم ذلك الأمر الواحد من حيث إنّه عين أحدهما، ويبقى من حيث هو عين الآخر كـ «الجسم والنامي» فإنهما أمر واحد هو الشجر، ثم إذا قطع انعدم من حيث إنّه عين النامي، ويبقى من حيث هو عين الجسم.

وتركيب الجسم من الهيولى والصورة، من هذا القسم.^(٢)

قال^(٣): ولنجعل البيان مخصوصاً في الهيولى^(٤) الثانية مع صورتها

١. فإنّ البخار شيء مستحدّث من الأجزاء المائئة والهوائية.

٢. قال صدر المتألهين في الشواهد الزبويّة:

وأما البرهان على أنّ الهيولى تتحد بما تصوّر به فلكونها قوّة كلّ شيء وليس فيها جهة فعلية، أصلاً، وإلا لكانت مركبة من صورة ومادّة أخرى، فيتسلسل الأمر لا إلى نهاية. راجع: الشواهد الزبويّة: المشهد الأوّل / الإشراف السادس.

٣. سيّد المدقّين.

٤. إنّ المراد من الهيولى الأولى هي المادّة المفردة المختصّة بقوّة الشيء لا صورة لها، والهيولى

ليقاس عليها سائر الهيوليات مع صورها.

فنقول: إن الأجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل في المواليد،^(١) مثلاً ليس في الياقوت جزءٌ نارِيٌّ بالفعل، وإلا لكان ذلك الجزء بعينه ناراً وياقوتاً. أمّا الأول: فظاهر. وأمّا الثاني: فلكون حلول الصّورة الياقوتية في مادّتها سريانياً على ما أطبقوا عليه .

وكيف يكون الجزء النَّاريّ موجوداً فيه بالفعل ولا ينطفئ في الزمان الطويل مع صغر حجمه ومجاورته للأجزاء المائيّة؟

فإذن تركيب المواليد من الأجزاء العنصرية، ومن صورها، ليس من قبيل القسم الأول.

بل العناصر ينقلب غذاء، والغذاء أخلاطاً، والأخلاط نطفة، والنطفة علقة، والعلقة مضغة، وهكذا شيئاً فشيئاً، إلى أن ينقلب حيواناً.

وليس ما هو السّابق في هذه الانقلابات باقياً بالفعل مع اللاحق، حتّى يكون فيه كثرة بالفعل.

نعم، للعقل أن يقسّم كلّ واحد منها بحسب آثاره وخواصّه إلى أقسام بعضها مادّة له باعتبار، وجنس باعتبار آخر. وبعضها صورة له باعتبار، وفصل باعتبار آخر .

﴿ الثاني هي المادّة التي لها صورة ويحصل بها المركّب كقطع الخشب للتسّير، والهيولى الثالثة هي تلك المادّة المذكورة المركّبة مع انضمام مادّة الأخرى لحصول ماهية ثالثة، وهكذا. ١. الثلاثة: هي الحيوانات، والنّباتات، والجمادات .

واستعضد^(١) ذلك^(٢) بما ذكره الشيخ في بعض كتبه: من أن الهولي والصورة واحدة بحسب الذات، متعدّدة بحسب المعنى .
وبأمثال ذلك من غيره ممّا يدلّ على أن الهولي ليست بحسب وجودها إلا بالقوة .

وبأنّه لو كان تركّب الجسم منهما على أن يكونا ذاتين حاصلتين فيه بالفعل لم يصحّ تعريف الصورة بأنّها ماهية الجسم، لكن الشيخ عرّفها به حيث قال في "طبيعيّات الشفاء" : «وصورته - أي صورة الجسم - هي ماهيته التي بها هو ما هو ومادته هي المعنى الحامل لماهيته» .^(٣)

وأما إذا كان تركّب الجسم منهما على ما ذكرنا^(٤) من كونهما ذاتاً واحدة صحّ تعريفها به . لأنّ هذا الأمر الواحد هو صورته، غاية الأمر أن للعقل أن يتتزع منه^(٥) أمراً مبهماً^(٦) قد صار عين هذا الأمر^(٧) الواحد الموجود في نفس الأمر .

واستدل^(٨) عليه أيضاً: بأنّه لو كان المادّة والصورة ذاتين مختلفتين في الجسم في الخارج لامتنع صدق المادّة عليه بأيّ اعتبار أخذ ؛ لما نقل عن بعض المحقّقين: من أن الأجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع

١ . أي سيد المدقّين .

٢ . أي كون المادّة والصورة موجودتان بوجود واحد في الخارج .

٣ . طبيعيات الشفاء: ١ / ٣٤ / الفصل السادس في نسبة الطبيعة إلى المادّة والصورة والحركة .

٤ . من كلام السيّد بالله .

٥ . أي الجسم .

٦ . أي الهولي .

٧ . وهو الجسم .

٨ . سيّد المدقّين .

حمل بعضها على بعض، وعلى المركّب؛ فإنّ المتمايزين في الوجود الخارجي، وإن فرض بينهما أيّ ارتباط أمكن، يمتنع أن يقال إنّ أحدهما هو الآخر بالبديهة، لكن المادّة يحمل على المركّب إذا أخذت بوجه يصير به جنساً.

فإن قلت^(١): قد صرح القوم بأنّ الصّورة علّة للهولي، ومع اتّحادهما لا يتصوّر ذلك.

أجاب^(٢): بأنّ العلّة المذكورة ليست من حيث إنّهما واحد، بل إذا صار هذا الواحد كثيراً بتعمّل العقل يحكم بعلّة بعضها لبعض، ولا حَجْر في ذلك، كـ «الطّيب المعالج لنفسه» وكـ «الماهية المقتضية لعوارضها المحمولة مواطاة عليها».

فإن قلت^(٣): ما ذكرت إنّما يتمّ في المركّب المتشابه الأجزاء كـ «الياقوت»، إذ هناك أمر واحد بالفعل، فجاز أن تكون مادّة وصورة باعتبارين.^(٤)

وأما المركّب الغير المتشابهة الأجزاء كـ «الفرس» فلا يتصوّر فيه ذلك، ضرورة اشتماله على أجزاء مختلفة الحقائق كـ «العظم واللّحم» إلى غير ذلك، فكيف يكون أمراً واحداً لا كثرة فيه بالفعل؟

أجاب^(٥): بارتكاب أنّ لحم الفرس مثلاً، ليس موجوداً واحداً على

١. من كلام السيّد ﷺ .

٢. أي سيّد المدقّقين.

٣. وهذا أيضاً من كلام السيّد ﷺ .

٤. أي باعتبار الحالّ والمحلّ .

٥. السيّد ﷺ .

حدة، بل هو بعضٌ تحليليٌّ من موجود واحد، وكذا سائر أجزائه كما في الياقوت .

غاية الأمر أن الأجزاء التحليلية المفروضة في الياقوت متحدة الحقيقة وفي الفرس مختلفها، كما أن الأجزاء التحليلية المفروضة في الكيفية الواحدة - التي يقع فيها الحركة الكيفية - أنواع مختلفة. وكذا في الكرة الواحدة كـ «فلك الثابت»، إذ بعضها جرم الفلك، وبعضها كواكب مختلفة الحقائق .

واستشهد بقول بهمنيار في التحصيل: من أن أجزاء الحيوانات والنباتات بالقوة، لأن كل ما يكون وحدته بالفعل فالأجزاء فيه بالقوة^(١).

فإن قلت: كيف تقول في الإنسان «المركب من البدن والنفس» و^(٢) هي جوهر مجرد؟

وكيف يتصور الاتحاد بين المادي والمجرد، فيلزم تجرد الجسم، أو تجسم المجرد؟

أجاب بمنع لزوم ذلك: إذ ليس هناك مادي بالفعل، ومجرد بالفعل، يلزم من صيرورتهما متحداً ذلك، بل الإنسان أمرٌ واحدٌ طبيعيٌ يحلله العقل باعتبار بعض آثاره كقبول الأبعاد والنمو والحس - التي يقتضي^(٣) تلبسها لأن يكون له مقدارٌ وحيزٌ ووضعٌ - إلى جوهرٍ قابلٍ للأبعاد نامٍ حساس

١ . لاحظ : التحصيل : ٧٢٥ / الفصل الأول من الباب الرابع .

٢ . الواو : حالية .

٣ . أي الأمر الواحد الطبيعي .

هو^(١) البدن المادّي. وباعتبار بعض آخر منها^(٢)، كإدراك الكليات - الذي لا يقتضي تلبّسه لأن يكون له المقدار والحيز والوضع - إلى جوهر مدرك للكليات، هو النفس الناطقة المجردة.

وكما جاز أن ينقلب الحيوان إلى ما يبقى معه بعض صفاته دون بعض كأن مات الفرس ويبقى فيه المقدار والشكل دون النّمّ والحسّ. كذلك جاز أن ينقلب الإنسان إلى ما لا يبقى معه المقدار والوضع والتحيز، ويبقى إدراك الكليات^(٣).

وحينئذٍ يخرج ذلك المجرد الذي كان فيه بالقوّة إلى الفعل، ولا دليل على امتناع ذلك .

هذا خلاصة ما تمسك^(٤) به في هذه الدّعوى وذبّ عنها، قد لخصناه غاية التلخيص، وقرّرناه نهاية التقرير. ولا يخفى ما فيه من وجوه الفساد. أمّا أولاً: فلأنّ ما صورّه من معنى التّركيب الاتّحادي، ليس بتّركيب أصلاً.

إذ لا يتوهم أحد أنّ بين الزيد والكاتب تركيباً إلّا في اللفظ، بل التّركيب هناك إنّما هو بين «زيد والكتابة».

وبالجملة، لا معنى للتّركيب بين مفهومين متصادقين، إذ التّركيب

١ . أي تلك المقدار. ٢ . أي الآثار.

٣ . أي حين انقلاب الإنسان إلى التجرد.

٤ . سيّد المدقّقين ﷺ .

لا يكون إلا من الأجزاء ولا تصادق بين الأجزاء بما هي أجزاء كما مرّ مراراً.

وأما ثانياً: فلأنّ كون حلول صور المواليد في موادها سرّياً لا يقتضي حلولها في كلّ جزء من أجزاء العناصر بانفراده، فإنّ مادتها ليست إلا مجموع العناصر من حيث هو مجموع، فالسرّيان فيها لا يقتضي سوى الحلول في كلّ جزء مجموع لا مطلقاً، وسيأتي فيه كلام في «مبحث المزاج»^(١).

وأما ثالثاً: فلأنّ الانقلاب لا يقتضي سوى عدم بقاء الصّورة السّابقة، كصورة الغذاء، مع اللاحقة كصورة الأخلاط، لا عدم بقاء المادّة، بل يجب بقاء المادّة، والألم يكن انقلاباً.

ووجوب بقاء المادّة مع فساد الصّورة، دليل قاطع على مغايرتهما^(٢) للقطع، بامتناع اتّحاد ما مضى مع ما بقى.

وأما رابعاً: فلأنّ معنى كون الهيولى والصّورة واحدة بالذّات، متعدّدة بالمعنى على ما نقل من " الشّيخ " هو أنّهما ليسا بجزأين متبائنين في الوضع لا اتّحادهما حقيقة .

كيف؟ ولو كان كذلك لصحّ حمل أحدهما على الآخر .

وكون الهيولى بالقوّة لا يدلّ على اتّحادهما مع الصّورة، بل الأمر بخلاف ذلك.

١ . لاحظ : الجزء الثالث من هذا الكتاب: المسألة السابعة من الفصل الثاني من المقصد الثاني.

٢ . أي المادّة والصّورة.

وأما خامساً: فلأن الحمل بين المادّة الصّائرة جنساً باعتبار^(١)، وبين المركّب ليس بسبب الرّبط، لينافي ما نقل من بعض المحققين، بل بسبب أنّها تصير بعد اعتبارها جنساً متّحداً مع المركّب، كما سبق في الفرق^(٢) بين الجنس والمادّة.

وأما سادساً: فلأنّ تحقّق العليّة^(٣) والمعلوليّة^(٤) لا يمكن بالضرورة، إلاّ بين المتغايرين حقيقة، ولو بالجهة المكثّرة، كما في الطّيب المعالج لنفسه، لا مطلقاً.^(٥)

وأما سابعاً: فلأنّ القول باتّحاد أعضاء الحيوان، مع ما فيه، يستدعي حمل بعضها على بعض، فيلزم كون العظم لحماً، والرّجل رأساً، إلى غير ذلك.

وأما حديث أجزاء الكيفيّة الواحدة والكرة الواحدة، فسيأتي .

والمشهور أنّ كلّ ما فيه وحدة بالفعل، فالكثرة فيه بالقوّة .

لكن المراد أنّ ما فيه وحدة بالفعل من وجه، فإن كان قابلاً للكثرة من ذلك الوجه كانت الكثرة فيه بالقوّة من ذلك الوجه، لا مطلقاً.

فهذه جملة من المفاسد وتركنا كثيراً منها.

١ . لا بشرط .

٢ . أي باعتبار الجنس لا بشرط ، والمادّة بشرط لا .

٣ . أي الصّورة .

٤ . أي المادّة .

٥ . أي متغايرين أو لا .

المبحث الثالث

[في بطلان تركب الماهية من أمرين متساويين أو أمور متساوية]

هل يجوز تركب ماهية من أمرين متساويين أو أمور متساوية أم لا؟
القدماء على الامتناع.^(١)

وبنوا عليه في المشهور كثيراً من أصولهم ككون الفصل محصلاً للجنس.

وأن ما لا جنس له، لا فصل له.

وأن الجنس العالي ليس له فصل مقوم، إلى غير ذلك.

وجمهور المتأخرين على الجواز.

والمشهور من أدلة المانعين وجهان :

الأول: وجوب تحقق الحاجة بين أجزاء الماهية، والمساواة مانعة منها، لعدم الأولوية وامتناع الدور .

١ . فإذا كانت الماهية مركبة من أمرين متساويين، أو أمور متساوية لا يتصور فيه الجنس والفصل فلا يطابق في أصولهم أصلاً فثبت الامتناع.

وردَ بمنعها^(١) في الأجزاء العقلية، لعدم تمايزها بحسب الوجود.

ولو سلّم، فلا دور مع اختلاف الجهة.

وأيضاً لا يلزم من التساوي^(٢) في الصدق، التساوي في الحقيقة،

فيجوز اختصاص البعض بالأولية.

أقول: والجواب عن الأول^(٣): هو أنّ تركّب الماهية من الأجزاء العقلية

إنّما هو في مرتبة التقرّر المتقدّمة على مرتبة الوجود، وهي متميزة فيها،

فلا بدّ من الحاجة^(٤).

وعن الثاني^(٥) والثالث^(٦): أنّ الحاجة في مرتبة التقرير غير متصورة إلاّ

بالتعيّن والإبهام، وهما غير متصوّرين مع التساوي في الصدق.

والثاني^(٧): أنّ كلّ ماهية: إمّا جوهر، أو عرض.

وعلى الأول: يكون الجوهر جنساً لها.^(٨)

وعلى الثاني: يكون إحدى المقولات العرضية التسعة^(٩)، أو

١ . أي الحاجة.

٢ . كالإنسان والبياض، وكالتركيب من النامي والمتغذي .

٣ . وهو قوله: «وردَ بمنعها في الأجزاء العقلية الخ».

٤ . أي لابدّ من حاجة ما لبعض الأجزاء إلى بعض .

٥ . وهو قوله: «ولو سلّم فلا دور الخ».

٦ . وهو قوله: «وأيضاً لا يلزم من التساوي الخ».

٨ . أي الماهية.

٧ . من أدلة المانعين .

٩ . على رأي أكثر الأوائل .

الثلاثة^(١) على اختلاف المذهبين، جنساً لها.

فلا يكون تركيبها من المتساويين.

ولو فرض تلك الماهية جنساً من الأجناس العالية كـ «الجوهر» مثلاً، نقول: كل منهما^(٢): إما جوهر، أو عرض؛ لا سبيل إلى الثاني، وإلا لكان الجوهر عرضاً؛ لصدقه على الجوهر بالمواطاة، إذ الكلام في الأجزاء المحمولة.

ولا إلى الأول؛ لأنه: إما أن يكون جوهرًا مطلقاً، فيلزم تركيب الجوهر من نفسه.

أو مخصوصاً، والمطلق جزء منه، فيلزم أن يكون الشيء جزء لنفسه. وهكذا في سائر المقولات.

وهو ضعيف، لمنع انحصار الممكنات في المقولات العشر، أو الأربع؛ إذ لم يقدّم عليه برهان، بل ولا قالوا^(٣) به، وإنما ادّعوا انحصار الأجناس العالية في إحداهما^(٤)؛ مع إمكان وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة تحتها، وقد صرحوا بكون النقطة، والوحدة، من هذا القبيل^(٥).

١. على رأي بعض الحكماء، وهو الكم والكيف والمضاف فإنه يشتمل البواقي من ذوات النسبة. سيأتي تفصيل الكلام في حصر الأعراض ومقولاتها في مقدمة الفصل الخامس من المقصد الثاني.

٢. أي المتساويين.

٣. أي ليسوا قائلين بانحصار الممكنات في المقولات العشر إذ صرحوا بكون النقطة الخ.

٤. أي المقولات العشر والمقولات الأربع.

٥. أي غير مندرجة تحتها.

سَلَمناه^(١)، لكن قوله: «جزء الجوهر: إمّا جوهر أو عرض» ممنوعٌ إن أراد مفهومي الجوهر والعرض^(٢).

ومسلمٌ إن أراد ما يصدقان عليه، لكن لا نسلّم أنّ الجزء لو كان جوهرًا مخصوصاً، لزم كون الشيء جوهرًا لنفسه.

وإنّما يلزم لو كان ذاتيًا له، ولا يلزم من الصدق ذلك، لجواز أن يكون عرضيًا.

ولا ينافيه^(٣) تسليم كون الجوهر جنسًا لما تحته؛ إذ لا يمكن كون شيء من الأجناس جنسًا لجميع ما يصدق عليه، كما لا يخفى.

وأيضاً ينتقض هذا الدليل بتركّب الماهية من الأجزاء المحمولة مطلقاً.

إذ يمكن أن يقال: لو تركّب الإنسان من الحيوان والناطق، لكان كلّ

منهما: إمّا إنساناً، أو لا إنساناً الخ^(٤). كما سيأتي في «مبحث الجوهر»^(٥).

ومستند المتأخرين ضعّف أدلّة القدماء.

وقد عرفت وجه الذبّ عن الأوّل، فهو المعوّل.

١. أي سلّمنا الانحصار.

٢. لجواز أن يكون مفهومه مغايراً لمفهومي الجوهر والعرض، فإنّ جميع الممكنات لا ينحصر في المفهومين.

٣. قوله: «ولا ينافيه الخ» جواب عن سؤال مقدّر، كأنّه قيل: الكلام على تقدير كون الجوهر جنسًا لما تحته، فلو صدق على جزء كان أيضاً جنسًا له لا عرضاً.

٤. أي إلى آخره.

٥. لاحظ: الجزء الثالث من هذا الكتاب: المسألة الثالثة من الفصل الأوّل.

واعلم أنّ الشيخ ذكر في "الشفاء": "أَنَّ الكليَّ إما ذاتيَّ أو عرضيَّ.
والذاتي: إمّا أن يدلَّ على الماهية المتَّفقة أفرادها وهو النَّوع، أو
المختلفة أفرادها وهو الجنس.

وإن لم يدلَّ، فلا يكون أعمَّ الذاتيات، وإلَّا لدلَّ على الماهية المشتركة،
بل يكون أخصَّ منه، فيميِّز الماهية عن مشاركاتِها في ذلك الأعمَّ، فيكون
فصلاً. (١)

ثمَّ رسم الفصل، بأنَّه المقول على النَّوع في جواب أيِّ شيء هو في ذاته
من جنسه. (٢)

وذكر أيضاً: أنه ليس من الفصول المقومة ما لا يقسم .
وظاهر ابتناء ذلك على امتناع تركب الماهية من أمرين متساويين على
ما قيل .

وقال في "الإشارات": «وأما الذاتي الذي ليس يصلح أن يقال على
الكثرة التي كليته بالقياس إليها «قولاً» في جواب «ما هو» فلاشك في أنه
يصلح للتمييز الذاتي لها عمّا يشاركها في الوجود، أو في جنس ما.

١ . قال صاحب المحاكمات: ويرد عليه أننا لا نسلم أنه لو لم يكن أعمَّ الذاتيات لكان أخصَّ منه،
أما أولاً: فلجواز أن لا يكون ثمة ذاتي أعمَّ كما إذا تركب ماهية من أمرين متساويين أو أمور
متساوية كالفصل الأخير، وأما ثانياً: فلجواز أن يكون مساوياً للأعمَّ وأما ثالثاً: فلأنَّ أعمَّ
الذاتيات يمكن أن يدلَّ على الماهية المشتركة ولا يلزم الخلف لجواز أن لا يكون تمام
المشترك بل بعضه. لاحظ: شرح الإشارات والتنبيهات: ١ / ٨٦ و ٨٧.

٢ . نُقل بالمعنى، انظر: منطق الشفاء: ١ / ٤١ - ٤٦ / الفصل الثامن من المقالة الأولى .

ثم قال: وهذا هو المسمى بالفصل. (١)

ثم رسمه، بأنه كلّي يحمل على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره.

وهذا أعمّ ممّا رسمه به في "الشفاء".

ولمّا كان كلام "الإشارات" موهماً لتجويز تركّب الماهية من أمرين متساويين، كما ترى، حاول المصنّف ﷺ في شرحه لتوجيهه، فقال:
«والفصل، قد يكون خاصّاً للجنس كـ «الحساس النامي» مثلاً، فإنّه لا يوجد لغيره.

وقد لا يكون كـ «النّاطق للحيوان» عند من يجعله مقولاً على غير الحيوانات، كـ «بعض الملائكة» مثلاً.

وعلى التقديرين: فإنّ الجنس إنّما يتحصّل ويتقوم به نوعاً، فذلك النوع إنّما يمتاز بذلك الفصل .

أمّا على التقدير الأوّل: فعن كلّ ما عداه ممّا يشاركه في الوجود.

وأما على التقدير الثاني: فعن كلّ ما يشاركه في الجنس فقط، فإنّ الإنسان لا يمتاز بالنّاطق عن جميع ما في الوجود، إذ لا يمتاز به عن الملائكة، بل عمّا يشاركه في الحيوانية فقط .

وهو المراد بقوله: « عمّا يشاركها في الوجود أو في جنس ما».

ثم قال ^(١): وقد ذهب الفاضل الشارح ^(٢)، وغيره ممن سبقه: إلى أن الذاتي الذي لا يصلح لجواب «ما هو» لا يجوز أن يكون ^(٣) أعم الذاتيات، فهو: إما مساوٍ له ^(٤)، أو أخص منه ^(٥).

والمساوي له؛ هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه في الوجود .

والأخص منه؛ هو ما يصلح لتمييز ما يختص به عما يشاركه في الجنس الذي يعمها.

ولزمهم على ذلك، تجويز تركيب أعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من أمرين متساويين، وليس ولا واحد منهما بجنس، بل يكونان فصلين .

وذلك غير مطابق للوجود، ولا لأصولهم التي بنوا عليها، وفيما ذهبنا إليه غنى عن هذه التمحلات. انتهى كلامه اعلى الله مقامه ^(٦).

واعترض ^(٧) عليه: «بأن مناط الفصلية ليس هو التمييز عن جميع المشاركات، والألم يكن الفصل البعيد فصلاً.

بل التمييز عن بعض المشاركات ومثل «الناطق» مميز عن بعض

١ . أي شارح الإشارات .

٢ . وهو فخر الدين الرازي.

٣ . أي الذاتي .

٤ . كالتامى فإنه مساوٍ للإنسان .

٥ . كالحساس فإنه أخص عن التامى.

٦ . شرح الإشارات والنتيحات: ١ / ٨٥ - ٨٧ .

٧ . المعترض هو صاحب المحاكمات .

المشاركات^(١) في الوجود، فلا فرق^(٢).

أقول: والجواب عنه^(٣) ما اشرنا إليه من أن كل فصل لماهية يجب أن يساويها من حيث يميزها، وإن كان أعمّ منها لا من هذه الحيثية، ذ«الناطق» لو كان مميّزاً للإنسان عن المشاركات في الوجود، لوجب أن يختصّ به فيما بين مشاركاته في الوجود.

وليس كذلك كما هو المفروض.

فيجب أن يكون مميّزاً له عن المشاركات في الجنس لا في الوجود، فإنّه مختصّ به فيما بين مشاركاته في الجنس. فليتدبّر.

١ . وقد سقط عن نسخة ب: قوله: «والألم لم يكن الفصل البعيد فصلاً، بل التميّز عن بعض

المشاركات ومثل للنطاق مميّز عن بعض المشاركات».

٢ . لاحظ: شرح الإشارات والتنبيهات: ٨٦ / ١.

٣ . أي عن اعتراض صاحب المحاكمات.

المسألة السادسة

في الكلام في تشخيص الماهية^(١)

[قال: والتشخيص من الأمور الاعتبارية .

فإذا نظر إليه من حيث هو أمز عقلي وخدمشاركاً لغيره من التشخيصات فيه ولكنه لا يتسلسل، بل ينقطع بانقطاع الإعتبار.

أما ما به التشخيص فقد يكون نفس الماهية فلا تكثر، وقد يستند إلى المادة المتشخصة بالأعراض الخاصة الحالة فيها.

ولا يحصل التشخيص بانضمام كلّي عقلي إلى مثله .

والتميز يغير التشخيص. ويجوز امتياز كل من الشينين بالآخر.

والمتشخص قد لا تعتبر مشاركته، والكلّي قد يكون إضافياً، فيتميز.

١ . راجع: المباحثات: ص ١٨٠، ١٨١، ٢٨٨، ٣٣٧، ٣٣٨. برقم ٥٢٥، ٥٣١، ٥٣٢، ٨١٨، ١٠٤٥ - ١٠٥٠؛ والمقامات: ١٦١ و ١٦٢؛ والمطارحات: ٣٢٩؛ والمباحث المشرقية: ١ / ٧٤ - ٧٨ / الفصل السابع عشر والثامن عشر من الباب الثاني؛ وإشراق هياكل التور للدشتكي: ١٦٤ - ١٦٩ / الفصل الثالث من الهيكل الثاني؛ والقبسات: ١٥٢؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ١ / ١٧٧ - ١٨٤ / المبحث السادس والسابع من الفصل الأول؛ والحكمة المتعالية في الأسفار: ٢ / ١٠ - ١٦ / الفصل الثاني .

والشخص المندرج تحت غيره متميِّزٌ.

أقول: [اعلم: أن الماهية النوعية من حيث هي هي نفس تصوورها غير مانعة من الشركة. ^(١)

والشخص ^(٢) منها نفس تصووره مانعة منها ^(٣)، فلا بد فيه ^(٤) من أمر زائد وهو ما به مُنِعَ تصووره عن الشركة، وهو ^(٥) المراد من التَّشخُّص.

وليس هو شيئاً من العوارض المشخصة التي يقال لها ما به التَّشخُّص، وسيأتي الكلام فيها، إذ ليس شيء منها داخلياً في قوام الشخص من حيث هو شخص، بل هي عوارض خارجة من الشخص متوقِّف عروضها على صيرورة الشخص شخصاً لا محالة .

وأيضاً ليس شيء منه ممَّا يمتنع الشركة فيه إلا باعتبار شيء هو المراد من التَّشخُّص، والكلام إنما هو فيه.

١ . بل يمكن للعقل فرض اشتراكها بحملها على كثيرين.

٢ . قال بهمنيار: معنى الشخص هو ما يمنع نفس تصووره عن وقوع الشركة فيه، فمن الموجودات ما يتشخص بذاته ولا تشخص له غير ذاته، وهو واجب الوجود بذاته، ومنها ما يتشخص بلوازم ذاته ونوعه كالشمس، ومنها ما يتشخص بأعراض جزئية غريبة كزبد؛ فإن الأعراض التي تُشخصه لم يوجد في عمرو. لاحظ: التحصيل: ٢٠٧ / المقالة الثالثة من المنطق .

٣ . أي الشركة.

٤ . أي فإذن لا بد في التَّشخُّص من أمر زائد على الماهية وهو الشخص الذي مُنِعَ تصووره عن الشركة.

٥ . أي هذا المنع.

فلا بد أن يكون هو شيئاً ليس له ماهية كلية^(١) كالوجود، وهو^(٢) متحد في الخارج مع الماهية^(٣)، وزائد عليها في الذهن، كالوجود على ماحققنا من مذهب الحكماء.

بل الأشبه أنه عين الوجود الخاص، كما صرح به الفارابي في "تعليقاته"^(٤) فهو نفس الوجود بالذات، ومغاير له بالاعتبار.

وقيل: بل هو زائد على الوجود، لأنه متأخر بالطبع عنه، فإن الشيء ما لم يوجد ذهنياً أو خارجاً، لم يمنع تصوّره من وقوع الشركة؛ أي لم يكن بحيث يمنع تصوّره من وقوع الشركة.

فانتفاء الوجود يستلزم انتفاء التشخيص، دون العكس، بناء على وجود الطبائع عند من يقول به.^(٥)

وأنت خبير: بأنه لو ثبت عدم انعكاس هذا الاستلزام، لتم هذا الدليل على الزيادة.

ولا حاجة إلى أخذ التأخر^(٦) بالطبع، ليرد أنه إنما يلزم لو كان ذلك

١. وإلا لكان له تشخيص آخر ولتشخيصه تشخيص آخر وهكذا فليزم التسلسل.

٢. أي التشخيص.

٣. قال المعلم الثالث: إن الماهية لا تدخل في الوجود إلا وهي محفوفة بالتشخيص الذي هو

امتناع الشركة الحملية. انظر: تقويم الإيمان: ٢٣٥ / تقويم في برهان الشخصية.

٤. لاحظ: التعليقات: ٦١ / برقم ٨٩.

٥. أي عند من يقول إن للطبائع وجود غير وجود الأشخاص.

٦. في التشخيص.

الاستلزام على وجه السببية^(١)، وهو ممنوع.

لكنه غير ثابت، بل هو ممتنع بالضرورة.

وليس مراد من يقول بوجود الطَّبائع ذلك^(٢) كما عرفت.

وأما ما ذهب إليه المحقق الدواني^(٣) وكذا سيّد المدققين^(٤): من أنّ

التشخيص إنّما هو بنحو الإدراك، فلو أدرك الماهية بالإحساس مثلاً، كان

المُدرك شخصاً وجزئياً، وإن أدركت بالعقل، كان كلياً. وليس هناك تفاوت

في نفس المُدرك، بل في نحوي الإدراك فقط.

لا بأمر ليس له ماهية كلية ينضم إلى الماهية نسبته إليها نسبة الفصل إلى

الجنس.

وزعماً أنّ ذلك هو مناط التشنيع على الحكماء في عدم شمول علمه

تعالى للجزئيات المادية .

وإنّ ذلك - أي اشتغال الشخص على أمرٍ ليس له ماهية كلية - غير

مطابق لأصول القوم، حيث [أنهم] حصروا الممكنات في المقولات العشر،

حتى قال في التعليم الأول لا يستطيع أن يذكر ذاكر شيئاً خارجاً عنها^(٥).

فبعيد^(٦) عن التحقيق .

١ . بأن يكون انتفاء الوجود سبباً لانتفاء التشخيص .

٢ . أي وجود الكلي بما هو كلي في الخارج بل المراد وجوده بعين وجود الشخص .

٣ . لاحظ: حاشية المحقق الدواني على هامش شرح تجريد العقائد: ٩٦.

٤ . لاحظ: شرح تجريد العقائد مع حاشية المحقق الدواني والسيد الصدر: ١٢٤

٥ . أي المقولات العشرة .

٦ . فبعيد، جواب قوله: «وأما ما ذهب إليه...».

كيف ويلزم على هذا أن لا يكون الماهية الموجودة في الخارج من حيث هي موجودة فيه شخصاً فيه؟ إلى غير ذلك .

ولا ينفع إنكار ذلك في دفع التشنيع^(١) عن الحكماء، إذ الوجود عندهم ليس له ماهية كلية كما عرفت .

بل تحقيق مذهبهم في علم الباري شيء آخر سيأتي إن شاء الله تعالى .

وكون التشخيص ممّا ليس له ماهية كلية لا ينافي حصر الممكنات في المقولات، كما لا ينافي كون الوجود كذلك.

وذلك^(٢) إذ تشخيص كلّ مقولة من جنس تلك المقولة في الخارج ومغاير لها في الذهن، كما في الوجود.

على أن المراد أن كلّ ما يذكر، لا بدّ أن يصدق عليه واحد من المقولات، لا أن يكون جنساً له، وإلا لزم جنسيتها^(٣) للفصول وهو باطل قطعاً، هذا.

وهذا الذي ذكرنا - أعني: كون التشخيص متحداً مع الماهية في الخارج، وزائداً عليها في الذهن - هو معنى اعتباريته على ما قال: والتشخيص من الأمور الاعتبارية .

١ . أي بأن يدفع التشنيع بما ذهب إليه المحقق الدواني والسيد الصدر .

٢ . أي عدم المنافي في حصر الممكنات في المقولات .

٣ . أي المقولات لوجود الفصول لها .

والمشهور في بيان اعتباريته وجهان:

الأول: أنه لو كان موجوداً لكان له تشخّص، وننقل الكلام إليه ويتسلسل.

وهو ضعيف، إذ لا يلزم أن يكون كل موجود له تشخّص زائد على ذاته، إلا إذا كان له ماهية كلية، ولا يجب كليته كما في الواجب، بل في الوجودات الخاصة مطلقاً^(١) كما عرفت، فيجوز أن يكون امتياز أفراد التشخّص بذواتها، ويكون تشاركها في مفهوم التشخّص وهو كون الماهية بحيث لا يشاركها شيء في العوارض، كما سيأتي، وذلك كما في الوجود.^(٢) وظاهر أن الكلام ليس في اعتبارية مفهوم التشخّص^(٣) كما في الوجود.

الثاني: أنه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا الشخص من النوع على تميزها، فإن كان بهذا التشخّص دار، وإلا لتسلسل.

وأورد^(٤) عليه؛ بمنع توقفه^(٥) على تميز سابق، كما في حصص الأجناس بالنسبة إلى الفصول.

١. أي سواء أكان واجباً أم ممكناً.

٢. في ب بزيادة لفظ «ظاهر».

٣. يعني إن الكلام لو كان في اعتبارية مفهوم التشخّص لأمكن أن يكون هذا البيان تماماً وافياً بالمقصود إذ لا شبهة في أن تشخّص هذا المفهوم زائد عليه وحيثئذٍ فالشرطية - أعني: قول المستدل؛ لو كان موجوداً لكان له تشخّص - صادقة، فلو كان بيان بطلان التالي تماماً لكان البيان تماماً ويمكن اتعابه.

٤. المورد هو الفاضل القوشجي في شرحه. انظر: شرح تجريد العقائد: ٩٤.

٥. أي عروض التشخّص.

وهو غير وارد. لأنّ الفصول ليست بأعراض بالنسبة إلى الحصص الجنسية^(١)، بل علل متقدّمت عليها، بخلاف التّشخّصات بالنسبة إلى حصص الأنواع، فإنّها موضوعات لها،^(٢) ويجب تقدّم الموضوع بالتميّز كما بالوجود.

وأقوى ما تمسك به القائل^(٣) بعينيّة التّشخيص هو أنّه جزء للشخص مثل «زيد» الذي لاشك في وجوده في الخارج، وليس مفهومه^(٤) مفهوم الإنسان مثلاً وحده، وإلا لصدق على «عمرو» أنّه «زيد» كما يصدق عليه أنّه إنسان، فإذاً هو الإنسان مع شيء آخر نسّميه التّعين، فيكون ذلك الشيء الآخر جزء زيد الموجود في الخارج، وجزء الموجود الخارجي موجود في الخارج.

والجواب عنه: أنّ جزء الموجود في الخارج إنّما يجب كونه موجوداً في الخارج، إذا كان جزءاً خارجياً له .

ولا نسلم كون التّشخيص كذلك، بل هو جزءٌ ذهنيّ،^(٥) فإنّ نسبة الماهية إلى التّشخيص، كنسبة الجنس إلى الفصل.

١. في أ، ب وج: لفظة «الجنسية» ساقطة.

٢. أي الحصص .

٣. القائل هو صاحبّ المواقف: لاحظ : المواقف في علم الكلام: ٦٦ / الموقف الثاني / المقصد الحادي عشر من المرصد الثاني.

٤. أي التّشخيص .

٥. المراد من الجزء الذهني للذات الموجود في الخارج، هو أنّ الذهن يحلّل تلك الذات إليه، وكلّ ما هو كذلك يجب أن يكون موجوداً بوجود تلك الذات .

فكما أنّ الجنس [أمر] مبهم في العقل يحتمل ماهيات متعدّدة ولا يتعيّن لشيء منها إلا بانضمام فصل إليه، وهما متّحدان ذاتاً وجعلاً ووجوداً في الخارج، ولا يتمايزان إلا في الذهن .

كذلك الماهية النوعية، يحتمل هويّات متعدّدة ولا يتعيّن بشيء منها إلا بتشخص ينضم إليها، وهما متّحدان في الخارج ذاتاً وجعلاً ووجوداً، ومتمايزان في الذهن فقط .^(١)

والأشخاص تمايزها في الوجود الخارجي بهويّاتها، لا بمشخصاتها. وهذا هو المراد من كون التشخص اعتبارياً؛ أي ليس له وجود في الخارج على حدة، بل هو متّحد الوجود مع الماهية كما مرّ.

فإن قلت: فيلزم من ذلك كون وجود الماهية أيضاً اعتبارياً بذلك المعنى^(٢).

قلت: لما كانت الماهية النوعية متحصّلة في ذاتها وليس ابهامها إلا

١ . فليس في الخارج موجود هو الماهية الإنسانية مثلاً وموجود آخر هو التشخص حتّى يتركّب بينهما فرد منها، وإلا لم يصحّ حمل الماهية على أفرادها، بل ليس هناك إلا موجود واحد - أعني: الهوية الشخصية - إلا أنّ العقل يفصلها إلى ماهية نوعية وتشخص، كما يفصل الماهية النوعية إلى الجنس والفصل. لاحظ: شرح المواقف: ٣ / الموقف الثاني / المقصد الحادي عشر من المرصد الثاني .

٢ . حاصل السؤال إنّ الماهية والتشخص موجودان بوجود واحد فإذا كان وجود التشخص اعتبارياً بمعنى أنه ليس له وجود في الخارج على حدة يكون وجود الماهية أيضاً اعتبارياً بهذا المعنى، فيكون الماهية والتشخص كلاهما اعتباريين فجعل التشخص اعتبارية والماهية عينية لا وجه له .

بحسب خصوصيات الهويات^(١)، لا بحسب الماهية في ذاتها، كان الوجود وجوداً لها منسوباً إليها بالذات، وإلى خصوص الهوية التي هي المراد من التشخيص منسوباً بالعرض.

وهذا بخلاف الماهية الجنسية بالقياس إلى الفصل، فإنَّ الجنس والفصل في البسائط^(٢) كليهما اعتباريان، والوجود المنسوب إلى الماهية البسيطة بالذات منسوب إلى كلِّ منهما بالعرض.

وهذا الذي ذكرنا هو الفرق بين الاستدلاليين - أعني: الاستدلال بجزئية الطبيعة^(٣)، أعني: الماهية لا بشرط شيء للشخص الموجود في الخارج، على وجود الكلِّي^(٤) في الخارج كما مرَّ سابقاً. والاستدلال بجزئية التشخيص للشخص الموجود في الخارج على وجود التشخيص - حيث استقام الأول^(٥) دون الثاني.

وظهر أيضاً ممَّا ذكرنا فساد زعم المحقق الشريف حيث قال: ومن هاهنا - أي ومن كون نسبة الماهيات إلى المشخصات كنسبة الجنس إلى الفصل، وكون الأشخاص تمايزها في الوجود الخارجي بهوياتها لا

١. أراد بالهويات، الماهية الشخصية وهي نفس الشخص.

٢. لعلَّ تخصيص البسائط لظهور الأمر فيها وألا فالجنس والفصل بما هو جنس وفصل سواء كانا للماهية البسيطة أو المركبة من الاعترافات.

٣. أي يكون الطبيعة لا بشرط جزء للشخص الموجود.

٤. الطبيعي.

٥. أي فإنه أمر اعتباري.

بمشخصاتها^(١) - ظهر أن لا وجود في الخارج إلا للأشخاص، وأما الطبائع الكلية فيتزعمها العقل من الأشخاص.

فمن قال بوجود الطبائع: إن أراد به أن الطبيعة الإنسانية مثلاً بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين أفرادها، لزمه أن يكون الأمر الواحد بالشخص في أمكنة متعددة متصفاً بصفات متضادة.

وإن أراد أن في الخارج موجوداً إذا تصوّر هو في ذاته اتّصف صورته بالكلية بمعنى المطابقة، فهو أيضاً باطل، لما مرّ آنفاً؛ من أن الموجود في الخارج متعين في حدّ ذاته، فلا تكون صورته المخصوصة مطابقة لكثيرين.

وإن أراد أن في الخارج موجوداً، إذا تصوّر وجرد من مشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية، فذلك بعينه مذهب من قال: لا وجود في الخارج إلا للأشخاص، والطبائع الكلية متزعة منها، فلا نزاع إلا في العبارة.^(٢) انتهى كلامه، فليتدبر.

وقد يستدل بما يبتني على الاشتباه بين «التشخيص» وبين «ما به التشخيص» من العوارض المشخصة .

وبين العدمي بمعنى كون الشيء أمراً اعتبارياً، وبينه بمعنى كونه عدماً لشيء .

١ . من كلام صاحب المواقف: انظر: المواقف في علم الكلام: ٦٦ .

٢ . لاحظ : شرح المواقف: ٣ / ٨٨ - ٨٩ / الموقف الثاني / المقصد الحادي عشر من المرصد

ولما كان الخبط فيه ظاهراً أعرضنا عن ذكره والجواب عنه.

فإذا نظر إليه؛ أي إلى تشخيص من التشخيصات من حيث هو أمرٌ عقليٌّ وجد مشاركاً لغيره من التشخيصات فيه ^(١)؛ أي في كونه أمراً عقلياً مميزاً للماهية، وهو المفهوم المشترك بين جميع التشخيصات .

فلابد أن يتميز التشخيص المذكور عن غيره في هذا المفهوم بأمر هو تشخيص أيضاً من التشخيصات لا محالة، ويكون مشاركاً له في ذلك المفهوم، فيحتاج إلى تشخيص آخر وهكذا .

ولكنه لا يتسلسل، بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ^(٢) كما في سائر الاعتباريات على ما عرفت مراراً .

فالغرض من هذا الكلام هو دفع هذا التسلسل المتوهم.

والتحقيق في الجواب، كما عرفت، هو أن مفهوم التشخيص عرضي بالقياس إلى ما تحته من التشخيصات لا ذاتي لها، فلا يحتاج إلى مميز غير نفس ذات كل واحد منها، فلعل المصنّف بنى الكلام على التسليم، فليتدبر . هذا هو الكلام في التشخيص .

وأما ما به التشخيص ^(٣)؛ أي ما بسببه يتشخص الماهية؛ أي ما ينبغي أن

١ . ضمير «فيه» راجع إلى التشخيص والظرف متعلق بقوله: «مشاركاً».

٢ . من كلام المصنّف ﷺ .

٣ . من كلامه ﷺ .

ينضمُّ إلى الماهية حتَّى يحصل لها التَّشخُّص والامتياز عن الغير .

فقد يكون نفس الماهية؛ أي قد لا تحتاج الماهية إلى أمر ينضمُّ إليها حتَّى يحصل لها التَّشخُّص، بل قد تكون بنفس ذاتها ممتازة عن غيرها لكونها بنفس ذاتها قابلة للوجود غير محتاجة إلى القيام أو التعلُّق بالمادة، كالمجردات العقلية.

فلا تتكثَّر؛ أي فلا تكون تلك الماهية متكثِّرة الأفراد، بل تكون منحصرة في فرد هو هي ^(١) التي قد قَبِلت الوجود بنفس ذاتها .

ويكون كون تلك الماهية ^(٢) كلية باعتبارها مع قطع النُّظر عن ذلك الوجود الذي قد قَبِلته، فتكون كثرة الأفراد فيها فرضية لا واقعية.

وذلك، لأنَّ المعنى الواحد لا يمكن أن يتكثَّر بنفس ذاته، بل بأُمور مكثِّرة مقترنة؛ به ضرورة أن ما لم يتكثَّر لم يكن مقارنته سبباً للتكثَّر، والأُمور المتكثِّرة ما لم يقترن بالشَّيء لم تكن موجبة لتكثِّره. والمفروض أن الماهية المذكورة غير مقارنة للمادة التي هي مستندة الكثرة على الإطلاق، كما سيأتي بيانه في الشقِّ الثاني .

وقد يستند إلى المادة؛ أي قد يكون الماهية محتاجة في حصول التَّشخُّص إلى انضمام أُمور متكثِّرة مستندة إلى المادة، لكونها مادية محتاجة

١ . أي الماهية.

٢ . من حيث هي.

إلى المادّة في قبول الوجود، فيكون الموجب لتشخيصها تلك الأمور المستندة إلى المادّة .

والمراد من المادّة هاهنا، ما يشمل الموضوع،^(١) كما لا يخفى.^(٢)

ولمّا كان كون تلك الأمور المتكثّرة مشخّصةً متوقفاً على كونها متشخّصة، لأنّ انضمام الكلّي إلى الكلّي لا يفيد التّشخيص كما سيأتي، وصف المادّة^(٣) بقوله^(٤): المتشخّصة بالأعراض الخاصّة الحالة فيها، فيكون تشخيص تلك الأمور بالمادّة، وتشخيص المادّة بالأعراض الخاصّة أي الغير المشترك فيها، وهي الوضع والأين والزّمان.

قال الشّيخان^(٥) في "تعليقاتهما": «التّشخيص هو أن يكون للمتشخص

معانٍ لا يشاركه فيها غيره، وتلك المعاني هي الوضع والأين والزّمان. وأمّا سائر الصّفات واللّوازم ففيها شركة، كالسّواد والبياض».^(٦)

وقال الشيخ في "التعليقات": الأحوال^(٧) والدّوات معانٍ مشترك فيها.

والنسب إنّما تكون نسبة معقولة^(٨)، أو نسبة محسوسة^(٩).

١. كالأعراض التسعة.

٢. لأنّ الماهية أعمّ من الصّور والأعراض والنّقوش فيشمل الموضوع.

٣. قوله: «وصف المادّة» جواب لقوله: «لمّا كان».

٤. أي المصنّف ﷺ .

٥. أي أبو نصر الفارابي والشيخ الرئيس.

٦. التّعليقات للفارابي: ٥٣ / برقم ٦٠؛ والتعليقات للشيخ الرئيس: ١٢٥ و ١٢٦.

٧. أي الأعراض .

٨. كنسبة المعلولات إلى علّتها .

٩. كنسبة زيد وعمرو إلى الإنسان.

والتَّسْبِيبُ المعقولة مشترك فيها، والنسب المحسوسة نسب تحيِزية،^(١) والألم تكن محسوسة .

وهي: إما أن تكون مكانية، أو وضعية .

والمكانية مشتركة فيها، لأنَّ مكاناً لا يخالف مكاناً آخر في أنه مكان، بل إنما يخالفه في معنى آخر زائد على المكان، وذلك المعنى هو الوضع .
والوضع مخالف لوضع آخر بذاته، لا لمعنى آخر .

فالوضع هو المتشخص بذاته. لكن ما يتشخص بالوضع، يتشخص به لمعنى زائد على الوضعية، لأنَّ وضعاً واحداً يصح أن يعرض لأمر كثيرة .

فإذن إنما يتمَّ التَّشخُّصُ به^(٢) إذا لم يختلف الزَّمان .

فكلُّ شيء ليس بزمني ولا وضع له لا يوجد له أشخاص كثيرون، كالعقول المفارقة. انتهى^(٣) .

فالمراد^(٤) بالأعراض الخاصة - أعني: الغير المشترك فيها - ما لا يكون مشتركاً فيها في الواقع، سواء كان عدم الاشتراك فيها لذاتها كما في الوضع، أو

١ . أي منسوبة إلى التَّحْيِيزِ أي كون الجسم ذا حَيِّزٍ بالمعنى الأعمِّ ولهذا جعلها مكانية ووضعية .

٢ . أي الوضع .

٣ . نقل بالمعنى: لاحظ: التعليقات: ١١٥ .

٤ . المقصود من هذا الكلام بيان رفع التنافي بين قوله أولاً: إنَّ الأعراض الخاصة هي الوضع والأين، والزَّمان» وقول الشيخ أخيراً: «إنَّ العرض الخاص هو الوضع والزَّمان» .

لأمر زائد على ذاتها كما في المكان وفي التشخيص بالوضع .

وأما الزمان ؛ فعدم الاشتراك فيه ليس على الإطلاق، بل بالإضافة إلى السابق واللاحق ؛ أعني: أن كل جزء من أجزاء الزمان غير مشترك فيه بين ما هو سابق عليه بالزمان أو متأخر عنه بالزمان لا مطلقا.

لكن عدم الاشتراك فيه بهذا المعنى إنما هو لذاته، لا لأمر زائد على ذاته.

وهذا هو معنى كون الزمان من جملة المشخصات.

فإن قلت: قد قال الشيخ في " التعليلات " : «متى هو الكون في الزمان، والزمان الواحد يصح أن يكون زماناً لعدة كثيرة بالتحقيق، وأما متى كل واحد منها فهو خلاف متى الآخر، فإن كون كل واحد منها في ذلك الزمان غير كون الآخر فيه .

والكون في الزمان غير نفس الزمان .

وإذا بطل كون الواحد في الزمان لم يبطل كون الآخر فيه. انتهى»^(١).
ومثل ذلك قال^(٢) في الأين.

فلم لا يجوز أن يكون المراد من الزمان المعدود من المعاني الغير المشترك فيها هو متى، ويكون عدم الاشتراك فيه على الإطلاق لا بالإضافة
(٣)؟

٢ . لاحظ: التعليلات: ٤٦ .

١ . التعليلات: ٤٦ .

٣ . أي التقدّم والتأخر.

قلت: كون متى كل واحد غير مشترك فيه فرع على تشخص ذلك الواحد، فلو كان تشخص ذلك الواحد بمتاه لزم الدور.

فظهر أن ما هو معدود من المشخصات هو نفس الزمان لا الكون في الزمان.

فإن قلت: قال الشيخان في "تعليقاتهما": «الوضع يتشخص بذاته وبالزمان»^(١) فما معنى ذلك؟

قلت: معناه ما نقلناه من الشيخ من أن التشخص بالوضع إنما يتم إذا لم يختلف الزمان .

فالأوضاع المتحدة بالزمان يتشخص بالذات لا بالزمان .

والمختلفة بالزمان يتشخص بالزمان لا بالذات، وليس لها مدخل في تشخص الغير، لكونها مما يشترك فيه .

فإن قلت: فالمشخص بالذات والذي ينتهي إليه إفادة التشخص بالآخرة هي الأعراض الخاصة. فلم أسند المصنف تشخص الأمور المتكثرة التي هي ما به التشخص إلى المادة، ثم تشخص المادة إلى تلك الأعراض ولم لم يسنده إلى تلك الأعراض ابتداء؟^(٢)

١ . التعليقات للفارابي: ٦٢ / برقم ٩٣؛ والتعليقات للشيخ الرئيس: ١١٥ .

٢ . حاصل الاشكال أن المشخص الحقيقي هي الأعراض الخاصة، والمادة متشخصة بالعرض، فينبغي اسناد تشخص الأمور المتكثرة إلى المشخص الحقيقي، فلم لم يسند المصنف ﷺ تشخصها إليه ؟

قلت: تلك الأمور لابد من كونها متكررة أيضاً لا محالة، كما لابد من كونها متشخصة، والتكثّر ينتهي بالآخرة إلى المادة القابلة للتكثير بالذات، فأسند تلك الأمور من كلتا الجهتين - أعني: جهة التكثّر والتشخيص - إلى المادة المتشخصة بتلك الأعراض، ليحصل المطلوبان معاً.

ولا يحصل التشخيص بانضمام كلي عقلي إلى مثله، فإن التقييد بين المفهومات الكلية في أي مرتبة كان لا يوجب امتناع فرض الصدق على كثيرين. غاية الأمر أن يفيد الانحصار في فرد.

والظاهر أن هذا الحكم بديهي بعد ملاحظة معنى الكلية والجزئية. والمذكور في صورة الاستدلال تنبيه عليه.

ومنهم من جعله استدلالاً عليه، فاعترض^(١) عليه: بأنه إذا جاز في العامين أن يرتفع عمومهما بتقييد أحدهما بالآخر ويختصاً بنوع واحد كما في الخاصة المركبة، مثل الطائر الولود،^(٢) فلم لا يجوز أن يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض المراتب مؤدياً إلى امتناع فرض الاشتراك؟

وأجاب عنه المحقق الدواني: بأن كل كلي، فإنه يمكن فرض صدقه على كل ما عداه بأي اعتبار أخذ، حتى على أفراد نقيضه؛ فإن «ج» ليس «ج» من الأفراد الفرضية لـ «ج».

١ . المعترض هو الشارح القوشجي. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٩٦.

٢ . فإن كل واحد من الطائر والولود بانفراده عام، فإذا انضم أحدهما إلى الآخر يصير نوعاً خاصاً وهو الخفّاش.

فيمكن فرض صدق كل من الكلّيين على أفراد الآخر، وذلك (١) يتضمّن فرض صدق اشتراك المجموع؛ مثلاً لو اختصّ الطائر الولود بشخص. (٢)

فنقول: يمكن فرض صدق الطائر على جميع أفراد الولود. وهذا الفرض يتضمّن فرض صدق الطائر الولود على تلك الأفراد. وكذا يمكن فرض صدق الولود على جميع أفراد الطائر، هذا.

وإنّما قيّد الكلّي بالعقلي احترازاً عن الطبيعي، فإنّه لكونه متّحد الوجود مع التّشخص ومقروناً لا محالة بالتّشخص ليس كذلك، بل جميع الأعراض المشخّصة كلياً طبيعياً موجودة بوجود الأشخاص.

وأما الكلّي المنطقي؛ فلا مجال لتوهم إرادته.

وقد يقال: أراد بالعقلي ما يحصل في العقل لا المقابل للطبيعي والمنطقي، وفائدة التقييد به بيان علة الحكم.

وحاصله: أنّ الكلّي ما يحصل في العقل، والجزئي ما يحصل في الحس، ولا يحصل بانضمام معقول إلى معقول محسوس؛ ضرورة أنّ المركّب من المعقولين معقول، وليس بمحسوس.

وعلى هذا، فلا يرد عليه الاعتراض المذكور، فتدبر.

١. أي كون اشتراك المجموع صادقاً مطابقاً للواقع.

٢. نُقل بالتلخيص: راجع: شرح تجريد العقائد مع حاشية المحقّق الدواني والسيد الصدر: ١٢٤.

والتَّمييز يفاير التَّشخُّص^(١)، وليبان المغايرة قال^(٢): ويجوز امتياز كل من الشَّيئين بالآخر^(٣)، بأن يحصل لكل منهما باعتبار التَّقيد بالآخر امتياز لم يكن حاصلًا بدون ذلك التَّقيد كما في الطَّائر الولود، فإنَّ كلاً منهما صار باعتبار التَّقيد بالآخر، أَحصَّ ممَّا كان قبل التَّقيد.

بخلاف تشخُّص كل من الشَّيئين بالآخر، بأن يحصل بانضمام أمرين غير متشخِّصين تشخُّص كل منهما، فإنه لا يجوز، لما مرَّ من أنَّ تقييد الكلِّي بالكلِّي لا يفيد الجزئية .

وفرق آخر، وهو أنَّ التَّشخُّص لشيء إنَّما هو في نفسه والتَّمييز إنَّما يكون بالقياس إلى المشارك .

وقد وجد في بعض نسخ المتن^(٤) قوله: والشَّخص قد لا يعتبر مشاركته والكلِّي قد يكون إضافياً فيتمييز والشَّخص المندرج تحت غيره متمييز .

والغرض بيان النسبة بين التَّشخُّص والتَّمييز وهو العموم من وجه .

فإنَّ الأوَّل يتحقَّق بدون الثَّاني في الشَّخص الغير المعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات .

١ . لأنَّ التَّشخُّص للشيء وصف نفسي له ، والتَّمييز إنَّما يكون بالقياس إلى المشارك ولأنَّه لا يجوز أن يتشخَّص كل من الشَّيئين بذات الآخر لأنَّ تقييد الكلِّي بالكلِّي لا يفيد التَّشخُّص ويجوز امتياز كل من الشَّيئين بالآخر كما في الطَّائر الولود. راجع: شرح تجريد العقائد: ٩٦ .

٢ . أي المصنَّف ﷺ .

٣ . وفي كتاب تجريد العقائد: «ويجوز امتياز كل من الشَّيئين بالآخر ولا يجوز أن يتشخَّص كل من الشَّيئين بالآخر» .

٤ . كمتن كشف المراد و شرح تجريد العقائد.

والثاني بدون الأول في الكلّي الذي يكون جزئياً إضافياً .

ويجتمعان في الشّخص إذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم .

واعترض^(١) عليه المحقق الشريف: بأنّ عدم اعتبار مشاركة الشّخص

مع غيره في مفهوم من المفهومات لا يستلزم أن لا يكون متميّزاً في نفسه عن مشاركاته في المفهومات العامّة كالوجود، بل يستلزم عدم اعتبار تميّزه، فلا يثبت بذلك تشخّص بلا تميّز .

فالصّواب أنّ التّمييز أعمّ مطلقاً من التّشخّص، لأنّ كلّ متشخّص متميّز

ولا عكس كلياً .

والتّحقيق كما قال المحقق الدّواني^(٢): إنّ المشهور في النّسب بين

الكلّيات وإن كان اعتبار صدقها وكذبها في الواقع سواء اتّحد الاعتبار أم لا،

لكن قد يلاحظ حالها بحسب الاعتبار وتحصل النّسبة بينها بحسبه كما فيما

نحن فيه. وله نظائر في كلام المصنّف فيما سبق.

١ . ذكر هذا الاعتراض الشارح القوشجي في شرحه على قوله: «ولا يخفى على المتأمل أنّ عدم

اعتبار الخ». لاحظ : ٩٧ .

٢ . لاحظ: حاشيته على هامش شرح تجريد المقائد: ٩٧ .

المسألة السابعة

في أحوال الوحدة والكثرة^(١)

[وفيها مباحث:]

١. راجع لمزيد التحقيق: النجاة: ٤٧/٢ - ٥٠ و ٥٩ - ٦٠ و ٧٦ / المقالة الأولى من الإلهيات ؛ وكتاب المشارع والمطارحات: ٣٠٨ - ٣١٩ / الفصل الثاني والثالث من المشرع الأول ؛ والمباحث المشرقية: ١ / ٨٠ - ١١٢ / الباب الثالث؛ ورسالة ما بعد الطبيعة لابن رشد: ٤٣ - ٥٠ و ١١٣ - ١٢٩ / المقالة الأولى والثالثة ؛ والتحصيل: الفصل الثالث والرابع من المقالة الثانية والفصل الأول من المقالة السادسة؛ وایضاح المقاصد: ٥٤ - ٦٩ / المبحث الثالث ؛ والأسرار الخفية في العلوم العقلية: ٤٨١ - ٤٨٧ ؛ وتقويم الإيمان: ٢٧٢ - ٢٨١ / الفصل الثالث من الرصد الأول ؛ وشرح الهداية الأثرية لصدر المتألهين: ٢٦٤ - ٢٦٩ / الفن الأول من القسم الثالث ؛ والحكمة المتعالية في الأسفار: ٨٢ / ٢ - ١٢٦ / المرحلة الخامسة.

المبحث الأول

في بدهة الوحدة ومغايرتها للوجود والتشخص

قال: والتشخص يغاير الوحدة وهي تغاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو كثير، بخلاف الوحدة، وتساوقه، ولا يمكن تعريفها إلا باعتبار اللفظ، وهي والكثرة عند العقل والخيال تستويان في كون كل منهما أعرف بالاعتسام.

أقول: [وهما^(١) من لواحق الماهية، ولهما أحكام يتعلّق بها الغرض العلمي، فيجب أن يبحث عنها^(٢) في مباحثها.

فمن أحوال الوحدة أنها مغايرة للتشخص إلا أن المصنّف لما انتقل من الكلام في التشخص إلى الوحدة نسب المغايرة إلى التشخص، فقال: والتشخص يغاير الوحدة.^(٣)

فإن الطبيعة النوعية، بل الجنسية أيضاً يصدق عليها من حيث هي

١ . أي الوحدة والكثرة.

٢ . أي عن الأحوال .

٣ . قال العلامة الحلّي: الوحدة عبارة عن كون المعقول غير قابل للقسمة من حيث هو واحد، وهو مغاير للتشخص لأن الوحدة قد تصدق على الكلّي غير المتشخص، وعلى الكثرة نفسها من دون صدق التشخص عليهما. راجع: كشف المراد: المسألة السادسة من الفصل الثاني.

كذلك أنها واحدة بالوحدة المطلقة، ولا يصدق عليها من حيث هي كذلك أنها متشخصة، وذلك ظاهر .

وهي أي الوحدة تغاير الوجود لصدقه ^(١) على الكثير من حيث هو كثير، بخلاف الوحدة، فإن الموصوف بالكثرة - أعني: ما صدق عليه الكثير ^(٢) - إذا لوحظ من حيث هو كثير - أعني: من حيث هو مقيد بالكثرة وموصوف بها، لا بأن يكون الكثرة جزءاً للموضوع، بل بأن يكون قيداً له خارجاً عنه - يصدق عليه أنه موجود في الخارج، ولا يصدق عليه من حيث هذه الملاحظة أنه واحد، وإن صدق عليه من حيث جملة أنه واحد.

والحاصل: أن موضوع الكثرة بعينه موضوع الوجود، إذ لا منافاة بين الكثرة والوجود .

وليس بعينه موضوع الوحدة، لتحقق المنافاة بين الكثرة والوحدة، والمنافاة يستلزم مغايرة ما يتصف بهما في زمان واحد.

وفيه نظر: إذ لو أريد أن بين الوحدة والكثرة منافاة بالذات، فليس كذلك كما سيأتي.

ولو أريد أن بينهما منافاة في الجملة، فعدم تحقق المنافاة في الجملة بين الكثرة والوجود ممنوع؟ ^(٣)

١ . أي صدق الوجود .

٢ . كالإنسان .

٣ . أي فكيف نسب المغايرة بين الوحدة والوجود دون الكثرة؟ بل المغايرة بين الكثرة والوجود أيضاً .

كيف؟ والوحدة المطلقة^(١) مساوقة للوجود على ما قال وتساوقه^(٢)؛ أي تساوق الوحدة الوجود؛ فكل واحد باعتبار موجود باعتبار^(٣)، وبالعكس، فالكثره المقابلة للوحدة المطلقة ليست بموجودة كما ليست بواحدة.

ودعوى^(٤) أن وصف الكثرة لا يأبى عن اتصافها بالوجود بخلاف وصف الوحدة، غير مسموعة.

وأما الاستدلال: بأن الوحدة الشخصية، لو كانت نفس الوجود الشخصي، لكان تفريق^(٥) الجسم البسيط الواحد أعداماً له، وإيجاداً لجسمين آخرين من كتم العدم، وبطلانه ضروري.

١. أي بأي وحدة كانت.

٢. وكما صرح به كثير من الحكماء والمتكلمين، ومنهم الشيخ الرئيس وشارح المواقف وشارح المقاصد والعلامة الحلبي رحمهما الله. لاحظ: النجاة: ٢ / ٤٧ / المقالة الأولى؛ وشرح المواقف: ٤ / ١٩ / المرصد الرابع؛ وشرح المقاصد: ٢ / ٢٨ / المبحث الأول من المنهج الرابع. قال الشارح العلامة الحلبي رحمهما الله نعم، الوحدة تساوق الوجود وتلازمه، فكل موجود فهو واحد والكثرة يصدق عليها الواحد لا من حيث هي كثرة على معنى أن الوحدة تصدق على العارض، أعني: الكثرة لا على ما عرضت له الكثرة، وكذلك كل واحد، فهو موجود إما في الأعيان أو في الأذهان، فهما متلازمان. لاحظ: كشف المراد: المسألة السادسة من الفصل الثاني.

٣. أي كل ما هو واحد باعتبار يكون موجوداً باعتبار، وكل ما هو موجود باعتبار يكون واحداً باعتبار.

٤. هذه الدعوى تعرض لها صدر المتألهين في الأسفار، وأجاب عنها العلامة الطباطبائي في تعليقه عليه. لاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار: ٢ / ٩٠ - ٩١.

٥. أي دليلاً لأعدام الجسم البسيط.

فالجواب عنه: أنه إنما يلزم ذلك لولا وجود المادة .

فأمّا مع القول بها، فالوحدة الزائلة هي وحدة الصورة الزائلة .

وكما زالت وحدتها، زال وجودها .

والباقى ليس إلا المادة المتصفة بالوحدة بالعرض .

والأشبه أن الوجود الخاص، والوحدة والتشخص، متحدة بالذات،

متغايرة بالاعتبار، كما أشار إليه الفارابي في " تعليقاته " ^(١).

ثم اعلم: أن الشيخ قال في " إلهيات الشفاء " : «الذي يصعب الآن علينا

تحقيق ماهية الوحدة .

وذلك أنا إذا قلنا: إن الواحد لا ينقسم، فقد قلنا: إن الواحد هو الذي لا

يتكثر ضرورة، فأخذنا في بيان الواحد الكثرة .

وأما الكثرة، فمن الضرورة أن تحدّ بالواحد، لأنّ الواحد مبدأ الكثرة،

ومنه وجودها، وماهيتها.

ثم أي حدّ حدّدنا به الكثرة استعملنا فيه الواحد بالضرورة.

فمن ذلك ما ^(٢) نقول: إن الكثرة هو المجتمع من الوحدات .

فقد أخذنا الوحدة في حدّ الكثرة .

١ . انظر: التعليقات: ٦١ / برقم ٨٩ .

٢ . «ما» موصولة.

ثمَّ عملنا شيئاً آخر، وهو أننا أخذنا المجتمع في حدِّها، والمجتمع يشبه أن يكون هو الكثرة نفسها .

وإذا قلنا من الوحدات أو الواحدات، أو الأحاد، فقد أخذنا لفظ الجمع، وهذا اللَّفظ لا يفهم معناه، ولا يعرف إلا بالكثرة .

وإذا قلنا: إنَّ الكثرة هي التي تعدُّ بالواحد، فنكون قد أخذنا في حدِّ الكثرة الوحدة .

ونكون أيضاً قد أخذنا في حدِّها العد والتقدير، وذلك إنَّما يفهم بالكثرة أيضاً .

فما أعسرَ علينا أن نقول في هذا الباب شيئاً يعتدُّ به، لكنَّه يشبه أن تكون الكثرة أيضاً أعرف عند تخيلنا، والوحدة أعرف^(١) عند عقولنا^(٢)، ويشبه أن تكون الوحدة والكثرة من الأمور التي تتصورها بُدياً^(٣).
لكن الكثرة نتخيلها أولاً، والوحدة نعقلها من غير مبدأ لتصورها عقلي، بل إن كان ولا بدَّ فخيالي .

ثمَّ يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفاً عقلياً، وهنالك نأخذ الوحدة

١ . قال الحكيم السبزواري في منظومته :

سنخية لِذاتِكَ الأتَمِّ
وكثرة عند الخيال أكشف

وسرُّ أعرْفية الأعمِّ
ووحدة عند العقول أعرف

لاحظ : شرح غرر الفرائد: ١٤٦ .

٢ . في أ و ب: جملة «والوحدة أعرف عند عقولنا» ساقطة.

٣ . في ج: «بديهيّاً»، لكن الصحيح كما في المصدر «بدياً» على زنة فعيل بمعنى في بادي النَّظر و«بدء» بالهمزة بمعنى ظَهَرَ .

متصورة بذاتها ومن أوائل التصور.

ويكون تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيهاً يستعمل فيه المذهب الخيالي لتؤمي إلى معقول عندنا لا نتصوره حاضراً في الذهن .

فإذا قالوا: إن الوحدة هي الشيء الذي ليس فيه كثرة، دلّوا على أن المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا بدياً الذي يقابل هذا الآخر^(١)، أو ليس هو^(٢)، فينبه عليه بسلب هذا^(٣) عنه. انتهى^(٤).

والى هذا أشار المصنّف بقوله: ولا يمكن تعريفها؛ أي الوحدة إلا باعتبار اللفظ^(٥).

وهي^(٦) والكثرة عند العقل والخيال تستويان في كون كل منهما أعرف بالاقسام^(٧)، أي الوحدة أعرف عند العقل من الكثرة، والكثرة أعرف عند الخيال^(٨)، وهذا هو المراد من الاقسام .

١ . أي الكثرة.

٢ . أي هذا الآخر.

٣ . أي الكثرة عن الوحدة.

٤ . إلهيات الشفاء: ١ / ١٠٤ / الفصل الثالث من المقالة الثالثة.

٥ . قال العلامة الحلبي رحمته الله إن الوحدة من المتصورات البديهية فلا يحتاج في تصوورها إلى اكتساب، فلا يمكن تعريفها إلا باعتبار اللفظ، بمعنى أن يبدل لفظ بلفظ آخر أوضح منه، لا أنه تعريف معنوي. لاحظ: كشف المراد: المسألة السابعة من الفصل الثاني.

٦ . أي الوحدة.

٧ . أي أقسام الوحدة والكثرة في العقل والخيال بالأعرافية.

٨ . من الوحدة.

ومعنى العبارة أن الوحدة والكثرة تقسمان بالسوية الأعرافية عند العقل والخيال، فتأخذ الوحدة الأعرافية عند العقل^(١)، وتأخذ الكثرة الأعرافية عند الخيال^(٢).

ثم إنه اعترض^(٣) عليه: بأن الوحدة والكثرة إن أخذتا من حيث هما أمران كليان فلا يُدركان إلا بالعقل، وإن أخذتا من حيث هما حاصلتان في المحسوسات فلا يُدرکہما إلا القوة الجسمانية الخيالية، أو الوهمية .
فلا وجه لتخصيص أحدهما بالأعرافية عند العقل، والأخرى بالأعرافية عند الخيال^(٤).

وأجاب عنه المحقق الشريف: بأن مدرك الكليات والجزئيات هو العقل؛ أي النفس الناطقة .

لكنها تدرك الكليات بذاتها، والجزئيات بآلاتها .
فتدرك أولاً بآلاتها جزئيات متكثرة؛ ترسم صورها في تلك الآلات، ثم تنتزع منها بحذف مشخصاتها صورة واحدة كلية ترسم في ذاتها. وهي معروضة للوحدة كما كانت جزئياتها معروضة للكثرة.

١ . لأن الوحدة أمر عقليّ والمعقولات أمور عامة أول ما يتصرف فيها العقل بالتقسيم يتصور كلاً منها واحداً ثم، يقسمه إلى كذا وإلى ما ليس كذا. لاحظ: الأسفار: ٨٣ / ٢ .

٢ . لكون الكثرة مرتسمة في الخيال أولاً لأن ما يرسم في الخيال محسوس، والمحسوس كثير .
لاحظ: الأسفار: ٨٣ / ٢ .

٣ . ذكره المحقق القوشجي في شرحه: لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٩٧ .

٤ . أي الكثرة تحصل أولاً في الخيال، والوحدة تنتزع منها ويتحصل في العقل .

ولا شك أن المرتسم في ذات النفس يكون أقرب منها،^(١) وأعرف عندها نظراً إلى ذاتها وحدّها من المرتسم في آلتها .

وأن المرتسم في آلتها أقرب منها^(٢)، وأعرف عندها^(٣) من حيث هي مأخوذة مع آلتها.

فكذا حال عارضيهما، أعني: الوحدة والكثرة.^(٤)

وأورد عليه الشارح القوشجي: أنه قد ترتسم في النفس صور كلية كثيرة، فكما أن الجزئيات المرتسمة في آلتها معروضة للكثرة، كذلك تلك الكليات المرتسمة في النفس.

وكما أن كل واحد من تلك الكليات معروض للوحدة، كذلك كل واحد من الجزئيات المرتسمة في آلتها .

فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس والكثرة لما ارتسمت في الخيال.^(٥)

وأقول: إن في الكثرة تفصيلاً يعين على تصوّرها وملاحظتها كذلك - أعني: مفصلة - الخيال، سواء كانت الكثرة مرتسمة في النفس أو في الخيال،

١. أي النفس .

٢. أي الآلات .

٣. أي النفس .

٤. لاحظ: شرح المواقف: ٤ / ٢٥ / الموقف الثاني / المقصد الأول من المرصد الرابع؛ وشرح

تجريد العقائد: ٩٧ - ٩٨ .

٥. نقل بالمعنى. راجع: حاشية المحقق الدواني على هامش شرح تجريد العقائد: ٩٨ .

فتلك الكليات الكثيرة المرسمة في النفس؛ إذا أرادت النفس ملاحظتها من حيث هي كثيرة لا يتيسر ذلك، إلا بإعانة الخيال.

بخلاف الوحدة؛ فإنه لا يحتاج تصوورها وملاحظتها إلى إعانة الخيال، سواء كانت الوحدة مرسمة في النفس، أو في الخيال، وذلك ظاهر جداً بالوجدان.

وهذا هو مراد الشيخ من أعرافية الكثرة عند الخيال.

وغرضه أن الكثرة لكونها خيالية لا يحتاج إلى تعريف أصلاً.

ولهذا قال ^(١): «إنها تتخيّلها أولاً». وأما الوحدة فقد يحتاج إلى تنبيه لفظي يشير إلى معنى حاصل في النفس بذاته، غير حاضر عندها، بكونه مسلوباً عنه هذا الحاضر في الخيال المسمى بالكثرة، فليتنظن .

وأما ما أجاب به المحقق الدواني: من أن التعقل ^(٢) الصّرف إنما هو العلم الإجمالي المستفاد من المبادئ العالية، والتفصيل إنما هو للنفس بمعونة القوى .

وأن الخيال لا يتمكّن من تخيل أمر واحد من غير اشتماله على الكثرة؛ حيث لا ترسم فيه إلا الصورة المقترنة بوضع مخصوص وشكل مخصوص إلى غير ذلك؛ بمعنى أن الخيال لا يدرك النقطة مثلاً بخصوصها وحدها، بل مع مجموع الأمور المقترنة ^(٣).

١ . الشيخ الرئيس .

٢ . أي التعقل الذي لا يكون بأعانة الخيال.

٣ . نقل بالتلخيص . لاحظ: حاشية المحقق الدواني على هامش شرح تجريد المعانند: ٩٨ .

فيرد عليه: أن حصر التعقل في العلم الإجمالي غير مطابق للواقع .
وأن المجموع المدرك للخيال كما هو معروض الكثرة معروض
للوحدة أيضاً لا محالة، بل الوحدة أيضاً مدرك للخيال في ضمن الكثرة.
وكذا ما ذكره سيّد المدققين: من أن الأحاد أسبق إلى العقل من الكثير
المؤلف منها؛ إذ العقل يعرف المؤلف بعد معرفة أحاده.
والكثير أسبق إلى الخيال من أحاده، إذ الخيال بحسب الغالب ينال أولاً
المؤلف، ثمّ يفصل أجزاءه.

فإنه يرد عليه: أن الكلام في مطلق الوحدة لا في ضمن الكثرة.
وأن الخيال كلّما نال المؤلف أولاً ناله من حيث هو واحد، فليتدبّر.

[المبحث الثاني

في أن الوحدة والكثرة ليستا ثابتة في الأعيان

قال: وليست الوحدة أمراً عينياً بل هي من ثواني المعقولات، وكذا الكثرة.

أقول: [وليست الوحدة أمراً عينياً زائداً على الماهية بحسب الوجود

الخارجي .

والألكانت واحدة لا محالة فلها وحدة عينية هي أيضاً واحدة. وهكذا،

فيلزم التسلسل^(١) .

بل هي عين الماهية في الخارج وزائدة عليها في العقل كالوجود

والتشخص .

وهذا معنى كونها من المعقولات الثانية على ما قال^(٢) : بل هي من

١ . هذا ما استدلل به عدّة من الحكماء ومنهم شيخ الإشراق في حكمة الإشراق: ٦٥ - ٦٦ ؛ والعلامة

الحليّ رحمته الله في كشف المراد: المسألة الثامنة من الفصل الثاني ؛ والشارح القوشجي في شرح

تجريد العقائد: ٩٨ ، لكن أورد عليه الرّازي في المباحث المشرقيّة: ١ / ٨٦ / الفصل الرابع؛

وشارح المقاصد في شرح المقاصد: ٢ / ٣٠ / المبحث الأوّل؛ وصدر المتألّهين في الأسفار: ٢ /

٨٨ ؛ والعلامة الطباطبائيّ رحمته الله في نهاية الحكمة: المرحلة السابعة / الفصل الأوّل. وردّه العلامة

الحليّ رحمته الله في إيضاح المقاصد: ٥٧ / المسألة الثانية من المبحث الثالث .

٢ . أي المصنّف رحمته الله .

ثواني المعقولات^(١)، وقد عرفت معناها فيما سبق^(٢).

وكذا الكثرة أيضاً، لأنها ملتزمة من الوحدات، فحكمها حكمها.

وإذا عرفت المراد من نفي عينيّة الوحدة والكثرة، فلا منافاة بينه وبين حكم الشيخ بوجودهما في الأعيان .

حيث قال في "إلهيات الشفاء": «إنّ العدد له وجود في الأشياء ووجود في النفس .

وليس قول من قال: إنّ العدد لا وجود له إلا في النفس شيئاً يعتدّ به .

أمّا إن قال: إنّ العدد لا وجود له مجرداً عن المعدودات التي في الأعيان إلا في النفس، فهو حقّ .

فإنّ إذ قد بينّا أنّ الواحد لا يتجرّد عن الأعيان قائماً بنفسه إلا في الذهن، فكذلك ما يترتب وجوده على وجود الواحد .

وأما أنّ في الموجودات أعداداً، فذلك أمر لا يشكّ فيه إذا كان في الموجودات وحدات فوق واحدة. انتهى»^(٣).

١. قال الشارح القوشجي: في كونهما من المعقولات الثانية نظراً، لأنها عبارة عن عوارض الوجود

الذهني على ما سبق وهما يعرضان للموجودات في الخارج. راجع: شرح تجريد العقائد: ٩٨ .

٢. في الجزء الأول من هذا الكتاب المسألة الخامسة عشرة والتاسعة والعشرين من الفصل الأول.

٣. إلهيات الشفاء: ١ / ١١٩ / الفصل الخامس من المقالة الثالثة.

[المبحث الثالث]

في كيفية التقابل بين الوحدة والكثرة

قال: [وتقابلهما لإضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية لا لتقابل جوهرى بينهما.

[أقول:] يعني إنَّ التَّقابل بين الوحدة والكثرة إنَّما هو بالعرض لكونهما معروضين لإضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية .
فإنَّ الوحدة علَّة مقوِّمة للكثرة ومكيالٌ لها؛ أي تُفنيها إذا أخذت منها مرّة بعد أخرى على ما هو المراد من الكيل، وليس بينهما تقابل بالذات.

أمَّا تقابل التَّضاد فلوجهين:

الأوَّل: أنَّ الضدَّ يبطل الضدَّ بالذات، والوحدة إذا حَلَّت في موضع الكثرة لا يبطلها أوَّلاً وبالذات، بل إنَّما يبطل أوَّلاً وبالذات وحدات الكثرة^(١)، ثمَّ يبطل الكثرة ببطان وحداتها.

الثَّاني: أنَّ من شرط المتضادِّين أن يكون لهما موضوع واحد بالعدد؛ أي بالشَّخص كما سيأتي .

١ . وليست الوحدات هي الكثرة إذ الكثرة مؤلَّفة منها.

وليس لوحدة بعينها، وكثرة بعينها موضوع واحد بالشخص، بل بالنوع. وقد يجعل ذلك - أعني: وحدة الموضوع بالعدد - دليلاً على نفي التَّقابِلِ مطلقاً^(١).

وليس بصحيح، لأنَّ موضوع المتقابلين لا يجب كونه واحداً بالشخص^(٢) كما سيأتي أيضاً.

وأما تقابل العدم والملكة : فلأنَّ الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها. وكيف تكون ماهية الملكة^(٣) موجودة في العدم حتى يكون العدم يتألف من ملكات تجتمع ؟

وكذلك إن كانت الملكة هي الكثرة، فكيف تكون تركيب الملكة من أعدامها؟^(٤)

وأما تقابل^(٥) السلب والإيجاب: ^(٦) فلمثل ذلك أيضاً.

وأما تقابل التّضايّف: فلأنَّ الكثرة ليس إنّما تعقل ماهيتها بالقياس إلى الوحدة، حتى تكون إنّما هي كثرة لأنَّ هناك وحدة، بل إنّما هي كثرة بسبب

١ . أي سواء أكان التّقابل بالتّضاد أم بغيره من الاقسام التّقابل.

٢ . فإنَّ موضوع المتضايقين ليس واحداً بالشخص.

٣ . إن كانت الملكة هي الوحدة.

٤ . أي الملكة لأنَّ الوحدة على هذا عدم الكثرة.

٥ . أي عدم تقابل السلب والإيجاب في جوهر الوحدة والكثرة.

٦ . كقولنا: زيد أبيض أو ليس زيد بأبيض .

الوحدة. وفرق بين ما لا يكون إلا بشيء، وبين ما لا يعقل ماهيته إلا بالقياس إلى شيء.

وأيضاً لو كان بينهما تضاييف لكان تعقل ماهية كل منهما بالقياس إلى الآخر، فكان تعقل ماهية الوحدة من حيث هي وحدة بالقياس إلى الكثرة، ولكانتا متكافئتين في الوجود. وظاهر أن الأمر ليس كذلك. هذا خلاصة ما قاله الشيخ في "إلهيات الشفاء" (١).

وأما ما يقال (٢) في كون التقابل بينهما بالذات، من أننا إذا نظرنا إلى مفهومهما وقطعنا النظر عن كون إحداهما علّة للآخر أو مكيالاً له، جزمنا بأن الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحداً وكثيراً.

فيجاب عنه: بأنه لو أراد أن العقل يحكم بأنه لو انتفى العوارض التي جعلت وسائط بقي التنافي بينهما، فهو ممنوع.

وإن أراد ما (٣) هو المتبادر من هذا الكلام، وهو أنه لا يحتاج العقل في الجزم بالتنافي بينهما إلى ملاحظة تلك الوسائط، فيرد عليه: أنه إنما يدل على انتفاء الوسطة في التصديق دون الثبوت، لجواز أن يكون امتناع اجتماعهما مستنداً في الواقع إلى ما يلزمهما من العوارض، فلا يكون تقابلهما بالذات.

١. لاحظ: إلهيات الشفاء: ١ / ١٢٦ - ١٣٠ / الفصل السادس من المقالة الثالثة.

٢. القائل هو الشارح القوشجي. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٠٠.

٣. في ب: «أراد أن ما».

المبحث الرابع

في أقسام الوحدة

قال: ثم معروضهما قد يكون واحداً، فله جهتان بالضرورة، فجهة الوحدة إن لم تقوم جهة الكثرة ولا تعرض لها فالوحدة عرضية، وإن عرضت كانت موضوعات أو محمولات عارضة لموضوع أو بالعكس، وإن قومت فوحدة جنسية أو نوعية أو فصلية.

وقد يتغاير معروضاهما، فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير وحدة شخصية بقول مطلق، وإلا نقطة إن كان له مفهوم زائد ذو وضع، أو مفارق إن لم يكن ذا وضع؛ هذا إن لم يقبل القسمة وإلا فهو مقدار أو جسم بسيط أو مركب. وبعض هذه أولى من بعض بالوحدة.

والهو هو على هذا النحو.

أقول: قوله: [ثم معروضهما^(١) قد يكون واحداً فله^(٢) جهتان، لامتناع اجتماع الوحدة والكثرة في موضوع واحد من جهة واحدة بالضرورة. فجهة الوحدة إن لم تقوم جهة الكثرة ولم تعرض لها؛ أي لم يكن غير خارجة عنها، ولا خارجة محمولة عليها.

١. أي معروض الوحدة والكثرة. ٢. أي لمعروض الوحدة والكثرة.

بل تكون خارجة غير محمولة .

فالوحدة عرضية^(١)، كما يقال نسبة النفس إلى البدن هي نسبة المَلِكِ إلى المدينة .^(٢)

ومعناه أنهما متحدان في التدبير، وهو ليس مقوياً ولا عارضاً لشيء منهما.

إذ ليس محمولاً عليها لا بالمواطاة، ولا بالاشتقاق .

أما الأول: فلأن نسبة النفس إلى البدن مثلاً - أعني: تعلقها به - ليست تدبيراً له، بل هو سبب لتدبيره والتصرف فيه .

وأما الثاني: فلأن المدبّر ليس هو التعلّق، بل النفس، فهو عارض لها.

فإن اعتبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير، أو بين النسبتين في كونهما منشأ للتدبير، كانت^(٣) من قبيل الاتحاد في العارض المحمول الذي سيأتي .

وإذ اعتبرت^(٤) بين النسبتين في كونهما نسبة، كانت جهة الوحدة حينئذٍ: إما مقومة لجهة الكثرة^(٥)، أو عارضة لها .^(٦)

١ . للكثرة .

٢ . وكنسبة الرّبان إلى السفينة فإنّه ليس هناك نسبة واحدة ولا حالة واحدة، بل هما نسبتان وحالتان، فالوحدة بينهما عرضية .

٣ . الوحدة . ٤ . هذه الوحدة .

٥ . إن كانت النسبة جنساً لما تحتها من الأفراد .

٦ . إن كانت النسبة أمراً خارجاً لما تحتها من الأفراد .

وأما إذا اعتبرت بين النسبتين في التدبير، فهو الذي جهة الوحدة فيه غير عارضة لجهة الكثرة ولا مقومة كما بينا.

ثم إن تثلث قسمة جهة الوحدة بالتقويم والعروض ومقابلهما وتسمية المقابل بالوحدة العرضية على ما ذكره المصنّف ﷺ والمتأخرون، ليس في كلام الشيخ .

بل الشيخ سمى ما تكون جهة الوحدة فيه عارضاً، سواء كان محمولاً^(١) أو موضوعاً بالواحد وبالعرض^(٢)، وغيره بالواحد بالذات، وسمي وحدة النسبتين وحدة بالمناسبة، وجعلها من أقسام الواحد بالذات .

حيث قال في "إلهيات الشفاء": "إن الواحد يقال بالتشكيك على معان^(٣) تتفق في أنها لا قسمة فيها بالفعل من حيث كل واحد هو هو^(٤)، لكن هذا المعنى^(٥) يوجد فيها بتقدم وتأخر، وذلك بعد الواحد بالعرض^(٦) .

١ . كما يقال: القطن والثلج واحد في البياض .

٢ . كما يقال: الضاحك والكاتب واحد في الإنسانية .

٣ . أي يكون الاشتراك الواحد بين هذه المعاني اشتراكاً لفظياً فيكون المراد بالمعاني الأفراد .

٤ . أي الواحد بالشخص ما ليس فيه قسمة بالتشخص، والواحد بالنوع ما ليس فيه قسمة بالنوع وهكذا .

٥ . أي القسمة .

٦ . يعني أن الواحد بالعرض لا يتفق في معنى واحد لأنه لا بد فيه من تعدد . قال صدر المتألهين

والواحد بالعرض^(١): هو أن يقال في شيء يقارن شيئاً آخر إنّه هو الآخر وإنهما واحد .

وذلك: إمّا موضوع ومحمول عرضي ؛ كقولنا: إنّ زيداً وابن عبد الله واحد، وإنّ زيداً والطبيب واحد.

وإمّا محمولان في موضوع: كقولنا: إنّ الطبيب وهو ابن عبد الله واحد، إذ عرض أن كان شيء واحد طبيياً وابن عبد الله .

أو موضوعان في محمول واحد عرضي: كقولنا: الثلج والجصّ واحد؛

﴿ في تعليقه على الشفاء: الواحد يقال على أشياء بالتشكيك بالشدة والضعف، والتقدم والتأخر، وتلك الأشياء كلّها واحدة بالذات مع اختلافها في تمامية الوحدة ونقصها وتقدمها وتأخرها وهي كلّها غير الواحد بالعرض، فإنّه في ذاته كثير وله وحدة عارضة.

١. قال صدر المتألهين الشّيء الواحد على ضربين: حقيقيّ: ويقال له الواحد بالذات .

وغير حقيقيّ: ويقال له الواحد بالعرض. وهوما يكون أشياء متعدّدة بالذات متوافقة في أمر واحد هو جهة وحدتها، وهي إمّا مقومة لتلك الأشياء أو عارضة لها، أو لا مقومة ولا عارضة، بل إضافة محضة ونسبة صرفة، كما يقال: نسبة المُلْك إلى المدينة، والنفس إلى البدن واحدة؛ أي هما واحد في النسبة. والأوّل: قد يكون جنساً لها، فيقال: إنّ الإنسان والفرس مثلاً واحد في الجنس، أعني: في الحيوانية. وقد يكون نوعاً، فيقال: إنّ زيداً وعمراً واحد في النوع، أعني الإنسانية. وهذا الاتحاد يساوق الاتحاد في الفصل، كالتأطّق في مثالنا. والثاني: إمّا أن يكون موضوعاً لها، كالكاتب والضاحك المتحدّين في موضوع واحد المحمولين عليه، أو الموجودين فيه، كقولنا: الإنسان كاتب وضاحك، وكقولنا: زيد طبيب وابن عبد الله، فهو الاتحاد بالموضوع، فيقال: هما واحد في الموضوع، وقد يكون محمولاً لها، والاتحاد بالمحمول، كالقطن والثلج المتحدّان في البياض والأبيض المحمول عليهما اشتقاقاً أو مواطاة. لاحظ: التعليقات لصدر المتألهين: ٨٦.

أي في البياض، إذ قد عرض أن حمل عليهما عرض واحد .

لكن الواحد بالذات: منه واجب بالجنس، ومنه واحد بالنوع وهو الواحد بالفصل، ومنه واحد بالمناسبة، ومنه واحد بالموضوع، ومنه واحد بالعدد .

ثم قال: وأما الواحد بالمناسبة^(١) فهو بمناسبة ما، مثل أن حال السفينة عند الربان وحال المدينة عند الملك واحدة، فإن هاتين حالتان متفقتان، وليس وحدتهما بالعرض، بل وحدة ما يتحد بهما بالعرض؛ أعني: وحدة السفينة والمدينة بهما^(٢) هي وحدة بالعرض، وأما وحدة الحالتين فليست الوحدة التي جعلناها وحدة بالعرض. انتهى^(٣).

ثم إن في كون الوحدة؛ أي وحدة^(٤) النسبتين من القسم المقابل - أعني: ما لا يكون جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عارضية - على ما ذكره بحثاً أوردته سيد المدققين: وهو أن الظاهر أن المراد من النسبتين هو التدبيران^(٥)

١ . واعلم: أن لأقسام الواحد غير الحقيقي أسامي مخصوصة، فالمشاركة والاتحاد في الجنس مجانية، وفي النوع مماثلة، وفي الكيف مشابهة، وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة، وفي الإضافة مناسبة وللمناسبة أنواع كثيرة كالمحاذاة والموازاة والمواخاة والمصاحبة والمناجاة وغيرها من أقسام الاتحاد في النسبة. راجع: تعليقات على الشفاء لصدر المتألّهين: ٨٦ .

٢ . أي من قبيل وحدة الثلج والجص.

٣ . راجع: إلهيات الشفاء: ٩٧ / ١ - ١٠٢ / الفصل الثاني من المقالة الثالثة.

٤ . في أ، ب وج: كلمة «أي وحدة» ساقطة.

٥ . في ب: «التدبير».

وليس التدبير غير محمول عليهما.^(١)

وأنا أقول: ولو سلم أن المراد من النسبة هاهنا هو التعلق الذي يكون سبباً للتدبير على ما ذكرنا موافقاً لما في " شرح المواقف ^(٢) " .

فلا نسلم أن اتحاد النسبتين إنما هو في التدبير، بل في كونهما تعلقاً خاصاً من شأنه أن يكون سبباً للتدبير المخصوص .

كما أن اتحاد التدبيرين إنما هو في كونهما تدبيراً مخصوصاً .

ولا شبهة في كون التعلق الخاص محمولاً عليهما، كما في التدبير المخصوص .

وفي كلام الشيخ أيضاً بحث، أورده المحقق الدواني: وهو أن وحدة النسبتين إن كانت لماهيتهما، أو لذاتي من ذاتياتهما، فيدخل في الوحدة الجنسية، أو النوعية أو الفصلية .

وإن كانت لأمر خارج، فيدخل في الواحد بالعرض على مقتضى تعريفه .

وعلى الوجهين ؛ لا يصح جعله قسماً برأسه من أقسام الواحد بالذات . وأجاب عنه سيّد المدققين: بأن المراد بجهة الوحدة هاهنا ما يقال له الواحد نظراً إلى حاله، لا نظراً إلى وحدة أمرٍ آخر .

وهي ^(٣): قد تكون عارضة للكثير، كالبياض للقطن والثلج .

١ . في ب: «عليها» .

٢ . لاحظ: شرح المواقف: ٤ / الموقف الثاني، المقصد الخامس من المرصد الرابع .

٣ . أي الوحدة .

وقد تكون مقومة، كجنس الإنسان والفرس .

وقد تكون ذات الكثير لا من حيث هي كثيرة كالواحد بالاتصال، فإن قول الواحد له وإن كان بواسطة عروض الاتصال، لكن ليس بالنظر إلى وحدة الاتصال، بل بالنظر إلى حالة ذاته المتصلة.

وكذا قول: الواحد للنسبتين^(١) المذكورتين، وإن كان بواسطة عروض التناسب لهما، لكنه ليس بالنظر إلى وحدة التناسب، بل بالنظر إلى ذات المتناسبين.

فتكون جهة الوحدة ذاتهما، لا من حيث الكثرة، فلذلك عدّها الشيخ من الوحدات بالذات. انتهى^(٢). وفيه تأمل .

فإنّ الشيخ قال في آخر الفصل: «وأما الأشياء الكثيرة بالعدد، فإنما يقال لها من جهة أخرى واحدة، لاتفاق بينهما في معنى :
فإنّ أن يكون اتفاقهما في نسبة .
أو في محمول غير النسبة .^(٣)

ثمّ قال: إنّ الواحد بالجنس أولى بالوحدة من الواحد بالمناسبة»^(٤).

١ . أي نسبة النفس إلى البدن ونسبة الملك إلى المدينة.

٢ . لاحظ: شرح تجريد العقائد مع حاشية المحقق الدواني والسيد الصدر: ١٣١ .

٣ . أي كنسبة النفس إلى البدن والملك إلى المدينة.

٤ . إلهيات الشفاء: ١ / ١٠٢ - ١٠٣ / الفصل الثاني من المقالة الثالثة.

وهذا صريح^(١) في أن جهة الوحدة في الواحد بالمناسبة هي النسبة، لا الذات الواحدة .

وأن النسبة محمولة، وأنها غير مقومة للواحد.^(٢)

وبالجملة أن المقام لا يخلو عن إشكال.

ثم قال^(٣): والظاهر من كلام المصنّف، أنه أراد بالمقوم ما هو المتبادر منه.

ولذلك حصر ما قومت جهة الوحدة فيه في أقسام ثلاثة: هي الواحد بالجنس، والواحد بالفصل، والواحد بالتنوع .

ولم يعد^(٤) فيه^(٥) ما تكون جهة الوحدة ذاته، كالواحد بالاتصال، والواحد بالتماس، والواحد بالتناسب، بل أشار إلى هذا القسم بقوله: «فالوحدة عرضية. انتهى».^(٦)

وفيه: أن تسمية هذا القسم بالعرضية غير مناسب، على أن ذلك لا يرفع المخالفة بين كلام المصنّف وكلام الشيخ.

بخلافه على التوجيه المشهور، إذ قيل فيه: لأن اتصاف جهة الكثرة

١ . باعتبار القول الأول، أعني: أن يكون اتفاقهما في نسبة.

٢ . هذا مستفاد من القول الثاني، أعني: أو يكون في محمول غير النسبة.

٣ . أي سيد المدققين . ٤ . أي المصنّف ﷺ .

٥ . أي المقوم .

٦ . لاحظ: شرح تجريد المقائد مع حاشية المحقق الدواني والسيد الصدر: ١٣١ .

بالوحدة في هذا القسم إنما يكون بالتَّبعية وبالعرض لا بالذات .

فإنَّ اتِّصاف النَّسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التَّديير إنما هو بالعرض، وتَّبعية اتِّصاف النَّفس والمَلِك بالوحدة من حيث التَّديير، على طريقة وصف الشَّيء بوصف متعلِّقه .

ولا يرد عليه ما أورده هو^(١)؛ من أنَّه لو كان كذلك، لزم أن يكون وصف الأقسام بأسرها عرضية لكونها بالتَّبعية وبالعرض، على طريقة وصف الشَّيء بوصف متعلِّقه، مثلاً وصف الواحد بالجنس كالإنسان والفرس بالوحدة وصف بحال متعلِّقه الذي هو جنسه وهكذا.

وذلك لأنَّ في سائر الأقسام جهة الوحدة، سواء كانت ذاتية أو عرضية، محمولة على جهة الكثرة، بخلافها في هذا القسم، فلعلَّ هذا يكفي فارقاً في كون الاتِّصاف فيه بالتَّببع بخلافه فيها، هذا.

ثمَّ إنَّه لا يخفى ممَّا ذكر أنَّ الواحد بالذات المقابل للواحد بالوحدة العرضية أعمَّ من الواحد بالذات المقابل للواحد بالعرض .

ثمَّ اعلم: أنَّ الواحد بالموضوع، الذي عدَّه الشَّيخ من جملة أقسام الواحد بالذات، المراد به كما صرَّح^(٢) هو به: هو الواحد بالنوع الذي من شأنه أن يصير واحداً بالعدد، فإنَّ الواحد بالنوع الكثير بالعدد قد يكون من شأن ذلك الكثير بالعدد أن يتحد فيصير واحداً بالعدد.

١ . أي سيّد المدقِّقين .

٢ . أي الشَّيخ الرنيس .

وذلك كالمياه الكثيرة، إذا جعلت ماء واحداً، فتلك المياه الكثيرة حين هي كثيرة واحدة بالتّوع، وذلك ظاهر، وواحدة بالموضوع أيضاً، لأنّ من شأن موضوعات ذلك العدد الكثير أن يتّحد فيصير موضوعاً واحداً بوحدة بالفعل. بخلاف أفراد الإنسان مثلاً، فإنّها واحدة بالتّوع وليس بوحدة بالموضوع، إذ ليس من شأنها أن يتّحد فيصير واحداً بالعدد .

وإن عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة^(١) كانت^(٢) هناك موضوعات معروضة لمحمول واحد كما في وحدة الجصّ والتّلج من حيث البياض المحمول عليهما، أو محمولات عارضة لموضوع واحد، كما في وحدة الكاتب والضّاحك العارضين للإنسان الموضوع لهما، وهو خارج عنهما ومحمول عليهما، وهذا هو معنى العارض .

فمجموع قوله: عارضة لموضوع وبالعكس؛ أي معروضة لمحمول صفة لمجموع قوله: «موضوعات أو محمولات» من قبيل النّشر على عكس ترتيب اللفّ كما شرحناه .

فيكون قوله: «وبالعكس» عطفاً على قوله: «عارضة لموضوع» وعكساً له فقط .

وجعله الشّارح القديم عكساً لمجموع قوله: «محمولات عارضة

١ . كما في وحدة القطن والتّلج من حيث البياض، فإنّ القطن والتّلج كثير بذاتهما واحد من حيث أتهما أبيض فالأبيض جهة الوحدة وهو عارض لذاتي القطن والتّلج .

٢ . أي جهة الكثرة .

لموضوع» وعطفاً عليه؛^(١) أي وموضوعات معروضة لمحمول، فاستدرك لفظة موضوعات، وحملها على زيادة النسخ.

ودفعه المحقق الشريف: بما شرحناه به .

وإن قومت^(٢) جهة الوحدة لجهة الكثرة، فوحدة جنسية،^(٣) كوحدة الإنسان والفرس في الحيوان .

أو نوعية^(٤) كوحدة زيد وعمرو في الإنسان .

أو فصلية كوحدهما في الناطق .

وقد يتغاير^(٥) معروضاهما^(٦)؛ أي قد يكون معروض الوحدة غير معروض الكثرة، وهو الواحد بالعدد وهو على أقسام.

قال الشيخ: «إنَّ الواحد بالعدد لا شكَّ أنَّه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد به^(٧)، بل ولا غيره ممَّا هو واحد غير منقسم من حيث هو واحد، لكنَّه يجب أن ينظر فيه من حيث الطَّبيعة التي عرض لها الوحدة،

١ . أي المجموع .

٢ . أي كانت جهة الوحدة ذاتية لجهة الكثرة.

٣ . أي إن كانت جهة الوحدة جنساً لجهة الكثرة.

٤ . أي إن كانت نوعاً لها.

٥ . قوله: «وقد يتغاير» عطف على قوله: «قد يكون واحداً» .

٦ . في تجريد العقائد ومتن كشف المراد: جملة «معروضاهما» ساقطة، لكن الظاهر أنَّ

«معروضاهما» توضيح لقوله: «وقد يتغاير» .

٧ . والألزم اجتماع التقيضين وهي الانقسام وعدم الانقسام في ذات واحدة من جهة واحدة.

فيكون الواحد بالعدد، منه ما ليس من طبيعته التي عرض لها الوحدة أن يتكثّر
مثل: الإنسان الواحد^(١).

ومنه ما من طبيعته ذلك^(٢)، كالماء الواحد، والخطّ الواحد، فإنّه قد
يصير الماء مياهاً والخطّ خطوطاً .

والذي ليس من طبيعته ذلك :

فإمّا أن يكون قد يتكثّر من وجه آخر .

وإمّا أن لا يكون .

مثال الأوّل: الواحد بالعدد من الناس، فإنّه لا يتكثّر من حيث طبيعته ؛
أي من حيث هو إنسان إذا قسم، لكنّه قد يتكثّر من جهة أخرى إذا قسم إلى
نفس وبدن، فيكون له نفس وبدن، وليس واحد منهما بإنسان .

وأما الذي لا يكون^(٣)، فهو على قسمين :

إمّا أن يكون موجوداً له - مع أنّه شيء ليس بمنقسم - طبيعة أخرى .

وإمّا أن لا يكون .

فإن كان موجوداً له مع ذلك طبيعة أخرى :

فإمّا أن تكون تلك الطّبيعة هي الوضع وما يناسب الوضع، فيكون

١ . فإنّه يمتنع أن يصير إنسانين .

٢ . أي أن يتكثّر .

٣ . أي أن يتكثّر من جهة أخرى .

نقطة، والنقطة لا تنقسم من حيث هي نقطة، ولا من جهة أخرى، وهناك طبيعة غير الوحدة المذكورة .

وأما أن لا يكون الوضع وما يناسبه، فيكون مثل العقل والنفس، فإن العقل له وجود غير الذي يفهم منه أنه لا ينقسم، وليس ذلك الوجود بوضع، وليس ينقسم في طبيعته ولا في جهة أخرى .

وأما الذي لا يكون هناك طبيعة أخرى، فكنفس الوحدة التي هي مبدأ العدد، أعني: التي إذا أضيف إليها غيرها صار مجموعهما عدداً.

فمن هذه الأصناف من الوحدة ما لا ينقسم مفهومه في الذهن، فضلاً عن قسمة مادية مكانية وزمانية .

ولنعد إلى القسم الذي يتكرر أيضاً من حيث له الطبيعة الواحدة بالوحدة ومن حيث الاتصال .

فمن ذلك أن يكون تكثره في الطبيعة التي هي لذاتها معدة للكثرة عن الوحدة، وهذا هو المقدار.

ومن ذلك ما^(١) يكون تكثره في طبيعة إنما لها الوحدة المعدة للتكثر بسبب غير نفسها، وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء ؛ فإن هذا الماء^(٢) واحد بالعدد وهو ماء، وفي قوته أن يصير مياهاً كثيرة بالعدد لأجل المائبة،

١ . في المصدر: «أن يكون».

٢ . في أ وب: جملة «وهو ماء» ساقطة.

بل لمقارنة السبب الذي هو المقدار. انتهى» (١).

فقول المصنّف ﷺ: «فموضوع» (٢) مجرد عدم الانقسام لا غير (٣) ووحدة شخصية» (٤) بقول مطلق (٥).

إشارة إلى الوحدة التي هي مبدأ العدد؛ أي الموضوع الذي مفهومه مجرد عدم الانقسام ووحدة شخصية يعبر عنها بالوحدة المطلقة من غير تقييد، بأن يقال: وحدة النقطة أو الخط، إلى غير ذلك.

فإضافة موضوع إلى مجرد عدم الانقسام من قبيل إضافة البيانية، ولا يستدعي ذلك أن يكون الموضوع هو نفس مفهوم عدم الانقسام الكلي، ليرد عليه: أن هذا المفهوم لا يكون وحدة شخصية.

وقوله (٦): «وإلا نقطة إن كان له مفهوم زائد ذو وضع؛ أي وإن لم يكن مفهومه مجرد عدم الانقسام بل كان له مفهوم زائد على مفهوم عدم الانقسام،

١. إلهيات الشفاء: ١ / ٩٩ - ١٠١ / الفصل الثاني من المقالة الثالثة.

٢. مبتدأ، خبره: «وحدة شخصية».

٣. أي ما لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام، وأراد بالموضوع، الذات يعني إن الذات الذي مفهومه مجرد عدم الانقسام.

٤. في متن كشف المراد: لفظ «شخصية» ساقطة. والمراد بـ «وحدة شخصية» يعني وحدة هي شخص من أشخاص مفهوم الوحدة، فإن مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كبير من حيث الأفراد فهو غير داخل في المقسم.

٥. أي وحدة شخصية معبر عنها بقول مطلق من غير إضافة ومنضمّة إلى شيء من المفاهيم، بأن يقال: وحدة الإنسان أو وحدة الخط أو وحدة العقل أو وحدة النقطة وغير ذلك.

٦. أي المصنّف ﷺ.

وكان ذلك المفهوم الزائد ذا وضع^(١)، فذلك الموضوع نقطة شخصية.

إشارة إلى قول الشيخ: «إِنْ كَانَ موجوداً له مع ذلك طبيعة أخرى، فإِذَا أَنْ يَكُون تلك الطَّبيعة هي الوضع وما يناسبه، فيكون نقطة».

وقوله: أو مفارق^(٢) إن لم يكن ذا وضع، إشارة إلى قول الشيخ: «وَأَمَّا أَنْ لَا يَكُون الوضع وما يناسبه، فيكون مثل العقل والنفس».

وقوله: هذا إن لم يقبل موضوع الوحدة القسمة؛ أي لا من حيث طبيعته التي عرض لها الوحدة كالماء الواحد والخط الواحد ولا من جهة أخرى كالإنسان الواحد على ما مر من كلام الشيخ .

وإلا؛ أي وإن قبل القسمة بأحد الوجهين، فهو مقدارٌ أو جسمٌ بسيطٌ^(٣)، إن كان قبله^(٤) القسمة من حيث طبيعته التي عرض لها الوحدة مقدار إن كان قبله القسمة لذاته .

وهذا قول الشيخ. ومن ذلك ما تكون^(٥) تكثره^(٦) في طبيعة إنما لها الوحدة المعدّة للتكثر بسبب غير نفسها، وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء .

١ . أي ذو قابلية للإشارة الحسية فهو نقطة لو لم ينقسم .

٢ . قوله: «مفارق» عطف على قوله «نقطة».

٣ . من كلام المصنّف رحمه الله .

٤ . أي الموضوع .

٥ . في أو ب: «أن تكون».

٦ . في أو ج: «متكثرة» وفي ب: «تكثره».

والمراد بالبيسط هاهنا ما يشترك الكلّ والجزء في الاسم والحدّ، كالماء والياقوت .

أو جسم مركّب^(١)؛ إن كان قبوله القسمة من جهة أخرى .

فإنّ المراد من المركّب ما يقابل البسيط بالمعنى المذكور؛ أعني: ما لا يشترك الكلّ والجزء في الاسم والحدّ كالإنسان الواحد .

فقد استوفى جميع الأقسام التي مرّت في كلام الشيخ .

ولا يرد^(٢): أنّ الكلام في معروض الوحدة التي لا يكون معروضاً للكثرة، والجسم المركّب واحد من حيث الذات كثير من حيث الأجزاء . وذلك، لأنّ الأجزاء ليست أجزاء له من الجهة التي عرضت له الوحدة العددية، بل أجزاء له من جهة أخرى، مثل أجزاء الإنسان الواحد إذا قسم إلى نفس وبدن .

واعلم^(٣): أنّ تخصيص القابل للقسمة لا لذاته بالجسم ليس للحصر فيه، بل لينقسم إلى البسيط والمركّب لاستيفاء الأقسام، فلا يتنقض بالهولي والصورة وبما يحل في المقدار أو في محله حلولاً سرياني .

وبعض هذه الأقسام أولى من بعض بالوحدة، إشارة إلى أنّ الواحد مقول بالتشكيك على ما تحته، كما مرّ في كلام الشيخ .

١ . من كلام المصنّف ﷺ .

٢ . المورد هو الشّارح القوشجي: لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٠٢ .

٣ . هذا ردّ على الشّارح القوشجي حيث قال: «فلا يرد النّقص بالهولي لكن يرد النّقص بما يحلّ

في أحدهما حلول سريان». انظر: شرح تجريد العقائد: ١٠٢ .

فالواحد بالشخص أولى بالوحدة من الواحد بالتنوع^(١) وبالفصل، وهما من الواحد بالجنس .

وفيه وفي الواحد بالفصل تفاوت على حسب مراتبهما في القرب والبعـد.

وكُل مرتبة من الجنس أولى من الفصل في تلك المرتبة؛ لأنَّ الجنس مقول في جواب ما هو، وإن كان الفصل أقلَّ أفراداً .

ومن الواحد بالشخص، ما لا ينقسم أولى بالوحدة ممَّا ينقسم على حسب تفاوت مراتبهما .

والواحد بالذات أولى من الواحد بالعرض. وبالعرض الخاصَّ أولى ممَّا بالعرض العام .

وكُل ذلك أولى من الوحدة العرضية .

والكثرة أيضاً مقولة بالتشكيك، لكونها في كلِّ عدد أزيد منها فيما دونه.

والهو هو؛ مركَّبٌ يجعل اسماً فعرف باللام، والمراد به الحمل الإيجابي مواطأة على هذا النحو^(٢)؛ أي على نحو الوحدة في الانقسام إلى الأقسام .

١ . لأنَّ وحدة التوعي ذهنية ظلية بخلاف وحدة الشخص وكذا في قوله: «وبالفصل وبالجنس». فلاحظ .

٢ . قال الشارح القوشجي: إنَّ المراد به كما أنَّ بعض أفراد الوحدة أولى من البعض بالوحدة كذلك بعض أفراد الحمل أولى من البعض بالحملية .

فكما يقال: جهة الوحدة: إما مقومة وإما عارضة، فكذا جهة هو هو، فجميع أقسام الوحدة يتحقّق في أقسام هو هو .

لكن ينبغي أن يعتبر في هو هو الكثرة، فإنّه لا يتصوّر في الشّخص الواحد من حيث هو واحد بخلاف الوحدة .

أو في التّشكيك، فكما أنّ بعض أفراد الوحدة أولى من البعض بالوحدة، كذلك بعض أفراد الحمل أولى بالحملية من البعض .

فإن قيل ^(١) على الأوّل ^(٢): فيكون انقسامه إلى الأقسام المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة، فهو بالحقيقة انقسام للوحدة .

وكذا كلّ مفهوم اعتبر فيه مفهوم الوحدة، بل كلّ مفهوم اعتبر فيه مفهوم آخر ينقسم باعتبار انقسامه، فأيّ فائدة للتعرّض بخصوص هو هو؟

وأيضاً هذا الكلام بعد الوحدة الشّخصية وأقسامها مع كونها غير مندرجة في هو هو غير ملائم .

أجيب: بأنّ الهو هو اتّحاداً ما .

فأشار المصنّف بعد تفصيل أقسام الوحدة إلى أنّ أقسام الاتّحاد على نحو أقسام الوحدة، وهو معنى مفيد .

١ . القائل هو الشارح القوشجي: لاحظ : شرح تجريد المعاني: ١٠٢ .

٢ . أي الهو هو على نحو الوحدة في الانقسام .

ومن جملة فوائده أن لا يتوهم أن الهو هو مخصوص بالاتحاد في الوجود، أو في غيره من أقسام الاتحاد، وإن كان المتعارف تخصيص بعض وجوه الاتحاد، فلا يقال: «زيد عمرو» .

وأشار^(١) بقوله: «على هذا النحو» إلى أن أقسامه ليست بعينها أقسامها، وإلى عدم جريانه في الوحدة المحضة من غير كثرة .

وأما عدم الملائمة، فيندفع: بأنه وإن كان لا يجري في الوحدة الشخصية من غير اعتبار جهة الكثرة، لكنّه يجري فيها مع اعتبارها، كما تقول: «زيد الكاتب»، «زيد الضاحك».

[اختلاف أسماء الوحدة باختلاف المضاف إليه وبطلان الاتحاد بين الشيين]

قال: [والوحدة في الوصف العرضي والذاتي تتغير أسماؤها بتغير المضاف إليه.

[والاتحاد محال، فالهو هو يستدعي جهتي تغاير واتحاد على ما مز.

والوحدة ليست بعدد بل هي ^(١) مبدأ العدد المتقوم بها لا غير.

أقول: [فالوحدة النوعي تسمى مماثلة، والجنس مجانسة، والكيف مشابهة، والكم مساواة، والوضع موازاة، والإضافة مناسبة، والأطراف مطابقة.

والإتحاد ^(٢) وهو صيرورة شيء شيئاً بعينه من غير أن يزول عنه شيء، أو ينضم إليه شيء آخر.

وهذا هو معناه الحقيقي، لأنه المتبادر إذا أطلق .

ويطلق مجازاً على صيرورة شيء بطريق الاستحالة، وهي أن يزول عن الصائر شيء ويضاف إليه شيء آخر كـ «صيرورة الماء هواء» و «الأسود أبيض»، أو بطريق التركيب كـ «صيرورة التراب طيناً».

والإتحاد بهذين المعنيين لا شبهة في جوازه، بل في وقوعه .

١ . وقد سقطت عن متن كشف المراد: جملة «ليست بعدد بل هي» .

٢ . من كلامه ﷺ .

وأما بالمعنى الحقيقي، فهو محال.

والدليل المشهور عليه^(١) أنهما بعد الاتحاد إن كانا باقيين، فهما اثنان لا واحد، والآ فإن بقي أحدهما فقط، كان هذا فناء لأحدهما وبقاء للآخر، وإن لم يبق شيء منهما كان هذا فناء لهما وحدث أمر ثالث، وأياً ما كان فلا اتحاد^(٢)، هذا.

وظاهرٌ ورود منع الانحصار في الشقوق الثلاثة عليه لظهور احتمال أن لا يكون المتحقق بعد فرض الاتحاد شيئاً منهما، بل كان هناك صيرورة أحدهما بعينه الآخر. وظاهر أن ذلك غير كل واحد من تلك الشقوق .

وقد يقرّر المنع^(٣) بأننا لا نسلم أنهما لو كانا موجودين لكانا اثنين، وإنما يكون ذلك لو لم يكونا بعد الاتحاد موجودين بوجود واحد^(٤) هو نفس الوجودين قبل الاتحاد، قد صاروا واحداً .

ولا يلزم^(٥) من ذلك حلول عرض واحد هو الوجود الواحد في محلّين. وإنما يلزم لو كان الموجودان بوجود واحد ذاتين، وليس كذلك، بل

١ . أي على المحال.

٢ . وبعبارة أخرى: اتحاد الاثنين غير معقول لأنهما بعد الاتحاد إن بقيا فهما اثنان وإن عدما فلا اتحاد، وإن عدم أحدهما دون الآخر، فلا اتحاد، لاستحالة اتحاد المعدوم بالموجود.

٣ . تعرّض له الفاضل القوشجي وأجاب عنه. لاحظ : شرح تجريد العقائد: ١٠٣ .

٤ . ودفع بأن هذا الوجود الواحد إما أحد الوجودين الأولين فيكون فناء لأحدهما وبقاء للآخر، أو غيرهما، فيكون لهما وحدث ثالث وأجيب عن هذا الدّفع بأنهما موجودان بوجود واحد هونفس الوجودين الأولين صار واحداً.

٥ . أي لا يقال: يلزم أن يكون واحداً بعينه حالاً في محلّين، لأننا نقول: إنّما يلزم الخ .

هما قد اتّحدا ذاتاً ووجوداً .

والحقّ أنّ الدّعوى بديهيةٌ. والمذكور في صورة الاستدلال تنبيه عليها كما أشار إليه المصنّف في "شرح الإشارات" ^(١) "وصرّح به المحقّقون.

وحاصل التّنبية: هو تميّز المعنى المتنازع فيه من بين المعاني المحتملة ليلتفت إليه الذّهن بخصوصه فيجزم ببطلانه .

ووقوع النزاع فيه، إنّما هو للخلط والاشتباه بين المعنى المراد وبين غيره ممّا يطلق عليه الاتّحاد، فلا ينافي كون الدّعوى ضروريةً .

فلا يرد ما أورده شارح المقاصد بقوله: «وأنت خبير بحال دعوى الضّرورة في محل النزاع، وبأنّ امتناع اتّحاد الوجودين ليس بأوضح من اتّحاد الاثنين على الإطلاق» ^(٢).

وقد يستدلّ: بأنّ قبل الاتّحاد كان كلّ منهما متميّزاً عن الآخر .

فإن بقي ذلك التّمييز بعد الاتّحاد كانا اثنين لا محالة .

وإن لم يبق، فقد زال ما زال تميزه، ضرورة زوال المتميّز بزوال تميزه، فيكون هذا فناء لأحدهما وبقاء للآخر، أو فناء لهما وحدث ثالث.

ولا يمكن أن يقال هاهنا ما يقال في الوجود بأن يقال: إنّهما بعد الاتّحاد متميّزان بتمييز واحد وهو نفس التّمييزين الأوّلين.

١ . لاحظ: شرح الإشارات والتّشبيات: ٣ / ١٢٢ - ١٢٥ .

٢ . شرح المقاصد: ٢ / ٣٩ / المبحث الثالث من المنهج الرابع.

لأنَّ كلاً من التَّميِّزِينِ الأوَّلِينِ كان قد امتاز به أحد الاثنَينِ عن الآخر. وهذا التَّميِّزُ لا يمتاز به أحدهما عن الآخر، فلا يكون نفسهما.

ويعترض^(١) عليه: «بأنَّ للمانع أن يقول تميِّز أحد الاثنَينِ عن الآخر كان لازماً لاثنينيَّة التَّميِّزِ لا لذاته، فإذا زالت زال التميِّز مع بقاء ذاته متَّصِّفة بالوحدة^(٢)، هذا»^(٣).

وإذا بطل الاتحاد^(٤)، فالهو هو، الَّذي هو اتِّحاد ما لا محالة، يستدعي^(٥) جَهَّتَيْ تَغَايِرٍ واتِّحادٍ على ما مرَّ في مبحث الحمل^(٦).

والوحدة ليست بعدد^(٧) لأنَّ العدد ما فيه انفصال^(٨) ويوجد فيه واحد والوحدة لا انفصال فيها إلى وحدات. كذا في " الشِّفاء " ^(٩).

١. المعترض هو المحقِّق الدَّواني على قوله: «وهذا التَّميِّز لا يمتاز به أحدهما عن الآخر».

٢. كما أنَّ امتياز كلِّ من الموجودين كان لازماً لتعدُّدهما وقد زال بزوال التعدُّد مع بقاء ذاتهما بصفة الوحدة .

٣. لاحظ: حاشية المحقِّق الدَّواني على هامش شرح تجريد العقائد: ١٠٣ .

٤. أي الَّذي اثنينيَّة صرفة ووحده صرفة.

٥. من كلام المصنِّف رحمته الله .

٦. في الجزء الأوَّل من هذا الكتاب في المسألة الحادية والثلاثين من الفصل الأوَّل .

٧. قال صدر المتألِّهين: إنَّ الوحدة ليست بعدد وإن تألَّف منها لأنَّ العدد كمَّ يقبل الانقسام والوحدة لا يقبله، ومنَّ جعل الوحدة من العدد أراد بالعدد ما يدخل تحت العدِّ فلا نزاع معه، لأنَّه راجع إلى اللَّفظ أي فالنزاع لفظي. لاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار: ٩٨ / ٢. وكذا في شرح تجريد العقائد: ١٠٣ .

٨. أي انقسام إلى انقسام غير مشاركة في الحدود.

٩. لاحظ: إلهيات الشِّفاء: ١ / ١٢٣ / الفصل الخامس من المقالة الثالثة.

قال المحقق الشَّريف: ومنهم من قال: «العدد ما يقع تحت العدِّ» فجعل الوحدة عدداً لوقوعها في العدِّ، فهي عنده عدد في نفسها ومبدأ لما عداها من الأعداد .

وليس عنده «كون العدد نصف مجموع حاشيته المتساوي القرب منه»^(١) خاصة شاملة لجميع الأعداد^(٢)، ولا العدد مساوياً للكم المنفصل^(٣). والنزاع لفظي. انتهى .^(٤)

وقد يناقش في دخولها تحت العدد .

ولذلك يقال: عددتُ ما في البيت فكان عشرة مثلاً، ولا يقال: عددتُهُ فكان واحداً.

فإن قيل: الواحد يقع في جواب كم، وهذا يدلُّ على دخوله تحت العدِّ، بل على كونه عدداً.

أجيب: بأن وقوعه في الجواب باعتبار أنه مستلزم لسلب العدد، كما يقع السلب في جواب كم، فإنه يقال في جواب «كم رجل في البيت؟»^(٥) ليس رجل فيها.

١ . أي العدد .

٢ . بل كان هذا التعريف شاملاً لغير الواحد.

٣ . بل هو أعم منه مطلقاً.

٤ . لم نعثر على مصدره.

٥ . يعني أن الجواب الحقيقي هو سلب العدد لما كان الواحد مستلزماً له أقيم في الجواب مقامه

من باب إقامة الملزوم مقام اللازم.

بل هي ^(١) مبدأ للعدد المتقوم بها ^(٢) لا غير؛ أي لا غيرها.

يعني أن كل عدد من مراتب الأعداد مركب من الوحدات التي مبلغ مجموعها ذلك العدد، لا من الأعداد التي تحته.

فإن العشرة مثلاً متقومة بالواحد عشر مرات، لا بثلاثة وسبعة، ولا أربعة وستة، ولا خمسة وخمسة، إلى غير ذلك من الأعداد التي تحتها.

قال أرسطو على ما نقل في " الشفاء " : « لا تحسبن أن ستة ثلاثة وثلاثة، بل هي ستة مرة واحدة. انتهى » ^(٣).

ولهم في بيانه طريقان:

أحدهما: أنه يمكن تصوّر كنه العشرة مع الغفلة عن هذه الأعداد التي تحتها، فلا يكون شيء منها ذاتياً لها .

وثانيهما: أن تقوم العشرة بثلاثة وسبعة ليس بأولى من تقومها بأربعة وستة، ولا من تقومها بأربعة وستة، ^(٤) ولا من تقومها بخمسة وخمسة.

فإما أن يتقوم ^(٥) بكل منها وهي محال، لأن كل واحد منها كافٍ في تقومها، فيستغني به عما عداه، مع أنه ذاتي لها، فيلزم استغناء الشيء عن

١ . أي الوحدة.

٢ . أي الوحدة.

٣ . إلهيات الشفاء: ١ / ١٢٢ / الفصل الخامس من المقالة الثالثة.

٤ . في أ، ب وج: جملة «ولا من تقومها بأربعة وستة» ساقطة، والظاهر أنها زائدة.

٥ . أي تقوم العشرة بأربعة وستة وخمسة، وخمسة وثلاثة وسبعة.

ذاتيه، بل استغناؤه عنه وحاجته إليه معاً.

وإما أن يتقوّم بواحد منها فقط، وهو أيضاً محال، لاستلزامه الترجيح بلا مرجح.^(١)

فإن قيل^(٢): تقوّمها بالوحدات أيضاً ليس بأولى من تقوّمها^(٣) بتلك الأعداد .

أجيب: بالمنع، بل هو راجح باعتبار أنه لازم على كلّ حال.

وفيه نظر: لأنّ الكلام في التقوّم الأولى، فإذا فرض أنّ التقوّم الأولى^(٤) للعشرة من سبعة وثلاثة مثلاً، لا يمكن أن يقال: إنّ تقوّمها الأولى من الوحدات^(٥) حاصل في ضمن ذلك أيضاً،^(٦) وهكذا حتّى يقال: إنّ التقوّم من الوحدات لازم على كلّ حال. وذلك ظاهر.

ولعلّ هذا هو مراد المحقّق الشّريف حيث قال بعد إيراد السّؤال المذكور^(٧): وكون تلك الأعداد مشتملة على الوحدات لا يفيد ترجيحاً.^(٨)

١ . لاحظ : إيضاح المقاصد: ٦٣ / المسألة الخامسة من البحث الثالث ؛ وشرح المواقيف: ٤ /

الموقف الثّاني / المقصد الرابع من المرصد الرابع ؛ والحكمة المتعالية في الأسفار: ٩٨ / ٢ .

٢ . تعرّض له وأجاب عنه في شرح تجريد العقائد: ١٠٣ .

٣ . أي العشرة .

٤ . أي الأجزاء التي لا تكون واسطة بينه وبين المشرك كالخشب مثلاً بالنسبة إلى السرير .

٥ . أي العدد . ٦ . لأنّه يلزم من ذلك مزيد الفرع على الأصل .

٧ . أي السّؤال المذكور في ذيل فإن قيل : تقوّمها بالوحدات الخ .

٨ . وإلا لزم أن يكون تركّب السرير من العناصر أولى من تركّب الخشب المخصوصة لاشتغالها عليها .

والقول بأنه لَمَّا كفى الوحدات في تقوّمها لم يكن لتصوّر تلك الأعداد^(١) مدخل في ماهيتها، رجوع إلى الطريق الأول. انتهى.^(٢)

بل الصواب أن يقال: المراد أن مراتب الأعداد حقائق مختلفة كما سيأتي، ولكل مرتبة صورة وخصوصية يخصها.

فإذا قلنا: إن العشرة متقومة من السبعة والثلاثة:

فإن أردناها باعتبار صورتيهما، كان القول بتقوم العشرة من تينك الخصوصيتين، دون خصوصية الستة والأربعة مثلاً، مع تحققهما أيضاً هناك ترجيحاً بلا مرجح.

وإن أردناها^(٣) لا باعتبار صورتيهما، بل باعتبار أحادهما، كان تقوّمها من الأحاد لا من الأعداد.

وأما إذا قلنا: إنها متقومة من نفس الأحاد لا من الخصوصيات، فلا يتصور هناك ترجيح بلا مرجح، إذ ليس في نفس أحاد العشرة تعدد.

وهذا هو المرجح، لأن يقال إنها متقومة من الأحاد لا من الأعداد.

وقال الشيخ في "إلهيات الشفاء": «وحد كل واحد من الأعداد - إن

١. كسبعة وثلاثة ونحوها.

٢. انظر: شرح المواقف: ٤ / ٣٩ - ٤٠ / المقصد الرابع من المرصد الرابع.

٣. أي السبعة والثلاثة.

أردت التَّحْقِيقَ - هو أن يقال: إنَّه عدد من اجتماع واحد وواحد^(١) وتذكر الأحاد كلَّها.

وذلك لأنَّه لا يخلو: إمَّا أن يُحدَّ العدد^(٢) من غير أن يشار إلى تركِّبه ممَّا ركب منه، بل بخاصَّة من خواصِّه، فذلك يكون رسم ذلك العدد لا حدَّه من جوهره .

وإمَّا أن يشار إلى تركِّبه ممَّا ركب منه .

فإن أُشير إلى تركِّبه من عددين دون آخر، مثلاً أن يجعل العشرة من تركيب خمسة وخمسة، لم يكن ذلك أولى من تركيب ستَّة مع أربعة، وليس تعلق هويَّتها بأحدهما أولى من الآخر .

وهي بما هي عشرة ماهيَّتها واحدة، ومحال أن يكون ماهيَّتها واحدة وما يدلُّ على ماهيَّتها من حيث هي واحدة حدوداً مختلفة. فإذا كان كذلك فحدَّها ليس بهذا ولا بذاك، بل بما قلنا .

ويكون إذا كان ذلك قد كان لها، فقد كان لها التَّركيب من خمسة وخمسة، ومن ستَّة وأربعة، ومن ثلاثة وسبعة، لازماً لذلك وتابعاً له، فيكون هذه رسوماً لها^(٣).

١ . في أ: «وواحد وواحد» كما في المصدر .

٢ . في المصدر: «يحدُّ بالعدد» .

٣ . إلهيات الشفاء: ١ / ١٢١ - ١٢٢ / الفصل الخامس من المقالة الثالثة.

[مراتب العدد وأنواعه

قال: [فإذا أضيف إليها مثلها حصلت الاثنيّنة وهي نوعٌ من العدد] ثمّ تحصل أنواعٌ لا تتناهى بتزايد واحد واحد مختلفة الحقائق .
 وكلّ واحدٍ منها أمرٌ اعتباريٌّ يحكم به العقلُ على الحقائق إذا انضمَّ بعضها إلى بعض في العقل انضماماً بحسبه .
 والوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها ولا يتسلسل، بل وتنقطع بانقطاع الاعتبار.

وقد تعرض لها شركة، فتخصّص بالمشهورى، وكذا المقابل.

وتضاف إلى معروضها باعتبارين وإلى مقابلها بثالث، وكذا المقابل.

أقول: [وقد اختلف فيه .^(١)

قال الشيخ في "الشفاء": «فقد قال بعضهم: إنّ الاثنوة ليست من العدد، وذلك لأنّ الاثنوة هي الزوج الأول، والوحدة هي الفرد الأول.
 وكما أنّ الوحدة التي هي الفرد الأول ليس بعدد، فكذلك الاثنوة التي هي الزوج الأول ليس بعدد.

وقال: ولأنّ العدد كثرة مركبة من الأحاد، والآحاد أقلها ثلاثة^(٢).

١ . أي في كون الاثنتين نوعاً من العدد.

٢ . لأنّ الأحاد جمع وأقلّ الجمع ثلاثة.

ولأنّ الاثنوة لا يخلو إن كانت عدداً: إما أن تكون مركّبة، أو يكون عدداً
أولاً.

فإن كانت مركّبة، فتعدّها غير الواحد، وإن كانت عدداً أولاً، فلا يكون
لها نصف .

وأما أصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بأمثال هذه الأشياء بوجه من
الوجوه، فإنّه ^(١) لم تكن الوحدة غير عدد لأجل أنّها فردٌ أو زوجٌ، بل لأنّها لا
انفصال فيها إلى وحدات .

ولا إذا قالوا: ^(٢) مركّبة من وحدات، يعنون بها ما يعنيه النَحْوِيُّونَ من
لفظ الجمع وأنّ أقلّه ثلاثة بعد الاختلاف فيه ^(٣)، بل يعنون بذلك أكثر أو أزيد
من واحد. وقد جرت عادتهم بذلك ^(٤).

ولا يبالون أن لا يوجد زوج ليس بعدد، وإن وجد فرد ليس بعدد، فما
فرض عليهم أن يدأبوا ^(٥) في طلب زوج ليس بعدد إذا وجدوا فرداً ليس
بعدد.

وليسوا يشترطون في العدد الأوّل أن يكون لا نصف له مطلقاً، بل لا
نصف له عدداً من حيث هو أوّل، وإنّما يعنون بالأوّل أنّه غير مركّب من عدد .

١ . جواب عن الوجه الأوّل .

٢ . جواب عن الوجه الثّاني .

٣ . لأنّ بعضهم قال: أقلّ الجمع اثنان على ما بيّن في أصول الفقه .

٤ . أي استعمال الجمع في فوق الواحد .

٥ . من الدأب بمعنى التعب .

وإنما يعني بالعدد ما فيه انفصال ويوجد فيه واحدة، فالاثنية أول العدد، وهي الغاية في القلة في العدد .

وأما الكثرة في العدد فلا تنتهي إلى حد^(١).

ثم يحصل أنواع لا تنهاى بتزايد واحد واحد مختلفة الحقائق^(٢)، لأن كل نوع من تلك الأنواع يختصّ بخواصّ وأثار يخصّه منشاؤها خصوصية ذلك النوع التي هي صورته .

وهذه الآثار غير الآثار المشتركة بين مراتب كثيرة من الأعداد .

فإذن لكل نوع من أنواع الأعداد حقيقة يخصّه.

وكل واحد منها^(٣) أمرًا اعتباريًّا يحكم به^(٤) العقل على الحقائق إذا انضمّ بعضها إلى بعض في العقل^(٥) انضماماً بحسبه؛ أي بحسب ذلك النوع من العدد^(٦)، بأن يكون الانضمام مرتين. أو ثلاث مرّات، أو أربع مرّات، إلى غير ذلك .

١ . انتهى كلام الشيخ، لاحظ: إليّات الشفاء: ١ / ١٢٢ - ١٢٣ .

٢ . في تجريد العقائد ومتن كشف المراد وشرح تجريد العقائد: بزيادة جملة «هي أنواع العدد» .

٣ . أي من أنواع العدد أمر اعتباري لتقومه بالوحدة التي هي أمر اعتباري .

٤ . أي بذلك النوع من العدد .

٥ . في أ و ب: كلمة «في العقل» ساقطة .

٦ . مثلاً: إذا انضمّ واحد إلى واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما وإذا انضمّ إليهما واحد آخر

يحكم العقل بالثلاثة عليها وهكذا. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٠٤ .

وقد عرفت توجيه اعتبارية الوحدة والكثرة. (١)

والوحدة قد تعرض لذاتها (٢) فيقال: وحدة واحدة، ومقابلها؛ أي وللمقابلها فيقال: عشرة واحدة، ولا يتسلسل (٣)، بل (٤) ينقطع بانقطاع الاعتبار لكونها اعتبارية كما مرّ.

وقد تعرض لها شركة، فإنّ وحدة «زيد» تشارك وحدة «عمرو» في مطلق الوحدة، ويتميز عنها بإضافتها إلى «زيد» وكذا وحدة «عمرو».

كما أشار إليه بقوله: فيتخصّص؛ أي الوحدة المطلقة المشترك فيها بالمشهوري (٥)؛ أي بما أضيف إليه الوحدة كـ «زيد» في المثال المذكور.

وإنما عبّر عنه بذلك (٦) لكونه معروضاً لإضافة الوحدة، (٧) وسيجيء أن معروض الإضافة يسمّى مضافاً مشهورياً.

هذا أحسن ما قيل في توجيه المتن.

وكذا المقابل؛ أي الكثرة أيضاً يعرض لها شركة فتتخصّص بالمضاف

١. في ذيل قوله ﷺ: «وليس الوحدة أمراً عينياً الخ» انظر: المبحث الثاني من هذه المسألة.

٢. لأنّ كلّ ما له وجود سواء أكان في الذهن أم في الخارج فله وحدة ما ولو بالاعتبار لمساواة الوحدة والوجود.

٣. أي الوحدات.

٤. قد سقط عن متن كشف المراد: جملة «ولا يتسلسل بل».

٥. أي بأمر مشهور وهو المضاف إليه.

٦. أي ما أضيف إليه الوحدة بالمشهور.

٧. لأنّ زيداً معروض للوحدة فالوحدة عارضة له.

إليه كـ «العشرة العارضة لأحاد الإنسان، المشاركة للعشرة العارضة لأحاد الفرس» المتميزة عنها بإضافتها إلى معروضها .

وتضاف؛ أي الوحدة إلى معروضها^(١) باعتبارين:

أحدهما: باعتبار أنها وحدة له.

وثانيهما: باعتبار أنها عرض حالّ فيه.

ولا شبهة في كونهما إضافيين.

والى مقابلها^(٢) الذي هو الكثرة بثالث؛ أي باعتبار ثالث وهو أنها مقابلة لها .

وكذا المقابل؛ أي مقابل الوحدة وهو الكثرة في أنّ لها أيضاً تلك الإضافات الثلاث .

١ . في متن كشف المراد: «موضوعها» .

٢ . أي الوحدة.

[المبحث الخامس]

في تعريف التّقابل وأنواعه وأحكامه

قال: ويعرض له ما يستحيل عروضه لها من التّقابل المتنوع إلى أنواعه الأربعة، أعني: تقابل السلب والإيجاب وهو راجع إلى القول والعقل. والعدم والملكة وهو الأوّل مأخوذاً باعتبار خصوصية ما. وتقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهورية. وتقابل التّضايّف. ويندرج تحته الجنس باعتبار عارض. ومقوليته عليها بالتشكيك وأشدّها فيه السلب.

أقول: [يعرض له؛ أي المقابل الوحده، ما يستحيل عروضه لها^(١)؛ أي للوحده من التّقابل، وهو كون المتخالفين على المشهور،^(٢) أو الاثنين

١. لأنّ التّقابل لا يمكن أن يعرض للواحد وأنما يعرض للكثير من حيث هو كثير.

٢. المشهور عند الفلاسفة: إنّ الاثنين إن كانا مشاركين في تمام الماهية كزيد وعمرو في الإنسانيّة،

فهما متماثلان وإلا فمتخالفان والمتخالفان إمّا متقابلان كالسّواد والبياض أو غير متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان الّذان يمتنع اجتماعهما في محلّ واحد من جهة واحدة. لاحظ:

شرح المقاصد: ٢ / ٥٣؛ وشرح تجريد العقائد: ١٠٤؛ وشرح المواقف: ٤ / ٩٠.

مطلقاً^(١) على ما وقع إلى بعض عباراتهم بحيث يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد عند الأكثر، أو في محل واحد عند بعضهم، في زمان واحد، من جهة واحدة.

فالمثلان على المشهور خارجان^(٢) مع امتناع اجتماعهما .

وبقيد «امتناع الاجتماع في واحد^(٣)» خرج ما يمكن اجتماعهما كالسواد والحلاوة، ودخل^(٤) المتقابلان المجتمعان في الوجود في الاثنين .
وبقيد «وحدة الجهة» دخل مثل الأبوة والبُنوة المجتمعين في «زيد» مثلاً من جهتين.

وبقيد وحدة الزمان المجتمعان في واحد في زمانين .^(٥)

وقيد «الاجتماع» غير مغني عنه^(٦)، لصدقه على المقارنة في الرتبة، أو وصف آخر اصطلاحاً، وإن كان المتبادر^(٧) بحسب العرف هو المقارنة في الزمان .

١ . سواء أكانا متخالفين أم لا . ٢ . عن أنواع التّقابل .

٣ و ٤ . في تعريف التّقابل .

٥ . كالسواد والبياض المجتمعين في ذاتٍ واحدة لكن في زمانين .

٦ . عن ذكر زمان .

٧ . قوله: «وإن كان المتبادر بحسب العرف الخ» إشارة إلى ردّ ما في شرح المواقف: من أنّ المتبادر من لفظ الاجتماع ما يعني عن قيد وحدة الزمان. إلا أنه قد يقال: ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في ذاتٍ واحدة ولو كانا في وقتين، فصرّح بوحده دفعاً لتوهم التجوّز في الاجتماع في ذاتٍ واحدة. لاحظ: شرح المواقف: ٤ / ٨٢ - ٨٣ / المقصد الحادي عشر من المرصد الرابع .

ويرد على المشهور؛ مثل الأخوة المتكررة من الجانبين لكونهما متماثلين على ما صرّحوا به.

إلا أن يرتكّب كون المتضاييف في تقسيم المتقابلين إليه قيّداً للقسم لا قسماً، ويكون القسم هو المتقابل المتضاييف، فيجوز كونه أعمّ من القسم .
أو يقال: بأنّ هاهنا اصطلاحين يعتبر في أحدهما التّخالف دون الآخر، على ما قيل.

المتنوع إلى أنواعه الأربعة، أعني: تقابل السلب والإيجاب. وهو راجع إلى القول؛ أي الوجود اللفظي، والعقل^(١)؛ أي الوجود الذهني، لا إلى الوجود في الخارج، لأنّ السلب والإيجاب نسبتان لا تحقّق لهما إلا في النفس كما في القضية المعقوليّة، أو في اللفظ كما في القضية الملفوظة في الخارج .

وهذا إشارة إلى ما قال الشيخ في " قاطيغورياس الشفاء " بقوله: " فبعضه - أي بعض التّقابل - يختصّ بالقول^(٢)، من حيث هو حكم، كالإيجاب والسلب، اللذين موضعهما^(٣) الموضوعات والمحمولات تتعاقب فيه ولا يجتمع معاً، وهذا بحكم القول .

وليس في الوجود حمل ولا وضع، وبعضه يكون من خارج انتهى^(٤).

١ . في تجريد العقائد ومتن كشف المراد ومتن شرح تجريد العقائد: «العقد».

٢ . أعمّ من الملفوظ والمعقول .

٣ . في أ، ب وج: «موضوعهما» كذا في المصدر .

٤ . منطق الشفاء: ١ / المقولات / ٢٤٤ / الفصل الأوّل من المقالة السابعة.

وهذا صريح في اعتباريّة كلّ من الإيجاب والسلب، فلا وجه لتخصيصها بالسلب فقط، كما في " شرح المقاصد ^(١) ".

وهذا هو أول الأقسام الأربعة.

وثانيتها: تقابل الملكة والعدم.

وهو الأول؛ أي تقابل الملكة والعدم هو تقابل السلب والإيجاب مأخوذاً باعتبار خصوصيّة ما .

وهي النسبة إلى قابل لما أضيف إليه السلب بأن يكون السلب لا سلباً للإيجاب مطلقاً، بل عمّا من شأنه الإيجاب كـ «العمى والبصر».

فإنّها ^(٢) معتبرة في الثاني دون الأول. ^(٣)

وهذا القبول إن اعتبر في القابل بحسب شخصه في وقت اتّصافه بالعدم، فهما العدم والملكة المشهورات، كـ «الكوسجيّة» لفاقد اللّحية بسبب مرض كـ «داء الثعلب».

وإن اعتبر ^(٤) أعمّ من ذلك، بأن يعتبر قبوله مطلقاً، سواء كان بحسب شخصه في وقته كما مرّ، أو غير وقته، أو بحسب نوعه، أو جنسه القريب، أو البعيد كـ «الكوسجيّة» للصبّي و «العمى» للأكمه، أو العقرب، وعدم «الحركة

١. لاحظ: شرح المقاصد: ٢ / ٦٣ / المبحث الرابع من المنهج الثالث .

٢. أي الملكة.

٣. أي تقابل السلب والإيجاب.

٤. أي القبول .

الإرادية» للجبل القابل لها بحسب جنسه البعيد - أعني: الجسم المطلق - الذي هو فوق الجماد - فهو العدم والملكة الحقيقيان .

فالحقيقي من تقابل العدم والملكة أعم من المشهوري منه .

وثالثها: تقابل الضدين وهما وجوديان^(١)، فإن اشترط أن يكون بينهما غاية الخلاف، كالسواد والبياض، فحقيقيان، وإلا؛ أي فإن لم يشترط، كالحمرة والصفرة، فمشهوران على ما هو المشهور .

فالتضاد الحقيقي أخص من المشهوري على عكس تقابل العدم والملكة. وهذا معنى قوله^(٢): ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق^(٣) والمشهورية .

ورابعها: تقابل التضاييف، وهو كون الشئين بحيث يكون تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر ك«الأبوة والبنوة» .
وإنما انحصر في هذه الأنواع الأربعة، لأن المتقابلين: إما وجوديان، أو لا .

وعلى الأول: إما أن يكون تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر، فمتضايقان، وإلا فمتضادان .

وعلى الثاني: يكون أحدهما وجودياً والآخر عديمياً، فإن اعتبر في

١ . من كلام المصنف رحمته .

٢ . أي المصنف رحمته .

٣ . في تجريد المقائد: «في الحقيقة» .

العدمي كون الموضوع قابلاً للوجودي، فعدمٌ وملكَةٌ، وآلأ فسلبٌ وإيجابٌ .
هذا هو المشهور .

وظاهر بنائه^(١) على كون المتقابلين: إمّا وجوديين، أو أحدهما وجودياً
والآخر عدمياً .

فيرد^(٢) عليه: أنه لا دليل على امتناع أن يكون المتقابلان عدميين .

كيف؟ وقد أطبق المتأخرون على أن نقيض العدمي قد يكون عدمياً،
كالامتناع واللامتناع، والعمى والأعمى، بمعنى رفع العمى وسلبه أعم من أن
يكون باعتبار الأتصاف بالبصر، أو باعتبار عدم القابلية له .

فما يقال: إن الأعمى: إمّا عبارة عن البصر فيكون وجودياً، وإمّا عن
عدم قابلية المحلّ للبصر، فيكون سلباً لأمر وجودي، ليس بشيء .
وإذا جاز أن يكونا عدميين، فالأولى أن يبين الحصر بوجه آخر
يشملهما^(٣) .

كما يقال: المتقابلان إن كان أحدهما سلباً للآخر، فإن اعتبر في السلب
استعداد المحلّ في الجملة لما أضيف إليه السلب، فتقابلهما تقابل الملكة
والعدم، وآلأ فتقابل الإيجاب والسلب، وإن لم يكن أحدهما سلباً للآخر، فإن

١ . أي المشهور .

٢ . المورد هو شارح المقاصد .

٣ . في ب و ج: «يشملها» أي تلك المذكورات .

كان تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر، فتقابلهما التضياف، وإلا فالتضاد. كما كذا في " شرح المقاصد " (١).

وأورد عليه أيضاً^(٢): بأن عدم اللازم عن محلّ تقابل^(٣) وجود الملزوم لذلك المحلّ. وليس داخلاً في العدم والملكة، ولا في السلب والإيجاب؛ إذ المعبر فيهما أن يكون العدمي منهما عدماً للوجودي^(٤).

وقد يذب^(٥) عن المشهور ببيان أن لا تقابل بين العدمين.

وذلك، لأنّ العدم: إمّا مطلق وإمّا مضاف.

والمضاف: إمّا مضاف إلى العدم الآخر، كالعمى والأعمى والامتناع واللامتناع، وإمّا مضاف إلى غيره، كالأسود والأبيض.

أمّا المطلق، فلا يقابل نفسه، وهو ظاهر^(٦)، ولا المضاف، لاجتماعه معه^(٧).

وأمّا المضاف^(٨)، فلا يقابل المضاف إلى غير العدم، لاجتماعهما في كلّ موجود مغاير لما أضيف إليه العدمان.

١. لاحظ: شرح المقاصد: ٢ / ٥٦ / المبحث الرابع من المنهج الثالث.

٢. ذكره شارح المواقف وأجاب عنه. لاحظ: شرح المواقف: ٤ / ٩٣.

٣. خبر «أن» . ٤. لعدم اللازم عن المحلّ.

٥. أي يدفع الإيراد المذكور عن المشهور.

٦. لأنّ التقابل من عوارض الكثرة وصرف الشيء غير مكرّر حتى تقابل نفسه.

٧. أي لاجتماع المطلق مع قولنا: العدم.

٨. كالعمى.

بل المضاف إلى العدم، لكن مرادهم بكون أحد المتقابلين وجودياً والآخر عدمياً كون ذلك الآخر عدماً له، فالعدم المضاف إليه بالنسبة إلى العدم المضاف وجودي أو بمنزلة الوجودي من حيث إنّ المضاف سلبه ودفعه.

فإن قيل^(١): على تقدير عدم إضافة أحد العدمين إلى الآخر يجوز أن لا يكون بين مَلَكتَيْهما - أعني: المفهومين اللّذين أُضيف إليهما العدمان - واسطة، كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير.

وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما إنّما يستلزم اجتماعهما^(٢) لو كان تقابل كلّ عدم مع ملكته تقابل السلب والإيجاب .

أمّا إذا كان أحد المتقابلين تقابل العدم والملكة، فلا،^(٣) إذ العدم والملكة قد يرتفعان كلاهما، كعدم الجَوْل عمّا من شأنه أن يكون أحول مع عدم قابليّة البصر، فإنّ ملكتيهما - أعني: قابليّة البصر والحول - كلاهما منفيّان عن الجدار، مع عدم اجتماع العدمين فيه، وذلك لأنّ عدم الجَوْل قد يشترط أن يكون عمّا من شأنه أن يكون أحول، والجدار ليس من شأنه أن يكون أحول .

وعلى التقديرين^(٤)، لا يصحّ قولكم^(٥): «لا اجتماعهما في كلّ موجود

١ . القائل هو الشارح القوشجي: لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٠٥ .

٢ . أي العدمان .

٣ . أي فلا يستلزم ارتفاع مَلَكتَيْهما اجتماعهما .

٤ . أي على تقدير عدم الواسطة وتقدير كون أحد المتقابلين تقابل العدم .

٥ . في تعليل عدم كون المضاف مقابلاً للعدم المضاف إلى غير العدم .

مغاير لما أضيف إليه العدمان».

أجيب: بأنَّ التَّقابل في مثل هذه الصُّور ليس بالذَّات، بل لاستلزامها اجتماع المتقابلين بالذَّات، فإنَّ عدم القيام بالنفس، إنَّما يقابل عدم القيام بالغير لاستلزامه القيام بالنفس.

وكذا مقابلة عدم الحول عمَّا من شأنه أن يكون أحول مع عدم قابليَّة البصر، إنَّما هو لاشتماله على قابليَّة الحول المستلزم لقابليَّة البصر. فيكون بالعرض، والمنحصر في الأربعة هو التَّقابل بالذَّات.

وبذلك يندفع النَّقض بعدم اللازم ووجود الملزوم أيضاً، فإنَّ التَّقابل بينهما: إمَّا لأنَّ وجود الملزوم ملزوم لوجود اللازم^(١)، أو لأنَّ عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم^(٢)، فيكون بالعرض لا بالذَّات.

وفيه: أنَّ الفرق بين مقابلة السَّواد للبياض، ومقابلة عدم اللازم لوجود الملزوم - حيث كان الأوَّل مقابلة بالذَّات لا باعتبار أنَّ وجود كلِّ منهما يستلزم عدم الآخر، والثاني مقابلة بالعرض باعتبار أنَّ وجود الملزوم ملزوم لوجود اللازم، أو عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم - لا يخلو عن إشكال.

ولعلَّ لهذا ذهب بعضهم^(٣) إلى أنَّ التَّقابل بالذَّات منحصرٌ في السَّلب

١. فيكون التَّقابل بين عدم اللازم ووجود اللازم.

٢. فيكون التَّقابل بين وجود الملزوم وعدم الملزوم.

٣. منهم: شارح المواقف حيث قال: التَّقابل بالذَّات إنَّما هو بين السَّلب والإيجاب، لأنَّ امتناع الاجتماع بينهما إنَّما هو بالنظر إلى ذاتيهما، وغيرهما من الأقسام إنَّما يثبت فيها التَّقابل، لأنَّ كلَّ

والإيجاب. كذا قيل.

وأقول^(١): قد صرح الشيخ في " إلهيات الشفاء ": بأنَّ التَّقابل بين الأضداد بل تقابل كلِّ ذات توجب في المادَّة عدم ذات أخرى، أو لا تكون^(٢) إلَّا مع العدم^(٣)، إمَّا هو لأجل أنَّ ذواتها^(٤) في حدِّ أنفسها وحدِّ فصولها تتمانع عن الاجتماع وتتفاسد^(٥).^(٦)

وهذا صريح في أنَّ مقابلة مثل السَّواد والبياض ليس لأجل كون واحد منهما مستلزماً لعدم الآخر ليكون بالعرض، كمقابلة عدم اللّازم ووجود الملزوم، فتدبّر.

وأما الجواب: بأنَّ مرادهم بالوجوديين^(٧) ما لا يكون أحدهما عدماً للآخر، كما أنَّ مرادهم بكون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً أن يكون ذلك

واحد منهما مستلزم لسلب الآخر، ولولاه أي لولا استلزام كلِّ منهما لسلب الآخر لم يتقابلا، فإنَّ معنى التَّقابل ذلك أي استلزام كلِّ منهما سلب الآخر، فلو لا أنَّ كلَّ واحد من السَّواد والبياض يستلزم عدم الآخر لم يتقابلا أصلاً. لاحظ: شرح المواقف: ٩٧ / ٤.

١. جواب لقوله: «فيه أنَّ الفرق بين المقابلة الخ».

٢. أي الأضداد.

٣. وليس السَّبب في تقابلها تغاير الأجناس بل السَّبب في ذلك أنَّ ذواتها في حدِّ أنفسها الخ.

٤. أي الأضداد.

٥. إذ ليس شيء من الأجناس العالية بمتضادة، فيجب أن تكون الأضداد الحقيقية واقعة تحت جنس، وإن يكون جنساً واحداً، فيجب أن يكون الأضداد تتخالف بالفصول، وتكون الأضداد من جملة الغير في الصَّورة مثل السَّواد والبياض تحت اللون، والحلاوة والمرارة تحت الذَّوق، وهذا على ما أفاده الشيخ الرئيس .

٦. أنظر: إلهيات الشفاء: ٢ / ٣٠٥ / الفصل الأوَّل من المقالة السابعة.

٧. في تعريف الأضداد.

الآخر عدماً له كما مرّ. فيكون العدمان في هذه الصّور داخلين في الوجوديين. ففي غاية البعد ولا يمكن قياسه بما مرّ. ^(١) ولا يكون لتخصيص المصنّف المتضادّين بكونهما وجوديين معنى ^(٢) حيثنّذ كما لا يخفى .

اعلم: أنّ الشّيخ في " قاطيغورياس الشّفاء " جعل التّقابل على قسمين: ^(٣)

أحدهما: أن لا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد على سبيل الصّدق والحمل عليه مواطاة، وهو تقابل النّفي والإثبات واللّيس والايّس، وذلك «الفرس والالافرس».

ويكون أحدهما في قوّة سلب الآخر، سواء كان السّلب بسيطاً كالمثال المذكور، أو مركّباً كقولك: «زيد فرس، زيد ليس بفرس».

وجميع الأشياء المتنافية الطّبايع متقابلة بهذا المعنى، سواء كان ممّا يوجد في الموضوع، أو لا، فإنّ شيئاً منهما ليس هو الآخر.

وثانيهما: أن لا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد، بأن يوصف بهما على سبيل الاشتقاق أيضاً. ^(٤)

وذلك، بأن يتمانعا من حيث الكون فيه أيضاً ^(٥) مثل: «الحرارة» و

« البرودة» و «الحركة» و «السّكون» وما يجري مجراها.

١ . بأن مرادهم بكون أحدهما وجوديّاً والآخر عدميّاً أن يكون ذلك الآخر عدماً له.

٢ . لأنّ المتضايّفين أيضاً يكونان وجوديين بهذا المعنى .

٣ . نقل بالمضمون، لاحظ: منق الشّفاء: ١ / المقولات / الفصل الأوّل من المقالة السّابعة.

٤ . أي كما لا يجتمعان في موضوع واحد بأن يوصف بهما على سبيل المواطاة.

٥ . أي كما يتمانعان من حيث الكون في نفسه.

والقسم الأوّل هو تقابل أوّل .

ثمّ نقل التّقابل عن اعتبار الحمل على موضوع إلى اعتبار الوجود في الموضوع، فجعلت حالّ الأمور التي تشترك في عامّ أو خاصّ تكون موجودة فيه بالقوّة معاً ولا يجتمع بالفعل معاً تقابلاً بالمعنى الثاني وهو المقسم للأقسام الأربعة المذكورة .

قال: فيكون معنى هذا التّقابل، كالجنس لأقسام له كالأنواع: إمّا أقسام محقّقة، وإمّا أقسام بحسب ما يصلح للمبتدئ، ويكون أسهل على متعلّم "قاطيغورياس".

وهو غير المصطلح عليه في العلوم .

فصرّح، بأنّ الاصطلاح في اعتبار العدم والملكة وفي اعتبار التّضاد مختلف بحسب " قاطيغورياس " و " المنطق " وبحسب سائر العلوم .

فعلی اصطلاح المنطق، العدم المقابل للملكة قسم واحد من الأقسام المذكورة للعدم، وهو الذي بحسب الشّخص في وقته، فلا يمكن انتقال الموضوع من العدم إلى الملكة^(١)، بل بالعكس فقط. وأمّا سائر الأقسام المذكورة للعدم، فداخلة في التّضاد؛ فإنّه لم يعتبر في هذا الاصطلاح كون الضّدين وجوديين، بل سواء كان أحدهما وجودياً والآخر عدمياً بالوجوه المذكورة للعدمي، أو كان كلاهما وجوديين .

بخلاف سائر العلوم؛ فإنّ الضّدين فيها يجب كونهما وجوديين،

١ . لأنّ المراد من العمى مثلاً هو فقد القوّة الباصرة وفسادها.

والعدم فيها غير مختصّ بما للشخص في وقته، بل جميع الأقسام المذكورة للعدم مع ملكاتها داخلة في تقابل العدم والملكة .

ولما كان ما يذكر في " قاطيغورياس " إنما يذكر للمبتدئ اكتفى له بالمشهور، ولم يكلف ما يدقّ من الفروق.^(١)

كَلْ ذَلِكَ مِمَّا صرَّحَ بِهِ الشَّيْخُ.

وصرَّحَ أيضاً: بأنَّ المشهوريّ من التَّضادِّ ومن تقابل العدم والملكة هو ما اعتبر بحسب اصطلاح " قاطيغورياس ". والحقيقيّ منهما هو ما اعتبر بحسب اصطلاح سائر العلوم.

وأما ما ذكرنا في شرح كلام المصنّف موافقاً للمشهور، من أنَّ المشهوريّ من التَّضادِّ ما لم يعتبر فيه غاية الخلاف بخلاف الحقيقيّ منه، فلم نجده في كلام الشيخ بل هو ينادي بخلافه كما عرفت.

ثمَّ إنَّه صرَّحَ في مواضع من " قاطيغورياس " ^(٢): بأنَّ المتضادِّين الحقيقيّين لا يكونان إلا في غاية البعد والخلاف .

وأنه: قد لا يتعرّى الموضوع عن أحدهما، فلا يكون بينهما واسطة ك«الصحة والمرض».

وقد يتعرّى عنهما، فيكون بينهما واسطة ك«السواد الصّرف والبياض الصّرف» فإنَّ بينهما وسائط ألوان، يخلو الموضوع عنهما إليها .

١ . بين المعاني المتقاربة.

٢ . لاحظ: منطق الشفاء: ١ / المقولات / ٢٥٣ - ٢٥٤ / الفصل الثاني من المقالة السابعة.

وربما خلا عنهما إلى العدم، بأن يصير مشفأً، فتكون الوسطة سلب الطرفين عن غير إثبات واسطة خليطة.

وقال في "إلهيات الشفاء": «والمتوسط بالحقيقة هو الذي مع أنه يخالف يشابه، فحينئذٍ يجب أن يكون الانتقال إليه أولاً في التغير إلى الضد فإن الأسود لذلك يغبر أو يخضر أو يحمر أولاً ثم يبيض. انتهى»^(١).

ويظهر منه: أن التقابل بين الأوساط، أو بين الطرف وشيء من الأوساط، إنما هو لاشتمال الأوساط على الأطراف - كما حققه المحقق الدواني - فإن الوسط الذي هو أقرب إلى الطرف الذي هو البياض مثلاً من الوسط الآخر الذي هو أقرب إلى الطرف الآخر الذي هو السواد، بياض بالنسبة إلى ذلك الوسط الآخر، وذلك الوسط الآخر سواد بالنسبة إلى ذلك الوسط الأول.

فالتقابل بين الوسطين ليس في الحقيقة إلا بين السواد والبياض الذين هما الطرفان.

والمتاخرون لما لم يتفطنوا لذلك، حكموا بأن التضاد الذي هو أحد الأقسام الأربعة المنحصر فيها التقابل، هو المشهور على ما اعتبروه، لا الحقيقي.

وأنه إذا أريد الحقيقي يزيد قسم خامس هو ما بين الأوساط وسمّوه بالتعاند^(٢).

١ . إلهيات الشفاء: ٢ / ٣٠٩ / الفصل الأول من المقالة السابعة.

٢ . لاحظ: حاشية المحقق الدواني على هامش شرح تجريد العقائد: ١٠٦.

فإن قلت: نحن نجد بين الوَسْطَيْنِ كـ " الحُمْرة والصَّفْرة " تقابلاً غير التَّعَابُلِ الَّذِي هُوَ بِاعْتِبَارِ اشْتِمَالِهِمَا عَلَى السَّوَادِ وَالْبِيَاضِ، بَلْ بِاعْتِبَارِ فَصْلَيْهِمَا. وَأَيْضاً قَدْ يَتَحَقَّقُ أَلْوَانٌ مُتَوَسِّطَةٌ لَمْ نَجِدِ التَّفَاوُتَ بَيْنَهَا بِاعْتِبَارِ قُرْبِ أَحَدِهَا إِلَى الْبِيَاضِ وَالْآخَرَ إِلَى السَّوَادِ، وَيَحْكُمُ بَيْنَهُمَا بِالتَّعَابُلِ.

قلت: هذا مجرد دعوى غير مسموعة، لا قدح لها في الحصر، ولا وقع لها في النَّقْضِ، فليتدبر.

ثم لا يذهب عليك أن القسمة إلى الأربعة منحصرة فيها على كلا الاصطلاحين. (١)

فإن في اصطلاح " قاطيغورياس " وإن كان العدم مختصاً بقسم واحد من الأقسام المذكورة للعدم، لكن لم يشترط في المتضادين كونهما وجوديين، بل سائر أقسام العدم داخلية في التَّضَادِ، كما عرفت .

وفي الاصطلاح الآخر وإن خصَّ المتضادان بالوجوديين، لكنَّ العدم عمَّ جميع الأقسام .

ولعلَّ الإشارة إلى هذا المعنى (٢) هو مقصود المصنّف من قوله: «ويتعاكس هو وما قبله (٣) في الحقيقي والمشهوري».

١ . وقد عرفت أن تعابُلَ الوحدة والكثرة تعابُلَ بالذات وهو خارج من الأقسام الأربعة على كلا الاصطلاحين فلا تغفل .

٢ . أي انحصار التَّعَابُلِ فِي الْأَقْسَامِ الْأَرْبَعَةِ عَلَى كِلَا الْإِصْطِلَاحَيْنِ.

٣ . أي النسبة التي بين المشهورين والحقيقيين لا النسبة بين الحقيقي والمشهوري منهما.

فهذا دليل على أن مراد المصنّف من المشهوريّ من التّضاد ليس ما هو المشهور^(١)، بل ما ذكر في " قاطيغورياس " فليتدبّر .

وليعلم أن المتقابلين في تقابل الإيجاب والسلب :

قد يؤخذان نفسي الموجب والسالب، وذلك إذا اعتبرنا موضوع التناقض موجبة وسالبة، فيكون موضوعهما نفس موضوع القضية الموجبة والسالبة كقولك: «زيد جالس زيد ليس بجالس»، فإن ما يقع عليه الموجب والسالب - أعني: جالس وليس بجالس - إنما هو «زيد» .

وقد يؤخذان نفسي الإيجاب والسلب^(٢) وذلك إذا اعتبرناه^(٣) إيجاباً وسلباً، فيكون موضوعهما نفس القضية،^(٤) فإنها هي التي فيها الإيجاب، فيشتق لها منه الاسم، فيقال: موجبة. أو السلب فيقال: سالبة. صرح به الشيخ في " قاطيغورياس " ^(٥) .

وقد يعرض لها التّضاد أيضاً كما في السلب الكلّي والإيجاب الكلّي كقولنا: «كلّ إنسان كاتب بالفعل» و «لا شيء من الإنسان بكاتب بالفعل» .

فإنهما ليسا بمتناقضين لكونهما ممّا يكذبان معاً، فهما متضادان. كما

١ . لم يشترط فيه غاية الخلاف.

٢ . أي المفهوم منها .

٣ . التناقض والتقابل .

٤ . لا نفس موضوع القضية .

٥ . لاحظ: منطق الشفاء: ١ / المقولات / ٢٥٥ .

صرّح به الشّيخ في أحوال القضايا، فموضوعهما أيضاً نفس القضية .

وليعلم أيضاً: أن السّلب، قد يؤخذ بسيطاً وهو سلب وجود الشيء في نفسه كـ«الآفرس» ومعناه لا وجود الفرس في نفسه .

كما أن المركّب منه هو سلب وجود شيء لغيره كما في «زيد ليس بكتاب»، فإنّ معناه سلب وجود الكتابة لزيد .

فالمقابلان بالسّلب والإيجاب البسيطين هما وجود الشيء في نفسه، ولا وجوده في نفسه، وموضوعهما نفس الشيء .

هذا إذا اعتبرنا البساطة في السّلب الذي هو من التّقابل المتقسم للأقسام الأربعة، أعني: ما هو باعتبار الوجود .

وأما إذا اعتبرناها^(١) في تقابل النّفي والإثبات - أعني: ما هو بحسب الصّدق - فيكون معنى السّلب البسيط كـ«الآفرس» هو رفع مفهوم الفرس لا رفع وجوده، هذا.

ثم إنّ الشّيخ قال في فصل عقده لحلّ شكوك قيلت في التّقابل بما ملخصه: «لقائل أن يقول: إنّ الحرارة وحدها لا تكون ضدّاً، بل يكون حرارة فقط، بل إنّما يصير ضدّاً بالقياس إلى البرودة. وهي إذا أخذت بالقياس إلى البرودة ضدّاً كانت مضافة، فهي من حيث هي ضدّ من المضاف، فلا يكون كالقسيم له تحت التّقابل.

ثمّ أجاب عنه: بأنّ الحرارة ينظر إليها وإلى البرودة معاً، فتكون الحرارة من حيث هي حرارة ضدّاً للبرودة. ثمّ تؤخذ ^(١) من حيث هي ضدها مرّة أُخرى.

فتكون مضافة إلى البرودة، فتكون الحرارة نفس اعتبارها مع البرودة يصحح عليهما معنى حدّ الضدّ، ولا يصحح عليهما معنى حدّ التّضايّف، إذ ليس أحدهما معقول ^(٢) الماهيّة بالقياس إلى الآخر.

فإذن الموضوع في حمل الضديّة شيء، والموضوع في حمل الإضافة شيء، هو: إمّا نفس المحمول الأوّل، وإمّا الموضوع مأخوذاً مع المحمول الأوّل.

ثمّ قال: وههنا مشكل آخر، وهو أنّ التّقابل، من حيث هو تقابل من المضاف، ثمّ المضاف تحت التّقابل وأخصّ منه، وهذا ^(٣) محال، سواء كان دخولاً كما يكون تحت الجنس أو دخولاً كما يكون تحت معان ليست أجناساً ولكنها لوازم أو مشككات.

ثمّ أجاب عن هذا الإشكال: بأنّ المتقابلات تعرض لها الإضافة، وليست في هويّتها بمضاف.

١. في المصدر: «توجد».

٢. في ج: «مقول الماهيّة» وكذا في المصدر.

٣. أي كون المضاف أخصّ من التّقابل، الأخصّ منه محال لاستلزامه كون الشيء أخصّ من نفسه.

فإنَّ كلَّ تقابل من حيث هو تقابل مضاف، وليس كلَّ تقابل بمضاف، وذلك لأنَّ التَّضاد من التقابل، وقد علم أنَّ الموضوع له ليس هو الموضوع للمضاف، كما بيَّنا، ولا الملكة والعدم من المضاف .

ولو كان المضاف أمراً مقولاً على التَّقابل قولاً مطلقاً، لكان كلُّ متقابلين فهما متضايغان مطلقاً، لا بشرط إلحاق أنَّهما كذلك من حيث هما بحال كذا. لكن كلَّ متضايغ فهو متقابل، وكل متضادَّ وكلَّ عدم ملكة أيضاً كذلك، وليس كلَّ متقابل من المضاف. فليس إذن المتضايغ أعَمَّ من المتقابل.

وفرق بين قولنا: إنَّ كلَّ تقابل من حيث هو تقابل مضاف، وبين قولنا: كلُّ تقابل مضاف؛ فإنَّ الذي هو خاصٌّ قد يعرض لكلِّ ما له طبيعة العامِّ باعتبار شرط يصير العامُّ به أخصَّ، وهو هاهنا النَّظَر إليه من حيث هو متقابل، وهذا النَّظَر يخصَّصه، فيمتنع عمومه^(١) لكلِّ ما تحته. هذا كلام الشَّيخ^(٢).

وإلى الإشكال الثَّاني^(٣) وجوابه أشار المصنَّف بقوله: ويندرج تحته؛ أي تحت المتضايغ الجنس؛ أي التَّقابل، وسمَّاه جنساً لانقسامه إلى الأقسام الأربعة التي هي كالأنواع له، يدلُّ على ذلك قول الشَّيخ «فيكون معنى هذا التَّقابل كالجنس لأقسام له كالأنواع» على ما نقلناه عنه. باعتبارٍ عارضٍ^(٤)

١. أي بحيث يصدق على معروض التَّقابل .

٢. ملخصاً. لاحظ: منطق الشفاء: ١ / المقولات / ٢٤٩ - ٢٥٢ .

٣. أي كلَّ متقابلين متضايغين.

٤. من كلامه ﷺ. يعني أنَّ الجنس - أعني: المقابل من حيث هو مقابل - يندرج تحت المضايغ

وهو النّظر إليه من حيث هو تقابل^(١) كما مرّ في كلام الشيخ .

وأما أنّ التّقابل ليس بجنس على الحقيقة فدلّ عليه الشّيخ بقوله: «وأما التّقابل، فليس جنساً لماتحتّه بوجه من الوجوه، وذلك لأنّ المتضايّف، ماهيته أنّه معقول^(٢) بالقياس إلى غيره، ثمّ يلحق هذه الماهية أن تكون مقابلاً ليس أنّها تتقوم بهذا؛ فإنّه ليس هذا من المعاني التي يجب أن يتقدّم في الذّهن أولاً، حتّى يتقرّر في الذّهن أنّ الشّيء ماهية مقولة بالقياس إلى غيره، بل إذا صار الشّيء مضايفاً لزم في الذّهن أن يكون على صفة التّقابل .

فالذّاتية بشرائطها غير موجودة بين التّقابل وبين الأشياء التي هي كالأنواع للتّقابل. انتهى»^(٣).

ولا يخفى جريانه في غير التّضايّف من التّضاد وغيره أيضاً وإنّما خصّ بالتّضايّف على سبيل التّمثيل.

ويدلّ عليه أيضاً قول المصنّف: ومقوليته؛ أي مقولية التّقابل عليها؛ أي على الأقسام الأربعة المذكورة بالتّشكيك وذلك لما سيأتي من نفي التّشكيك في الذّاتيات، وسواء في ذلك الاعتباريات وغيرها.

وأما بيان مقولية التّقابل بالتّشكيك فأشار إليه بقوله: وأشدّها؛ أي أشدّ

﴿١﴾ باعتبار عروض التّقابل، ولا استبعاد في أن يكون الشّيء أخصّ أو مساوياً من نوعه باعتبار عارض يعرض له.

١. أي كونه متوقفاً على الآخر.

٢. في ب وج: «مقول» وكذا في المصدر.

٣. منطق الشّفاء: ١ / المقولات / ٢٥٢.

الأنواع الأربعة فيه؛ أي في التّقابل السّلب^(١).

فإنّ المنافاة في الاجتماع - التي هي حقيقة التّقابل - بين الشّيء ورفع منافاة بالذّات. بخلاف المنافاة بين الشّيء وغيره، فإنّه إنّما هي لكونه مستلزماً لرفعه بالذّات، فإنّ العقل يحكم بأنّ الممانعة بين الحرارة والبرودة، إنّما هي لاستلزام كلّ منهما رفع الآخر.

ثمّ عدم الملكة أشدّ من الباقيين، لكون الرفع داخلياً فيه^(٢) وخارجاً عنهما.

ثمّ التّضاد أشدّ من التّضاييف، وذلك ظاهر.^(٣) كيف؟ وقد توهم كونه أشدّ الأربعة.

١ . في متن كشف المراد: «الثالث».

٢ . لأنّ العمى عبارة عن عدم البصر عمّا من شأنه أن يكون بصيراً فحيثنّذ يكون الرفع داخلياً فيه .

٣ . لأنّ الضدّين كما يتمانعان في الوجود يتمانعان في التّعقل أيضاً بخلاف المتضاييفين، فإنّه

ليس بينهما تمناع في التّعقل وإن كان بينهما تمناع في الوجود في ذات واحدة إذا كانا متقابلين .

[المبحث السادس]

في بيان أقسام التناقض وأحكامه

قال: ويقال للأول التناقض. ويتحقق في القضايا بشرائط ثمان. هذا في القضايا الشخصية .

أما المحصورة فبشرطٍ تاسع وهو الاختلاف فيه، فإن الكلية ضد الكلية، والجزئيتان صادقتان.

وفي الموجّهات بشرطٍ عاشر وهو الاختلاف في الجهة أيضاً، بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقاً ولا كذباً.

وإذا قيد العدم بالملكة في القضايا سميت معدولة. وهي تُقابل الوجودية صدقاً لا كذباً، لإمكان عدم الموضوع .

وقد يستلزم الموضوع أحد الضدين بعينه أو لا بعينه، أو لا يستلزم شيئاً منهما عند الخلو أو الاتصاف بالوسط.

أقول: [ولما فرغ من ذكر أقسام التّقابل وأحكامه، أراد أن يذكر أحكام أقسام ما سوى التّضايّف، فإنّه سيّجيء في «مباحث الأعراض» (١).

فقال: ويقال للأول؛ أي لتقابل السلب والإيجاب بسيطاً كان أو مركباً التناقض.

وبهذا المعنى قيل: رفع كل شيء نقيضه، سواء كان رفعه عن نفسه أو رفعه عن شيء.

والمشهور المتبادر من التناقض ما يكون في المركب.

لكن مراد المصنّف هو الأعم، ولذلك قال: ويتحقق؛ أي التناقض في القضايا بشرائط ثمان:

وهي وحدة الموضوع، ووحدة المحمول.

ووحدة الزمان، ووحدة المكان.

ووحدة الشرط، ووحدة الإضافة.

ووحدة الجزء والكل، ووحدة القوة والفعل.

لجواز صدق القضيتين، أو كذبهما عند اختلافهما في شيء منها.

كما يقال: «زيد قائم وعمرو ليس بقائم» و«زيد كاتب وزيد ليس بشاعر» و«زيد قائم نهاراً وليس بقائم ليلاً» و«زيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار» و«الجسم مفرق للبصر بشرط كونه أبيض وليس بمفرق للبصر بشرط كونه أسود» و«زيد أب لعمرو وليس أباً لبكر».

و«الزنجي أسود بعضه وليس بأسود كله» و«الخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل».

وإنما خصّ بالقضايا، لأنَّ تحقّق التناقض في المفردات لا يتوقّف عليها^(١).

وهذا؛ أي الاشتراط بالثّمان إنّما هو في القضايا الشخصية^(٢)؛ أي التي موضوعها شخص وجزئي كقولك: «زيد كاتب وزيد ليس بكاتب».

وأما المحصورة وهي التي موضوعها كليّ قد حصّرت أفرادها بدخول لفظ «كلّ» وما في معناه، أو بعض وما في معناه عليه .

فبشرط^(٣) تاسع وهو الاختلاف فيه؛ أي في الحصر، بأن يكون إحداهما كلية والأخرى جزئية .

فإنّ الكلية^(٤) ضدّ الكلية^(٥) كما عرفت، فيجوز كذبهما مع تحقّق الشرائط الثّمان كقولك: «كلّ حيوان إنسان ولا شيء من الحيوان بإنسان».

١ . أي الشروط الثمانية لأنّ كلّ مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون نقيضاً له من غير الاشتراط بالثّمانية.

٢ . إنّ القضية إمّا شخصية أو مسورة أو مهمله، وذلك لأنّ الموضوع إن كان شخصياً كـ«زيد» سميت القضية شخصية، وإن كان كلياً يصدق على كثيرين، فإمّا أن يتعرّض للكليّة والجزئية فيه، أو لا. والأوّل هو القضية المسورة كقولنا: كلّ إنسان حيوان، بعض الإنسان حيوان، والثاني هو المهمله كقولنا: الإنسان ضاحك.

الشرائط الثمانية كافية في القضية الشخصية، أمّا المحصورة فلا بدّ فيها من شرط تاسع، وأمّا المهمله فهي في قوّة الجزئية فالبحث عن الجزئية يغني عن البحث عنها. راجع: كشف المراد: المسألة الحادية عشرة من الفصل الثاني.

٣ . في متن شرح تجريد العقائد: «بشرائط تاسع» .

٤ . أي القضية الكلية.

٥ . في متن كشف المراد: «فإنّ الكلية ضدّ الجزئيتان...».

والجزئيتان صادقتان كقولنا: «بعض الحيوان إنسان، وليس بعض الحيوان بإنسان» فلا يكون شيء منهما بنقيضين، لأنَّ التناقض في القضايا هو اختلاف قضيتين، بحيث يقتضي لذاته صدق إحداهما كذب الأخرى . وهذا ^(١) الاشتراط بالشرائط الثمان ^(٢) إنَّما كان إذا كانت القضايا مطلقة.

وفي الموجَّهات بشرط عاشر وهو الاختلاف في الجهة أيضاً ^(٣)، فإنَّه لولا اختلاف الجهة لم يتحقَّق التناقض، لصدق الممكنتين، وكذب الضَّروريتين، في مادَّة الإمكان، مع تحقُّق الشَّرائط التسع كقولنا: «بعض الإنسان كاتب بالإمكان ولا شيء من الإنسان بكاتب بالإمكان» و «بعض الإنسان كاتب بالضَّرورة ولا شيء من الإنسان بكاتب بالضَّرورة».

وإنَّما قال: اختلافاً بحيث ^(٤) لا يمكن اجتماعهما صدقاً ولا كذباً، لأنَّه لولا الحيثيَّة المذكورة، لم يتحقَّق التناقض بمجرد اختلاف الجهة . فإنَّ الممكنة والمطلقة مع تحقُّق الشَّرائط العشر ^(٥) غير متناقضين في

١ . أي زيادة هذا الشرط على الشرائط الثمانية .

٢ . الصَّواب أن يقول وهذا الاشتراط بالشَّرائط الثمانية أو التسعة لأنَّ القضايا المطلقة على قسمين شخصيَّة ومحصورة والشَّرائط في الأولى ثمان وفي الثانية تسع كما صرَّح به المصنَّف ﷺ في قوله: «أما المحصور فبشرط تسع الخ».

٣ . في متن كشف المراد: «وهو الاختلاف فيها بحيث...».

٤ . في ب: كلمة «بحيث» ساقطة.

٥ . لأنَّه إذا قيل: بعض الإنسان كاتب بالفعل ولا شيء من الإنسان بكاتب بالإمكان كلاهما

المادّة المذكورة، مع كون الممكنة والضروريّة متناقضين فيها.^(١) وكذا المطلقة والدائمة متناقضان فيها .

فَعَلِمَ أَنَّ مَجْرَدَ اخْتِلَافِ الْجِهَةِ بِأَيَّةِ حَيْثِيَّةٍ كَانَتْ، غَيْرَ وَافٍ بِالشَّرْطِ.

والسرّ في ذلك أنّ نقيض القضية رفعها بعينها، فإذا اعتبر فيها جهة من الجهات فلا بدّ من اعتبار رفعها أيضاً في نقيضها .

ولا شكّ أنّ رفع جهة من الجهات، لا يكون من جنس تلك الجهة، فرفع الضرورة لا يكون ضرورة، بل إمكاناً، وبالعكس. ورفع الدوام لا يكون دواماً، بل إطلاقاً، وبالعكس.

ولأنّ رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة، لا يكون دواماً ولا إطلاقاً، بل إمكاناً، ورفع الدوام كما لا يكون دواماً، لا يكون ضرورة ولا إمكاناً، بل إطلاقاً، وعلى هذا القياس عُلِمَ أنّ اعتبار الحيثية لا بدّ منه في اختلاف الجهة.

ثمّ إنّهُ ليس المراد أنّ «المطلقات الشّخصيّة أو المحصورة يناقض بعضها بعضاً، ويكفي لتحقق التناقض بينها إذا كانت شخصيّة، الشرائط الثّمان، وأمّا إذا كانت محصورة، الشّرائط التسع» إذ لا تناقض بين المطلقات .

بل المراد^(٢) أنّ هذه الشّرائط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم

١ . مع تحقّق الشّرائط المذكورة وذلك لأنّ الاختلاف فيها بحسب الجهة بالحيثية المذكورة وكذلك المطلقة.

٢ . أ، ب و ج: «أرادهُ أَي المصنّف ﷺ .

يُعتبر فيها جهة، لكن تحقّق^(١) بينها يتوقّف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها.

فكأنّه قال: لتناقض القضايا شرائط يتحقّق فيها مع قطع النّظر من جهتها، وشرط آخر لا يتحقّق إلا باعتبار الجهة .

فالشرائط في تناقض الشخصيات يكون تسعاً^(٢)، وفي المحصورات عشراً .

نظير ذلك اعتبارهم في الأقيسة شرائط الإنتاج بحسب الكميّة والكيفيّة على حدتها، ثمّ اعتبارهم شرائط بحسب الجهات في المختلطات، كذا قال المحقّق الشريف.^(٣)

واعلم: أنّه قد يرّد وحدات الثمان إلى وحدتين، هما وحدة الموضوع والمحمول،^(٤) باعتبار أنّ كلّاً من المحمول والموضوع يختلف باختلاف شيء من الأمور الباقية، فلم يتحقّق وحدة الموضوع أو وحدة المحمول .

١. أ، ب و ج: «تحقّق التناقض».

٢. بانضمام شرط الجهة إلى الثمانية. كما ذهب إليه بهمنيار في التحصيل: ٧٨ / الفصل العاشر من المقالة الأولى من المنطق .

٣. لم نعر على مصدره.

٤. هذا ما ذهب إليه فخر الدّين الرّازي حيث استدلّ بأنّ وحدة الموضوع يندرج فيها وحدة الشرط ووحدة الكلّ والجزء، ووحدة المحمول يندرج فيها الوحدات الباقية وتبعه المحقّق الشريف في حاشيته على تجريد القواعد المنطقيّة لقطب الدّين الرّازي: ١٢٠ - ١٢١، ولاحظ تفصيل قول الرّازي في شرح الاشارات والتنبّهات: ١ / ١٨٠ .

بل إلى وحدة واحدة وهي وحدة النسبة^(١)، لاختلافها لا محالة باختلاف الموضوع والمحمول .

لكن ذلك على ما قيل تفويت لغرضهم، لأن مقصودهم عن تفصيل الشرائط، أن لا تغفل عن التغاير بتلك^(٢) الاعتبارات، فيُعْلَط وَيُظَن في قضيتين مثل قولنا: «الخمير مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر»، أنهما متناقضان للغفلة عن عدم الاتحاد بينهما في القوة والفعل، وإلا فظاهر أن نقيض القضية رفعها بعينها، بأن ينفي عين ما أثبت فيها كيف ما كان بلا حاجة إلى تفصيل الشرائط.

وأما التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض النقيض، فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا عند ارتفاعها، أو لوازمها المساوية لها، حتى يكون عندهم في التناقض قضايا محصلة مضبوطة، ويسهل استعمالها في العكوس والأقيسة والمطالب العلمية.

وأما ما قال المحقق الدواني من أن «اعتبار وحدة النسبة يغني عن اعتبار الوحدات الثمان واعتبار الوحدات الثمان لا يغني عن اعتبار وحدة النسبة،

١ . وهو قول نسب إلى المعلم الثاني. لاحظ: شرح التسمية: ١٢٠ / البحث الأول من الفصل الثالث؛ وشرح المطلع على متن ايساغوجي في المنطق: ٤٨، وله رأي آخر نقله شارح المطالع حيث قال: واكتفى الفارابي منها - أي من ثمان وحدات - بثلاث وحدات وهي وحدة الموضوع والمحمول والزمان وباقي الوحدات بعضها مندرجة تحت وحدة الموضوع كوحدة الشرط والكل والجزء، وبعضها مندرجة تحت وحدة المحمول كوحدة المكان والأضافة والقوة والفعل. لاحظ تفصيله في شرح المطالع في المنطق: ١٦٧ - ١٦٨ .

٢ . أي الشرائط الثمانية.

لأن القضية الموجبة الخارجية لا يناقضها القضية الذهنية، وإن اشتملتا على الوحدات الثمان، كقولك: «زيد أعمى» أي في الخارج «وليس زيد بأعمى» أي في الذهن، ولا تفاوت بينهما^(١) إلا في نفس النسبة؛ فإن الحكم في إحداهما بالاتحاد في الخارج، وفي الأخرى بسلب الاتحاد في الذهن.

وكذا الحمل الذاتي^(٢) مع الحمل العرضي، كقولك: الجزئي جزئي؛ أي بالحمل الذاتي الأولي، والجزئي ليس بجزئي؛ أي بالحمل العرضي.

فالوجه الاختصار^(٣) على اعتبار وحدة النسبة، ثم الإشعار بأن تلك الوحدة مشروطة بتلك الوحدات^(٤).

ففيه ما لا يخفى على المتأمل.

وإذا قيد العدم بالملكة فجعل محمولاً في القضايا سميت القضية معدولة.

ظاهر هذا الكلام مبني على ما زعمه بعضهم^(٥) من أن المعدولة لا بد أن يكون محمولها عدم ملكة، سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك: «زيد أعمى^(٦)»، أو بلفظ معدول بأن تركب كلمة السلب مع لفظ محصل.

فعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة أن يكون موضوعها مستعداً

١. في الموضوع والمحمول ولا باقي الثمانية.

٢. إذا اعتبر بخصوصه. ٣. في ب: «الاختصار» كذا في المصدر.

٤. لاحظ: حاشية المحقق الدواني على هامش شرح تجريد العقائد: ١١١.

٥. ذكره الشارح القوشجي في شرحه. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١١١.

٦. أو جاهل أو ساكت أو ساكن.

للملكة، إما بحسب شخصه، أو نوعه، أو جنسه، قريباً كان أو بعيداً .
 لكن الحق أن المعدولة ما كان محمولها مفهوماً عديمياً؛ أي عدم شيء
 في نفسه.

سواء عبّر عنه بلفظ وجوديٍّ أو عديمي.

وسواء كان الموضوع مستعداً لذلك الشيء الذي أضيف العدم إليه
 بوجه من الوجوه المذكورة أو لا، كما حَقَّق في موضعه. كذا قال المحقق
 الشريف.

وأجاب عنه المحقق الدواني: «بأنه يمكن أن يكون مراد المصنّف من
 تقييد العدم بالملكة إضافته إلى ما هو سلب له، سواء اعتبر معه الاستعداد أو
 لا، فإنّ الملكة قد تطلق على ما يعمّ الإيجاب كما يقال: الأعدام تعرف
 بملكاتها وفائدة اعتبار التقييد أن لا يكون بمعنى سلب النسبة. فلا يكون
 كلامه مبنياً على الزعم المذكور»^(١).

وهي تقابل الوجودية؛ أي الموجبة المحصلة صدقاً، لامتناع أن يصدق
 الكاتب واللاکاتب مثلاً على موضوع واحد في زمانٍ واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ،
 فلا يصدقان معاً لا كذباً، لإمكان عدم الموضوع^(٢)، فيكذبان معاً لاستدعاء
 الإيجاب وجود الموضوع .

١. انظر: حاشية المحقق الدواني على هامش شرح تجريد العقائد: ١١١ .

٢. في كتاب تجريد العقائد ومتن كشف المراد وشرح تجريد العقائد: بزيادة جملة «فيصدق
 مقابلهما».

[المبحث السابع

في أحكام التضاد

قال: وقد يستلزم الموضوعُ أحدَ الضدّين بعينه أو لا بعينه أو لا يستلزم شيئاً منهما عند الخلوّ أو الاتّصاف بالوسط.

ولا يُعقل للواحد ضدّان، وهو منفي عن الأجناس، ومشروطٌ في الأنواع باتّحاد الجنس، وجعلُ الجنس والفصل واحداً.

أقول: [وقد يستلزم الموضوع في التّضاد أحد الضدّين بعينه كـ «الثّلاج للبياض»، أو لا بعينه، كـ «الجسم للحركة أو السّكون».

أو لا يستلزم شيئاً منهما عند الخلو؛ أي بأن يخلو عنهما لا إلى المتوسّط بينهما كـ «الشّفاف الخالي عن السّواد والبياض».

أو عند الاتّصاف بالوسط^(١)؛ أي بأن يخلو عنهما ويتّصف بالمتوسط

١ . هذه أحكام التّضاد وهي أربعة: الأول: أن أحد الضدّين بعينه: قد يكون لازماً للموضوع كـ «سواد القارّ» .

وقد لا يكون، فإمّا أن يكون أحدهما لا بعينه لازماً للموضوع كـ «الصّحة والمرض للبدن» أو لا يكون، فإمّا أن يخلو عنهما معاً كـ «الفلك الخالي عن الحرارة والبرودة» أو يتّصف بالوسط كـ «الفاتر»، وهو المتوسط بين الحرارة والبرودة. لاحظ: كشف المراد: المسألة الحادية عشرة من الفصل الثّاني.

بينهما، سواء عبّر عنه باسم وجودي كـ «الفطور المتوسط بين الحرارة والبرودة».

أو بسلب الطرفين، كما يقال: لا عادل ولا جائر لمن اتّصف بحالة متوسطة بين العدل والجور.

بخلاف قولهم الفلك لا خفيف ولا ثقيل، إذ لم يريدوا اتّصافه بحالة متوسطة .

ولا يُعقل للواحد ضدّان.^(١)

بيان ذلك ما قاله الشيخ في "إلهيات الشفاء": «وأما إن جعل جاعلاً غاية الخلاف^(٢) والبعده، قد يقع بين الواحد وبين آخرين اثنين^(٣) فذلك محال، لأنّ التّخالف بين الواحد وبينهما :

إمّا أن يكون في معنى واحد من جهةٍ واحدةٍ، فتكون المخالفات للواحد من جهةٍ واحدةٍ متّفقَةً وفي صورة الخلاف، ويكون نوعاً واحداً لا أنواعاً كثيرة.

وإمّا أن يكون في جهات، فيكون ذلك وجوهاً من التّضاد، لا وجهاً واحداً.

١ . هذا حكم ثانٍ للتّضادّ قال في الأسفار: ومن أحكام التّضادّ على ما ذكرنا من اعتبار غاية التّباعد أنّ ضدّ الواحد واحد، لأنّ الضدّ على هذا الاعتبار هو الذي يلزم من وجوده عدم الضدّ الآخر. لاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار: ٢ / ١١٤ / للفصل السادس من المرحلة الخامسة.

٢ . في التّضادّ.

٣ . متخالفين .

فقد بان أن ضدَّ الواحد واحد»^(١).

وهو^(٢) أي التَّضاد، بل التَّقابل الَّذِي هو مقسم للأربعة منفي عن الأجناس^(٣) ومشروط في الأنواع باتِّحاد الجنس.^(٤)

قال في " إلهيات الشفاء ": والأشياء المتغايرة بالجنس الأعلى إذا كانت ممَّا يحلُّ المواد، فنفس تغايرها بالجنس الأعلى لا يوجب أن لا يجتمع في مادَّة واحدة .

وأما المتغايرات التي تختلف بالأنواع تحت الأجناس القريبة التي دون الأعلى، فيستحيل ألبتة أن يجتمع في موضوع واحد.

وقال أيضاً: فالأضداد بالحقيقة هي التي تتفق في الجنس وتتفق في الموضوع.

فمنها^(٥): ما يكون الموضوع الواحد يقبل الضدين جميعاً من غير استحالة في غيرهما.

١ . إلهيات الشفاء: ٢ / ٣٠٨ - ٣٠٩ / الفصل الأول من المقالة السابعة.

٢ . هذا حكم ثالث للتضاد.

٣ . يعني أنه منفي عن الأجناس ولا يتنقض بالخير والشر لأنهما ليسا جنسين ولا ضدين من حيث ذاتهما بل تقابلهما من حيث الكمالية والتنقص.

٤ . هذا حكم رابع للتضاد العارض للأنواع وهو اندراج تلك الأنواع تحت جنس واحد أخير ولا يتنقض بالشجاعة والتهور، إنهما ضدان مع كونهما تحت جنسين هما الفضيلة والرذيلة

العارضين لا من حيث ذاتها. على ما أفاده الشارح العلامة.

٥ . أي من الأضداد.

ومنها: ما يكون الموضوع يستحيل أولاً في غيرهما حتى يعرض له أحدهما، فإن مزاجاً ما يخلو^(١) به الشيء، وإذا أمر^(٢) احتاج إلى مزاج آخر، فليس كذلك في استحالة الحارّ إلى البارد .

ولمّا كان الضدّ يكون في الجنس فلا يخلو: إمّا أن يكون عدم كلّ واحد منهما في طبيعة الجنس يلزمه الآخر فقط فيكون لا واسطة بينهما، وإمّا أن يكون ليس كذلك.

وقال أيضاً: وإذ ليس شيء من الأجناس العالية بمتضادة، فيجب أن تكون الأضداد الحقيقية واقعة تحت جنس، وأن يكون جنسها واحداً، فيجب أن يكون الأضداد تتخالف بالفصول، مثل: السواد والبياض تحت اللون، والحلاوة والمرارة تحت المذوق. انتهى^(٣).

وبالجملة: فمستند هذين الحكمين إنما هو الاستقراء.

ولما اعترض^(٤) عليه: بأنّ الخير والشرّ ضدّان مع كونهما جنسين لأنواع كثيرة تحتها، وكذا الموافقة والمخالفة، وكذا الفضيلة والرذيلة.^(٥)

١ . من الحلاوة .

٢ . من المرارة .

٣ . إلهيات الشفاء: ٢ / ٣٠٤ و ٣٠٦ و ٣٠٨ .

٤ . هذا الاعتراض تعرّض له الشارح القوشجي في شرحه و صدر المتألهين في الأسفار وأجابا عنه . انظر: شرح تجريد العقائد: ١١٢ ؛ والحكمة المتعالية في الأسفار: ١١٣ / ٢ - ١١٤ .

٥ . هذا اعتراض على قول المصنّف ﷺ: «وهو منفي عن الأجناس» .

وَأَنَّ الشَّجَاعَةَ وَالتَّهَوُّرَ ضِدَّانِ مَعَ كَوْنِهِمَا تَحْتَ جَنْسَيْنِ هُمَا الْفَضِيلَةُ وَالرَّذِيلَةُ.

وَأَيْضاً الشَّجَاعَةُ مِضَادَةٌ لِلتَّهَوُّرِ وَالْجَبْنِ فَيَكُونُ لِلشَّيْءِ الْوَاحِدِ ضِدَّانِ، وَهَذَا تَنَاقُضُ الْحُكْمِ السَّابِقِ. (١)

أشار الشيخ إلى الجواب عنه بقوله: «وَأَمَّا الْخَيْرُ وَالشَّرُّ فَلَيْسَا بِالْحَقِيقَةِ أَجْنَاساً عَالِيَةً، وَلَا الْخَيْرُ يَدُلُّ عَلَى مَعْنَى مُتَوَاطِفٍ فِيهِ وَلَا الشَّرُّ، وَمَعَ ذَلِكَ فَالشَّرُّ يَدُلُّ فِي كُلِّ شَيْءٍ بِوَجْهِ مَا عَلَى عَدَمِ الْكَمَالِ الَّذِي لَهُ، وَالْخَيْرُ يَدُلُّ عَلَى وَجُودِهِ؛ فَبَيْنَهُمَا مَخَالَفَةُ الْعَدَمِ وَالْوُجُودِ.

وَأَمَّا (٢) الرِّاحَةُ وَالْأَلَمُ وَأَمْثَالُ ذَلِكَ، فَإِنَّهَا تَشْتَرِكُ فِي غَيْرِ جَنْسِ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ، فَإِنَّهَا تَشْتَرِكُ فِي الْمَحْسُوسِ أَوْ فِي الْمُتَخَيَّلِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ، فَلَيْسَتْ أَنْوَعاً لِلْخَيْرِ وَالشَّرِّ.

ويشبهه أن يكون أهل الظاهر من النَّظَرِ عَمَدُوا إِلَى الْأَشْيَاءِ الَّتِي هِيَ مُتَضَادَّةٌ، لَهَا أَجْنَاسٌ قَرِيبَةٌ تَدْخُلُ فِيهَا طَبَقَةٌ مِنْهَا مُوَافِقَةٌ لِلْحَاسَةِ أَوْ الْعَقْلِ، وَطَبَقَةٌ مُخَالَفَةٌ لِأَيُّهُمَا كَانَ، فَالْتَقَطُوا مِنْهَا الْمَعْنَى الْمُوَافِقَ وَالْمَعْنَى الْمَخَالَفَ، فَجَعَلُوا أَحَدَهُمَا جَنْساً لَطَبَقَةِ، وَالْآخَرَ لَطَبَقَةِ الْآخَرَى.

١. هذا اعتراض على قوله ﷺ: «ومشروط في الأنواع باتحاد الجنس».

٢. جواب عن سؤال مقدر تقريره: أن الرِّاحَةَ وَالْأَلَمَ كِلَاهُمَا وَجُودِيَانِ لِأَنَّ الرِّاحَةَ إِدْرَاكُ الْمَلَامَةِ وَالْأَلَمَ إِدْرَاكُ الْمُنَافَرِ وَالْإِدْرَاكُ وَجُودِيٌّ وَالرِّاحَةُ خَيْرٌ وَالْأَلَمُ شَرٌّ فَقَوْلُكَ أَنَّ الْخَيْرَ وَجُودِيٌّ وَالشَّرَّ عَدَمِيٌّ لَا يَصَحُّ.

وليس الواجب كذلك، بل دلالة الموافقة والمخالفة دلالة اللّوازم، لأنّها ليست للأشياء في أنفسها، بل بالإضافة .

قال: وأمّا القول^(١) بوجود الضدّين في جنسين متضادّين مثل الشّجاعة والتهوّر، فهو أيضاً قول متوسّع فيه .

فإنّ الشّجاعة في نفسها كيفيّة، وباعتبار ما يكون فضيلة، وكذلك التهوّر في نفسها كيفيّة، وباعتبار ما يكون رذيلة.

فالفضيلة والرذيلة ليستا من الأجناس لهذه الكيفيات، كما أنّ الطيّب وغير الطيّب ليسا جنسين للرّوائح والمذوقات، بل لوازم لها بحسب اعتبارات تلحقها.

فالشّجاعة في ذاتها لا تضادّ التهوّر ولا الجبن^(٢)، وإنّما المتضادّان هما التهوّر والجبن الدّاخلان في باب الملكة من الكيف^(٣). وأمّا الشّجاعة فيقابل اللّاشجاعة، ثمّ اللّاشجاعة كالجنس للتهوّر والجبن.

فإن ضادّت الشّجاعة التهوّر، فإنّما تضادّه لا لطبيعة ذاتها، بل إنّما تضادّه لعارض فيها، وهو أنّ هذه محمودة وفضيلة ونافعة، وذلك مذموم ورذيلة وضارّ^(٤).

١ . هذا جواب عن قول المعترض وهو: «إنّ الشّجاعة والتهوّر ضدّان الخ».

٢ . لكونها واسطة بينهما فلا يكون في غاية البعد والخلاف.

٣ . لأنّ التهوّر والجبن طرفين في غاية التباعد.

٤ . إلهيات الشّفا: ٢ / ٣٠٦ - ٣٠٨ / الفصل الأوّل من المقالة السّابعة.

وجعل الجنس والفصل واحداً، دفع لما يتوهم من أن التضاد بين النوعين يرجع إلى فصليهما، لأن الجنس مشترك بينهما فلا يتصور التضاد من جهة الجنس، والفصول لا يجب دخولها تحت جنس واحد.

وتقرير الدفع: أن جعل الجنس والفصل واحد؛ فهما متحدان بالوجود الذي هو وجود النوع بعينه في الواقع، والتغاير إنما هو بحسب المفهوم.

والتضاد، بل التقابل إنما هو من أحكام الوجود وراجع إليه في الحقيقة، فتضاد الفصول بعينه تضاد الأنواع في الواقع .

وأيضاً فالفصول داخلة تحت الجنس في الواقع دخول الأنواع تحته، فليتدبر .

الفصل الثالث

في العلة والمعلول (١)

وفيه مسائل:

١. راجع لمزيد التحقيق في هذا البحث إلى: إلهيات الشفاء: ١ / المقالة السادسة والثامنة؛
والنجاة: ٢ / ٦٢ - ٦٣ / المقالة الأولى؛ والطبيعة لأرسطو طاليس: ١ / الفصل الثالث من
المقالة الثانية؛ والتحصيل: المقالة الخامسة من الكتاب الثاني؛ وكتاب المشارع
والمطارحات: الفصل الثالث عشر والرابع عشر من المشرع الثالث؛ والمباحث
المشرقية: ١ / الفن الرابع؛ وایضاح المقاصد: المقالة الثانية؛ وأبكار الأفكار في أصول
الدین: ٢ / ٦١٧ - ٦٥٤ / الأصل الثاني من الباب الثالث؛ وأصول المعارف: الباب
الخامس؛ والحكمة المتعالية في الأسفار: ٢ / المرحلة السادسة؛ والأسرار الخفية في
العلوم العقلية: الفن الثالث / المبحث السادس من المقالة الرابعة.

[المسألة الأولى]

في تعريف العلة وتقسيمها إلى الأربع

كما قال: كل شيء يصدر عنه أمرٌ إما بالاستقلال^(١) أو بالانضمام،^(٢) فإنه^(٣) علةٌ لذلك الأمر والأمر^(٤) معلول له.^(٥) [وهي فاعليةٌ وماديةٌ وصوريةٌ وغائيةٌ أقول:] قال المحقق الشريف: هذا التعريف بظاهره لا يتناول العلة المادية أو الصورية أو الغائية وحدها، إذ لا صدور عنها، لأنها غير مؤثرة .
فالأولى أن تعرف بالاحتياج فيقال^(٦): العلة ما يحتاج إليه أمر، سواء

١ . كصدور الاحراق عن النار باستقلالها.

٢ . كصدور قطع الصفراء عن السكر بانضمام الخل.

٣ . أي المصدور عنه .

٤ . وذلك الأمر .

٥ . وتسمى العلة في القسم الأول تامة، وفي القسم الثانية ناقصة.

٦ . إن عبارات الحكماء والمتكلمين في تعريف العلة مختلفة: قال الشيخ في رسالة الحدود: «إن العلة هي كل ذات يلزم منه أن يكون وجود ذات أخرى إنما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل،

كان احتياجه إليه بحسب الوجود دون الماهية، كالعلل الخارجية، أو بحسبهما معاً، كالعلل الداخلية. انتهى كلامه.

وإنما قال ^(١) «بظاهره» لإمكان تأويل الصدور إلى الاحتياج، كما يشعر به أيضاً قوله: «فالأولى» .

وأقول: يمكن أن يحمل الصدور على ما يعم صدور الوجود - سواء كان تأثيراً أو حملاً وبعثاً على التأثير - وصدور التقوم.

فالعلة الغائية يصدر عنها الوجود بمعنى كونها باعثة على التأثير، والمادية والصورية يصدر من كل منهما التقوم.

ويمكن أيضاً أن يقال: هذا المفهوم المراد - أعني: ما يصدر عنه أمر إمام بالاستقلال أو بالانضمام - صادق على كل من العلل، فإنه يصدق مثلاً على العلة المادية أنه يصدر عنها أمرٌ بانضمام العلل الباقية إليها، كما أنه يصدق

﴿ وجود هذا بالفعل من وجود ذلك بالفعل ﴾.

وقال شيخ الاشراف: «هي ما يجب به وجود شيء آخر أو ما يحصل به وجود شيء آخر». وقال بهمنيار: «وهي وجود شيء يكون معلوماً من وجود آخر». وقال صدر المتألهين: لها مفهومان: «أحدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده من حيث هو وجوده وجود شيء آخر ومن عدمه عدم شيء آخر وثانيها: ما يتوقف عليه وجود الشيء، فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده، والعلة بالمعنى الثاني تنقسم إلى علة تامة، وغير تامة. لاحظ: رسالة في الحدود: ٤١؛ ورسائل الشيخ: ١١٧؛ والمشارع والمطارحات: الفصل الثالث من المشرع الثالث؛ والتحصيل: ٥١٩ / الفصل الأول من المقالة الخامسة؛ وشرح الهداية الأثرية لصدر الدين: ٢٨٠ - ٢٨١؛ والحكمة المتعالية في الأسفار: ٢ / ١٢٧ / الفصل الأول من المرحلة السادسة.

على الفاعل الغير المستقل ذلك، إلا أن الصّدر في الأوّل يكون باعتبار المنضمّ لا المنضم إليه، وفي الثاني باعتبار المنضمّ إليه .

وأمثال ذلك وإن كان خلاف الظاهر المتبادر لكن كثيراً ما يتسامح في مثل هذا المقام لظهور ما هو المراد.

ويمكن أيضاً أن يقال: إن هذا تعريف للفاعل، وأمّا تعريف غير الفاعل فيعرف منه بالمقايسة، مثل أن يقال: العلة الغير الفاعليّة ما يصدر عن الشّيء بانضمامه إليه أمر .

وحينئذ يكون التّقسيم المشار إليه بقوله: وهي فاعليّة وماديّة وصوريّة وغائيّة، تقسيماً لمطلق العلة المعرّف بعض أفرادها صريحاً وبعضها مقايسة. ويؤيد هذا التّوجيه^(١) ما في "شرح المقاصد": «من أنّه قد يراد بالعلة ما يحتاج إليه الشّيء، وبالمعلول ما يحتاج هو إليه الشّيء - يعني في وجوده - وإن كانت العلة عند إطلاقها منصرفة إلى الفاعل، وهو ما يصدر عنه الشّيء: إمّا بالاستقلال، أو بانضمام الغير إليه»^(٢).

وأما ما في الشّرح القديم من أنّ هذا تعريف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة، لكون العليّة والمعلوليّة بمعنى التأثير والتأثير متصوّرتين بالبديهية . فيرد عليه: أنّ التأثير والتأثير معنى الفاعليّة والمنفعليّة لا العليّة والمعلوليّة الشاملتين للعلل الأربع ومضايقاتها.

١ . أي حيث جعل هذا التعريف تعريفاً للفاعل .

٢ . شرح المقاصد: ٢ / ٧٨ / المبحث الأوّل من المنهج الخامس .

لكن أسلوب كلام المصنّف ممّا يؤيد كون التعريف لفظياً^(١) .
 ويدلّ عليه صريحاً كلام "المواقف" : « من أنّ تصوّر احتياج الشيء إلى
 غيره ضروري؛ فالمحتاج إليه يسمّى علّة، والمحتاج معلولاً^(٢) .
 ويشير إليه أيضاً كلام " شرح المقاصد " المنقول آنفاً.
 وهو التّحقيق، لكن ذلك لا يدفع المواخذة المذكورة عن كلام
 المصنّف، فتدبّر .

وأما بيان الانقسام فقال: " شارح المقاصد " : «علّة الشيء بمعنى ما
 يتوقّف هو عليه^(٣) : إمّا أن تكون داخله فيه، أو خارجه عنه.

فإن كانت داخله، فوجوب الشيء معها:

إمّا بالفعل، وهي العلّة الصوريّة.

وإمّا بالقوّة: وهي العلّة الماديّة .

وإن كانت خارجه:

فإمّا أن يكون بها الشيء: وهي العلّة الفاعليّة.

أو لأجلها: وهي العلّة الغائيّة .

ويخصّ الأوليان باسم علّة الماهيّة، لأنّ الشيء يفتقر إليهما في ماهيته،

١ . حيث ذكر المصنّف ﷺ كلمة «كلّ شيء» .

٢ . المواقف في علم الكلام: ٨٥ / المقصد الأوّل من المرصد الخامس.

٣ . في المصدر: «علّة الشيء أعني: ما يحتاج هو إليه الخ» .

كما في وجوده. ولذا لا يعقل إلا بهما، أو بما ينتزع عنهما كالجنس والفصل .
ويخصّ الأخریان ^(١) باسم علة الوجود، لأنّ الشّيء يفتقر إليهما في
الوجود فقط، ولذا يعقل بدونهما .

قال ^(٢): وتما هذا الكلام بيان أمور:

الأول: أنّ ما ذكر في بيان الحصر وجه ضبط، لأنّه لا دليل على انحصار
الخارج فيما به الشّيء وما لأجله الشّيء سوى الاستقراء.

الثاني: أنّ المراد بالصوريّة والماديّة، الصّورة والمادّة وما ينسب إليهما
من الأجزاء لصدق التعريف عليهما.

وكذا في الفاعليّة والغائيّة .

وبهذا الاعتبار يندرج الشّروط والآلات في الأقسام، لكونها راجعة إلى
ما به الشّيء .

وما ذهب إليه الإمام ^(٣): «من أنّ الشّروط من أجزاء العلة الماديّة بناء
على أنّ القابل إنّما يكون قابلاً بالفعل معها» ليس بمستقيم، لأنّها خارجة عن
المعلول. وقد صرّح هو أيضاً: بأنّ الماديّة داخلّة.

الثالث: أنّ ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوّة في الوجوب، وهو الموافق
لكلام ابن سينا، ^(٤) أولى من اعتباره في الوجود على ما ذكره الجمهور.

١ . أي العلة الفاعليّة والغائيّة . ٢ . أي شارح المقاصد .

٣ . لاحظ: المباحث المشرقية: ١ / ٤٥٨ / الفن الرابع في العلل والمعلولات .

٤ . لاحظ: النجاة: ٢ / ٦٢ / فصل في أقسام العلل وأحوالها .

لأنّ المادّة إذا لحقتها الصّورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوّة، فيدخل في تعريف الصّورة، فلا يكون مانعاً، ويخرج عن تعريف المادّة، فلا يكون جامعاً .

بخلاف الوجوب، فإنّه بالنّظر إلى المادّة لا يكون إلاّ بالقوّة، وبالنّظر إلى الصّورة لا يكون إلاّ بالفعل .

وكان مرادهم: أنّ الصّورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل ألبتّة، والمادّة ما يكون الوجود معه بالقوّة في الجملة، وحينئذٍ لا انتقاض .

الرّابع: أنّ الجزء الغير الأخير من الصّورة المركّبة، يكون وجوب المعلول معه بالقوّة لا بالفعل، فيدخل في تعريف المادّيّة، ويخرج عن تعريف الصوريّة، فيتّقصّ التعريفان جمعاً ومنعاً .

ولا يجوز أن يراد بالقوّة الإمكان بحيث لا ينافي الفعل، لأنّ الفساد حينئذٍ أظهر .

الخامس: أنّ حصر الجزء في المادّة والصّورة مبنيّ على أنّ الجنس والفصل ليستا بجزئيين من النّوع، بل من حده، على ما سبق تحقيقه .

وجعله الإمام مبنيّاً على أنّه لا تغاير بين الجنس والمادّة، ولا بين الفصل والصّورة إلاّ بمجرّد الاعتبار.

وهو إنّما يتمّ لو كان الجنس مأخوذاً من المادّة، والفصل من الصّورة ألبتّة، حتّى لا يكون للبسائط الخارجيّة كـ «المجرّدات» أجناس وفصول، وقد صرّح المحقّقون بخلافه.

السادس: أن من الشروط ما هو عديمي كـ «عدم المانع» فإذا كان من جملة العلة الفاعلية، لزم استناد وجود المعلول إلى العلة المعدومة، ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء، وهو باطل؛ لأن امتناع تأثير المعدوم في الوجود ضروري، ولأنه يلزم انسداد باب إثبات الصانع.

والجواب: أن المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية بجملتها، بل ذات الفاعل فقط، وسائر ما يرجع إلى الفاعل، إنما هي شرائط التأثير. ولا امتناع في استناد المعلول إلى فاعل موجود مقرون بأمر عديمية. وقد يجاب: بأن الشرط إنما هو أمر وجودي خفي، وذلك الأمر العدمي لازم له كاشف عنه، مثلاً: شرط احتراق الخشبة ليس زوال الرطوبة، بل وجود البيوسة الذي ينبئ عنه زوال الرطوبة.^(١)

فإن قيل: نفس عدم الحادث من مبادئ وجوده لافتقاره إلى الفاعل المقارن له.^(٢)

قلنا: الاحتياج إلى الشيء لا يقتضي الاحتياج إلى ما يقارنه. ولهذا كان تقدم عدم الحادث على وجوده زمانياً محضاً لا ذاتياً.

وكيف يعقل احتياج وجود الشيء إلى عدمه؟

فهو ليس من المبادئ إلا بالعرض، بمعنى أنه يقارن المبداء؟

ثم قال: ثم العلة: إما تامة: وهي جميع ما يحتاج إليه الشيء، بمعنى أن لا

١. وكذا سائر الصور.

٢. أي لزوم الحادث.

يبقى هناك أمر خارج يحتاج إليه، لا بمعنى أن تكون مركبة من عدة أمور البتة.

وأما ناقصة: وهي بعض ذلك.

والتامة: قد يكون هو الفاعل وحده كـ «البيسط الموجد للبيسط إيجاباً».

وقد يكون هو مع الغاية كـ «البيسط الموجد للبيسط اختياراً»^(١).

وقد يكون هو مع المادة والصورة كـ «الموجد للمركب منهما». إما مع الغاية^(٢)، أو بدونها^(٣).

وإذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول، واحتياج المعلول إليها، ضرورة أن جميع أجزاء الشيء نفسه، وإنما التقدم لكل منهما.

فما يقال: من أن العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على إطلاقه، بل العلة الناقصة، أو التامة التي هي الفاعل وحده، أو مع الشرط والغاية^(٤). انتهى كلام شارح المقاصد.

وإنما اقتفينا كلامه لكونه أضبظ وأوفى ما قيل في هذا المقام.

وأما حديث الجزء الغير الأخير من الصورة على ما ذكره، فليس

١. أي اختياراً زائداً على ذات الفاعل الناقص في فاعليته.

٢. كما في مادة الاختيار.

٣. كما في صورة الإيجاب.

٤. شرح المقاصد: ٢ / ٧٨ / ٨١.

كذلك، لأنَّ التَّحْقِيقَ أَنَّ الصُّورَةَ مِنْ حَيْثُ هِيَ صُورَةٌ لَيْسَتْ بِمُرَكَّبَةٍ؛ فَإِنَّ صُورَةَ الْمُرَكَّبِ لَيْسَتْ مُرَكَّبَةً مِنْ صُورِ أَجْزَائِهِ الْمَادِّيَّةِ، مِثْلًا: صُورَةُ الْبَيْتِ لَيْسَتْ مُرَكَّبَةً مِنْ صُورِ الْجِدْرَانِ وَالسَّقْفِ كَمَا يَتَوَهَّمُ، بَلْ عِنْدَ تَمَامِ السَّقْفِ يَزُولُ صُورِ الْجِدْرَانِ مِنْ حَيْثُ هِيَ صُورِ الْجِدْرَانِ، وَيَحْدُثُ صُورَةُ الْبَيْتِ مِنْ حَيْثُ هِيَ صُورَةُ الْبَيْتِ .

وَأَمَّا مَا قِيلَ فِي تَوْجِيهِ عَدَمِ الْمَانِعِ، مِنْ أَنَّهُ كَاشَفٌ عَنِ أَمْرِ وَجُودِي.

فَقَالَ الْمُحَقِّقُ الشَّرِيفُ: إِنَّهُ تَكَلَّفَ، فَإِنَّ بَدِيهَةَ الْعَقْلِ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْعَدَمُ مُؤَثِّرًا فِي الْوُجُودِ، وَتَجُوزُ أَنْ يَتَوَقَّفَ عَلَيْهِ ^(١) التَّأثير فِيهِ كَمَا تَجُوزُ تَوَقُّفُهُ عَلَى أَمْرِ وَجُودِي.

فَعَلَى هَذَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَدْخِلِيَّةُ الشَّيْءِ فِي وَجُودِ آخَرَ مِنْ حَيْثُ وَجُودُهُ فَقَطْ كَالْفَاعِلِ وَالشَّرْطِ وَالْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ، وَمِنْ حَيْثُ عَدَمُهُ فَقَطْ كَالْمَانِعِ، وَمِنْ حَيْثُ وَجُودُهُ وَعَدَمُهُ مَعًا كَالْمُعَدِّ، فَإِنَّهُ لَا بَدَأَ مِنْ عَدَمِهِ الطَّارِئِ عَلَى وَجُودِهِ .

فَمَعْنَى قَوْلِهِمْ: إِنَّ الْعِلَّةَ التَّامَّةَ لِلْمَوْجُودِ لَا بَدَأَ أَنْ تَكُونَ مَوْجُودَةً، هُوَ أَنَّ مَا لَهُ مَدْخَلٌ فِي وَجُودِهِ مِنْ حَيْثُ الْوُجُودِ لَا بَدَأَ أَنْ يَكُونَ مَوْجُودًا. وَمَا لَهُ مَدْخَلٌ فِي وَجُودِهِ مِنْ حَيْثُ الْعَدَمِ لَا بَدَأَ أَنْ يَكُونَ مَعْدُومًا. وَمَا لَهُ مَدْخَلٌ فِي وَجُودِهِ مِنْ حَيْثُ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ لَا بَدَأَ أَنْ يَوْجِدَ ثُمَّ يُعْذَمُ.

هَذَا مَعْنَى وَجُودِ الْعِلَّةِ التَّامَّةِ وَحُصُولِهَا .

وأما أن يجب وجود كل واحدٍ من أجزائها، فمما لم يحكم العقل به ضرورة ولا قام عليه برهان، هذا.

وأما حديث مبدئية العدم، فسيأتي .

وأما حديث تقدّم العلة التامة المركبة على معلولها، فقد تقدّم الإشكال المورد عليه في مبحث أقسام السبب مع جوابه، وهو الفرق بين مجموع الأجزاء والأجزاء بالأسر والكلّ الأفراديّ، فتذكّر .

وقال في المواقف: «العلّة الناقصة متقدّمة، وأما العلة التامة فمجموع أمور كل واحد منها متقدّم، وأما تقدّم الكلّ من حيث هو كلّ ففيه نظر، إذ مجموع الأجزاء هي الماهية، ولا يتصوّر تقدّمها على نفسها، فضلاً عنها مع انضمام أمرين^(١) آخرين. انتهى»^(٢).

وأنت خبير بما أسلفنا لك من الفرق المذكور: أنّ التّرديد بين كل واحد من الأجزاء، وبين مجموع الأجزاء، غير حاصر، لاحتمال الأجزاء بالأسر بالمعنى الذي سبق، وهو مناط الجواب، هذا.

واعلم: أنّه قد تُقرّر الإشكال المذكور، بأنّ المعلول إذا كان مركّباً، فجميع أجزائه التي هي عينه يكون جزء من العلة التامة، فالجزء لا يكون محتاجاً إلى الكلّ، بل الأمر بالعكس .

فإطلاق لفظ «العلّة» عليها غير صحيح، اللهم إلا أن يقال: ذلك اصطلاح

١ . أي المادّة والصّورة.

٢ . المواقف في علم الكلام: ٨٥.

آخر. وليس مبنياً على كونها علة بالمعنى المذكور، أعني: المحتاج إليه .
والجواب عنه أيضاً يظهر من الجواب عمّا سبق: وهو أنّ لفظة العلة إنّما يطلق على الأجزاء بالأسر، وهي ليست عين المعلول، بل ما هو عين المعلول هو مجموع الأجزاء بالمعنى الذي سبق.

وأجاب عنه المحقق الدواني: «بأنّ كلّ مفهوم كما يصدق على الواحد من أفرادها يصدق على الكثير منها» «الإنسان» يصدق على الواحد والكثير . ومفهوم العلة أيضاً كما يصدق على كلّ واحد من أفرادها، يصدق على جميعها، بمعنى أنّ تلك الأحاد علل أي علة كثيرة وإن لم يكن علة واحدة^(١) فيكون مجموع المادة والصورة اثنين من أفراد علة الشيء لا فرداً واحداً منها»^(٢).

وكذا أجاب عنه سيّد المدققين: «بأنّه إن أراد أنّ الأجزاء مجتمعة جزء العلة، فهو غير مسلم، لأنّ جزء العلة علة، وجميع الأجزاء التي هي عينه ليست بعلة، وإنّما العلة كلّ واحد .

وإن أراد أنّ كلّ واحد منها جزء منها فهو مسلم، ولا يلزم كون المجموع علة، لجواز أن يكون اتّصافها بالعلية من حيث الانفراد لا من حيث الاجتماع»^(٣).

١ . فلا يلزم منه ألا توقّف المعلول على كلّ واحد من تلك الأحاد بتوقّف واحد، وعلى جميعها بتوقفات متعدّدة وعلى هذا فيكون...».

٢ . لاحظ: حاشية المحقق الدواني على هامش شرح تجريد العقائد: ١١٣ .

٣ . راجع: شرح تجريد العقائد مع حاشية المحقق الدواني والسيد الصدر: ١٥٠ .

والوجه ما ذكرنا، هذا .

ثم إنه إنما فسّر العلة التامة بما لا يبقى هناك أمر خارج يحتاج إليه، لا بما تكون مركبة ألبته، لأن العلة التامة ؛ قد تكون هي الفاعلية وحدها، كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط أمر في تأثيره ولا تصوّر مانع .

وأما الإمكان: فهو مأخوذ من جانب المعلول، فإننا قد نأخذ شيئاً ممكناً، ثم نطلب له علة .

والإمكان الذي يؤخذ من جانب العلة ليس سوى قدرة الفاعل، وقد فرض إيجابه.

المسألة الثانية

[في أحكام العلة التامة]

إن هذه المسألة [في] بيان [أحكام تتعلق بالعلة التامة من حيث هي مستقلة وتامة.

[وفيها أربعة أحكام:

الحكم الأول

في أن تخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة محال

قال: فالفاعل مبدأ التأثير وعند وجوده بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول، ولا تجب مقارنة العدم لما سبق.

أقول: [فمنها^(١): امتناع تخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة. ولما كان العمدة في العلة التامة هي الفاعل لكون التأثير والإيجاد الذي هو الأصل في العلية منه، عبّر المصنّف عن العلة التامة بالفاعل المستجمع

١ . أي من أحكام العلة التامة فهو الحكم الأول.

لشروط التأثير، وللإشارة إلى ذلك^(١) صرّح بكون الفاعل مبدأ للتأثير، فقال:
والفاعل مبدأ للتأثير^(٢) وعند وجوده بجميع جهات التأثير^(٣) يجب وجود
المعلول. (٤)

وإلا لزم: إما خلاف الفرض، وإما ترجّح أحد المتساويين بلا مرجح،
وإما ترجّح المرجوح.

وذلك لأنّ تخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة إن كان لتوقّفه
على أمرٍ متظّرٍ، لزم^(٥) خلاف الفرض.

وإن لم يكن لذلك :

فإما أن يوجد المعلول في زمانٍ ثانٍ، فيلزم ترجّح وجوده في الزمان
الثاني على وجوده في الزمان الأول بلا مرجح^(٦)، لأنّ الترجيح الناشئ من

١ . أي إلى كون العمدة في العلة التامة هي الفاعل لكون التأثير الخ.

٢ . فإنّ الأثر يصدر منه لا من الغاية والمادة والصورة.

٣ . أي مستجمعاً للشروط.

٤ . أي إذا وجد المؤثر بجميع جهات التأثير وجب وجود المعلول، وإلا فإن لم يوجد المعلول
حين وجود العلة التامة: فإما أن لا يوجد أصلاً فهو خلف، لأنّ المفروض أنّه علة؛ وإما أن يوجد
في وقت آخر وهو مستلزم ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال، إذ
وجود المعلول في ذلك الزمان دون ما قبله وما بعده لا أولوية له لفرض استجماع العلة
للشروط قبله وبعده .

٥ . أي أن لا تكون جميع جهات التأثير.

٦ . قال الشارح القوشجي في شرحه: وبهذا يندفع ما يقال من أنّه ليمّ لا يكون هذا ترجيحاً بلا
مرجح من المختار وأنّه جائز عند بعضهم. انظر: شرح تجريد العقائد: ١١٤ .

العلة مشتركة بين الزمانين، وسواء في ذلك كون الفاعل موجبا أو مختارا، لكون الإرادة أو تعلقها من الشرائط أيضاً.

وأما أن لا يوجد المعلول أصلاً، فيلزم ترجح عدمه على وجوده المترجح من ترجيح الفاعل، وهذا ترجح المرجوح .

بل على تقدير وجود المعلول في زمانٍ ثانٍ أيضاً يلزم ترجح المرجوح، لكون وجوده في الزمان الأول مترجحاً على عدمه لا محالة.^(١)

وجميع ذلك مستحيل بديهة واتفاقاً، فالمنازع مكابر بمقتضى^(٢) بديهته.

ولا يجب مقارنة العدم؛ أي لا يجب كون وجود العلة التامة مقارناً لعدم المعلول؛ أي بحسب الزمان، لما سبق^(٣) «من جواز استناد القديم إلى المؤثر، لكون علة الافتقار هي الإمكان» .

وهذا ردٌ لمذهب من يقول بوجود مقارنة العلة لعدم المعلول. ولذلك يجعلون علة الافتقار هي الحدوث^(٤) لا الإمكان

١ . ففوق عدمه في الزمان الأول ترجح المرجوح بلا مرجح .

٢ . أ، ب وج : «لمقتضى» .

٣ . قد تقدم الكلام فيه في المسألة السابعة والثلاثين من الفصل الأول في الجزء الأول.

٤ . وهو مذهب بعض المتكلمين ومنهم أبو هاشم الجبائي المعتزلي والقاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي. أنظر: شرح الأصول الخمسة: ٣٤٣؛ وقواعد المرام في علم الكلام: ٤٧ / البحث التاسع .

صريحاً^(١)، وإلا^(٢) فهو لازم ممّا تقدم، أعني: من وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة .

فلا يرد^(٣) أنّ المتبادر^(٤) من هذه العبارة جواز المقارنة مع كونه باطلاً قطعاً، لما مرّ «من أنه يجب وجود المعلول عند وجود العلة التامة».

١ . قوله: «صريحاً» حال من قوله: «رد».

٢ . أي وإن لم يكن هذا رداً لمذهب من يقول الخ .

٣ . أي إذا كان رداً صريحاً للقائل بوجوب مقارنة العدم فلا يرد الخ .

٤ . المؤرد هو الشارح القوشجي حيث قال: أنت خبير: أنّ المتبادر من هذه العبارة، أنّ وجود

العلّة المستقلّة يجوز أن يقارن عدم المعلول، لكن ذلك باطل لما تبين من أنه يجب وجود

المعلول عند وجود العلة. لاحظ: شرح تجريد المقائد: ١١٤ .

الحكم الثاني

في أنّ المؤثر كما في حدوثه يحتاج إلى أثر تامّ في بقائه أيضاً
يحتاج إلى أثر تامّ

قال: ولا يجوز بقاء المعلول بعده وإن جاز في المُعَدِّ.

أقول: [ومنها^(١)]: أنّ المعلول يفتقر في البقاء أيضاً إلى العلة التامة من حيث هي تامة، كما يفتقر إليها في ابتداء الوجود.

وإليه أشار بقوله: ولا يجوز بقاء المعلول^(٢) بعده؛ أي بعد الفاعل المستجمع لجميع جهات التأثير من حيث هو كذلك، بأن^(٣) يعدم الفاعل من حيث هو تامّ، ويبقى المعلول موجوداً.

وذلك لما مرّ^(٤) «من أنّ علة الافتقار هي الإمكان، وإنّ الإمكان لازم لماهية الممكن».

ولمّا كان هذا الكلام في معنى «ولا يجوز بقاء شيء من المعلول بعد

١. أي من أحكام العلة التامة فهو الحكم الثاني.

٢. بدون العلة، إذ علة الحاجة هي الإمكان والمعلول بعد الوجود ممكن فيحتاج إلى العلة.

٣. بيان لبقاء المعلول بعده.

٤. في المسألة الثانية والعشرين من الفصل الأوّل في الجزء الأوّل من هذا الكتاب.

شيء من العلل « قال: وإن جاز في المُعِدِّ^(١) الذي هو أيضاً من العلل، وذلك لكون المُعِدِّ معداً بعده الطَّارِئ على وجوده.

وإنما قال: «وإن جاز» لأنَّ بمجرّد المُعِدِّ - أعني: عدمه الطَّارِئ على وجوده مع قطع النَّظر عن سائر العلل والشَّرَائِط - لا يجب بقاء المعلول ولا وجوده، بل جاز أن يجتمع معه سائر العلل والشَّرَائِط، فيبقى المعلول، وإن لا يجتمع، فلا يبقى، فبقاء المعلول بعد المُعِدِّ في مرتبة الجواز والإمكان.

ثمَّ إنَّ الدَّلِيل المذكور - أعني: كون علة الافتقار هي الإمكان اللازم لماهية الممكن - إنما يدلُّ على امتناع بقاء المُعِدِّ بدون علة تامّة من حيث هي تامّة .

وأما أنه يجب أن يكون العلة المبقية بعينها العلة المفيدة للوجود أولاً كما يشعر به كلام المصنّف، بل يجب أن يكون هو المراد هاهنا، وإلاّ فحديث افتقار الممكن في البقاء إلى العلة مطلقاً قد مرَّ سابقاً^(٢)، فيلزم التكرار - فلا يدلُّ عليه هذا الدَّلِيل.

لكنَّ الحقَّ أنه يجب ذلك في الفاعل دون الشَّرَائِط، فلا يجوز تبديل الفاعلين على معلولٍ واحدٍ شخصيٍّ، وإن جاز التبديل في الشَّرَائِط، وسيأتي.

١. إشارة إلى دفع ما قيل: بأننا نرى أنَّ البناء يموت والبناء باقٍ، فكيف تبقى المعلول مع ذهاب العلة؟ دفع بأنَّ البناء معدٌّ وإنما المفيض للصورة هو الله سبحانه وعلى هذا جاز بقاء المعلول مع ذهاب العلة في المعدِّ.

٢. في المسألة السادسة والثلاثين من الفصل الأوّل في الجزء الأوّل من هذا الكتاب.

فإن قيل^(١): ما ذكرتم من وجوب انعدام المعلول عند انعدام العلة باطل، لما نشاهد من بقاء الابن بعد الأب، والبناء بعد البناء، وسخونة الماء بعد النار.^(٢)

قلنا: ذلك في العلل المُعدّة، وكلامنا في العلل المؤثرة .
فالأب بالنسبة إلى الابن ليس إلا مُعدّاً للمادة لقبول الصورة، وإنما تأثيره في حركات وسكنات وأفعال تفضي إلى ذلك وتنعدم بانعدام قصده ومباشرته. وعلى هذا القياس سائر الأمثلة.

فإن البناء إنما يؤثر في حركات تفضي إلى ضمّ أجزاء البناء بعضها إلى بعض، و^(٣) وجوده إنما هو أثر لتماسك المعلول ليئس العنصر .
والنار إنما يؤثر في استعداد مادة الماء لقبول السخونة، بإبطال استعدادها لقبول ضدها أعني: البرودة، وعلّة السخونة هي المفارق الذي يكسو^(٤) العناصر صورها .

١ . ذكره الشيخ الرئيس وشيخ الاشراف في كتبهم وأجابا عنه. لاحظ: إلهيات الشفاء: ٢ / ٢٦٤ / الفصل الثاني من المقالة السادسة؛ والإشارات والتنبيهات: التّمط الخامس؛ وكتاب المشاريع والمطارحات: الفصل الأول من المشرع الخامس .

٢ . وأجاب عنه بهمنيار: بأنّ الذي يُظنّ أنّ الابن يبقى بعد الأب، والبناء يبقى بعد الباني، والسخونة تبقى بعد النار؛ فإنّ السبب فيه أنّ هذه ليست عللاً بالحقيقة بل معدّات ومعينات، والغلط في ذلك أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات. انظر التحصيل: ٥٢٦ - ٥٢٧ / الفصل الثاني من المقالة الخامسة .

٣ . الواو: حالية.

٤ . أ، ب وج: «يكسي» .

[الحكم الثالث

في أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد^(١)

قال: ومع وحدته يتحد المعلول.

أقول: [ومنها^(٢): أن الفاعل المستقل إذا كان واحداً من جميع الجهات، بحيث لا يكون فيه كثرة الأجزاء، ولا كثرة الوجود والماهية، ولا يكون متصفاً بصفة حقيقية زائدة في الخارج، أو اعتبارية زائدة في العقل، ولا يتوقف فعله على شرطٍ وآلةٍ وقابلٍ - فلا يمكن أن يصدر عنه في مرتبة واحدة إلا معلول واحد - على ما ذهب إليه الحكماء، خلافاً للمتكلمين.

١ . هذا مذهب الحكماء والمعتزلة - على ما نقل في نقد المحصل - من المتكلمين، وأما الأشاعرة ذهبوا إلى خلاف ذلك وهم قائلين بأن العلة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد. كما صرح به صاحب المواقف في المقصد الثالث من كتابه، والفخر الرازي في محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين في المسألة الثالثة من الركن الثاني برقم ١٠. راجع في إيضاح المقام: القيسات: ٣٥١ - ٣٦٧ القيس التاسع؛ وشرح حكمة الاشراق لقطب الدين الشيرازي: ٣١٤ / المقالة الثانية؛ وأفولوجيا لأرسطاطاليس؛ الميمر العاشر؛ ومصباح الأنس: ٦٩ - ٧٢ / المقام الخامس من الفصل الأول، المعتبر في الحكمة لأبي البركات: الجزء الثالث: الفصل الأول والثاني من المقالة الثانية؛ وتهافت الفلاسفة للغزالي: المسألة الثالثة؛ وتهافت التهافت لابن رشد: المسألة الثالثة؛ والمباحث المشرقية: ١ / الفصل الأول من الفن الرابع؛ والحكمة المتعالية في الأسفار: ٢ / الفصل الثالث عشر من المرحلة السادسة.

٢ . أي من أحكام العلة التامة فهو الحكم الثالث.

واليه أشار بقوله: ومع وحدته يتحد المعلول، سواء كان الفاعل موجباً أو مختاراً اختياره وإرادته نفس ذاته، والحكماء يسمون لمثل هذا المختار الفاعل بالرضا .

وأما إذا كان إرادته واختياره زائدة على ذاته وهو الذي يسمونه الفاعل بالقصد، فهو خارج عما نحن فيه، لأن فيه اثنيّة بالفعل، سواء تعدد إرادته، أو تعلّقها، أو لا، فلا يكون واحداً من جميع الجهات.

وأما بيان ذلك، فقال الشيخ في "الإشارات":

«تنبيه: مفهوم أن علة ما بحيث تجب عنها «أ» غير مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها «ب»^(١) وإذا كان الواحد يجب عنه شيان، فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة، فإما أن يكونا من مقوماته، أو من لوازمه، أو بالتفريق.

فإن فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعاً^(٢)، فينتهي إلى حيثيتين من

١ . قال صاحب المحاكمات: فهاتان الحيتان إن قومتا أو قوم إحداهما يلزم التركيب، وإلا لزم انصافه بصفتين في الخارج، فتعدّد الصدور يستلزم التركيب، أو تعدّد الصفات في الخارج. فالواحد الحقيقي: وهو ما لا تركيب فيه ولا له جهات وصفات في الخارج يستحيل عنه صدور غير الواحد. لاحظ: الإلهيات من المحاكمات بين شرحي الإشارات: ١٨٧ / النمط الخامس .

٢ . أي أنه إذا كان من معلولاته نقل الكلام إليه ويتسلسل بناء على لزوم وجوده فلا بد أن ينتهي إلى حيثيتين مختلفتين يكونان من مقومات العلة وذلك التقوم إما للماهية أو للوجود أو بالتفريق .

مقومات العلة مختلفتين إما للماهية^(١)، وإما لأنه موجود^(٢)، وإما بالتفريق.^(٣)

فكل ما يلزم عنه اثنان معاً ليس أحدهما بتوسط الآخر، فهو منقسم الحقيقة.^(٤)

وقال المصنف في شرحه: يريد بيان أن الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد إلا شيئاً واحداً بالعدد.

وكأن هذا الحكم قريب من الوضوح، ولذلك وسم الفصل بالتثنية. وإنما كثرت مدافعة الناس إياه لإغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية.

وتقريره أن يقال: مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه «أ» غير مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه «ب» أي عليته لأحدهما غير عليته للآخر، وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما، فإذا المفروض ليس شيئاً واحداً، بل هو شيان أو شيء موصوف بصفيتين متغايرتين، وقد فرضناه شيئاً واحداً، هذا خلف.

١. أي بأن يكون الحيات جزأين للماهية نفسها.

٢. أي بأن يكونا جزأين للشخص من حيث هو شخص بأن يكونا عارضين موجودتين.

٣. أي بأن يكون أحدهما جزء للماهية والأخرى جزء للشخص.

٤. فحاصل دليل الشيخ وهو: أن الخصوصية التي لا بد منها في الصدور إن كان معلولاً للذات فيلزم التسلسل، أو كون أحد المعلولين بتوسط الآخر وهو خلاف الفرض، وإن لم يكن معلولاً، فهو مقوم لعلة مجموع الأمرين، سواء كان التقويم باعتبار الجزئية لماهية أو لشخص أو لأمرين متغايرين. راجع: الحاشية على شروح الإشارات للمحقق الخوانساري: ٢ / ٣٢٠ / الفصل الحادي عشر من النمط الخامس.

فهذا القدر كافٍ في تقرير هذا المعنى .

ولزيادة الوضوح قال: وذلك الشَّيْثَان: إمَّا أن يكونا من مقومات ذلك الشَّيء الواحد، أو من لوازمه.

فإن كانا من لوازمه عاد الكلام الأوَّل بعينه ولم يقف، فهما إذن من مقوماته. انتهى»^(١).

فإن قيل^(٢): إن أراد بتغاير حقيقتهما تغاير حقيقة المفهومين - أعني: علَّيته لهذا وعلَّيته لذلك - فهما أمران اعتباريان لا حقيقة لهما عارضتان للواحد الحقيقي بالقياس إلى معلوليته، ولا يقدح ذلك في كونه واحداً حقيقياً. وإن أراد به تغاير حقيقة ما عرض له هذان المفهومان حتَّى يلزم أن لا يكون ذلك الواحد واحداً حقيقياً، فلا نسلم أنَّ تغاير المفهومين العارضين يدلُّ على تغاير حقيقة معروضيهما؛ لجواز أن يعرضاً لحقيقة واحدة لا تغاير ولا تعدد فيها، وهل النزاع إلَّا فيه ؟

قلنا: العلة الموجدة للمعلول يجب أن يكون لها خصوصية معه ليست مع غيره، إذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا أولى من اقتضاها لذاك فلا يتصور صدوره عنه، ففي كلِّ صدور يجب أن يكون للمصدر خصوصية مع الصادر ليس تلك الخصوصية بعينها مع غيره ليتعين بها كونه صادراً بذلك الصدور . فإذا لم يكن مع العلة أمور متعدّدة لا داخلية ولا خارجية، بل كانت ذاتاً

١ . شرح الإشارات والتنبهات: ٣ / ١٢٢ - ١٢٤ .

٢ . أشار إليه صاحب المحاكمات وأجاب عنه. أنظر: المحاكمات بين شرحي الإشارات: ١٨٧ -

بسيطة لا تكثر فيها بوجه من الوجوه، فلا شك أن تلك الخصوصية إنما تكون بحسب الذات، ولا يتصور كون الخصوصية الذاتية لذاتٍ واحدةٍ حقيقيّة من جميع الجهات متعدّدة^(١) بالضرورة.

فالمراد بتغاير حقيقة المفهومين - أعني: عليّته لهذا وعليّته لذلك - تغاير حقيقة معروضيهما الذي هو ذات الفاعل، إذ لا بدّ من تغاير في ذات الفاعل ولو بحسب الاعتبار ليتصور هناك خصوصيتان يترتب عليهما عليّتان، فلا يكون ما فرض واحداً حقيقياً بواحد حقيقيّ هذا خلف.

ثم إن الإمام عارض ذلك: «بأن الواحد قد يسلب عنه أشياء كثيرة كقولنا: هذا الشيء ليس بحجرٍ وليس بشجرٍ.

وقد يوصف بأشياء كثيرة كقولنا: هذا الرجل قائمٌ وقاعدٌ.

وقد يقبل أشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة.

ولاشك في أن مفهومات سلب تلك الأشياء عنه، واتصافه بتلك الأشياء، وقبوله لتلك الأشياء مختلفة.

ويعود التقسيم المذكور^(٢) حتى يلزم أن الواحد لا يسلب عنه إلا واحداً، ولا يوصف إلا بواحدٍ، ولا يقبل إلا واحداً.

وأجاب عنه المصنّف: بأن سلب الشيء عن الشيء، واتصاف الشيء

١. قوله: «متعدّدة» خبر لقوله: «كون».

٢. في قول الشيخ وهو: «إمّا أن يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد، أو من لوازمه أو بالتفريق».

بالشيء، وقبول الشيء للشيء، لا تتحقق عند وجود شيء واحد لا غير .

فإنها لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد، بل تستدعي وجود أشياء فوق واحدة تتقدمها حتى تلزم تلك الأمور لتلك الأشياء باعتبارات مختلفة، وصدور الأشياء الكثيرة عن الأشياء الكثيرة ليس بمحال .

وبيان ذلك: أن السلب يفترق إلى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه، ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط.

وكذلك الأنصاف يفترق إلى ثبوت موصوف وصفة، والقابلية إلى قابل ومقبول، أو إلى قابل وشيء يوجد المقبول فيه.

واختلاف المقبول كـ«السواد والحركة» يفترق إلى اختلاف حال القابل، فإن الجسم يقبل السواد من حيث ينفع عن غيره، ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها .

وأما صدور الشيء عن الشيء أمرٌ يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة، وإلا لامتنع استناد المعلولات إلى مبدأ واحد .

لا يقال: الصدور أيضاً لا يتحقق إلا بعد [تحقق] شيء يصدر عنه وشيء صادر .

لأننا نقول: الصدور يطلق على معينين:

أحدهما: أمر إضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معاً، وكلامنا ليس فيه .

والثاني: كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول.

وهو بهذا المعنى متقدّم على المعلول، ثمّ على الإضافة العارضة لهما،
وكلامنا فيه.

وهو أمر واحد إن كان المعلول واحداً. وذلك الأمر: قد يكون هو ذات
العلة بعينها إن كانت العلة علة لذاتها، وقد يكون حالة تعرض لها إن كانت
علة لا لذاتها، بل بحسب حالة أخرى .

وأما إذا كان المعلول فوق واحد، فلا محالة يكون ذلك الأمر مختلفاً،
ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر^(١). وهذا كلام المصنّف في " شرح
الاشارات".

فإن قلت^(٢): الواحد الحقيقي المذكور متّصف في حدّ نفسه في
الخارج بالسلب والإضافات، وإن لم تكن هي متحقّقة في الخارج.

ولا يتوقّف ذلك الاتّصاف على تعقل المسلوب عنه والمسلوب ؛ فإنّ
المراد من السلب والاتّصاف والإضافات والقبول ليست هي الأمور العقلية
الإضافيّة، بل كون الشيء بحيث يسلب عنه شيء آخر، وكونه بحيث يتّصف
به، وكونه بحيث يقبله على قياس ما ذكر في الصدور. إنّما المتوقّف على
تعقلها هو العلم بالاتّصاف.

فأتصافه بها في حدّ نفسه بحسب الخارج، إن كان من جهات متعدّدة

١ . شرح الإشارات والتّيهات: ٣/ ١٢٥ - ١٢٧ .

٢ . القائل هو الشارح القوشجي في شرحه، لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١١٨ .

لم يكن هو واحداً حقيقياً وإلا انتقض الدليل^(١) به.

قلت: تقدّم كون الشيء بحيث يصدر عنه أمر على ذلك الأمر الصادر معقول بل واجب، لكونه مقتضى العلية والمصدرية.

وأما تقدّم كون الشيء بحيث يسلب عنه شيء على ذلك الشيء المسلوب فليس بمعقول، إذ حيث لا مسلوب - لا في الخارج ولا في العقل - لا يتصوّر فيه تحقّق السلب، ولا تحقّق كون الشيء بحيث يسلب، كما لا يخفى على الفطن .

وإن أبيت عن ذلك نقول: لا شك أنّ تقدّم كون الشيء بحيث يسلب على المسلوب ليس بواجب، ولا يقتضيه كون الشيء مسلوباً عنه، وهذا القدر يكفينا في دفع النقص كما لا يخفى .

ثمّ إنّه نقل^(٢) عن الشيخ: إنّه لما طلب بهمنيار منه البرهان على هذا المطلب^(٣) كتب إليه: لو كان الواحد الحقيقي مصدراً لأمرين كـ «أ» و «ب» مثلاً، كان مصدراً لـ «أ» ولما ليس «أ» لأنّ «ب» ليس «أ» فيلزم اجتماع التقيضين.

وأنت خبير: بأن مراده^(٤) من أحد التقيضين هو كونه مصدراً لـ «أ»

١ . أي وإن كان واحداً حقيقياً لزم صدور الكثير عن الواحد الحقيقي فينقض الدليل.

٢ . الناقل هو صدر المتألهين. لاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار: ٢ / ٢٠٦ / الفصل الثالث عشر من المرحلة السادسة.

٣ . أي الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

٤ . أي مراد الشيخ .

المفروض أولاً ومن التقيض الآخر هو عدم كونه مصدرًا لـ « أ » اللّازم من فرض كونه مصدرًا، لما ليس « أ » أعني: « ب » إذ مصدر غير « أ » من حيث أنّه مصدر غير « أ » ليس هو مصدر « أ »، فيلزم^(١) أن لا يكون مصدرًا لـ « أ ». وقد فرض كونه مصدرًا لـ « أ ». وهذا اجتماع التقيضين.

وتوهم الإمام ومن تبعه: أن مراده من التقيض الآخر هو كونه مصدرًا لما ليس « أ » أعني: « ب » .

فأجابوا عنه:^(٢) بأن تقيض صدور « أ » هو لا صدور لا « أ » أعني: « ب ». حتى قال الإمام في "المباحث المشرقية": "والعجب ممّن يفني عمره في الآلة العاصمة عن الغلط وتعلّمها^(٣) ثمّ إذا جاء إلى هذا المطلب الأشرف أعرض عن استعمالها^(٤) حتى وقع في غلط تضحك منه الصّبيان. انتهى.^(٥) فانظر كيف انعكس التّشنيع عليه؟

والكاتبي في "شرح الملخص" بعد إيراد المنع المذكور قال: ولو سلّم، فلا تناقض بين قولنا صدر عنه « أ » ولم يصدر عنه « أ » لأنهما مطلقتان، وإن قيدت إحدهما بالدوام كانت كاذبة.^(٦)

١. في ب: جملة « فيلزم أن لا يكون مصدرًا لـ « أ » ساقطة.

٢. نقله صدر المتألّهين وأجاب عنه. لاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار: ٢٠٦ / ٢.

٣. في المصدر: «عمره في تعليم المنطق وتعلّمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثمّ الخ».

٤. أي تلك الآلة.

٥. لاحظ: المباحث المشرقية: ١ / ٤٦٦ / الفنّ الرابع / الفصل الأوّل من القسم الأوّل.

٦. هذه العبارة على ما نقل المحقّق الدّواني في حاشيته على شرح تجريد القوشجي، وشارح

المواقف. لاحظ: حاشيته على هامش شرح تجريد العقائد: ١١٩؛ وشرح المواقف: ٤ / ١٣٣.

وأجاب عنه المحقق الدواني: «بأن المطلقتين إنما تصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمانٍ، فإذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في الصدق.

وهاهنا جعل الحثيَّات بمنزلة الأزمنة، إذ لا معنى لاعتبار الزمان هاهنا. وأراد بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم فيه بعموم الحثيَّات، وبالذوام ما قيد بعمومها، وحينئذٍ نقول: إنما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى، لاحتمال اختلاف الحثيَّة، أما إذا اتحد الحثيَّة فلا يمكن صدقهما معاً وذلك ظاهر.^(١)

ثم إنَّ بهمنيار في الاستدلال على هذا المطلب في "التحصيل" صرح بمدخلية الوجوب السابق فيه حيث قال: «قد تقرر أنه ما لم يجب صدور الشيء عن موجهه لا يصدر عنه، فإن صدر عن «أ، ج» من حيث يجب صدور «ب» عنه، لم يكن واجباً صدور «ب» عنه،^(٢) فإنه إن صدر «ج» من حيث يجب صدور «ب» عنه، كان من حيث يجب صدور «ب» عنه يصدر عنه ما ليس «ب» فلا يكون إذن صدور «ب» عنه واجباً^(٣). انتهى»^(٤).

وكلام "الإشارات" المنقول أيضاً يشير إلى ذلك.

وكلام "الشفاء" أيضاً صريح فيه، حيث قال: «ولأنَّ كون ما يكون عن

١. أي وعند هذا يظهر اندفاع تشنيع الرازي على الشيخ.

٢. لاحظ: التحصيل: ٥٣١ / الفصل الثاني من المقالة الخامسة.

٣. فإذا نكل بسيط فإن ما يصدر عنه أولاً يكون أحديّ الذات.

٤. أي انتهى كلام المحقق الدواني. لاحظ: حاشيته على هامش شرح تجريد العقائد: ٨٩.

الأول إنما هو على سبيل اللزوم، إذ صحَّ أن واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته، وفرغنا من بيان هذا الغرض^(١) قبل،^(٢) فلا يجوز أن يكون أول الموجودات عنه - وهي المبدعات - كثيرة لا بالعدد، ولا بالانقسام إلى مادة وصورة، لأنه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته، لا لشيء آخر.

والجهة والحكم الذي في ذاته، الذي يلزم عنه هذا الشيء،^(٣) ليست^(٤) الجهة والحكم الذي في ذاته، الذي يلزم عنه لا هذا الشيء،^(٥) بل غيره.

فإن لزم منه شيان متباينان بالقوام، أو شيان متباينان يكون منهما شيء واحد: مثل مادة وصورة، لزوماً معاً، فإنما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته.

وتانك الجهتان إن كانتا لا في ذاته، بل لازمتين لذاته، فالسؤال في لزومهما ثابت حتى تكونا من ذاته، فيكون ذاته منقسمة بالمعنى، وقد منعنا هذا قبل وبيننا فساده. انتهى^(٦).

١. أي وجوب كون العلة سابقة، فعلم أن الواحد في ذاته واحد من جميع جهاته، فيلزم أن لا تصدر عنه تعالى إلا الواحد.

٢. في ج: «قبله».

٣. وإلا يلزم وجدان الشيء لا هذا الشيء من جهة واحدة وهو اجتماع التقيضين.

٤. في نسخة ج: جملة «والجهة والحكم الذي يلزم عنه هذا الشيء ليست» ساقطة.

٥. أي شيء آخر.

٦. إلهيات الشفاء: ٢ / ٤٠٣ - ٤٠٤ / الفصل الرابع من المقالة التاسعة.

وهذه المدخلية ^(١) إنما هي لتعيّن الاقتضاء الذاتي في حيثية العلة الفاعلية التامة، ويتفني الجزاف عن تلك الحيثية رأساً، وحينئذٍ يظهر ذلك المطلب ^(٢) ظهوراً بيّناً .

فإنّ وجوب كون مقتضي الشيء وموجبه من حيث هو موجب ومقتضيه مغايراً لمقتضي الآخر وموجبه من حيث هو كذلك ممّا يلحق بالضروريات.

ولهذا لم يستدلّ الشيخ عليه ^(٣) حيث انتهى الكلام إليه ^(٤) في هذا المطلب ^(٥) لا في " الشفاء " ولا في " الإشارات " .

وما نقل عنه في جواب بهمنيار أيضاً مبني على ذلك، فهو أيضاً ليس باستدلال ^(٦)، بل مجرد تنبيه فقط.

وعند هذا يظهر صحّة ما يقال: من أنّ امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي متفق عليه حيث كان الفاعل موجباً، وجوازه متفق عليه حيث كان الفاعل مختاراً .

فالتزاع إنما هو في كون المبدأ موجباً أو مختاراً، لا في هذه القاعدة. ^(٧)

١ . إشارة إلى قوله: «صرّح بمدخلية الوجوب السابق فيه» .

٢ . أي وحدة المعلول عند فرض وحدة علته .

٣ . أي على تغاثر الجهتين .

٤ . أي على تغاثر الجهتين .

٥ . أي كون الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد .

٦ . أي على مغايرة الجهتين .

٧ . أي الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد .

وذلك لأن مراده من المختار هو الفاعل بالاختيار الجزافي، كما هو رأي الجمهور. فيكون الفاعل بالاختيار الذاتي الموجب، على ما هو رأي الحكماء، داخلاً في الموجب.

وبالجملة: فالظاهر هو الاتفاق في امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي إذا كان موجباً، وذلك يؤيد ما ذكرنا. ^(١)

فالحق ما ذكره الشارح القديم: من أن الحكم بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد بديهياً، لا يتوقف إلا على تصور طرفيه. فإن وقع فيه تردد بالنسبة إلى بعض الأذهان، فإنما هو بسبب عدم تصور طرفيه على الوجه الذي تعلق به الحكم.

ويدل على ما ذكره ما نقلنا عن المصنف في " شرح الإشارات " فإن مراده ذلك كما صرح به المحقق الشريف ^(٢).

١. أي من كون المدعي بديهياً وما ذكر في صورة الاستدلال، تنبيه.

٢. لاحظ: شرح المواقف: ٤ / المقصد الثالث من المرصد الخامس.

[كيفية صدور الكثرة عن المعلول الأول]

قال: [ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الإضافات

[أقول: إن هذه العبارة] إشارة إلى^(١) كيفية صدور الكثرة عن المعلول الأول، ليندفع ما عسى أن يتمسك به المخالف في الحكم المذكور؛ فيقول: لو امتنع أن يصدر عن الواحد إلا الواحد، لزم أن لا يوجد شيان إلا وأحدهما علة للآخر: إما بواسطة، أو بغير واسطة. وهذا ظاهر الفساد، فإن وجود موجودات لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة.

وبيانها^(٢) موافقاً لما ذكره المصنف في " شرح الإشارات " بعد تقديم مقدمة: «هي أننا إذا فرضنا مبدأ أول وليكن «أ» وصدر عنه شيء واحد وليكن «ب» فهو في أول مراتب معلولاته .

ثم من الجائز أن يصدر عن «أ» بتوسط «ب» شيء وليكن «ج»، وعن «ب» وحده شيء وليكن «د» .

فيصير في ثانية المراتب شيان لا تقدم لأحدهما على الآخر .

١ . جواب عما اورده المتكلمون على الحكماء الذاهبين إلى أن علة العالم موجبة بأنه لو كانت العلة موجبة والواحد لا يصدر منه إلا الواحد لزم أن تكون الموجودات بأسرها في سلسلة واحدة إما علة او معلولاً وذلك باطل بالضرورة، وقد أشار المصنف ﷺ إلى ضعف هذا الإلزام بقوله: ثم تعرض الكثرة الخ .

٢ . أي كيفية صدور الكثرة عن المعلول الأول .

وان جَوَزنا أن يصدر عن «ب» بالنظر إلى «أ» شيء آخر صار في ثانية
المراتب ثلاثة أشياء.

ثمّ من الجائز أن يصدر عن «أ» بتوسّط «ج» وحده شيء.

وبتوسّط «د» وحده شيء ثانٍ.

وبتوسّط «ج، د» معاً ثالث.

وبتوسّط «ب، ج» رابع.

وبتوسّط «ب، د» خامس.

وبتوسّط «ب، ج، د» سادس.

وعن «ب» بتوسّط «ج» سابع.

وبتوسّط «د» ثامن.

وبتوسّط «ج، د» معاً تاسع.

وعن «ج» وحده عاشر.

وعن «د» وحده حادي عشر.

وعن «ج، د» معاً ثاني عشر.

وتكون هذه كلّها في ثالثة المراتب .

ولو جَوَزنا أن يصدر عن السّافل بالنظر إلى ما فوقه شيء، واعتبرنا

الترتيب في المتوسّطات التي يكون فوق واحد، صار ما في هذه المرتبة

أضعافاً مضاعفة.

ثم إذا جاؤنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة إلى ما لا نهاية له» (١) (٢)

هو (٣) أن في المعلول الأول يعرض كثرة باعتبار كثرة إضافات يتحقق بعد صدوره عن المبدأ الأول .

فإن له ماهية، ووجوداً، وإمكاناً بالذات، ووجوباً بالغير، وتعلقاً لذاته، وتعلقاً لمبدئه، فهذه أمور متكررة عرضت فيه باعتبار إضافات متكررة تحققت هناك .

فباعتبار أنه صدر عن المبدأ عرض أن يكون له وجود .

وباعتبار أن له هوية مغايرة لهوية الأول عرض أن يكون له ماهية .

وباعتبار نسبة ماهيته إلى وجوده الزائد عليها في العقل عرض أن يكون ممكناً .

وباعتبار نسبة وجوده إلى مبدئه الموجب له عرض أن يكون واجباً بالغير .

وباعتبار أنه مجرد قائم بذاته عرض أن يكون عاقلاً لذاته ولمبدئه .

فهذه أمور ستة: اثنان منها يشتركان في أنهما حالة في ذاته من حيث كونه بالقوة وهما الهوية والإمكان .

١ . فهكذا يمكن أن يصدر أشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد .

٢ . شرح الإشارات والتشبهات: ٣ / ٢٤٤ - ٢٤٥ .

٣ . خبر لقوله: «وبيانها» .

واثنان - هما: الوجود والتعقل لذاته - في أنهما حالة من حيث كونه بالفعل.

واثنان - هما: الوجوب والتعقل لمبدئه - في أنهما حالة الاستفادة من مبدئه .

وبهذا الاعتبار يعبر عن هذه الأشياء بالتثليث الموجود في العقل^(١) الأول .

وباعتبار أن الأولى والثانية من هذه الثلاثة حالة في ذاته، والثالثة تمتاز عنهما بأنها حالة بالقياس إلى مبدئه، يعبر عنها بالتثنية .

والصادر الأول من هذه الجملة ؛ هو الوجود، فإذا صدر كان له هوية مغايرة للمبدأ الأول، وهي المسماة بالماهية، فهي من حيث الخارج تابعة للوجود، لأن المبدأ الأول لو لم يفعل شيئاً لم يكن ماهية أصلاً، لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعاً لها، لكونه صفة لها. وهما متحدان^(٢) في الخارج متغايران في العقل كما مرّ تحقيق ذلك، فالمعلول الأول عبارة عنهما معاً .

والأربعة الباقية لازمة له^(٢)، فإنه إذا قيست ماهية المعلول الأول وحدها إلى وجودها عقل الإمكان، فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها. وإذا قيست لا وحدها، بل بالنظر إلى المبدأ الأول عقل الوجوب بالغير، فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها مع النظر إلى المبدأ الأول.

١ . في ب: «المعلول الأول» . ٢ . أي الماهية والوجود.

٢ . أي الوجود .

وإذا اعتبر كون الوجود الصادر عن المبدأ الأول وحده قائماً بذاته، لزمه أن يكون عاقلاً لذاته .

وإذا اعتبر ذلك له مع المبدأ الأول لزمه أن يكون عاقلاً للأول.

واسم العقل الأول يتناول هذه الأمور الستة^(١) تَضَمُّناً والتزاماً^(٢).

وواحد منها في أولى المراتب وهو الوجود .

وثلاثة منها في ثانيها هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للمبدأ

الأول، والتعقل للذات اللازم له لتجرده، والتعقل للمبدأ الذي استفاده من الأول.

واثنان في ثالثها هما الإمكان والوجوب المتأخران عن الهوية.

وذلك باعتبار تأخر الهوية^(٣) عن الوجود، وأما باعتبار تقدمها^(٤) عليه،

فهما في ثانية المراتب مع الوجود، والتعقلان في ثالثها.^(٥)

فإن قيل: إن هذه الأمور إن كانت موجودة في الخارج لزم صدور الكثرة

في المرتبة الواحدة عن الواحد الحقيقي^(٦).

وإن كانت أمور اعتبارية، فكيف تكون عللاً للمعلولات المتكثرة

الموجودة في الخارج؟^(٧)

١ . أي بالنسبة إلى الوجود والماهية لكون العقل الأول مركباً منها.

٢ . أي بالنسبة إلى الأربعة الباقية. ٣ . أي بحسب الخارج .

٤ . أي بحسب العقل .

٥ . لأنها بملاحظة تجرد الوجود الذي هو نعت الوجود .

٦ . إن كان كلها صادرة عن الواحد الحقيقي والألزم تعدد الواجب بالذات.

٧ . مع وجوب كون العلة أقوى عن المعلول في الوجود بالضرورة.

ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة الاعتبارية في أن يكون مصدراً للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذاته تعالى إذا أخذت مع السلوب والإضافات الكثيرة. قلنا: هذه أمور متحققة في نفس الأمر كما عرفت وليست عدمية أو اعتبارية محضة.

وعلى تسليم كونها كذلك، فليست عللاً مستقلة بأنفسها، بل هي شروط وحيثيات تختلف أحوال العلة الموجودة بها، والعدميات يصلح لذلك بالاتفاق.

وهذا بخلاف السلوب والإضافات المأخوذة مع الأول تعالى، فإنه لا يمكن تحقق تلك السلوب والإضافات في نفس الأمر إلا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب المتحقق في نفس الأمر مسلوباً متحققاً في نفس الأمر. وكذا اقتضاء الإضافة المتحققة في نفس الأمر منسوباً متحققاً في نفس الأمر. فلو صح استناد ثبوت الغير إلى السلوب والإضافات لزم الدور لا محالة.

فإن قلت: مدخلية السلب في العلية لا يتوقف على تحققه وثبوته^(١)، فإن المعلول قد يتوقف على عدم المانع وإن لم يكن للعدم ثبوت.

قلت: توقف المعلول على عدم المانع إنما يكون حيث يتصور المانع وتعقل ممانعته، وكون المانع ممّا يتصور وتعقل ممانعته نحو ثبوت^(٢)

١ . حتى يلزم توقّفه على تحقّق المسلوب ويلزم الدور لو توقّف تحقّق المسلوب على تحقّق السلب .

٢ . لأنّ ثبوت كلّ شيء بحسب قدره .

وتحقّق له في نفس الأمر، وإذا انتفى ^(١) في نفس الأمر كان انتفاؤه وعدمه ثابتاً مكانه في نفس الأمر وكان اتّصاف العلة به معقولاً .

وأما حيث لا يتصوّر المانع ولا يعقل ممانعته، فليس له تحقّق وثبوت أصلاً، فكذا لانتفائه وسلبه، فإذا لم يكن للسلب تحقّق أصلاً لا يعقل اتّصاف العلة به أصلاً، فلا يمكن أن يتعدّد به جهات العلية، فليتنظن.

ثم إنّ العقل الأوّل بما له من حاله ^(٢) عند مبدئه - أعني: تعقّله للمبدأ، ووجوب وجوده منه - يصير مبدأ لعقل آخر.

وبما له من حاله ^(٥) عند ذاته - أعني: الحاليتين الباقيتين - يصير مبدأ للفلك الأوّل.

وذلك لوجوب كون الأمر الصوري مبدأ للكائن الصوري، وكون الأمر أشبه بالمادّة مبدأ للكائن المناسب للمادّة، فحالته التي له عند مبدئه ^(٣) - أعني: كما له الفائض عليه منه - أشبه بالصورة، فهي علة للعقل الذي هو صورة بلا مادّة، وحالته التي له عند نفسه التي هي أشبه بالمادّة علة للفلك.

وهذا التفصيل يعتبر أيضاً في قياس الحاليتين اللتين له عند ذاته إلى جزئي الفلك أعني: صورته ومادته؛ فبحالته التي له من حيث كونه بالفعل

١. في ب: «إذا انتفى المانع في نفس الأمر».

٢ و ٥. في ب: «حالة».

٣. في ب: «عند مبدئه يعني كماله الفائض عليه أشبه بالصورة».

يصير مبدأ لصورة الفلك، وبحالته التي له من حيث كونه بالقوة يصير مبدأ لمادته.

وهكذا حتى يتم الأجرام السماوية والعقول التي بازائها، ويستهي إلى عقل^(١) هو مبدأ لهيولى العناصر .

وليس إذا كان الاختلاف^(٢) لا يكون إلا عن الاختلاف^(٣)، بحيث أن الاختلاف^(٤) الذي في كل عقل توجب وجود مختلف^(٥) حتى يجب أن يصدر عن كل عقل عقل وفلك لا إلى نهاية .

فإن الموجبة الكلية^(٦) لا تنعكس كلياً. والسبب في ذلك: أن العقول ليست متفقة الأنواع ليلزم اتفاق مقتضياتها. هذا ملخص ما في "الإشارات وشرحه"^(٨).

وقال الإمام: الشيخ خبط في هذا الكتاب^(٩) وفي سائر كتبه، لأن كلامه مشعر تارة: بأنه إنما يصدر عقل وفلك عن العقل الأول لما فيه من الإمكان والوجوب، وتارة: بأنه يعقل نفسه ويعقل غيره.

١ . أي العقل الفعال . ٢ . أي في المعلول .

٣ . أي في العلة .

٤ . في أ و ب: «يجب أن يكون الاختلاف» وفي ج: «يجب أن الاختلاف» .

٥ . في ب: «في كل عقل يوجبه وجوداً مختلفاً» .

٦ . في أ، ب و ج: لفظة «الكلية» ساقطة .

٧ . وهو قولنا: كلما كان الاختلاف في المعلول كان الاختلاف في العلة .

٨ . لاحظ: شرح الإشارات والتشبهات: ٣ / ٢٤٥ - ٢٤٩ .

٩ . أي في الإشارات .

ولقد كان من الواجب عليه أن يفصل^(١)، فإنَّ الممججة^(٢) غير لائقة بهذا الموضوع.

فقال المصنّف: «الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدراً لعقل آخر في موضع من كتبه التي وقعت إليّ كـ "الشفاء" و "التجاة" و "المبدأ والمعاد" و "المباحثات" و "الإشارات" وغيرها من رسائله، بل جعل عقله للأوّل الموجب لوجوده مبدأً لعقل آخر.

ولعله ذهب في كتاب آخر وقع إلى هذا الفاضل إلى ما يخالف ذلك. وأما جعل الإمكان وعقله لنفسه مبدئين للفلك فعلى ما ذكره ولا مناقضة بينهما كما مرّ.

وأما الممججة التي ذكرها، فهي لا تدلّ في هذا الموضوع على قصور، بل لعمرى قد كفى للشيخ بممججة في موضع خرست السنّ الفصحاء فيه فضلاً وشرفاً. انتهى»^(٣).

وقد سنّع أبو البركات البغدادي^(٤) على الحكماء: «بأنهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الأخيرة إلى المتوسطة، والمتوسطة إلى العالية

١. أي يبيّن أنّ مصدر المعلولين هو الإمكان والوجوب أو العقل نفسه وعقل غيره.

٢. أي المسامحة والسكوت.

٣. شرح الإشارات والتشبهات: ٢٤٩ / ٣ - ٢٥٠.

٤. أبو البركات هبة الله ابن علي بن ملكا البغدادي المتوفى (٥٤٧ هـ) وله تصانيف متعددة ومنها

«المعتبر في الحكمة». لاحظ تفصيل ترجمته في محبوب القلوب: ٤٦ / ٢ - ٤٩ برقم ١٧.

والواجب أن ينسب الكل إلى المبدأ الأول، ويجعل المراتب شروطاً معدة لإفاضته تعالى»^(١).

وقال المصنّف: «هذه مؤاخذه تشبه المؤاخذات اللفظية، فإنّ الكل متفقون على صدور الكل منه جلّ جلاله، وأنّ الوجود معلول له على الإطلاق.

فإن تساهلوا في تعاليمهم وأسندوا معلولاً إلى ما يليه كما يسندونه إلى العلل الاتفاقيّة والعرضيّة وإلى الشروط، لم يكن ذلك منافياً لما أسسوه وبنوا مسائلهم عليه»^(٢).

أقول: ولعلّ هذا - أعني: وجوب إسناد الكل إليه تعالى - هو السبب الباعث لهم على أن يعتبروا الجهات^(٣) في المعلول الأول، وإلّا فالذي يستفاد من المقدّمة الممهّدة المذكورة عدم توقّف حصول الكثرة في المعلولات على اعتبار الجهات، فإنّه إذا صدر العقل الأول جاز على مقتضى المقدّمة الممهّدة أن يصدر العقل الثّاني. والفلك الأول معاً في مرتبة واحدة أحدهما عن المبدأ الأول بواسطة العقل الأول»^(٤).

١. هذا ما نقله المصنّف في شرح الإشارات: ٣ / ٢٤٩. لاحظ تفصيل بيانه في الكتاب المعبر في الحكمة: ٣ / الفصل العاشر والحادي عشر من المقالة الأولى والفصل الأول والثاني والسابع من المقالة الثانية.

٢. شرح الإشارات والتّشبيات: ٣ / ٢٤٩.

٣. أي الإمكان والماهية والهوية والوجود بالغير.

٤. في ب: «بواسطة العقل» بحذف لفظ «الأول».

والآخر عن العقل الأول على سبيل الاستقلال من دون استناده إلى
المبدأ الأول أصلاً.

لكن ذلك منافٍ لما أسسوه وحققوه في علومهم الإلهية من استناد
الكل إليه تعالى، وهو مقتضي التحقيق ومناط التوحيد.

و عند هذا يظهر فساد ما توهمه القوشجي؛ حيث نقل تلك المقدمة^(١)
بعنوان كونها وجهاً آخر .

ثم قال: «وعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر أموراً
موجودة لا اعتبارية، هذا»^(٢).

ولنعم ما قال المصنف في "شرح الإشارات" في هذا الموضوع: «وإنما
أطنبنا القول فيه، لأن أكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الأسرار الحكيمية قد
تحيروا في هذه المسألة، وأقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من
الحكماء والتشنيع عليهم»^(٣).

١. في «ب» بزيادة جملة: «حيث نقل تلك المقدمة فإنه قال: والمصنف في شرح الإشارات قد
بين كيفية تكثر الجهات المقتضية لإمكان صدور الكثرة عن الواحد بوجه آخر، حيث قال: إذا
فرضنا مبدأ أول إلى آخر ما نقلنا. والعجب أن المصنف صرح بكونها مقدمة للوجه الذي
لخصناه حيث قال: ونقدم مقدمة له، فنقول: إذا فرضنا الخ .

ثم قال: إذا أثبت هذا فنقول، نذكر الوجه الذي مر ذكره والاعجب عدم تعرض أحد من
الناظرين في شرح القوشجي لذلك بعنوان كونها وجهاً آخر».

٢. لاحظ: شرح تجريد المقائد: ١١٩ .

٣. شرح الإشارات والتبقيات: ٢٤٩ / ٣ .

[الحكم الرابع]

في امتناع توارد العلتين على معلول واحد

قال: وهذا الحكم ينعكس على نفسه، وفي الوحدة النوعية لا عكس.

أقول: [ومنها: ^(١) امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد

شخصي .

وإليه أشار بقوله: وهذا الحكم؛ أي قولنا: لا يصدر عن الواحد إلا

الواحد، ينعكس على نفسه؛ أي فلا يصدر الواحد إلا عن الواحد ^(٢)؛ أي على

سبيل الاستقلال بدليل كون المسألة في أحكام العلة المستقلة كما عرفت.

وذلك بوجهين:

الأول: أنه لو كان كل واحد من العلتين بخصوصها علة مستقلة لمعلول

واحد بخصوصه ^(٣) كما هو المفروض لزم احتياج المعلول إلى كل واحدة

منهما، لكونهما علة له، واستغنائه عن كل واحدة منهما لكون الأخرى مستقلة

في عليته، وهو محال .

١ . أي من أحكام العلة التامة فهو الحكم الرابع.

٢ . أي مع وحدة المعلول يتحد العلة فلا يجتمع على المعلول الواحد علتان كما أنه لا يصدر

معلولان عن علة واحدة.

٣ . في ب: لفظ «بخصوصه» ساقط.

وأما لو لم يفرض كون كل واحدة منهما بحيث يحتاج المعلول إليهما بخصوصهما^(١)، بل إلى أتيهما كانت، فحينئذ تكون^(٢) العلة هو القدر المشترك بينهما، فيكون خارجاً عما نحن فيه .

الثاني: أنه حينئذ لو توقّف على كل واحدة منهما كان مجموعهما مجموع ما يتوقّف عليه المعلول، فلا يكون شيء منهما علة مستقلة، لكونه بعض مجموع ما يتوقّف عليه المعلول، والعلة المستقلة هو مجموع ما يتوقّف عليه المعلول هذا خلف.

ولو توقّف على واحدة منهما بعينها كانت هي العلة دون الأخرى، أو لا بعينها، بل على إحداهما لا على التعيين كان خارجاً عما نحن فيه، كما عرفت. ولو لم يتوقّف على شيء منهما، لم يكن شيء منهما علة له. هذا إذا فرض كون العلتين مجتمعتين.

وأما إذا لم يفرض اجتماعهما، بل فرض تبادلها ابتداءً، أو تعاقبهما، فالمشهور هو الجواز.

والمحقق الشريف جوز التبادل الابتدائي دون التعاقب حيث قال:

لا استحالة في أن يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعاً الاجتماع، بأن يكون كل واحد منهما بحيث لو وجدت هي ابتداءً وجد ذلك المعلول الشخصي .

١ . في أ، ب وج: «إليها بخصوصها».

٢ . في أ وج: لفظ «تكون» ساقط.

وأما أن يوجد إحدى تينك العلتين فيوجد المعلول، ثم يعدم هذه العلة ويوجد الأخرى، فهو مستحيل، لأنَّ المعلول الشخصي إن انعدم بانعدام الأولى ثمَّ وجد بايجاد الثانية لزم إعادة المعدوم، وإن لم ينعدم كان أصل الوجود حاصلًا له بايجاد الأولى، ولما كانت الأخرى علةً مستقلةً وجب أن تكون مفيدة للمعلول أصل الوجود أيضاً، فيلزم تحصيل الحاصل. ولا يمكن أن يقال «إنها»^(١) تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلّة الأولى» إذ يلزم حيثئذٍ أن لا تكون علةً مستقلةً، والمقدّر خلافه. انتهى.^(٢)

والتحقيق: امتناع كليهما^(٣) جميعاً، وذلك لأنه قد مرَّ أنه لا بدَّ للعلّة من خصوصية يترجّح بها وجود معلول معين من حيث هو معين دون الآخر.

ولا يجوز أن يكون تلك الخصوصية مشتركة بين هذا المعين وبين غيره، وإلا لما صلحت لأن تكون مرّجحة لهذا المعين من حيث هو هذا المعين، بل للقدر المشترك بينه وبين غيره، فيحتاج خصوصية هذا المعين إلى مرّجحٍ آخرٍ زائدٍ على تلك الخصوصية التي فرضت للعلّة.

فكما لا يجوز اشتراك خصوصية واحدة للعلّة الواحدة بالقياس إلى المعلولين، فكذا لا يجوز اشتراك خصوصية واحدة للمعلول الواحد بالقياس إلى علتين، بل لو فرض لكان لامحالة بالقياس إلى القدر المشترك بين العلتين.

١. أي الثانية.

٢. لاحظ: شرح المواضع: ٤ / ١١٤ - ١١٥ / المقصد الثاني من المرصد الخامس.

٣. أي كلا الاجتماعين أحدهما على سبيل التناول الابتدائي والثاني على طريق التعاقب.

فظهر أنه كلما فرض تعدد في العلة كانت الخصوصية - الواجبة^(١) تحققها^(٢) للعلّة - للقدر المشترك بين المتعدّد، لا لكل واحد من المتعدّد، فيكون العلة بالحقيقة هي القدر المشترك، لا كل واحدة بخصوصه .

وأما أنه هل يصحّ عليه القدر المشترك للمعلول المعين أم لا ؟

فالتحقيق: أنه يصحّ في غير الفاعل لا في الفاعل، لأنّ الفاعل هو المفيد للوجود، والعقل يحكم بوجود كون مفيد الوجود أقوى تحصلاً وأتمّ وجوداً من المستفيد^(٣) كما لا يخفى .

ويدلّ على ذلك كلام الشّيخ في " إلهيات الشفاء " حيث قال بعد ما حقّق أنّ الصّورة من حيث هي صورة شريكة لعلّة الهيولى بهذه العبارة: «لقاتل أن يقول: مجموع تلك العلة والصّورة ليس واحداً بالعدد، بل واحد بالمعنى العامّ، والواحد بالمعنى العامّ لا يكون علةً للواحد بالعدد ولمثل طبيعة المادّة، فإنّها واحدة بالعدد .

فنقول: إننا لا نمنع أن يكون الواحد بالمعنى العامّ المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علةً للواحد بالعدد، وهناك كذلك، لأنّ الواحد بالتّوابع مستحفظ بواحد بالعدد^(٤) وهو المفارق.

١ . ب: «الواجب».

٢ . أي تحقّقها للمعلول بالقياس إلى العلة.

٣ . بخلاف العلة في الأعداد، فإنّه لصحّ كونه قدراً مشتركاً في الأعداد.

٤ . «الباء» في قوله: «بالعدد»؛ للسببية وليست صلة للحفظ لقوله: وهو المفارق. بأنّ ما به الحفظ

هو الفرد المصوّر لا المفارق.

فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم إيجابها إلا بأحد أمور تقارنه، أيها كانت. انتهى»^(١).

ولا يخفى جريان هذا الدليل^(٢) في صورة الاجتماع وغيره .
هذا هو الكلام في الواحد بالشخص علة ومعلولاً.^(٣)

وأما الواحد بالنوع، فلا يجوز أن يكون الماهية النوعية من حيث هي واحدة بالنوع - من غير اعتبار تكثر أجزاء وحيثيات مختلفة الأنواع فيها - مصدرأ وعلّة لمختلف بالنوع، لأن مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث هي واحدة يجب أن يكون واحداً كما مرّ في الواحد بالشخص.

ولو اعتبرت لا من حيث هي واحدة، بل باعتبار اشتغالها على جنس، أو فصل، أو حيثيات مختلفة بالنوع كالتشخصات؛ لكانت خارجة عما نحن فيه، ويجوز صدور المختلف بالنوع عنها^(٤) لا محالة.

وأما عكس هذا الحكم، أعني: أنه هل يجب أن لا يستند الواحد بالنوع

١. إلهيات الشفاء: ١ / ٨٧ / الفصل الرابع من المقالة الثانية.

٢. المذكور بقوله: «وذلك لأنه قد مرّ أنه لا بدّ للعلّة من خصوصية يترجّح بها وجود معلول معين الخ».

٣. هذا تمام الكلام في الواحد بالشخص. وأما إذا كان المعلول واحداً بالنوع أمكن أن لا يكون العلة كذلك. لأن الواحد بالنوع لا يمكن أن يكون علة لواحد ولكن يمكن أن يكون معلولاً لواحد، بمعنى أن يوجد بعض أفراد النوع الواحد بعلة وبعض أفراد الآخر بعلة أخرى، فيكون المحتاج إلى كلّ منهما مغايراً للمحتاج إلى الأخرى. مثلاً: الشمس والنار والحركة كلّها علة للحرارة فهي مع وحدتها بالنوع صارت معلولة لاشياء ليست واحدة بالنوع .

٤. أي عن العلة الموصوفة بهذا الصفة.

إلا إلى واحد بالنوع كما في الواحد بالشخص أم لا؟

فالتحقيق: أنه لا يجب كما أشار إليه بقوله: وفي الوحدة النوعية لا عكس؛ أي لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين النوعيتين على المعلول الواحد النوعي، بمعنى أن يقع بعض أفرادها بهذه وبعضها بتلك، وذلك لأن الاتفاق^(١) في اللازم لا يقتضي الاتفاق في الملزوم، لكن يجب هناك - أعني: حيث يجوز وقوع بعض أفراد النوع الواحد بعلّة، وبعضها بعلّة أخرى مخالفة للأولى بالنوع - أن يكون مادة قابلة لتكثر الأفراد المتّحدة بالنوع، لأن تكثر الماهية النوعية يحتاج إلى مادة كذلك على ما تقرر .

ولا يكفي في ذلك مجرد الاختلاف في العلل، فلو كانت العلل مختلفة بالنوع، ولم يكن مادة قابلة كذلك، يجب لا محالة أن يكون ما يقتضيه كل واحدة منها مخالفاً بالنوع لما يقتضيه الأخرى^(٢).

وعلى هذا يبتني حكم الشيخ في "إلهيات الشفاء": «بأن المعاني المتكررة التي في المعلول الأول، وبها يمكن صدور الكثرة عنه إن كانت مختلفة الحقائق، كان ما يقتضيه كل واحد منها غير ما يقتضيه الآخر في النوع»^(٣).

فلا مخالفة بينه وبين ما ذكره المصنّف من انتفاء العكس في الوحدة

١. أي الأثحاد.

٢. أي المادة الأخرى.

٣. إلهيات الشفاء: ٢ / ٤٠٩ / الفصل الرابع من المقالة التاسعة.

التَّوَعِيَّة، كما توهمه المحقق الدَّواني .

وقد يمثل للواحد النوعي المعلَّل بعَلتين مختلفتين بالمخالفة والمضادَّة، على تقدير كونهما وجوديين أعني: موجودين في الخارج، فإنَّ مخالفة السَّواد للحلاوة، مثل مخالفة الحلاوة للسَّواد، فهما متَّحدان بالنَّوع، مع كون كلِّ منهما معللاً بمحلِّه المخالف بالماهية لمحلِّ الآخر، وكذا مضادَّة السَّواد البياض.

وقد يمثل أيضاً بالحرارة المعلَّلة تارة بالنَّار، وتارة بالشَّمس، وتارة بالحركة، على تقدير كونها متَّحدة بالنَّوع .

وأما التَّمثيل بأفراد الحرارة النَّاريَّة المستندة إلى أفراد النَّار، كما فعله شارح المقاصد^(١)، فليس بذاك .

فإنَّ مع اعتبار الأفراد يكون كلُّ من العلة والمعلول متعدِّداً .

وإن لم يعتبر الأفراد، كانت العلة هي الطَّبيعة النَّاريَّة، كما أنَّ المعلول هو طبيعة الحرارة .

وكذا دفعه لمناقشة كون الحرارة المستندة إلى النَّار والشَّمس والحركة متَّحدة بالنَّوع، بأنَّ المراد من النَّوع ما هو أعمُّ من الحقيقي، كما لا يخفى .

المسألة الثالثة

[في أحوال العلة مطلقاً]

قال: والنسبتان من ثواني المعقولات، وبينهما مقابلة التضاييف، وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة إلى أمرين، لا يتعاكسان فيهما، ولا يتراقى معروضاهما في سلسلة واحدة إلى غير النهاية.

أقول: إن هذه المسألة [في أحوال العلة مطلقاً سواء كانت تامة أو غير تامة مع معلولها.

فمنها: أن العلية والمعلولية من الأمور الاعتبارية الغير المتأصلة في الخارج على ما قال: والنسبتان، يعني العلية والمعلولية، ولهذا لم يقل وهما؛ أي العلة والمعلول، وإن كانت العلة من حيث هي علة^(١) والمعلول من حيث هو معلول أيضاً كذلك من ثواني المعقولات^(٢) التي قد سبق أن المراد منها ما يشمل الاعتباريات التي لا يكون الخارج ظرفاً لوجودها، وإن كان ظرفاً لأنفسها.

١ . يعني باعتبار وصف العلية لا باعتبار الذات من حيث هي الذات مع قطع النظر عن الوصف .
٢ . فليستا من الأمور الخارجية لاستحالة وجود شيء في الأعيان هو مجرد علية أو معلولية وإن كان معروضهما موجوداً.

ومنها: أن بينهما مقابلة التّضايّف، فإنّ كلّاً منهما إنّما تعقل بالقياس إلى الآخر^(١)، فيكون تعقلاهما معاً على ما هو المراد من التّضايّف كما عرفته .

ومنها: أنّهما قد يجتمعان في الشّيء الواحد بالنّسبة إلى أمرين،^(٢) كما في العلة المتوسطة، فإنّها علة قريبة للمعلول ومعلولة للعلّة البعيدة.

ومنها: أنّهما - أعني: العلة والمعلول - لا يتعاكسان فيهما؛ أي في العلية والمعلولية^(٣)، بأن يكون ما هو علة للشّيء معلولاً له أيضاً، وهذا المعنى يقال له الدّور .

وهذه الأحكام كلّها ضرورية.

ومنهم من^(٤) جعل الحكم الأخير - أعني: بطلان الدّور - نظرياً، واستدلّ عليه: بأنّ علة الشّيء مقدّمة عليه، فلو كان الشّيء علة لعلته لتقدّم على نفسه بمرتين^(٥).

١ . فلا يمكن أن تُعقل العلية إلا مع تعقل المعلولة وبالعكس .

٢ . كزيد الذي هو علة لابنه عمرو ومعلول لابيّه خالد مثلاً.

٣ . أي فلا يمكن أن تكون العلة كخالد في المثال معلولة لمعلولها كعمرو في المثال وإلا لزم الدّور المحال .

٤ . كصاحب المواقف وشارحه. لاحظ: شرح المواقف: ٤ / ١٥٠ - ١٥١ .

٥ . وتقدّم الشّيء وعلى نفسه يستلزم تخلّل العدم بين الشّيء ونفسه وهو ضروري الاستحالة.

واعترض عليه الإمام^(١): بأن المراد من التقدّم لو كان نفس العلية يكون معنى تقدّم^(٢) الشيء على نفسه هو عليته لنفسه، وهو عين المتنازع فيه،^(٣) وإن كان أمراً وراء العلية، فلا بدّ من تصويره، فأنا لا نفهم للتقدّم بالذات سوى العلية، وعلى تقدير ثبوته، فلا نسلم ثبوته للعلّة.

وأجيب^(٤) عنه: بأن معنى تقدّم العلة هو أنّ العقل يجزم بأنّها ما لم يتم لها وجود^(٥)؛ لم توجد غيرها.

فهذا الترتيب العقلي^(٦) المصحّح لقولنا: كانت العلة، فكان المعلول من غير عكس، فإنّ أحداً لا يشكّ في أنّه يصحّ أن يقال: «تحرّكت اليد، فتحرّك الخاتم» ولا يصحّ أن يقال: «تحرّك الخاتم، فتحرّكت اليد» وهو المسمّى^(٧) بالتقدّم الذاتي الثابت للعلّة، فتصوّره وثبوته للعلّة كلاهما ضروري.

ثمّ قال الإمام: فالأولى أن يجعل الوسط هو الافتقار، فإنّ افتقار الشيء

١. لاحظ اعتراضات الرّازي وجوابها في كتاب: المواقف في علم الكلام: ٨٩؛ وشرح المواقف: ٤ / ١٥٠ - ١٥٥ / المقصد السادس من المرصد الخامس من الموقف الثاني؛ وشرح تجريد العقائد: ١٢٠ - ١٢١.

٢. حاصل الاستدلال هو لو كان الشيء علّة لعلته لزم ترتّب الشيء على نفسه بحيث يصحّ دخول الغاء بينهما بأن يقال: وجد زيد فوجد زيد والتالي باطل فكذا المقدم.

٣. بحسب المعنى وإن كان مخالفاً له في اللفظ.

٤. المجيب هو صاحب المواقف.

٥. في نفسها.

٦. أي كون الشيء بحيث يترتب عليه غيره عقلاً، هو المسمّى بالتقدّم الذاتي وهو المصحّح الخ.

٧. قوله: «هو المسمّى بالتقدّم الذاتي» خبر لقوله: «فهذا الترتيب العقلي».

إلى نفسه محال، إذا الافتقار لا تتصوّر إلا بين الشّيئين (١).

ثمّ قال: والأقوى أن يقال: العلة المعيّنة تستلزم معلولاً معيّناً، فنسبتها إليه بالوجوب، والمعلول المعين لا يستلزم إلاّ علة ما، فنسبته إليها (٢) بالإمكان وهما (٣) متنافيان (٤).

وإنما كان أقوى، لأنّ تحقق النسبة يكفيه التّغاير الاعتباري.

وأجيب عنه (٥): بأنّه - مع ما سبق من جواب شبهته على تقدير التقدّم - إنّ عُني بالافتقار امتناع الانفكاك مطلقاً، فقد يتعكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين، ولا امتناع في ذلك، بل هو واقع بين كلّ متلازمين. وإن أريد امتناع الانفكاك مع نعت التأخّر، (٦) جاء في التأخّر (٧) ما جاء

١ . فكيف يتصوّر بين الشّيء ونفسه .

٢ . أي إلى العلة المعيّنة .

٣ . أي الوجوب والإمكان .

٤ . فعلى هذا لو كان شيان كلّ واحد منهما مفتقر إلى الآخر لكان نسبة كلّ منهما إلى صاحبه بالوجوب والإمكان معاً وهو محال .

٥ . المجيب هو القاضي أبو بكر الأرموي في كتاب اللّباب تلخيص الأربعين في أصول الدّين للفخر الدّين الرّازي على ما نقله شارح المواقف ؛ والشارح القوشجي في شرحه . لاحظ: شرح المواقف : ٤ / ١٥٥ ؛ وشرح تجريد العقائد : ١٢١ .

٦ . في المصدر: «التأخّر» أي تأخّر المفتقر عن المفتقر إليه .

٧ . أعني تأخّر المفتقر الذي هو المعلول ما جاء من الشبهة في التقدّم، أعني تقدّم المفتقر إليه الذي هو العلة بعينه، إذ يصير حاصل الدليل حينئذ أن المفتقر أي المعلول متأخّر عن العلة، فلو

في التقدّم؛ فيقال: إن أردت بالتأخر نفس المعلوليّة، فنفس المتنازع فيه. وإن أردت معنى آخر، فلا بدّ من تصوّره وتقريره. فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي، هذا.

فالحقّ: أن يجعل أمثال ما ذكر تنبيهاً على الدّعوى الضروريّة.

ومنها: أنه لا يجوز التّرتيب بين العلل والمعلولات إلى ما لا نهاية له، بأن يكون الشّيء معلولاً للآخر، وهو لآخر، وهكذا، ولا ينتهي إلى علة غير معلولة على ما قال: ولا يتراقى معروضاهما؛ أي معروض العلية والمعلوليّة وهما العلة والمعلول في سلسلة واحدة إلى غير النهاية.^(١)

وهذا التّرتيب والتّراقي يقال له التّسلسل.

كانت العلة معلولة له، لافتقرت، أي تأخرت عنه، فيلزم تأخر الشّيء عن نفسه بمرتين. هذا ما أفاده المحقّق الشّريف.

١. بأن توجد علل ومعلولات مترتبة كأن يكون زيد معلولاً لعمرو وعمرو لخالد وخالد لبكر وهكذا إلى غير النهاية.

[براهين إبطال التسلسل (١)]

قال: لأن كل واحد منهما ممتنع الحصول بدون علة واجبة، لكن الواجب بالغير ممتنع أيضاً، فيجب وجود علة واجبة لذاتها هي طرف للسلسلة.

وللتطبيق بين جملة قد فصلت منها أحاد وجملة أخرى تفضل منها.

ولأن التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدّد كل واحدٍ منها باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد إحدى النسبتين على الأخرى من حيث السبق .

ولأن المؤثر في المجموع إن كان بعض أجزائه كان الشيء مؤثراً في نفسه وعَلِّه ولأن المجموع له علة تامّة، وكل جزء ليس علة تامّة، إذ الجملة لا تجب به .

١ . راجع لمزيد التحقيق في هذا المبحث : القبسات : ٢٢٨ - ٢٣٨ / القبس السادس ؛ والحكمة المتعالية في الأسفار : ٢ / ١٤١ - ١٦٩ / الفصل الرابع من المرحلة السادسة؛ وتقويم الإيمان: الفصل الثاني من المرصد الأول ؛ وجامع الأفكار ونافذ الأنظار للترقي: ٤٢ - ٥٧ / المقدمة الخامسة من مقدمات الكتاب؛ ولعمات إلهية للزنوزي: ٣١ - ٤٢ / الفصل الأول؛ وشرح غرر الفرائد: ١٧١ - ١٧٣ / الفريدة السابعة؛ والمطالب العالية من العلم الإلهي: ١ / ١٤١ - ١٥٧ / الفصل العاشر والحادي عشر من القسم الأول ؛ وشرح المقاصد: ٢ / ١١١ - ١٣١ / المبحث السادس من المنهج الخامس ؛ وشرح المواقف: ٤ / ١٥٦ - ١٧٨ / المقصد السابع والثامن من المرصد الخامس من الموقف الثاني ؛ وشرح تجريد العقائد: ١٢٢ - ١٢٦ ؛ وأنموذج العلوم: ١٩١ / المسألة الرابعة. صنّف محمّد عبد الحيّ الأنصاري كتاباً موسوماً بـ«الكلام المتين في تحرير البراهين»، وهو مشتمل على اثنتين وخمسين برهاناً على استحالة التسلسل، ومنها: برهان الوسط والطرف، برهان السلمي، برهان العرشي، برهان العروة الوثقى، برهان النسبة، برهان المقاطعة، برهان الوصل، برهان الزوج والفرد، برهان عروض العدد، برهان اختلاف النصفين، برهان خلوّ الحيّز، وبرهان تلاقي المتوازيين. لاحظ: الكتاب المذكور .

فكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج إلى ما لا يتناهي من تلك الجملة؟

أقول: [وقد احتج على بطلانه بوجوه:

[الوجه] الأول^(١): ما أشار إليه بقوله: لأن كل واحد منها^(٢) ممتنع

الحصول بدون علة واجبة^(٣)، وهذا إشارة منه إلى طريقة مخترعة له مشهورة عنه.

وهي؛ أن الممكن لا يجب لذاته، وما لا يجب لذاته لا يكون له وجود، وما لم يكن له وجود لا يكون لغيره عنه وجود، فلو كانت الموجودات بأسرها ممكنة لما كان في الوجود موجود، فلا بد من واجب لذاته، فقد ثبت واجب الوجود وانقطعت السلسلة أيضاً.

وهذه طريقة حسنة حقة مستقيمة خفيفة المؤنة، ومبناها على مقدمة ظاهرة جداً.

١. وهو المسمى ببرهان الوجوب والإمكان وتعرض له كثير من الحكماء والمتكلمين بعبارات شتى ومنهم: الشيخ الرئيس في الإشارات والتنبيهات: ٢٦٩ / النمط الرابع؛ وشيخ الإشراق في التلويحات: ٣٣ - ٣٤ / التلويح الأول من المورد الأول؛ وابن ميثم البحراني في قواعد المرام في علم الكلام: ٦٤ / القاعدة الرابعة؛ والفاضل المقداد في إرشاد الطالبين: ١٦٧ - ١٦٨؛ ومحمد بن أبي جمهور الأحسائي في كشف البراهين في شرح رسالة زاد المسافرين: ١١٢ / الفصل الأول؛ والفخر الرازي في الرسالة الكمالية في الحقائق الإلهية: ٣٩؛ والمطالب العالية من العلم الإلهي: ١ / ١٤١ / الفصل العاشر؛ وسعد الدين التفتازاني في شرح المقاصد: ٢ / ١١٤ - ١١٦.

٢. أي من تلك السلسلة.

٣. لأنه ممكن والممكن يحتاج إلى علة فعلته إما واجب بالغير وإما واجب بالذات لكن الواجب بالغير ممتنع الحصول أيضاً لكونه ممكناً فيحتاج هو إلى علة أخرى، فيجب وجود علة واجبة لذاتها وهي طرف السلسلة فتنتهي الممكنات إليها. هذا حاصل البرهان.

وهي؛ أن الشيء مالم يمتنع جميع أنحاء عدمه لم يجب وجوده.

وتقريرها^(١) بحيث ينطبق على ما ذكره ههنا أنه لو تراقى سلسلة العلل والمعلولات إلى غير النهاية لزم انتهاؤها إلى علة واجبة الوجود بذاتها، فتكون هي طرفاً لها، فيلزم تناهياها مع فرض عدم تناهياها هذا خلف .

بيان الملازمة: أن كل واحد من أحاد تلك السلسلة يكون ممكناً لا محالة، والممكن لا يصير موجوداً إلا بأن يجب وجوده بعلة واجبة كما مر^(٢).

والواجب: إما واجب بذاته، أو غيره، لكن الواجب بالغير لا يمكن أن يحصل به وجوب وجود غيره مالم يستند إلى واجب الوجود لذاته.

لأن وجوب الوجود إنما يحصل للشيء إذا امتنع عليه جميع أنحاء العدم، لأن ذلك هو معنى الوجوب. والواجب بالغير الغير المستند إلى الواجب لذاته لا يمكن أن يصير سبباً لامتناع جميع أنحاء عدم معلوله؛ لأن من أنحاء عدم معلوله انعدام علة مع انعدام علة، وهكذا. وهذا غير ممتنع لفرض كون كل واحد من علله الغير المتناهية ممكناً ومعلولاً، فيجوز انعدام جميعها معاً وإن لم يجز انعدام بعضها مع فرض وجود بعض هو علة البعض الأول، فما لم يمتنع على الواجب بالغير هذا النحو من العدم أيضاً لا

١ . أي تقرير الطريقة.

٢ . في بطلان الأولوية الذاتية والغيرية جميعاً. لاحظ تفصيل الكلام في المسألة الثالثة والعشرين من الفصل الأول في الجزء الثاني.

يمكن أن يجب ويحصل وجوده فهو ممتنع الحصول بعد.

وهذا معنى قوله: لكن الواجب بالغير ممتنع أيضاً، أي ممتنع الحصول^(١) على تقدير التسلسل، وعدم الانتهاء إلى واجب الوجود لذاته، لجواز انعدامه مع انعدام علته، فلا يجب به شيء من آحاد السلسلة، فلا يوجد السلسلة، لكن المفروض وجودها، فيجب وجود علة واجبة لذاتها^(٢) ليجب بها آحاد السلسلة.

وأما أنها هي طرف للسلسلة^(٣)، فلاستناد آحاد السلسلة إليها، وهي لكونها واجبة لذاتها غير مستندة إلى علة أخرى ليكون وسطاً، فهي طرف لها، فيلزم انتهاؤها إليه .

فصدق أنه لو فرضنا عدم انتهاء سلسلة العلل والمعلولات يلزم انتهاؤها وهو خلف محال.

[الوجه] الثاني: برهان التطبيق^(٤): وهو ما أشار إليه بقوله: وللتطبيق بين

١ . لكونه ممكناً بدون علة واجبة.

٢ . من كلامه ﷺ .

٣ . في متن كشف المراد لفظتا «واجبة» و «السلسلة» ساقطتان.

٤ . هذا برهان استدلال به كثير من الحكماء والملتكلمين في إبطال التسلسل، واستشكل عليه بعض، ومن المستدلين هو شيخ الإشراق في حكمة الإشراق: ٦٣ - ٦٤، وأدعى الشارح القطب باشتهار هذا البرهان. لاحظ: شرح حكمة الاشراق لقطب الدين الشيرازي: ١٨٢ ؛ و العلامة الحلبي في أنوار الملوكوت في شرح الياقوت: ٣٥ / المسألة الثانية وفي كشف المراد: المسألة الرابعة من الفصل الثالث مدعياً بأنه مشهور؛ والمحقق الدواني في أنموذج العلوم: ٢٩١ /

جملة قد فُصِّلَتْ منها آحادٌ متناهيةٌ وجملةٌ أخرى لم تُفصَّلْ منها.

وتقريره هاهنا: أنه لو تسلسلت العلل والمعلولات لا إلى نهايةٍ لأمكن

لنا تحصيل جملتين منها:

إحدهما: من المعلول الأخير إلى ما لا يتناهي .

وثانيهما: من معلول قبله بخمس مراتب مثلاً إلى ما لا يتناهي أيضاً .

وهذه الجملة الثانية المفصولة منها خمسةٌ آحادٍ مثلاً لا محالة جزء من

الجملة الأولى الغير المفصولة منها تلك الآحاد وانقص منها بعدة تلك الآحاد.

ولنا أيضاً أن نطبق الجملة الناقصة على الجملة الزائدة بأن يجعل

الأول منها بإزاء الأول من تلك، والثاني بإزاء الثاني وهكذا.

فإن وقع بإزاء كل واحدٍ من الزائدة واحد من الناقصة، لزم تساوي

الزائد والناقص، بل الكل والجزء وهو محال.

وإن لم يقع - ولا يتصور ذلك إلا بأن يوجد جزء من الجملة التامة لا

المسألة الرابعة وهو أيضاً ادعى المشهور؛ والفاضل التراقي في جامع الأفكار ونافذ الأنظار: ٤٣ /

المقدمة الخامسة، مدعياً بأنه من وجوه البراهين القاطعة؛ والمحقق الشريف في شرح المواقف:

١٦٧ - ١٦٨ / المقصد الثامن من المرصد الخامس، مدعياً بأنه هو العمدة في إبطال

التسلسل؛ وملاً عبد الله الزنوزي في لمعات إلهية: ٣٢ - ٣٣؛ وشارح المقاصد في شرحه: ٢ /

١٢٠ - ١٢٢؛ وصدر المتألهين في الأسفار: ١٤٥ / ٢؛ لكن قال المعلم الثالث في القيسات:

٢٣١، فأما السبيل التطبيقي، فلا ثقة بجدواه ولا تعويل على برهانيته بل أن فيه تدليساً مغالطياً.

وكذا قد استضعف دبيران الكاتب هذا البرهان وقال: فإن التطبيق محال فيجوز أن يلزمه

المحال. لاحظ: ايضاح المقاصد: ١٠٥ / المبحث الثاني من المقالة الثانية.

يكون بإزائه جزء من الجملة الناقصة - لزم تناهي الناقصة، والزائدة لا تزيد عليها إلا بقدر متناه، فيلزم تناهيها أيضاً، إذ الزائد على متناه بقدر متناه لا يكون غير متناه، وقد فرض عدم تناهيها هذا خلف^(١).

واعترض^(٢) على هذا البرهان بمنع لزوم التساوي على تقدير أن يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة، مستنداً بأن ذلك كما يكون للتناهي فقد يكون لعدم التناهي.

وأجيب بدعوى الضرورة في أن كل جملتين، سواء كانتا متناهيتين أو غير متناهيتين: إما متساويتان، وإما متفاوتتان بالزيادة والنقصان. وفي لزوم انقطاع الناقصة عند التطبيق، كيف ولو لم ينقطع إحدهما، بل كانتا أبداً متطابقتين لكانتا متساويتين، والمساوقة ملزومة للمساواة، بل نفسها، كما لا يخفى.

ثم إن المتكلمين؛ ادّعوا جريان هذا البرهان^(٣) في إبطال اللاتناهي مطلقاً إذا ضبطه الوجود، سواء كان مجتمعاً أو لا، ومرتباً أو لا.

فلما نُقِضَ عليهم بالعدد، أجابوا: بأنه مما لم يضبطه الوجود، بل هو اعتباري محض.

١. قال الشارح الفاضل في موهومراد: إن في إبطال التسلسل دلالات كثيرة، أظهر الدلائل وأشهرها هو برهان التطبيق. لاحظ: ٢٢٥.

٢. تعرّضوا بهذا الاعتراض وجوابه، صدر المتألهين في الأسفار: ٢ / ١٤٢؛ وشارح المقاصد في شرحه: ٢ / ١٢٢؛ والشارح القوشجي في شرحه: ١٢٢.

٣. أي برهان التطبيق.

وكذا نقض المقدّمة القائلة بأنّ «إحدى الجملتين إذا كانت أنقص من الآخر، يلزم تناهيهما» بأنّ الحاصل من تضعيف الواحد مراراً غير متناهية، أقلّ من الحاصل من تضعيف الاثنين كذلك^(١) مع لا تناهيهما، ومقدورات الله تعالى المختصّة بالممكنات أقلّ من معلوماته الشّاملة للممتنعات مع لا تناهيهما.

وذلك^(٢)، لأنّ ما ضبطه الوجود من مقدورات الله ومعلوماته ليس إلاّ متناهياً عندهم، ومعنى عدم تناهيهما أمرٌ آخرٌ .

وأما الحكماء، فيخصّونه بالمجتمع المترتب، فإنّه إذا كانت الأحاد موجودةً معاً في زمانٍ، وكان بينهما ترتّب، فإذا جعل الأوّل من إحدى الجملتين بازاء الأوّل من الأخرى؛ وقع الثّاني بإزاء الثّاني وهكذا، فيتمّ التّطبيق وينطبق الأحاد بالأحاد بلا شبهة.

وإذا لم تكن موجودة معاً لم يتمّ ذلك؛ لأنّ وقوع أحاد إحداها بازاء أحاد الأخرى ليس في الخارج، لعدم اجتماعهما فيه، ولا في الدّهن؛ لاستحالة وجودها مفصّلة فيه.

وكذا لا يتمّ إذا كانت موجودة معاً، ولم يكن بينهما ترتّب؛ لجواز أن يقع أحاد كثيرة^(٣) من إحداها بازاء واحد من الأخرى. واعتبار العقل ينقطع لا محالة.

١ . أي مراراً.

٢ . أي ردّ أيضاً النقض الثّاني على قوله: «إذا ضبطه الوجود».

٣ . أي إذا كانت الأحاد موجودة معاً، لم يكن بينهما ترتّب بوجه ما، لم يلزم كون الأوّل بإزاء الأوّل والثّاني بإزاء الثّاني وهكذا لجواز أن يقع أحاد كثيرة من أحدهما بإزاء واحد من الآخر.

ويتَّضح ذلك بتوهم التَّطبيق بين حبلين ممتدَّين وبين أعداد الحصى، فإنَّ الأول تطبيق طرفيهما كافٍ في وقوع كلِّ جزء من إحداهما بازاء جزء من الآخر، بخلاف الثاني. فاتَّساق النِّظام في المرْتَب يجعله بمنزلة الحبل المتَّصل الأجزاء، بخلاف ما لم يترتَّب لعدم اتِّساق نظامه.

فإن قيل^(١): التَّطبيق لا يتوقَّف على ملاحظة الأحاد بالتفصيل، بل يكفي فيه ملاحظتها بالإجمال، بأن يفرض كلِّ جزء بازاء كلِّ جزء، ولو توقَّف على ملاحظة الأحاد بالتفصيل لم يتمَّ التَّطبيق على تقدير الترتَّب أيضاً، فإنَّ^(٢) وقوع بعضها بازاء بعضٍ ونسبته إليه في الخارج، ليس انطباقاً عقلياً حتَّى يقال «إنَّ الانطباق حاصلٌ هناك في الخارج، بخلاف ما ليس بمرتَّب» كيف؟ والانطباق أمرٌ يفرضه العقل بين كلِّ منهما وبين ما يتقدَّم عليه.

قلنا: إنَّ المراد بالتَّطبيق أن يجعل العقل كلَّ معيَّن من إحدى السُّلسلتين بازاء معيَّن من الأخرى، فلا بدُّ للأحاد من التعيَّن والامتياز ليصحَّ ذلك، فإذا كان لها ترتَّب في الخارج كان لكلِّ منهما تعيَّن فيه بحسبه.

وأما إذا لم يترتَّب الأحاد في الخارج ولم يتميَّز بعضها عن بعضٍ في الواقع، فلا بدُّ من أن يتميَّز ويتعيَّن عند العقل ليتمكن تطبيق^(٣) بعضها على بعضٍ بالمعنى المذكور.

١. القائل هو المحقِّق الدَّواني في انموذج العلوم: ٢٩٤.

٢. جواب عن سؤال مقدِّر حاصله أنه على تقدير الترتب والوجود يكون الأحاد واقعة بازاء بعض ما في الخارج مع قطع النَّظر عن تطبيق العقل.

٣. في ب: «ليتمكَّن من تطبيق».

فالملاحظة التفصيلية - في صورة عدم الترتب - إنما يجب لذلك، لا لأن نفس التطبيق لا يتأتى بدون ذلك.

فظهر أن الملاحظة الإجمالية إنما هي كافية في صورة الترتب، لا في غيرها.

وأما ما قيل^(١): من أن الحق أن يقال^(٢) على تقدير عدم الترتب لا يلزم انقطاع إحدى السلسلتين، لجواز أن يكون زيادة الزائدة في الأوساط، بأن يتحقق فيما بين تلك الأحاد واحد من الكل لا يكون بازائه شيء من الجزء، ثم تتكافى السلسلتان فيما بقي من الأحاد، فلا يلزم انقطاع الناقصة ولا الزائدة^(٣).

فيرد عليه: أن في صورة عدم الترتب لا يكون طرف ووسط كما لا يخفى.

وإذا عرفت أن الملاحظة الإجمالية كافية في صورة الترتب.

وتوضيحه: أن في السلسلتين اللتين فرضناهما في تقرير البرهان لاشك أن الجزء الأول من السلسلة الثانية الناقصة واقع بازاء الخامس من السلسلة الأولى الزائدة.

فإذا أطبقناه بأول الأولى وفرضنا انطباقه عليه، ينقل بمجرد هذا

١ . القائل هو المحقق الدواني.

٢ . أي في وجه اعتبار الترتب.

٣ . لاحظ: شرح تجريد العقائد مع حاشية المحقق الدواني والسيد الصدر: ١٦٤ .

الفرض (١) الجزء العاشر من الثانية بازاء الخامس من الأولى، والخامس عشر من تلك بازاء العاشر من هذه، وهكذا.

ولا حاجة إلى أن نفرض انطباق كل جزء من أجزاء الأولى على كل من أجزاء الثانية فرضاً على حدة، ليلزم أن ينقطع التطبيق بانقطاع الفرض، بل هناك فرض واحد إجمالي يستلزم جميع تلك الانطباقات التفصيلية، وذلك لحصول التمييز والتعيين لأجزاء السلسلتين يكون كل منها في مرتبة معينة في الواقع، لا بتعمّل العقل .

عرفت (٢) اندفاع ما زعمه بعض الأعظم (٣): من أن برهان التطبيق مغالطة، وليس ببرهان (٤).

حيث قال في كتابه المسمى بـ " القبسات (٥) " بهذه العبارة:

«فأما السبيل التطبيقي، فلا ثقة بجدواه ولا تعويل على برهانيته، بل أن فيه تدليساً مغالطياً.

فاللامتناهيات في جهة واحدة، ربما تطرقت إليها المفاوئة من الجهة

١ . أي الذي كان قبل التطبيق بازاء العاشر من الأولى وهو الخامس من الثانية، فاطلاق العاشر عليه من حيث هو من الثانية مجاز وهكذا قوله: والخامس عشر من تلك.

٢ . جواب قوله: «إذا عرفت».

٣ . وهو المعلم الثالث السيد المحقق باقر الداماد.

٤ . تعرض ملا عبد الله الزنوزي بتفصيل بيان بعض الأعظم وأجاب عنه. لاحظ: لمعات الهية: ٣٤

الأخرى التي هي جنبه التناهي، لا من الجهة التي هي جنبه اللانهاية، كما في سلسلة المثات بغير نهاية، وسلسلة الآلاف إلى لا نهاية.

وليس يتصحح تحريك اللآيتناهي بكليته من جهة اللانهاية، وإخراجه بكليته عن درجته وحيزه ومرتبته، وعن الدرجات التي لأحاده بالأسر في تلك الجهة.

فإذن إذا أطبق طرف إحدى السلسلتين الغير المتناهييتين المختلفتين بالزيادة والنقصان في جهة التناهي، على طرف السلسلة الأخرى، تطبيقاً وهمياً، أو فرضياً، انتقلت الزيادة من حيز الطرف ودرجته إلى حيز الوسط ومرتبته، ولا يزال تنتقل وتردد في الأوساط، ما دام الوهم أو الفرض معتملاً للتطبيق، ولا يكاد ينتهي إلى حد بعينه ودرجة بعينها أبداً، ولا يبلغ أقصى الحدود وآخر الدرجات عوضاً^(١).

فإذا ما^(٢) انبثت^(٣) اعتمال الوهم، وانصرم عمل التطبيق، اتفقت التفاوت بالمفاضلة على ذلك الحد وعلى تلك الدرجة، واقتصر القدر الزائد في مقر تلك المرتبة .

وبالجملة لا مصير للمفاوثة إلى جنبه اللانهاية أبداً، بل أنها أبداً في جنبه

١ . قوله: «عوض» بالفتح بمعنى أبداً وقط، وهو مختص بنفي المستقبل كما أن لفظ «قط» مختص

بنفي الماضي .

٢ . قوله: «ما» النافية .

٣ . قوله: «انبثت» أي انقطع .

التناهي: إما هي في حدّ الطرف، وإما في شيء من حدود الأوساط. انتهت عبارته^(١).

وذلك^(٢) لأنه ليس هناك فرض بعد فرض حتى يصحّ أن يقال: «إنّ الزيادة تنتقل وترتدّد في الأوساط ما دام الفرض معتملاً للتطبيق ولا يبلغ إلى آخر الحدود» بل هناك فرض واحد يتضمّن جميع تلك الانتقالات .

ولا حاجة أيضاً إلى تحريك الغيرالمتناهي واجزائه أصلاً، بل يصحّ ذلك الفرض الإجمالي الكلّي مع كون كلّ واحد من الأحاد في مرتبته بدون أن يتحرّك عن مرتبة إلى أخرى، فإنّ التّطبيق بالمعنى المذكور^(٣) لا يقتضي سوى تبديل نسبة بنسبة، بأن يفرض مثلاً كون النسبة التي كانت للجزء الأوّل من الثانية مع الخامس من الأولى، له مع الأوّل من الأولى وهكذا، فيثبت جدّاً.

فإن قلت: فلم لا يكفي في الترتّب التعاقبي - كما في سلسلة الحوادث المترتبة الماضية، والحركة والزمان الماضيين - وجود^(٤) كلّ في وقته، وإن لم يجتمع في وقت واحد في إجراء برهان التّطبيق؟

فإنّ التميّز والتعيّن هناك حاصل لكل واحد واحد، وليس الأمر هناك كما في المجتمع الغير المترتب.

١ . القسات: ٢٣١ - ٢٣٢ / القبس السادس .

٢ . أي اندفاع ما زعمه بعض الأعاضم .

٣ . أي بمعنى القسم الثاني .

٤ . قوله: «وجود» فاعل لقوله «لا يكفي» .

قلت: لأنَّ التميّز هناك ^(١) ليس إلّا في العقل لا في الخارج، لأنَّ التميّز الخارجي قد انقضى بانقضاء الوجود الخارجي، فلم يبق سوى الامتياز العقلي، وهو غير كافٍ إلّا تفصيلاً، وهو غير ممكن كما عرفت .

وليس فرق بينه ^(٢) وبين المجتمع الغير المترتب في كون التميّز الذي لا بدّ منه في التطبيق عقلياً محضاً، إلّا أنّ التميّز الذي يفرضه العقل في المجتمع الغير المترتب اختراعيّ صرف ليس له داعٍ إليه، وفي المترتب الغير المجتمع له داعٍ إليه، هو الترتب الذي كان في الخارج وقد انقضى مع انقضاء الوجود، فتدبّر.

هذا هو المانع هناك ^(٣) من جانب التطبيق، أعني: عدم قدرة العقل على التفصيل.

وهناك مانع من جانب الانطباق ^(٤) أيضاً، وهو أنّه لا بدّ في الانطباق من وجود المنطوقين، ولا وجود لمجموع الأحاد في وقتٍ من الأوقات لا في الخارج، كما هو المفروض، ولا في العقل، لامتناع حصول غير المتناهي في العقل مفضلاً.

لا يقال: وجود المجموع في الخارج وإن لم يكن حاصلًا في وقتٍ من الأوقات لكنّه حاصل في مجموع الأوقات. ^(٥)

١ . أي في الترتب التعاقبي .

٢ . أي التعاقب .

٣ . أي في الترتب التعاقبي .

٤ . أي الوجود الداعي .

٥ . فيكون الكلّ موجوداً الآن لوجود أجزائه في جميع الأوقات الماضية .

لأننا نقول: القول بوجود المجموع في جميع الأوقات يستلزم القول بوجود الكل بدون شيء من أجزائه.

لا يقال: في امتناع وجود الكل هذا النحو من الوجود^(١) بدون وجود شيء من أجزائه نظراً، لجواز أن يكفي وجود أجزائه في أجزاء زمان الكل لا في نفسه .

لأننا نقول: في كفاية هذا النحو من الوجود للانطباق أيضاً نظر إذ المعلوم كفاية وجود المجموع في وقت واحد، ولا بد لمن يدعي إجراء البرهان فيه من القطع، فالأزم عليه إثبات كفاية مثل هذا الوجود أيضاً .
ومن هذا ظهر ضعف ما ادعاه المتكلمون من كفاية كون المترتب ممّا ضبطه الوجود كما مرّت الإشارة إليه .

فإن قيل: أليس وجودها في المبادئ العالية يكفي في ذلك^(٢)؟

قلنا: نحو وجودها فيها غير مجزوم به؛ هل هو بصورٍ أم لا؟ وبصور متكررة أم متحدة؟ وإن كان أصل وجودها^(٣) فيها - أعني: علم المبادئ بها - مجزوماً به ، فلا يكفي في النقص .

على أنه لو كان بالصّور لم يلزم الترتب فيها وإن كان المعلوم بها مترتباً؛

١ . أي على هذا النحو من الوجود أي الحكم بوجود الكل الآن باعتبار أنّ أجزائه كانت موجودة

في الماضي متفرقة وهو يستلزم وجود الكل في مجموع الأوقات الماضية يستلزم بدون

وجود شيء الخ .

٢ . أي إجراء البرهان .

٣ . أي الاجزاء .

إذ لا يجب كون العلم بالمتقدم متقدماً على العلم بالمتأخر إلا في علم الباري تعالى بالأشياء عند الشَّيخ على القول بالحصول، فإنَّه على ترتيب سببيٍّ ومسببيٍّ لئلا يلزم صدور الكثرة في مرتبةٍ واحدةٍ عن الواحد الحقيقي.

لكنَّ الصُّور عنده متناهية، مع كون معلوماته تعالى غير متناهية وعدم عزوب شيءٍ من الأشياء من علمه تعالى. وله طريقة في بيان ذلك في " التعليلات ^(١) " غامض تحصيلها.

فإن قلت: أليست المتعاقبات الزمانية مجتمعة في الدهر، على ما ذهب إليه بعض الأعاظم وأثبتته في كتاب " القبسات ^(٢) "؟

وأليس علم الواجب تعالى بالأشياء على نحو الحضور الاستيعابي الشَّامِل للماضيَّات والمستقبلات دفعةً واحدةً، على ما هو مختارك، موجباً لاجتماعها جميعاً عنده تعالى، فيتمَّ التَّطْبِيق من هذا الوجه لا محالة؟

قلت: لا. أما العلم الحضورى: فإنَّ معناه على ما ستعلم إن شاء الله تعالى؛ هو أنَّه يعلم كلاً في وقته ^(٣) بمعنى لا يعزُب عنه تعالى شيء لكونه قد مضى أو لم يأت بعد؛ لأنَّ نسبته تعالى إلى الماضي والآتي نسبة واحدة غير مختلفة كنسبتنا إليهما، بل هو محيط بكل شيء إحاطة واحدة تفصيلية.

وذلك من خواصَّ تجرّده تعالى وتقدّسه عن الأزمنة، وعن كونه متقيّد

١. لاحظ: التعليلات للشَّيخ الرئيس: ١٨٨.

٢. لاحظ: القبسات: القبس السَّادس.

٣. قوله: «في وقته» ظرف للكُلِّ، لا للعلم.

الوجود، ومتخصّصه بزمان دون زمان، كتقدّسه عن الأمكنة سواء.
وهذا لا يستلزم اجتماع معلوماته في آن من الآنات، أو وقت من
الأوقات ليجري عليها التطبيق .

وأما الدهر: فهو أوسع من الزّمان لا محالة، فلا يلزم من الاجتماع فيه^(١)
الاجتماع في زمان من الأزمنة، وليس الاجتماع في الدهر اجتماعاً حقيقياً
ومعيّة إلا في مطلق الوجود،^(٢) فإنّ الشّيء الزّمني لا يمكن أن ينخلع عن
كونه زمانياً.

وليس وجوده في الدهر انخلاعاً له عن زمانه المتخصّص الوجود
به، بل ليس معنى وجوده في الدهر سوى ملاحظته بما هو متلبّس بالوجود مع
قطع النّظر عن تقيده بالوقت المخصوص. وليس عدم اعتبار التقيّد بالوقت
اعتباراً لعدم التقيّد على ما هو شأن وجود الطبائع بالقياس إلى وجود أفرادها،
هذا .

واعلم: أنّه قد يتوهم^(٣) كون المجتمع الغير المترتب في نفسه ممّا
يجري فيه التطبيق باعتبار عروض العدد المترتب في مراتبه له، فإنّ الواحد
متقدّم بالطبع^(٤) على الاثنين، والاثنين على الثلاثة، وهي على الأربعة وهكذا.

١. أي الدهر. ٢. لا الوجود الاشخاص .

٣. تعرّض له صدر المتألّهين في الأسفار: ١٥٢ / ٢، والفاضل القوشجي في شرحه: ١٢٢ - ١٢٣،
وأجابوا عنه.

٤. لا يخفى أنّ هذا ترتّب في جانب المعلول وسيأتي أنّ برهان التّطبيق لا تنهض على بطلان
اللاتناهي في جانب المعلول.

وهذا ليس بشيء، فإنَّ ترتَّب العدد لا يوجب ترتَّب المعدود إلا من حيث عروض العدد له، وليس لشيء من الآحاد ما يوجب عروض خصوص مرتبة معيَّنة من العدد له.

ألا ترى أنَّ في آحاد الثلاثة مثلاً؛ لا يتعيَّن اثنان معيَّنان من جملتها، لعروض الاثنينية لهما بخصوصهما، وعروض الوحدة للباقي بخصوصه، فليفتنَّ.

وكذا ما قيل: إنَّه لو تحقَّق أمور غير متناهية توقَّف مجموعها على ما بقى منه بعد إسقاط واحد منه وهكذا، فيلزم وجود مجموعات غير متناهية يجري فيها التَّطبيق.^(١)

وذلك لأنَّه لا يتعيَّن في مجموع من المجموعات واحدٌ بعينه للإسقاط والبواقي للإبقاء، بل إنَّما ذلك باعتبار العقل وتعيينه، وهو منقطع لا محالة.

فإن قيل^(٢): إذا كانت الجملتان موجودتين معاً، وان لم يكن بين آحادهما ترتَّب، فلا شكَّ في أنَّ وقوع كلِّ واحد من آحاد إحداهما بإزاء واحدٍ من آحاد الأخرى من الأمور^(٣) الممكنة، والعقل يفرض ذلك الممكن واقعاً حتَّى يظهر الخلف .

قلنا: الملازمة ممنوعة. كيف؟ ووقوع كلِّ واحدٍ بإزاء كلِّ واحد إذا لم

١ . لحصول الترتب بين آحاده.

٢ . القائل هو الشارح القوشجي. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٢٣ .

٣ . خبر أنَّ في قوله: «أَنَّ وقوع كلِّ واحد الخ».

يكن بينها ترتب يتوقّف على ملاحظة العقل إياها تفصيلاً، لتمييز بعضها عن بعض عنده، ليتمكنه فرض وقوعه بإزائه، إذ لا تميّز خارج العقل ليكفيه الملاحظة الإجمالية، كما على تقدير الترتب كما عرفت، وملاحظة الغير المتناهي تفصيلاً ممتنعة، فما يتوقّف عليها أيضاً ممتنع.

الوجه الثالث: ما استخرجه المصنّف من برهان التطبيق، وهو أقلّ مؤنة وأتمّ فائدة من برهان التطبيق، وهو أننا نعزل المعلول المحض من السلسلة المفروضة، ونجعل كلاً من الأحاد التي فوقه متعدداً باعتبار وصفي العلية والمعلولية، لأنّ الشيء من حيث أنّه علّة مغاير له من حيث أنّه معلول.

فتحصّل سلسلتان متغايرتان بالاعتبار: إحداهما سلسلة العلل، والأخرى سلسلة المعلولات، منطبقة إحداهما على الأخرى بلا تعمل العقل، وملاحظة انطباقهما يوجب الحكم بتناهما لزيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول، فإنّ كلّ علّة لا تنطبق على معلولها^(١) في مرتبتها، بل على معلول علّتها المتقدّمة عليها بمرتبة.

وذلك^(٢) لخروج المعلول الأخير، لعدم كونه معروضاً للعلية .

فكلّ علّة ومعلول منطبقين يجب أن يكون قبلهما علّة، فإذا انطبقت المعلولات كلّها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبقٍ وجب أن يكون هناك علّة سابقة على جميع المعلولات المنطبقة على العلل، من غير انطباق معلول

١. أي على معلول نفسها حال كون تلك العلة ثابتة ومفروضة في مرتبة نفسها.

٢. أي لا تنطبق على معلولها الذي بعد مرتبتها لخروج المعلول الأخير.

عليها،^(١) وإلا لزم أن يكون معلول من تلك المعلولات منطبقاً على علته، فلا يكون علته متقدمة عليه هذا خلف.

فيلزم زيادة مراتب العلل بوحدة تكون علة، ولا يكون معلولاً، وفيه انقطاع السلسلتين .

وإليه أشار بقوله: ولأنَّ التطبيق؛ أي الحكم بالانطباق، باعتبار النسبتين؛ أي العلية والمعلولية هاهنا لكونهما بحيث يتعدّد كلّ واحدٍ منها باعتبارهما يوجب^(٢) - خبر أن - تناهيهما لوجوب ازدياد إحدى النسبتين - وهي العلية - على الأخرى - هي المعلولية - من حيث السبق؛ أي من حيث وجوب سبق العلية على المعلولية كما عرفت.

فقوله: «بحيث يتعدّد كلّ واحدٍ منها باعتبارهما» إشارة إلى عزل المعلول الأخير في هذا البرهان.

وهذا هو الفرق بين هذا البرهان، وبين برهان التّضايّف الذي سنذكره، وقد خفي ذلك على المحشي الشّريف .

وأما كونه أقلّ مؤنة وأتمّ فائدة من برهان التّطبيق، فلاّنه مستغنٍ عن توهم تطبيق كلّ واحدٍ من أحاد إحدى السلسلتين بواحدٍ من أحاد السلسلة الأخرى، كما احتاج إليه برهان التّطبيق.

وذلك لكونهما متطابقتين بلا تعمّل من الوهم، ولذلك يجري في

١ . أي على تلك العلة السابقة.

٢ . قوله: «يوجب» خبر لقوله: «لأنّ».

المتعاقبات أيضاً دون برهان التطبيق، كما سيأتي في كلام المصنّف في " نقد المحصّل " (١) حيث نقله في مبحث «حدوث الأجسام» (٢) إن شاء الله تعالى. فإن قيل (٣): هذه الملازمة - أعني: لزوم زيادة سلسلة العلل بوحدة - غير بيّنة وإنما يظهر لزوم ذلك في كل قطعة متناهية منها.

قلنا: إن العقل (٤) يحكم بالضرورة الحدسيّة بأن كل جملة يتكافى عليّاتها ومعلوليّاتها على هذا الوجه لا بدّ لها من علّة خارجة عنها سابقة عليها، حكماً كلياً من غير فرق بين الجملة المتناهية وغير المتناهية؛ لثلا يفوت السبق الذي هو مقتضى العلية.

والشبهة ناشئة من طلب التفصيل (٥) فيما يحكم به العقل حكماً كلياً إجمالياً، وهذا ممّا قد يعجز عنه العقل، فلا يدلّ على بطلان الحكم الكلي الإجمالي.

ولهذا نظائر مثل ما يقال: إن العقل يحكم بأن الموجد يجب تقدّمه على الموجد من غير تفصيل بين موجد نفسه وغيره، ثمّ يثبت به أنّ الشيء لا يوجد نفسه.

١. لاحظ: نقد المحصّل: ٢٤٧ / القسم الأوّل من الركن الثالث في الإلهيات.

٢. لاحظ: المسألة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الثاني في الجزء الثالث.

٣. القائل هو المحقّق الدواني: لاحظ: شرح تجريد العقائد مع حاشية المحقّق الدواني والسيد الصدر:

. ١٦٥

٤. ذكره المحقّق الدواني بهذه العبارة: والذي يمكن أن يقال في توجيه هذا الدليل، إن العقل يحكم بالضرورة الخ.

٥. في كل جملة متناهية إلى غير النهاية وتفصيل ذلك إلى غير النهاية محال عند العقل.

ومثل ما يقولون في البرهان السلمي^(١): إِنَّ كُلَّ جُمْلَةٍ مِنَ الزِّيَادَاتِ لَابْدَ أَنْ يَكُونَ فِي بَعْدِ فَوْقِهَا، لِيَلْزَمَ مِنْهُ أَنَّ الزِّيَادَاتِ الْغَيْرِ الْمُتَنَاهِيَةَ أَيْضاً يَلْزَمُ كَوْنُهَا فِي بَعْدِ فَوْقِهَا.

ومثل ما يقال في برهان الوسط والطرف^(٢)، وهو الذي قرره الشيخ في "الشفاء" ومحصوله: أَنَّ كُلَّ مَا هُوَ مَعْلُولٌ وَعِلَّةٌ مَعاً، فَهُوَ وَسْطٌ بَيْنَ طَرَفَيْنِ بِالضَّرُورَةِ؛ أَحَدُهُمَا مَعْلُولٌ لَهُ وَالْآخَرُ عِلَّةٌ لَهُ.

فلو تسلسلت العلل إلى غير النهاية، لكانت سلسلة العلل الغير المتناهية معلولاً وعلةً، لكون كل واحدٍ من أحادها كذلك.

أما أنها علةٌ فلائها علةٌ للممكن الطرف المفروض، وأما أنها معلولة فلائها يتعلّق بالمعلولات ومركبة منها، والمتعلّق بالمعلول المحتاج إليه لا

١. هذا ما استدلل به الحكماء على تناهي الأبعاد.

٢. الظاهر أن أصل هذا البرهان من المعلم الأول حاصل تقريره: أن للأشياء ابتداء وأن علل الأشياء الموجودة ليست بلا نهاية لا من طريق الاستقامة ولا من طريق النوع أي أن تكون أنواع العلل أكثر ممن أن تعد إلى غير نهاية، وذلك أن الأشياء المتوسطة وهي الأشياء التي لها متقدّم ومتأخر يجب ضرورة أن يكون المتقدّم هو العلة لما بعده، فإنه إن سلنا أيها علة الثلاثة - [أي المتقدّم، الوسط والمتأخر] - قلنا الأول، وذلك أن الأخير ليس هو علة ولا لواحد منها وكذلك أيضاً فإنّ المتوسط واحداً وبين أن يكون متوسطات أكثر من واحد ولا بين أن تكون متناهية وبين أن تكون غير متناهية، وأجزاء الأشياء غير المتناهية التي تحتوي على هذه الجهة وبالجملة أجزاء غير المتناهية كلّها متوسطة على مثال واحد إلى هذا الوقت، فيجب إن لم يكن شيء من الأشياء أولاً إلا يكون بالجملة علة أصلاً. لاحظ : ما بعد الطبيعة الموسوم بـ «الف

يكون واجباً لذاته، بل لا بد أن يكون معلولاً لعلّة مستقلة.

ولمّا ثبت أنّ سلسلة العلل معلولة وعلّة، وثبت أنّ كلّ ما هو معلول وعلّة، فهو وسط، ثبت أنّ سلسلة العلل الغير المتناهية أيضاً وسطاً، فيكون وسطاً بلا طرف، وأنّه محال^(١).

فيرد^(٢) عليه: بأننا نسلم أنّ كلّ واحد من أحاد تلك السلسلة وكلّ قطعة متناهية منها وسطاً، ولا نسلم كون كلّ الأحاد بأسرها وسطاً، فإنّ حكم كلّ واحد من تلك السلسلة قد يخالف حكم المجموع من حيث هو مجموع.

فيقال في دفعه: أنّ العقل يحكم بأنّ مجموع الأوساط وسطاً من غير تفصيل بين القطعة المتناهية والغير المتناهية، وحكم الأحاد وإن جاز أن يخالف حكم الكلّ، لكن قد يجزم العقل بعدم المخالفة بالبديهة، وهذا منه. إلى غير ذلك ممّا لا ينضبته وجه.

لكنّ الشان كما قال المحقّق الدواني في بدهة الحكم الكلّي،^(٣) ولا يتّضح منه جليلة الحال إلا بترك الجدال، وقصر الهمة على طلب الكمال، ومساعدة التوفيق من ولي الأفضال.^(٤)

١. لاحظ: إلهيات الشفاء: ٢ / ٣٢٧ - ٣٢٨ / الفصل الأوّل من المقالة الثامنة.

٢. المورد هو المحقّق الدواني والسيد الصدر. لاحظ: شرح تجريد العقائد مع حاشية المحقّق الدواني والسيد الصدر: ١٦٥.

٣. لاحظ: شرح تجريد العقائد مع حاشية المحقّق الدواني والسيد الصدر: ١٦٥.

٤. في ب و ج: جملة «لكنّ الشان كما قال المحقّق الدواني في بداية الحكم الكلّي - إلى - من ولي الأفضال» ساقطة.

الوجه الرابع: ما ذكره الشَّيخ في " الإشارات " (١) " و " المبدأ والمعاد (٢) " .

وتقريره على محاذاة ما في " الإشارات " : هو أن كل جملة كل واحد منها معلول، فإنها تقتضي علّة خارجة عن آحادها.

وذلك لأنّها (٣) : أعني: تلك الجملة - بمعنى نفس آحادها بالأسر؛ بحيث يكون ما لو اعتبر معها من شكلٍ وهيئةٍ خارجاً عنها - موجودة (٤) لكون كل من آحادها موجوداً، وليس شيء منها بمعدوم، وعدم الجملة لا يكون إلا بعدم شيء من آحادها. (٥)

ثم إن وجودها مغاير لوجود كل واحد من آحادها بالضرورة. ومما ينبئ به على ذلك أنه لا يصدق على شيء من آحادها أنه جملة وكثير ومتعدّد وداخل فيه كل واحد من الأحاد وما يرادف ذلك، (٦) ويصدق على مجموع الأحاد أنه جملة وكثير ومتعدّد وداخل فيه كل واحد من الأحاد وأمثال ذلك. فنقول: هذه الجملة الموجودة بوجود على حدة؛ غير وجود كل واحد من آحادها :

١ . نقل كلام الشيخ بايضاح . لاحظ : الإشارات والتنبيهات : ٢٦٨ .

٢ . المبدأ والمعاد : ٢٢ / الفصل السادس عشر من المقالة الأولى .

٣ . أي علّة الجملة إما أن يكون كل أحاد، أو بعضها، أو شيئاً خارجاً عنها .

٤ . قوله : «موجودة» خبر أن في قوله : «لأنّها» .

٥ . وإذا لم يكن شيء من آحادها معدوماً كان الجملة موجودة، ثم إن وجودها الخ .

٦ . مثل أنه مركّب من الأحاد .

إمّا ^(١) أن لا تقتضي علّة أصلاً، فتكون واجبة الوجود غير ممكنة الوجود، وكيف يتأتى هذا وإنما يجب بأحاديها؟

وإمّا أن تقتضي علّة ^(٢) مستقلة بإيجادها، إذ لا بدّ منها في وجود كلّ ممكن بالضرورة هي الأحاد بأسرها ^(٣) فتكون معلولة لذاتها، فإنّ الأحاد بالأسر والكلّ والجملة شيء واحد، إذا أريد بكلّ واحد من هذه الثلاثة نفس معروض الهيئة كما فرض، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه، وهو محال.

لا يقال: لا يلزم من عليّته لنفسه تقدّمه على نفسه؛ لأنّ العلّة التامة للمركّب لا يجب بل لا يجوز تقدّمها عليه، إذ من جملتها ^(٤) الأجزاء التي هي نفس المعلول المركّب.

لأنّا نقول: قد عرفت منّا سابقاً إنّ ما هو جزء للعلّة التامة هو الأجزاء بالأسر، وما هو نفس المعلول المركّب هو مجموع الأجزاء.

وفرّق ما بينهما قد بيّناه هناك وهو أنّ مجموع الأجزاء هو معروض الهيئة الاجتماعية، بخلاف الأجزاء بالأسر؛ إذ ليس بمعتبر فيها كونها معروضة للهيئة الاجتماعية.

وأما هاهنا، فكلاهما معروضان للهيئة الاجتماعية؛ لأنّ الأجزاء بالأسر

١. خبر لقوله: «هذه الجملة».

٢. بمعنى معطي الوجود.

٣. قوله: «هي الأحاد بأسرها» صفة لقوله: «علّة مستقلة».

٤. أي العلّة التامة للمركّب.

التي هي العلة التامة يعتبر في كل جزء منها أن يكون في مرتبة متعينة، لكونه علةً للاحقه، معلولاً لسابقه، فهي عين مجموع الأجزاء التي هي نفس السلسلة المفروضة، فليتأمل جداً، فإنه في غاية الدقة واللطافة .

على أن المراد من العلة هاهنا هي العلة المستقلة بالإيجاد على ما أشرنا إليه. ولا شبهة في وجوب تقدمها على المعلول.

وإما أن يقتضي علة هي بعض الأحاد، وليس بعض الأحاد أولى بذلك من بعض^(١)، إذ كان^(٢) كل واحد منها معلولاً، بل كل واحد من الأحاد يفرض أن يكون علة لجميع الأحاد يكون علة ذلك الواحد أولى بالعلية لها، فيلزم ترجيح المرجوح^(٣).

وذلك لكونه^(٤) أكثر إفادةً للأحاد كون الذي هو أدخل في كل الشيء علةً للجملة، فإن علة الجملة بالحقيقة علة لأحاديها أولاً، ولما كان كل واحد من الأحاد معلولاً له علةً، فكل ما فرض علةً يكون علةً أولى بذلك،^(٥) ولا يتعين شيء^(٦) منها للعلية.

هذا ما ذكره الشيخ في "الإشارات" لنفي علية البعض .

١ . بخلاف ما إذا كان بعض منها واجباً بالذات فإنه أولى بذلك من الباقي.

٢ . في المصدر: «إن كان».

٣ . في أ، ب و ج: جملة: «فيلزم ترجيح المرجوح» ساقطة.

٤ . أي لكون ما هو علة ذلك الواحد.

٥ . أي المعلول.

٦ . إلا بحسب الفرض.

وقد علّل ذلك في " المبدأ والمعاد" بلزوم كون ذلك البعض علّة لنفسه ولعلله، كما فعله المصنّف^(١).

وإمّا أن يقتضي علّةً خارجةً من الأحاد كلّها؛ وفساد الأقسام المذكورة يقتضي صحّة هذا القسم.

فهذه العلّة الخارجة علّة أولاً للأحاد، ثمّ للجمله.

وذلك لأنّه لا بدّ أن يكون علّة لبعض أحادها، فإنّ جميع الأجزاء لو وقع غيرها كان المجموع واقعاً غيرها، فلم يكن تلك العلّة علّة للسلسلة أصلاً. فلو وجد في الأحاد الباقية شيء لا يكون معلولاً لذلك البعض: فإمّا أن يكون^(٢) علّة له، أو لا.

فإن كان علّة له، لزم اجتماع علّتين مستقلّتين^(٣) على معلول واحد وهو محالّ، كما مرّ. وإمّا لزم كون العلّتين مستقلّتين، لأنّ العلّة الخارجة لا بدّ أن تكون علّة مستقلّة بإيجاد ذلك البعض، وإلا لم يكن علّة مستقلّة للجمله بالظاهر، فلو كان له علّة أخرى كانت مستقلّة أيضاً، وإلا يلزم عدم استقلال الخارجة.

وإن لم يكن علّة له، لزم أن يوجد في جملة الأحاد أمران لا ارتباط بينهما بالعلية والمعلولية وهو خلاف المفروض.

١. في قوله: «ولأنّ المؤثر في المجموع إن كان بعض أجزائه الخ».

٢. ذلك الشيء الباقي في الموجود علّة لذلك البعض أو لا.

٣. أحدهما الخارجة والأخرى ذلك الشيء المفروض.

فهذه العلة الخارجة يكون طرفاً للسلسلة^(١) ويلزم انتهاؤها إليه هذا خلف .

هذا هو تقرير ما ذكره في " شرح الإشارات ^(٢) " وتوجيهه وشرحه .
وإلى هذا الوجه أشار المصنّف .

ولمّا كان هذا الوجه مشتملاً على أقسام أربعة، ثلاثة منها باطلة، والباقي هو المطلوب، ومن الأقسام الباطلة قسمان ^(٣) ظاهر البطلان، طوى ^(٤) عنهما وتعرّض لذكر الثالث ؛ فقال:

ولأنّ المؤثر في المجموع؛ أي مجموع السلسلة المفروضة التي هي موجودة لا محالة، لكون كلّ واحد من أحادها موجوداً ومحتاجة إلى المؤثر، لكونها ممكنة، لكون كلّ واحد من أحادها كذلك، فلا مجال لاستغنائها عن المؤثر .

فالمؤثر في هذا المجموع إن كان ^(٥) بعض أجزائه، كان الشيء مؤثراً في

١ . وذلك لأنّ العلة الخارجة لا بدّ أن يكون شيء من أحاد السلسلة صادراً عنها، فلو كان له علة فاعليّة في السلسلة لزم أن يصدر واحد عن علتين فهو محال، فتعيّن أن يكون العلة الخارجة علة لواحد لا يكون له علة في السلسلة، فيكون سلسلة العليّة والمعلوليّة منتهية إلى العلة الخارجة فهي طرف قطعاً .

٢ . لاحظ: شرح الإشارات والتنبيهات: ٣ / ٢٢ - ٢٥ .

٣ . أحدهما: أنّ الجملة لا علة لها، والثاني: أنّ علة الجملة نفسها .

٤ . أي المصنّف ﷺ .

٥ . نفس المجموع لزم تأثير الشيء في نفسه وهو محال، وإن كان أمراً خارجاً عنها ثبت المطلوب إذ الخارج عن سلسلة الممكنات واجب، وإن كان بعض أجزائه...

نفسه وعلله، لأن المؤثر في الجملة^(١) يجب أن يكون مؤثراً في جملة الأجزاء: إما بواسطة، أو بغير واسطة كما عرفت .

وأيضاً الكلام في المؤثر التام - أعني: العلة المستقلة بالإيجاد - لأن المجموع له علة تامة بهذا المعنى لا محالة. فلو كان المؤثر بهذا المعنى بعض أجزائه كان ذلك البعض علة تامة له.^(٢) وكل جزء ليس علة تامة، إذ الجملة لا يجب به.^(٣) فكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج إلى ما لا يتناهى من تلك الجملة؟^(٤)

فهذا القول، أعني قوله: «ولأن المجموع له علة تامة، إلى آخره» عطف بحسب المعنى على جزاء الشرطية، وتقدير الكلام ما ذكرناه.^(٥)

والحاصل: أن مجموع السلسلة لا بد له من مؤثر، ومن كون ذلك المؤثر تاماً موجباً .

١ . أي في هذه الجملة.

٢ . أي المجموع.

٣ . أي بالجزء.

٤ . حاصل البرهان: أن هذه السلسلة لا يمكن أن يؤثر فيها جزؤها لأمر:

الأول: لزوم تأثير الشيء في نفسه وفي علة وهو محال.

الثاني: أن المجموع له علة تامة والجزء ليس علة تامة إذ الجزء لا يجب بوجوده وجود الكل فهو بديهي البطلان.

والثالث: أن الجزء يحتاج إلى ما لا يتناهى من علة، والمعلول لا يمكن أن يؤثر في علة واحدة، فكيف بعلة متعددة ؟

٥ . من قوله: «فلو كان المؤثر بهذا المعنى بعض أجزائه كان ذلك البعض علة تامة له».

فمن جهة كونه مؤثراً سواء كان تاماً أم لا، يلزم من فرض كونه جزءاً للمجموع محالاً، هو كون الشيء مؤثراً في نفسه وعلله .

ومن جهة كونه تاماً موجباً يلزم محال آخر، هو كون الجزء مستقلاً في إيجاد الكل مع احتياجه إلى ما لا يتناهى من آحاد ذلك الكل، إلا أنه لا حاجة إلى لفظ كل، بل يكفي أن يقول والجزء ليس علّة تامّة، فتدبر.
هذا غاية توجيه هذا الكلام .

واعلم: أنه لا يرد على هذا الدليل على التقرير الذي ذكرنا سوى الشبهة المشهورة بشبهة ما قبل المعلول الأخير.

وتقريرها: أن وجود مجموع السلسلة ليس إلا مجموع وجودات آحادها، فعلته ليست إلا مجموع علل الآحاد .

ومجموع علل الآحاد إنما هو مجموع ما قبل المعلول الأخير إلى ما لا يتناهى وهو^(١) جزء لمجموع السلسلة لا محالة، لاشتمال مجموع السلسلة على المعلول الأخير، وعدم اشتمال ما قبله إلى غير النهاية عليه.^(٢)

فهذا المجموع الذي هو جزء لمجموع السلسلة، علّة قريبة للمعلول الأخير، والسلسلة المبتدئة مما قبله^(٢) بواحد هي علّة للمعلول الذي هو فوق المعلول الأخير، وهكذا .

١ و ٢ . أي المعلول الأخير.

٢ . أي مجموع ما قبل المعلول الأخير.

فجميع تلك السلاسل التي يشتمل عليها^(١) ما قبل المعلول الأخير، هو مجموع علل تلك الأحاد، وهو علة للتسلسلة .

والحاصل: أننا نختار أن المؤثر في مجموع التسلسلة والعلة التامة له، إنما هو بعض تلك التسلسلة، وهو البعض الذي هو مجموع ما قبل المعلول الأخير.^(٢)

ولا يلزم شيء من المحالين المذكورين، أعني: تأثير الشيء في نفسه وعالله، وإيجاب الجزء للكُل .

ولا يلزم^(٣) أيضاً عدم أولوية بعض من الأبعاض للعلية. وهذا ممّا لا مدفع له.

فإن قيل: عدم المركّب كما يكون بعدم جزء من أجزائه مع بقاء الباقي يكون بعدم جملة الأجزاء بالأسر؛ بأن لا يبقى منها شيء .
فجميع التسلسلة يمكن أن ينعدم بالأسر لإمكان كل من أجزائه .

١ . أي على السلاسل .

٢ . العبارة جواب عن سؤال مقدّر وهو: أن هذا المجموع الذي هو العلة أيضاً ممكن يحتاج إلى علة. أجيب: بأن علة المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الأخير، وهكذا في كل مجموع قبله لا إلى نهاية.

٣ . هذه العبارة أيضاً جواب عن المقدّر وهو أن في الابتداء علة الجملة لا يجوز أن يكون جزء منها لعدم أولوية بعض الأجزاء. أجيب بأنه ممنوع لأنه لا يلزم عدم أولوية بعض من الأبعاض لأن الجزء الذي هو ما قبل المعلول الأخير متعين للعلية لأن غيره من الأجزاء لا يستقل بايجاد الجملة. لاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار: ١٥٧ / ٢؛ وشرح المقاصد: ١١٩ / ٢ - ١٢٠ .

فهذا العدم يجب أن ينسَد ليصير موجوداً، فلا بد له من علة ينسَد بها تطرّق هذا العدم إليه. ^(١)

فلا يجوز أن يكون هي ما فوق المعلول الأخير؛ لجواز تطرّق العدم إليه. ولا شيئاً من أجزاء السلسلة كذلك ^(٢)، بل يجب أن تكون ^(٣) خارجة عن الممكنات.

كان ^(٤) رجوعاً إلى الدليل الأول ^(٥) المخترع للمصنّف كما مرّ.

ولا يمكن أن يكون مراد القوم من هذا الدليل، هو الدليل المخترع لعدم الاحتياج فيه إلى هذه الأقسام ^(٦) كما عرفت.

نعم، لا يبعد تفتنّ المصنّف ذلك من الدليل المشهور للقوم، فليتدبّر.

١ . أي المركّب.

٢ . أي علة ينسَد بها تطرّق هذا العدم.

٣ . أي العلة.

٤ . أي هذا القول، وجواب إن في قوله: «فإن قيل».

٥ . الذي ذكره المصنّف في صدر هذه المسألة في بطلان التسلسل.

٦ . الأربعة.

[براهين أخرى في إبطال التسلسل]

ثم إن في بطلان التسلسل براهين أخرى غير ما ذكره المصنّف هاهنا.
فمنها: برهان الوسط والطرف^(١) وقد ذكرناه.

ومنها: برهان التضايف^(٢) وسيأتي في حدوث الأجسام.

ومنها: برهان الحيثيات^(٣) وتقريره: أنه لو ترتّب حيثيات أو أمور إلى غير النّهاية، لكانت لا تخلو :

إما أن يكون ما بين كلّ حيثيّة من تلك الحيثيات مثلاً، وما بين حيثيّة

١. هذا البرهان استدّل به كثير من الحكماء والمتكلمين على استحالة التسلسل ومنهم: المعلم الثاني في شرح رسالة زينون الكبير اليوناني: ٣ - ٥؛ وفي رسالة إثبات المفارقات: ٣ و ٤؛ وبهمنيار في التحصيل: ٥٥٨ - ٥٥٩؛ والسيد المحقّق الداماد في القيسات: ٢٢٩ - ٢٣٠؛ وتقويم الايمان: ٢٢٧ الفصل الثاني؛ وفخر الدين الرازي في المباحث المشرقيّة: ١ / ٤٧٦؛ وصدر المتألّهين في الأسفار: ٢ / ١٤٤ - ١٤٥، مدّعياً بأنّه من أسدّ البراهين في استحالة التسلسل.
٢. ذكره بعض الحكماء ومنهم: المعلم الثالث في القيسات: ٢٣٠؛ وفي تقويم الايمان: ٢٣٨؛ والسبزواري في شرح غرر الفوائد: ١٧٢ / الفريدة السابعة؛ والتفتازاني في شرح المقاصد: ٢ / ١٢٤؛ والمحقّق الدّرّاني في أنموذج العلوم: ٢٩١؛ وصدر المتألّهين في الأسفار: ٢ / ١٦٢؛ ومحمد مهدي التّراقي في جامع الأفكار: ٥٠ - ٥١؛ والشارح المحقّق في گوهر مراد: ٢٢٦ - ٢٢٨، مدّعياً بأنّه أظهر البراهين وأشهرها في استحالة التسلسل.
٣. هذا برهان آخر استدّل به بعض كالمعلم الثالث في القيسات: ٢٢٨ - ٢٢٩؛ وفي تقويم الايمان: ٢٣٨ - ٢٣٩؛ وصدر المتألّهين في الأسفار: ٢ / ١٦٣ - ١٦٤؛ والسبزواري في شرح المنظومة المسماة بـشرح غرر الفوائد: ١٧١ / الفريدة السابعة.

أخرى منها أية حيثية فرضت متناهاً^(١) أو غير متناه.

فإن كان متناهاً على سبيل الاستيعاب والكلية، لزم أن يكون الكل أيضاً متناهاً، لوقوعه^(٢) بين حيثيتين منها كمعلولية وعلية.

وهذا حكم إجماليّ حدسيّ يحكم به العقل المتحدّس.

وليس من قبيل حكمه^(٣) على الكل بما حكم به على كل واحد، كما لو قيل «كل واحد من أبعاض هذا لزراع دون الزراع، فهو أيضاً دون الزراع» بل من قبيل أن يقال: ما بين هذه النقطة والطرف من المقدار المفروض، وأية نقطة تفرض فيه على سبيل الاستيعاب الشموليّ دون الزراع، فهذا المقدار المفروض دون الزراع، فليتفطن.

وإن لم يكن متناهاً على سبيل الكلية، بل كان الواقع بين حيثية واحدة وبين حيثية أخرى أية حيثية كانت غير متناه، لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين.

ومنها: برهان الترتب^(٤) وتقريره: أنّ الترتب في المعلولية يستدعي استلزام انتفاء كل واحد من أحاد السلسلة انتفاء جميع ما بعده، ففي كل سلسلة ترتب من العلل والمعلولات، وكانت المعلولية مستوعبة لأحاديها على الترتب؛ يجب أن يكون علة واحدة يلزم من فرض انتفائها انتفاء جميع

١. كالعلية والمعلولية ونحوهما.

٢. أي الكل.

٣. أي المتحدّس.

٤. ذكره المعلم الثالث في القسبات: ٢٣٠ - ٢٣١؛ وفي تقويم الايمان: ٢٣٩ - ٢٤٠؛ وصدر

المتألهين في الأسفار: ٢ / ١٦٥ - ١٦٦؛ والسبزواري في شرح غرر الفوائد: ١٧٢.

الأحاد بأسرها، فينتهي السلسلة بتلك العلة، فليفتن .

ومنها: برهان الأسد والاحصر^(١) وتقريره: أنه لو ترتب سلسلة من العلال والمعلولات لكان كل واحد من أحاد السلسلة لم يتقرر ولم يوجد ما لم يتقرر ولم يوجد قبله واحد آخر .

فإذا كان كل واحد من أحادها لم يوجد ما لم يوجد شيء آخر قبله ؛ كانت الأحاد بأسرها لم يدخل في الوجود ما لم يكن شيء آخر موجوداً قبل الجميع، وإلا^(٢) فمن أين يتقرر شيء في تلك السلسلة حتى يتقرر شيء آخر بعده؟ وذلك ظاهر عند العقل الصريح والفطرة الصحيحة.

ومنها: براهين اخترعها بعض المتأخرين^(٣):

فمنها: أنه لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان لها مبدأ، فهو متعين للأولية، وما بعده للثانوية، وما يليه للثالثية، وهكذا يتعين كل من أحادها لمرتبة خاصة من المراتب العددية على الاتساق والترتيب .

فإذا زيد على مبدئها عدة مرتبة متناهية كـ "عشرة أحاد" مثلاً؛ كان أول تلك العشرة أول أحاد كل السلسلة أيضاً، وما كان أوله أولاً يكون حادي

١ . هذا البرهان منسوب إلى الفارابي: لاحظ: القيسات: ٢٣١؛ والحكمة المتعالية في الأسفار: ٢ /

١٦٦؛ وشرح غرر الفرائد: ١٧٣؛ ونهاية الحكمة: الفصل الخامس من المرحلة الثامنة.

٢ . أي وإن لم يكن شيء آخر موجوداً قبل الجميع .

٣ . منهم أبو الحسن الكاتبي المتوفى (٦٧٥ هـ)، وسعد الدين التفتازاني المتوفى (٧٩٣ هـ)، وعلي

بن محمد القوشجي المتوفى (٨٧٦ هـ).

عشر، فيزيد عدد الكلّ لا محالة،^(١) ويجب أن يوجد به^(٢) مرتبة عددية لم يوجد في الفرض الأول ألبتة، ولم يوجد في المبدأ،^(٣) كما اعتبرناه،^(٤) ولا في الأوساط للاتساق، فوجب أن يوجد في الجانب الآخر، فيتناهى ما فرضناه غير متناه هذا خلف.

قال:^(٥) وهذا البرهان وإن ناسب برهان التطبيق،^(٦) لكن يمتاز عنه بوجوه من اللطافة والدقة.

ومنها: ما يستدعي تمهيد مقدّمتين:

إحدهما: أنّ كلّ سلسلة غير متناهية من جانب واحد ينقص من الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه يحكم بها كلّ ذي فطرة سليمة.^(٧)

وثانيتهما: أنّ كلّ سلسلتين غير متناهيّتين من جانب واحد لا ينقص مجموعهما من الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه، بل: إمّا أن يساويانه، أو يفضلان عليه،^(٨) أو ينقصان عنه بمقدار^(٩) متناه، ولا أحسبك شاكاً فيها كسابقتها .

١ . وإلا يلزم مساواة وجود الشيء لعدمه وهو ضروري الفساد وبديهي الاستحالة.

٢ . أي بسبب ازدياد عدد الكلّ . ٣ . أي تلك المرتبة.

٤ . أي من كون أول تلك العدة أول آحاد السلسلة كلّها أيضاً .

٥ . بعض المتأخرين . ٦ . لأجل اشتماله على الناقص والزائد.

٧ . ضرورة أن ليس له من جانب آخر آحاد غير متناهية.

٨ . أي غير المتناهي من الجانبين .

٩ . قوله: «بمقدار» متعلّق لقوله: «يفضلان وينقصان».

وبعد تمهيدهما^(١) نقول: لو وجد سلسلة غير متناهية يكون لها مبدأ يتعين بترتب آحادها فيها الآحاد^(٢) الواقعة في المراتب الفردية كـ «الأول والثالث والخامس والسابع إلى غير النهاية».

وكذا الآحاد الواقعة في المراتب الزوجية كـ «الثاني والرابع والسادس والثامن إلى غير النهاية».

فيوجد في السلسلة المفروضة أولاً سلسلتان غير متناهيتين من جانب واحد، فوجب أن لا ينقص مجموعهما عن الغير المتناهي في الجانبين بمقدار غير متناه بحكم المقدمة الثانية، لكنهما معاً عين السلسلة المفروضة أولاً ولها مبدأ.

فوجب أن ينقصا معاً عن الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه بحكم المقدمة الأولى.

فاجتمع فيها التقيضان وهو محال، وما يستلزم المحال، فهو محال.

ومنها^(٣): ما لو وجدت سلسلة غير متناهية، كان لها مرتبة من العدد البتة، لأن كل جملة موجودة في الواقع متعينة الآحاد يعرضها^(٤) عدد معين ضرورة.

١. أي المقدمتين.

٢. قوله «الآحاد» فاعل لقوله «يتعين».

٣. أي من البراهين التي اقامها بعض المتأخرين.

٤. أي الجملة.

ويوجد فيها مراتب أعداد،^(١) أو معدودات ناقصة عنها بواحد، أو باثنين، أو بثلاثة، أو بأربعة، وهكذا طبقات مترتبة متنازلة.

ويوجد فيها واحد ألبتة لا مرتبة تحته.

فيوجد بين مرتبة العدد الذي لكل السلسلة وبين مرتبة الواحد مراتب غير متناهية مترتبة مع كونها محصورة بين حاصرين .

قال: وهذا البرهان يفيد امتناع وجود الأمور الغير المتناهية، وإن لم تكن مترتبة أيضاً .

ومنها: لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان لها مبدأ؛ لزم أن يكون عدد واحد زوجاً وفرداً، وهو باطل بالضرورة .

وبيان اللزوم: أنه يتعين بعض من أحادها بأنه واقع في المراتب الفردية كـ«الأول والثالث والخامس» . وبعض منها بأنه واقع في المراتب الزوجية كـ«الثاني والرابع والسادس» كل منهما إلى غير النهاية ويكون بازاء كل من الأولى واحد من الثانية وبالعكس.

فانقسمت السلسلة الأولى^(٢) إلى قسمين متساويين، فكان زوجاً، إذا لا نريد به إلا المنقسم بمتساويين مطلقاً^(٣) .

١ . من العشرات والمئات والألوف .

٢ . أي السلسلة المترتبة من الأفراد والأزواج .

٣ . سواء أكان طولاً أم عرضاً، وسواء أكان متناهياً أم غير متناه، أو أعم من أن يكون أجزاؤها واحداً واحداً أو جملة .

وإذا أسقط واحد من السلسلة ؛ بقيت سلسلة أخرى غير متناهية، فوجب أن يكون زوجاً بعين ما قلنا، فالسلسلة الأولى فرد، لأنه إذا زيد واحد على الزوج يحصل فرد، لأنه إذا انضم إلى كل من النصفين يزيد على الآخر ولا يصلح للتصنيف .

ولو كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين، فرضنا لهما مقطوعاً حتى ينقسم بقسمين كل منهما غير متناه من جانب واحد ويلزم الخلف فيهما. ومنها: أن التسلسل يستلزم أن يتساوى كل عددين متناهيين كـ «العشرة والمائة والألف» وهو ظاهر البطلان .

بيان اللزوم: أن مثل هذه السلسلة يوجد فيها عشرات غير متناهية وكذا مئات غير متناهية، فإذا جعل أحادها من مبدئها على الترتيب بها تعدد العشرات استوعبت هذه العادة تمام الأحاد. وكذا لو عد بها المائة، فيتساوى العشرة والمائة، لتساوي مسطح عدد واحد فيهما.

قال^(١): وهذا قريب المأخذ من برهان التطبيق.^(٢)

ومنها: ما استدعي تمهيد مقدمة، وهي أن: كل عدد يكون له نصف والشم من أحاد مترتبة، فما^(٣) لم يحصل نصفه أولاً، لا يحصل كله، وهذه من الضروريات الحدسية.

١ . أي بعض المتأخرين .

٢ . لوقوع كل من العشرات والمئات بأزاء واحد من الأحاد غير المتناهية .

٣ . في ب وج : «مما» .

وبعد ذلك نقول: لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان لها مبدأ، يوجد فيها أحاد فردية غير متناهية، وأحاد زوجية غير متناهية، ويكون بازاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية وبالعكس، فالأحاد الزوجية مثلاً نصف السلسلة، فلعدد السلسلة نصف ألبتة .

وبحكم المقدمة الممهدة^(١)، إذا اعتبرت الجملة من أحادها المترتبة مأخوذة مع التوالي والترتيب، يجب أن يحصل نصفها أولاً، ثم يحصل الجملة، فالنصف الأول يوجد أولاً محصوراً بين حاصرين، فهو متناه، فكذا كله، وهو المطلوب. انتهى.^(٢)

وفي أكثرها مجال المناقشة كما لا يخفى على الناقد البصير والعالم الخبير.^(٣)

١ . أي ما لم يحصل التصف لم يحصل الكل .

٢ . أي انتهى كلام بعض المتأخرين. لاحظ: ايضاح المقاصد: المبحث الثاني من المقالة الثانية ؛

وشرح المقاصد: المبحث السادس من المنهج الثالث؛ وشرح تجريد العقائد: ١٢٥ - ١٢٦ .

٣ . لاحظ ما ذكره شيخنا الأستاذ آية الله السبحاني في مقدمة هذا الجزء من البرهان الاقنوم الاتم

حول امتناع التسلسل الذي لا يُبقي لعريب ريباً، ولا لمشكك شكاً فحياء الله وبياه.

المسألة الرابعة

في أحكام الفاعل من حيث هو فاعل ومؤثر

[وفيها ثمانية أحكام:

الحكم الأول

في أن التأثير والتأثر مكافئة في الوجود والعدم

قال: وتتكافى النسبتان في طرفي النقيض.

أقول: [فمنها^(١): إن المؤثر في الوجود ليس إلا الوجود، والمؤثر في

العدم ليس إلا العدم.

وأشار إليه بقوله: وتتكافى النسبتان؛ أي التأثير والتأثر بقريئة كون

المسألة في أحكام الفاعل، والمؤثر في طرفي النقيض؛ أي الوجود والعدم^(٢).

١. أي من أحكام الفاعل: وهذا هو الحكم الأول.

٢. أي في طرفي الوجود والعدم، بمعنى كلما تحقق معروض العلة تحقق معروض المعلول،

بمعنى أن وجود الفاعل يكفي وجود المفعول؛ أي إذا تحققت الفاعلية في موجود تحققت المفعولية في موجود وبالعكس. وعدم الفاعل من حيث هو فاعل، تكافي عدم المفعول؛ أي إذا تحققت الفاعلية في معدوم تحققت المفعولية في معدوم .

فوجود المفعول مستند إلى وجود المستند إليه ، لأن تأثير المعدوم في الموجود غير معقول. وعدم المفعول مستند إلى عدم الفاعل من حيث هو فاعل، لأنه حين عدم المفعول؛ لو لم يعدم من الفاعل التام شيء، لزم اجتماع وجود المفعول وعدمه، وإن عدم،^(١) فالعقل يحكم بأن مع انعدام شيء من الفاعل لا أثر لمقارنة شيء آخر معه في انعدام المعلول، بل هو كاف في انعدام المعلول.

والعمدة في ذلك، أن العدم لا يحصل من الوجود، كما أن الوجود لا يحصل من العدم، فإن شيئاً من ذلك غير معقول.

وكل ما يتوهم من حصول العدم من الوجود، فإنما هو بالعرض، كما يظهر عند التسلسل.

وقيل^(٢) في شرح هذا الكلام: «أي تتكافي العلية والمعلولية في التحقق

﴿ وكَلِمًا تَحَقَّقَ مَعْرُوضِ الْمَعْلُولِ تَحَقَّقَ مَعْرُوضِ الْعِلَّةِ، هَذَا فِي طَرَفِ الْوُجُودِ، وَكَذَا كَلِمًا تَحَقَّقَ عَدَمَ الْعِلَّةِ تَحَقَّقَ عَدَمَ الْمَعْلُولِ، وَكَلِمًا تَحَقَّقَ عَدَمَ الْمَعْلُولِ تَحَقَّقَ عَدَمَ الْعِلَّةِ وَهَذَا فِي طَرَفِ الْعَدَمِ. مَثَلًا: كَلِمًا تَحَقَّقَتْ النَّارُ تَحَقَّقَ الْإِحْرَاقَ وَكَلِمًا تَحَقَّقَ الْإِحْرَاقَ تَحَقَّقَتْ النَّارُ، وَكَلِمًا تَحَقَّقَ عَدَمَ النَّارِ تَحَقَّقَ عَدَمَ الْإِحْرَاقِ، وَكَلِمًا تَحَقَّقَ عَدَمَ الْإِحْرَاقِ تَحَقَّقَ عَدَمَ النَّارِ.

والارتفاع، فإنَّ العلية كُفُو المعلولة، لا تقدّم لأحدهما على الأخرى.^(١)
فلا يحكم العقل بأنه تحقّق العلية أولاً ثمّ تحقّق المعلولة؛ ولا بأنه ارتفع العلية أولاً ثمّ ارتفع المعلولة.
بخلاف العلة والمعلول؛ فإنه يحكم بأنّ ذات العلة تتحقّق أولاً ثمّ يتحقّق ذات المعلول، وبأنّها ترتفع أولاً ثمّ يرتفع ذات المعلول.
وذلك لأنّ العلية والمعلولة متضايغان حقيقيّان، وهما متكافئتان في الوجود والارتفاع أيضاً، كما حقّق في موضعه^(٢).
وفيه: أنّ التكافؤ لا يتنافى التقدّم والتأخّر الذاتيتين، والوجه ما ذكرنا.

١. أصلاً.

٢. لاحظ: شرح تجريد العقائد مع حاشية المحقّق الدواني والسيد الصدر: ١٦٨.

[الحكم الثاني]

في أن القابل لا يكون فاعلاً

قال: والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازميهما.

أقول: [ومنها^(١): أن الفاعل إذا كان واحداً حقيقياً لا تكثر فيه ولا اختلاف جهة لا يمكن أن يكون فاعلاً لشيء وقابلاً له.

واليه أشار بقوله: والقبول والفعل^(٢) المتنافيان مع اتحاد النسبة، يعني إذا كانت النسبة بين الفاعل والمفعول، وبين القابل والمقبول متحدة؛ بأن يكون الفاعل بعينه هو القابل، والمفعول بعينه هو المقبول.

وهذا إشارة إلى اتحاد الجهة أيضاً، فإن مع اختلافها لا تكون النسبة متحدة، ضرورة أن الشيء بإحدى الجهتين غيره بالجهة الأخرى، فيختلف النسبة باختلاف الطرف.

والدليل المشهور^(٣) على ذلك: - أعني: على منافاة الفعل والقبول - هو

١. أي من أحكام الفاعل، وهذا هو الحكم الثاني.

٢. أي القابلية والفاعلية.

٣. أنظر: إيضاح المقاصد: ١١٥ - ١١٦ / المبحث الخامس من المقالة الثانية؛ والمباحث المشرقة:

١ / ٥١٥ - ٥١٦ / الفصل الثامن عشر من القسم الأول، وشرح المقاصد: ٢ / ١٠٤ - ١٠٥ /

أن نسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب، ونسبة القابل إلى المقبول بالإمكان، والوجوب والإمكان متنافيان، فلا يجتمعان.

والى هذا أشار بقوله: لتنافي لزميهما. (١)

واعترض (٢) عليه: بأن كلاً من الفاعل والقابل إذا أخذ وحده لم يجب معه وجود المفعول والمقبول، وإذا أخذ مع جميع ما يتوقف عليه المفعول والمقبول يجب وجودهما معاً، فلا فرق إذن بينهما في الوجوب والإمكان.

وأجيب: بأن الفاعل قد يكون في بعض الصور مستقلاً موجباً لمفعوله، ولا يتصور ذلك (٣) في القابل، إذ لا بد من الفاعل لا محالة (٤)، فالفعل وحده موجب في الجملة، والقبول وحده ليس بموجب أصلاً، فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة، لزم إمكان الوجوب (٥) وامتناعه. (٦)

المبحث الرابع من النهج الثالث، والحكمة المتعالية أو الأسفار: ٢ / ١٧٦ - ١٨٠ / للفضل السادس من المرحلة السادسة.

١. أي لازم القبول ينافي لازم الفعل وحيث لا يجتمع اللزمان لا يجتمع الملزمان بدهامة. مثلاً: لا يعقل أن يكون الجسم فاعلاً وقابلاً للبياض، وذلك لأن كون البياض معلولاً لازمه أنه يجب حين وجود الجسم، وكون البياض مقبولاً لازمه أنه يمكن وجود البياض حين وجود الجسم، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون الجسم فاعلاً للبياض وقابلاً له.

٢. تعرض له الفاضل القوشجي وأجاب عنه. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٢٦ - ١٢٧.

٣. أي استقلاله وإيجابه.

٤. في كونه موجباً في صورة القابل.

٥. من جهة كونه فاعلاً وهو موجب في الجملة.

٦. من جهة كونه قابلاً.

وما قيل: من أنه لا يمتنع أن يكون للشيء البسيط نسبتان مختلفتان بالوجوب والإمكان من جهتين بالقياس إلى شيء واحد، فيجب من جهة ولا يجب من جهة خروج عن محل النزاع، إذ الكلام؛ في أن البسيط لا يكون فاعلاً وقابلاً من جهة واحدة، لا من جهتين.

وقد يجاب عن أصل الاعتراض باختيار الشق الثاني^(١) فيقال: إن المعلول وإن توقّف وجوده على كل واحد من علله، لكنّ الفاعل هو الذي يقتضيه ويجعله واجب الحصول، لكون الوجود منه.

بخلاف القابل، فإنّه وإن فرض اجتماعه مع جميع ما يتوقّف عليه المعلول؛ ليس له استحقاق وجود المقبول فيه.

فالفاعل يوجب المعلول، والقابل لا يوجبه، بل يستحقّه.

وهذا معنى قولهم^(٢): «نسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب، ونسبة القابل إلى المقبول بالإمكان فلا يجتمعان إلا من جهتين».

فما قيل: من أن الإيجاب من جهة الفاعلية^(٣)، والإمكان أو امتناع الوجوب من جهة القابلية^(٤)، فيكونان من جهتين، لا من جهة واحدة.

مدفوع: بأنّ إيجاب الفاعل للمفعول متقدّم على فعله. وكذا إمكان

١. أي إذا أخذ مع جميع ما يتوقّف عليه المفعول والمقبول.

٢. أي قول المشهور من الحكماء.

٣. المتحقّقة حال حصول المبدأ الذي هو الفعل.

٤. المتحقّقة حال حصول المبدأ الذي هو القبول.

حصول المقبول في القابل متقدّم على قبوله. فلو كان الواحد الحقيقي فاعلاً لشيء وقابلاً له، لكان فيه قبل الفعل والقبول جهتان: جهةٌ بها يوجبه، وجهةٌ بها يستحقُّه، فلا يمكن أن يكون هما القابليّة والفاعليّة.

فخلاصة الدليل: أن الفعل لا بدّ له من وجوب سابق، والقبول لا بدّ له من إمكان سابق، فلو كان الواحد الحقيقي فاعلاً لشيء وقابلاً له، لزم كون الشيء الواحد واجباً وممكناً بالقياس إلى شيءٍ واحدٍ بعينه من جهة واحدة. والوجوب لشيء والإمكان بالقياس إلى ذلك الشيء بعينه متنافيان، فكذا ملزوماهما - أعني: الفعل والقبول - سواء كانا بمعنى الفاعل، أو المفعول.

والأنسب بقواعد الحكميّة والأشدّ انطباقاً على قوانين التّحقيق، أن يقال في الاستدلال على هذا المطلب: أن الفاعل لا يتعرّى في حدّ ذاته عن مفعوله، فمفعوله واجب وثابت له في حدّ ذاته، سواء صدر أو انفصل^(١) عنه أو لا، فنسبته إليه بالوجوب بهذا المعنى .

بخلاف القابل، فإنّه في حدّ ذاته يتعرّى عن مقبولة ألبته، وإلا لامتنع قبوله، فهو، أعني: المقبول بالإمكان مع القابل في حدّ ذاته، سواء قبِلَهُ أو لم يقبله.

فهما - أعني: الفعل والقبول - متنافيان بالذّات، فيكون المراد من القبول هو القبول عن الغير، ويقال له: القبول الانفعالي .

فيجوز أن يقبل الفاعل البسيط عن نفسه، بأن يصدر عنه ما يتَّصف هو به.

وهذا هو القبول بمعنى مطلق الموصوفية لا بمعنى الانفعال.

ولهذا ذهب الشَّيخ إلى؛ أن صور معقولاته تعالى قائمة به وصادرة عنه مع مبالغته في نفي اجتماع القبول والفعل.

وهذا معنى ما صرَّح به في "التعليقات"^(١) وغيره؛ من أن عنه وفيه في البسيط شيء واحد، فليتحفظ به .

الحكم الثالث

في نسبة العلة إلى المعلول

قال: وتجب المخالفة بين العلة والمعلول إن كان المعلول محتاجاً إلى العلة لذاته وإلا فلا.

أقول: [ومنها^(١): أنه تجب المخالفة الذاتية بين العلة والمعلول^(٢) إن كان المعلول محتاجاً إلى العلة^(٣) لذاته^(٤)، وماهيته، لئلا يلزم كون الماهية محتاجة إلى نفسها .

وإلا؛ أي وإن لم يكن المعلول محتاجاً إلى العلة لذاته وماهيته، بل كان الاحتياج في شخصيته، فلا؛ أي فلا يجب المخالفة الذاتية.

وهذه مسألة عظيمة على حدة، قد بسط القول فيها الشيخ في " إلهيات الشفاء " في فصل مناسبة ما بين العلة الفاعلية ومعلولاتها، فلننقل بعضاً منه لكثرة فوائده.

وهو أنه قال: «ليس الفاعل كلما أفاد وجوداً أفاده مثل نفسه.

١ . أي من أحكام الفاعل، وهذا هو الحكم الثالث .

٢ . بأن يكون ماهية المعلول مخالفة لماهية العلة.

٣ . كحاجة الحرارة لذاتها إلى النار، فإن ماهية النار تخالف ماهية الإحراق.

٤ . في متن كشف المراد وشرح تجريد العقائد: «إن كان المعلول محتاجاً لذاته إلى تلك العلة».

وربما أفاد وجوداً مثل نفسه.

وربما أفاد وجوداً لا مثل نفسه، كـ «النَّارِ تَسْوَدُ» أو كـ «الحركة تسخن».

والفاعل الذي يفعل وجوداً مثل نفسه، فإنَّ المشهور أنَّه أولى وأقوى

في الطَّبيعة التي يفيدها من غيره.

وليس هذا المشهور بيِّن ولا بحقَّ من كلِّ وجه، إلاَّ أن يكون ما يفيد

هو نفس الوجود والحقيقة، فحينئذٍ يكون المفيد أولى بما يفيد من

المستفيد.

ولنَعُدَّ من رأس فنقول: إنَّ العلل لا تخلو:

إمَّا أن تكون عللاً للمعلولات في نحو وجودِ أنفسها.

وإمَّا أن تكون عللاً للمعلولات في وجود آخر.

مثالُ الأوَّل: تسخين النَّارِ.

ومثالُ الثَّاني: تسخين الحركة، وحدوث التخلخل من الحرارة، وأشياء

كثيرة مشابهة لذلك.

ولنتكلم على العلل والمعلولات التي تناسب الوجه الأوَّل .

ولنورد الأقسام التي قد يظنُّ في الظَّاهر أنَّها أقسامه.

فنقول: قد يظنُّ في الوجه الأوَّل: أنَّه قد يكون المعلول في كثير منه ^(١)

أنقص وجوداً من العلة في ذلك المعنى، إن كان ذلك المعنى يقبل الأشدَّ

والأنقص، مثل: «الماء إذا تسخّن عن النَّار».

وأَنَّهُ قد يكون في ظاهر النَّظَر مثله أيضاً، قَبِلَ ذلك^(١) أو لم يقبل، مثل: النَّار، فإنَّها يعتقد فيها في الظَّاهر، أنَّها تحيل غيرها مثل نفسها ناراً في الظَّاهر. فتكون مساوية لها في الصَّوْرة النَّارية، لأنَّ تلك الصَّوْرة لا تقبل الأزيْد والأنقص والأقل. ومساوياً له في العَرَض اللازم من السَّخونة المحسوسة، إذ كان صدور ذلك الفعل عن الصَّوْرة المساوية لصورته وعنه أيضاً، والمادَّة مساوية في التَّهيؤ.

وأما كون المعلول أزيْد في المعنى الَّذي من العلة، فهو الَّذي يرى أَنَّهُ لا يمكن ألبتة، ولا يوجد في الأشياء المظنونة عللاً ومعلولات، لأنَّ تلك الزيادة لا يجوز أن يكون حدوثها بذاتها، ولا يجوز أن يكون حدوثها بزيادة استعداد المادَّة، حتَّى يكون قد أوجب ذلك^(٢) خروج شيء إلى الفعل بذاته، فإنَّ الاستعداد ليس سبباً للإيجاد.^(٣)

فإنَّ جُعل سببها^(٤) العلة والأثر الَّذي وجد عن العلة معاً، فتلك الزيادة تكون معلولة لأمرين لا معلولة أمر واحد، وهما مجموعين يكونان أكثر وأزيد من المعلول الَّذي هو الزيادة.

فإنَّ سلّمنا هذه الظنون إلى أن نستبين حالها، ساغ لنا أن نقول: إنَّه إذا

١ . أي الأشدّ والأنقص.

٢ . أي زيادة الاستعداد.

٣ . وإن كان مخصّصاً له .

٤ . أي للزيادة.

كان المعنى في المعلول والعلّة متساوياً في الشدّة والضعف فإنّه يكون للعلّة، بما هي علّة، التقدّم الذاتيّ لا محالة في ذلك المعنى، والتقدّم الذاتيّ الذي له في ذلك المعنى معنى من حال ذلك المعنى، غير موجود للثاني^(١)، فيكون ذلك المعنى الأوّل^(٢) إذا أخذ بحسب وجوده وأحواله التي له من جهة وجوده، أقدم من الآخر.^(٣)

فيزول إذن مطلق المساواة، لأنّ المساواة تبقى في الحدّ، وهما^(٤) من جهة ما لهما ذلك الحدّ متساويان، وليس أحدهما علّة ولا معلولاً، فأما من جهة ما أحدهما علّة والآخر معلول، فواضح، أنّ اعتبار وجود ذلك الحدّ لأحدهما أولى، إذ كان له أولاً لا من الثاني، ولم يكن للثاني الآ منه، فظاهر منه أنّ هذا المعنى إذا كان نفس الوجود لم يمكن أن يتساويا فيه ألبتة، إذ كان إنّما يمكن أن يساويه باعتبار الحدّ، ويفضل عليه باعتبار استحقاق الوجود والإنّ^(٥)؛ فإنّ استحقاق الوجود هو من جنس الحدّ بعينه، إذا أخذ هذا المعنى نفس الوجود، فبيّن أنّه لا يمكن أن يساويه إذا كان المعنى نفس الوجود، فمفيد وجود الشيء من حيث هو وجود أولى بالوجود من الشيء.

ولكن هاهنا تفصيل آخر^(٦) ونوع من التّحقيق يجب أن لا تغفله، وهو

١ . أي المعنى الثاني للمعلول .

٢ . في المصدر: «مساوياً للأوّل».

٣ . أي المعنى الذي في المعلول .

٤ . أي المعنيان .

٥ . في المصدر: «والآن».

٦ . وكلام المصنّف ﷺ مأخوذ عن هذا التّفصيل .

أَنَّ العِللَ والمعلولات تنقسم في أوَّل النَّظَر عند الفكر إلى قسمين :

قسم يكون طباع المعلول فيه ونوعيته^(١) وماهيته الذاتية توجب أن يكون معلولاً^(٢) في وجوده لطبيعة أو لطبايع^(٣)، فيكون العِلل مخالفة لنوعيته، لا محالة، إذ كانت عللاً له في نوعه لا في شخصه، وإذا كان كذلك لم يكن النوعان واحداً، إذ المطلوب علّة ذلك النوع، بل تكون المعلولات يجب عن نوع غير نوعها، والعِلل يجب عنها نوع غير نوعها، وتكون عللاً للشئء المعلول ذاتية^(٤) بالقياس إلى نوع المعلول مطلقاً.^(٥)

وقسم منه يكون المعلول ليس معلول العلة، والعلّة علّة المعلول في نوعه بل في شخصه .

ولنأخذ هذا على ظاهر ما يقتضيه الفكر من التّقسيم،^(٦) وظاهر ما يوجد له من الأمثلة، وعلى سبيل التوسّع^(٧) إلى أن يبيّن حقيقة الحال الواجبة فيه من نظرنا في السّبب المعطى لصورة كلّ ذي صورة من الأجسام.

١ . أي نوعيّة المعلول .

٢ . إذا كان بسيطاً .

٣ . إذا كان مركّباً .

٤ . قوله: «ذاتية» صفة لقوله: «عللاً» .

٥ . أي غير مقيد بالوجود فقط .

٦ . إشارة إلى أنّ هذه العِلل ليست عللاً فاعليّة بالحقيقة بل الفاعل بالحقيقة المعطى للصورة شئء آخر خارج عنه نوع هذه المقولات وإنما وقع التّقسيم بحسب ظنّ الفكر وظاهر ما يوجد له الخ .

٧ . لأنّ النّار ليست علّة لصورة نار أخرى أي معطياها بل معدّ .

فمثال الأول: كون النفس علّة للحركة الاختيارية. ومثال الثاني: كون هذه النار علّة لتلك النار.

والفرق بين الأمرين معلوم، فإنّ هذه النار ليست علّة لتلك النار على أنّها علّة نوعية النار، بل على أنّها علّة نار ما، فإذا اعتبر من جهة النوعية كانت هذه العلّة للنوعية بالعرض.

وكذلك^(١) الأب للابن لا من جهة ما هو أب وذلك ابن، بل من جهة وجود الإنسانية^(٢). انتهى ما أردنا من كلام الشيخ .

١ . أي وكذلك الأب علّة بالعرض للابن.

٢ . إلهيات الشفاء: ٢ / ٢٦٨ - ٢٧١ / الفصل الثالث من المقالة السادسة .

[الحكم الرابع]

في أنه لا يجب أن يكون مصاحب العلة علة

ومصاحب المعلول معلولاً

قال: ولا يجب صدق إحدى النسبتين على المصاحب.

أقول: [ومنها^(١): أنه لا يجب، بل لا يجوز أن يكون ما مع العلة علة، وإلا لزم اجتماع العلتين.^(٢)

ولا أن يكون ما مع المعلول معلولاً، بل لا يجوز إذ فرضت^(٣) عليّة العلة لهما من جهة واحدة.

وإليه أشار بقوله: ولا يجب صدق إحدى النسبتين^(٤) على المصاحب.^(٥)

وإنما قال: «لا يجب» مع أنه لا يجوز كما عرفت، لأنه قد يصدق بالعرض^(٦) والمجاز لا بالذات وعلى الحقيقة.

١. أي من أحكام الفاعل، وهذا هو الحكم الرابع.

٢. في مرتبة واحدة. ٣. في ب: «إذا فرض». ٤. أي نسبة العلية والمعلولة.

٥. لأحدهما، فمصاحب العلة ليس بعلة ومصاحب المعلول ليس بمعلول، مثلاً حمرة النار المصاحبة لها ليس علة للإحراق، وكذا لو كان التلازم بين الإحراق وبين شيء آخر لا يجب أن تكون النار علة لذلك المصاحب.

٦. يعني أن المصنّف حمل الصدق على المعنى الأعم من الصدق بالذات والصدق بالعرض فلماذا نفى الوجوب.

[الحكم الخامس

في أن العناصر لا يكون علة ذاتية بعضها لبعض

قال: وليس الشخص من العنصريّات علة ذاتية لشخص آخر وإلا لم تتناه الأَشْخاص، ولاستغناؤه عنه بغيره، ولعدم تقدّمه، ولتكاؤهما، ولبقاء أحدهما مع عدم صاحبه.

أقول: [ومنها^(١)]: أنه لا يجوز أن يكون شخص من أشخاص النوع الواحد علة حقيقية لشخص آخر بحسب ذاته وماهيّته .

وإليه أشار بقوله: وليس الشخص من العنصريّات^(٢) علة ذاتية لشخص آخر.^(٣)

إنّما خصّ هذا الحكم بالعنصريّات، لتحقّق النوع المتكثّر الأفراد فيها، بخلاف الفلكيّات.^(٤)

والغرض منه دفع ما يترأى بحسب الظاهر من كون هذه النار علة لتلك النار، وأمثال ذلك كما مرّت الإشارة إليه^(٥) في كلام الشيخ.

٢ . كأفراد النار مثلاً.

١ . أي من أحكام الفاعل، فهو الحكم الخامس.

٣ . في متن كشف المراد وشرح تجريد العقائد: «آخر منها».

٤ . لعدم تكثّر الأفراد في نوع الفلكيّات .

٥ . في الحكم الثالث من أحكام الفاعل .

واحتج^(١) عليه^(٢) بوجوه:

الأول: ما أشار إليه بقوله: وإلا^(٣) لم تنناه الأشخاص.

وتقريره: أنه لو كان شخص من النار مثلاً علة ذاتية موجدة لشخص آخر منها، فإنما يتصور ذلك بأن تكون النارية التي في النار علة مقتضية لوجود نارية أخرى؛ هي النارية التي في النار المعلول، إذ ذلك هو معنى العلية الذاتية الحقيقية.

فلو كانت تلك النارية مقتضية لوجود هذه النارية لكانت هذه النارية أيضاً مقتضية لوجود نارية أخرى، إذ هذه النارية نارية، والفرض أن النار لناريتها مقتضية لوجود نارية أخرى، فيلزم أن يكون النارية الثالثة أيضاً مقتضية لوجود نارية رابعة، وهكذا إلى غير النهاية.

وهذا تسلسل في المعلولات، وقد دلت أكثر البراهين المذكورة لإبطال التسلسل في العلل على إبطال التسلسل في المعلولات أيضاً^(٤) كما لا يخفى.

١. أي المصنف عليه السلام. ٢. على امتناع تعليل أحد الشخصين بالآخر.

٣. أي لو كان الشخص علة ذاتية لزم محاذير: الأول أنه لم تنناه الأشخاص.

٤. لكن قال المعلم الثالث: «إنما سلطان قضاء البراهين في إحالة التسلسل على التصاعد في جانب العلل لا على التنازل في جانب المعلولات» وقال صدر المتألهين: «اعلم أن البراهين ناهضة على امتناع لا تناهي السلسلة المرتبة في جهة التصاعد والعلية لا في جهة التنازل والمعلولية». لاحظ: تقويم الإيمان: ٢٤١؛ والقياسات: ٢٣٣؛ والحكمة المتعالية في الأسفار: ٢ / ١٦٧ - ١٦٨.

وأما ما قيل: ^(١) من أنه إنَّما يلزم ذلك لو كانت هذه النَّارِيةً لِنَارِيتها علةً لتلك النَّارِ ^(٢)، وأما إذا كانت علةً لشخصيتها، فلا يلزم ذلك .

فمما ^(٣) لا يذهب الوهم إليه أصلاً، وكيف يذهب الوهم إلى تجويز كون شخصية هذه النَّارِ علةً لِنَارِيةً تلك النَّارِ؟ ^(٤)

بل لو ذهب فإنَّما يذهب إلى كونها علةً لشخصية تلك النَّارِ لا لِنَارِيتها .

لكن ذلك ليس معنى العلية الحقيقية، بل الإعدادية، وليس المقصود نفيها، بل هو الواقع.

الثاني: أن هذا الشخص من النَّارِ مثلاً مستغن في وجوده عن الذي يظنُّ كونه علةً له لشخص آخر منها، إذ كلُّ شخص يفعل ما يفعل هذا الشخص، وليس هذا شأن العلة الذاتية الموجودة.

فظهر أن ما يفعله ليس إلا إعداداً ^(٥) لا إيجاداً، فهذه النَّارِ ليست إلا علةً مُعدَّةً لتلك النَّارِ.

١ . القائل هو الشارح القوشجي . لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٢٧ .

٢ . لاشتمال تلك النَّارِ على النَّارِية أيضاً محال يلزم التسلسل .

٣ . أي ما قيل ممَّا لا يذهب الوهم إليه أصلاً .

٤ . من دون توسط شخصيتها .

٥ . وليس للإعداد بمجرد النَّارِية بل مع شرائط لها مدخل في حصوله كالمقابلة والمجاورة وعدم

المانع وغيره .

وهذا معنى قوله: ولا استغناؤه عنه^(١) بغيره.

الثالث: أنه لا تقدم بالذات لشخص من أشخاص النوع الواحد على شخص آخر منها بحسب الماهية النوعية^(٢)، مثلاً ليست نار أقدم في ناريتها من نار أخرى، ولو كانت علة بالذات لما كان كذلك. وهذا معنى قوله: ولعدم تقدمه.

الرابع: أن أفراد النوع الواحد متكافئة لتماثلها، فليس بعضها أولى بالعلية من بعض^(٣).

وهذا معنى قوله: ولتكافؤهما.^(٤)

الخامس: أن العلة الذاتية يجب وجودها مع المعلول، والنار التي يظن كونها علة لنار أخرى قد تنطفئ وتعدم مع بقاء النار الثانية.^(٥)

١. أي هذا الفرد المعلول عن هذا الفرد العلة من سائر الأفراد، إذ ليس العناصر بعضها أولى بأن يكون علة ذاتية لبعضها من غيره، بل نسبة كل العناصر في ذلك سواء فيستغني ما فرضنا معلولاً عما فرضنا علة بغير ذلك المفروض هذا خلف. وعلى هذا فيكون الفرد معداً لوجود فردٍ آخر لا علة ذاتية له. انظر: شرح تجريد العقائد: ١٢٧؛ وكشف المراد: المسألة التاسعة من الفصل الثالث.

٢. لأن الذاتي لا تقبل التشكيك.

٣. وتقريره حسب بيان العلامة وهو أن الماء والنار مثلاً متكافئان في أنه ليس النار أولى بأن تكون علة للماء من العكس، والمتكافئان لا يصلح أن يكون أحدهما علة للآخر. لاحظ: كشف المراد: المسألة التاسعة.

٤. أي الشخصين اللذين أحدهما علة والآخر معلول.

٥. استشكل الشارح القوشجي على هذه الوجوه الخمسة حول امتناع تعليل أحد الشخصين بالآخر. انظر: شرح تجريد العقائد: ١٢٧.

وهذا معنى قوله: ولبقاء أحدهما مع عدم صاحبه.

واعلم: أنَّ هذه وجوه^(١) إقناعية وتنبيهات على فساد الوهم المذكور،
والأفقد مرَّ وجوب المخالفة بين العلة الذاتية ومعلولها آنفاً.

١. إشارة إلى اعتراضات الشارح القوشجي.

الحكم السادس

في كيفية صدور الأفعال الاختيارية منّا^(١)

قال: والفعل منّا يفتقر إلى تصوّر جزئي ليتخصّص به الفعل وإلى شوقٍ ثمّ إرادةٍ ثمّ حركةٍ من العضلات ليقع منّا الفعلُ والحركةُ إلى مكانٍ تتبّع إرادة بحسبها. وجزئيات تلك الحركة تتبّع تخيلاتٍ وإراداتٍ جزئيةً، يكون السابق من هذه التخيلات علةً للسابق من تلك الجزئيات المعدة لحصول تخيلاتٍ وإراداتٍ أخرى . فتتصل الإرادات في النفس، والحركات في المسافة إلى آخرها.

أقول : [ومنها^(٢)] : كيفية صدور الأفعال الاختيارية عن الأنفس الحيوانية وبيان مبادئها، وهي أربعة: التّصوّر، والشّوق، والإرادة، والحركة . وإلى هذا أشار بقوله: والفعل^(٣) منّا^(٤)؛ أي صدور فعل جزئي منّا، لأنّ الصّادر منّا جزئي من جزئيات الفعل الكلّي لا محالة يفتقر إلى تصوّر جزئي؛

١ . راجع لمزيد التحقيق إلى: شرح الإشارات والتبهيّات: ٢ / ٤١١ - ٤٢٦ والنمط الثالث؛ وشرح تجريد العقائد: ١٢٧ - ١٢٨ .

٢ . أي من احكام الفاعل، وهذا هو الحكم السادس.

٣ . في متن كشف المراد: «الفاعل منّا». الظاهر أنّه خطأ في الكتابة.

٤ . أي الفعل الاختياري منّا بخلاف الفعل الاختياري من غيرنا يفتقر إلى مبادئ أربعة: وهي في قوله ﷺ: «تصوّر جزئي، ثمّ شوقي، ثمّ إرادة، ثمّ حركةٍ من العضلات».

أي إلى تخيل ذلك الفعل الجزئي،^(١) لأنَّ التَّصوُّرَ إنَّما يصير جزئياً في الخيال، ولا يتوقَّف على وجوده كما يتوهم، ليلزم من توقُّف وجوده على تصوُّره الجزئي دور .

وإنَّما يفترق إلى تخيله ليتخصَّص به الفعل الكلِّي، ويصير جزئياً، فإنَّ صيرورة الكلِّي جزئياً قبل وجوده إنَّما يكون في الخيال .

وإلى شوقٍ^(٢)؛ أي ميل حسيّاً كان أو عقليّاً، تابع لتخيِّله من حيث هو ملائم ولذيذ، سواء كان مطابقاً للواقع أو لا، إلى طلبه وجلبه،^(٣) ويسمَّى شهوةً إذا كانت الملائمة واللذّة حسّية غير عقليّة، أو من حيث هو مكروه، وغير ملائم كذلك^(٤) إلى دَفْعِهِ وَمَنَعِهِ، ويسمَّى غضباً .

ثمَّ إلى إرادةٍ^(٥) جازمةٍ حيث لم يكن مانع وتردّد، ولذلك أتى بـ«ثمَّ» ويسمَّى الإجماع .

ومغايرة الإجماع - أعني: الإرادة الجازمة - للشَّوْق ظاهرة، فإنَّ الإنسان قد يشتاق ولا يعزم.^(٦)

- ١ . كأن يتصوَّر شرب هذا الماء لا الشرب الكلِّي، لأنَّ التَّصوُّرَ الكلِّي لا يكون سبباً لفعل جزئي، إذ تصوُّر الكلِّي بالنسبة إلى جميع الأفراد متساوي فلا أولوية لوقوع بعضها دون بعض .
- ٢ . من كلام المصنّف رحمه الله .
- ٣ . قوله: «إلى طلبه وجلبه» متعلّق لقوله: «إلى شوق» .
- ٤ . أي سواء كان مطابقاً للواقع أم لا .
- ٥ . من كلام المصنّف رحمه الله .
- ٦ . لوجود مانع .

وأما مغايرة مطلق الإرادة للشوق مطلقاً^(١) فغير ظاهرة، ولعلها غير لازمة.

فإن قلت^(٢): الإنسان قد يريد ولا يشاق، كما في إرادة تناول الدواء البشع. فظهر أن الأربعة غير ضرورية في كل فعل، بل في الغالب.

قلت: المنفي هناك الشهوة لا الشوق مطلقاً، فإن من اعتقاد النفع ينبعث شوق عقلي لا محالة، وإن لم يسم شهوة، كما أشرنا إليه.

ثم إلى حركة من العضلات ليقع من الفعل متعلق بالحركة.

و«ثم» هذه لتفاوت ما بين المرتبتين، حيث كانت إحداها من النفس والأخرى من البدن.

فإن قيل^(٣): الحركة على مسافة يكفي فيها إرادة متعلقة بقطع جميعها ناشئة من تصور الحركة عليها^(٤)، مع أنها مشتملة على حدود يقطعها المتحرك من غير أن يتصورها بخصوصها ويتعلق إرادته بالحركة إليها والحركة عنها، بل تلك الإرادة الكلية^(٥) المتعلقة بقطع تلك المسافة بأسرها كافية في حدوث تلك الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود، فظهر أن صدور الأفعال الجزئية عنّا، لا يتوقف على تصورات جزئية، وإرادت كذلك.

١. أي سواء كان شوقاً إلى الطلب والجلب أو شوقاً إلى الدفع والمنع حسيّاً كان أو عقليّاً.

٢. القائل هو الشارح القوشجي. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٢٨.

٣. نقله الشارح القوشجي وأجاب عنه. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٢٨.

٤. أي المسافة.

٥. أي بالنسبة إلى الحدود.

قلنا: المتحرك على مسافة يتخيلها أولاً، وينبعث منه ^(١) إرادة كلية متعلقة بقطع المسافة جميعاً.

ثم إنه يتخيل حدّاً جزئياً من حدوده، ^(٢) وينبعث من تخيله ذلك إرادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة واقع بينه ^(٣) وبين ذلك الحدّ. ^(٤)

وبعد قطعه إياه يتخيل حدّاً آخر وهكذا، فلو انقطع بعد وصوله إلى حدّ معين من حدودها تخيله لحدّ آخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الحدّ الذي وصل إليه ويبقى واقفاً.

فكلّ جزء من أجزاء المسافة يتعلّق به تخيل، وينبعث منه إرادة جزئية يترتب عليها الحركة على ذلك الجزء ويكون كلّ سابق من الإرادات علّة لسابق من الحركات، وكلّ سابق من الحركات مُعدّة لحركة أخرى. وتتصل الإرادات في النفس والحركات في المسافة، حتّى ينتهي إلى آخر المسافة.

فهذه التخيلات والإرادات مستمرة استمرار الحركات. وكما أنّ استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها، ولا يقتضي كونها كلية، كذلك استمرار التخيلات والإرادات هكذا متجدّدة ومتصرّمة لا يمنع جزئيتها، ولا يقتضي كليتها.

١. أي من تخيل المسافة.

٢. كان الأنسب أن يقول: «من حدودها».

٣. أي بين الشخص والمتحرك.

٤. الذي تخيله.

وإلى هذا السؤال والجواب أشار بقوله: والحركة^(١) إلى مكان تتبع إرادة بحسبها.^(٢) وجزئيات تلك الحركة تتبع تَخَيُّلاتٍ وإراداتٍ جزئيةً، يكون السَّابِقُ من هذه التَخَيُّلاتِ^(٣) والإراداتِ الجزئيةِ عِلَّةً للسَّابِقِ من تلك الجزئيات من الحركة المعدَّةِ صفةً^(٤) «للسَّابِقِ من تلك»، لكونه حركة^(٥) لحصول تَخَيُّلاتٍ وإراداتٍ^(٦) أخرى. فتتصل الإرادات في النَّفس والحركات في المسافة إلى آخرها^(٧) أي آخر المسافة.

واعلم: أن الحركة تتشخص بتشخص المسافة والمتحرك والقوة المحركة، فكل حركة واقعة في مسافة معينة صادرة عن متحرك بعينه بقوة محرَّكة بعينها فهي جزئية ويكفي في صدورها تصوُّر جزئي متعلِّق بها تعلقاً تدريجياً حسب انقراض الأجزاء فيها.

واشتمال كل مسافة بالقوة على أجزاء، كل منها مسافة، وكل حركة على أجزاء كل، منها حركة لا يخرج المسافة والحركة عن الجزئية ولا يجعلها كلية.

١. أي الاختيارية لا الاضطرارية. في تجريد العقائد؛ ومتن شرح تجريد القوشجي: «والحركة الاختيارية».

٢. أي حسب تلك الحركة.

٣. قد سقطت عن متن كشف المراد: لفظة «التخيلات».

٤. لقوله: «للسابق من تلك».

٥. أي لكون السابق عبارة عن الحركة، فيكون في المعنى مؤثراً فتأنيث صفته إنما هو لرعاية معناه.

٦. قد سقطت عن متن كشف المراد؛ والبراهين القاطعة للأمتربادي: جملة «تخيلات وإرادات».

٧. في متن كشف المراد: «آخرهما».

ولا ينفصل ولا يتعدّد تلك المسافة والحركة إلا بالفرض. فإذا تحرّكنا في مسافة معيّنة، فلولم يفرض ولم يخطر ببالنا حدّ من حدودها في أثنائها، وذلك لقلّتها ^(١) جدّاً، كقمتنا إرادة واحدة في صدور تلك الحركة الواقعة في تلك المسافة عنّا.

فإذا خطر ببالنا حدّ من حدود المسافة، وإنه لا بدّ أن نصل إليه أولاً، ثمّ نتجاوزه إلى آخرٍ انفصلت إرادتنا الأولى إلى إرادتين تتعلّق كلّ واحدٍ منهما بقطعة من المسافة.

وكون المسافة قابلة للتجزئة إلى غير النّهاية، لا يستلزم تصوّرنا لجميع تلك الأجزاء الغير المتناهية مفصّلة، بل كلّما خطر ببالنا من تلك الأجزاء يجب أن يتعلّق به تصوّر وإرادة حركة بحسبه، إلاّ أنه لا بدّ من خطور من بعد خطور، لكون الحركة تدريجيّة لا بدّ لها من مبدأ تدريجيّ، كما سنقله عن الشيخ.

لكنّه لا يجب أن يكون الخطور بقدر الأجزاء الفرضيّة الغير المتناهية، فليس معنى التدرّج أن يحصل الأجزاء الممكنة الانفراض إلى الفعل ليلزم هناك صور غير متناهية بالفعل .

وذهولنا عن تلك الخطورات أحياناً، لا يدلّ على عدمها، لأنّ ذلك من قبيل عدم العلم بالعلم، وهو جائز .

على أنّ الذّهول عن أجزاء المسافة غير مسلّم، بل الواقع أحياناً هو

الغفلة من حدود مفروضة في نهايات تلك الأجزاء، وخطورها غير لازم أصلاً.^(١)

نعم، بسبب^(٢) الاعتقاد^(٣)، والتمرن، وملكة النفس الحركة الاختيارية، قد لا يحتاج إلى التوجه التام في ملاحظة أجزاء المسافة^(٤)، فيشبه ذلك بالذهول مطلقاً، فليتدبر جداً.

إذا عرفت ذلك عرفت أنه لا يرد^(٥) ما اعترض به على هذا الجواب: «من أن الإنسان يجد من نفسه في كثير من حركاته أنه يقصد نهايتها ويتوجه إلى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود الواقعة في أثنائها: إما لغفلة عنها، أو لاشتغال نفسه بشاغل، فلا يكون صدور الفعل الجزئي متوقفاً على التصور الجزئي».

وأيضاً فالذي يتوقف عليه صدور الحركة، إن كان تخيل كل واحد من الحدود الغير المتناهية التي تفرض في المسافة، كان يقتضي ذلك صوراً غير متناهية. وإن كان تخيل بعضها دون بعض، كان ترجيحاً بلا مرجح، مع أنه يقتضي ذلك جواز صدور الحركة على كل المسافة كما جاز على بعضها، من غير قصد إلى شيء من أجزائها.

١. لعدم وقوع الحركة عليها.

٢. قوله: «بسبب» متعلق بقوله: «لا يحتاج».

٣. في ب وج: «الاعتبار».

٤. في ج: كلمة «المسافة» ساقطة.

٥. ذكره الشارح القوشجي ونقل جواب المحقق الشريف عنه. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٢٨ -

وأيضاً كيف تتصل حينئذٍ التخيلات والإرادات.

ووجه عدم الوجود ظاهر ممّا ذكرنا، ولا حاجة لذلك الإيراد إلى ما ذهب إليه المحقق الشريف: من أنّ هذا الإيراد والسؤال الأصل^(١) والجواب عنه كلّها مبتنية على توهم وجود الحركة بمعنى القطع، وهو باطل كما سيأتي. بل الموجود في الخارج إنّما هو الحركة بمعنى التوسط، وهي أمرٌ واحدٌ شخصيٌّ غير منقسم بانقسام المسافة، باقٍ من مبدأ المسافة إلى متنهاها، فيكفي فيها تخيل المسافة بأسرها إجمالاً^(٢)، وإرادة متعلّقة بالحركة عليها. ولا حاجة إلى تخيل الحدود المفروضة فيها، وتوجّه القصد إليها بخصوصها. فصدور الحركة لا يرد نقضاً على القاعدة القائلة: «إنّ كلّ فعل جزئيّ يحتاج إلى تصوّر وإرادة جزئيتين»، هذا محصل كلامه.^(٣)

وذلك لأنّه لا ابتداء لشيء من^(٤) هذه على وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج، بل وجودها في نفس الأمر يكفي لذلك، فإنّ الوجود في نفس الأمر لا بدّ له من مبدأ وعلة لا محالة.

بل المتحرّك بالاختيار في مسافة يقصد غالباً إلى إصدار هذا المرتسم في الخيال المسمّى بالحركة بمعنى القطع، فإنّ ذلك أظهر المعنيين المعلوم

١. أي المعنون بقوله فإن قيل .

٢. فهذا التخيّل أمرٌ واحدٌ جزئيّ ثابت فكذلك معلوله أمر جزئيّ ثابت وهو الكون بين المبدأ والمتتهى .

٣. لم نعرش على مصدره.

٤. أي من الإيراد والسؤال الأصل والجواب عنه.

لكل أحد، والحركة بمعنى التوسط لا يفهمها إلا الخواص.
وأيضاً الحركة التوسطية وإن كان أمراً واحداً شخصياً، لكن يختلف نسبتها إلى اجزاء المسافة، ولا يجوز أن يصدر عن الأمر الثابت وحده أمر مختلف النسبة .

صرح به الشيخ في " إلهيات الشفاء " في فصل «أن المتحرك القريب للسماويات لا طبيعة ولا عقل بل نفس» حيث قال:
«ونقول: إنه لا يجوز أن يكون مبدأ حركته القريب قوة عقلية صرفة لا تتغير ولا يتخيل الجزئيات ألبتة .

وكأننا قد أشرنا إلى جمل مما تعين في معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدمة، إذ أوضحنا أن الحركة معنى متجدد النسب، وكل شرط منه مختص بسبب^(١) وأنه لا ثبات له، ولا يجوز أن يكون عن معنى ثابت ألبتة وحده^(٢)؛ فإن كان عن معنى ثابت، فيجب أن يلحقه ضرب من تبدل الأحوال. انتهى».^(٣)

ولا شك أن تخيل المسافة إجمالاً أمر ثابت، فلا يكفي في وقوع الحركة، بل لابد من أمر غير ثابت، وهو الذي ذكرنا من الخطورات التدرجية.

١ . في المصدر: «ينسب».

٢ . وألا لكانت جميع أجزائها موجودة بالفعل.

٣ . إلهيات الشفاء: ٢ / ٣٨٣ - ٣٨٤ / الفصل الثاني من المقالة التاسعة.

[الحكم السابع

في أن القوى الجسمانية لا تؤثر إلا بمشاركة الوضع

قال: يُشترط في صدق التأثير على المقارن الوضع.

أقول: [ومنها ^(١): أنه يُشترط في صدق التأثير ^(٢) على الفاعل المقارن للمادة، كالصورة القائمة بالمواد والأعراض الحالة في الأجسام الوضع؛ أي وضع خاص بينه وبين ما يؤثر فيه، لأن تأثيره يتوقف على وجوده، ووجوده محتاج إلى الوضع، فكذا ما يترتب على وجوده.

ولذلك كانت النار لا تسخن أي شيء اتفق، بل ما كان ملاقياً لمادتها، أو ماله وضع خاص بالقياس إليها. وكذا الشمس؛ لا تضيء كل شيء اتفق، بل ما كان مقابلاً لجرمها. إلى غير ذلك مما لا يحصى من الأمثلة.

وذلك لضعف الموجود الوضعي في الوجود والتأثير، حيث لا يصل أثره إلا إلى موجود آخر بينه وبينه قرب خاص ووضع مخصوص، ولا يقوى على أن يبدع موجوداً، أو يؤثر في أي موجود كان.

بخلاف الوجود المجرد، ^(٣) فإنه لقوته قد يبدع موجوداً، ولا يتوقف

١. أي من أحكام الفاعل، وهذا هو الحكم السابع.

٢. أي صدق كون الشيء علّة.

٣. أي غير المتقارن عن المادة.

تأثيره على أن يكون هناك موجود آخر من مادة أو موضوع ليقع أثره عليه، وإذا أثر في موجود آخر لا يتوقف تأثيره فيه على أن يكون ذلك الموجود الآخر غير ذي وضع مثله، كما يتوقف تأثير ذي الوضع في غيره على كون ذلك الغير ذا وضع مثله .

فلا يرد: أنه كما أنّ المادّي يتأثر عن المجرد بلا وضع بينهما، لم لا يجوز أن يكون مؤثراً في المجرد بلا وضع بينهما؟ وأي فرق في ذلك بين التأثير والتأثر؟

وذلك لأنّ الفرق إنّما هو القوّة والضعف في الوجود، والتأثير كما عرفت.

وأما تأثر النفس الناطقة عمّا ترسم في قواها المتخيّلة والمتوهّمة، فإنّما هو لكونها متعلّقة بالأجسام ومحتاجة إليها نوعاً من الاحتياج - أعني: الاحتياج في الفعل والتأثير - فلا استحالة أيضاً في تأثرها عنها بوجه ما .

قال الإمام في المباحث المشرقيّة: «كلّ قوّة يقتضي أمراً وفعلاً فلا يخلو:

إمّا أن يكون تأثيرها مختصاً بمحلّ معيّن، حتّى يكون تأثيرها في غير ذلك المحلّ مترتباً على تأثيرها في ذلك المحلّ، حتّى يكون كلّ ما كان أقرب من ذلك المحلّ كان أولى بقبول ذلك الأثر.

وأما أن لا يكون كذلك، فلا يكون تأثيرها في جسم مترتباً على تأثيرها في جسم آخر .

مثال الأول: القوّة النَّارِيّة، فإنّها لَمَّا كانت حالةً في جسم معيّن كان حصول السّخونة من تلك القوّة أولاً في ذلك المحلّ وبواسطته في ساير المحال. ويكون كلّ ما كان قربه إلى ذلك المحلّ أكثر كان وصول السّخونة إليه أقدم.

فالقوّة متى كانت كذلك عرفنا أنّ لها تعلقاً بذلك الجسم المعين :

إمّا لاحتياجها في ذاتها إلى ذلك الجسم، مثل: القوّة النَّارِيّة.

وإمّا لاحتياجها في فاعليّتها إلى ذلك الجسم، مثل: النفوس .

وعند ذلك نقول لتلك القوّة: إنّها تفعل بمشاركة المادّة، وبمشاركة الوضع. ونعني بذلك أنّ الجسم مالم يكن له قرب ما استحال أن يصدر الأثر عنها فيه. (١)

وأما القوّة التي لا يتوقّف تأثيرها في فعلها إلا على كون ذلك الفعل ممكن الحدوث في ذاته، وتكون إفاضته غير مختصّة بشيء من الأجسام، فيجب أن لا تكون لتلك القوّة تعلق بشيء من الأجسام؛ لا في ذاتها، ولا في فاعليّتها، بل كانت غنيّة عن الأجسام من كلّ الوجوه غير جسمانيّة، بل مجردة مفارقة.

وعند هذا التّحقيق: يظهر أنّ القوّة الجسمانيّة يمتنع أن يكون تأثيرها في وجود المجرّدات، لأنّ القرب والبعد مع ما لا حيّز له، ولا مكان له محال. إذا ثبت ذلك؛ ثبت أنّ القوّة الجسمانيّة لا تأثير لها في وجود الهيولى

١. في المصدر: «قرب من محلّه أن يقبل الأثر منه».

والصورة المقومة، فلا يكون لها تأثير في وجود شيء من الأجسام.

وعند هذا يبطل شك من يقول: كما أن الجسماني لا نسبة له إلى المجردات بالقرب والبعد، كذلك المجرد لا نسبة له إلى الجسماني بالقرب والبعد، فوجب أن لا ينسبوا وجود الأجسام إلى المجردات .

فإننا نقول: إن مؤثرية المجرد يكفي في تحققها كون الأثر في ذاته ممكناً، فمتى تحقق ذلك الإمكان فاض الأثر عنه .

فأما مؤثرية القوى الجسمانية، فلا يكفي فيها كون الأثر ممكناً فقط، بل وأن يكون محل الأثر له قرب من محل القوة الجسمانية، وذلك على المجرد محال^(١). انتهى كلامه وهو لا غبار عليه .

واعلم أنه إنما قال المصنف: «ويشترط في صدق التأثير على الفاعل المقارن الوضع» مع أنه يكفي أن يقول: ويشترط في تأثير المقارن الوضع، لأن غرضه ليس مقصوداً على بيان اشتراط تأثير المقارن بالوضع فقط، بل أن يجعل ذلك قانوناً يعرف به تأثير المقارن عن تأثير المجرد.

فإنه كثيراً ما يشبهه، حيث يمكن استناد الآثار إلى المجرد والمقارن بحسب الظاهر كما في الآثار الصادرة عن الإنسان، لاشتماله على المبدأ المجرد والمبادئ المقارنة، وكما في الآثار الصادرة عن الطبائع، وغيرها من الممكنات، حيث اشتبهه على الأشاعرة، فزعموا استنادها جميعاً إلى الواجب

الوجود وابتداءً من غير واسطة حتّى تسخين «النّار» وتبريد «الماء» إلى غير ذلك .

فبذلك القانون يظهر: أنّ كلّ تأثير يكون بتوسط وضع خاصّ بين ما هو محلّ التأثير بحسب الظاهر، وبين المتأثر، فإنّما هو من المقارن لذلك المحلّ لا من المجرد. وكلّ تأثير لا يكون بتوسط الوضع، فهو من المجرد لا من المقارن، فصدق التأثير على المقارن - أي أن يصدق على المقارن أنّه مؤثّر - مشروط بالوضع، بمعنى أنّه لولا توسط الوضع بين محلّ المقارن الذي يظنّ كونه مؤثراً، وبين محلّ الأثر، لم يصدق على ذلك المقارن أنّه مؤثّر ذلك الأثر، هذا.

الحكم الثامن

في تناهي آثار القوى الجسمانية

قال: والتناهي بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص على المؤثر لأن القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ يتفاوت مقابله.

والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول، فإذا تحرك مع اتحاد المبدأ يلزم التناهي.

أقول: [ومنها^(١): أن الفاعل والمؤثر إذا كان جسمانياً يجب أن يكون آثاره متناهية .

واليه أشار بقوله: والتناهي، عطف على الوضع؛ أي ويشترط في صدق التأثير على المقارن التناهي، فذلك قانون آخر.

فكلّ مقارن^(٢) يُظنّ كونه مؤثراً بأثر مخصوص، فما لم يعلم كون أثره ذلك متناهياً لم يصدق عليه ولم يحكم بأنه مؤثر ذلك الأثر .

ولو علم كون أثره ذلك غير متناهٍ، يجزم بأن ذلك المقارن المظنون

١ . أي من أحكام الفاعل، وهذا هو الحكم الثامن .

٢ . أي مقارن مع المادة .

كونه مؤثراً ليس مؤثراً ذلك الأثر الغير المتناهي، بل مؤثره مجرد متعلق بذلك المقارن، وذلك لوجوب كون تأثير المقارن متناهياً، كما يستدل^(١) عليه .

ومن أجل عدم التفطن لما ذكرنا من أمر القانونيين تحيروا في هذا العطف .

فقال المحقق الشريف^(٢): والظاهر من هذا العطف، توقف تأثير القوة الجسمانية على التناهي، كتوقفه على الوضع. لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم أن التأثير متوقف على الوضع ومستلزم للتناهي. ولعل المراد في المعطوف؛ الاستلزام اللازم للاشتراط.^(٣)

وقال غيره غير ذلك مما لا جدوى له .

ثم إن المصنف^(٤) قال في " شرح الإشارات ": «النهاية والآنهية من الأعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته، ويلحق كل ما له أو لشيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية.

فمنها: ^(٤) ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي المقدار ولا تناهيه.

ومنها: ما يعرض للكم المنفصل؛ وهو تناهي العدد ولا تناهيه،

١ . أي المصنف^(٤) بقوله فيما بعد: «لأن القسري يختلف باختلاف القابل الخ».

٢ . لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٢٩ .

٣ . يعني ذكر الاشتراط وأريد منه لازمه الذي هو الاستلزام كناية ليصح عطف التناهي على الوضع.

٤ . أي من الأعراض .

والمقدار نفسه ؛ كما يمكن فرض لا نهايته في الازدياد لا نهاية المقادير - أعني: تزايد الاتصال - فقد يمكن فرض لا نهايته في الانتقاص لا نهاية الأعداد، أعني: مراتب الانفصال. (١)

والشيء الذي له مقدار ك«الجسم» أو عدد ك«العلل» ففرض النهاية والألنهاية فيه ظاهر .

وأما الشيء الذي يتعلّق به شيء ذو مقدار أو عدد، كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان أو أعمال متوالية لها عدد، ففرض النهاية والألنهاية؛ فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل، أو عدد تلك الأعمال .

والذي بحسب المقدار يكون: إمّا مع فرض وحدة العمل (٢) واتّصال زمانه، أو مع فرض الاتصال في العمل (٣) نفسه لا من حيث يعتبر وحدته أو كثرته .

فالقوى بهذه الاعتبار تكون ثلاثة أصناف: (٤)

الأول: قوى تفرض صدور عمل واحد منها في أزمنة مختلفة، ك«رماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في أزمنة مختلفة».

١ . يعني لا يصل الانفصال والانقسام إلى مرتبة لا يقبل الانقسام والانفصال بعدها وألا لزم الجزء .

٢ . أي يكون عمل واحد يقع في أزمنة مختلفة، فإن وقع ذلك العمل في الزمان الذي في غاية القصر بل في الآن، فالقوة غير متناهية، وألا فمتناهية، أفاده صاحب المحاكمات؛ لاحظ:

الإلهيات من المحاكمات بين شرحي الإشارات: ٢٦٣ / النمط السادس.

٣ . أي لا تعتبر وحدة العمل بل يكون المعبر هو امتداد الزمان فقط. لاحظ: المصدر السابق.

٤ . والذي بحسب المقدار يكون قسمين منها والذي بحسب العدد يكون قسماً منها.

ولا محالة تكون التي زمانها أقل أشدّ قوّة من التي زمانها أكثر .

ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية لا في زمان .

والثاني: قوى يفرض صدور عملٍ ما^(١) منها على الاتّصال في أزمنة مختلفة كـ «رماة تختلف أزمنة حركات سهامهم في الهواء» .

ولا محالة تكون التي زمانها أكثر أقوى من التي زمانها أقل .

ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه .

والثالث: قوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كـ «رماة تختلف عدد رميهم» .

ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التي يصدر عنها عدد أقل .

ويجب من ذلك أن يكون لعمل غير متناهية عدد غير متناه .

فالاختلاف الأوّل بالشدّة، والثاني بالمدة، والثالث بالعدّة. انتهى^(٢) .

والى هذا أشار هاهنا بقوله: بحسب المدة والعدّة^(٣) والشدّة التي^(٤) باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاصّ؛ أي عدم التناهي عمّا من شأنه أن يكون متناهياً على المؤثر بالنظر إلى آثاره .

١ . أي من غير اعتبار وحدته وكثرته .

٢ . شرح الإشارات والتّبيهات: ٣ / ١٧٥ - ١٧٦ .

٣ . أي العدد .

٤ . أي هذه الثلاثة هي التي الخ .

ثم بعد تمهيد ذلك، شرع في الاستدلال على وجوب تناهي تأثير القوى الجسمانية بحسب المدّة والعدّة .

وأما بحسب الشدّة، فليس بمقصود .

إمّا لظهور بطلانه: ^(١) حيث يستلزم وقوع الحركة في اللّازمان، وذلك إذا كان كلّ زمانٍ تقع فيه الحركة ممكن التّنصيف بالإمكان الوقوعي، بحيث يكون القوّة التي توقع الحركة في نصف ذلك الزّمان أشدّ تأثيراً .

وإمّا لعدم فساد: وذلك إذا كان يجوز انتهاء زمان الحركة في القلّة إلى حيث لا يمكن بالإمكان الوقوعي تنصيفه وتجزئته .

ولمّا كان كلّ قوّة جسمانية يفرض تحريكها لجسم فتحريكها ذلك: إمّا بالقسر أو بالطّبع، لأنّه لا يخلو ذلك عن أن يكون محلاً لتلك القوّة أم لا، فإن كان محلاً لها فتحريكها له بالطّبع، وإلا كان بالقسر .

أراد الاستدلال على وجوب تناهي كلّ منهما على حدة، فقال: - في الاستدلال على تناهي القوّة القسريّة - لأنّ القسريّ يختلف باختلاف القابل ومع اتّحاد المبدأ يتفاوت مقابله ^(٢) .

١ . أي بطلان عدم التّناهي بحسب الشدّة.

٢ . تقريره: أنّ القوى الجسمانية إمّا أن تكون قسريّة أو طبيعيّة، وكلاهما يستحيل صدور ما لا يتناهي عنهما.

أما الأولى: فلأنّ صدور ما لا يتناهي بحسب الشدّة بسببها من الحركات محال.

وأما بحسب العدّة والمدّة: فلأنّ الثّأثير القسريّ يختلف باختلاف القابل المقسور. لاحظ

وتقريره على ما قرره في "شرح الإشارات": "هو أن الجسم^(١) لا يمكن أن يكون إلا متناهيًا لوجوب تناهي الأبعاد .

فإذا حرّك جسم بقوّته جسمًا آخر من مبدأ مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني أو بحسب العدة بالقوة ؛ فإن غير المتناهي لا يخرج إلى الفعل، ثم فرضنا أن ذلك الجسم المحرك حرّك جسمًا آخر شبيهًا بالجسم الأول في الطبيعة وأصغر منه بالمقدار، بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض، فيجب أن يحرك الثاني أكثر من الأول.

وذلك لأنّ المقسور إنّما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر، ولا شك أن طبيعة الجسم الأعظم تكون أقوى من طبيعة الجسم الأصغر لاشتمال الأعظم على مثل طبيعة الأصغر، وعلى ما يزيد عليه، ويلزم منه أن تكون معاوقة الأعظم أكثر من معاوقة الأصغر، فإذا كان يكون تحريك الأصغر أكثر من تحريك الأعظم .

ولما كان مبدأ التحريكين واحدًا بالفرض وجب أن تقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر الذي فرض اللانهاية فيه، وكذلك نقصان. ويلزم منه انقطاع الأقل^(٢)، فيكون ذلك الجانب أيضاً متناهيًا، وقد فرض غير متناه

﴿ تفصيله في كشف المراد: المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث ؛ والبرهان القاطعة: ١ /

٢٤٧ - ٢٤٨ / المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث؛ والقول السديد في شرح التجريد: ١١٢ -

١ . هذه المقدّمة لأجل تحصيل الأعظم والأصغر.

٢ . أي التحريك الأقل وهو تحريك الأعظم.

هذا خلف. فإذاً هذا الفرض محال، لأنه يلزم منه انتهاء تأثير القوة التي فرض كون تأثيرها غير متناه. (١)

فقوله: «مقابله» أي مقابل المبدأ، أي الجانب الذي فرض غير متناه.

ثم قال في الاستدلال على تناهي القوة الطبيعية: والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل (٢) لتساوي الصغير والكبير في القبول.

فإذا تحركا مع اتحاد المبدأ يلزم التناهي. (٣)

وتقريره بعدما مرّ من وجوب تناهي الأبعاد يستدعي تمهيد مقدمات:

الأولى: أن الجسم من حيث هو جسم لمّا لم يكن مقتضياً لتحريك، ولا يمنع عنه؛ بل كان ذلك (٤) لقوة تحلّه، فإذاً كبيره وصغيره؛ إذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك، وإلا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعاً عنه.

الثانية: أن القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة إذا حرّكت جسمها، ولا محالة يكون ذلك الجسم خالياً عن المعاوقة، وإلا لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم، فلا يجوز أن يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول، لما مرّ في المقدمة الأولى، بل إن عرض تفاوت فهو بسبب القوة،

١. شرح الإشارات والتنبهات: ٣ / ١٩٥ - ١٩٦.

٢. أي القوة الموجودة في الجسم.

٣. في أكثر النسخ: «عرض التناهي».

٤. أي الذي هي مبدأ التحريك.

فإنها تختلف باختلاف محلها كما يأتي.

ومن هاهنا يستبين أن التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب قوايل لا غير، فهو في الطبيعة [عرض] بسبب الفواعل لا غير.

الثالثة: أن القوى الجسمانية المتشابهة يختلف باختلاف^(١) محلها المختلفة بالصغر والكبر، وتتناسب بتناسبها، لكونها حالة فيها متجزية بتجزئتها.^(٢)

وهذه المقدمات قررها الشيخ في "الإشارات" وشرحها المصنف كما ذكرنا.

ثم نقول مطابقاً لـ "إشارات وشرحه": لا يجوز أن يكون في جسم من الأجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية.

لأن قوة ذلك الجسم أكثر وأقوى من قوة بعضه لو انفرد، لما مر في المقدمة الثالثة.^(٣)

وليس زيادة جسمه في القدر تؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة، فإنه لو كانت المعاوقة في الكبير أكثر منها في الصغير مع أن القوة أيضاً في الكبير أقوى منها في الصغير، لكانت نسبة

١. الأجسام وتتناسب بتناسب .

٢. شرح الإشارات والتهيئات: ٣ / ١٩٩ - ٢٠٠ .

٣. في الإشارات وهي: «القوة في الجسم الأكبر إذا كانت متشابهة للقوة في الجسم الأصغر حتى لو فصل من الأكبر مثل الأصغر تشابهت القوتان بالإطلاق. فإنها في الجسم الأكبر أقوى وأكثر، إذ فيها بالقوة شبيهة تلك وزيادة».

المتحرّكين والمحرّكين واحدة، لكن ليس كذلك لما مرّ في المقدّمة الأولى،^(١) بل المتحرّكان في حكم ما لا يختلفان، والمحرّكان مختلفان، لما استبان في المقدّمة الثّانية^(٢): من كون التّفاوت بسبب الفواعل لا بسبب القوابل .

فلو حرّك كلّ القوّة كلّ الجسم الذي هو محلّه، وبعض القوّة بعض الجسم الذي هو محلّه من مبدأ مفروض كلّ منهما حركات بغير نهاية، يجب أن يقع التّفاوت الواجب بينهما في الجانب الذي فرضناه غير متناه، فيلزم تناهي الأقل، ويلزم منه تناهي الأكثر أيضاً، لكون التّفاوت بينهما بقدر متناه . وإن لم يحرّك كلّ منهما حركات بغير نهاية ؛ بل كانت حركات البعض متناهية، فكذلك أيضاً كما لا يخفى .^(٣)

واعلم: أنّ المصنّف اكتفى في الدليل الأوّل^(٤) بوقوع التّفاوت في الجانب المقابل، ولم يشر إلى وجوب تناهي الأكثر .

وفي الدليل الثّاني أشار إلى ذلك^(٥) بقوله: «ويلزم التّناهي» اقتداء

١ . وهي: «إذا كان شيء ما يحرّك جسماً ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الأكبر للتّحريك مثل قبول الأصغر لا يكون أحدهما أعصى والأخر أطوع، حيث لا معاوقة أصلاً».

٢ . وهي: «القوّة الطّبيعيّة لجسم ما إذا حرّكت جسمها ولم يكن في جسمها معاوقة أصلاً فلا يجوز أن يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول؛ بل عسى أن يعرض ذلك بسبب القوّة».

٣ . لاحظ: شرح الإشارات والتّبيهات: ٢٠١ / ٣ .

٤ . وهو قوله: «والطّبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصّغير والكبير في القبول».

٥ . أي تناهي الأكثر وهو الأكبر .

بالشيخ في "الإشارات" حيث فعل كذلك.

وجه المصنّف ذلك في شرحه: «بأن وقوع التّفاوت في الجانب المقابل، ووجوب تناهي حركات الأقل^(١) كان خلفاً في الحجّة السابقة، لأنّ القوّة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلاً متناهياً. ولم يكن في الحجّة الثّانية؛ لأنّ القوّة المحرّكة هاهنا ليست بواحدة. بل إنّما يلزم المحال ههنا من حيث اقتضاء تناهي حركات الأصغر تناهي حركات الأكبر أيضاً؛ لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين، هذا»^(٢).

ثم إنّ المصنّف؛ قال في "شرح الإشارات": «إنّ البرهان الأوّل^(٣) أعمّ مأخذاً ممّا استعمله الشيخ.

فإنّ الحاصل منه: أنّ القوّة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين، لوجب أن يكون تحريكها إياهما متفاوتاً، ويلزم منه كونها^(٤) متناهية بالقياس إلى أحدهما^(٥) بعد أن فرضت غير متناهية مطلقاً^(٦)، وهذا خلف.

فإذن القوّة الغير المتناهية سواء كانت جسمانيّة، أو غير جسمانيّة؛

١. مراده بالأقلّ هو الأكبر لأنّه أقلّ حركة وهذا من دون ملاحظة حركات الأكثر وهو الأصغر.

٢. شرح الإشارات والتّبيّحات: ٣ / ٢٠١ - ٢٠٢.

٣. الذي أجرى في الحركة بالقسر.

٤. أي الحركة.

٥. أي الحركات الأقلّ والأكثر.

٦. أي لا بالنسبة إلى المحرّك دون متحرّك.

يُمْتَنَعُ أَنْ يَكُونَ مَبَاشِرَةً لِتَحْرِيكِ الْأَجْسَامِ بِالْقَسْرِ. وَالشَّيْخُ خَصَّصَهُ بِالْقَوَى الْجِسْمَانِيَّةِ، لِأَنَّ غَرَضَهُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ هُوَ نَفْيُ الْأَنْهَائِيَّةِ عَنِ الْقَوَى الْجِسْمَانِيَّةِ .

وإنَّ البرهانَ الثانيَ أَخَصَّ تناوُلًا مِمَّا يَجِبُ ^(١)، لِأَنَّهُ لَمْ يَقُمْ بِرَهَانٍ إِلَّا عَلَى امْتِنَاعِ صَدُورِ التَّحْرِيكِ الْغَيْرِ الْمَتْنَاهِي عَنِ قُوَّةِ حَالَّةٍ فِي جِسْمٍ لَا مَعَاوِقَةَ فِيهِ، مَقْسَمَةٌ بِانْقِسَامِ ذَلِكَ الْجِسْمِ عَلَى التَّشَابُهِ، كَالطَّبِيعَةِ وَالنَّفُوسِ الْفَلَكِيَّةِ الْمُنطَبَعَةِ فِي أَجْسَامِهَا وَبِالْجُمْلَةِ الْقَوَى الْمَتَشَابِهَةِ الْحَالَّةِ فِي الْأَجْسَامِ الْبَسِيطَةِ ^(٢). وَالتَّحْرِيكِ بِالطَّبَعِ الَّذِي يَقَابِلُ التَّحْرِيكِ بِالْقَسْرِ يَكُونُ أَعَمَّ مِنْ ذَلِكَ، لِكَوْنِهِ مَتَنَاوُلًا لِلتَّحْرِيكَاتِ الصَّادِرَةِ عَنِ النَّفُوسِ النَّبَاتِيَّةِ وَالْحَيَوَانِيَّةِ، مَعَ أَنَّ أَجْسَامَهَا الْمُرَكَّبَةَ لَا تَخْلُو عَنْ مَعَاوِقَاتٍ يَقْتَضِيهَا طَبَائِعُ بَسَائِطِهَا. وَأَيْضًا أَكْثَرَ تِلْكَ النَّفُوسِ مِمَّا لَا يَنْقَسِمُ بِانْقِسَامِ مَحَالِّهَا، لِكَوْنِ تِلْكَ الْمَحَالِّ أَجْسَامًا آلِيَّةً.

لَكِنْ لَمَّا كَانَ الْمَقْصُودُ هَاهُنَا بَيَانِ امْتِنَاعِ كَوْنِ الصُّوَرِ الْفَلَكِيَّةِ الْمُنطَبَعَةِ فِي هَيُولِيَّاتِهَا مَبْدَأًا لِلتَّحْرِيكَاتِ غَيْرِ الْمَتْنَاهِيَّةِ اِكْتَفَى الشَّيْخُ بِهَذَا الْبَرَهَانِ الْمَشْتَمَلِ عَلَى حُصُولِ مَقْصُودِهِ، هَذَا. ^(٣)

ثُمَّ إِنَّ فِي هَذَا الْمَقَامِ اعْتِرَاضًا مَشْهُورًا أوردَه الإمامُ على الشَّيْخِ: وَهُوَ أَنَّهُ

١ . أي إثباته.

٢ . كالتار، والهواء، والتراب، والماء.

٣ . لاحظ: شرح الإشارات والتبَيُّهات: ١٩٦/٣ و ٢٠٢.

يجوز أن يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطء، فلا يلزم انقطاع أحدهما.

وأجاب عنه المصنّف رحمته: بأن المراد بالقوة المذكورة هاهنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة أو العدة دون الشدة. ^(١)

واعترض عليه ^(٢) العلامة الحلبي في شرحه على التجريد: «بأن أخذ القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث». ^(٣)
وهذا الاعتراض قد تلقوه بالقبول.

ولقوة هذا الاعتراض قال الشارح القديم: والجواب الصحيح أن يقال: التفاوت بحسب الشدة يستدعي التفاوت بحسب العدة والمدة، وحيثئذ يلزم انقطاع إحدهما. ^(٤)

وقال المحقق الشريف: وذلك ^(٥) لأنه إذا وقع التفاوت بين الحركتين في الشدة؛ أي السرعة: فإما أن يكون زمانهما واحداً، أو لا.

فعلى الأول يقع التفاوت في العدة، لأن الأسرع تكون حركاته أكثر قطعاً.

١. المصدر السابق: ١٩٦.

٢. أي على الدليل.

٣. كشف المراد: المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث.

٤. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٣٩.

٥. أي لزم التفاوت بحسب الشدة يستدعي التفاوت بحسب العدة والمدة.

وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة.^(١)

قال: وتوضيحه^(٢): أن الكلام في قوة غير متناهية في المدة أو العدة، واللازم منه أن يتفاوت الحركتان في الجانب المقابل للمبدأ المفروض في المدة والعدة،^(٣) لا مجرد التفاوت في السرعة والبطء.

فإذا فرضنا قوة جسمانية غير متناهية في المدة وحركت جسماً آخر في زمانٍ غير متناه، وفرضنا أنها حركت جسماً آخر أصغر بذلك التحريك، وجب أن يكون زمان حركته غير متناه. ولكن هذا الزمان - أعني: زمان حركة الأصغر - يجب أن يكون أطول، لأن معاوقته أقل مع تساوي التحريكين. فإنه إذا كان مدة حركات الأكبر غير متناهية، وجزئت تلك المدة إلى أجزاء غير متناهية؛ كان أجزاء الحركة الواقعة في أجزاء تلك المدة غير متناهية، مع أن عدد أجزاء حركة الأصغر يلزم أن يكون أكثر. انتهى.^(٤)

وهذا كلام حق.

ولا يرد عليه ما أورده الشارح القوشجي^(٥): «من أن كل مدة، فهو أمرٌ متصلٌ في حد نفسه لا جزء له بالفعل، فإذا جزأ إلى أجزاء بالفعل تكون تلك

١. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٣٩.

٢. توضيح لجواب الشارح القديم.

٣. في ب: جملة «واللازم منه أن يتفاوت الحركتان في الجانب المقابل للمبدأ المفروض في المدة والعدة» ساقطة.

٤. لاحظ: شرح المواقيت: ٤ / المقصد الخامس من المرصد الخامس.

٥. انظر: شرح تجريد العقائد: ١٣١.

الأجزاء متناهية [العدد]. وأما أنه قابل لانقسامات غير متناهية، فمعناه أن قسمته لا تقف عند حدّ». (١)

لما قاله سيد المدققين: «من أن ما ذكره إنما هو في المدة المتناهية لا في المدة الغير المتناهية، لوجوب أن يتساوى جميع مقادير تلك الأجزاء مقدار ما ينقسم إليها .

ولا شك أن جميع مقادير الأجزاء الغير المتناهية بالعدد غير متناه، لأن ضمّ المتناهي إلى المتناهي مرّات غير متناهية يستلزم اللاتناهي» (٢).

لكن أقول: هذا - أعني: ما ذكره (٣) في التوضيح - هو بعينه معنى كلام المصنّف في الجواب. ألا ترى أنه على ما ذكره في التوضيح يصير حديث الشدة لغواً محضاً لا دخل له في أطوليّة مدة حركة الأصغر؟

فكلام المصنّف: هو أن الكلام إنما هو في عدم التناهي بحسب المدة أو العدة .

إذا فرض أن قوّة قسريّة حركت جسماً أكبر في مدة غير متناهية مثلاً، وحركت بهذه القوّة الغير المتناهية بحسب المدة جسماً أصغر، يجب أن يكون التفاوت بينهما في المدة في الجانب المقابل للمبدأ، أعني: جانب عدم التناهي .

١ . لا يكون بعده قسمة.

٢ . راجع: شرح تجريد العقائد مع حاشية المحقق الدواني والسيد الصدر: ١٧٦ .

٣ . سيد المدققين.

فوقوع التّفاوت في الشدّة لا دخل له في ذلك، إذ ليس الكلام فيها،
فليتدبّر جدّاً وليتعجّب من هؤلاء المّهرة، كيف غفلوا عن ذلك!؟

ومن ههنا يظهر اندفاع ما قيل ^(١) على أصل الدليل: من أنّ التّفاوت
بالزيادة والنقصان لا يستلزم الانقطاع، فإنّ حركة فلك الثامن أنقص عدداً من
حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما.

وذلك لأنّه ليس هناك أمرٌ يستدعي وقوع التّفاوت في جانب عدم
التناهي، لكون كلّ واحدة من الحركتين صادرة عن قوّة أخرى، فجاز وقوع
عدّة من أحدهما بازاء واحدة من الأخرى، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ فيه بعد
ذلك الاعتبار - أعني: اعتبار وقوع عدّة بازاء واحدة - لا بدّ من وقوع التّفاوت،
فيكون لا محالة في جانب اللاتناهي.

وأما الاعتراض عليه: بأنّه لمّ لا يجوز أن يكون القوى الجسمانيّة أزليّة
لا يكون لحركاتها مبدأ، فلا يمكن اتّحاد المبدأين؟

فأجيب عنه: بأنّ فرض المبدأ الواحد للحركتين، بأنّ يعتبر من نقطة
واحدة، من أوساط المسافة كافٍ في إثبات المطلوب، ولاخفاء في إمكانه
وان لم يكن للحركة بداية.

وأجيب أيضاً: بأننا نعلم بالضرورة؛ أنّ ما كان في قوّته قطع مسافة من
أولها إلى آخرها كان في قوّته عكس ذلك؛ أي قطعها من آخرها إلى أولها.

فألذي في قوّته الحركة التي لا ابتداء لها إلى حدّ معيّن كان في قوّته الحركة من ذلك الحدّ المعيّن إلى ما لا نهاية له، لكن اللازم باطل بالبيان^(١) المذكور، فيبطل الملزوم أيضاً .

وأما التّقص بالحرركات الفلكيّة، فإنّها مع عدم تناهيها عندهم مستندة إلى قوى جسمانيّة لها إدراكات جزئية، إذ التعقّل الكلي غير كافٍ في جزئيات الحركة كما مرّ .

فأجيب عنه: بأنّ حرركات الأفلاك إراديّة مستندة إلى نفوسها المجردة في ذواتها، المقارنة في أفعالها، المدركة للجزئيات بواسطة آلات، وكلامنا في تأثير القوى الحالّة في الأجسام .

ثمّ إنّ الإمام أورد على الشيخ: «أنّ القائلين بتناهي الحوادث لمّا استدّلوا بوجوب ازديادها كلّ يوم على تناهيها ردّ الشيخ عليهم: أنّه لمّا لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الأوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحاً، فضلاً عن أن يكون مقتضياً لتناهيها.

فلقائل أن يرد عليه ها هنا بما ردّ هو عليهم بعينه بأن يقول: ليس للحوادث^(٢) التي تقوى هذه القوّة عليها مجموع موجود في وقت ما. فلا يصحّ الحكم عليها بالزيادة والتّقصان.

ثمّ قال^(٣): ولقد أورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال، فأجاب: بأنّ

١. في ب: «بالسياق».

٢. في المصدر: «للحرركات».

٣. الرّازي.

المحكوم عليها هاهنا كون القوّة قويّة على تلك الأفعال. وهذا المعنى حاصل في الحال.

ولاشك أنّ كون القوّة قويّة على تحريك الكلّ أقلّ من كونها قويّة على تحريك الجزء، فوقع التّفاوت في القوّة عليها،^(١) بالزيادة والنقصان.

ثمّ قال^(٢): وللسائل أن يعود فيقول: أنتم إنّما تستدلّون على تفاوت قوّة القوّة على تحريك الكلّ والجزء بوقوع التّفاوت في تلك الأفعال، وحينئذٍ يعود الإشكال. انتهى كلام الإمام^(٣).

ونقل المحقّق الشريف عن بعض الفضلاء: إنّ هذا سهو واقع من الإمام، لأنّ الاستدلال بالعكس.

فإنّا نقول: قوّة القوّة على تحريك الكلّ أضعف منها على تحريك الجزء، لأنّ طبيعة المقسور عايقة عن تحريك القوى، فكّلما كان المعاق أقوى كانت القوى على تحريكه أضعف بالضرورة. فلمّا تفاوتت القوّة بالنسبة إلى تحريك^(٤) الكلّ والجزء لزم التّفاوت في الحركات التي لا تتناهى.

فقد استدللنا بتفاوت القوّة على تفاوت الأفعال دون العكس كما توهمه، هذا.

١. بخلاف الحوادث، فإنّ مجموعها لما لم يكن موجوداً في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان.
٢. فخر الدين الرّازي.
٣. شرح الإشارات والتّبيّحات: ٣/ ١٩٦ - ١٩٧.
٤. في ج: جملة «القوى فكّلما كان المعاق أقوى كانت - إلى - بالنسبة إلى تحريك» ساقطة.

المسألة الخامسة

في الإشارة إلى بعض أحوال العلة المادية والصورية

[قال: والمحلّ المتقوم بالحال قابلٌ له ومادة للمركّب، وقبوله ذاتي .

وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات يكسبها الحال .

وهذا الحال صورةٌ للمركّب وجزءٌ فاعلٍ لمحلّه، وهو واحد.

أقول: [اعلم: أنّ الهيولى الأولى القابلة للصور يقال لها المادة أيضاً، وأنّ الصّورة الحالّة فيها المقومة لها يقال لها الصّورة.

فلفظة المادة مشتركة بين الهيولى والعلّة المادية، أعني: الجزء المادي.

وكذا لفظة الصّورة مشتركة بين الحالّ المقوم للهيولى، وبين العلة

الصورية، أعني: الجزء الصوري .

وقد صرّحوا: ^(١) بأنّ الهيولى مادة وقابل بالقياس إلى الصّورة الحالّة

فيها، وعلّة مادية بالقياس إلى الجسم المركّب من الهيولى والصّورة.

وكذا الصّورة صورة بالقياس إلى المادة نفسها، وعلّة صورية بالقياس

إلى المركّب .

وإلى هذا ^(١) أشار بقوله: والمحلّ المتقوم بالحال؛ أي المحلّ الذي يحتاج في وجوده وتحصله إلى ما يحلّ فيه؛ إشارة إلى الهيولى الأولى .
فإنها لكونها في حدّ ذاتها قوّة محضّة، وإبهاماً صرفاً؛ لأنّ فعليتها ليس إلاّ أنها قوّة ومستعدّة لكلّ شيء . [و] على ما صرح به الشيخ، لا يمكن أن يوجد وحدها، لأنّ المبهم على إبهامه لا يقبل الوجود، بل يحتاج إلى أن يحلّ فيها الصّورة، فتصير بها متحصّلة قابلة للوجود.

فإن قيل ^(٢): احتياج الشيء في وجوده إلى ما تحلّ فيه باطل قطعاً؛ لأنّ الشيء ما لم يتشخّص موجوداً لا يمكن حلول شيء آخر فيه، فإذا وجد الذات في نفسها متقدّم على أحوالها التي من جملة حلول شيء آخر فيها .
لا يقال: المحتاج إليه هو مطلق الحال وطبيعته، وما يحتاج إلى المحلّ هو الحال المتعيّن فلامحذور .

لأنّا نقول: الطّبيعة لا وجود لها إلاّ عين الوجود المتعيّن، فقبل وجود المتعيّن لا وجود للطّبيعة، فلا يتصوّر احتياج المحلّ إليها في وجودها. ^(٣)
قلنا: الحال على قسمين :

قسم يحتاج في وجوده إلى محله، فلا يمكن احتياج المحلّ في الوجود إليه قطعاً، وذلك الحال هو العرض .

١ . أي على ما صرح به الشيخ الرئيس .

٢ . ذكره الشارح القوشجي في شرحه .

٣ . لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٣٢ - ١٣٣ .

وقسم لا يحتاج إلى محلّه في وجوده، بل فيما يلزمه من عوارضه، كالصّورة الجسميّة، فإنّها متحيّزة بذاتها مستغنية في وجودها^(١) عن الهيولى، وإنّما يحتاج إليها في قبول ما^(٢) يلزمها من الاتّصال والانفصال. ومثل هذا الحال يجوز احتياج المحلّ إليه في وجوده ولا محذور.

قابلٌ له^(٣)؛ أي للحال وبالقياس إليه .

ومادّة^(٤)؛ أي علّة مادّية للمركّب^(٥) من المحلّ والحال وبالقياس إليه .

وقبوله^(٦)؛ أي قبول المحلّ المذكور؛ أي قابليّته واستعداده للحال، ذاتي^(٧)، فلا ينفكّ عنه، بل هو عين ذاته، كما نقلنا من الشّيخ .

ولما استشعر أنّه يمكن هاهنا أن يقال: إنّ المادّة قد تكون قابلة لشيء، وغير قابلة لآخر، ثمّ تصير قابلة لذلك الآخر، فيعدم عنها قبولها للأوّل، ويوجد قبولها للثاني، وما يوجد بعد العدم، ويعدم بعد الوجود، كيف يكون ذاتياً؟ بل يجب أن يكون عرضياً منفكاً .

أشار إلى الجواب عنه بقوله: وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات يكسبها باعتبار الحال^(٨) .

يعني ما يعدم ويوجد ليس هو أصل القبول والاستعداد، بل إنّما هو مراتب للقرب والبعد.

١ . أي في وجودها الدّهري . ٢ . أي في وجودها الزّماني .

٣ - ٧ . من كلام المصنّف ﷺ .

٨ . في متن كشف المراد، وشرح تجريد العقائد، والبراهين القاطعة: «الحال فيه» .

فإن الاستعداد الذاتي ؛ قد يكون بعيداً عن المقبول، ثم يصير قريباً منه، ثم يصير أقرب منه، كاستعداد مادة الغذاء للصورة الإنسانية، واستعداد النطفة لها، واستعداد الجنين لها .

وشيء من هذه الاستعدادات ليس ذاتياً للمادة الأولى، بل ما هو ذاتي لها هو أصل الاستعداد الذي نسبته إلى الصورة الغذائية والنطفية والجنينية والإنسانية، بل إلى سائر الصور على السواء .

والاستعدادات المذكورة أمور اكتسبتها المادة الأولى من مقارنة الصورة الحالية فيها واحدة بعد واحدة .

فاستعداد الغذاء للإنسانية ليس هو الاستعداد الذي ذاتي للمادة، بل هذا الاستعداد قد حصل لها زائداً على ما كان من الاستعداد الذاتي بسبب مقارنة الصورة الغذائية. وكذا استعداد النطفة حاصل للمادة زائداً على استعداد الغذائية من الصورة النطفية، وهكذا .

فالذي يزول ويحصل هو شيء من هذه الاستعدادات المكتسبة للمادة باعتبار ما يحل فيها من الصور والأعراض، لا أصل الاستعداد والقبول الذي هو ذاتي للمادة، فلا إشكال .

وهذا الحال المقوم لمحلّه صورة؛ أي علة صورية للمركب، وبالقياس إليه، وجزء فاعلٍ لمحلّه؛ أي صورة بالمعنى المقابل للمادة بمعنى الهيولى وبالقياس إلى محله الذي هو الهيولى .

وإنما عبّر عن الصورة بهذه العبارة، لما قرّر في موضعه من أن الصورة

إنما هي شريكة لعلّة الهيولى، وليست بعلة مستقلة لها.

واعلم: أنه ليس المراد أن العلة المادية منحصرة في الهيولى، والعلّة الصوريّة منحصرة في الصّورة المقومة للهيولى، كما يوهمه ظاهر العبارة، وذلك لما سيأتي من أن الموضوع، كالمادة، فيكون العرض أيضاً كالصّورة، كما سنشرحه هناك.

وهو^(١) - أي هذا الحال المقوم للمحلّ المسمّى بالصّورة بالمعنى المقابل للمادة - واحد^(٢)؛ أي لا يكون للهيولى صورتان مقومتان في مرتبة واحدة، لأنّ كلّاً منهما إن استقلّ في تقويمها استغنى عن الآخر، وإلاّ فالمجموع مقوم واحد وصورة واحدة .

وإنما قلنا «في مرتبة واحدة» لأنّ الصّورة النوعية أيضاً مقومة للهيولى، لكن بعد تقويم الصّورة الجسميّة إياها .

واعلم: أنّ هذه الأمور المتفرّعة على ثبوت الهيولى ذكرها المصنّف هاهنا على سبيل الحكاية وبمعنى أنه على تقدير ثبوتها وعند القائلين بها يكون الحال هكذا، فلا منافاة بينها وبين ما سيأتي من نفيه الهيولى في هذا الكتاب.

المسألة السادسة

في أحوال العلة الغائية

[وفيها مباحث:]

المبحث الأول

في العلة الغائية وإثباتها^(١)

قال: والغاية علةٌ بما هيَّتها لعليةِ الفاعلية، ومعلولةٌ في وجودها العيني للمعلول، وهي ثابتةٌ لكلِّ قاصِدٍ.

أقول: [قال الشيخ في "طبيعيَّات الشفاء": "أما الغاية: فهي المعنى الذي لأجله^(٢) تحصل الصُّورة في المادَّة، وهو الخير الحقيقي، أو الخير المظنون. فإنَّ كلَّ تحريك يصدر عن فاعل لا بالعرض، بل بالذات، فإنَّه يروم به ما هو خير بالقياس إليه، فربَّما كان بالحقيقة، وربَّما كان بالظنِّ، فإنَّه: إمَّا أن يكون كذلك، أو يظنُّ به ذلك ظنًّا^(٣).

١. لاحظ لمزيد التَّحقيق في هذا المبحث: الإشارات والتَّنبهات: ٣ / ١٣٨ / النمط السادس؛ المشاريع والمطارحات: الفصل الرابع عشر من المشرع الثالث والفصل الأوَّل والثَّاني من المشرع السادس؛ والمعتبر في الحكمة: ٢ / ١٥ - ١٨ / الفصل الخامس من الجزء الأوَّل؛ والمباحث المشرقيَّة: ١ / الفصل الرابع والسادس - إلى - الفصل العاشر من القسم الرابع من الفنِّ الرابع؛ والحكمة المتعالية في الأسفار: ٢ / الفصل الواحد والعشرين، والثَّاني والعشرين والثالث والعشرين من المرحلة السادسة؛ والتَّحصيل: الفصل الثالث والرابع من المقالة الخامسة؛ وشرح غرر الفرائد: ١٦١ - ١٦٥ / الفريدة السابعة.

٢. أي لأجل تحصيله لأجل حصوله أو الأعم.

٣. طبيعيَّات الشفاء: ١ / ٥٢ / الفصل العاشر من المقالة الأولى.

وقال في الإلهيات: «ونعني بالغائية، العلة التي لأجلها يحصل وجود شيء مباين^(١) لها»^(٢).

وقال أيضاً: «وأما الغاية فهي ما لأجله يكون الشيء، وقد علمته فيما سلف .

وقد تكون الغاية^(٣) في بعض الأشياء في نفس الفاعل، كالفرح بالغلبة.

وقد تكون الغاية في بعض الأشياء في شيء غير الفاعل .

وذلك: تارة في الموضوع، مثل: غايات الحركات التي تصدر من روية أو طبيعة^(٤).

وتارة في شيء ثالث، كمن يفعل شيئاً ليرضى به فلان، فيكون رضاء فلان غاية خارجة عن الفاعل والقابل، وإن كان الفرح بذلك الرضا أيضاً غاية أخرى.

ومن الغايات التشبه بشيء، والمتشبه به من حيث هو متشوق إليه غاية، والتشبه نفسه أيضاً غاية. انتهى^(٥).

١ . أي لا يكون ذلك الوجود حالاً فيها أو محلاً لها.

٢ . إلهيات الشفاء: ٢ / ٢٥٧ / الفصل الأول من المقالة السادسة.

٣ . أي الغاية الأولى كما يدل عليه قوله في ما يأتي: «وإن كان الفرح بذلك الرضا أيضاً غاية أخرى.

٤ . كالحركة في الكم الصادر من النفس النباتية إذ غايتها حصول الازدياد في المقدار والزيادة كمال للجسم الذي هو الموضوع للنفس النباتية لا لها نفسها.

٥ . إلهيات الشفاء: ٢ / ٢٨٣ / الفصل الرابع من المقالة السادسة.

فظهر حينئذٍ من تضاعيف ما نقلنا: إنَّ الغاية يجب أن يكون ممَّا يتأدَّى إليه فعل الفاعل، فتكون مترتبة على فعل الفاعل ومتأخِّرة عنه، ومع ذلك فكونها علَّة له ومتقدِّمة عليه يحتاج إلى بيان .

وهو أنَّ معنى كون غاية الشَّيء علَّة له هو أنَّ ذلك الشَّيء يفتقر في وجوده العيني إلى وجوده ^(١) العقلي بواسطة أنه يحتاج إلى علَّة فاعليَّة لا محالة، وهي في كونها علَّة تحتاج إلى صورة الغائيَّة، ضرورة أنَّ الفاعل ما لم يتصوَّر غاية ما؛ لا يفعل .

ومن هاهنا قالوا: أنَّ الغاية بماهيَّتها؛ أي بصورتها الذهنية؛ علَّة لفاعليَّة الفاعل، ويانيَّتها؛ أي بهويَّتها الخارجيَّة معلول للفاعل .

وبعبارة أخرى: أنَّ الغاية بالوجود الذهني علَّة وبالوجود العيني معلول. وهذا كما قيل: ^(٢) معنى قولهم أوَّل الفكر آخر العمل. ^(٣)

قال الشَّيخ في "الطبيعيَّات": «الفاعل من جهةٍ سبب للغاية، وكيف لا يكون كذلك؟ والفاعل هو الَّذي يجعل الغاية موجودة. ^(٤)

١ . أي ما هو غاية الشَّيء.

٢ . القائل هو الشَّارح القوشجي، لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٣٣ .

٣ . كما قال العارف الرُّومي في المثنوي:

باطناً بهر ثمرشد شاخ هست
كسى نشاندی باغبان بیخ شجر
خاصه فکری کو بود وصف ازل

ظاهراً آنشاخ اصل میوه است
گرنبودی میل وامید ثمر
اول فکر آخر آمد در عمل

٤ . في أ، ب وج: «يحصل» كما في المصدر .

والغاية من جهة هي سبب للفاعل، وكيف لا تكون كذلك؟ وإنما يفعل الفاعل لأجلها وإلا لما كان يفعل. فالغاية تحرك الفاعل إلى أن يكون فاعلاً.

ثم قال: والفاعل ليس علة لصيرورة الغاية غاية، ولا لماهية الغاية في نفسها، ولكن علة لوجود ماهية الغاية في الأعيان. وفرق بين الماهية والوجود كما علمته. ^(١) والغاية علة لكون الفاعل فاعلاً. فهي علة له في كونه علة، وليس الفاعل علة للغاية في كونها علة ^(٢).

وإلى هذا أشار المصنف بقوله: والغاية علة بماهيتها ^(٣) لعلية العلة الفاعلية ^(٤)، ومعلولة في وجودها العيني ^(٥) للمعلول.

وإنما قال «للمعلول» لأن وجود الغاية مترتب على وجود المعلول، فهي معلولة للفاعل بالواسطة، كما أن المعلول معلول لها بالواسطة.

فإن قلت: غاية الحركة: قد تكون نهاية لها، وقد لا تكون، ك«لقاء الحبيب» كما سيأتي عن قريب، فليس كل غاية هي معلولة للمعلول بحسب الوجود العيني.

١. في المسألة الخامسة والثلاثين من الفصل الأول في الجزء الأول من هذا الكتاب.

٢. طبيعيات الشفاء: ١ / ٥٣ / الفصل الحادي عشر من المقالة الأولى.

٣. أي بصورتها الذهنية لا وجودها الخارجية.

٤. إذ الفاعل إنما يفعل الفعل بعد تصور الغاية، فتصور الغاية سبب لفاعلية الفاعل.

٥. في متن تجريد العقائد؛ وكشف المراد؛ والبراهين القاطعة: «في وجودها للمعلول».

قلت: لقاء الحبيب مثلاً، وإن لم يكن معلولاً للحركة، كالتَّهَيِّة، لكنَّه مترتَّب على التَّهَيِّة، فهو معلول للحركة بالعرض لا بالذات، فليتدبر .

فإن قيل: إنَّهم يقولون إنَّ الغاية في أفعال الله تعالى إنما هي ذاته تعالى، وظاهر أنَّها لا تترتَّب على وجود المعلول.

أجيب: بأنَّهم اتَّفَقوا على أنَّ الغاية مسلوِّبة ^(١) عن فعل الله تعالى مطلقاً، لأنَّ الفاعل الَّذي يفعل لغاية يكون غير تامٍّ من وجهين:

الأوَّل: من حيث إنَّه يقصد به وجود تلك الغاية، فلا بدَّ أن يكون وجودها أولى به وأليق، وإلا لم يكن غاية له أصلاً، فيكون مستكماً بذلك الوجود ومستفيداً منه تلك الأولويَّة.

الثاني: من حيث إنَّه يتمُّ بماهيَّة تلك الغاية فاعليَّته، فيكون هو ناقصاً في فاعليَّته .

ولمَّا كان تعالى تامّاً بذاته لا يتطرَّق إليه نقصان أصلاً، فإذن لا غاية لفعله، بل هو فاعل بذاته، هذا ما ذكروه. ^(٢)

ومن ذلك يظهر أنَّ قولهم: إنَّه لا غاية لفعله، أو أنَّه غاية للوجود كلِّه، أو أنَّه غاية الغايات، على اختلاف العبارات ؛ معناه في الحقيقة نفي الغاية عن فعله تعالى، والإشارة إلى أنَّ ذاته سبب لفاعليَّته كما أنَّ الغاية سبب لفاعليَّة

١ . في ب: «مسلوِّلة» وفي ج: «مساوية».

٢ . راجع: الإشارات والتنبهات: ٣ / ١٤٣ - ١٤٤ / النمط السادس ؛ وشرح المواضع: ٨ / ٢٠٤ -

٢٠٥ / المقصد الثامن من المرصد السادس؛ وشرح المقاصد: ٤ / ٣٠١ - ٣٠٢ .

الفاعل الذي يفعل ^(١) لغاية، فذاته بمنزلة الغاية. فلذلك أطلق عليها الغاية لا أنها غاية حقيقة، كذا ذكره المحقق الشريف.

ولا يبعد أن يحمل على الإشارة إلى ذلك قوله: وهي ^(٢) ثابتة لكل قاصد ^(٣)؛ أي لكل فاعل يفعل بالقصد؛ أي بالاختيار الزائد على الذات كما هو مصطلح الحكماء.

فإن قلت: أليس أفعال الله تعالى عند الإمامية معللة بالأغراض؟

قلت: نعم، لكنهم يفرقون بين الغرض والغاية، فلا يجعلون الغرض علة لفاعليته تعالى، فيعنون بالغرض الحكم والمصالح ^(٤) التي تشتمل عليها الأفعال مما يجده العقل ويحكم به ويصير به الفعل حسناً أو قبيحاً.

فهم ^(٥) في ذلك يوافقون الحكماء بحسب المعنى، وإن لم يطلق عند الحكماء ^(٦) لفظ الغرض عليها، بل يجعلون لفظي الغرض والغاية مترادفين.

١. في ج: جملة «مستكملاً بذلك الوجود ومستفيداً منه تلك الأولوية - إلى - كما أن الغاية سبب لفاعلية الفاعل الذي يفعل» ساقطة.

٢. أي الغاية.

٣. فإن من يفعل بالقصد والاختيار إنما يفعله لغاية وغرض.

٤. في ج: «الصالح».

٥. أي الإمامية.

٦. يعني أن الحكماء يقولون: إن أفعال الله تعالى لا يكون بلا حكم ومصالح إلا أن الحكماء يطلقون الغرض والغاية بمعنى واحد، والإماميون يطلقون الغاية بمعناها والغرض على الحكم والمصالح، بخلاف الأشاعرة، فإنهم يجعلون الغرض والغاية كليهما بمعنى واحد لا يقولون

بخلاف الأشاعرة،^(١) فإنهم يوافقون الحكماء في هذه المسألة بحسب اللفظ فقط، كما سيأتي تحقيق ذلك في الإلهيات إن شاء الله العزيز.

بالمصالح والحكم، فالحكماء يخالفون الإمامية في اللفظ فقط، والأشاعرة يخالفونهم في اللفظ والمعنى كليهما.

١. إنهم ذهبوا إلى أنه لا يجوز تعليل أفعاله بشيء من الأغراض والعلل الغائية لأنه كَلِّ فاعل لغرض وقصد، فإنه ناقص بذاته مستكمل بذلك الغرض، والله تعالى يستحيل عليه النقصان. لاحظ البحث في: المواقف في علم الكلام: ٣٣١ - ٣٣٢؛ وشرح تجريد العقائد: ٣٤٠؛ وكشف المراد: المسألة الرابعة من الفصل الثالث من المقصد الثالث؛ ومفتاح الباب: ١٦٠ - ١٦١؛ والنافع يوم الحشر: ٢٩؛ وشرح المقاصد: ٤ / ٣٠١ - ٣٠٢. وذهب إليه أيضاً بعض الفلاسفة كشيخ الإشراف في المشارع والمطارحات: ٤٢٧ - ٤٢٩.

[المبحث الثاني

في إثبات الغايات للحركات الإرادية

قال: وأما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول إلى المنتهى، وهو قد يكون غاية الشوقية، وقد لا يكون، فإن لم تحصل فالحركة باطلة وإلا فهو إما خير أو عادة أو قصد ضروري أو عبث وجزاف.

أقول: [واعلم: أن الحكماء أثبتوا؛ لكل تحريكٍ وفعلٍ - سواء كان إرادياً، أو طبيعياً - غاية .

والمصنّف خصّ هذا الحكم بالإراديات.

وبالجملة: فإنّ في هذا المقام شكوكاً صعبة:

منها: أنه قد قيل: إنه لا يجب أن يكون لكل فعلٍ غاية، فإنّ من الأفعال ما هو عبثٌ وليس له غاية ألبتة،^(١) أو ليس له غاية هي خيرٌ أو مظنونٌ خيراً.

والشيخ في دفع هذه الشبهة قال في "إلهيات الشفاء" بهذه العبارة: «وأما بيان أمر العبث: فيجب أن يعرف أنّ كلّ حركة إرادية فلها مبدأ قريب، ومبدأ بعيداً.^(٢)

١. في ج: جملة «وليس له غاية ألبتة» ساقطة.

٢. ومبدأ أبعد.

فالمبدأ القريب: هو القوّة المحرّكة التي في عضلة العضو .

والمبدأ الذي يليه: هو الإجماع من القوّة الشوقية .

والأبعد من ذلك: هو التخيل أو التفكير^(١).

فإذا ارتسم في التخيل، أو الفكر النطقي صورة ما، فحركت القوّة الشوقية إلى الإجماع، خدمتها القوّة المحرّكة التي في الأعضاء.

فربّما كانت الصّورة المرتمسة في التخيل، أو الفكر؛ هي نفس الغاية التي ينتهي إليها الحركة .

وربّما كانت شيئاً غير ذلك، إلاّ أنّه لا يتوصّل إليه إلاّ بالحركة إلى ما تنتهي إليه الحركة،^(٢) أو يدوم عليه الحركة.^(٣)

مثال الأوّل: أن الإنسان ربّما زجر^(٤) عن المقام في موضع ما، وتخيّل في نفسه صورة موضع آخر، فاشتاق إلى المقام فيه، فيتحرّك نحوه، وانتهت حركته إليه، فكان متشوّقه نفس ما انتهى إليه بتحريك القوى المحرّكة للعضلة.

١ . إشارة إلى أن تصوّر الغاية وأنها قد تكون جزئية متخيّلة، وقد تكون عقلية كلية، وإدراك الغاية على وجه جزئي أو الكلّي من تنمّة تصوّر الفعل من حيث أنّه ملائم أو منافر، فلا يلزم أن يكون المبادي للأفعال الاختيارية.

٢ . لكونه مرتّباً على ما تنتهي إليه الحركة وموقوفاً عليه .

٣ . إشارة إلى القوّة المحرّكة الفلكية، فإنّها ليست غايتها الوصول إلى المتهى بل غايتها الدوام على الحركة.

٤ . في أ، ب و ج: «ضجر» كما في المصدر.

ومثال الثاني: أن الإنسان قد يتخيل في نفسه صورة لقائه لصديق له، فيشتاقه، فيتحرك إلى المكان الذي يقدر مصادفته فيه، فينتهي حركته إلى ذلك المكان. ولا يكون نفس ما انتهت إليه حركته نفس المتشوق الأول الذي نزع إليه، بل معنى آخر، لكن المتشوق يتبعه أن يحصل بعده، وهو لقاء الصديق.

فقد عرفت هذين القسمين، وتبين لك من ذلك بأدنى تأمل أن الغاية التي ينتهي إليها الحركة في كل حال ^(١) من حيث هي غاية حركته، هي غاية أولى حقيقتية للقوة الفاعلية المحركة التي في الأعضاء .

وليس للقوة المحركة في الأعضاء غاية غيرها، لكنه ربما كان للقوة التي قبلها غاية غيرها .

فليس يجب دائماً أن يكون ذلك الأمر غاية للقوة الشوقية: تخيلية كانت، أو فكرية. ولا يجب أيضاً دائماً أن لا يكون، بل ربما كانت، وربما لم تكن، كما قد تبين لك في المثالين .

وأما الأول منهما: فكانت الغاية فيهما ^(٢) واحدة.

وأما الثاني: فكانت مختلفة .

والقوة المحركة التي في الأعضاء مبدأ حركة لا محالة، ^(٣) والقوة

١ . سواء كانت الغاية نفس ما انتهى إليه الحركة كالمثال الأول، أو لا يكون كذلك كما في المثال الثاني .

٢ . أي في القوة الشوقية وفي القوة المحركة التي في الأعضاء.

٣ . في الصورتين.

الشوقية أيضاً مبدأ أول لتلك الحركة، فإنه لا يمكن أن تكون حركة نفسانية لا عن شوق ألبتة، لأن الشيء الذي لا ينبعث إليه القوة،^(١) ثم تنبعث إليه انبعثاً نفسانياً يكون لشوق نفساني لا محالة، قد حدث بعد ما لم يكن .

فإذن كل حركة نفسانية، فيكون مبدأها الأقرب قوة محرّكة في عضل الأعضاء، ومبدؤها الذي يليه شوق، والشوق - كما علم في علم النفس - تابع لتخيّل، أو فكر لا محالة، فيكون المبدأ الأبعد تخيلاً، أو فكراً.

فإذن هاهنا مبادٍ للحركة النفسانية .

منها واجبة بأعيانها ضرورة.

ومنها غير واجبة بأعيانها ضرورة.

والواجبة ضرورة: هي القوى المحرّكة في الاعضاء والقوة الشوقية.

وغير الواجبة: هي التخيّل والفكر، فإنه ليس يجب^(٢) لا محالة أن

يكون تخيّل و^(٣) لا فكر، أو فكر ولا تخيّل^(٤).

فلكل مبدأ حركة غاية لا محالة.

١ . أي الشيء الذي لا تنبعث إليه القوة الشوقية بشوق لم تنبعث إليه القوة المحرّكة بتحريك الفعل.

٢ . أي ليس يجب أن يكون شيء من التخيّل فقط بدون الفكر، أو الفكر فقط بدون التخيّل بل الواجب أحدهما.

٣ . الواو: حالية. والفكر فاعل للفعل المحذوف بقرينة ذكره سابقاً أي لا يكون فكر.

٤ . بل قد يجتمعان أي التخيّل والفكر وقد يفترقان وجوداً على سبيل منع الخلوّ.

والمبدأ الذي لا بد^(١) منه في الحركة^(٢) الإرادية له غاية لا بد منها.
والمبدأ الأول^(٣) الذي منه^(٤) بد؛ قد يوجد الحركة خالية عن غايته.
فإن اتفق أن يتطابق المبدأ الأقرب - وهو القوة المحركة -^(٥) والمبدأ
اللذان بعده - أعني: الشوقية مع التخيل، أو^(٦) الشوقية مع الفكرية - لكانت
نهاية الحركة هي الغاية للمبادئ كلها، وكان ذلك غير عبث لا محالة.

وإن اتفق أن يختلف - أعني: أن لا يكون ما هو الغاية الذاتية للقوة
المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية - وجب ضرورة أن يكون للقوة الشوقية
غاية أخرى بعد الغاية التي في القوة المحركة التي للعضو.

وذلك لأننا قد أوضحنا أن الحركة الإرادية لا تكون بلا شوق، فكل ما
هو شوق، فهو شوق لشيء، وإذا لم يكن لمتهمي الحركة كان لشيء آخر غيره
لا محالة، وإذا كان ذلك الشيء يراد لأجله الحركة، فيجب أن يكون بعد انتهاء
الحركة.

وكل نهاية تنتهي إليها الحركة، أو تحصل بعد نهاية الحركة، ويكون
الشوق التخيلي أو الفكري قد تطابقا^(٧) عليها، فيبين أنها غاية إرادية، وليست
بعبث ألبتة.

١ . كالتخيل والفكر.

٢ . كالقوة الشوقية.

٣ . وهو المبدأ الأبعد الذي هو التخيل والفكر.

٤ . أي من خصوصيته، وإلا فقد عرفت أن أحدهما واجب الحصول لكونه علة للشوق.

٥ . بأن يكون الغاية، غاية لمجموعها.

٦ . قوله: «أو» بمعنى الواو .
٧ . يعني اتفاقا عليه بأن يكون غاية لكليهما.

وكلّ نهاية تنتهي إليها الحركة وتكون هي بعينها الغاية المتشوّقة المتخيّلة ولا تكون المتشوّقة بحسب الفكر^(١)، فهي التي تسمّى العبث.

وكلّ غاية ليست هي نهاية الحركة ومبدؤها تشوّق تخيلي غير فكري، فلا يخلو: إمّا أن يكون التخيل وحده هو المبدأ لحركة الشوق، أو التخيل مع طبيعة أو مزاج مثل النفس^(٢) أو حركة المريض، أو التخيل مع خلق أو ملكة نفسانيّة داعية إلى ذلك الفعل بلا رويّة.

فإن كان التخيل وحده هو المبدأ للشوق، سمّي ذلك الفعل جزافاً ولم يسمّ عبثاً.

وإن كان تخيل مع طبيعة مثل النفس، سمّي ذلك الفعل قصداً ضرورياً أو طبيعياً.^(٣)

وإن كان تخيل مع خلق أو ملكة نفسانيّة، سمّي ذلك الفعل عادة، لأنّ الخلق إنّما يتقرّر باستعمال الأفعال، فما يكون بعد الخلق^(٤) يكون عادة لا محالة.

١. وإلا فهو خير.

٢. في بعض النسخ «النفس».

٣. المراد أنّ الفعل الذي مبدؤه هو التخيل مع طبيعة أو مزاج يسمّى بكلّ من هذين الاسمين سواء كان التخيل مع طبيعة أو مزاج.

٤. الفرق بين ما يحصل بالعادة وبين ما يحصل بالصناعة، أنّ ما يحصل بالصناعة يكون باختيار الصانع وما يحصل بالعادة لا يكون بقصد القاصد.

وإن كانت الغاية التي للقوة المحركة وهي نهاية الحركة موجودة ولم يوجد الغاية الأخرى التي بعدها وينحوها التشوق، وهي غاية التشوق، فيسمى ذلك الفعل باطلاً، كمن حصل في المكان الذي قدر فيه مصادفة الصديق ولم يصادفه هناك، فسَمِيَ فعله باطلاً^(١) بالقياس إلى القوة المشوقة، دون القوة المحركة، وبالقياس إلى الغاية الأولى، دون الغاية الثانية.

وإذا تقررت هذه المقدمات، فقول القائل «إن العبث فعل من غير غاية ألبتة» هو قول كاذب.

وقول القائل أيضاً «إن العبث فعل من غير غاية ألبتة، هي خير أو مظنوناً خيراً» هو قول كاذب أيضاً.

أما الأول: فإن الفعل إنما يكون بلا غاية إذا لم يكن له غاية بالقياس إلى ما هو مبدأ حركته، لا بالقياس إلى ما ليس مبدأ الحركة، وإلى أي شيء اتفق. وما مثل به في الشك^(٢) من اللعب باللحية، فمبدأ حركته القريبة هو القوة التي في العضلة، والذي قبله شوق تخيلي بلا فكر، وليس مبدؤه فكراً ألبتة، فليست فيه غاية فكرية، وقد حصلت فيه الغاية التي للتشوق التخيلي وللقوة المحركة.

فبيّن أن هذا الفعل بحسب مبدئه المحرك، منته إلى غاية، وأنه إنما لا يتحرك إلى غاية بحسب ما ليس مبدؤه المحرك.

١. أي بالقياس إلى مبدأ لم يوجد غايته.

٢. أي في الاعتراض.

ولا يجب أن يظن أن هذا يصدر لا عن شوق تخيلي ألبته، فإن كل فعل
نفساني كان بعد ما لم يكن، فهناك شوق ما لا محالة وطلب نفساني، وذلك
مع تخيل ما، إلا أن ذلك التخيل ربما كان غير ثابت، بل سريع البطلان، أو كان
ثابتاً، ولكن لم نشعر به، فليس كل من تخيل شيئاً يشعر مع ذلك ويحكم أنه
قد تخيل، وذلك لأن التخيل غير الشعور بأنه قد تخيل. وهذا ظاهر، ولو كان
كل تخيل يتبعه شعور بالتخيل، لذهب الأمر إلى غير النهاية.

وأما الثاني: فإن لانبعاث هذا الشوق علة ما لا محالة:

إما عادة.

وإما ضجر عن هيئة وإرادة انتقال إلى هيئة أخرى.

وإما حرص من القوى المحركة والمُحسّنة على أن يتجدد لها ^(١) فعل
تحريك أو ^(٢) إحساس .

والعادة لذيدة، والانتقال عن المملول لذيد، والحرص على الفعل
الجديد لذيد، أعني بحسب القوة الحيوانية والتخيلية.

فألذذة هي الخير الحسي والتخيلي والحيواني بالحقيقة، وهي المظنونة
خيراً بحسب الخير الإنساني.

فإذا كان المبدأ تخيلياً حيوانياً فيكون خيره لا محالة خيراً تخيلياً

١. أي القوى التي توجب الإحساس.

٢. في المصدر: «وإحساس».

حيوانياً، فليس إذن هذا الفعل خالياً عن خير بحسبه، وإن لم يكن خيراً حقيقياً؛ أي بحسب العقل .

ثم وراء هذا علل لتخصيص هيئة دون هيئة من الحركات جزئية لا يضبط^(١). هذا كلام "الشفاء" .

والى هذا أشار المصنّف ﷺ بقوله: وأما القوّة الحيوانية المحرّكة فغايتها الوصول إلى المنتهى.

وإنما قيّد بـ «الحيوانية» لأنّ القوّة المحركة الفلكية ليست غايتها الوصول إلى المنتهى، بل غايتها الدوام على الحركة.

وهذا هو مراد الشيخ فيما مرّ من قوله: «أو يدوم عليه الحركة».

وهو^(٢)؛ أي الوصول إلى المنتهى^(٣) قد يكون غاية للقوّة الشوقية أيضاً كما مرّ في المثال الأول^(٤).

وقد لا يكون الوصول إلى المنتهى غاية للشوقية، بل يكون لها مرتبة

١ . إلهيات الشفاء: ٢ / ٢٨٤ - ٢٨٨ / الفصل الخامس من المقالة السادسة.

٢ . ومن هنا إشارة إلى انقسامات الحركة الحيوانية وهي ستة أقسام: فالأول: وهو ما يتحد الوصول إلى المنتهى وغاية القوّة الشوقية . وإليه أشار بقوله: «وهو أي الوصول إلى المنتهى قد يكون غاية للقوّة الشوقية الخ».

٣ . فقط، مثاله: أنّ الإنسان ربما يضجر عن المقام في بلده فيتخيّل في نفسه صورة موضع آخر فيتحرّك نحوه لرفع ضجره، فإنّ غاية قوّته الشوقية هو نفس الوصول إلى المنتهى.

٤ . في كلام الشيخ .

أخرى مترتبة على الوصول إلى المنتهى^(١)، كما مرّ في المثال الثاني^(٢).
 وحينئذٍ فإن لم يحصل^(٣) الغاية التي هي للشوقية مع الوصول إلى
 المنتهى، فالحركة باطلة بالقياس إلى القوة الشوقية^(٤)، حيث لم يترتب عليها
 ما هو غاية لها بالقياس إليها .

والأ؛ أي وإن حصلت فهو^(٥)؛ أي تلك الحركة والتذكير باعتبار الخير:
 إمّا خير^(٦) إن كان مبدأ الشوق هو التفكير .

أو عادة^(٧) إن كان^(٨) هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية كـ «اللعب
 باللحية» .

أو قصد ضروري^(٩) إن كان^(١٠) هو التخيل مع طبيعة كـ «التنفس»، أو مع
 مزاج كـ «حركة المريض» .

-
- ١ . كما لو تحرك الإنسان إلى مكان للقاء حبيبه، فإن غاية القوة الشوقية هي لقاء الحبيب وهو مغائر
 للوصول إلى المنتهى فقط .
 - ٢ . أي في كلام الشيخ .
 - ٣ . هذا إشارة إلى القسم الثاني من أقسام الحركة الحيوانية .
 - ٤ . وذلك كما لو تحرك إلى بلد للقاء حبيبه فلم يجده .
 - ٥ . هذا إشارة إلى القسم الثالث من أقسام الحركة الحيوانية .
 - ٦ . كما لو ذهب للقاء الصديق فرآه .
 - ٧ . هذا إشارة إلى القسم الرابع من أقسام الحركة الحيوانية .
 - ٨ . المبدأ .
 - ٩ . هذا إشارة إلى القسم الخامس من الحركة الحيوانية .
 - ١٠ . المبدأ .

أو عبثٌ وجزافٌ^(١) إن كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شيء آخر إليه.^(٢)

فعلى هذا؛ العبث والجزاف مترادفان. وهذا يخالف ما مرّ في كلام الشيخ؛ فإنّ العبث في كلام الشيخ كان هو الفعل الذي يكون نهاية الحركة فيه هي غاية للشوق التخيلي دون الفكري. والجزاف ما يكون أمراً آخر غير نهاية الحركة كذلك.^(٣) وصرّح بأن ذلك الفعل سمّي جزافاً ولم يسمّ عبثاً.

والشارح القديم تفتّن لذلك،^(٤) ولعلّه نظر في كلام الشيخ، فأورد الأقسام على ما يطابق كلام الشيخ إلا أنّه لم ينسب ذلك إلى الشيخ ولا إلى غيره.

ثمّ قال^(٥): وبعض ما ذكرنا يخالف ما في المتن لكن الصحيح هذا.

وقال المحسّني الشريف بهذه العبارة^(٦): واعلم أنّ المذكور في "المباحث المشرقيّة"^(٧) و"الملخص" موافق لما في المتن.

١. هذا إشارة إلى القسم السادس من الحركة الحيوانية.

٢. كمن يخطّ على الأرض عبثاً، فإنّ غاية القوّة الشوقية - وهي الخطّ على الأرض - تغائر الوصول إلى المتهى الذي هو عبارة عن وصول اليد المتحرّكة إلى الأرض.

٣. أي غاية للشوق التخيلي دون الفكري.

٤. أي مخالفة المتن لكلام الشيخ.

٥. الشارح القديم.

٦. لم نعر عليها في المصدر.

٧. لاحظ: المباحث المشرقيّة: ١ / ٥٣٥ - ٥٣٧ / الفصل الخامس من القسم الرابع.

ومن ثم قيل: إن أراد الشارح^(١) أنه اصطلاح على ما ذكره؛ فلانزاع معه،
إذ لكل أحد أن يصطلح على ما يشاء.

وإن أراد نقل اصطلاح آخرين؛ فالإمام أعرف به منه، فما وجه جزمه
بصحة قوله دون غيره؟

وقد ذكر في "شرح الملخص" ما يؤيد كلام الشارح: وهو أن «الجزاف
لا يسمّى عبثاً، لكن الإمام سمّاه في هذا الكتاب أيضاً عبثاً». انتهى كلام
الشريف. وهو موضع تعجب^(٢).

١. أبي الشارح القديم.

٢. حيث غفل عن عبارة الشيخ في الشفاء، وكان ما ذكره في الشرح مخالفاً لما ذكره في الحاشية.

[المبحث الثالث

في إثبات الغايات للحركات الطبيعية

قال: وأثبتوا للطبيعات غايات.

أقول: [ومنها ^(١): ما أورد على إثبات الغايات للطبيعات :

أما بيان إثباتها لها؛ فهو أننا نشاهد في الأمور الطبيعية من قواها وطبائعها تحريكات وتأثيرات متأدية إلى أمور مترتبة عليها ترتب الغاية على ذي الغاية، بحيث يحكم العقل حكماً جزمياً بأن تلك التحريكات إنما كانت لأجل الأمور المتأدية هي إليها .

ولا نعني بالغاية إلا ما لأجله تحرك الشيء كما مر.

وذلك - أعني: تأدي تلك التحريكات إلى تلك الأمور تأدي ذي الغاية إلى الغاية - ظاهر جداً لمن تأمل فيها حق التأمل.

ألا ترى أنه لا ينبت من حبة البر إلا البر. ومن حبة الشعير إلا الشعير. ولا يلد من نطفة الإنسان غير الإنسان. ومن نطفة الحمار غير الحمار - إلى غير ذلك - على سبيل اللزوم والدوام، بحيث لا يتخلف إلا لمانع.

١ . أي من الشكوك الواردة.

وليس ذلك إلا لقوة مودعة في حبة البرّ مثلاً متوجهة تحريكاتها نحو حصول البرّ، فترتّب عليها ذلك حيث لا عائق عنه.

هذا هو بيان إثبات الغاية للطبيعة على سبيل الإجمال. وسيظهر لك في تضاعيف ما يورد في دفع الشكوك بيانه على وجه التفصيل .

[شكوك في عدم ثبوت الغايات للطبيعيّات وجوابها]

وأما تقرير الشك المورد عليه، فهو أنّه لا يمكن أن يكون لتحريكات الطبيعة غاية لوجوه:

الأول: أنّ الغاية يجب أن تكون بوجودها الذهني علة لفاعلية الفاعل كما مرّ. والطبيعة لا شعور لها ليكون للغاية وجود ذهنيّ عندها، ولا روية لها ليتمكنها ارتياد غاية دون غاية واختيارها .

والجواب عنه: أنّ صور الغايات في الحركات الطبيعية ووجوداتها الذهنية إنّما هي عند مبدأ أجلّ وأعلى من الطبيعة لا عند الطبيعة، وإن كانت هي مباشرة للتّحريك، لكونها مسخّرة لمبدأ آخر هو فوقها.

وصورة الغاية إنّما يجب كونها عند الفاعل المباشر إذا لم يكن مسخّراً لغيره. وأما إذا كان المبدأ في الحقيقة هو غيره على سبيل تسخيرِه إيّاه^(١)،

١ . كما في القوة المحركة الحيوانية أيضاً، فإنّ صورة الغاية ووجودها الذهني ليس عندها بل في مبدأ أعلى منها مسخّراً إيّاها وهو إمّا الخيال أو الفكر.

فيكفي كون الصّورة عند المسخّر إيّاه، فإنّه قد جعله بحيث يؤدي تحريكه إلى غاية .

على أن كون صورة الغاية عند الفاعل لا يجب أن يكون على سبيل الشّعور النّفساني، بل يكفي أن يكون على سبيل الاقتضاء الجبلي. وقد ذهبوا إلى أن للطبيعة شوقاً جبلياً طبيعياً تسخّرياً إلى كمالاتها وغاياتها، وهو الذي يقتضي حركتها إليها ^(١) وإن لم يكن لها شعور نّفسانيّ بها. صرّح بذلك الشّيخ في " طبيعيات الشفاء " .

والى هذا أشار في " إلهيات الشفاء " بقوله: «ويشبه أن تكون الأمور الطبيعيّة صورها عند العلل المتقدّمة للطبيعة بنوع، وعند الطّبيعة على طريق سبيل التّسخير بنوع. انتهى» ^(٢).

وأما الرّويّة. فقال الشّيخ في " طبيعيات الشفاء " في جواب ذلك: «إنّ الرّويّة ليست لتجعل الفعل ذا غاية، بل لتعيّن الفعل الذي نختر من بين سائر أفعال جائز اختيارها، لكلّ واحد منها غاية تخصّه، فالرّويّة لأجل تخصيص الفعل لا لجعله ذا غاية .

ولو كانت النّفس مسلّمة عن التّوازع المختلفة والمعارضات المتفنّنة، لكان يصدر عنها فعل متشابه على نهج واحد من غير رويّة.

وإن شئت أن تستظهر في هذا الباب، فتأمّل حال الصّناعة، فإنّ الصّناعة

١. قوله: «إليها» متعلّق بحركات.

٢. إلهيات الشفاء: ٢ / ٢٨٣ / الفصل الرابع من المقالة السادسة.

لا يشك في أنها لغاية وإذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها إلى الروية وصارت بحيث إذا حضرت الروية تعذرت^(١) وتبلد الماهر فيها عن النفاذ فيما يزاوله^(٢) كمن يكتب أو يضرب بالعود .

فإنه إذا أخذ يروي في اختيار حرفٍ حرفٍ، أو نغمةٍ نغمةٍ، وأراد أن يقف على عددها تبدل وتعطل .

وإنما تستمر على نهج واحد فيما يفعله بلا روية في كل واحدٍ واحدٍ مما يستمر فيه، وإن كان ابتداء ذلك الفعل وقصده إنما وقع بالروية، وأما المبني على ذلك الأول والابتداء فلا يروي فيه .

وكذلك حال اعتصام الزالق بما يعصمه ومبادرة اليد إلى حك العضو المستحك من غير فكرة ولا روية ولا استحضار لصورة ما يفعله في الخيال. وأوضح من هذه، القوة النفسانية إذا حركت عضواً ظاهراً يختار تحريكه، فليس تحريكه بالذات وبلا واسطة، بل إنما يحرك بالحقيقة العضل والوتر، فيتبعه تحريك ذلك العضو، والنفس لا تشعر بتحريكها العضلة، مع أن ذلك الفعل اختياري وأولي. انتهى، فتدبر فيه جداً ينفعك إن شاء الله.^(٣)

والثاني:^(٤) أن التحريكات الطبيعية لا تنتهي إلى حد يقف عنده، كما في الكون والفساد، فإنه لا غاية لهما يقفان عندها، لأن بعد كل كائن كائناً إلى

١. في ج: «تعذت» كذا في المصدر.

٢. في ب: «يزاد له».

٣. طبيعيات الشفاء: ١ / ٧٢ / الفصل الرابع عشر من المقالة الأولى .

٤. من الشكوك.

ما لا يتناهى، والغاية يجب أن يقف عندها تحريك العلة الفاعلية .

وقد أجاب الشيخ عنه في " إلهيات الشفاء " بالفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري الذي هو أحد الغايات بالعرض، قال: «والفرق بينهما أن الغاية بالذات هي الغاية التي تطلب لذاتها، والضروري أحد ثلاثة أمور: إما أمر^(١) لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية على أنه علة للغاية بوجهه، مثل صلابة الحديد حتى يتم القطع به .

وإما أمر لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية لا على أنه علة للغاية، بل على أنه لازم للعة، مثل أنه لا بد من جسم أدكن حتى يتم القطع به، وإنما لم يكن بد من جسم أدكن لا لدكنة، لكن لأنه كان لازماً للحديد الذي لا بد منه. وإما أمر لا بد من وجوده لازماً للعة الغائية بنفسها، مثل: أن العلة الغائية في أمر التزويج مثلاً التوليد، ثم التوليد يتبعه حب الولد ويلزمه، لأن التزويج كان لأجله .

فهذه كلها غايات بالعرض الضروري، لا العرض الاتفاقي^(٢) .

ثم قال: فنقول^(٣): أما أشخاص الكائنات الغير المتناهية، فليست هي بغايات ذاتية في الطبيعة .

ولكن الغاية الذاتية هي مثلاً: أن يوجد الجوهر الذي هو الإنسان، أو

١ . أي أمر مقدم بحسب الوجود على الغاية.

٢ . مثل الوقوف على الكنز في حفر البشر.

٣ . هذا شروع في الجواب .

الفرس، أو النخلة، وأن يكون هذا الوجود وجوداً دائماً ثابتاً. وكان هذا ممتنعاً في الشخص الواحد المشار إليه، لأن كل كائن يلزمه ضرورة الفساد - أعني: الكائنات من الهولى الجسمانية - ولما امتنع في الشخص استبقى بالنوع.

فالغرض الأول إذن هو بقاء الطبيعة الإنسانية مثلاً، أو غيرها (١)، و (٢) شخص منتشر غير معيّن، وهو العلة التمامية لفعل الطبيعة الكلية؛ وهو واحد، لكن هذا الواحد (٣) لا بدّ في حصوله باقياً من أن يكون أشخاص بعد اشخاص بلا نهاية. فيكون لا تناهي الأشخاص بالعدد غرضاً على معنى الضّروري من القسم الأول، (٤) لا على أنه غرض بنفسه، لأنه لو أمكن أن يبقى الإنسان دائماً كما تبقى الشمس والقمر لما احتيج إلى التوليد والتكاثر بالنّسل. على أنه وإن سلّمنا أنّ الغرض (٥) كان لا تناهي الأشخاص، كان لا تناهي الأشخاص معنى غير معنى كل شخص شخص، وإنما يذهب بلا نهاية شخص بعد شخص، لا تناه بعد لا تناه. فإذا الغاية بالحقيقة هاهنا موجودة، وهي وجود شخص منتشر، (٦) أو لا تناهي الأشخاص (٧).

ثمّ الشخص الذي يؤدّي إلى شخص آخر إلى ثالث وإلى رابع ليس هو بعينه غاية للطبيعة الكلية، بل للطبيعة الجزئية. فإذا هي غاية للطبيعة الجزئية،

٢. في المصدر: «أو».

١. كالفرس.

٣. أي الطبيعة الكلية.

٤. الذي يكون الغرض الضّروري فيه علة للغاية.

٦. على الأول.

٥. أي الغاية بالذات.

٧. على الثاني.

فليس غيرها ^(١) بعدها غرضاً وغاية لتلك الطبيعة الجزئية التي هي غايتها.
 وأعني: بالطبيعة الجزئية القوة الخاصة بالتدبير بالشخص الواحد.
 وأعني: بالطبيعة الكلية القوة الفائضة في جواهر السماويات كشيء
 واحد ^(٢) وهي المدبرة لكلية ما في الكون. انتهى كلام " الشفاء " ^(٣).
 الثالث: ^(٤) أنه لو كانت الطبيعة تفعل لأجل شيء، لما كانت التثويها
 والزوائد ^(٥) والموت في الطبيعة ألبتة، فإذن هذه الأحوال ليست بقصد .
 ولو كان تأدي الأسباب إلى مسبباتها على الدوام أو الأكثرية يقتضي أن
 يكون المتأدي إليه غاية لتلك الأسباب، كان كل ما يتأدي إليه الطبيعة على
 الدوام أو الأكثرية غاية، فكان جميع ما ذكرنا، وغير ذلك كـ «الهرم والذبول
 والفساد» مما يتأدي الطبيعة إليها غايات للطبيعة. وفساده ظاهر. ^(٦)
 وقد أجاب الشيخ عن ذلك في " طبيعيات الشفاء " بقوله: «وأما حديث
 التثويها وما يجري مجراها، فإن بعضها هو نقص وقبح وقصور عن
 المجري الطبيعي، وبعضها زيادة.

١ . الضمير في قوله: «غيرها وبعدها» راجع إلى الشخص وتأنيتها باعتبار كونه غاية.

٢ . قوله: «واحد» حال عن قوله: «جواهر السماوات» أي فيفيض فيها حال كونها كشيء واحد قوة
 واحدة مدبرة لكلية ما في الكون، وهي نفس الكل.

٣ . إلهيات الشفاء: ٢ / ٢٨٨ - ٢٩١ / الفصل الخامس من المقالة السادسة.

٤ . من الشكوك.

٥ . في ب: «الزوايل».

٦ . لاستحالة كون الضدين مثلاً غاية لشيء واحد.

وما كان نقصاً وقبحاً، فهو عدم فعل لعصيان المادّة، ونحن لم نضمن أنّ الطّبيعة يمكنها أن تحرّك كلّ مادّة إلى الغاية، ولا ضمناً أنّ لأعدام أفعالها غايات، بل إنّما ضمناً أنّ أفعالها في المواد الطّبيعيّة المطيعة التي لها هي الغايات، وهذا لا يزاحم ذلك .

والموت والدّبول، هو لقصور الطّبيعة البدنيّة عن إلزام المادّة صورتها وحفظها إيّاها عليها بإدخال بدل ما يتحلّل .

ونظام الدّبول ليس أيضاً غير متأدّ إلى غاية ألبتة، فإنّ لنظام الدّبول سبباً غير الطّبيعة الموكّلة بالبدن وذلك السّبب هو الحرارة، وسبباً هو الطّبيعة ولكن بالعرض (١).

ولكلّ منهما غاية .

فالحرارة غايتها تحليل الرّطوبة وإحالتها، فتشوّق المادّة إليه (٢) على النّظام، وذلك غاية .

والطّبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما أمكن بإمداد بعد إمداد، لكن كلّ مدد يأتي فإنّ الاستمداد منه أخيراً يقع أقلّ من الاستمداد منه بدياً لعلل تذكر في العلوم الجزئيّة، فيكون ذلك الإمداد بالعرض سبباً لنظام الدّبول.

فإنّ الدّبول من حيث هو ذو نظام ومتوجّه إلى غاية فهو فعل

١ . يعني أنّ كلّاً من السّببين سبب للدّبول بالعرض.

٢ . أي إلى التحليل.

الطبيعية،^(١) وإن لم يكن فعل طبيعة البدن. ونحن لم نضمن أن كل حال للأمر الطبيعية يجب أن يكون غاية للطبيعة التي فيها، بل قلنا: إن كل طبيعة تفعل فعلها، فإنما يفعله لغاية لها، وأما فعل غيرها فقد لا يكون لغاية لها.

والموت والتحلل والذبول وكل ذلك وإن لم يكن غاية نافعة بالقياس إلى بدن زيد، فهو غاية واجبة في نظام الكل، وقد أومأنا إلى ذلك فيما سلف، وعلمك بحال النفس سينبهك على غاية في الموت واجبة، وغايات في تناسب الضعف واجبة .

وأما الزيادات فهي أيضاً كائنة لغاية ما .

فإن المادة إذا فضلت حرّكت الطبيعة فضلها إلى الصورة التي تستحقها بالاستعداد الذي فيها ولا تعطلها^(٢)، فيكون فعل الطبيعة فيها لغاية، وإن كان المستدعي إلى تلك الغاية اتفاق سبب غير طبيعي. انتهى^(٣).

الرابع^(٤): أنه لو كانت الطبيعة تفعل لأجل شيء فالسؤال ثابت في ذلك الشيء نفسه، وأنه لم يفعل في الطبيعة على ما هو عليه؟ وتستمر المطالبة إلى غير النهاية.

وأجاب عنه الشيخ: «بأنه ليس إذا كانت للحركة غاية وللعمل غاية

١ . أي الطبيعة مطلقاً وهي طبيعة التحليل بالذات يعني أن الطبيعة المطلقة التي هي سبب للذبول بالذات متحققة في ضمنها.

٢ . أي المادة الفاضلة.

٣ . طبيعيات الشفاء: ١ / ٧٢ - ٧٣ / الفصل الرابع عشر من المقالة الأولى.

٤ . من الشكوك.

وجب أن تكون لكل غاية غاية وأن لا تقف المسألة عن «لم»^(١) فإنَّ الغاية في الحقيقة تكون مقصودة لذاتها وسائر الأشياء تقصد لها، وما يقصد لأجل شيء آخر فحري أن يسأل عنه بالـ «لم» المقتضي للجواب بالغاية، وأمَّا ما يقصد لذاته فإنه لا يليق به السؤال عن أنه لم قصد، ولهذا لا يقال: لم طلبت الصِّحة، ولم طلبت الخيرية، ولم هربت عن المرض، ولم نفرت عن الشرِّ.

ولو كانت الحركة والإحالة تقتضي الغاية، لأنها موجودة، أو لأنها غاية، لكان يجب أن تكون لكل غاية غاية، لكنها تقتضي ذلك^(٢) من حيث هناك^(٣) زوال وتجدد^(٤) صادر عن سبب طبيعي أو إرادي^(٥).

الخامس^(٦): أنه لا نسلم أن ما يظنُّ كونه مترتباً على فعل الطبيعة وتأدي الطبيعة إليه يكون من فعل الطبيعة ويكون للطبيعة فعل ويتأدَّى إليه، بل إنما هو من ضرورة المادَّة.

فإنَّ قوماً من القدماء^(٧) على ما يأتي أنفاً جعلوا حصول المادَّة بالاتِّفاق وتصوُّرها بصورها بالضرورة لا لغاية .

١ . أي أن لا تقف إلى حدِّ لا يسأل بـ «لم».

٢ . أي ذكر من الغاية.

٣ . أي في الحركة.

٤ . فيكون الحركة في الحقيقة طلباً للغاية وطلب الغاية لا يتصوَّر بدون الغاية.

٥ . طبيعيات الشفاء: ١ / ٧٤.

٦ . من الشكوك.

٧ . ومنهم إبنادوقلس ومن جرى مجراه. لاحظ ترجمته في الجزء الأول: ٥٣٣.

مثلاً قالوا: إنَّ الثنايا لم تستحد لتقطع ولا الأضراس جعلت عريضة لتطحن، بل اتَّفَق إن حصلت هناك مادة لا تقبل إلا هذه الصُّورة، واتَّفقت إن كانت هذه الصُّورة نافعة في مصالح البقاء.

وكذلك الحكم في سائر الأمور الطَّبيعية التي اتَّفقت أن تحدث على وجه يتضمَّن المصلحة .

فَلِمَ لم تنسب إلى الاتِّفاق، وإلى ضرورة المادة، بل ظنَّ أنها إنما تصدر عن فاعل يفعل لأجل شيء؟

ولو كان كذلك لما كان إلا أبداً ودائماً لا يختلف.

وهذا، كالمطر الذي نعلم يقيناً أنه كائن لضرورة المادة، لأنَّ الشَّمس إذا بَخَّرت فخلص البخار إلى الجَوِّ البارد، فصار ماء ثقيلًا، فينزل ضرورة، فاتَّفَق أن يقع في مصالح، فظنَّ أنَّ الامطار مقصودة في الطَّبيعة لتلك المصالح ولم يلتفت إلى إفسادها للبيادر (١) (٢).

وأجاب عنه الشَّيخ في "طبيعيات الشِّفاء" بقوله: «والذي يجب الآن (٣) أن نقول به في هذا الباب ونعتقده هو أنه لا كثير مناقشة الآن في أنَّ للاتِّفاق (٤) مدخلاً في تكوُّن الأمور الطَّبيعية، وذلك (٥) بالقياس إلى

١ . قوله: «البيادر» جمع البيدر وهو المكان الذي يجمع فيه القمح كان يداس سابقاً بالحيوانات واليوم بالمكانن .

٢ . راجع: طبيعيات الشِّفاء: ٦٩ / ١ . ٣ . في المصدر: «علينا».

٤ . أي الأمور التي وقع على سبيل القلة.

٥ . أي مدخلية الاتِّفاق في تكوُّن الأمور.

أفرادها،^(١) فإنه^(٢) ليس حصول هذه المَدْرَة^(٣) عند هذا الجزء من الأرض، ولا حصول هذا الحَبَة من البُرِّي في هذه البقعة من الأرض، ولا حصول هذه النُّطْفَة في هذه الرِّحْم أماً دائماً ولا أماً أكثريةً.

بل لنسامح أنه وما يجري مجراه^(٤) اتِّفَاقِي، ولتَمَعَّن النظر في مثل تَكْوَن السَّنْبَلَة عن البرّة باستمداد المادّة من الأرض، والجنيين عن النُّطْفَة باستمداد المادّة عن الرِّحْم، هل يعد ذلك بالاتِّفَاق؟ فنجده ليس باتِّفَاق، بل أمر توجبه الطَّبِيعَة وتستدعيه قوّة.

وكذلك لنساعد أيضاً على قولهم: «إِنَّ المادّة التي للشّيايا لا تقبل إلا هذه الصُّورة».

لكنّا نعلم أنّها إنّما لَمْ يَحْضَلْ لهذه المادّة هذه الصُّورة لأنّها لا تقبل إلاّ هذه الصُّورة،^(٥) بل حَصَلَتْ هذه المادّة لهذه الصُّورة^(٦) لأنّها لا تقبل إلاّ هذه الصُّورة.

فإنّه ليس البيت بما رُسب فيه الحجر وطفاء^(٧) الخشب لأنّ الحجر

١. أي الأمور الطَّبِيعِيَّة.

٢. تعليل لمدخلية الاتِّفَاق في تَكْوَن الأمور الطَّبِيعِيَّة.

٣. وهي بالفارسيّة «كلوخ».

٤. من خصوصيات الأمور الطَّبِيعِيَّة.

٥. حتّى يكون حصول الصُّورة من ضرورة المادّة.

٦. فيمكن حصول المادّة لأجل الصُّورة.

٧. أي وقع في الفوق .

أثقل والخشب أخف، بل هناك صنعة صانع لم يصلح إلا أن يكون بسبب مواد^(١) ما تفعله هذه النسبة فجعلها^(٢) على هذه النسبة.

والتأمل الصادق يظهر صدق ما قلناه، وهو أن البقعة الواحدة إذا سقط فيها حبة برّة أنبتت سنبله برّة، أو حبة شعير أنبتت سنبله شعير.

ويستحيل أن يقال: «إن الأجزاء الأرضية والمائية تتحرك بذاتها وتنفذ في جوهر البرّة وتربيته» فإنه سيظهر أن تحركها عن مواضعها ليس بذاتها، والحركات التي لذاتها معلومة، فيجب أن يكون تحركها إنما هو لجذب قوى متمكنة في الحبات جاذبة بإذن الله تعالى .

ثم لا يخلو: إما أن تكون في تلك البقعة أجزاء تصلح لتكون البرّة، وأخرى صالحة لتكون الشعيرة، أو تكون الصالح لتكون البرّة صالحاً لتكون الشعيرة.

فإن كان الصالح لهما أجزاء واحدة فقط، فقد سقطت الضرورة المنسوبة إلى المادة، ورجع الأمر إلى أن الصورة طارئة على المادة من مصور يخصها بتلك الصورة، ويحركها إلى تلك الصورة وأتة دائماً، أو في أكثر الأمر يفعل ذلك. فقد بان أن ما كان كذلك، فهو فعل يصدر عن ذات الأمر متوجّهاً إليه إما دائماً فلا يعاق، وإما أكثر فيعاق، وهذا هو مرادنا بالغاية في الأمور الطبيعية.

١ . في ج: «مواردها».

٢ . في ب: «فجاء بها على هذه النسبة».

وإن كانت الأجزاء مختلفة، فلمناسبة ما بين القوة التي في البرة وبين تلك المادة ما^(١) تجذب تلك المادة بعينها وتحركها إلى حيز^(٢) مخصوص في الدوام أو الأكثر، فهناك تكسبها صورة ما، فتكون أيضاً القوة التي في البرة تحرك بذاتها هذه المادة إلى تلك الصورة من الجوهر والكيف والشكل والأين، ولا يكون ذلك لضرورة المادة، وإن كان لابد من أن تكون المادة على تلك الصفة لتنتقل إلى تلك الصورة.

فلنضع أن طباع المادة صالحة لهذه الصورة، أو غير قابلة لغيرها مثلاً، فهل^(٣) بد أن يكون انتقالها إلى حيث تكتسب هذه الصورة بعدما لم يكن لها ليس لضرورة فيها بل عن سبب آخر يحركها إليه، فيحصل لها ما هي صالحة لقبوله و^(٤) لا تصلح لقبول غيره؟

فبين من هذا كله أن تحريكات الطبيعة للمواد هي على سبيل قصد طبيعي منها إلى حد محدود، وأن ذلك مستمر على الدوام أو على الأكثر، وذلك ما نعنيه^(٥) بلفظ الغاية.

ثم الظاهر: أن الغايات الصادرة عن الطبيعة - في حال ما تكون الطبيعة غير معارضة ولا معوقة - كلها خيرات وكمالات .

١ . قوله: «ما» مصدرية.

٢ . قوله: «إلى حيز» متعلق لقوله: «تجذب».

٣ . الإستفهام للتقرير.

٤ . في المصدر: «أو».

٥ . من عنى يعني إذا قصد .

وأنه إذا تأدّت إلى غاية ضارة كان ذلك التأدي ليس عنها دائماً ولا أكثرياً، بل في حال تتفقد النفس منها فيها سبباً عارضاً، فيقال: ماذا أصاب هذا الفسيل ^(١) حتى ذوي، ^(٢) وماذا أصاب هذه المرأة حتى أسقطت. وإذا كان كذلك، فالطبيعة تحرك لأجل الخيرية.

وليس هذا في نشو الحيوان والنبات فقط، بل وفي حركات الأجرام البسيطة وأفعالها التي تصدر عنها بالطبع، فإنها تنحو نحو غايات، تتوجه إليها دائماً ما لم تعق توجهها على نظام محدود ولا يخرج عنه إلا بسبب معارض. وكذلك الإلهامات التي للأنفس الحيوانية البانية، ^(٣) والناسجة، ^(٤) والمدخرة، ^(٥) فإنها تشبه الأمور الطبيعية، وهي لغايات. انتهى كلام الشيخ ^(٦).

والى جميع ما ذكرنا من إثبات الغايات للطبيعات ودفع الشكوك عنه أشار المصنّف بقوله: وأثبتوا للطبيعات غايات .

١ . أي النخل الصغير .

٢ . ذبّل ونشف ماؤه وذهب طراوته .

٣ . كالنحلة .

٤ . كالعنكبوت .

٥ . كالنملة .

٦ . طبيعات الشفاء: ١ / ٧٠ - ٧١ .

[المبحث الرابع]

في البخت والاتفاق (١)

قال: وكذا للاتفاقيات.

[أقول:] ومنها (٢) شبهة البخت والاتفاق:

وتقريرها: أنّ هاهنا أمور اتّفاقيّة (٣) لا سبب لها يتأدّى إليها لتكون هذه غاية له مترتبة عليه.

وذلك كمن يحفر بئراً في الأرض لماء أو بناء فيعثر فيها على كنزٍ لم يكن عالمًا بكونه فيها، ولم يكن حافراً لأجله، فهذا العُثور على الكنز ممّا لا سبب له، لا إرادياً ولا طبيعياً ولا قسرياً.

فإنّه ليس هناك فعل طبيعيّ يمكن أن يكون سبباً للعُثور على الكنز ولا

١. راجع في إيضاح المقام: المشاوع والمطارحات: ٤٠٨ - ٤١٦ / الفصل الثاني من المشرع الخامس؛ والتحصيل: ٥٣٤ - ٥٤٢ / الفصل الثالث من المقالة الخامسة؛ والحكمة المشرقية: ١ / ٥٢٦ - ٥٣٥ / الفصل الأول والثاني والثالث والخامس من القسم الرابع؛ والأسفار: ٢ / ٢٥١ - ٢٥٩ / المبحث الأول والثاني من الفصل الثنائي والعشرين من المرحلة السادسة؛ وشرح فرر الفرائد: ١٦١ - ١٦٥ / الفريدة السابعة.

٢. أي من الشكوك.

٣. أي بلا علة فاعلية وغائبة أو بلا غاية.

قسري وهو ظاهر. والفعل الإرادي الذي هناك - أعني: الحفر - لم يكن لأجل العُثور،^(١) بل لأمر آخر. والأسباب منحصرة في هذه الثلاثة، فليس العُثور على الكنز غاية لسبب من الأسباب، بل هو أمرٌ اتفق .

وكذلك من يزلق عن شفير بئر، فيقع فيها، فإنه ليس لهذا الوقوع في البئر سبب من الاسباب.

ومثل هذين الأمرين كثير جداً، بل أكثر ما يجري في العالم من هذا القبيل.

فظهر أنه لا يجب أن يكون لكل فعل يحدث سبب وأن يكون كل ما يتجدد غاية لفعل.

ونقل الشيخ في " طبيعيات الشفاء " : « أن جماعة من الأوائل : عظموا أمر البخت والاتفاق جداً .

ففرقة كذيمقراطيس^(٢) وشيعته: جعلوا كون العالم بالبخت والاتفاق، وأنكروا أن يكون له صانع أصلاً. ورأوا أن مبادئ الكل أجرام صغار لا تتجزأ لصغرها وصلابتها. وأنها غير متناهية بالعدد ومبثوثة في خلاء غير متناه. وأن جوهرها في طباعها جوهر متشاكل، وبأشكالها يختلف. وأنها دائمة الحركة في الخلاء، فيتفق أن يتصادم منها جملة، فيجتمع على هيئة فيكون منها^(٣)

١ . حتى يكون سبباً للعثور.

٢ . تقدمت ترجمته في الجزء الأول من هذا الكتاب ص ٥٢٢ .

٣ . أي من الأجسام المجتمعة.

عالم. وأن في الوجود عوالم مثل هذا العالم غير متناهية بالعدد مترتبة في خلاء غير متناه.

لكن مع ذلك يرون أن الأمور الجزئية مثل: «الحيوانات والنباتات» كائنة^(١) لا بحسب الاتفاق.

وفرقه أخرى كانبدقلس^(٢) ومن جرى مجراه: لم يقدموا على أن يجعلوا العالم بكلّيته كائناً بالاتفاق، ولكنهم جعلوا الكائنات متكونة عن المبادئ الاستطقيسيّة بالاتفاق.

فما اتفق أن كانت هيئة اجتماعيّة على نمط^(٣) يصلح للبقاء والنّسل بقى ونسل، وما اتفق أن لم يكن كذلك لم ينسل.

وفرقه أخرى: لم يجعلوا الأمور الاتفريقيّة واقعة بلا سبب، ولم يجوزوا الكون بلا علة، لكنهم جعلوا نفس البخت والاتفاق من الأسباب التي توجد بها الأشياء.

وقالوا: إن البخت والاتفاق سبب إلهيّ مستور يرتفع عن أن تدركه العقول.

حتّى أن بعض من يرى هذا الرأي؛ أحلّ البخت محلّ الشيء الذي يتقرّب إليه وإلى الله بعبادته، وأمر فبني^(٤) له هيكل واتخذ باسمه صنم يعبد على نحو ما يعبد الأصنام عليه.

١ . في المصدر: «كافية» وما اثبتناه هو الصحيح .

٢ . لاحظ ترجمته في الجزء الأول من هذا الكتاب ص ٥٢٢ .

٣ . أي طريقة.

٤ . قوله: «فبني» عطف على قوله: «أحلّ» أي أمر بالتقريب إليه بعبادته.

وبإزائهم طائفة: أنكرت أن يكون للبخت والاتفاق مدخل في العلل، بل أنكرت أن يكون لهما معنى في الوجود .

وقالت: إنه من المحال أن نجد للأشياء أسباباً موجبة ونشاهدها فنعدل ونعزلها عن أن تكون عللاً ونرتاد لها عللاً مجهولة من البخت والاتفاق.

فإن الحافر بئراً إذا عثر على كنز، جزم أهل الغباوة القول بأن البخت السعيد قد لحقه، وإن زلق فيها فانكسر رجله، جزموا القول بأن البخت الشقي قد لحقه.

ولم يلحقه هناك بخت ألبته، بل كل من يحفر بئراً إلى الدفين يناله، ومن يميل إلى زلتي في شفير يزلق عنه.

ويقولون: إن فلاناً لما خرج إلى السوق ليقعد في دكانه لَمَحَ (١) غريماً له فظفر بحقه، فذلك من فعل البخت.

وليس كذلك، بل ذلك لأنه قد توجه إلى مكان به غريمه وله حس بصير فرآه .

قالوا (٣): وليس إن كان غايته في خروجه غير هذه الغاية (٤)، يجب أن لا يكون الخروج إلى السوق سبباً حقيقياً للظفر بالغريم، فإنه يجوز أن يكون لفعل واحد غايات شتى، بل أكثر الأفعال كذلك، لكنه يعرض أن يجعل المستعمل لذلك الفعل إحدى تلك الغايات غاية، فتتعطل الأخرى بوضعه لا

٣ . أي المنكرين للبخت.

١ . رأى .

٤ . أي الظفر بالغريم.

في نفس الأمر، وهو في نفس الأمر غاية يصلح أن ينصبها غاية، ويرفض ما سواها؛ أليس لو كان هذا الإنسان شاعراً بمكان الغريم هناك، فخرج يرومه فظفر به، لم يقل إن ذلك واقع منه بالبخت، بل قيل لما عدها إنه بالبخت والاتفاق؟

فيرى أن جعله أحد الأمور التي يؤدي إليها خروجه غاية تصرف الخروج عن أن يكون في نفسه سبباً لما هو سببه. وكيف يظن أن ذلك يتغير بجعل جاعل؟!

وهذا المذهب في إبطال الاتفاق أصلاً ليس بشيء، لأنه ليس إذا وجد لكل شيء سبب، لم يكن للاتفاق وجود، بل السبب الموجود للشيء الذي لا توجهه على الدوام أو الأكثر هو السبب الاتفاقي في نفسه من حيث هو كذلك. وقوله: «قد يكون لشيء واحد غايات كثيرة» مغالطة باشتراك اسم الغاية، فإن الغاية تقال لما ينتهي إليه الشيء كيف كان. ويقال لما يقصد بالفعل. والمراد بالغاية هو هنا هذا.

وقوله: «إن جعل لا يغير الحال في هذا الباب» غير مسلم.

ألا ترى أن جعل يجعل الأمر في أحدهما أكثرياً وفي الآخر أقلياً؟^(١)

فإن الشاعر بمقام الغريم الخارج إليه ليظفر به من حيث هو كذلك، فإنه في أكثر الأحوال يظفر به.

١. أي جعل، يجعل الغاية فإنه في أحد الجعلين أكثرياً وفي الآخر أقلياً.

وغير الشاعر الخارج إلى الدكان من حيث هو كذلك، فإنه ليس في أكثر الأمر يظفر بغريمه.

فإذا كان الجعل المختلف يختلف له حكم الأمر في أكثريته وغير أكثريته، فكذلك يختلف له حكم الأمر في أنه اتفقي أو غير اتفقي.

بل الجواب الحق عن شبهة الاتفاق أن يقال: إن الأمور:

منها: ما هي دائمة.

ومنها: ما هي في أكثر الأمر، مثل أن النار في أكثر الأمر تحرق الحطب إذا لاقته، وإن الخارج من بيته إلى بستانه في أكثر الأمر يصل إليه .

ومنها: ما ليس دائماً ولا في أكثر الأمر.

والأمور ^(١) الأكثرية إذا كانت فكونها لا يخلو: إما أن يكون عن أطراد في طبيعة السبب إليها وحده، أو لا يكون كذلك.

فإن لم يكن كذلك: فإما أن يحتاج السبب إلى شريك أو شرط أو زوال مانع، أو لا يحتاج.

فإن لم يكن يحتاج؛ فكونها عن السبب ليس أولى من لا كونها، إذ ليس فيه وحده ولا مع ما يقارنه ما يرجح الكون على اللاكون، فكون هذا الشيء عن الشيء ليس أولى من لا كونه، فلا يكون كائناً على الأكثر. ^(٢)

١ . بيان للفرق بين الذاتي والأثري.

٢ . والمفروض أنه كائن على الأكثر.

فإذن إن لم يحتج إلى ما يقارنه من الأمور المذكورة يجب أن يكون مطرداً بنفسه إليه، إلا أن يعوق عائق ويعارض معارض، ولمعارضة ما يتخلف في الأقل، ويجب من ذلك؛ أنه إذا لم يعق عائق وسلمت طبيعته أن يستمر إلى ما ينحوه^(١).

فحيثُ يكون الفرق بين الدائم والأكثر، أن الدائم لا يعارضه معارض ألبتة وأن الأكثر يعارضه .

ويتبع ذلك أن الأكثر بشرط رفع المانع وإمالة المعارض يكون دائماً. وذلك في الأمور الطبيعيّة ظاهر، وفي الأمور الإرادية أيضاً؛ فإن الإرادة إذا صحّت وتمّت واتت الأعضاء للحركة والطاعة، ولم يقع سبب مانع أو سبب ناقض للعزيمة، وكان المقصود من شأنه أن يوصل^(٢) إليه، فيبين أنه يستحيل أن لا يوصل إليه.

وإذا كان الدائم من حيث هو دائم لا يقال: إنه كائن بالبحت، فالأكثر أيضاً لا يقال: إنه كائن بالبحت، فإنه من جنسه وفي حكمه.

نعم، إذا عورض فصرف، فربما قيل: إن انصرافه عن وجهه كائن بالبحت والاتفاق.

وقد بقي ما يكون بالتساوي^(٣) وما يكون على الأقل^(٤).

١ . في ج: «يتحدّه».

٢ . أي لم يكن المقصود ممتنع الحصول.

٤ . كوجود إصبع زائد.

٣ . كقيام زيد وقوده.

والأقلي لا شك أنه مما يقال: إنه كائن بالبخت والاتفاق .

وأما ما يكون بالتساوي فقال الشيخ في " طبيعيات الشفاء " إن الأمر مشته فيه ^(١) وأن متأخري المشائين قد شرطوا أن ما يكون بالبخت والاتفاق، فإنما يكون في الأمور الأقلية الكون عن أسبابها.

والذي رسم لهم هذا المنهج - يعني: أرسطاطاليس - لم يشترط ذلك، بل اشترط أن لا يكون دائماً ولا أكثرية.

وإنما ^(٢) دعا المتأخرين إلى أن جعلوا الاتفاق متعلقاً بالأمر الأقلية دون المتساوية صورة الحال في الأمور الإرادية.

فإن هؤلاء المتأخرين يقولون: إن الأكل واللاأكل والمشى واللامشى وما أشبه ذلك هي من الأمور المتساوية الصدور عن مبادئها، ثم إذا مشى ماش، أو أكل أكل بإرادته لم يقل إنه اتفق ذلك .

وأما نحن، فلا نستصوب زيادة اشتراط على ما اشترطه معلّمهم ^(٣)، ونبيّن بطلان قولهم بشيء يسير.

وهو: أن الشيء الواحد قد يكون بقياس أو اعتبار أكثرية بل واجباً، وبقياس آخر واعتبار آخر متساوياً.

بل الأقلي إذا اشترطت فيه شرائط واعتبرت أحوال صار واجباً؛ مثل: أن

١ . أي في الكائن بالتساوي.

٢ . في المصدر: «إن ما».

٣ . أي معلّم المتأخرين وهو أرسطاطاليس .

يشترط أن المادة في كون كَفّ الجنين فضلت عن المصروف منها إلى الأصابع الخمس، والقوة الإلهية الفائضة في الأجسام صادفت استعداداً تاماً في مادة طبيعية لصورة مستحقة - وهي إذا صادفت ذلك لم تعطلها^(١) عنها^(٢) - فيجب هناك^(٣) أن يتخلق أصبع زائدة.

فيكون هذا الباب،^(٤) وإن كان أقلياً نادراً بالقياس إلى الطبيعة الكلية، فليس أقلياً نادراً بالقياس إلى الأسباب التي ذكرناها بل هو واجب. ولعل الاستقصاء في البحث يبين لنا أن الشيء ما لم يجب أن يوجد من أسبابه ولم يخرج عن طبيعة الإمكان لم يوجد عنها.

ولكن بيان هذا وأمثاله مؤخر إلى الفلسفة^(٥) الأولى.

فإذا كان الأمر على هذا^(٦) فغير بعيد أن تكون طبيعة واحدة بالقياس إلى شيء أكثرية وبالقياس إلى شيء آخر متساوية، فإن البعد ما بين الأكثرية والمتساوي أقرب من البعد ما بين الواجب والأقلي.

ثم الأكل والمشى إذا قيسا إلى الإرادة، وفرضت الإرادة حاصلة، خرجا عن حد الإمكان المتساوي إلى الأكثرية. وإذا خرجا من ذلك لم يصح البتة أن يقال: إنهما اتفقا، أو كانا بالبخت والاتفاق.

وأما إذا لم يضافا إلى الإرادة ونظر إليهما نفسيهما في وقت يتساوى كون الأكل ولا كونه. فصحيح أن يقال: دخلت عليه، فاتفق أن كان يأكل.

١. أي المادة المستعدة. ٢. أي عن الصورة المستحقة.

٣. أي عند حصول هذه الشرائط. ٤. أي خلقة الإصبع الزائد.

٥. أي الإلهي الباحث عن الأسباب. ٦. أي على جواز كون الأول واجباً.

وذلك بالقياس إلى الدخول لا إلى الإرادة .

وكذلك قول القائل: صادفته وأتفق إن كان يمشي، ولقيته وأتفق إن كان قاعداً، فإن هذا كله متعارف مقبول، ومع ذلك صحيحٌ .

وبالجملة: إذا كان الكائن ^(١) في نفسه غير مطمع ^(٢) ولا متوقع، أو ليس دائماً ولا أكثريةً، فصالح أن يقال: للسبب المؤدي إليه أنه اتفاق أو بخت. وذلك ^(٣) إذا كان من شأنه أن يؤدي إليه وليس مؤدياً إليه لا دائماً ولا أكثريةً.

وأما إذا لم يكن مؤدياً إليه ألبتة ولا موجباً له، مثل قعود فلان عند كسوف القمر، فلا يقال: إن قعود فلان اتفق أن كان سبباً للكسوف، بل يصلح أن يقال: اتفق أن كان معه، فيكون القعود لا سبباً للكسوف، بل سبباً بالعرض ^(٤) للكون مع الكسوف ^(٥)، وليس الكون مع الكسوف هو الكسوف. ^(٦)

وبالجملة: إذا كان الشيء ليس من شأنه أن يؤدي إلى الشيء ألبتة فليس سبباً اتفاقياً له، وإنما يكون سبباً اتفاقياً له إذا كان من شأنه أن يؤدي إليه وليس دائماً ولا في أكثر الأمر، حتى لو فطن الفاعل بما تجري عليه حركات الكل

١ . أي الأمر الكائن. ٢ . في، أ، ب وج: «مطمع» كذا في المصدر.

٣ . هذا تحقيق آخر وليس من تنمة الرزد على المتأخرين.

٤ . لا ذاتياً وإلا لم تختلف .

٥ . حتى لوقوع الكسوف في وقت القعود.

٦ . حتى يكون القعود سبباً للكسوف .

وصحَّ أن يريد ويختار يصحَّ^(١) أن يجعله غاية، كما لو فطن الخارج إلى السُّوق أنَّ الغريم في الطَّرِيق يصحَّ^(٢) أن يجعله غاية. وكان حينئذٍ خارجاً عن حدِّ التَّساوي والأقلِّي؛ لأنَّ الخروج من العارف بحصول الغريم في طريقِ جهةٍ مخرجة تؤدِّي في أكثر الأمر إلى مصادفته. وأمَّا خروج الغير العارف من حيث هو غير عارفٍ فربَّما أدَّى وربَّما لم يؤدِّ، وإنَّما يكون اتِّفاقياً بالقياس إلى الخروج لا بشرط زائد، ويكون غير اتِّفاقي بالإضافة إلى خروج بشرط^(٣) زائد. (٤)

ويتبيَّن من هذا أنَّ الأسباب الاتِّفاقيَّة تكون حيث يكون من أجل شيء^(٥)، إلاَّ أنَّها أسباب فاعليَّة لها^(٦) بالعرض والغايات غايات بالعرض، فهي^(٧) داخلة في جملة الأسباب التي بالعرض .

فالاتِّفاق^(٨) سبب من الأمور الطَّبِيعِيَّة والإراديَّة بالعرض، ليس دائم الإيجاب ولا أكثرى الإيجاب، وهو فيما يكون من أجل شيء ليس له سبب أوجه بالذَّات .

وقد تعرض أمور لا تقصد وليست بالاتِّفاق، مثل: تخطيط القدم على الأرض عند الخروج إلى أخذ الغريم، فإنَّ ذلك وإن لم يقصد، فضروري في المقصود.

-
- ١ . في المصدر: «الصحَّ» .
 ٢ . في المصدر: «الصحَّ» .
 ٣ . أي بشروط أخر صار معها ملاقة .
 ٤ . وهو كونه من غير العارف .
 ٥ . وهو غايتها الذَّاتيَّة .
 ٦ . أي الأمور الاتِّفاقيَّة .
 ٧ . أي الأسباب الاتِّفاقيَّة .
 ٨ . أي الاتِّفاق بهذا المعنى لا مطلق الاتِّفاق .

لكن لقائل أن يقول: إننا ربّما قلنا: «إن كان كذا كان بالاتفاق»، وإن كان الأمر أكثريةً، كقول القائل «إن فلاناً قصدته لحاجة كذا فاتفق أن وجدته في البيت» ولا يمنعه عن هذا القول كون زيد في أكثر الأمر في البيت .
والجواب: أن هذا القائل إنما يقول ذلك لا بحسب الأمر في نفسه، بل بحسب اعتقاده فيه.

فإنه إذا كان غلب ظنه أن زيدا ينبغي أن يكون في البيت، فلا يقول: إن ذلك ^(١) اتفق، بل إن لم يجده يقول: إن ذلك ^(٢) اتفق.

ولكن إنما يقول هذا ^(٣) إذا كان يتساوى عنده في ظنه في ذلك الوقت وفي تلك الحال أنه كائن في البيت أو غير كائن، فيكون ظنه في ذلك الوقت يحكم بالتساوي دون الأكثرية والواجب ^(٤)، وإن كان بالقياس إلى الوقت المطلق ^(٥) أكثريةً.

وقد يظن في كثير من الأمور الطبيعية النادرة الوجود مثل: أن الذهب الثابت على وزن من الأوزان، أو الياقوتة المجاوزة للمقدار المعهود أنه موجود بالاتفاق، لأنه أقلّي .

وليس كذلك، فإن كون الشيء في الأقل إنما يدخل الشيء في الاتفاق،

١ . أي كون زيد في البيت .

٢ . أي عدم وجدانه في البيت .

٣ . أي إن فلاناً قصدته لحاجة كذا فاتفق أن وجدته في البيت .

٤ . قوله: «والواجب» عطف على قوله: «الأكثرية».

٥ . أي غير مقيد بكونه متعلق الظن.

لا إذا قيس إلى الوجود المطلق، بل إذا قيس إلى السبب الفاعل له، فكان وجوده عنده أقلياً.^(١) والسبب الفاعل لهذا الذهب والياقوت إنما صدر عنه ذلك لقوته ولوجودان المادة الوافرة. وإذا كان كذلك، فيصدر مثل هذا الفعل عن ذاته دائماً، أو في الأكثر الأمر صدوراً طبيعياً^(٢). انتهى كلام "الشفاء".

والحاصل: أن السبب: قد يكون مستقلاً في السببية بذاته غير محتاج إلى أمر خارج عن ذاته، وحينئذ يكون تأديبه إلى المسبب دائماً.

وقد يكون محتاجاً إلى شرائط وأحوال خارجة عن ذاته. وحينئذ؛ إما أن يكون حصول تلك الشرائط والأحوال معه دائماً، فيكون تأديبه أيضاً دائماً. وإما أن يكون قد يكون وقد لا يكون، وحينئذ؛ إما أن يكون الحصول أكثر من اللا حصول، أو مساوياً له، أو أقل منه. فيكون تأديبه منه أيضاً كذلك.

فيقال للسبب المستقل بذاته، والسبب الدائم الحصول مع الشرائط والسبب الأكثر الحصول معها أنها أسباب ذاتية ومسبباتها غايات ذاتية. وللسبب المتساوي الحصول أو الأقل الحصول إذا نسب مسببه إلى مجموع ذلك السبب والأحوال الحاصلة معه على التساوي أو الأقلية أنه سبب ذاتي أيضاً ومسببه غاية ذاتية، وإذا نسب إلى نفس السبب وحده أنه سبب اتفاقي ومسببه غاية اتفاقية.

فالحفر مثلاً: بالقياس إلى العثور على الكنز :

١ . فيكون موجوداً بالاتفاق.

٢ . لاحظ: طبيعيات الشفاء: ١ / ٦٠ - ٦٥ و ٦٧ - ٦٨ / الفصل الثالث عشر والرابع عشر من المقالة

لو اعتبر مع كونه صادراً عن العارف بكون الكنز في موضع ينتهي إليه الحفر، ومع عدم مانع من الوصول إليه، كان سبباً ذاتياً للعثور، والعثور غاية ذاتية له.

ولو اعتبر مجرداً عما ذكرنا كان سبباً اتفاقياً والعثور غاية اتفاقية، لكن الحفر المجرد عما ذكرنا لا بد له من غاية ذاتية، ككونه للماء أو للبناء، فإذا اتفق أن يكون هناك كنز مدفون يصير سبباً للعثور عليه بالعرض لا بالذات. فظهر أن العثور على الكنز هناك لم يكن بلا سبب أصلاً، بل له سبب بالعرض. وأنه ليس أن العثور على الكنز هناك ليس غاية لسبب أصلاً، بل هو غاية لسبب بالعرض.

فالسبب الاتفاقي سبب بالعرض وغايته غاية بالعرض، فاندفعت الشبهة بالكلية .

وظهر أيضاً بطلان رأي من رأى كون العالم بالاتفاق وأنكر الصانع، وذلك لأن ما بالعرض مسبوق لا محالة بما بالذات، ففتظن.

وأما قول من قال: إن الاتفاق سبب إلهي مستور، فلا أراه بعيداً غاية البعد. وقد ذكرنا تأويله في كتابنا المسمى بـ "الكلمة الطيبة" (١).

فقوله: وكذا أثبتوا للاتفاقيات؛ أي أثبتوا للأسباب الاتفاقية غايات، إشارة إلى ما ذكرنا من الشبهة مع دفعها.

١. وهي الكلمات الطيبة في المحاكمة بين المير محمد باقر الداماد و صدر الدين الشيرازي.

المسألة السابعة

في أقسام أحوال العلل الأربع

[قال: والعلّة مطلقاً قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة، وأيضاً بالقوّة أو الفعل، وكلّيّة أو جزئيّة، وذاتيّة أو عرضيّة، وعاقمة أو خاصّة، وقريبة أو بعيدة، ومشتركة أو خاصّة.

أقول: [على ما قال: والعلّة مطلقاً؛ أي سواء كانت فاعليّة، أو ماديّة، أو صورّيّة، أو غائيّة.

وقد يقال ^(١)؛ أي لكلّ ما يقال له علّة، سواء كان ممّا يصدق عليه التعريف المذكور أو لا. وذلك لأنّ بعض الأقسام المذكورة هاهنا لا يصدق عليه التعريف المذكور، كالعلّة العرضيّة.

وهذا ليس بشيء، لأنّ العلّة العرضيّة كما يقال: إنّها علّة بالعرض، يقال: إنّها يصدر عنها الشّيء بالعرض.

وما ذكرنا هو المطابق لكلام الشّيخ في " طبيعيات الشفاء " ^(٢).
قد تكون بسيطة.

١ . القائل هو سيّد المدقّفين، قال في معنى كلام المصنّف ﷺ وهو قوله: «والعلّة مطلقاً». لاحظ:

شرح تجريد العقائد مع حاشية المحقّق الدواني والسيّد الصّدّر: ١٨١ .

٢ . راجع: طبيعيات الشفاء: ١ / ٥٥ / الفصل الثاني عشر من المقالة الأولى .

وقد تكون مركبة .

فالفاعلية البسيطة كطبائع البسائط. ^(١)

والمركبة أن يكون صدور الفعل عن عدة قوى :

إما متفقة النوع كـ «عدة يحركون السفينة» .

أو مختلفة النوع كالجوع الكائن عن القوة الجاذبة والحاسة، وكالعقل

والصورة بالنسبة إلى الهيولى .

والمادية البسيطة: كهيوليات البسائط .

والمركبة: كالعقاير ^(٢) للترياق .

والصورية البسيطة ؛ كصور البسائط .

والمركبة: كصور المواليد .

والمغائية البسيطة: كالشبع للأكل .

والمركبة: كالجمال وقتل القمل للبس الحرير .

وأيضاً: إما بالقوة أو بالفعل .

فالفاعل بالقوة: كالتار بالقياس إلى ما لم تشتعل فيه مع صحة اشتعالها

فيه. ^(٣)

١ . العنصرية .

٢ . وهي أصول النباتات .

٣ . وكالخمير قبل شربها، فإنها فاعل للإسكار بالقوة .

وبالفعل: كالتَّار بالقياس إلى ما اشتعلت فيه. (١)

والمادَّة بالقوَّة: كالنُّطفة للجنين .

وبالفعل: كبدن الإنسان لصورته .

والصُّورة بالقوَّة: كصورة النُّطفة لبدن الجنين .

وبالفعل: كصورة الإنسان لبدن الإنسان .

والغاية بالقوَّة: كلقاء الحبيب للمتحرِّك إليه حين يتحرَّك .

وبالفعل: كهو بعد انتهاء الحركة.

وأيضاً إمَّا كَلِيَّةً أو جَزِيَّةً. (٢)

فالفاعل الكَلِّي: ما يكون غير موازٍ لما بازائه من المعلول، بل أعمّ؛

كالطَّيِّب لهذا العلاج .

والجزئي (٣): كهذا الطَّيِّب لهذا العلاج، أو كالطَّيِّب للعلاج. (٤)

قال الشَّيْخ: «وأما الجزئي: فإمَّا العلة الشَّخصيَّة لمعلول شخصي، أو

العلة التَّوعِيَّة لمعلول نوعي مساوٍ له في مرتبة العموم والخصوص». (٥) ومثَّل

بالمثاليين المذكورين .

١ . وكالخمر بعد الشَّرب . ٢ . من كلام المصنَّف ﷺ .

٣ . أي الفاعل الجزئي .

٤ . الأوَّل يكون الشخص بازاء الشَّخص والثَّاني يكون التَّوع بازاء التَّوع .

٥ . طبيعيات الشِّفاء: ١ / ٥٦ / الفصل الثاني عشر .

وعلى هذا القياس، فالمادّة الكلّيّة: كالخشب لهذا الكرسيّ .

والجزئية: كهذا الخشب لهذا الكرسيّ.

والصّورة الكلّيّة: كصورة الكرسيّ لخشب هذا الكرسي .

والجزئية: كصورة هذا الكرسي لخشب هذا الكرسي.

والغاية الكلّيّة: كانتصاف زيد من الظالم مطلقاً، ومطلق الجلوس على

هذا السّيرير .

والجزئية: كانتصافه من غريمه فلان، وكهذا الجلوس على هذا السّيرير.

وأيضاً: إمّا ذاتيّة أو عرضيّة^(١)؛ أي بالذّات أو بالعرض.

أمّا الفاعل بالذّات^(٢)، فهو مثل الطّبيب إذا عالج، والنّار إذا أسخنت،

وهو أن تكون العلة مبدأ لذات ذلك الفعل، وأخذت من حيث هي مبدأ له.

والعلة الفاعليّة بالعرض ما خالف ذلك، وهو على أصناف :

من ذلك^(٣): أن يكون الفاعل يفعل فعلاً، ويكون ذلك الفعل مزيلاً

لضدّ ممانع ضده، فيقوى الضدّ الآخر، فينسب إليه فعل ضدّ الآخر، مثل:

السقمونيا إذا برّد يسهال الصّفراء .

أو يكون الفاعل مزيلاً لممانع شيئاً عن فعله الطّبيعي، وإن لم يكن

١ . من كلامه ﷺ .

٢ . أي العلة الفاعليّة بالذّات.

٣ . أي من جملة أصنافه.

يوجب مع المنع ضدًا، مثل: مزيل الدّعامَة عن هدفٍ فإنّه يقال: هو هادم الهدف .

ومنه ^(١): أن يكون الشّيء الواحد معتبراً باعتبارات لأنّه ذو صفات، ويكون من حيث له واحدة منها مبدأ بالذّات لفعل، فلا ينسب إليها بل إلى بعض المقارنة لها، كما يقال: إنّ الطّيب يَبني؛ أي الموضوع الّذي للطّب ^(٢) هو بناءً، فيبني لأنّه بناءً لا لأنّه طيب، أو يؤخذ الموضوع غير مقترن بتلك الصّفة، فيقال: إنّ الإنسان يَبني.

ومن ذلك ^(٣): أن يكون الفاعل بالطّبع أو الإرادة متوجّهاً إلى غاية ما، فيبلغها أو لا يبلغها، لكن يعرض معها غاية أخرى، مثل: الحَجْر يشج وإنما عرض له ذلك، لأنّه بذاته يهبط، فاتّفق أن وقعت هامة في ممرّه، فأتى عليها بثقله فشجّها.

وقد يقال للشّيء: إنّه فاعل بالعرض، وإن كان ذلك الشّيء لم يفعل أصلاً، إلّا أنّه يتّفق أن يكون في أكثر الأمر يتّبِع حضوره أمر ^(٣) محمود أو محذور، فيعرف بذلك، فيستحبّ قُربه إن كان يتّبِع أمر محمود ويتيامن به، أو يستحبّ بعده إن كان يتّبِع ^(٤) أمر محذور وتتطير منه، ويظنّ أنّ حضوره سبب لذلك الخير، أو لذلك الشرّ .

١ . أي من جملة ذلك وهو قسم آخر.

٢ . في أ وج: «للطّيب». ٣ . أي ومن جملته .

٣ . في أ: «أو محمود»، وفي ب: «لغير محمود».

٤ . في أ: جملة «أمر محمود ويتيامن به أو يستحبّ بعده إن كان يتّبِع» ساقطة.

وأما المادّة بالذّات: فهي التي لأجل نفسها يقبل الشّيء، مثل: الدهن للاشتعال.

وأما التي بالعرض، فعلى أصناف: من ذلك: أن تؤخذ المادّة مع الصّورة المضادّة لصورة وتزول بحلولها، فتؤخذ مع الصّورة الزائلة مادّة للصّورة الحاصلة، كما يقال: إن الماء موضوع للهواء، والنّطفة موضوع للإنسان، والنّطفة ليست موضوعة بما هي نطفة، لأنّ النّطفة تبطل عند كون الإنسان.

أو تؤخذ الموضوع موضوعاً مع صورة ليست داخلية في كون الموضوع موضوعاً، وإن لم يكن ضدّاً للصّورة الأخرى المقصودة، فيجعل موضوعاً، مثل قولنا: إن الطّيب يتعالج، فإنّه ليس إنّما يتعالج من حيث هو طيب، ولكن من حيث هو عليل، فالموضوع للعلاج هو العليل لا الطّيب.

وأما الصّورة التي بالذّات: فكشكل الكرسيّ للكرسيّ، والتي بالعرض فمثل: البياض والسّواد له .

وربّما كان نافعاً في التي بالذّات، مثل: صلابة الخشب لقبوله شكل الكرسيّ .

وربّما كانت الصّورة بالعرض بسبب المجاورة، كحركة السّاكن في السفينة فإنّه يقال: للسّاكن في السفينة أنّه متقل ومتحرّك بالعرض (١).

وأما الغاية بالذّات: فهي التي تنحو الحركة الطّبيعيّة أو الإراديّة لأجل نفسها لا غيرها، مثل: الصّحة للدّواء.

والغاية بالعرض على أصناف :

فمن ذلك: ما يقصد لكن لا لأجله، مثل: دقّ الدواء لأجل شرب الدواء^(١)، وشرب الدواء لأجل الصّحة.

وهذا هو النّافع أو المظنون نافعاً. والأوّل^(٢) هو الخير أو المظنون خيراً. ومن ذلك: ما يلزم الغاية، أو يعرض لها.

أمّا ما يلزم الغاية، فمثل: الأكل فغايته التّغوّط، وذلك لازم للغاية لا غاية، بل الغاية هي كفّ الجوع.

وأما ما يعرض للغاية، فمثل: الجمال للرياضة، فإنّ الصّحة، قد يعرض لها الجمال وليس الجمال هو المقصود بالرياضة.^(٣)

ومن ذلك: ما يكون الحركة متوجّهة لا إليه، فيعارضها هو، مثل: الشّجّة للحجر الهابط، ومثل من يرمي طيراً فيصيب إنساناً.

وربّما كانت الغاية الذاتية موجودة معها، وربّما لم توجد، كذا في "الشفاء"^(٤).

والضّابط على ما قال المحقّق الشريف: «إنّ العلة العرضيّة يقال

باعتبارين:

١ . يعني شرب الدواء ليس مقصوداً لذاته لأنّه مقصود لأجل الصّحة.

٢ . أي الغاية بالذّات.

٣ . فإنّ الصّحة قد يعرض لها الجمال، وليس الجمال هو المقصود بالرياضة.

٤ . انظر: طبيعيات الشّفاء: ١ / الفصل الثّاني عشر من المقالة الأولى.

أحدهما: اقتران شيء بما هو علة حقيقية، فإن الشيء إذا اقترن بالعلة الحقيقية اقتراناً مصححاً لإطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية.

وثانيهما: اقتران شيء ^(١) ما بالمعلول كذلك، فإن العلة بالقياس إلى ذلك الشيء المقترن بالمعلول يسمى علة عرضية ^(٢).

وأيضاً: إما عامة أو خاصة.

فالفاعل العام: هو الذي يشترك في الانفعال عنه أشياء كثيرة، مثل الهواء المغير لأشياء كثيرة.

والخاص: هو الذي يفعل عن الواحد منه وحده شيء بعينه، مثل: الدواء الذي يتناوله زيد.

والمادة العامة: مثل: الخشب للسرير والكرسي وغيرهما.

والخاصة: مثل: جسم الإنسان بمزاجه لصورته.

والصورة العامة لا تفارق الكلية: وهي مثل: الجنس للخاصة.

والخاصة لا تفارق الجزئية: وهو مثل حد الشيء، أو فصله، أو خاصته.

والغاية العامة: كإسهال الصفراء بشرب الترنجيبين، وبشرب البنفسج

أيضاً.

والخاصة: مثل: لقاء زيد صديقه فلاناً. كذا في "الشفاء" ^(٣).

١. بحيث يصح إطلاق اسم المعلول عليه.

٢. راجع: شرح تجريد العقائد: ١٣٥.

٣. لاحظ: طبيعيات الشفاء: ٥٨ / ١.

وقوله ^(١): «وهي مثل الجنس للخاصة» أي الصورة العامة كالجنس للصورة الخاصة، كصورة الكرسي مطلقاً التي هي جنس لصورة هذا الكرسي وصورة ذلك الكرسي إلى غير ذلك.

والفرق بين الصورة العامة والفاعل العام مثلاً - مع كون الفاعل العام أيضاً جنساً للفاعل الخاص، فإن الهواء المغيّر مطلقاً جنس لهذا الهواء المغيّر لهذا الشيء وذلك الهواء والمغيّر لذلك الشيء - هو أنّ هذا الهواء كما أنّه مغيّر لهذا الشيء يجوز أن يكون هو بعينه أيضاً مغيّراً لذلك الشيء، بخلاف صورة الكرسي، فإنّ صورة هذا الكرسي لا يجوز أن يكون بعينها صورة لذلك الكرسي، فليتدبّر جداً.

وأيضاً إمّا قريبة أو بعيدة، ^(٢) فالفاعل القريب: هو الذي لا واسطة بينه وبين المعلول مثل الوتر لتحريك الأعضاء .

والبعيد: هو الذي بينهما واسطة، مثل: النفس لتحريك الأعضاء.

والمادّة القريبة: مثل: الأعضاء للبدن.

والمادّة البعيدة: مثل: الأخلاط أو الأركان له.

والصورة القريبة: مثل: التّربيع للمربع.

والبعيدة: كذي الزاوية له.

والغاية القريبة: كالصّحة للدّواء.

١ . أي قول الشيخ الرّئيس .

٢ . من كلام المصنّف رحمه الله .

والبعيدة: كالسعادة للدواء.

وأيضاً إما مشتركة أو خاصة^(١)، فالفاعل المشترك: كبناء واحد لبيوت كثيرة.

والخاص: كبناء واحد لبيت واحد، وكذا في سائر العلل.

وهذا - أعني: انقسام العلة إلى المشتركة والخاصة - لم يعتبره الشيخ .
واعلم: أن الفرق بين العلة العامة والمشاركة ظاهر^(٢)، لكن لا فرق بين الخاصة المقابلة للعامة - على ما شرحنا - والخاصة المقابلة للمشاركة.

فيجب تفسير العامة في كلام المصنّف بما هو كالجنس الصناعي، مثل: الصانع الذي هو كالجنس للبناء والتجار وغيرهما. والخاصة المقابلة لها بما هو كالنوع، مثل: البناء. كما فعله الشارحون.^(٣)

وأنت خبير: بأن تخصيص العموم بالجنس يخرج عموم النوع عن الاعتبار، لكن اعتبار العموم يغني عن اعتبار الاشتراك؛ لأن المشترك أيضاً عام في التأثير. فالعامة تشمل المشاركة أيضاً. فلا حاجة إلى اعتبار المشاركة على حدة. فما اعتبره الشيخ هو الصواب، فليتدبر.

١. من كلام المصنّف ﷺ .

٢. فإن العلة المشتركة جزئية والعلة العامة كلية.

٣. ومنهم الشارح الجديد. لاحظ: شرح تجريد المقائد: ١٣٥.

المسألة الثامنة

[في أحوال العلل

قال: والعدم للحادث الزماني من المبادئ العرضية، والفاعل في الطرفين واحد، والموضوع كالمادة .

وافتقار الأثر إلى المؤثر إنما هو في أحد طرفيه، وأسباب الماهية غير أسباب الوجود، ولا بد للعدم من سبب وكذا في الحركة.

أقول: إن هذه المسألة [في] بيان [أحوال علل وقع فيها اشتباه.

فمنها: أن العدم للحادث عدوه من جملة مبادئه، فيجب النظر في أنه كيف ذلك؟

قال الشيخ الرئيس في "طبيعيات الشفاء": «وأما الجسم من جهة ما هو متغير أو مستكمل أو حادث كائن، فإن له زيادة مبدأ، وكونه متغيراً هو غير كونه مستكماً.

والمفهوم من كونه حادثاً وكائناً هو غير المفهوم من كليهما جميعاً.

فإن المفهوم من كونه متغيراً أنه كائن بصفة حاصلة فبطلت وحصلت له صفة أخرى، فيكون هناك شيء ثابت هو المتغير وحالة كانت معدومة فوجدت. فبين أنه لا بد له من حيث هو متغير من أن يكون له أمر قابل لما

تغيّر عنه ولما تغيّر إليه، وصورة حاصلة، وَعَدَمٌ لها كان مع الصّورة الزّائلة، كالثوب الذي اسودّ والبياض والسّواد، وقد كان السّواد معدوماً إذا كان البياض موجوداً.

والمفهوم من كونه مستكماً هو أن يحدث له أمرٌ لم يكن فيه من غير زوال شيء عنه، مثل: أن الساكن يتحرّك، فإنّه حين ما كان ساكناً^(١) لم يكن إلاّ عادماً للحركة التي هي موجودة له بالإمكان والقوّة، فلمّا تحرّك لم يزل عنه إلاّ العدم فقط. ومثل: اللّوح السّاذج كتب فيه.^(٢)

والمستكمل لا بدّ أن يكون له ذات وجدت ناقصة^(٣)، وأمرٌ حصل فيه، وعدم يقّده.

فإنّ العدم شرط في أن يكون الشيء متغيّراً أو مستكماً، فإنّه لو لم يكن هناك عدم لاستحال أن يكون مستكماً أو متغيّراً، بل كان يكون الكمال والصّورة حاصلة له دائماً.

فإذن المتغيّر والمستكمل يحتاج إلى أن يكون قبله عدمٌ حتّى يتحقّق كونه متغيّراً أو مستكماً. والعدم ليس يحتاج في أن يكون عدماً إلى أن يحصل له تغيّر أو استكمال. فرفع العدم يوجب رفع المتغيّر والمستكمل من حيث هو متغيّر أو مستكمل، ورفع المتغيّر والمستكمل لا يوجب رفع العدم. فالعدم من هذا الوجه أقدم.

١. بناء على أن السكون هو عدم الحركة.

٢. فإنّه لم يزل منها إلاّ عدم الكتابة.

٣. ثمّ كملت.

فهو مبدأ إن كان كل ما لا بد من وجوده أي وجود^(١) كان لوجود شيء آخر من غير انعكاس مبدأ. وإن كان ذلك لا يكفي في كون شيء مبدأ ولا يكون المبدأ كل ما لا بد من وجوده لأمر أي وجود كان، بل لا بد من وجوده مع^(٢) الأمر الذي هو له مبدأ من غير تقدم ولا تأخر^(٣)، فليس العدم مبدأ له.

ولا فائدة لنا في أن نناقش في التسمية، فلنستعمل بدل المبدأ، المحتاج إليه من غير انعكاس، فنجد القابل للتغيير والاستكمال، ونجد العدم ونجد الصورة كلها محتاجة إليه في أن يكون الجسم متغيراً أو مستكملاً. وهذا يتضح لنا بأدنى تأمل.

فالمفهوم من كون الجسم كائناً وحادثاً يضطرنا إلى إثبات أمر حادث وإلى عدم سابق. وأما أن هذا الحادث وهذا الكائن هل يحتاج إلى أن يتقدم كونه وحدوثه وجوداً جوهرياً كان مقارناً لعدم^(٤) الصورة الكائنة ثم فارقه وبطل عنها العدم؟ فهو أمر ليس يتبين لنا عن قريب بيان ذلك، بل يجب أن نضعه للطبيعي وضعاً ونقنعه بالاستقراء ونبرهن عليه في الفلسفة الأولى^(٥). انتهى كلام "الشفاء".

١. أي سواء أكان مقدماً على ذلك الشيء الآخر أو لا.

٢. أي مع المعلول.

٣. أي بحسب الزمان والآ في المبدأ التقدم بالذات واجب.

٤. أي هل الحادث يجب أن يكون مسبقاً بالمادة أو لا؟

٥. طبيعيات الشفاء: ١٦ / ١ - ١٨ / الفصل الثاني من المقالة الأولى.

وظهر منه: أن كون عدم الحادث مبدأً ومحتاجاً إليه لوجوده إنما هو بالذات وعلى الحقيقة، لا بمجرد مقارنته لما هو مبدأ له - أعني: مادته على رأي الحكماء، أو فاعله على رأي المصنّف والمتكلمين من نفي حاجة الحادث إلى سبق مادة على ما مرّ - ليكون من المبادئ العرضية على ما قال: والعدم للحادث الزماني^(١) من المبادئ العرضية؛ أي لكونه مقارناً لما هو فاعل له أو مادة له كما عرفت، وإن كانا متقدّمين على المعلول بالزمان، لكون تقدّم العدم زمانياً لا محالة.

وفيه أيضاً: أن كون المقارنة لما يتقدّم بالزمان على المعلول مصححة^(٢) لإطلاق العلة والمبدأ بالعرض على المقارن غير^(٣) ظاهر، بل الظاهر عدمه^(٤) كما لا يخفى على المتأمل.

والأولى على تقدير كونه مبدأ بالعرض أن يعلّل بكونه علة لما هو مقارن للمعلول، أعني: وصف الحدوث، فإذا نسب إلى موضوعه - أعني: وجود المعلول - يكون علة له بالعرض^(٥).

لكن فيه أيضاً: أنهم إنما عدّوه من المبادئ للحادث من حيث هو

١ . وقد سقط عن أكثر النسخ لفظ «الزماني».

٢ . خير لقوله: «كون».

٣ . خير لقوله: «أن».

٤ . ألا ترى أنه لا يمكن إطلاق العلة لعمرو على زيد لأجل مقارنته مع علة عمرو في الزمان وهو ظاهر.

٥ . وإذا نسب إلى الحدوث يكون علة بالذات له .

حادث، لا من حيث هو موجود. كما مرّ في كلام الشيخ.

ومنها^(١): أنّ الفاعل في طرف العدم قد يشته، فليظنّ أنّه غير الفاعل في طرف الوجود .

والحقّ: أنّه هو الفاعل في طرف الوجود، لأنّ الفاعل المستجمع لجميع شرائط التأثير، إن كان موجوداً كان الأثر موجوداً، وإن كان معدوماً كان معدوماً.

واليه أشار بقوله: والفاعل في الطرفين^(٢) واحد.^(٣)

ومنها^(٤): أنّ الموضوع^(٥) كالمادة،^(٦) فإنّ كلّاً منهما علّة ماديّة، فإنّه قد يشته، فيتوهم تخصيصها بالمادة.

فالحاصل كما قيل: إنّ الموضوع من جملة العلل، لكنّه مشتبه بالعلّة الماديّة، ولذا لم يعدّوه على حدة من أقسام العلل .

والتحقيق: أنّ كونه علّة ماديّة ليس مبنياً على التّشبيه، بل هو من أفراد العلّة الماديّة حقيقة كما ظهر لك من تضاعيف ما سبق.

١ . أي من أحوال العلل.

٢ . أي الوجود والعدم.

٣ . أي واحد بحسب الذات وإن كان مغايراً من حيث تغاير وصفي الوجود والعدم.

٤ . أي من أحوال العلل.

٥ . وهو المحلّ المستغني عن الحالّ كزيد بالنسبة إلى القيام.

٦ . وهي المحلّ المتقوم بالحال كالمادة بالنسبة إلى الصورة. وجه المشابهة أنّ كلّاً منهما علّة ماديّة، فكما أنّ الصّورة تتوقف على المادّة كذلك الحال يتوقف على الموضوع.

ومنها^(١): أن افتقار الأثر إلى المؤثر إنما هو في أحد طرفيه: الوجود والعدم، لا في ماهيته، وقد سبق تحقيقه، وإنما ذكر هاهنا لوقوع الاشتباه فيه.

ومنها: أن أسباب الماهية^(٢) غير أسباب الوجود،^(٣) لكون الوجود زائداً على الماهية.

فأسباب الماهية هي^(٤) المادّة والصّورة، وهما داخلتان فيها.

وأسباب الوجود هي الفاعل والغاية، وهما خارجان عنها، وهما المراد من «المؤثر»^(٥).

وإنما حاجة المعلول في الوجود إليهما لا إلى المادّة والصّورة، بل حاجته إليهما إنما هي في تقوّم ماهيته، والحاجة إلى المؤثر إنما يكون بعد ذلك.^(٦) فينبغي أن لا يقع الاشتباه من كونهما معدودين في العلل، فيظنّ أنّ حاجة المعلول إليهما أيضاً في الوجود.

ويمكن أن يجعل هذا من تنمّة الحكم السابق، فكأنّه لما قال: إن افتقار

١. أي من أحوال العلل.

٢. أي الأمور التي بها قوام الماهية وهي العلة المادية والصورية.

٣. فإن أسباب الوجود هي الفاعل والغاية.

٤. أي ماهية المادّة والصّورة.

٥. في قول المصنّف: «افتقار الأثر إلى المؤثر إنما هو في أحد طرفيه».

٦. أي بعد تقوّم الماهية.

الأثر إلى المؤثر إنَّما هو في الوجود والعدم لا في ماهيته. واعتراض: بأنَّ المعلول يفتقر إلى بعض علله في تقوُّم ماهيته لا في وجوده أو عدمه، فكيف حكمتم بأنَّ افتقاره إنَّما هو في أحدهما فقط؟ فأجاب: بأنَّا حكمتنا بأنَّ افتقار المعلول إلى المؤثر بقريته التعبير عنه بلفظ الأثر إنَّما هو في أحد طرفيه، والمؤثر إنَّما هو أسباب الوجود لا أسباب الماهية، وأسباب الماهية غير أسباب الوجود، فلا يلزم من افتقار الأثر في تقوُّم الماهية إلى أسبابها^(١) افتقاره فيه^(٢) إلى المؤثر الذي هو أسباب الوجود، فليتدبر .

ومنها: أنَّ كثيراً من الأوهام يذهب إلى أنَّ المحتاج إلى السبب إنَّما هو الوجود لكونه ثبوتياً، لا العدم لكونه نفيّاً محضاً. وقد سبق ذلك في مسألة نفى الأولوية الذاتية.^(٣)

فنبه على بطلان ذلك بقوله: ولا بدّ للعدم من سبب لما سبق من تساوي نسبة ماهية الممكن إلى طرفي الوجود والعدم، فيفتقر في كلِّ منهما إلى مرجح ضرورة بطلان الترحُّح بلا مرجح، وهذا المرجح هو المراد من السبب.

ومنها: أنَّه قد سبق أيضاً - في مبحث الأولوية الذاتية^(٤) - أنَّ بعضهم^(٥)

١ . أي الماهية.

٢ . في تقوُّم الماهية.

٣ . لاحظ: المسألة الثانية والعشرين من الفصل الأوَّل في الجزء الأوَّل، من هذا الكتاب، ص

٣٦٤.

٤ . لاحظ: الجزء الأوَّل من هذا الكتاب: المسألة الثالثة والعشرون.

قد ذهب^(٦) إلى أنّ العدم أولى بالأعراض السيّالة كالحركة، بدليل امتناع البقاء عليها، فلا يحتاج هي فيه إلى سبب، بل يكفي تلك الأولويّة في وقوعها. فأشار إلى دفعه بقوله: وكذا في الحركة^(٧)؛ أي لا بدّ لعدم الحركة أيضاً من سبب لما عرفت من نفي الأولويّة مطلقاً.

٥. أي بعض المتكلمين .

٦. ذكره الشارح المحقّق وشارح المقاصد في مبحث الأولويّة الذاتية وأجاب عنه. لاحظ: الجزء الأوّل من هذا الكتاب، ٣٦٥؛ وشرح المقاصد: ٤٩٣ / ١.

٧. فإنّ عدم الحركة أيضاً يحتاج إلى عدم العلة خلافاً لمن توهم من أنّ عدمها لا يحتاج إليها.

المسألة التاسعة

في بعض أحوال العلة المعدّة

[قال: ومن العلل المعدّة ما يؤدّي إلى مثل، أو خلاف، أو ضدّ:

والإعدادُ قريب، أو بعيد. ومن العلل العرضيّة ما هو مُعدّ.

أقول: إنّ هذه المسألة في بيان بعض أحوال العلة المعدّة.]

وهي ما يقرب المعلول إلى علته. وقيل الإعداد: هو التهيؤ^(١)، فالمعدّ هو الذي يهيئ المادّة ويعدّها لوجود صورة جوهرية فيها، أو حلول عرض تقبله أو تعلق مجرد يدبرها فإنّ الإعداد والتّقريب للمادّة بالقياس إلى ما يقبله، ويلزم من ذلك تقريب الفاعل إلى ما يصدر عنه متعلّقاً بالمادّة وتقريب، المعلول إليه، كما في الحركة إلى منتصف المسافة، فإنّها قربت الحركة الواقعة في المسافة بعد المنتصف إلى الفاعل .

ومن العلل المعدّة^(٢) ما يؤدّي إلى مثل،^(٣) كالحركة إلى منتصف المسافة المؤدّية إلى الحركة^(٤) بعد المنتصف، وهما متماثلان .

١ . في ب وج: «الهيئة».

٢ . وهي التي بسببها تقرب العلة من المعلول بعد بعدها عنه كالمشي إلى مكان.

٣ . أي مثل تلك العلل المعدّة.

٤ . أي إلى الحركة إلى متنهاها.

أو خلاف، كالحركة المؤدّية إلى السّخونة، وهي مخالفة لها .
 أو ضدّ، كالحركة إلى الفوق المؤدّية إلى الحركة إلى أسفل، وهما
 متضادتان.

والإعداد قريب كإعداد الجنين بالقياس إلى الصّورة الإنسانيّة .
 أو بعيداً، كإعداد النّطفة بالقياس إليها .

ومن العلل العرضيّة ما هو معدّ^(١) يعني: أنّ بعض العلل الفاعليّة
 العرضيّة يكون علة معدّة ذاتيّة بالنّسبة إلى ما هي علة فاعليّة عرضيّة له، فإنّ
 شرب السّموميا علة فاعليّة عرضيّة لحصول البرودة، وعلة معدّة أيضاً
 ذاتيّة له .



١ . كأن يكون المقارن للعلّة الدّاتيّة - المسمّى بالعلّة العرضيّة - علة معدّة تقرب العلة الدّاتيّة إلى معلولها.

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
٧	المقدمة: بقلم العلامة المحقق آية الله جعفر السبحاني
	الفصل الثاني
	في الماهية ولواحقها
	وهذا يشتمل على مقدمة ومسائل:
٢٣	المقدمة:
٢٥	المسألة الأولى: في الماهية والحقيقة والذات
٢٥	المسألة الثانية: في مغايرة الماهية لما يلحقها
٣٠	المسألة الثالثة: في أقسام اعتبار الماهية ولحاظها
٧٠	المسألة الرابعة: في بساطة الماهية وتركبها
	المسألة الخامسة: في أحكام أجزاء الماهية المركبة، وهي
٨٥	خمسة أمور:

الصفحة	الموضوع
٨٥	الأمر الأول: في أن أجزاء الماهية تتقدّم عليها بحسب الوجود والعدم الذهني والخارجي
٩٥	الأمر الثاني: في أنه لا بدّ أن يكون لأحد أجزاء الماهية حاجة إلى جزء آخر مغائر له
٩٦	الأمر الثالث: في أن أجزاء الماهية لا بدّ أن تكون متمايزة في الخارج وفي الذهن
١٠٧	الأمر الرابع: في بيان النسبة بين أجزاء الماهية المركبة
١١٠	الأمر الخامس: في أن أجزاء الماهية قد تؤخذ موادّ وقد تؤخذ المحمولة
١١٤	بحث في الجنس والفصل
١٢٦	مباحث متعلّقة بهذه المسألة
١٣٠	المبحث الأول: في بيان تركّب الماهية من الأجزاء العقلية والخارجية
١٣٠	المبحث الثاني: في بيان الفرق بين الأجزاء الذهنية والخارجية
١٣٩	المبحث الثالث: في بطلان تركّب الماهية من أمرين متساويين أو أمور متساوية

الصفحة

الموضوع

١٤٧

المسألة السادسة: في الكلام في تشخص الماهية

١٦٧

المسألة السابعة: في أحوال الوحدة والكثرة، وفيها مباحث:

المبحث الأول: في بدهة الوحدة وتغايرها عن الوجود
والتشخص

١٦٨

١٧٨

المبحث الثاني: في أن الوحدة والكثرة ليستا ثابتة في الأعيان

١٨٠

المبحث الثالث: في كيفية التقابل بين الوحدة والكثرة

١٨٣

المبحث الرابع: في أقسام الوحدة

اختلاف أسماء الوحدة باختلاف المضاف إليه وبطلان

٢٠٢

الاتحاد بين الشيتين

٢١١

مراتب العدد وأنواعه

٢١٦

المبحث الخامس: في تعريف التقابل وأنواعه وأحكامه

٢٣٧

المبحث السادس: في بيان أقسام التناقض واحكامه

٢٤٦

المبحث السابع: في أحكام التضاد

الفصل الثالث

في العلة والمعلول، وفيه مسائل:

٢٥٥

المسألة الأولى: في تعريف العلة وتقسيمها إلى الأربع

٢٦٧

المسألة الثانية: في أحكام العلة التامة

الحكم الأول: في أن تخلف وجود المعلول عن وجود العلة

٢٦٧

التامة محال

الحكم الثاني: في أن المؤثر كما في حدوثه يحتاج إلى أثر تام

٢٧١

وفي بقاءه أيضاً يحتاج إلى أثر تام

٢٧٤

الحكم الثالث: في أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد

٢٨٧

كيفية صدور الكثرة عن المعلول الأول

٢٩٨

الحكم الرابع: امتناع توارد علتين على معلول واحد

٣٠٥

المسألة الثالثة: في أحوال العلة مطلقاً

٣١٠

براهين إبطال التسلسل

٣١١

وقد احتج على بطلانه بوجوه:

٣١١

الأول: ما ابتكره المحقق الطوسي وهو مشهور عنه

الصفحة

الموضوع

٣١٣

الثاني: برهان التطبيق

٣٢٧

الثالث: ما استخرجه المحقق الطوسي من برهان التطبيق

٣٣٢

الرابع: ما ذكره الشيخ الرئيس في كتابي الاشارات والمبدأ والمعاد

٣٤١

الخامس: برهان الطرف والوسط

٣٤١

السادس: برهان التضايف

٣٤١

السابع: برهان الحثيات

٣٤٢

الثامن: برهان الترتب

٣٤٣

التاسع: برهان الأسد والأخضر

٣٤٣

العاشر: البراهين التي اخترعها بعض المتأخرين وقُرر بوجوه ستة

٣٤٩

المسألة الرابعة: في أحكام الفاعل من حيث هو فاعل ومؤثر

الحكم الأول: في أن العلية والمعلولة مكافئة في الوجود

٣٤٩

والعدم

٣٥٢

الحكم الثاني: في أن القابل لا يكون فاعلاً

٣٥٧

الحكم الثالث: في نسبة العلة إلى المعلول

الحكم الرابع: في أن مصاحب العلة أو المعلول لا يجب أن

٣٦٣

يكون علة أو معلولاً

الحكم الخامس: في أن العناصر لا يكون علة ذاتية بعضها

٣٦٤

لبعض

الصفحة

الموضوع

٣٦٩

الحكم السادس: في كيفية صدور الأفعال الاختيارية منا

٣٧٨

الحكم السابع: في أن القوى الجسمانية لا تؤثر إلا بمشاركة
الوضع

٣٨٣

الحكم الثامن: في تناهي آثار القوى الجسمانية

٤٠٠

المسألة الخامسة: في الإشارة إلى بعض أحوال العلة
المادية والصورية

٤٠٥

المسألة السادسة: في أحوال العلة الغائية، وفيها مباحث:

٤٠٦

المبحث الأول: في العلة الغائية وإثباتها

٤١٣

المبحث الثاني: في إثبات الغايات للحركات الإرادية

٤٢٥

المبحث الثالث: في إثبات الغايات للحركات الطبيعية

٤٢٦

شكوك في عدم ثبوت الغايات للطبيعات وجوابها

٤٤٠

المبحث الرابع: في البخت والاتفاق

٤٥٤

المسألة السابعة: في أقسام أحوال العلة الأربع

٤٦٤

المسألة الثامنة: في أحوال العلة

٤٧٢

المسألة التاسعة: في بعض أحوال العلة المعدة

٤٧٥

فهرس الموضوعات