



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للعلوم



عيد ميلاد  
عمر الکرمان

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

نَهْأَة

أَلْحَكْمَة

علامه محمد حسين طباطبائي  
مؤسسه النشر الاسلامي  
التابعه لجماعه المدرسين



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# نهاية الحكمه

كاتب:

محمد حسين طباطبائي

نشرت في الطباعة:

جماعه المدرسين بقم، مؤسسه النشر الاسلامي

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

## الفهرس

٥	الفهرس
١٤	نهايه الحكمه
١٤	اشاره
١٤	اشاره
١٦	كلام بمنزله- المدخل لهذه الصناعه-
٢٠	المرحله الأولى فى أحكام الوجود الكليه
٢٠	اشاره
٢١	الفصل الأول فى أن الوجود مشترك معنوى
٢٢	الفصل الثانى فى أصله الوجود و اعتباريه الماهيه
٣٠	الفصل الثالث فى أن الوجود حقيقه مشككه
٣٤	الفصل الرابع فى شطر من أحكام العدم
٣٥	الفصل الخامس فى أنه لا تكرر فى الوجود
٤٠	المرحله الثانيه فى الوجود المستقل و الرابط
٤٠	اشاره
٤١	الفصل الأول فى انقسام الوجود إلى المستقل و الرابط
٤٣	الفصل الثانى فى كيفيه اختلاف الوجود الرابط و المستقل
٤٤	الفصل الثالث فى انقسام الوجود فى نفسه إلى ما لنفسه و ما لغيره
٤٦	المرحله الثالثه فى انقسام الوجود إلى ذهنى و خارجى
٤٦	اشاره
٤٧	فصل فى انقسام الوجود إلى ذهنى و خارجى
٥٤	المرحله الرابعه فى مواد القضايا الوجود و الامتناع و الإمكان و انحصارها فى ثلاث
٥٤	اشاره
٥٥	الفصل الأول فى أن كل مفهوم إما واجب و إما ممكن و إما ممتنع

٥٥	..... اشاره
٥٩	..... تنبيه
٥٩	..... تنبيه آخر
٦١	..... تنبيه آخر
٦١	..... الفصل الثاني فى انقسام كل من المواد الثلاث إلى ما بالذات و ما بالغير و ما بالقياس إلى الغير إلا الإمكان
٦٤	..... الفصل الثالث فى أن واجب الوجود بالذات ماهيته إنيته
٦٨	..... الفصل الرابع فى أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات
٧١	..... الفصل الخامس الشىء ما لم يجب لم يوجد و فيه بطلان القول بالأولويه
٧٤	..... الفصل السادس فى حابه الممكن إلى العله و أن عله حاجته إلى العله هو الإمكان دون الحدوث
٧٤	..... اشاره
٧٧	..... تنبيه
٧٨	..... الفصل السابع الممكن محتاج إلى العله بقاء كما أنه محتاج إليها حدوثا
٧٨	..... الفصل الثامن فى بعض أحكام الممتنع بالذات
٨٢	..... خاتمه
٨٤	..... المرحلة الخامسة فى الماهيه و أحكامها
٨٤	..... اشاره
٨٥	..... الفصل الأول فى أن الماهيه فى حد ذاتها لا موجوده و لا لا موجوده
٨٦	..... الفصل الثاني فى اعتبارات الماهيه
٨٧	..... الفصل الثالث فى الكلى و الجزئى
٩٠	..... الفصل الرابع فى الذاتى و العرضى
٩١	..... الفصل الخامس فى الجنس و الفصل و النوع و بعض ما يلحق بذلك
٩٥	..... الفصل السادس فى بعض ما يرجع إلى الفصل
٩٨	..... الفصل السابع فى بعض أحكام النوع
١٠٠	..... المرحلة السادسة فى المقولات العشر

١٠٠	اشاره
١٠١	الفصل الأول فى المقولات و عددها
١٠٣	الفصل الثانى فى تعريف الجوهر و أنه جنس لما تحته من الماهيات
١٠٥	الفصل الثالث فى أقسام الجوهر الأوليه
١٠٧	الفصل الرابع فى ماهيه الجسم
١١٢	الفصل الخامس فى ماهيه ماده و إثبات وجودها
١١٦	الفصل السادس فى أن ماده لا تفارق الجسميه و الجسميه لا تفارق ماده أى أن كل واحده منها لا تفارق صاحبته
١١٩	الفصل السابع فى إثبات الصور النوعيه و هى الصور الجوهريه المنوعه لجوهر الجسم المطلق
١٢١	خاتمه للفصل
١٢٢	الفصل الثامن فى الكم و هو من المقولات العرضيه
١٢٢	الفصل التاسع فى انقسامات الكم
١٢٤	الفصل العاشر فى أحكام مختلفه للكم
١٢٦	الفصل الحادى عشر فى الكيف و انقسامه الأولى
١٢٧	الفصل الثانى عشر فى الكيفيات المحسوسه
١٢٩	الفصل الثالث عشر فى الكيفيات المختصه بالكميات
١٣٢	الفصل الرابع عشر فى الكيفيات الاستعداديه و تسمى أيضا القوه و اللاقوه
١٣٣	الفصل الخامس عشر فى الكيفيات النفسانيه
١٣٨	الفصل السادس عشر فى الإضافه
١٣٨	اشاره
١٣٨	البحث الأول
١٣٩	البحث الثانى
١٤٠	البحث الثالث
١٤١	البحث الرابع
١٤٢	البحث الخامس

١٤٢	الفصل السابع عشر فى الأين
١٤٢	اشاره
١٤٢	البحث الأول
١٤٤	البحث الثانى
١٤٤	البحث الثالث
١٤٥	الفصل الثامن عشر فى المتى
١٤٦	الفصل التاسع عشر فى الوضع
١٤٦	اشاره
١٤٦	تنبيه
١٤٧	الفصل العشرون فى الجده
١٤٨	الفصل الحادى والعشرون فى مقولتى أن يفعل و أن ينفعل
١٥٠	المرحله السابعه فى الواحد والكثير
١٥٠	اشاره
١٥١	الفصل الأول فى أن مفهوم الوحده و الكثره بديهى غنى عن التعريف
١٥١	اشاره
١٥٢	تنبيه
١٥٣	الفصل الثانى فى أقسام الواحد
١٥٤	الفصل الثالث فى أن من لوازم الوحده الهوهويه و من لوازم الكثره الغيريه
١٥٦	الفصل الرابع فى انقسام الحمل إلى هو هو و ذى هو
١٥٨	الفصل الخامس فى الغيريه و أقسامها
١٥٩	الفصل السادس فى تقابل التناقض
١٦٢	الفصل السابع فى تقابل العدم و الملكه
١٦٣	الفصل الثامن فى تقابل التضاييف
١٦٤	الفصل التاسع فى تقابل التضاد



١٦٤	اشاره
١٦٦	خاتمه
١٦٨	المرحلة الثامنة في العله و المعلول
١٦٨	اشاره
١٦٩	الفصل الأول في إثبات العليه و المعلوليه و أنهما في الوجود
١٧٠	الفصل الثاني في انقسامات العله
١٧٢	الفصل الثالث في وجوب وجود المعلول عند وجود علتة التامه و وجوب وجود العله عند وجود معلولها
١٧٨	الفصل الرابع في أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد
١٨٠	الفصل الخامس في استحاله الدور و التسلسل في العلل
١٨٤	الفصل السادس في العله الفاعليه
١٨٥	الفصل السابع في أقسام العله الفاعليه
١٨٩	الفصل الثامن في أنه لا مؤثر في الوجود بحقيقه معنى الكلمه إلا الله سبحانه
١٩٠	الفصل التاسع في أن الفاعل التام الفاعليه أقوى من فعله و أقدم
١٩١	الفصل العاشر في أن البسيط يمتنع أن يكون فاعلا و قابلا
١٩٣	الفصل الحادى عشر في العله الغائيه و إثباتها
١٩٣	اشاره
١٩٧	تنبيه
١٩٩	الفصل الثاني عشر في أن الجزاف و القصد الضرورى و العاده و ما يناظرها من الأفعال لا تخلو عن غايه
٢٠٢	الفصل الثالث عشر في نفي الاتفاق و هو انتفاء الرابطه بين الفاعل و الغايه
٢٠٥	الفصل الرابع عشر في العله الماديه و الصوريه
٢٠٧	الفصل الخامس عشر في العله الجسمانيه
٢٠٨	المرحلة التاسعه في القوه و الفعل
٢٠٨	اشاره
٢٠٩	مقدمه

- ٢١٠ ..... الفصل الأول كل حادث زمانى فإنه مسبوق بقوه الوجود
- ٢١١ ..... الفصل الثانى فى استيناف القول فى معنى وجود الشىء بالقوه و وجوده بالفعل و انقسام الوجود إليهما
- ٢١٤ ..... الفصل الثالث فى زياده توضيح لحد الحركة و ما تتوقف عليه
- ٢١٥ ..... الفصل الرابع فى انقسام التغير
- ٢١٦ ..... الفصل الخامس فى مبدأ الحركة و منتهها
- ٢١٧ ..... الفصل السادس فى المسافه
- ٢١٨ ..... الفصل السابع فى المقولات التى تقع فيها الحركة
- ٢٢٠ ..... الفصل الثامن فى تنقيح القول بوقوع الحركة فى مقوله الجوهر و الإشاره إلى ما يتفرع عليه من أصول المسائل
- ٢٢٣ ..... الفصل التاسع فى موضوع الحركة
- ٢٢٥ ..... الفصل العاشر فى فاعل الحركة و هو المحرك
- ٢٢٧ ..... الفصل الحادى عشر فى الزمان
- ٢٣٠ ..... الفصل الثانى عشر فى معنى السرعة و البطء
- ٢٣١ ..... الفصل الثالث عشر فى السكون
- ٢٣٢ ..... الفصل الرابع عشر فى انقسامات الحركة
- ٢٣٢ ..... اشاره
- ٢٣٣ ..... خاتمه
- ٢٣٦ ..... المرحله العاشره فى السبق و اللحوق و القدم و الحدوث
- ٢٣٦ ..... اشاره
- ٢٣٧ ..... الفصل الأول فى السبق و اللحوق و هما التقدم و التأخر
- ٢٣٩ ..... الفصل الثانى فى ملاك السبق و اللحوق فى كل واحد من الأقسام
- ٢٤٢ ..... الفصل الثالث فى المعيه
- ٢٤٣ ..... الفصل الرابع فى معنى القدم و الحدوث و أقسامهما
- ٢٤٤ ..... الفصل الخامس فى القدم و الحدوث الزمانيين
- ٢٤٥ ..... الفصل السادس فى الحدوث و القدم الذاتيين

- ٢٤٦ ..... الفصل السابع فى الحدوٲ و القدم بالحق
- ٢٤٧ ..... الفصل الثامن فى الحدوٲ و القدم الدهريين
- ٢٤٨ ..... المرحلة الحاديه عشر فى العقل و العاقل و المعقول
- ٢٤٨ ..... اشارة
- ٢٤٩ ..... الفصل الأول فى تعريف العلم و انقسامه الأولى و بعض خواصه
- ٢٥٣ ..... الفصل الثانى فى اتحاد العالم بالمعلوم و هو المعنون عنه باتحاد العاقل بالمعقول
- ٢٥٦ ..... الفصل الثالث فى انقسام العلم الحصولى إلى كلى و جزئى و ما يتصل به
- ٢٥٦ ..... اشارة
- ٢٥٦ ..... فروع
- ٢٥٩ ..... الفصل الرابع ينقسم العلم الحصولى إلى كلى و جزئى بمعنى آخر
- ٢٥٩ ..... اشارة
- ٢٦٠ ..... تنبيه
- ٢٦٠ ..... الفصل الخامس فى أنواع العقل
- ٢٦١ ..... الفصل السادس فى مراتب العقل
- ٢٦٢ ..... الفصل السابع فى مفيض هذه الصور العلميه
- ٢٦٣ ..... الفصل الثامن ينقسم العلم الحصولى إلى تصور و تصديق
- ٢٦٥ ..... الفصل التاسع ينقسم العلم الحصولى إلى بديهى و نظرى
- ٢٦٥ ..... اشارة
- ٢٦٦ ..... تنبيه
- ٢٦٩ ..... الفصل العاشر ينقسم العلم الحصولى إلى حقيقى و اعتبارى
- ٢٦٩ ..... اشارة
- ٢٧١ ..... تنبيه
- ٢٧٢ ..... الفصل الحادى عشر فى العلم الحضورى و أنه لا يختص بعلم الشىء بنفسه
- ٢٧٣ ..... الفصل الثانى عشر كل مجرد فإنه عقل و عاقل و معقول

- ٢٧٤ ..... الفصل الثالث عشر فى أن العلم بذى السبب لا يحصل إلا من طريق العلم بسببه و ما يتصل بذلك السبب
- ٢٧٦ ..... الفصل الرابع عشر فى أن العلوم ليست بذاتيه للنفس
- ٢٧٧ ..... الفصل الخامس عشر فى انقسامات آخر للعلم
- ٢٨٠ ..... المرحلة الثانية عشر فى ما يتعلق بالواجب الوجود عز اسمه من المباحث
- ٢٨٠ ..... اشاره
- ٢٨١ ..... الفصل الأول فى إثبات الوجود الواجبى
- ٢٨٣ ..... الفصل الثانى فى بعض آخر مما أقيم على وجود الواجب تعالى من البراهين
- ٢٨٣ ..... اشاره
- ٢٨٤ ..... تنبيه
- ٢٨٦ ..... الفصل الثالث فى أن الواجب لذاته لا ماهيه له
- ٢٨٨ ..... الفصل الرابع فى أن الواجب تعالى بسيط غير مركب من أجزاء خارجيه و لا ذهنيه
- ٢٩٠ ..... الفصل الخامس فى توحيد الواجب لذاته و أنه لا شريك له فى وجوب الوجود
- ٢٩٢ ..... الفصل السادس فى توحيد الواجب لذاته فى ربوبيته و أنه لا رب سواه
- ٢٩٥ ..... الفصل السابع فى أن الواجب بالذات لا مشارك له فى شىء من المفاهيم من حيث المصادق
- ٢٩٦ ..... الفصل الثامن فى صفات الواجب بالذات على وجه كلى و انقسامها
- ٢٩٧ ..... الفصل التاسع فى الصفات الذاتيه و أنها عين الذات المتعاليه
- ٣٠٠ ..... الفصل العاشر فى الصفات الفعليه و أنها زائده على الذات
- ٣٠١ ..... الفصل الحادى عشر فى علمه تعالى
- ٣٠٥ ..... الفصل الثانى عشر فى العنايه و القضاء و القدر
- ٣٠٩ ..... الفصل الثالث عشر فى قدرته تعالى
- ٣١٣ ..... الفصل الرابع عشر فى أن الواجب تعالى مبدأ لكل ممكن موجود و هو المبحث المعنون عنه بشمول إرادته للأفعال
- ٣١٣ ..... اشاره
- ٣١٨ ..... تنبيه
- ٣١٩ ..... الفصل الخامس عشر فى حياته تعالى

- ٣٢٠ ..... الفصل السادس عشر فى الإراده و الكلام
- ٣٢١ ..... الفصل السابع عشر فى العنايه الإلهيه بخلقه و أن النظام الكونى فى غايه ما يمكن من الحسن و الإتقان
- ٣٢٣ ..... الفصل الثامن عشر فى الخير و الشر و دخول الشر فى القضاء الإلهى
- ٣٢٦ ..... الفصل التاسع عشر فى ترتيب أفعاله و هو نظام الخلقه
- ٣٢٨ ..... الفصل العشرون فى العالم العقلى و نظامه و كيفيه حصول الكثره فيه
- ٣٣٤ ..... الفصل الحادى و العشرون فى عالم المثال
- ٣٣٥ ..... الفصل الثانى و العشرون فى العالم المادى
- ٣٣٦ ..... الفصل الثالث و العشرون فى حدوث العالم
- ٣٣٩ ..... الفصل الرابع و العشرون فى دوام الفيض
- ٣٤٠ ..... تعريف مركز

## نهایه الحکمه

## اشاره

سرشناسه : طباطبائی، محمدحسین، ۱۳۶۰ - ۱۲۸۱

عنوان و نام پدیدآور : نهایه الحکمه / تالیف محمدحسین الطباطبائی

مشخصات نشر : قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۶ق. = ۱۳۶۲.

مشخصات ظاهری : ص ۳۳۴

وضعیت فهرست نویسی : فهرست نویسی قبلی

یادداشت : چاپ دهم: ۱۴۱۵ق. = ۱۳۷۲؛ بها: ۳۸۰۰ ریال

موضوع : فلسفه اسلامی

رده بندی کنگره : B

رده بندی دیویی : ۱۸۹/۱ ط ۳۷۹ ن ۱۳۶۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۶۴-۳۱۵۴

ص: ۱

## اشاره



**كلام بمنزله- المدخل لهذه الصناعة-**

(بسم الله الرحمن الرحيم) الحمد لله رب العالمين- و الصلاة و السلام على سيدنا؟ محمد و آله الطاهرين-.

إنا معاشر الناس أشياء موجوده جدا- و معنا أشياء آخر موجوده- ربما فعلت فينا أو انفعلت منا- كما أنا نفعل فيها أو نفعل منها-.

هناك هواء نستنشقه- و غذاء نتغذى به- و مساكن نسكنها و أرض نتقلب عليها- و شمس نستضيء بضياءها- و كواكب نهتدى بها- و حيوان و نبات و غيرهما-.

و هناك أمور نبصرها و أخرى نسمعها- و أخرى نشمها و أخرى نذوقها و أخرى وأخرى-.

و هناك أمور نقصدها أو نهرب منها- و أشياء نحبها أو نبغضها- و أشياء نرجوها أو نخافها- و أشياء تشتتها طباعنا أو تتنفر منها- و أشياء نريدها لغرض الاستقرار فى مكان- أو الانتقال من مكان أو إلى مكان- أو الحصول على لذه أو الالتقاء من ألم- أو التخلص من مكروه أو لمآرب أخرى-.



ص: ٤

و جميع هذه الأمور التي نشعر بها- و لعل معها ما لا نشعر بها- ليست بسدى لما أنها موجوده جدا و ثابتة واقعا- فلا يقصد شىء شينا إلا لأنه عين خارجيه- و موجود واقعى أو منته إليه ليس وهما سرايبا- فلا يسعنا أن نرتاب فى أن هناك وجودا- و لا أن ننكر الواقعيه مطلقا- إلا أن نكابر الحق فننكره أو نبدى الشك فيه- و إن يكن شىء من ذلك فإنما هو فى اللفظ فحسب-.

فلا يزال الواحد منا- و كذلك كل موجود يعيش بالعلم و الشعور- يرى نفسه موجودا واقعيًا ذا آثار واقعيه- و لا يمس شيئا آخر غيره إلا بما أن له نصيبا من الواقعيه-.

غير أنا كما لا نشك فى ذلك- لا نرتاب أيضا نخطىء- فنحسب ما ليس بموجود موجودا أو بالعكس- كما أن الإنسان الأولى كان يثبت أشياء و يرى آراء- ننكرها نحن اليوم و نرى ما يناقضها- و أحد النظيرين خطأ لا- محاله- و هناك أغلاط نبتلى بها كل يوم- فنثبت الوجود لما ليس بموجود- و نفيه عما هو موجود حقا- ثم ينكشف لنا أنا أخطأنا فى ما قضينا به- فمست الحاجة إلى البحث عن الأشياء الموجوده- و تميزها بخواص الموجوديه المحصله- مما ليس بموجود بحثا نافيا للشك منتجا لليقين- فإن هذا النوع من البحث- هو الذى يهدينا إلى نفس الأشياء الواقعيه بما هي واقعيه-.

و بتعبير آخر بحثا تقتصر فيه على استعمال البرهان- فإن القياس البرهانى- هو المنتج للنتيجه اليقينييه من بين الأقيسه- كما أن اليقين هو الاعتقاد الكاشف- عن وجه الواقع من بين الاعتقادات-.

فإذا بحثنا هذا النوع من البحث- أمكننا أن نستنتج به- أن كذا موجود و كذا ليس بموجود- و لكن البحث عن الجزئيات خارج من وسعنا- على أن البرهان لا يجرى فى الجزئى بما هو متغير زائل- و لذلك بعينه ننعطف فى هذا النوع من البحث- إلى البحث عن حال الموجود على وجه كلى- فنستعلم به أحوال الموجود المطلق بما أنه كلى- و لما كان من المستحيل- أن يتصف

ص: ٥

الموجود بأحوال غير موجوده- انحصرت الأحوال المذكوره فى أحكام- تساوى الموجود من حيث هو موجود- كالخارجيه المطلقه و  
الوحده العامه- و الفعليه الكليه المساويه للموجود المطلق- أو تكون أحوالا هى أخص من الموجود المطلق- لكنها و ما يقابلها جميعا  
تساوى الموجود المطلق- كقولنا الموجود إما خارجى أو ذهنى- و الموجود إما واحد أو كثير- و الموجود إما بالفعل أو بالقوه- و  
الجميع كما ترى- أمور غير خارجه من الموجوديه المطلقه- و المجموع من هذه الأبحاث هو الذى نسميه الفلسفه-

و قد تبين بما تقدم- أولا أن الفلسفه أعم العلوم جميعا- لأن موضوعها أعم الموضوعات- و هو الموجود الشامل لكل شىء- فالعلوم  
جميعا تتوقف عليها فى ثبوت موضوعاتها- و أما الفلسفه فلا- تتوقف فى ثبوت موضوعها- على شىء من العلوم فإن موضوعها  
الموجود العام- الذى تتصوره تصورا أوليا و نصدق بوجوده كذلك- لأن الموجوديه نفسه-

و ثانيا أن موضوعها لما كان أعم الأشياء- و لا ثبوت لأمر خارج منه- كانت المحمولات المثبتة فيها إما نفس الموضوع- كقولنا إن  
كل موجود- فإنه من حيث هو موجود واحد أو بالفعل- فإن الواحد و إن غاير الموجود مفهوما- لكنه عينه مصداقا- و لو كان غيره  
كان باطل الذات غير ثابت للموجود- و كذلك ما بالفعل- و إما ليست نفس الموضوع- بل هى أخص منه لكنها ليست غيره- كقولنا  
إن العله موجوده- فإن العله و إن كانت أخص من الموجود- لكن العليه ليست حيثه خارجه- من الموجوديه العامه و إلا لبطلت-

و أمثال هذه المسائل مع ما يقابلها- تعود إلى قضايا مردده المحمول- تساوى أطراف التريديد فيها الموجوديه العامه- كقولنا كل  
موجود إما بالفعل أو بالقوه- فأكثر المسائل فى الفلسفه جاريه على التقسيم- كتقسيم الموجود إلى واجب و ممكن- و تقسيم الممكن  
إلى جوهر و عرض- و تقسيم الجوهر إلى مجرد

ص: ٦

و مادي- و تقسيم المجرد إلى عقل و نفس- و على هذا القياس-.

و ثالثا أن المسائل فيها- مسوقه على طريق عكس الحمل- فقولنا الواجب موجود و الممكن موجود- فى معنى الوجود يكون واجبا و يكون ممكنا- و قولنا الوجوب إما بالذات و إما بالغير- معناه أن الموجود الواجب- ينقسم إلى واجب لذاته و واجب لغيره-.

و رابعا أن هذا الفن- لما كان أعم الفنون موضوعا- و لا يشذ عن موضوعه و محمولاته الرجعه إليه- شىء من الأشياء- لم يتصور هناك غايه خارجه منه- يقصد الفن لأجلها- فالمعرفه بالفلسفه مقصوده لذاتها- من غير أن تقصد لأجل غيرها- و تكون آله للتوصل بها إلى أمر آخر كالفنون الآليه- نعم هناك فوائد تترتب عليها-.

و خامسا أن كون موضوعها أعم الأشياء- يوجب أن لا- يكون معلولا- لشىء خارج منه- إذ لا- خارج هناك فلا عله له- فالبراهين المستعمله فيها ليست ببراهين لميه- و أما برهان الإن- فقد تحقق فى كتاب البرهان من المنطق- أن السلوك من المعلول إلى العله لا يفيد يقينا- فلا يبقى للبحث الفلسفى إلا برهان الإن- الذى يعتمد فيه على الملازمات العامه- فيسلك فيه من أحد المتلازمين العامين إلى الآخر

ص: ٧

## المرحلة الأولى في أحكام الوجود الكليه

اشاره

و فيها خمسة فصول

## الفصل الأول فى أن الوجود مشترك معنى

الوجود بمفهومه مشترك معنى- يحمل على ما يحمل عليه بمعنى واحد- وهو ظاهر بالرجوع إلى الذهن- حينما نحمله على أشياء أو ننفيه عن أشياء- كقولنا الإنسان موجود- و النبات موجود و الشمس موجوده- و اجتماع النقيضين ليس بموجود- و اجتماع الضدين ليس بموجود- و قد أجاد؟ صدر المتألهين قدس سره حيث قال- إن كون مفهوم الوجود مشتركا بين الماهيات- قريب من الأوليات-.

فمن سخيف القول ما قال بعضهم- إن الوجود مشترك لفظى- و هو فى كل ماهيه يحمل عليها بمعنى تلك الماهيه-.

و يردده لزوم سقوط الفائده- فى الهليات البسيطة مطلقا- كقولنا الواجب موجود و الممكن موجود- و الجوهر موجود و العرض موجود-.

على أن من الجائر أن يتردد بين وجود الشىء و عدمه- مع العلم بماهيته و معناه- كقولنا هل الاتفاق موجود أو لا-.

و كذا التردد فى ماهيه الشىء مع الجزم بوجوده- كقولنا هل النفس الإنسانية الموجوده جوهر أو عرض- و التردد فى أحد الشئيين مع الجزم بالآخر- يقضى بمغايرتهما-.

و نظيره فى السخافه ما نسب إلى بعضهم- أن مفهوم الوجود مشترك

لفظى بين الواجب و الممكن-.

و رد بأنا إما أن نقصد بالوجود- الذى نحمله على الواجب معنى أو لا- و الثانى يوجب التعطيل- و على الأول إما أن نعنى به- معنى الذى نعنيه إذا حملناه على الممكنات- و إما أن نعنى به نقيضه- و على الثانى يلزم نفى الوجود عنه- عند إثبات الوجود له تعالى عن ذلك- و على الأول يثبت المطلوب- و هو كون مفهوم الوجود مشتركاً معنوياً-.

و الحق كما ذكره بعض المحققين- أن القول بالاشتراك اللفظى- من الخلط بين المفهوم و المصداق- فحكم المغايره إنما هو للمصداق دون المفهوم.

### الفصل الثانى فى أصله الوجود و اعتباريه الماهيه

الوجود هو الأصل دون الماهيه- أى أنه هو الحقيقه العينيه التى ثبتها بالضروره- إنا بعد حسم أصل الشك و السفسطه- و إثبات الأصل الذى هو واقعيه الأشياء- أول ما نرجع إلى الأشياء- نجدها مختلفه متمايزه- مسلوبا بعضها عن بعض فى عين أنها جميعاً متحده- فى دفع ما كان يحتمله السوفسطى من بطلان الواقعيه- فنجد فيها مثلاً إنساناً موجوداً- و فرساً موجوداً و شجراً موجوداً- و عنصراً موجوداً و شمساً موجوده و هكذا-.

فلها ماهيات محموله عليها بها يباين بعضها بعضاً- و الوجود محمول عليها مشترك المعنى بينها- و الماهيه غير الوجود لأن المختص غير المشترك- و أيضاً الماهيه لا تأبى فى ذاتها- أن يحمل عليها الوجود و أن يسلب عنها- و لو كانت عين الوجود لم يجز أن تسلب عن نفسها- لاستحاله سلب الشئ عن نفسه- فما نجده فى الأشياء من حيثيه الماهيه- غير ما نجده فيها من حيثيه الوجود-.

ص: ۱۰

و إذ ليس لكل واحد من هذه الأشياء إلا- واقعيه واحده- كانت إحدى هاتين الحثيتين- أعنى الماهية و الوجود- بحذاء ما له من الواقعيه و الحقيقه- و هو المراد بالأصالة- و الحثيه الأخرى اعتباريه- منتزعه من الحثيه الأصله- تنسب إليها الواقعيه بالعرض-.

و إذ كان كل شىء إنما ينال الواقعيه- إذا حمل عليه الوجود و اتصف به- فالوجود هو الذى يحاذى واقعيه الأشياء- و أما الماهيه- فإذ كانت مع الاتصاف بالوجود ذات واقعيه- و مع سلبه باطله الذات- فهى فى ذاتها غير أصيله- و إنما تتأصل بعرض الوجود-.

فقد تحصل أن الوجود أصيل و الماهيه اعتباريه- كما قال به؟ المشاءون- أى أن الوجود موجود بذاته و الماهيه موجوده به-.

و بذلك يندفع ما أورد على أصله الوجود- من أن الوجود لو كان حاصلًا فى الأعيان كان موجودًا- لأن الحصول هو الوجود فلوجود وجود- و نقل الكلام إليه و هلم جرا فيتسلسل-.

وجه الاندفاع أن الوجود موجود- لكن بذاته لا- بوجود زائد- أى أن الوجود عين الموجوديه بخلاف الماهيه- التى حثيه ذاتها غير حثيه وجودها-.

و أما دعوى أن الموجود فى عرف اللغه- إنما يطلق على ما له ذات معروضه للوجود- و لانه أن الوجود غير موجود- فهى على تقدير صحتها- أمر راجع إلى الوضع اللغوى أو غلبه الاستعمال- و الحقائق لا تتبع استعمال الألفاظ- و للوجود كما تقدم حقيقه عينيه نفسها ثابتة لنفسها-.

۱۰ قال؟ بهمينار فى؟ التحصيل- و بالجملة فالوجود حقيقته أنه فى الأعيان لا غير- و كيف لا يكون فى الأعيان ما هذه حقيقته- انتهى ص ۲۸۱-.

و يندفع أيضا ما أشكل عليه- بأن كون الوجود موجودا بذاته- يستتبع كون الوجودات الإمكانيه واجبه بالذات- لأن كون الوجود موجودا بذاته- يستلزم امتناع سلبه عن ذاته- إذ الشىء لا يسلب عن نفسه- و لا نعنى بالواجب

ص: ۱۱

بالذات إلا ما يمتنع عدمه لذاته-.

وجه الاندفاع- أن الملاك في كون الشيء واجباً بالذات- ليس هو كون وجوده نفس ذاته- بل كون وجوده مقتضى ذاته من غير أن يفتقر إلى غيره- وكل وجود إمكانى فهو في عين أنه موجود في ذاته- مفتقر إلى غيره مفاض منه- كالمعنى الحرفى الذى نفسه نفسه- وهو مع ذلك لا يتم مفهوماً إلا بالقيام بغيره- وسيجىء مزيد توضيح له فى الأبحاث الآتية-.

۱۱ قال؟ صدر المتألهين فى؟ الأسفار- معنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته- من غير احتياج إلى فاعل و قابل- و معنى تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل- إما بذاته كما فى الواجب أو بفاعل- لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم به- بخلاف غير الوجود انتهى ج ۱ ص ۴۰-.

و يندفع عنه أيضاً ما أورد عليه- أنه لو كان الوجود موجوداً بذاته- و الماهية موجوده بغيرها الذى هو الوجود- كان مفهوم الوجود مشتركاً بين ما بنفسه و ما بغيره- فلم يتم مفروض الحجج- من أن الوجود مشترك معنوى بين الموجودات لفظى-.

وجه الاندفاع أن فيه خلطاً بين المفهوم و المصداق- و الاختلاف المذكور مصداق لا مفهومي-.

فتبين بما تقدم فساد القول بأصله الماهية- كما نسب إلى؟ الإشراقين- فهى عندهم أصيله إذا كانت بحيث ينتزع عنها الوجود- و إن كانت فى حد ذاتها اعتبارية- و الوجود المنتزع عنها اعتبارياً-.

و يرد أن صيروره الماهية الاعتبارية- بانتزاع مفهوم الوجود الاعتبارى أصيله ذات حقيقه عينيه- انقلاب ضرورى الاستحاله-.

و تبين أيضاً فساد القول بأصله الوجود فى الواجب- و أصله الماهية فى الممكن- كما قال به؟ الدوانى و قرره- بأن الوجود على ما يقتضيه ذوق المتألهين- حقيقه عينيه شخصيه هى الواجب تعالى- و تتأصل الماهيات الممكنه بنوع من



ص: ١٢

الانتساب إليه- فإطلاق الوجود عليه تعالى بمعنى أنه عين الوجود- و على الماهيات الممكنة بمعنى- أنها منتسبة إلى الوجود الذى هو الواجب-.

و يرد أن الانتساب المذكور- إن استوجب عروض حقيقه عينه على الماهيات- كانت هى الوجود- إذ ليس للماهيه المتأصله- إلا حيثما الماهيه و الوجود- و إذا لم تضيف الأصله إلى الماهيه فهى للوجود- و إن لم يستوجب شيئاً و كانت حال الماهيه- قبل الانتساب و بعده سواء- كان تأصلها بالانتساب انقلاباً و هو محال-.

يتفرع على أصله الوجود و اعتباريه الماهيه- أولاً أن كل ما يحمل على حيثه الماهيه- فإنما هو بالوجود- و أن الوجود حيثه تقييده فى كل حمل ماهوى- لما أن الماهيه فى نفسها- باطله هالكه لا تملك شيئاً- فثبوت ذاتها و ذاتياتها لذاتها بواسطة الوجود- فالماهيه و إن كانت إذا اعتبرها العقل من حيث هى- لم تكن إلا هى لا موجوده و لا معدومه- لكن ارتفاع الوجود عنها بحسب هذا الاعتبار- و معناه أن الوجود غير مأخوذ فى حدها- لا ينافى حمله عليها خارجاً عن حدها عارضاً لها- فلها ثبوت ما كيفما فرضت-.

و كذا لوازم ذاتها التى هى لوازم الماهيه- كمفهوم الماهيه العارضه لكل ماهيه- و الزوجيه العارضه لماهيه الأربعة- تثبت لها بالوجود لا لذاتها- و بذلك يظهر أن لازم الماهيه بحسب الحقيقه- لازم الوجودين الخارجى و الذهنى- كما ذهب إليه؟ الدوانى-.

و كذا لازم الوجود الذهنى كالنوعيه للإنسان- و لازم الوجود الخارجى كالبروده للثلج- و المحمولات غير اللازمه كالكتابه للإنسان- كل ذلك بالوجود- و بذلك يظهر أن الوجود- من لوازم الماهيه الخارجيه عن ذاتها-.

و ثانياً أن الوجود لا- يتصف بشىء من أحكام الماهيه- كالكليه و الجزئيه و كالجنسيه و النوعيه- و الفصلية و العرضيه الخاصه و العامه- و

ص: ۱۳

كالجوهريه و الكميّه و الكيفيه- و سائر المقولات العرضيه- فإن هذه جميعا أحكام طارئة على الماهيه- من جهه صدقها و انطباقها على شىء- كصدق الإنسان و انطباقه- على زيد و عمرو و سائر الأفراد- أو من جهه اندراج شىء تحتها- كاندراج الأفراد تحت الأنواع و الأنواع تحت الأجناس- و الوجود الذى هو بذاته الحقيقه العينيه- لا يقبل انطباقا على شىء و لا اندراجا تحت شىء و لا صدقا و لا حملا و لا ما يشابه هذه المعانى- نعم مفهوم الوجود- يقبل الصدق و الاشتراك كسائر المفاهيم-

و من هنا يظهر أن الوجود يساوق الشخصيه-

و من هنا يظهر أيضا أن الوجود لا مثل له- لأن مثل الشىء ما يشاركه فى الماهيه النوعيه- و لا ماهيه نوعيه للوجود-

و يظهر أيضا أن الوجود لا- ضد له- لأن الضدين كما سيأتى- أمران وجوديان متعاقبان على موضوع واحد- داخلان تحت جنس قريب بينهما غايه الخلاف- و الوجود لا موضوع له و لا جنس له- و لا له خلاف مع شىء-

و ثالثا أن الوجود لا يكون جزءا لشىء- لأن الجزء الآخر و الكل المركب منهما- إن كانا هما الوجود بعينه- فلا معنى لكون الشىء جزءا لنفسه- و إن كان أحدهما أو كلاهما غير الوجود- كان باطل الذات إذ لا أصيل غير الوجود فلا تركيب-

و بهذا البيان يثبت أن الوجود لا جزء له- و يتبين أيضا أن الوجود بسيط فى ذاته-

و رابعا أن ما يلحق الوجود حقيقه- من الصفات و المحمولات أمور غير خارجة عن ذاته- إذ لو كانت خارجة كانت باطله-

و خامسا أن للموجود من حيث اتصافه بالوجود- نحو انقسام إلى ما بالذات و ما بالعرض- فالوجود موجود بالذات بمعنى أنه عين نفسه- و الماهيه موجوده بالعرض- أى أنها ليست بالوجود بالنظر إلى نفس ذاتها- و إن كانت

ص: ١٤

موجوده بالوجود حقيقه- قبال ما ليس بموجود بالوجود- و سادسا أن الوجود عارض للماهيه- بمعنى أن للعقل أن يجرد الماهيه عن الوجود- فيعقلها وحدها من غير نظر إلى وجودها- فليس الوجود عينها و لا جزءا لها- و من الدليل على ذلك جواز سلب الوجود عن الماهيه- و احتياج اتصافها به إلى الدليل- و كونها متساويه النسبه في نفسها- إلى الوجود و العدم- و لو كان الوجود عينها أو جزءا لها لما صح شىء من ذلك-.

و المغايره كما عرفت عقليه- فلا- تنافى اتحاد الماهيه و الوجود خارجا و ذهنا- فليس هناك إلا حقيقه واحده- هي الوجود لمكان أصلته و اعتباريتها- فالماهيات المختلفه يختلف بها الوجود- نحوا من الاختلاف من غير أن يزيد على الوجود شىء- و هذا معنى قولهم إن الماهيات أنحاء الوجود- و إلى هذا الاختلاف يؤول ما بين الماهيات الموجوده- من التميز و البينونه- و اختلاف الآثار و هو معنى قولهم- إن الماهيات حدود الوجود- فذات كل ماهيه موجوده حد لا يتعداه وجودها- و يلزمه سلوب بعدد الماهيات الموجوده الخارجه عنها- فماهيه الإنسان الموجوده مثلا حد لوجوده- لا يتعداه وجوده إلى غيره- فهو ليس بفرس و ليس ببقر- و ليس بشجر و ليس بحجر- إلى آخر الماهيات الموجوده المباينه للإنسان-.

و سابعا أن ثبوت كل شىء- أى نحو من الثبوت فرض- إنما هو لوجود هناك خارجى يطرد العدم لذاته- فالتصديقات النفس الأمريه التى لا مطابق لها- فى خارج و لا فى ذهن مطابق- ثابت نحوا من الثبوت التبعى بتبع الموجودات الحقيقيه-.

توضيح ذلك أن من التصديقات الحقه- ما له مطابق فى الخارج- نحو الإنسان موجود و الإنسان كاتب- و منها ما له مطابق فى الذهن- نحو الإنسان نوع و الحيوان جنس- و منها ما له مطابق يطابقه- لكنه غير موجود فى الخارج و لا فى الذهن- كما فى قولنا عدم العله عله لعدم المعلول- و العدم باطل

ص: ۱۵

الذات- إذ العدم لا- تحقق له في خارج ولا في ذهن- ولا لأحكامه و آثاره- وهذا النوع من القضايا تعتبر مطابقه لنفس الأمر- فإن العقل إذا صدق- كون وجود العله عله لوجود المعلول- اضطر إلى تصديق أنه- ينتفى إذا انتفت علتة- و هو كون عدمها عله لعدمه- و لا مصداق محقق للعدم في خارج ولا في ذهن- إذ كل ما حل في واحد منهما فله وجود-.

و الذى ينبغى أن يقال بالنظر إلى الأبحاث السابقة- إن الأصيل هو الوجود الحقيقى و هو الوجود- و له كل حكم حقيقى- ثم لما كانت الماهيات ظهورات الوجود للأذهان- توسع العقل توسعا اضطراريا- باعتبار الوجود لها و حمله عليها- و صار مفهوم الوجود و الثبوت- يحمل على الوجود و الماهيه و أحكامهما جميعا- ثم توسع العقل توسعا اضطراريا ثانيا- بحمل مطلق الثبوت و التحقق على كل مفهوم- يضطر إلى اعتباره بتبع الوجود أو الماهيه- كمفهوم العدم و الماهيه و القوه و الفعل- ثم التصديق بأحكامها- فالظرف الذى يفرضه العقل لمطلق الثبوت- و التحقق بهذا المعنى الأخير هو الذى نسميه- نفس الأمر و يسع الصوادق من القضايا- الذهنيه و الخارجيه- و ما يصدقه العقل و لا مطابق له في ذهن أو خارج- غير أن الأمور النفس الأمريه- لوازم عقليه للماهيات مقرره بتقررهما- و للكلام تتمه ستمر بك إن شاء الله تعالى-.

و قيل المراد بالأمر في نفس الأمر عالم الأمر- و هو عقل كلى فيه صور المعقولات جميعا- و المراد بمطابقه القضية لنفس الأمر- مطابقتها لما عنده من الصوره المعقوله-.

و فيه أن الكلام منقول- إلى ما عنده من الصوره المعقوله- و هى صوره معقوله تقتضى (مطابقا فيما وراءها تطابقه)-.

و قيل المراد بنفس الأمر نفس الشىء- فهو من وضع الظاهر موضع الضمير- فكون العدم مثلا باطل الذات في نفس الأمر- كونه في نفسه كذلك-.

ص: ۱۶

و فيه أن ما لا مطابق له في خارج و لا في ذهن- لا نفسه له حتى يطابقه هو و أحكامه-.

و ثامنا أن الشيء مساوقه للوجود- فما لا وجود له لا شيء له- فالمعدوم من حيث هو معدوم ليس بشيء-.

و نسب إلى؟ المعتزله- أن للماهيات الممكنه المعدومه شيء في العدم- و أن بين الوجود و العدم واسطه يسمونها الحال- و عرفوها بصفه الموجود التي ليست موجوده- و لا- معدومه كالضاحكيه و الكاتبيه للإنسان- لكنهم ينفون الواسطه بين النفي و الإثبات- فالمنفي هو المحال و الثابت هو الواجب- و الممكن الموجود و الممكن المعدوم- و الحال التي ليست بموجوده و لا معدومه-.

و هذه دعاو يدفعها صريح العقل- و هي بالاصطلاح أشبه منها بالنظرات العلميه- فالصفح عن البحث فيها أولى-.

و تاسعا أن حقيقه الوجود بما هي حقيقه الوجود- لا- سبب لها وراءها- أي أن هويته العينيه التي هي لذاتها أصيله موجوده- طارده للعدم لا- تتوقف في تحققها- على شيء خارج من هذه الحقيقه- سواء كان سببا تاما أو ناقصا- و ذلك لمكان أصلتها و بطلان ما وراءها- نعم لا- بأس بتوقف بعض مراتب هذه الحقيقه على بعض- كتوقف الوجود الإمكانى على الوجود الواجبى- و توقف بعض الممكنات على بعض-.

و من هنا يظهر- أن لا مجرى لبرهان اللم في الفلسفه الإلهيه- الباحثه عن أحكام الموجود من حيث هو موجود-.

و عاشرا أن حقيقه الوجود حيث كانت- عين حيشه ترتب الآثار كانت عين الخارجيه- فيمتنع أن تحل الذهن- فتتبدل ذهنيه لا تترتب عليها الآثار- لاستلزامه الانقلاب المحال- و أما الوجود الذهني الذي سيأتي إثباته إن شاء الله- فهو من حيث كونه يطرده عن نفسه العدم- وجود خارجى مترتب عليه الآثار- و إنما يعد ذهنيا لا تترتب عليه الآثار- بقياسه إلى المصداق الخارجى

ص: ١٧

الذى بحدائه-.

فقد بان أن حقيقه الوجود لا- صوره عقليه لها- كالماهيات الموجوده فى الخارج التى لها صورته عقليه- و بان أيضا أن نسبه مفهوم الوجود- إلى الوجودات الخارجيه- ليست نسبه الماهيه الكليه إلى أفرادها الخارجيه-.

و تبين بما تقدم أيضا أن المفهوم- إنما تكون ماهيه إذا كان لها فرد خارجى- تقومه و ترتب عليه آثارها.

### الفصل الثالث فى أن الوجود حقيقه مشككه

لا- ريب أن الهويات العينيه الخارجيه- تتصف بالكثرة تاره- من جهه أن هذا إنسان و ذاك فرس و ذلك شجر و نحو ذلك- و تاره بأن هذا بالفعل و ذاك بالقوه- و هذا واحد و ذاك كثير و هذا حادث و ذاك قديم- و هذا ممكن و ذاك واجب و هكذا-.

و قد ثبت بما قد أوردناه فى الفصل السابق- أن الكثره من الجهه الأولى و هى الكثره الماهويه- موجوده فى الخارج بعرض الوجود- و أن الوجود متصف بها بعرض الماهيه- لمكان أصاله الوجود و اعتباريه الماهيه-.

و أما الكثره من الجهه الثانيه- فهى التى تعرض الوجود- من جهه الانقسامات الطارئه عليه نفسه- كانقسامه إلى الواجب و الممكن و إلى الواحد و الكثير- و إلى ما بالفعل و ما بالقوه و نحو ذلك- و قد تقدم فى الفصل السابق- أن الوجود بسيط و أنه لا غير له- و يستنتج من ذلك أن هذه الكثره- مقومه للوجود بمعنى أنها فيه غير خارجه منه- و إلا كانت جزءا منه و لا جزء للوجود- أو حقيقه خارجه منه و لا خارج من الوجود-.

ص: ١٨

فلوجود كثره فى نفسه- فهل هناك جهه وحده ترجع إليها هذه الكثره- من غير أن تبطل بالرجوع فتكون حقيقه الوجود- كثره فى عين أنها واحده- و واحده فى عين أنها كثره- و بتعبير آخر حقيقه مشككه ذات مراتب مختلفه- يعود ما به الامتياز فى كل مرتبه إلى ما به الاشتراك- كما نسب إلى؟ الفهلويين أو لا جهه وحده فيها فيعود الوجود- حقائق متباينه بتمام الذات- يتميز كل منها من غيره بتمام ذاته البسيطة- لا بالجزء و لا بأمر خارجى كما نسب إلى؟ المشائين-.

الحق أنها حقيقه واحده فى عين أنها كثره- لأننا ننتزع من جميع مراتبها و مصاديقها- مفهوم الوجود العام الواحد البديهي- و من الممتنع انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثره- بما هى كثره غير راجعه إلى وحده ما-.

و يتبين به أن الوجود حقيقه مشككه- ذات مراتب مختلفه- كما مثلوا له بحقيقه النور- على ما يتلقاه الفهم الساذج أنه حقيقه واحده- ذات مراتب مختلفه فى الشده و الضعف- فهناك نور قوى و متوسط و ضعيف مثلا- و ليست المرتبه القويه نورا و شيئا زائدا على النوريه- و لا- المرتبه الضعيفه تفقد من حقيقه النور شيئا- أو تختلط بالظلمه التى هى عدم النور- بل لا تزيد كل واحده من مراتبه المختلفه- على حقيقه النور المشتركه شيئا- و لا- تفقد منها شيئا- و إنما هى النور فى مرتبه خاصه بسيطه- لم تتألف من أجزاء و لم ينضم إليها ضميمه- و تمتاز من غيرها بنفس ذاتها- التى هى النوريه المشتركه-.

فالنور حقيقه واحده بسيطه متكثره فى عين وحدتها- و متوحده فى عين كثرتها- كذلك الوجود حقيقه واحده ذات مراتب مختلفه- بالشده و الضعف و التقدم و التأخر- و العلو و الدنو و غيرها-.

و يتفرع على ما تقدم أمور- الأمر الأول أن التمايز بين مرتبه من مراتب الوجود- و مرتبه أخرى إنما هو بنفس ذاتها البسيطة- التى ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز- و لا ينافيه

ص: ١٩

مع ذلك أن ينسب العقل التمايز الوجودى- إلى جهه الكثره فى الوجود دون جهه الوحده- و لا أن ينسب الاشتراك و السنخيه إلى جهه الوحده-.

الأمر الثانى أن بين مراتب الوجود إطلاقا و تقييدا- بقياس بعضها إلى بعض- لمكان ما فيها من الاختلاف بالشده و الضعف و نحو ذلك- و ذلك أنا و اذا فرضنا مرتبتين من الوجود- ضعيفه و شديده وقع بينهما قياس و إضافه بالضروره- و كان من شأن المرتبه الضعيفه- أنها لا- تشتمل على بعض ما للمرتبه الشديده من الكمال- لكن ليس شىء من الكمال الذى فى المرتبه الضعيفه- إلا و المرتبه الشديده واجده له-.

فالمرتبه الضعيفه كالمؤلفه من وجدان و فقدان- فذاتها مقيده بعدم بعض ما فى المرتبه الشديده من الكمال- و إن شئت فقل محدوده- و أما المرتبه الشديده فذاتها مطلقه غير محدوده- بالنسبه إلى المرتبه الضعيفه-.

و إذا فرضنا مرتبه أخرى فوق الشديده- كانت نسبه الشديده إلى هذه التى فرضنا فوقها- كنسبه التى دونها إليها- و صارت الشديده محدوده- بالنسبه إلى ما فوقها- كما كانت مطلقه بالنسبه إلى ما دونها- و على هذا القياس فى المراتب الذاهبه إلى فوق- حتى تقف فى مرتبه ليست فوقها مرتبه- فهى المطلقه من غير أن تكون محدوده- إلا بأنها لا حد لها-.

و الأمر بالعكس مما ذكر- إذا أخذنا مرتبه ضعيفه و اعتبرناها مقيسه- إلى ما هى أضعف منها- و هكذا حتى تنتهى إلى مرتبه من الكمال و الفعلية- ليس لها من الفعلية إلا- فعلية أن لا- فعلية لها الأمر الثالث- تبين من جميع ما مر أن للمراتب المترتبه من الوجود حدودا غير أعلى المراتب فإنها محدوده بأنها لا حد لها- و ظاهر أن هذه الحدود الملازمه



ص: ٢٠

للسلوب و الأعدام- و الفقدانات التى نثبتها فى مراتب الوجود- و هى أصيله و بسيطه- إنما هى من ضيق التعبير- و إلا فالعدم نقيض الوجود- و من المستحيل أن يتخلل فى مراتب نقيضه-.

و هذا المعنى- أعنى دخول الأعدام فى مراتب الوجود المحدوده- و عدم دخولها المؤدى إلى الصرافه- نوع من البساطه و التركيب فى الوجود- غير البساطه و التركيب المصطلح عليها فى موارد أخرى- و هو البساطه و التركيب من جهه الأجزاء- الخارجيه أو العقليه أو الوهميه-.

الأمر الرابع أن المرتبه كلما تنزلت- زادت حدودها و ضاق وجودها- و كلما عرجت و زادت قربا من أعلى المراتب- قلت حدودها و اتسع وجودها- حتى يبلغ أعلى المراتب- فهى مشتمله على كل كمال و جودى- من غير تحديد و مطلقه من غير نهايه-.

الأمر الخامس- أن للوجود حاشيتين من حيث الشده و الضعف- و هذا ما يقضى به القول- بكون الوجود حقيقه مشككه-.

الأمر السادس- أن للوجود بما لحقيقته من السعه و الانبساط- تخصصا بحقيقته العينيه البسيطه- و تخصصا بمرتبه من مراتبه المختلفه البسيطه- التى يرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك- و تخصصا بالماهيات المنبعثه عنه المحدده له- و من المعلوم أن التخصص بأحد الوجهين الأولين- مما يلحقه بالذات و بالوجه الثالث- أمر يعرضه بعرض الماهيات.

## الفصل الرابع فى شطر من أحكام العدم

قد تقدم أن العدم لا شئيه له- فهو محض الهلاك و البطلان-.

و مما يتفرع عليه أن لا تمايز فى العدم- إذ التمايز بين شئيين إما بتمام الذات- كالنوعين تحت مقولتين- أو ببعض الذات كالنوعين تحت مقوله واحده- أو بما يعرض الذات كالفردين من نوع و لا ذات للعدم-.

نعم ربما يضاف العدم إلى الوجود- فيحصل له حظ من الوجود- و يتبعه نوع من التمايز- كعدم البصر الذى هو العمى- و المتميز من عدم السمع الذى هو الصمم- و كعدم زيد و عدم عمرو المتميز أحدهما من الآخر-.

و بهذا الطريق ينسب العقل إلى العدم- العلية و المعلوليه حذاء ما للوجود من ذلك- فيقال عدم العله عله لعدم المعلول- حيث يضيف العدم إلى العله و المعلول فيتميز العدمان- ثم يبنى عدم المعلول على عدم العله- كما كان يتوقف وجود المعلول على وجود العله- و ذلك نوع من التجوز- حقيقته الإشاره إلى ما بين الوجودين من التوقف-.

و نظير العدم المضاف العدم المقيد بأى قيد يقيد- كالعدم الذاتى و العدم الزمانى و العدم الأزلى- ففى جميع ذلك يتصور مفهوم العدم- و يفرض له مصداق على حد سائر المفاهيم- ثم يقيد المفهوم فيتميز المصداق- ثم يحكم على المصداق على ما له من الثبوت المفروض- بما يقتضيه من الحكم كاعتبار عدم العدم قبال العدم- نظير اعتبار العدم المقابل للوجود قبال الوجود-.

و بذلك يندفع الإشكال فى اعتبار عدم العدم- بأن العدم المضاف إلى العدم نوع من العدم- و هو بما أنه رافع للعدم المضاف إليه- يقابله تقابل

ص: ٢٢

التناقض- و النوعيه و التقابل لا يجتمعان البته-.

وجه الاندفاع كما أفاده؟ صدر المتألهين ره- أن الجهه مختلف- فعدم العدم بما أنه مفهوم أخص من مطلق العدم- مأخوذ فيه العدم نوع من العدم- و بما أن للعدم المضاف إليه ثبوتا مفروضا- يرفعه العدم المضاف رفع النقيض للنقيض- يقابله العدم المضاف-.

و بمثل ذلك يندفع ما أورد على قولهم- المعدوم المطلق لا يخبر عنه- بأن القضية تناقض نفسها- فإنها تدل على عدم الإخبار عن المعدوم المطلق- و هذا بعينه خبر عنه- و يندفع بأن المعدوم المطلق- بما أنه بطلان محض فى الواقع لا خبر عنه- و بما أن لمفهومه ثبوتا ما ذهنيا- يخبر عنه بأنه لا يخبر عنه- فالجهتان مختلفتان- و بتعبير آخر المعدوم المطلق بالحمل الشائع لا يخبر عنه- و بالحمل الأولى يخبر عنه بأنه لا يخبر عنه-.

و بمثل ما تقدم أيضا- يندفع الشبهه عن عده من القضايا توهم التناقض- كقولنا الجزئى جزئى- و هو بعينه كلى يصدق على كثيرين- و قولنا اجتماع النقيضين ممتنع- و هو بعينه ممكن موجود فى الذهن- و قولنا الشئ ء إما ثابت فى الذهن أو لا ثابت فيه- و اللاتابث فى الذهن ثابت فيه- لأنه معقول موجود بوجود ذهنى-.

فالجزئى جزئى بالحمل الأولى- كلى صادق على كثيرين بالحمل الشائع- و اجتماع النقيضين ممكن بالحمل الأولى- ممتنع بالحمل الشائع- و اللاتابث فى الذهن لا ثابت فيه بالحمل الأولى- ثابت فيه بالحمل الشائع.

### الفصل الخامس فى أنه لا تكرر فى الوجود

كل موجود فى الأعيان فإن هويته العينيه وجوده- على ما تقدم من أصاله

ص: ٢٣

الوجود و الهويه العينيه- تأبى بذاته الصدق على كثيرين و هو الشخص- فالشخصيه للوجود بذاته- فلو فرض لموجود وجودان- كانت هويته العينيه الواحده كثيره و هى واحده- هذا محال-.

و بمثل البيان يتبين استحاله وجود مثلين- من جميع الجهات- لأن لازم فرض مثلين اثنين- التمايز بينهما بالضروره- و لازم فرض التماثل من كل جهه- عدم التمايز بينهما و فى ذلك اجتماع النقيضين- هذا محال-.

و بالجمله من الممتنع أن يوجد موجود واحد- بأكثر من وجود واحد سواء كان الوجودان مثلا- واقعين فى زمان واحد من غير تخلل العدم بينهما- أو منفصلين يتخلل العدم بينهما- فالمحذور و هو لزوم العينيه- مع فرض الاثنيتين فى صورتين سواء-.

و القول بأن الوجود الثانى متميز من الأول- بأنه مسبق بالعدم بعد الوجود بخلاف الأول- و هذا كاف فى تصحيح الاثنيتين- و غير مضر بالعينيه لأنه تميز بعدم-.

مردود بأن العدم بطلان محض- لا كثره فيه و لا تميز- و ليس فيه ذات متصفه بالعدم- يلحقها وجود بعد ارتفاع وصفه- فقد تقدم أن ذلك كله اعتبار عقلى بمعونه الوهم- الذى يضيف العدم إلى الملكه فيتعدد العدم- و يتكثر بتكثر الملكات- و حقيقه كون الشىء- مسبق الوجود بعدم و ملحق الوجود به-.

و بالجمله إحاطه العدم به من قبل و من بعد- اختصاص وجوده بظرف من ظروف الواقع- و قصوره عن الانبساط على سائر الظروف من الأعيان- لا- أن للشىء وجودا واقعا فى ظرف من ظروف الواقع- و للعدم تقرر واقع منبسط على سائر الظروف- ربما ورد على الوجود فدفعه عن مستقره و استقر هو فيه- فإن فيه إعطاء الأصاله للعدم و اجتماع النقيضين-.

و الحاصل أن تميز الوجود الثانى تميز وهمى- لا- يوجب تميزا حقيقيا- و لو أوجب ذلك- أوجب البيئونه بين الوجودين و بطلت العينيه-.

ص: ٢٤

و القول بأنه لم لا يجوز أن يوجد الموجد شيئاً- ثم يعدم و له بشخصه صورته علميه عنده- أو عند بعض المبادئ العاليه- ثم يوجد ثانياً على ما علم فيستحفظ الوحده و العينيه- بين الوجودين بالصوره العلميه-

يدفعه أن الوجود الثانى كيفما فرض- وجود بعد وجود و غيريته و بينوته للوجود الأول- بما أنه بعده ضرورى- و لا تجتمع العينيه و الغيريه البته-

و هذا الذى تقرر من استحاله تكرر الوجود لشيء- مع تخلل العدم هو المراد بقولهم- إن إعاده المعدوم بعينه ممتنع- و قد عد؟ الشيخ امتناع إعاده المعدوم بعينه ضروريا-

و قد أقاموا على ذلك حججا- هى تنبيهات بناء على ضروريه المسأله- منها أنه لو جاز للموجود فى زمان أن يعدم زمانا- ثم يوجد بعينه فى زمان آخر- لزم تخلل العدم بين الشيء و نفسه و هو محال- لاستلزامه وجود الشيء- فى زمانين بينهما عدم متخلل-

و منها أنه لو جاز إعاده الشيء بعينه بعد انعدامه- جاز إيجاد ما يماثله من جميع الوجوه ابتداء و هو محال- أما الملازمه فلأن الشيء المعاد بعينه- و ما يماثله من جميع الوجوه مثلاً- و حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد- فلو جاز إيجاد بعينه ثانياً- بنحو الإعاده جاز إيجاد مثله ابتداء- و أما استحاله اللازم فلاستلزام اجتماع المثلين- فى الوجود عدم التميز بينهما- و هما اثنان متميزان-

و منها أن إعاده المعدوم بعينه- توجب كون المعاد هو المبتدأ- لأن فرض العينيه يوجب كون المعاد هو المبتدأ ذاتاً- و فى جميع الخصوصيات المشخصه حتى الزمان- فيعود المعاد مبتدأ- و حيثه الإعاده عين حيثه الابتداء-

و منها أنه لو جازت الإعاده- لم يكن عدد العود بالغاً حداً معيناً يقف عليه- إذ لا فرق بين العوده الأولى و الثانيه و الثالثه- و هكذا إلى ما لا نهايه له- كما لم يكن فرق بين المعاد و المبتدأ- و تعين العدد من لوازم وجود الشيء المتشخص-

ص: ٢٥

و ذهب جمع من المتكلمين - نظرا إلى أن المعاد الذى نطقت به الشرائع الحقه - إعادته للمعدوم إلى جواز الإعادته - و استدلوا عليه بأنه لو امتنعت إعادته المعدوم بعينه - لكان ذلك إما لماهيته أو لأمر لازم لماهيته - و لو كان كذلك لم يوجد ابتداء - أو لأمر مفارق فيزول الامتناع بزواله -.

و رد بأن الامتناع لأمر لازم لوجوده لا لماهيته - و أما ما نطقت به الشرائع الحقه - فالحشر و المعاد انتقال من نشأه إلى نشأه أخرى - و ليس إيجاد بعد الإعدام.



ص: ٢٧

## المرحلة الثانية في الوجود المستقل و الرابط

اشاره

و فيها ثلاثة فصول



## الفصل الأول فى انقسام الوجود إلى المستقل و الرابط

ينقسم الموجود إلى ما وجوده فى نفسه- و نسميه الوجود المستقل و المحمولى أو النفسى- و ما وجوده فى غيره و نسميه الوجود الرابط- و ذلك أن هناك قضايا خارجيه- تنطبق بموضوعاتها و محمولاتها على الخارج- كقولنا زيد قائم و الإنسان ضاحك مثلا- و أيضا مركبات تقييده مأخوذه من هذه القضايا- كقيام زيد و ضحك الإنسان- نجد فيها بين أطرافها من الأمر الذى نسميه نسبه و ربطا- مالا نجده فى الموضوع وحده و لا فى المحمول وحده- و لا بين الموضوع و غير المحمول و لا بين المحمول و غير الموضوع- فهناك أمر موجود وراء الموضوع و المحمول-.

و ليس منفصل الذات عن الطرفين- بحيث يكون ثالثهما و مفارقا لهما كمفارقة أحدهما الآخر- و إلا- احتاج إلى رابط يربطه بالموضوع- و رابط آخر يربطه بالمحمول- فكان المفروض- ثلاثة خمس و احتاج الخمسه إلى أربعة روابط آخر- و صارت تسعه و هلم جرا- فتسلسل أجزاء القضية أو المركب إلى غير النهايه- و هى محصوره بين حاصرين هذا محال- فهو إذن موجود فى الطرفين قائم بهما- بمعنى ما ليس بخارج منهما من غير أن يكون عينهما- أو جزأهما أو عين أحدهما أو جزأه و لا- أن ينفصل منهما- و الطرفان اللذان وجوده فيهما هما بخلافه- فثبت أن من الموجود ما وجوده فى نفسه و هو المستقل- و منه ما وجوده

فى غيره و هو الرابط-.

و قد ظهر مما تقدم أن معنى توسط النسبه بين الطرفين - كون وجودها قائما بالطرفين رابطا بينهما-.

و يتفرع عليه أمور- الأول أن الوعاء الذى يتحقق فيه الوجود الرابط- هو الوعاء الذى يتحقق فيه وجود طرفيه- سواء كان الوعاء المذكور هو الخارج أو الذهن- و ذلك لما فى طباع الوجود الرابط- من كونه غير خارج من وجود طرفيه- فوعاء وجود كل منها هو بعينه وعاء وجوده- فالنسبه الخارجيه إنما تتحقق بين طرفين خارجيين- و النسبه الذهنيه إنما بين طرفين ذهنيين- و الضابط أن وجود الطرفين- مسانخ لوجود النسبه الدائره بينهما و بالعكس-.

الثانى أن تحقق الوجود الرابط بين طرفين- يوجب نحو من الاتحاد الوجودى بينهما- و ذلك لما أنه متحقق فيهما- غير متميز الذات منهما و لا- خارج منهما- فوحده الشخصيه تقضى بنحو من الاتحاد بينهما- سواء كان هناك حمل كما فى القضايا- أو لم يكن كغيرها من المركبات- فجميع هذه الموارد لا يخلو من ضرب من الاتحاد-.

الثالث أن القضايا المشتمله على الحمل الأولى- كقولنا الإنسان إنسان- لا رابط فيها إلا بحسب الاعتبار الذهنى فقط- و كذا الهليات البسيطة كقولنا الإنسان موجود- إذ لا معنى لتحقيق النسبه الرابطه بين الشئ و نفسه-.

الرابع أن العدم لا- يتحقق منه رابط- إذ لا- شئيه له و لا تميز فيه- و لازمه أن القضايا الموجبه- التى أحد طرفيها أو كلاهما العدم- كقولنا زيد معدوم و شريك البارى معدوم- لا عدم رابطا فيها- إذ لا معنى لقيام عدم بعدمين أو بوجود و عدم- و لا شئيه له و لا تميز- اللهم إلا بحسب الاعتبار الذهنى-.

و نظيرتها القضايا السالبه كقولنا- ليس الإنسان بحجر- فلا عدم رابطا

ص: ٣٠

فيها إلا بحسب الاعتبار الذهني-.

الخامس أن الوجودات الرابطه لا ماهيه لها- لأن الماهيات هي المقوله فى جواب ما هو- فهي مستقلة بالمفهوميه- و الوجودات الرابطه لا مفهوم لها مستقلا بالمفهوميه

### الفصل الثانى فى كيفية اختلاف الوجود الرابط و المستقل

هل الاختلاف بين الوجود المستقل و الرابط- اختلاف نوعى أو لا- بمعنى أن الوجود الرابط و هو ذو معنى تعلقى- هل يجوز أن ينسلخ عن هذا الشأن- فيعود معنى مستقلا بتوجيه الالتفات إليه مستقلا- بعد ما كان ذا معنى حرفى أو لا يجوز-.

الحق هو الثانى لما سيأتى فى أبحاث العله و المعلول- أن حاجه المعلول إلى العله مستقره فى ذاته- و لا يزم ذلك أن يكون عين الحاجه- و قائم الذات بوجود العله لا- استقلال له دونها بوجه- و مقتضى ذلك أن يكون وجود كل معلول- سواء كان جوهرأ أو عرضا- موجودا فى نفسه رابطا بالنظر إلى علتة- و إن كان بالنظر إلى نفسه و بمقاييسه بعضه إلى بعض- جوهرأ أو عرضا موجودا فى نفسه-.

فتقرر أن اختلاف الوجود الرابط و المستقل- ليس اختلافا نوعيا- بأن لا يقبل المفهوم غير المستقل الذى ينتزع- من الربط المتبدل إلى المفهوم المستقل المنتزع من المستقل-.

و يتفرع على ما تقدم أمور- الأول أن المفهوم فى استقلاله بالمفهوميه- و عدم استقلاله تابع لوجوده الذى ينتزع منه- و ليس له من نفسه إلا الإبهام- فحدود الجواهر و الأعراض

ماهيات- جوهرية و عرضية بقياس بعضها إلى بعض- و بالنظر إلى أنفسها- و روابط وجوديه بقياسها- إلى المبدأ الأول تبارك و تعالی- و هي في أنفسها مع قطع النظر عن وجودها- لا مستقلة و لا رابطه-.

الثاني أن من الوجودات الرابطه ما يقوم بطرف واحد- كوجود المعلول بالقياس إلى علته- كما أن منها ما يقوم بطرفين- كوجودات سائر النسب و الإضافات-.

الثالث أن نشأ الوجود- لا تتضمن إلا وجودا واحدا مستقلا- هو الواجب عز اسمه و الباقي روابط و نسب و إضافات

### الفصل الثالث في انقسام الوجود في نفسه إلى ما لنفسه و ما لغيره

ينقسم الموجود في نفس ه- إلى ما وجوده لنفسه و ما وجوده لغيره- و المراد بكون وجود الشيء لغيره- أن يكون وجوده في نفسه- و هو الوجود الذي يطرد عن ماهيته العدم- هو بعينه طاردا للعدم عن شيء آخر- لا لعدم ماهية ذلك الشيء الآخر و ذاته- و إلا كانت لموجود واحد ماهيتان و هو محال- بل لعدم زائد على ماهيته و ذاته- له نوع من المقارنه له- كالعلم الذي يطرد بوجوده العدم عن ماهية نفسه- و هو بعينه يطرد الجهل- الذي هو عدم ما عن موضوعه-.

و الحجج على تحقق هذا القسم- أعني الوجود لغيره وجودات الأعراض- فإن كلا- منها كما يطرد عن ماهية نفسه العدم- يطرد عن موضوعه عدما ما زائدا على ذاته- و كذلك الصور النوعية المنطبعة- فإن لها نوع حصول لموادها تطرد به عن موادها- لا عدم ذاتها بل نقصا جوهريا تكمل بطرده- و هو المراد بكون وجود الشيء لغيره و ناعتا-.

ص: ٣٢

و يقابله ما كان وجوده طاردا للعدم عن ماهيه نفسه- فحسب و هو الوجود لنفسه كالأنواع التامه الجوهرية- كالإنسان و الفرس و غيرهما-.

فتقرر أن الوجود فى نفسه- ينقسم إلى ما وجوده لنفسه و ما وجوده لغيره- و ذلك هو المطلوب-.

و يتبين بما مر أن وجود الأ-عراض- من شئون وجود الجواهر التى هى موضوعاتها- و كذلك وجود الصور المنطبعة- غير مباينه لوجود موادها-.

و يتبين به أيضا أن المفاهيم- المنتزعه عن الوجودات الناعته- التى هى أوصاف لموضوعاتها- ليست بماهيات لها و لا لموضوعاتها- و ذلك لأن المفهوم المنتزع عن وجود- إنما يكون ماهيه له- إذا كان الوجود المنتزع عنه يطرد عن نفسه العدم- و الوجود الناعته- يطرد العدم لا- عن نفس المفهوم المنتزع عنه- مثلا- وجود السواد فى نفسه يطرد العدم عن نفس السواد- فالسواد ماهيته- و أما هذا الوجود من حيث جعله الجسم أسود- فليس يطرد عدما لا- عن السواد فى نفسه- و لا- عن ماهيه الجسم المنعوت به- بل عن صفه يتصف بها الجسم خارجه عن ذاته.

ص: ٣٣

## المرحلة الثالثة في انقسام الوجود إلى ذهنى و خارجى

اشاره

و فيها فصل واحد

## فصل فى انقسام الوجود إلى ذهنى و خارجى

المعروف من مذهب الحكماء- أن لهذه الماهيات الموجوده فى الخارج- المترتبة عليها آثارها وجودا آخر- لا يترتب عليها فيه آثارها الخارجيه بعينها- و إن ترتبت آثار غير آثارها الخارجيه- و هذا النحو من الوجود- هو الذى نسميه الوجود الذهنى- و هو علمنا بماهيات الأشياء-.

و أنكر الوجود الذهنى قوم- فذهب بعضهم إلى أن العلم- إنما هو نوع إضافه من النفس إلى المعلوم الخارجى-.

و ذهب بعضهم و نسب إلى القدماء- أن الحاصل فى الذهن عند العلم بالأشياء- أشباحها المحاكيه لها- كما يحاكي التمثال لذى التمثال- مع مباينتهما ماهيه-.

و قال آخرون بالأشباح مع المباينه و عدم المحاكاه- ففيه خطأ من النفس غير أنه خطأ- منظم لا يختل به حياه الإنسان- كما لو فرض إنسان يرى الحمره خضره دائما- فيرتب على ما يراه خضره آثار الحمره دائما-.

و البرهان على ثبوت الوجود الذهنى- أنا نتصور هذه الأمور الموجوده فى الخارج- كالإنسان و الفرس مثلا- على نعت الكليه و الصرافه- و نحكم عليها بذلك و لا نرتاب أن لمتصورنا هذا- ثبوتا ما فى ظرف وجداننا- و حكمنا عليه بذلك فهو موجود بوجود ما- و إذ ليس بهذه النعوت موجودا فى الخارج- لأنه فيه على نعت

ص: ٣٥

الشخصيه و الاختلاط- فهو موجود فى ظرف آخر- لا يترتب عليه فيه آثاره الخارجيه و نسميه الذهن-.

و أيضا نتصور أمورا عدميه غير موجوده فى الخارج- كالعدم المطلق و المعدوم المطلق و اجتماع النقيضين- و سائر المحالات فلها ثبوت ما عندنا- لاتصافها بأحكام ثبوتيه كتميزها من غيرها- و حضورها لنا بعد غيبتها عنا و غير ذلك- و إذ ليس هو الثبوت الخارجى- لأنها معدومه فيه ففى الذهن-.

و لا نرتاب أن جميع ما نعقله من سنخ واحد- فالأشياء كما أن لها وجودا فى الخارج- ذا آثار خارجيه- لها وجود فى الذهن لا يترتب عليها فيه- تلك الآثار الخارجيه و إن ترتبت عليها آثار أخرى- غير آثارها الخارجيه الخاصه-.

و لو كان هذا الذى نعقله من الأشياء- هو عين ما فى الخارج- كما يذهب إليه القائل بالإضافه- لم يمكن تعقل ما ليس فى الخارج- كالعدم و المعدوم و لم يتحقق خطأ فى علم-.

و لو كان الموجود فى الذهن شبها للأمر الخارجى- نسبته إليه نسبه التمثال إلى ذى التمثال- ارتفعت العينيه من حيث الماهيه- و لزم السفسطه لعود علومنا جهالات- على أن فعليه الانتقال من الحاكي إلى المحكى- تتوقف على سبق علم بالمحكى- و المفروض توقف العلم بالمحكى على الحكايه-.

و لو كان كل علم مخطئا فى الكشف عما وراءه- لزم السفسطه و أدى إلى المناقضه- فإن كون كل علم مخطئا يستوجب أيضا- كون هذا العلم بالكليه مخطئا فيكذب- فيصدق نقيضه و هو كون بعض العلم مصيبا-.

فقد تحصل أن للماهيات وجودا ذهنيا- لا تترتب عليها فيه الآثار- كما أن لها وجودا خارجيا- تترتب عليها فيه الآثار- و تبين بذلك انقسام الموجود إلى خارجى و ذهنى-.

و قد تبين بما مر أمور- الأمر الأول أن الماهيه الذهنيه- غير داخله و لا مندرجه تحت المقوله- التى



ص: ٣٦

كانت داخله تحتها- وهى فى الخارج تترتب عليها آثارها- وإنما لها من المقوله مفهومها فقط- فالإنسان الذهنى- وإن كان هو الجوهر الجسم النامى الحساس- المتحرك بالإراداه الناطق- لكنه ليس ماهيه موجوده لا فى موضوع- بما أنه جوهر و لا ذا أبعاد ثلاثه بما أنه جسم- و هكذا فى سائر أجزاء حد الإنسان- فليس له إلا- مفاهيم ما فى حده من الأجناس و الفصول- من غير ترتب الآثار الخارجيه- و نعى بها الكمالات الأوليه و الثانويه- و لا معنى للدخول و الاندراج تحت مقوله- إلا ترتب آثارها الخارجيه- و إلا فلو كان مجرد انطباق مفهوم المقوله- على شىء كافيا فى اندراجه تحتها- كانت المقوله نفسها مندرجه تحت نفسها- لحملها على نفسها فكانت فردا لنفسها- و هذا معنى قولهم- إن الجوهر الذهنى جوهر بالحمل الأولى- لا بالحمل الشائع-.

و أما تقسيم المنطقيين الأفراد إلى ذهنيه و خارجيه- فمبنى على المسامحه تسهيلا للتعليم-.

و يندفع بما مر إشكال أوردوه- على القول بالوجود الذهنى- و هو أن الذاتيات منحفظه على القول بالوجود الذهنى- فإذا تعقلنا الجوهر كان جوهرنا نظرا إلى انحفاظ الذاتيات- و هو بعينه عرض لقيامه بالنفس قيام العرض بموضوعه- فكان جوهرنا و عرضا بعينه و استحالته ظاهره-.

وجه الاندفاع أن المستحيل كون شىء واحد- جوهرنا و عرضا معا بالحمل الشائع- و الجوهر المعقول جوهر بالحمل الأولى- و عرض بالحمل الشائع فلا استحاله-.

و إشكال ثان- و هو أن لازم القول بالوجود الذهنى- أن يكون الجوهر المعقول- جوهرنا نظرا إلى انحفاظ الذاتيات- و العلم عندهم من الكيفيات النفسانيه- فالمعقول من الجوهر مندرج تحت مقوله الجوهر- و تحت مقوله الكيف و هو محال- لأدائه إلى تناقض الذات- لكون المقولات متباينه بتمام الذات- و كذا إذا تعقلنا الكم مثلا- كانت الصوره المعقوله- مندرجه تحت

ص: ٣٧

مقولتى الكم والكيف معا و هو محال- و كذا إذا تعقلنا الكيف المبصر مثلا- كان مندرجا تحت نوعين من مقوله الكيف- و هما الكيف المحسوس و الكيف النفسانى-.

وجه الاندفاع أنه كيف نفسانى بالحمل الشائع- فهو مندرج تحته- و أما غيره من المقولات أو أنواعها- فمحمول عليه بالحمل الأولى- و ليس ذلك من الاندراج فى شىء-.

إشكال ثالث و هو أن لازم القول بالوجود الذهنى- كون النفس حاره بارده معا و مربعا و مثلثا معا- إلى غير ذلك من المتقابلات عند تصورها هذه الأشياء- إذ لا نعى بالجار و البارد و المربع و المثلث إلا- ما حصلت له هذه المعانى التى توجد للغير و تنعته-.

وجه الاندفاع أن الملاك فى كون وجود الشىء لغيره- و كونه ناعتا له هو الحمل الشائع- و الذى يوجد فى الذهن من بروده و حراره و نحوهما- هو كذلك بالحمل الأولى دون الشائع-.

و إشكال رابع و هو أن اللازم منه كون شىء واحد- كليا و جزئيا معا و بطلانه ظاهر- بيان الملازمه أن الإنسان المعقول مثلا- من حيث تجويز العقل صدقه على كثيرين كلى- و هو بعينه من حيث كونه موجودا قائما- بنفس واحده شخصيه يتميز بها عن غيره جزئى- فهو كلى و جزئى معا-.

وجه الاندفاع أن الجهمه مختلفه فالإنسان المعقول مثلا- من حيث إنه مقيس إلى الخارج كلى- و من حيث إنه كيف نفسانى- قائم بالنفس غير مقيس إلى الخارج جزئى-.

و إشكال خامس و هو أنا نتصور المحالات الذاتيه- كشريك البارى و سلب الشىء عن نفسه- و اجتماع النقيضين و ارتفاعهما- فلو كانت الأشياء حاصله بذواتها فى الذهن- استلزم ذلك ثبوت المحالات الذاتيه-.

وجه الاندفاع أن الثابت فى الذهن إنما هو مفاهيمها- بالحمل الأولى

لا- مصاديقها بالحمل الشائع- فالمتصور من شريك البارى- هو شريك البارى بالحمل الأولى- و أما بالحمل الشائع فهو ممكن- و كيف نفسانى معلول للبارى مخلوق له-.

الأمر الثانى أن الوجود الذهنى- لما كان لذاته مقيسا إلى الخارج- كان بذاته حاكيا لما وراءه فامتنع- أن يكون للشىء وجود ذهنى- من دون أن يكون له وجود خارجى محقق- كالماهيات الحقيقية المنتزعة من الوجود الخارجى- أو مقدر كالمفاهيم غير الماهويه التى يتعملها الذهن- بنوع من الاستمداد من معقولاته- فيتصور مفهوم العدم مثلا- و يقدر له ثبوتها ما يحكيه- بما تصوره من المفهوم-

و بالجمله شأن الوجود الذهنى الحكايه لما وراءه- من دون أن يترتب آثار المحكى على الحاكي- و لا ينافى فى ذلك ترتب آثار نفسه الخاصه به- من حيث إن له ماهيه الكيف و كذا لا ينافيه ما سياتى- أن الصور العلميه مطلقا مجردة عن الماده- فإن ترتب آثار الكيف النفسانى و كذا التجرد- حكم الصور العلميه فى نفسها و الحكايه- و عدم ترتب الآثار حكمها قياسا إلى الخارج- و من حيث كونها وجودا ذهنيا لماهيه كذا خارجيه-.

و يندفع بذلك إشكال- أوردوه على القائلين بالوجود الذهنى- و هو أنا نتصور الأرض على سعتها- بسهولة و براريها و جبالها و ما يحيط بها- من السماء بأرجائها البعيده و النجوم و الكواكب- بأبعادها الشاسعه- و حصول هذه المقادير العظيمه فى الذهن- أى انطباعها فى جزء عصبى أو جزء دماغى- من انطباع الكبير فى الصغير و هو محال-.

ولا- يجدى الجواب عنه بما قيل- إن المحل الذى ينطبع فيه الصور منقسم إلى غير النهايه- فإن الكف لا تسع الجبل- و إن كانت منقسمه إلى غير النهايه- وجه الاندفاع أن الحق- كما سياتى بيانه أن الصور العلميه الجزئيه- غير ماديه بل مجردة تجردا مثاليا فى آثار الماده- من الأبعاد و الألوان و الأشكال دون

نفس المادة- و الانطباع من أحكام المادة و لا انطباع فى المجرى-

و بذلك يندفع أيضا إشكال آخر- هو أن الإحساس و التخيل على ما بينه علماء الطبيعه- بحصول صور الأجسام بما لها من النسب- و الخصوصيات الخارجيه فى الأعضاء الحساسه- و انتقالها إلى الدماغ مع ما لها من التصرف فى الصور- بحسب طبائعها الخاصه- و الإنسان ينتقل- إلى خصوصيات مقاديرها و أبعادها و أشكالها- بنوع من المقايسه بين أجزاء الصوره الحاصله- عنده على ما فصلوه فى محله- و من الواضح أن هذه الصور الحاصله- المنطبعه بخصوصياتها فى محل مادي- مباينه للماهيات الخارجيه- فلا مسوغ للقول بالوجود الذهنى- و حضور الماهيات الخارجيه بأنفسها فى الأذهان-

وجه الاندفاع أن ما ذكره- من الفعل و الانفعال الماديين- عند حصول العلم بالجزئيات فى محله- لكن هذه الصور المنطبعه ليست هى المعلومه بالذات- و إنما هى أمور ماديه معدة للنفس- تهيؤها لحضور الماهيات الخارجيه- عندها بصور مثاليه مجردة غير ماديه- بناء على ما سيتبين من تجرد العلم مطلقا- و قد عرفت أيضا أن القول بمغايره الصور- عند الحس و التخيل لذوات الصور- التى فى الخارج لا ينفك عن السفسطه-

الأمر الثالث أنه لما كانت الماهيات الحقيقيه- التى تترتب عليها آثارها فى الخارج- هى التى تحل الأذهان- بدون ترتب من آثارها الخارجيه- فلو فرض هناك أمر- حيثه ذاته عين أنه فى الخارج- و نفس ترتب الآثار كنفس الوجود العينى و صفاته- القائم به كالقوه و الفعل و الوحده و الكثره و نحوها- كان ممتنع الحصول بنفسها فى الذهن- و كذا لو فرض أمر حيثه ذاته المفروضه- حيثه البطلان و فقدان الآثار كالعدم المطلق- و ما يؤول إليه امتنع حلوله الذهن-

فحقيقه الوجود و كل ما حيثه ذاته حيثه الوجود- و كذا العدم المطلق- و كل ما حيثه ذاته المفروضه حيثه العدم- يمتنع أن يحل الذهن حلول الماهيات الحقيقيه-

ص: ٤٠

و إلى هذا يرجع معنى قولهم- إن المحالات الذاتية لا صورته صحيحة لها فى الأذهان-.

و سيأتى إن شاء الله بيان كيفية انتزاع مفهوم الوجود- و ما يتصف به و العدم و ما يؤول إليه- فى مباحث العقل و العقال و المعقول

ص: ٤١

## المرحلة الرابعة في مواد القضايا الوجب و الامتناع و الإمكان و انحصارها في ثلاث

### إشاره

و المقصود بالذات فيها بيان انقسام الموجود- إلى الواجب و الممكن و البحث عن خواصهما- و أما البحث عن الممتنع و خواصه- فمقصود بالتبع و بالقصد الثاني- و فيها ثمانية فصول

## الفصل الأول فى أن كل مفهوم إما واجب و إما ممكن و إما ممتنع

### اشاره

كل مفهوم فرضناه ثم نسبنا إليه الوجود- فإما أن يكون الوجود ضرورى الثبوت له- و هو الوجوب أو يكون ضرورى الانتفاء عنه- و ذاك كون عدم ضروريا له- و هو الامتناع أو لا يكون الوجود ضروريا له- و لا العدم ضروريا له و هو الإمكان- و أما احتمال كون الوجود و العدم معا ضروريين له- فمندفع بأدنى التفات- فكل مفهوم مفروض- إما واجب و إما ممتنع و إما ممكن-.

و هذه قضيه منفصله حقيقه- مقتنصه من تقسيمين دائرين بين النفى و الإثبات- بأن يقال كل مفهوم مفروض- فإما أن يكون الوجود ضروريا له أو لا- و على الثانى فإما أن يكون العدم ضروريا له أو لا- الأول هو الواجب و الثانى هو الممتنع- و الثالث هو الممكن-.

و الذى يعطيه التقسيم من تعريف المواد الثلاث- أن وجوب الشىء كون وجوده ضروريا له- و امتناعه كون عدمه ضروريا له- و إمكانه سلب الضروريتين بالنسبه إليه- فالواجب ما يجب وجوده و الممتنع ما يجب عدمه- و الممكن ما ليس يجب وجوده و لا عدمه-

و هذه جميعا تعريفات لفظيه من قبيل شرح الاسم- المفيد للتنبيه و ليست بتعريفات حقيقه- لأن الضروره و اللاضروره من المعانى- البينه البديهيه التى ترسم فى النفس ارتساما أوليا- تعرف بنفسها و يعرف بها غيرها- و لذلك من

حاول أن يعرفها تعريفا حقيقيا- أتى بتعريفات دوريه كتعريف الممكن بما ليس بممتنع- و تعريف الواجب بما يلزم من فرض عدمه محال- أو ما فرض عدمه محال- و تعريف المحال بما يجب أن لا يكون إلى غير ذلك-.

و الذى يقع البحث عنه فى هذا الفن- الباحث عن الموجود بما هو موجود- بالقصد الأول من هذه المواد الثلاث- هو الوجوب و الإمكان- كما تقدمت الإشارة إليه- و هما وصفان ينقسم بهما الموجود- من حيث نسبه وجوده إليه انقساما أوليا-.

و بذلك يندفع ما أورد على كون الإمكان- وصفا ثابتا للممكن يحاذى الوجوب- الذى هو وصف ثابت للواجب- تقريره أن الإمكان كما تحصل من التقسيم السابق- سلب ضروره الوجوب و سلب ضروره العدم- فهما سلبان اثنان و إن عبر عنهما- بنحو قولهم سلب الضرورتين- فكيف يكون صفة واحده ناعته للممكن- سلمنا أنه يرجع إلى سلب الضرورتين- و أنه سلب واحد لكنه- كما يظهر من التقسيم- سلب تحصيلي لا إيجاب عدولى- فما معنى اتصاف الممكن به فى الخارج- و لا اتصاف إلا بالعدول- كما اضطرروا إلى التعبير عن الإمكان بأنه- لا ضروره الوجود و العدم- و بأنه استواء نسبه الماهيه إلى الوجود- و العدم عند ما شرعوا فى بيان خواص الإمكان- ككونه لا يفارق الماهيه- و كونه عله للحاجه إلى العله إلى غير ذلك-.

وجه الاندفاع أن القضية المعدوله المحمول- تساوى السالبة المحصله عند وجود الموضوع و قولنا- ليس بعض الموجود ضرورى الوجود و لا العدم- و كذا قولنا ليست الماهيه- من حيث هى ضروريه الوجود و لا العدم- الموضوع فيه موجود- فيتساوى الإيجاب العدولى- و السلب التحصيلي فى الإمكان- ثم لهذا السلب نسبه إلى الضروره- و إلى موضوعه المسلوب عنه- الضرورتان يتميز بها من غيره فيكون عدما مضافا- له حظ من الوجود و له ما يترتب عليه من الآثار- و إن وجدته العقل أول ما يجد فى صورته السلب التحصيلي- كما يجد العمى و هو



عدم مضاف كذلك أول ما يجده-

و يتفرع على ما تقدم أمور- الأمر الأول أن موضوع الإمكان هو الماهية- إذ لا يتصف الشئ بـ بلا ضروره الوجود و العدم- إلا إذا كان فى نفسه خلوا من الوجود و العدم جميعا- و ليس إلا الماهية من حيث هى- فكل ممكن ذو ماهية- و بذلك يظهر معنى قولهم- كل ممكن زوج تركيبى له ماهية و وجود-

و أما إطلاق الممكن على وجود غير الواجب بالذات- و تسميته بالوجود الإمكانى- فاصطلاح آخر فى الإمكان و الوجوب- يستعمل فيه الإمكان و الوجوب- بمعنى الفقر الذاتى و الغنى الذاتى- و ليس يراد به سلب الضرورتين- أو استواء النسبه إلى الوجود و العدم- إذ لا يعقل ذلك بالنسبه إلى الوجود-

الأمر الثانى أن الإمكان لا يزم الماهية- إذ لو لم يلزمها جاز أن تخلو منه- فكانت واجبه أو ممتنعه- فكانت فى نفسها موجوده أو معدومه- و الماهية من حيث هى لا موجوده و لا معدومه-

و المراد بكونه لازما لها أن فرض الماهية من حيث هى- يكفى فى اتصافها بالإمكان- من غير حاجه إلى أمر زائد دون اللزوم الاصطلاحى- و هو كون الملزوم عله مقتضيه لتحقق اللازم و لحوقه به- إذ لا اقتضاء فى مرتبه الماهية- من حيث هى إثباتا و نفيا-

لا يقال تحقق سلب الضرورتين فى مرتبه ذات الماهية- يقضى بكون الإمكان داخلا فى ذات الشئ- و هو ظاهر الفساد-

فإننا نقول إنما يكون محمول من المحمولات- داخلا- فى الذات إذا كان الحمل حملا أوليا- ملاكه الاتحاد المفهومى دون الحمل الشائع- الذى ملا-كه الاتحاد الوجودى و الإمكان- و سائر لوازم الماهيات- الحمل بينها و بين الماهية من حيث هى حمل شائع لا أولى-

الأمر الثالث أن الإمكان موجود- بوجود موضوعه فى الأعيان- و ليس

اعتبارا عقليا محضا لا- صورته له فى الأعيان- كما قال به بعضهم- و لا- أنه موجود فى الخارج- بوجود مستقل منحاز كما قال به آخرون-.

أما أنه موجود فى الأعيان بوجود موضوعه فلأنه قسيم- فى التقسيم للواجب الذى ضروره وجوده فى الأعيان- فارتفاع الضروره الذى هو الإمكان هو فى الأعيان- و إذ كان موضوعا فى التقسيم- المقتضى لاتصاف المقسم بكل واحد من الأقسام- كان فى معنى وصف ثبوتى يتصف به موضوعه- فهو معنى عدمى له حظ من الوجود- و الماهيه متصفه به فى الأعيان- و إذ كانت متصفه به فى الأعيان- فله وجود فيها على حد الأعدام المضافه- التى هى أوصاف عدميه- ناعته لموصوفاتها موجوده بوجودها- و الآثار المترتبه عليه فى الحقيقه- هى ارتفاع آثار الوجوب من صرافه الوجود- و بساطه الذات و الغنى عن الغير و غير ذلك-.

و قد اتضح بهذا البيان فساد قول من قال- إن الإمكان من الاعتبار العقليه المحضه- التى لا صورته له فى خارج و لا ذهن- و ذلك لظهور أن ضروره وجود الموجود أمر- وعائده الخارج و له آثار خارجيه وجوديه-.

و كذا قول من قال- إن للإمكان وجودا فى الخارج منحازا مستقلا- و ذلك لظهور أنه معنى عدمى واحد- مشترك بين الماهيات ثابت بثبوتها فى أنفسها- و هو سلب الضرورتين- و لا معنى لوجود الأعدام بوجود منحاز مستقل-.

على أنه لو كان موجودا فى الأعيان بوجود منحاز مستقل- كان إما واجبا بالذات و هو ضرورى البطلان و إما ممكنا- و هو خارج عن ثبوت الماهيه- لا يكفى فيه ثبوتها فى نفسها فكان بالغير و سيجى ء استحاله الإمكان بالغير-.

و قد استدلوا على ذلك بوجه- أوجهها أن الممكن لو لم يكن ممكنا فى الأعيان- لكان إما واجبا فيها أو ممتنعا فيها- فيكون الممكن ضرورى الوجود أو ضرورى العدم- هذا محال-.

و يرد أن الاتصاف بوصف فى الأعيان- لا يستلزم تحقق الوصف فيها بوجود منحاز مستقل- بل يكفى فيه أن يكون موجودا بوجود موصوفه- و الإمكان

ص: ٤٦

من المعقولات الثانية الفلسفيه- التي عروضها في الذهن و الاتصاف بها في الخارج- و هي موجوده في الخارج بوجود موضوعاتها-.  
و قد تبين مما تقدم أن الإمكان- معنى واحد مشترك كمفهوم الوجود-.

#### تنبيه

- تنقسم الضروره إلى ضروره أزيله- و هو كون المحمول ضروريا للموضوع لذاته- من دون أى قيد و شرط حتى الوجود- و تختص بما إذا كان ذات الموضوع- وجودا قائما بنفسه بحتا لا- يشوبه عدم و لا تحده ماهيه- و هو الوجود الواجبى تعالى و تقدس- فيما يوصف به من صفاته التي هي عين ذاته-.

و إلى ضروره ذاتيه- و هي كون المحمول ضروريا للموضوع- لذاته مع الوجود لا- بالوجود- كقولنا كل إنسان حيوان بالضروره- فالحيوانيه ذاتيه للإنسان ضروريه له- ما دام موجودا و مع الوجود- و لولاه لكان باطل الذات- لا إنسان و لا حيوان-.

و إلى ضروره وصفيه- و هي كون المحمول ضروريا للموضوع لوصفه- كقولنا- كل كاتب متحرك الأصابع بالضروره ما دام كاتبا- و إلى ضروره وقتيه و مرجعها إلى الضروره الوصفيه بوجه.

#### تنبيه آخر

- هذا الذى تقدم من معنى الإمكان- هو المبحوث عنه في هذه المباحث- و هو إحدى الجهات الثلاث- التي لا يخلو عن واحده منها شىء من القضايا- و قد كان الإمكان عند العامه- يستعمل في سلب الضروره عن الجانب المخالف- و لازمه سلب الامتناع عن الجانب الموافق- و يصدق في الموجه- فيما إذا كان

ص: ٤٧

الجانب الموافق ضروريا- نحو الكاتب متحرك الأصابع بالإمكان- أو مسلوب الضروره نحو الإنسان متحرك الأصابع بالإمكان- و يصدق في السالبه- فيما إذا كان الجانب الموافق ممتنعاً- نحو ليس الكاتب بساكن الأصابع بالإمكان- أو مسلوب الضروره- نحو ليس الإنسان بساكن الأصابع بالإمكان- فالإمكان بهذا المعنى- أعم مورداً من الإمكان بالمعنى المتقدم- أعنى سلب الضرورتين و من كل من الوجوب و الامتناع- لا- أنه أعم مفهومهما- إذ لا- جامع مفهومي بين الجهات- ثم نقله الحكماء إلى خصوص سلب الضروره من الجانبين- و سموه إمكانا خاصا و خاصيا- و سموا ما عند العامه إمكانا عاما و عاميا- و ربما أطلق الإمكان و أريد به- سلب الضرورات الذاتيه و الوصفيه و الوقتيه- و هو أخص من الإمكان الخاص- و لذا يسمى الإمكان الأخص- نحو الإنسان كاتب بالإمكان- فالماهيه الإنسانيه لا- تستوجب الكتابه- لا- لذاتها و لا- لوصف و لا- في وقت مأخوذ في القضيه- و ربما أطلق الإمكان و أريد به سلب الضرورات جميعا- حتى الضروره بشرط المحمول و هو في الأمور المستقبليه- التي لم يتعين فيها إيجاب و لا سلب- فالضروره مسلوبه عنها- حتى بحسب المحمول إيجابا و سلبا- و هذا الاعتبار بحسب النظر البسيط العامي- الذي من شأنه الجهل بالحوادث المستقبليه- لعدم إحاطته بالعلل و الأسباب- و إلا- فلكل أمر مفروض بحسب ظرفه- إما الوجود و الوجوب و إما العدم و الامتناع- و ربما أطلق الإمكان و أريد به الإمكان الاستعدادي- و هو وصف وجودي من الكيفيات القائمه بالماده- تقبل به الماده الفعليه المختلفه- و الفرق بينه و بين الإمكان الخاص- أنه صفه وجوديه تقبل الشده و الضعف- و القرب و البعد من الفعلية- موضوعه الماده الموجوده و يبطل منها بوجود المستعد-

ص: ٤٨

بخلاف الإمكان الخاص الذى هو معنى عقلى- لا- يتصف بشده و ضعف و لا- قرب و بعد- و موضوعه الماهيه من حيث هي- لا يفارق الماهيه موجوده كانت أو معدومه- و ربما أطلق الإمكان و أريد به- كون الشىء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال- و يسمى الإمكان الوقوعى- و ربما أطلق الإمكان و أريد به- ما للوجود المعلولى من التعلق و التقوم بالوجود العلى- و خاصه الفقر الذاتى للوجود الإمكانى- بالنسبه إلى الوجود الواجبي جل و علا- و يسمى الإمكان الفقرى و الوجودى- قبال الإمكان الماهوى-

### تنبيه آخر

- الجهات الثلاث المذكوره- لا تختص بالقضايا التى محمولها الوجود- بل تتخلل واحده منها بين أى محمول مفروض- نسب إلى أى موضوع مفروض- غير أن الفلسفه لا تتعرض منها- إلا بما يتخلل بين الوجود و عوارضه الذاتيه- لكون موضوعها الموجود بما هو موجود.

### الفصل الثانى فى انقسام كل من المواد الثلاث إلى ما بالذات و ما بالغير و ما بالقياس إلى الغير إلا الإمكان

ينقسم كل من هذه المواد الثلاث- إلى ما بالذات و ما بالغير و ما

ص: ٤٩

بالقياس إلى الغير- إلا الإمكان فلا إمكان بالغير- و المراد بما بالذات أن يكون وضع الذات- مع قطع النظر عن جميع ما عداه كافيا في اتصافه- و بما بالغير أن لا- يكفى فيه وضعه كذلك- بل يتوقف على إعطاء الغير و اقتضائه- و بما بالقياس إلى الغير أن يكون الاتصاف- بالنظر إلى الغير- على سبيل استدعائه الأعم من الاقتضاء- فالوجوب بالذات كضروره الوجود- لذات الواجب تعالى لذاته بذاته- و الوجوب بالغير كضروره وجود الممكن- التي تلحقه من ناحيه علته التامه- و الامتناع بالذات كضروره العدم- للمحالات الذاتيه- التي لا تقبل الوجود لذاتها المفروضه- كاجتماع النقيضين و ارتفاعهما- و سلب الشىء عن نفسه- و الامتناع بالغير كضروره عدم الممكن- التي تلحقه من ناحيه عدم علته- و الإمكان بالذات كون الشىء في حد ذاته- مع قطع النظر عن جميع ما عداه- مسلوبه عنه ضروره الوجود و ضروره العدم- و أما الإمكان بالغير فممتنع- كما تقدمت الإشارة إليه- و ذلك لأنه لو لحق الشىء إمكان بالغير- من عله مقتضيه من خارج لكان الشىء- في حد نفسه مع قطع النظر عما عداه- إما واجبا بالذات أو ممتنعا بالذات- أو ممكنا بالذات- لما تقدم أن القسمه إلى الثلاثه حاصره- و على الأولين يلزم الانقلاب- بلحوق الإمكان له من خارج- و على الثالث أعنى كونه ممكنا بالذات- فإما أن يكون بحيث لو فرضنا ارتفاع العله الخارجيه- بقى الشىء على ما كان عليه من الإمكان- فلا تأثير للغير فيه لاستواء وجوده و عدمه- و قد فرض مؤثرا هذا خلف- و إن لم يبق على إمكانه لم يكن ممكنا بالذات- و قد فرض كذلك- هذا خلف- هذا لو كان ما بالذات و ما بالغير- إمكانا واحدا هو بالذات و بالغير معا- و لو فرض كونه إمكانين اثنين بالذات و بالغير- كان لشىء واحد من حيثيه

ص: ٥٠

واحد إمكانان لوجود واحد- وهو واضح الفساد كتحقق وجودين لشيء واحد- وأيضا في فرض الإمكان بالغير- فرض العلة الخارجة الموجبة للإمكان- وهو في معنى ارتفاع النقيضين- لأن الغير الذي يفيد الإمكان- الذي هو لا ضروره الوجود والعدم- لا يفيد إلا- برفع العلة الموجبة للوجود- ورفع العلة الموجبة للعدم- التي هي عدم العلة الموجبة للوجود- إفادتها الإمكان لا- تتم إلا برفعها وجود العلة- الموجبة للوجود وعدمها معا وفيه ارتفاع النقيضين- والوجود بالقياس إلى الغير كوجوب العلة- إذا قيست إلى معلولها باستدعاء منه- فإنه بوجوده يأبى إلا أن تكون علة موجودة- و كوجوب المعلول إذا قيس إلى علة التامة- باقتضاء منها فإنها بوجودها تأبى- إلا- أن يكون معلولها موجودا- و كوجوب أحد المتضائفين إذا قيس إلى وجود الآخر- والضابط فيه أن تكون بين المقيس والمقيس إليه- عليه و معلوليه أو يكونا معلولى عله واحده- إذ لو لا- رابطة العلية بينهما لم يتوقف أحدهما على الآخر- فلم يجب عند ثبوت أحدهما ثبوت الآخر- والامتناع بالقياس إلى الغير كامتناع- وجود العلة التامة- إذا قيس إلى عدم المعلول بالاستدعاء- و كامتناع وجود المعلول إذا قيس إلى عدم العلة بالافتضاء- و كامتناع وجود أحد المتضائفين- إذا قيس إلى عدم الآخر وعدمه إذا قيس إلى وجود الآخر- و الإمكان بالقياس إلى الغير حال الشيء إذا قيس- إلى ما لا يستدعى وجوده ولا عدمه- والضابط أن لا يكون بينهما- عليه و معلوليه و لا معلوليتهما لواحد ثالث- و لا إمكان بالقياس بين موجودين- لأن الشيء المقيس إما واجب بالذات- مقيس إلى ممكن أو بالعكس و بينهما عليه و معلوليه و إما ممكن مقيس إلى ممكن آخر- و هما ينتهيان إلى الواجب بالذات-

ص: ٥١

نعم للواجب بالذات إمكان بالقياس - إذا قيس إلى واجب آخر مفروض - أو إلى معلولاته من خلقه حيث ليس بينهما - عليه و معلوليه و لا - هما معلولان لواحد ثالث - و نظير الواجبين بالذات المفروضين - الممتنعان بالذات إذا قيس أحدهما إلى الآخر - أو إلى ما يستلزمه الآخر - و كذا الإمكان بالقياس بين الواجب بالذات - و الممكن المعدوم لعدم بعض شرائط وجوده - فإنه معلول انعدام علته التامة - التى يصير الواجب بالذات على الفرض - جزءا من أجزائها غير موجب للممكن المفروض - فللواجب بالذات إمكان بالقياس إليه و بالعكس - و قد تبين بما مر أولا أن الواجب بالذات - لا يكون واجبا بالغير و لا ممتنعا بالغير - و كذا الممتنع بالذات - لا يكون ممتنعا بالغير و لا - واجبا بالغير - و يتبين به أن كل واجب بالغير فهو ممكن - و كذا كل ممتنع بالغير فهو ممكن - و ثانيا أنه لو فرض واجبان بالذات - لم يكن بينهما علاقة لزومية - و ذلك لأنها إنما تتحقق بين شيئين - أحدهما عله للآخر أو هما معلولا عله ثالثه - و لا سبيل للمعلوليه إلى واجب بالذات.

### الفصل الثالث فى أن واجب الوجود بالذات ماهيته إنيته

واجب الوجود بالذات ماهيته إنيته - بمعنى أن لا - ماهيه له وراء وجوده الخاص به - و المسأله بينه بالعطف على ما تقدم - من أن الإمكان لازم الماهيه - فكل ماهيه فهى ممكنه - و ينعكس إلى أن - ما ليس بممكن فلا - ماهيه له - فلا ماهيه للواجب بالذات وراء وجوده الواجبي -



ص: ٥٢

وقد أقاموا عليه مع ذلك حججا- أمتنها أنه لو كان للواجب بالذات- ماهيه وراء وجوده الخاص به- كان وجوده زائدا عليها عرضيا لها- و كل عرضى معلل- فكان وجوده معلولا إما لماهيته أو لغيرها- و الثانى و هو المعلوليه للغير- ينافى وجوب الوجود بالذات- و الأول و هو معلوليته لماهيته تستوجب- تقدم ماهيته على وجوده بالوجود- لوجوب تقدم العله على معلولها بالوجود بالضرورة- فلو كان هذا الوجود المتقدم عين الوجود المتأخر- لزم تقدم الشىء على نفسه و هو محال- و لو كان غيره لزم أن توجد ماهيه واحده- بأكثر من وجود واحد و قد تقدمت استحالته- على أنا نقل الكلام إلى الوجود المتقدم فيتسلسل- و اعترض عليه بأنه لم لا يجوز- أن تكون ماهيته عله مقتضيه لوجوده- و هى متقدمه عليه تقدا بالماهيه- كما أن أجزاء الماهيه علل قوامها- و هى متقدمه عليها تقدا بالماهيه لا- بالوجود- و دفع بأن الضروره قائمه على توقف المعلول- فى نحو وجوده على وجود علته- فتقدم العله فى نحو ثبوت المعلول غير أنه أشد- فإن كان ثبوت المعلول ثبوتا خارجيا- كان تقدم العله عليه فى الوجود الخارجى- و إن كان ثبوتا ذهنيا فكذلك- و إذ كان وجود الواجب لذاته حقيقيا خارجيا- و كانت له ماهيه هى عله موجه لوجوده- كان من الواجب أن يتقدم ماهيته عليه- فى الوجود الخارجى لا- فى الثبوت الماهوى- فالمحذور على حاله- حجه أخرى كل ماهيه فإن العقل يجوز بالنظر إلى ذاتها- أن يتحقق لها وراء ما وجد لها من الأفراد- أفراد آخر إلى ما لا نهايه له- فما لم يتحقق من فرد فلامتناعه بالغير- إذ لو كان لامتناعه بذاته لم يتحقق منه فرد أصلا- فإذا فرض هذا الذى له ماهيه واجبا بالذات- كانت ماهيته كليها وراء ما وجد- من أفرادها فى الخارج أفراد معدومه جائزه الوجود- بالنظر إلى نفس الماهيه و إنما امتنعت بالغير- و من المعلوم أن الامتناع بالغير- لا يجمع الوجود

ص: ٥٣

بالذات- وقد تقدم أن كل واجب بالغير و ممتنع بالغير فهو ممكن- فإذن الواجب بالذات لا ماهيه له وراء وجوده الخاص- و اعترض عليه بأنه لم لا- يجوز أن يكون للواجب بالذات- حقيقه وجوديه غير زائده على ذاته بل هو عين ذاته- ثم العقل يحلله إلى وجود و معروض له- جزئى شخصى غير كلى هو ماهيته- و دفع بأنه مبنى على ما هو الحق- من أن التشخص بالوجود- لا غير و سيأتى فى مباحث الماهيه- فقد تبين بما مر أن الواجب بالذات- حقيقه وجوديه لا ماهيه لها تحدها- هى بذاتها واجبه الوجود من دون حاجه إلى- انضمام حيثه تعليليه أو تقييديه و هى الضروره الأزليه- و قد تقدم فى المرحله الأولى أن الوجود- حقيقه عينيه مشككه ذات مراتب مختلفه- كل مرتبه من مراتبها تجد الكمال الوجودى- الذى لما دونها و تقومه و تقوم بما فوقها- فاقده بعض ما له من الكمال و هو النقص و الحاجه- إلا المرتبه التى هى أعلى المراتب التى- تجد كل كمال و لا تفقد شيئاً منه- و تقوم بها كل مرتبه و لا تقوم بشىء وراء ذاتها- فتتطبق الحقيقه الواجبيه على القول بالتشكيك- على المرتبه التى هى أعلى المراتب التى ليس وراءها مرتبه تحدها- و لا فى الوجود كمال تفقده- و لا فى ذاتها نقص أو عدم يشوبها و لا حاجه تقيدها- و ما يلزمها من الصفات السلبيه مرجعها إلى سلب السلب- و انتفاء النقص و الحاجه و هو الإيجاب- و بذلك يندفع وجوه من الاعتراض- أوردوها على القول بنفى الماهيه عن الواجب بالذات- منها أن حقيقه الواجب بالذات- لا تساوى حقيقه شىء مما سواها- لأن حقيقه غيره تقتضى الإمكان و حقيقته تنافيه- و وجوده يساوى وجود الممكن فى أنه وجود- فحقيقته غير وجوده و إلا- كان وجود كل ممكن واجبا- و منها أنه لو كان وجود الواجب بالذات- مجرداً عن الماهيه- فحصول هذا

الوصف له إن كان لذاته- كان وجود كل ممكن واجبا لا-اشترآك الوجود- و هو محآل و إن كان لغيره- لزمت الحآجه إلى الغير و لازمه الإمكان و هو خلف- و منها أن الواجب بالذات مبدأ للممكنات- فعلى تجرده عن الماهيه إن كانت مبدئية لذاته- لزم أن يكون كل وجود كذلك و لازمه كون- كل ممكن عله لنفسه و لعله و هو بين الاستحآله- و إن كانت لوجوده مع قيد التجرد لزم- تركب المبدأ الأول بل عدمه- لكون أحد جزآيه و هو التجرد عدميا- و إن كانت بشرط التجرد لزم جواز أن يكون- كل وجود مبدأ لكل وجود إلا أن الحكم تخلف عنه- لفقدان الشرط و هو التجرد- و منها أن الواجب بذاته إن كان- نفس الكون فى الأعيان و هو الكون المطلق- لزم كون كل موجود واجبا- و إن كان هو الكون مع قيد التجرد عن الماهيه- لزم تركب الواجب مع أنه معنى عدمى- لا يصلح أن يكون جزءا للواجب- و إن كان هو الكون بشرط التجرد- لم يكن الواجب بالذات واجبا بذاته- و إن كان غير الكون فى الأعيان- فإن كان بدون الكون لزم أن لا- يكون موجودا- فلا- يعقل وجود بدون الكون- و إن كان الكون داخلا لزم التركب- و التوالى المتقدمه كلها ظاهره البطالان- و إن كان الكون خارجا عنه- فوجوده خارج عن حقيقته و هو المطلوب- إلى غير ذلك من الاعتراضات- و وجه اندفاعها أن المراد بالوجود المآخوذ فيها- إما المفهوم العام البديهى و هو معنى عقلى اعتبارى- غير الوجود الواجبى- الذى هو حقيقه عينيه خاصه بالواجب و إما- طبيعه كليه مشتركه متواطئه متساويه المصاديق- فالوجود العينى حقيقه مشككه مختلفه المراتب- أعلى مراتبها الوجود الخاص بالواجب بالذات- و أيضا التجرد عن الماهيه ليس وصفا عدميا- بل هو فى معنى نفى الحد- الذى هو من سلب السلب الراجع إلى الإيجاب- و قد تبين أيضا أن ضروره الوجود للواجب- بالذات ضروره أزليه لا ذاتيه

ولا وصفية- فإن من الضرورة ما هي أزيله- وهي ضرورة ثبوت المحمول للموضوع بذاته- من دون أى قيد و شرط- كقولنا الواجب موجود بالضرورة- و منها ضروره ذاتيه- وهي ضروره ثبوت المحمول لذات الموضوع- مع الوجود لا- بالوجود- سواء كان ذات الموضوع عله للمحمول- كقولنا كل مثلث- فإن زواياه الثلاث مساويه لقائمتين بالضرورة- فإن ماهيه المثلث عله للمساواه إذا كانت موجوده- أو لم يكن ذات الموضوع عله لثبوت المحمول- كقولنا كل إنسان إنسان بالضرورة- أو حيوان أو ناطق بالضرورة- فإن ضروره ثبوت الشئ لنفسه بمعنى- عدم الانفكاك حال الوجود- من دون أن يكون الذات عله لنفسه- و منها ضروره وصفية- وهي ضروره ثبوت المحمول للموضوع- بوصفه مع الوجود لا- بالوجود- كقولنا كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة- ما دام كاتباً و قد تقدمت إشاره إليها.

### الفصل الرابع فى أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات

واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات- ٥٥ قال؟ صدر المتألهين ره- المقصود من هذا أن واجب الوجود- ليس فيه جهة إمكانية- فإن كل ما يمكن له بالإمكان العام فهو واجب له- و من فروع هذه الخاصه أنه ليس له حاله منتظره- فإن ذلك أصل يترتب عليه هذا الحكم- و ليس هذا عينه كما زعمه كثير من الناس- فإن ذلك هو

الذى يعد من خواص الواجب دون هذا- لاتصاف المفارقات النورية به- إذ لو كان للمفارق حاله منتظره كماله- يمكن حصولها فيه لاستلزم تحقق- الإمكان الاستعدادى فيه- و الانفعال عن عالم الحركة و الأوضاع الجرمانيه- و ذلك يوجب تجسسه و تكدره مع كونه مجردا نوريا- هذا خلف انتهى ج ١ ص ١٢٢- و الحجج فيه أنه لو كان للواجب بالذات- المنزه عن الماهيه بالنسبه إلى صفه كماله- من الكمالات الوجوديه- جهه إمكانيه كانت ذاته فى ذاته- فاقد له مستقرا فيها عدمها- فكانت مركبه من وجود و عدم- و لازمه تركيب الذات- و لازم التركب الحاجه- و لازم الحاجه الإمكان- و المفروض وجوبه هذا خلف- حجه أخرى أن ذات الواجب بالذات لو لم تكن كافيه- فى وجوب شىء من الصفات الكماله- التى يمكن أن تتصف بها كانت محتاجه فيه إلى الغير- و حينئذ لو اعتبرنا الذات الواجبه بالذات فى نفسها- مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودا و عدما- فإن كانت واجبه مع وجود تلك الصفه- لغت عليه ذلك الغير و قد فرض عله هذا خلف- و إن كانت واجبه مع عدم تلك الصفه لزم الخلف أيضا- و أورد عليها أن عدم اعتبار العله بحسب اعتبار العقل- لا- ينافى تحققها فى نفس الأمر- كما أن اعتبار الماهيه من حيث هى هى- و خلوها بحسب هذا الاعتبار- عن الوجود و عدم و العله الموجبه لهما- لا- ينافى اتصافها فى الخارج بأحدهما و حصول عله- و رد بأنه قياس مع الفارق- فإن حيثه الماهيه من حيث هى غير حيثه الواقع- فمن الجائز أن يعتبرها العقل و يقصر النظر إليها- من حيث هى من دون ملاحظه غيرها- من وجود و عدم و علتها- و هذا بخلاف الوجود العيني فإن حيثه ذاته عين حيثه الواقع- و متن التحقق فلا يمكن اعتباره بدون اعتبار- جميع ما يرتبط به من عله و شرط-

و يمكن تقرير الحجة بوجه آخر و هو- أن عدم كفاية الذات فى وجوب صفه من صفاته الكمالية- يستدعى حاجته فى وجوبها إلى الغير- فهو العلة الموجهة- و لازمه أن يتصف الواجب بالذات بالوجوب الغيرى- و قد تقدمت استحالته- و أورد على أصل المسألة بأنه منقوض بالنسب- و الإضافات اللاحقة للذات الواجبه من قبل أفعاله- المتعلقة بمعلولاته الممكنة الحادثة- فإن النسب و الإضافات قائمه بأطرافها- تابعه لها فى الإمكان- كالخلق و الرزق و الإحياء و الإماتة و غيرها- و يندفع بأن هذه النسب و الإضافات- و الصفات المأخوذه منها كما سيأتى بيانه- معان متترعه من مقام الفعل لا من مقام الذات- نعم لوجود هذه النسب و الإضافات- ارتباط واقعى به تعالى- و الصفات المأخوذه منها للذات واجبه بوجوبها- فكونه تعالى بحيث يخلق و كونه بحيث يرزق إلى غير ذلك- صفات واجبه و مرجعها إلى الإضافه الإشراقية- و سيأتى تفصيل القول فيه- فيما سيأتى إن شاء الله تعالى و قد تبين بما مر- أولاً أن الوجود الواجبه وجود صرف- لا ماهيه له و لا عدم معه- فله كل كمال فى الوجود- و ثانياً أنه واحد وحده الصرافه- و هى المسماه بالوحده الحقه- بمعنى أن كل ما فرضته ثانيا له امتاز عنه بالضروره- بشىء من الكمال ليس فيه- فتركبت الذات من وجود و عدم- و خرجت عن محوضه الوجود و صرافته- و قد فرض صرفاً هذا خلف فهو فى ذاته البحتة- بحيث كلما فرضت له ثانيا عاد أولاً- و هذا هو المراد بقولهم إنه واحد لا بالعدد- و ثالثاً أنه بسيط لا- جزء له لا عقلاً و لا خارجاً- و إلا خرج عن صرافه الوجود و قد فرض صرفاً هذا خلف-

و رابعا أن ما انتزع عنه وجوبه- هو بعينه ما انتزع عنه وجوده- و لازمه أن كل صفة من صفاته و هي جميعا واجبه- عين الصفة الأخرى و هي جميعا عين الذات المتعاليه- و خامسا أن الوجوب من شئون الوجود الواجبي- كالوحده غير خارج من ذاته- و هو تأكد الوجود الذى مرجعه صراحه مناقضته- لمطلق العدم و طرده له فيمتنع طرو العدم عليه- و الوجود الإمكانى أيضا- و إن كان مناقضا للعدم مطاردا له- إلا أنه لما كان رابطا بالنسبه إلى علته- التى هى الواجب بالذات- بلا واسطه أو معها و هو قائم بها- غير مستقل عنها بوجه لم يكن محكوما بحكم فى نفسه- إلا- بانضمام علته إليه فهو واجب- بإيجاب علته التى هى الواجب بالذات- يابى العدم و يطرده بانضمامها إليه.

### الفصل الخامس الشئ ما لم يجب لم يوجد و فيه بطلان القول بالأولويه

قد تقدم أن الماهيه فى مرتبه ذاتها ليست إلا هى- لا موجوده و لا معدومه و لا أى شئ آخر- مسلوبه عنها ضروره الوجود و ضروره العدم- سلبا تحصيليا و هو الإمكان- فهى عند العقل متساويه النسبه إلى الوجود و العدم- فلا يرتاب العقل فى أن تلبسها بواحد من الوجود و العدم- لا يستند إليها لمكان استواء النسبه- و لا أنه يحصل من غير سبب- بل يتوقف على أمر وراء الماهيه- يخرجها من حد الاستواء- و يرجح لها الوجود- أو العدم و هو العله- و ليس ترجيح جانب الوجود بالعله إلا بإيجاب الوجود- إذ لو لا الإيجاب لم يتعين الوجود لها- بل كانت جائزه الطرفين- و لم ينقطع السؤال أنها لم صارت موجوده- مع جواز

العدم لها- فلا- يتم من العلة إيجاد- إلا بإيجاب الوجود للمعلول قبل ذلك- و القول في عله العدم و إعطائها الامتناع للمعلول- نظير القول في عله الوجود و إعطائها الوجوب- فعلة الوجود لا تتم عله إلا إذا صارت موجبه- و عله العدم لا تتم عله إلا إذا كانت- بحيث تفيد امتناع معلولها- فالشئ ما لم يجب لم يوجد- و ما لم يمتنع لم يعدم- و أما قول بعضهم إن وجوب وجود المعلول- يستلزم كون العلة على الإطلاق- موجبه بفتح الجيم غير مختاره- فيلزم كون الواجب تعالى- موجبا في فعله غير مختار و هو محال- فيدفعه أن هذا الوجوب- الذي يتلبس به المعلول وجوب غيرى- و وجوب المعلول منتزع من وجوده لا- يتعداه- و من الممتنع أن يؤثر المعلول في وجود علة- و هو مترتب عليه متأخر عنه قائم به- و قد ظهر بما تقدم- بطلان القول بالأولوية على أقسامها- توضيحه أن قوما من المتكلمين- زعما منهم أن القول باتصاف الممكن بالوجوب- في ترجح أحد جانبي الوجود و العدم له- يستلزم كون الواجب في مبدئيه للإيجاد- فاعلا موجبا بفتح الجيم تعالى عن ذلك و تقدس- ذهبوا إلى أن ترجح أحد الجانبين له- بخروج الماهية عن حد الاستواء إلى أحد الجانبين- بكون الوجود أولى له أو العدم أولى له- من دون أن يبلغ أحد الجانبين- فيخرج به من حد الإمكان- فقد ترجح الموجود من الماهيات بكون الوجود- أولى له من غير وجوب- و المعدوم منها بكون العدم- أولى له من غير وجوب- و قد قسموا الأولوية إلى ذاتيه- تقتضيها الماهية بذاتها أو لا تنفك عنها- و غير ذاتيه تفيدها العلة الخارجة- و كل من القسمين إما- كافيه في وقوع المعلول و إما غير كافيه- و نقل عن بعض القدماء أنهم- اعتبروا أولوية الوجود في بعض



الموجودات- و أثره أكثرية الوجود أو شدته و قوته- أو كونه أقل شرطاً للوقوع- و اعتبروا أولوية العدم في بعض آخر- و أثره أقلية الوجود أو ضعفه- أو كونه أكثر شرطاً للوقوع- و نقل عن بعضهم اعتبارها في طرف العدم- بالنسبة إلى طائفته من الموجودات فقط- و نقل عن بعضهم اعتبار أولوية العدم- بالنسبة إلى جميع الموجودات الممكنة- لكون العدم أسهل وقوعاً- هذه أقوالهم على اختلافها و قد بان بما تقدم- فساد القول بالأولوية من أصلها- فإن حصول الأولوية في أحد جانبي الوجود و العدم- لا ينقطع به جواز وقوع الطرف الآخر- و السؤال في تعيين الطرف الأولي- مع جواز الطرف الآخر على حاله- و إن ذهبت الأولويات إلى غير النهايه- حتى ينتهى إلى ما يتعين به الطرف الأولي- و ينقطع به جواز الطرف الآخر و هو الوجوب- على أن في القول بالأولوية- إبطالا- لضروره توقف الماهيات الممكنة- في وجودها و عدمها على عله- إذ يجوز عليه أن يقع الجانب المرجوح- مع حصول الأولوية للجانب الآخر- و حضور علته التامه- و قد تقدم أن الجانب المرجوح الواقع- يستحيل تحقق علته حينئذ فهو في وقوعه- لا يتوقف على عله هذا خلف- و لهم في رد هذه الأقوال وجوه آخر- أوضحوا بها فسادها- أغمضنا عن إيرادها بعد ظهور الحال بما تقدم- و أما حديث استلزام الوجوب الغيرى- أعنى وجوب المعلول بالعله لكون العله موجه- بفتح الجيم فواضح الفساد كما تقدم لأن هذا الوجوب- انتزاع عقلى عن وجود المعلول غير زائد على وجوده- و المعلول بتمام حقيقته أمر متفرع على علته- قائم الذات بها متأخر عنها- و ما شأنه هذا لا يعقل أن يؤثر في العله و يفعل فيها- و من فروع هذه المسألة أن القضايا- التي جهتها الأولوية ليست ببرهانیه-

ص: ٦١

إذ لا جهه إلا الضروره و الإمكان- اللهم إلا أن يرجع المعنى إلى نوع من التشكيك- تنبيه- ما مر من وجوب الوجود للماهيه- وجوب بالغير سابق على وجودها منتزع عنه- و هناك وجوب آخر لاحق يلحق الماهيه الموجوده- و يسمى الضروره بشرط المحمول- و ذلك أنه لو أمكن للماهيه- المتلبسه بالوجود ما دامت متلبسه- أن يطرأها العدم الذى يقابله و يطرده- لكان فى ذلك إمكان اقتران النقيضين و هو محال- و لازمه استحاله انفكاك الوجود عنها- ما دام التلبس و من حيثه- و ذلك وجوب الوجود من هذه الحثيه- و نظير البيان يجرى- فى الامتناع اللاحق للماهيه المعدومه- فالماهيه الموجوده محفوفه بوجوبين- و الماهيه المعدومه محفوفه بامتناعين- و ليعلم أن هذا الوجوب اللاحق وجوب بالغير- كما أن الوجوب السابق كان بالغير- و ذلك لمكان انتزاعه من وجود الماهيه- من حيث اتصاف الماهيه به- كما أن الوجوب السابق منتزع منه- من حيث انتسابه إلى العله الفياضه له.

### الفصل السادس فى حاجه الممكن إلى العله و أن عله حاجته إلى العله هو الإمكان دون الحدوث

#### اشاره

حاجه الممكن أى توقفه فى تلبسه بالوجود أو العدم- إلى أمر وراء ماهيته-

ص: ٦٢

من الضروريات الأوليه التي -لا- يتوقف التصديق بها- على أزيد من تصور موضوعها و محمولها- فإننا إذا تصورنا الماهيه بما أنها- ممكنه تستوى نسبتها إلى الوجود و العدم- و توقف ترجح أحد الجانبين لها- و تلبسها به على أمر وراء الماهيه- لم نلبث دون أن نصدق به- فاتصاف الممكن بأحد الوصفين- أعنى الوجود و العدم- متوقف على أمر وراء نفسه و نسميه العله- لا يرتاب فيه عقل سليم- و أما تجويز اتصافه- و هو ممكن مستوى النسبه إلى الطرفين- بأحدهما لا- لنفسه و لا- لأمر وراء نفسه- فخرج عن الفطره الإنسانيه- و هل عله حاجته إلى العله- هو الإمكان أو الحدوث- قال جمع من المتكلمين بالثاني- و الحق هو الأول و به قالت الحكماء- و استدلووا عليه بأن الماهيه باعتبار وجودها- ضروريه الوجود و باعتبار عدمها ضروريه العدم- و هاتان ضرورتان بشرط المحمول- و الضروره مناط الغنى عن العله و السبب- و الحدوث هو كون وجود الشئ بعد عدمه- و إن شئت فقل هو ترتب إحدى الضرورتين على الأخرى- و الضروره كما عرفت مناط الغنى عن السبب- فما لم تعتبر الماهيه بإمكانها لم يرتفع الغنى- و لم تتحقق الحاجه و لا تتحقق الحاجه- إلا بعلتها و ليس لها إلا الإمكان- حجه أخرى الحدوث و هو كون الوجود مسبقا بالعدم- صفه الوجود الخاص فهو مسبق بوجود المعلول- لتقدم الموصوف على الصفه- و الوجود مسبق بإيجاد العله- و الإيجاد مسبق بوجود المعلول- و وجوبه مسبق بإيجاب العله على ما تقدم- و إيجاب العله مسبق بحاجه المعلول- و حاجه المعلول مسبقه بإمكانه- إذ لو لم يكن ممكنا لكان إما واجبا و إما ممتنعا- و الوجوب و الامتناع مناط الغنى عن العله- فلو كان الحدوث عله للحاجه- و العله متقدمه على معلولها بالضروره- لكان متقدما على نفسه بمراتب و هو محال- فالعله هي الإمكان- إذ لا يسبقها مما يصلح للعليه غيره- و الحاجه تدور معه وجودا و عدما- و الحجه تنفى كون الحدوث مما يتوقف عليه الحاجه- بجميع احتمالاته من

ص: ٦٣

كون الحدوث عله وحده- و كون العله هو الإمكان و الحدوث جميعا- و كون الحدوث عله و الإمكان شرطا- و كون الإمكان عله و الحدوث شرطا- أو عدم الحدوث مانعا و قد استدلوا على نفى عله الإمكان وحده للحاجه- بأنه لو كان عله الحاجه إلى العله- هو الإمكان من دون الحدوث- جاز أن يوجد القديم الزمانى- و هو الذى لا يسبقه عدم زمانى و هو محال- فإنه لدوام وجوده لا سبيل لعدم إليه- حتى يحتاج فى رفعه إلى عله تفيض عليه الوجود- فدوام الوجود يغنيه عن العله- و يدفعه أن موضوع الحاجه هو ماهيه بما أنها ممكنه- دون الماهيه بما أنها موجوده- و الماهيه بوصف الإمكان محفوظه مع الوجود الدائم- كما أنها محفوظه مع غيره- فالماهيه القديمه الوجود تحتاج إلى العله- بما هي ممكنه كالماهيه الحادثه الوجود- و الوجود الدائم مفاض عليها كالوجود الحادث- و أما الماهيه الموجوده بما أنها موجوده- فلها الضروره بشرط المحمول- و الضروره مناط الغنى عن العله- بمعنى أن الموجود بما أنها موجوده- لا يحتاج إلى موجوديه أخرى تطراً عليه- على أن مرادهم من الحدوث- الذى اشترطوه فى الحاجه الحدوث الزمانى- الذى هو كون الوجود مسبقا بعدم زمانى- فما ذكروه منتقض بنفس الزمان- إذ لا معنى لكون الزمان مسبقا بعدم زمانى- مضافا إلى أن إثبات الزمان قبل كل ماهيه- إكانيه إثبات للحركه الراسه للزمان- و فيه إثبات متحرك تقوم به الحركه- و فيه إثبات الجسم المتحرك و الماده و الصوره- فكلما فرض وجود لماهيه ممكنه- كانت قبله قطعه زمان- و كلما فرضت قطعه زمان كان عندها ماهيه ممكنه- فالزمان لا يسبقه عدم زمانى- و أجاب بعضهم عن النقض بأن الزمان- أمر اعتبارى وهمى لا بأس بنسبه القدم عليه- إذ لا حقيقه له وراء الوهم- و فيه أنه هدم لما بنوه من إسناد حاجه الممكن- إلى حدوثه الزمانى- إذ

ص: ٦٤

الحادث و القديم عليه واحد- و أجاب آخرون بأن الزمان- منتزع عن وجود الواجب تعالى- فهو من صقع المبدإ تعالى لا بأس بقدمه- و رد بأن الزمان متغير بالذات- و انتزاعه من ذات الواجب بالذات- مستلزم لتطرق التغير على ذاته تعالى و تقدس- و دفع ذلك بأن من الجائز أن- لا يطابق المعنى المنتزع المصداق المنتزع منه- من كل جهه فيباينه- و فيه أن تجويز مباينه المفهوم المنتزع- للمنتزع منه سفسطه- إذ لو جاز مباينه المفهوم للمصداق- لانهدم بنیان التصديق العلمى من أصله-

### تنبیه

- قد تقدم فى مباحث العدم أن العدم- بطلان محض لا شئيه له و لا تمايز فيه- غير أن العقل ربما يضيفه إلى الوجود- فيحصل له ثبوت ما ذهنى- و حظ ما من الوجود- فيتميز بذلك عدم من عدم- كعدم البصر المتميز من عدم السمع- و عدم الإنسان المتميز من عدم الفرس- فيرتب العقل عليه ما يراه من الأحكام الضرورية- و مرجعها بالحقيقه تثبت ما يحاذيها من أحكام الوجود- و من هذا القبيل حكم العقل- بحاجه الماهيه الممكنه فى تلبسها بالعدم- إلى عله هى عدم عله الوجود- فالعقل إذا تصور الماهيه من حيث هى- الخاليه من التحصل و اللاتحصل- ثم قاس إليها الوجود و العدم- وجد بالضروره إن تحصلها بالوجود متوقف على عله موجوده- و يستتبعه أن عله وجودها لو لم توجد- لم توجد الماهيه المعلوله- فيتم الحكم بأن الماهيه الممكنه لإمكانها- تحتاج فى اتصافها بشىء من الوجود و العدم- إلى مرجح يرجح ذلك- و مرجح الوجود وجود العله و مرجح العدم عدمها- أى لو انتفت العله الموجد له لم توجد الماهيه

المعلوله- و حقيقته أن وجود الماهيه الممكنه- متوقف على وجود علتها.

### الفصل السابع الممكن محتاج إلى العله بقاء كما أنه محتاج إليها حدوثاً

و ذلك لأن عله حاجته إلى العله- هي إمكانه اللازم لماهيته كما تقدم بيانه- و الماهيه محفوظه معه بقاء- كما أنها محفوظه معه حدوثاً- فله حاجه إلى العله الفياضه لوجوده- حدوثاً و بقاء و هو المطلوب- حجه أخرى الهويه العينيه لكل شىء- هو وجوده الخاص به- و الماهيه اعتباريه منتزعه منه كما تقدم بيانه- و وجود الممكن المعلول وجود رابط متعلق الذات بعلته- متقوم بها لا استقلال له دونها- لا ينسلخ عن هذا الشأن- كما سيجىء بيانه إن شاء الله- فحاله فى الحاجه إلى العله- حدوثاً و بقاء واحد و الحاجه ملازمه له- و الفرق بين الحجيتين أن الأولى- تثبت المطلوب من طريق الإمكان الماهوى- بمعنى استواء نسبه الماهيه إلى الوجود و العدم- و الثانيه من طريق الإمكان الوجودى بمعنى الفقر الوجودى المتقوم بغنى العله

### الفصل الثامن فى بعض أحكام الممتنع بالذات

لما كان الامتناع بالذات هو ضروره العدم- بالنظر إلى ذات الشىء المفروضه- كان مقابلاً للوجوب بالذات- الذى هو ضروره الوجود- بالنظر إلى ذات الشىء العينيه- يجرى فيه من الأحكام- ما يقابل أحكام الوجوب الذاتى-

قال في؟ الأسفار بعد كلام له في أن العقل - كما لا- يقدر أن يتعقل حقيقه الواجب بالذات- لغايه مجده و عدم تناهى عظمته و كبريائه- كذلك لا يقدر أن يتصور الممتنع بالذات- بما هو ممتنع بالذات- لغايه نقصه و محوضه بطلانه و لا شئيته- ٦٦ و كما تحقق أن الواجب بالذات لا يكون واجبا بغيره- فكذلك الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بغيره- بمثل ذلك البيان- و كما لا يكون لشيء واحد وجوبان- بذاته و بغيره أو بذاته فقط أو بغيره فقط- فلا يكون لأمر واحد امتناعان كذلك- فإذا قد استبان أن الموصوف- بما بالغير من الوجوب و الامتناع ممكن بالذات- و ما يستلزم الممتنع بالذات فهو ممتنع لا- محاله- من جهة بها يستلزم الممتنع- و إن كانت له جهة أخرى إمكانية- لكن ليس الاستلزام للممتنع إلا- من الجهة الامتناعيه- مثلا- كون الجسم غير متناهي الأبعاد- يستلزم ممتنعا بالذات هو كون المحصور غير محصور- الذي مرجعه إلى كون الشيء غير نفسه- مع كونه عين نفسه- فأحدهما محال بالذات و الآخر محال بالغير- فلا محاله يكون ممكنا باعتبار- غير اعتبار علاقته مع الممتنع بالذات- على قياس ما علمت في استلزام الشيء للواجب بالذات- فإنه ليس من جهة ماهيته الإمكانيه- بل من جهة وجوب وجوده الإمكانى- و بالجمله فكما أن الاستلزام- في الوجود بين الشئيين لا بد له- من علاقته عليه و معلوليه بين المتلازمين- فكذلك الاستلزام في العدم و الامتناع بين شئيين- لا ينفك عن تعلق ارتباطى بينهما- و كما أن الواجبين لو فرضنا لم يكونا متلازمين- بل متصاحبين بحسب البخت و الاتفاق- كذلك التلازم الاصطلاحى- لا يكون بين ممتنعين بالذات- بل بين ممتنع بالذات و ممتنع بالغير- و هو لا محاله ممكن بالذات كما مر- و بهذا يفرق الشرطى اللزومى عن الشرطى الاتفاقى- فإن الأول يحكم

فيه بصدق التالي وضعا ورفعا- على تقدير صدق المقدم وضعا ورفعا- لعلاقه ذاتيه بينهما- و الثاني يحكم فيه كذلك من غير علاقه لزوميه- بل بمجرد الموافاه الاتفاقية بين المقدم و التالي- فما فشا عند عامه الجدليين فى أثناء المناظره- عند فرض أمر مستحيل- ليتوصل به إلى استحاله أمر من الأمور- بالبيان الخلفى أو الاستقامى أن يقال- إن مفروضك مستحيل فجاز أن يستلزم نقيض ما ادعيت- استلزامه إياه لكون المحال قد يلزم منه محال آخر- واضح الفساد فإن المحال لا يستلزم أى محال كان- بل محالا إذا قدر وجودهما- يكون بينهما تعلق سببى و مسببى انتهى ج ١ ص ٢٣٦- فإن قيل الممتنع بالذات ليس إلا ما يفترضه العقل- و يخبر عنه بأنه ممتنع بالذات- فما معنى عدم قدرته على تعقله- قيل إن المراد بذلك أن لا حقيقه عينيه له- حتى يتعلق به علم- حتى أن الذى نفرضه ممتنعا بالذات و نحكم عليه بذلك- ممتنع بالذات بالحمل الأولى محكوم عليه بالامتناع- و صورته علميه ممكنه موجوده بالحمل الشائع- و هذا نظير ما يقال- فى دفع التناقض المتراءى فى قولنا- المعدوم المطلق لا- يخبر عنه- حيث يدل على نفى الإخبار عن المعدوم المطلق- و هو بعينه إخبار عنه- إن نفى الإخبار عن المعدوم المطلق بالحمل الشائع- إذ لا شئيه له حتى يخبر عنه بشئى ء- و هذا بعينه إخبار عن المعدوم المطلق بالحمل الأولى- الذى هو موجود ممكن ذهنى- و إن قيل إن الذى ذكر أن الممتنعين بالذات- ليس بينهما إلا الصحابه الاتفاقية ممنوع- لأن المعانى التى يثبت العقل امتناعها على الواجب بالذات- كالشريك و الماهيه و التركيب و غير ذلك- يجب أن تكون صفات له ممتنعه عليه بالذات- إذ لو كانت ممتنعه بالغير- كانت ممكنه له بالذات كما تقدم- و لا صفه إمكانيه فيه تعالى- لما بين أن الواجب الوجود بالذات- واجب الوجود من



جميع الجهات- ثم الحجج القائمة على نفى هذه الصفات الممتنعه- على ما أشير إليه في أول الكتاب- براهين إنية تسلك من طريق الملازمات العامه- فللتائج و هي امتناع هذه الصفات- علاقه لزوميه مع المقدمات- فهي جميعا معلوله لما وراءها ممتنعه بغيرها- و قد بين أنها ممتنعه بذاتها هذا خلف- أوجب عنه بأن الصفات الممتنعه- التي تنفيها البراهين الإنية عن الواجب- بالذات مرجعها جميعا إلى نفى الوجوب الذاتي- الذي هو عين الواجب بالذات- فهي واحده بحسب المصداق المفروض لها- و إن تكثرت مفهوما- كما أن الصفات الثبوتيه التي للواجب بالذات- هي عين الوجود البحت الواجبى- مصداقا و إن كانت متكثره مفهوما- فعدم الانفكاك بين هذه الصفات و السلوك البرهانى- من بعضها إلى بعض- لمكان وحدتها بحسب المصداق المفروض- و إن كان فى صورته التلازم بينها بحسب المفهوم- كما أن الأمر فى الصفات الثبوتيه كذلك- و يعبر عنه بأن الصفات الذاتيه كالوجوب الذاتى- مثلا بالذات و باقتضاء من الذات- و لا اقتضاء و لا عليه بين الشىء و نفسه- و هذا معنى ما قيل- إن الدليل على وجود الحق المبدع إنما يكون- بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللمى- فامتناع الماهيه التي سلكنا إلى بيانه- من طريق امتناع الإمكان عليه تعالى مثلا- هو و امتناع الإمكان يرجعان إلى- بطلان الوجوب الذاتى الممتنع عليه تعالى- و قد استحضره العقل بعرض الوجوب الذاتى- المنتزع عن عين الذات و اعلم أنه كما يمتنع الملازمه بين ممتنعين بالذات- كذلك يمتنع استلزام الممكن لممتنع بالذات فإن- جواز تحقق الملزوم الممكن مع امتناع اللازم بالذات- و قد فرضت بينهما ملازمه- يستلزم تحقق الملزوم مع عدم اللازم- و فيه نفى الملازمه هذا خلف-

ص: ٦٩

وقد أورد عليه بأن عدم المعلول الأول- وهو ممكن يستلزم عدم الواجب بالذات- وهو ممتنع بالذات- فمن الجائز أن يستلزم الممكن ممتنعاً بالذات- كما أن من الجائز عكس ذلك- كاستلزام عدم الواجب عدم المعلول الأول- ويدفعه أن المراد بالممكن هو الماهية- المتساوية النسبه إلى جانبي الوجود والعدم- ومن المعلوم أنه لا- ارتباط لذاتها بشئى ء- وراء ذاتها الثابته لذاتها بالحمل الأولى- فماهيه المعلول الأول- لا ارتباط بينها وبين الواجب بالذات- نعم وجودها مرتبط بوجوده واجب بوجوبه- و عدمها مرتبط عقلا بعدمه ممتنع بامتناع عدمه- وليس شئى ء منهما ممكنا- بمعنى المتساوى النسبه إلى الوجود والعدم- و أما عدم وجود الممكن ممكنا فالإمكان فيه بمعنى- الفقر والتعلق الذاتى لوجود الماهية بوجود العله- دون الإمكان بمعنى استواء النسبه إلى الوجود والعدم- ففى الإشكال مغالطه بوضع الإمكان الوجودى- موضع الإمكان الماهوى-

### خاتمه

- قد اتضح من الأبحاث السابقه- أن الوجود و الإمكان و الامتناع كفيات للنسب- فى القضايا لا تخلو عن واحد منها قضيه- و أن الوجود و الإمكان أمران وجوديان- لمطابقه القضايا الموجهه بهما- بما أنها موجهه بهما للخارج مطابقه تامه- فهما موجودان فى الخارج- لكن بوجود موضوعهما لا بوجود منحاز مستقل- فهما من الشئون الوجوديه الموجوده لمطلق الموجود- كالوحده و الكثره و الحدود و القدم و سائر المعانى الفلسفيه- المبحوث عنها فى الفلسفه بمعنى- كون الاتصاف بها فى الخارج و عروضها فى الذهن- و هى المسماه بالمعقولات الثانيه الفلسفيه-

ص: ٧٠

و أما الامتناع فهو أمر عدمى - هذا كله بالنظر إلى اعتبار العقل - الماهيات و المفاهيم موضوعات للأحكام - و أما بالنظر إلى كون الوجود العينى - هو الموضوع لها بالحقيقه لأصالته - فالوجوب نهايه شده الوجود - الملازم لقيامه بذاته و استقلاله بنفسه - و الإمكان فقره فى نفسه و تعلقه بغيره - بحيث لا - يستقل عنه بذاته - كما فى وجود الماهيات الممكنه - فهما شأنان قائمان بالوجود غير خارجين عنه .

ص: ٧١

## المرحلة الخامسة في الماهية و أحكامها

إشارة

و فيها سبعة فصول

## الفصل الأول فى أن الماهيه فى حد ذاتها لا موجوده و لا لا موجوده

الماهييه و هى ما يقال فى جواب ما هو- لما كانت من حيث هى- و بالنظر إلى ذاتها فى حد ذاتها- لا تأبى أن تتصف بأنها موجوده أو معدومه- كانت فى حد ذاتها- لا موجوده و لا موجوده- بمعنى أن الموجود و اللاموجود ليس شىء منهما- مأخوذا فى حد ذاتها بأن يكون عينها أو جزءها- و إن كانت لا- تخلو عن الاتصاف بأحدهما- فى نفس الأمر بنحو الاتصاف- بصفه خارجه عن الذات- و بعبارته أخرى الماهيه بحسب الحمل الأولى- ليست بموجوده و لا لا موجوده- و إن كانت بحسب الحمل الشائع- إما موجوده و إما لا موجوده- و هذا هو المراد بقولهم- إن ارتفاع الوجود و العدم عن الماهيه- من حيث هى من ارتفاع النقيضين عن المرتبه- و ليس ذلك بمستحيل- و إنما المستحيل ارتفاعهما عن الواقع مطلقا و بجميع مراتبه- يعنون به أن نقيض الوجود- المأخوذ فى حد الذات ليس هو- العدم المأخوذ فى حد الذات- بل عدم الوجود المأخوذ فى حد الذات- بأن يكون حد الذات و هو المرتبه- قيدا للوجود لا للعدم- أى رفع المقيد دون الرفع المقيد- و لذا قالوا إذا سئل عن الماهيه- من حيث هى بطرفى النقيضين- كان من الواجب أن يجاب- بسلب الطرفين مع تقديم السلب على الحثيه- حتى يفيد سلب المقيد دون السلب المقيد- فإذا سئل هل الماهيه- من حيث هى موجوده

ص: ٧٣

أو ليست بموجوده- فالجواب ليست الماهيه من حيث هي بموجوده و لا لاموجوده- ليفيد أن شيئاً من الوجود و العدم- غير مأخوذ فى حد ذات الماهيه- و نظير الوجود و العدم فى خروجهما عن الماهيه- من حيث هي سائر المعانى المتقابله- التى فى قوه النقيضين- حتى ما عدوه من لوازم الماهيات- فليست الماهيه من حيث هي لا- واحده و لا- كثيره- و لا- كليه و لا- جزئيه و لا- غير ذلك من المتقابلات- و ليست الأربعة من حيث هي زوجا و لا فردا.

### الفصل الثانى فى اعتبارات الماهيه

للماهيه بالنسبه إلى ما يقارنها من الخصوصيات- اعتبارات ثلاث و هي- أخذها بشرط شىء و أخذها بشرط لا- و أخذها لا بشرط و القسمه حاصره- أما الأول فأن تؤخذ الماهيه- بما هي مقارنه لما يلحق بها من الخصوصيات- فتصدق على المجموع- كأخذ ماهيه الإنسان بشرط كونها- مع خصوصيات زيد فتصدق عليه- و أما الثانى فأن تؤخذ وحدها- و هذا على وجهين أحدهما- أن يقصر النظر فى ذاتها مع قطر النظر عما عداها- و هذا هو المراد بشرط لا- فى مباحث الماهيه- و الآخر أن تؤخذ وحدها بحيث لو قارنها- أى مقارن مفروض كان زائدا عليها- غير داخل فيها فتكون موضوعه- للمقارن المفروض غير محموله عليه- و أما الثالث فأن لا يشترط معها شىء- من المقارنه و اللامقارنه بل تؤخذ- مطلقه من غير تقييد بنفى أو إثبات- و تسمى الماهيه بشرط شىء مخلوطه- و البشرط لا مجردة و اللابشرط

ص: ٧٤

مطلقه- و المقسم للأقسام الثلاث الماهيه- و هى الكلى الطبيعى و تسمى اللا بشرط المقسمى- و هى موجوده فى الخارج لوجود- بعض أقسامها فيه كالمخلوطه- و الموجود من الكلى فى كل فرد- غير الموجود منه فى فرد آخر بالعدد- و لو كان الموجود منه فى الأفراد الخارجيه- واحدا بالعدد كان الواحد كثيرا بعينه و هو محال- و كان الواحد متصفا بصفات متقابلة و هو محال- و هذا معنى قولهم إن نسبه الماهيه إلى أفرادها- كنسبه الآباء الكثيرين إلى أولادهم- لا كنسبه الأب الواحد إلى أولاده الكثيرين- فالمايه كثيره فى الخارج بكثره أفرادها- نعم هى بوصف الكليه و الاشتراك- واحده موجوده فى الذهن كما سيأتى.

### الفصل الثالث فى الكلى و الجزئى

لا ريب أن الماهيه الكثيره الأفراد تصدق- على كل واحد من أفرادها و تحمل عليه- بمعنى أن الماهيه التى فى الذهن- كلما ورد فيه فرد من أفرادها و عرض عليها- اتحدت معه و كانت هى هو- و هذه الخاصه هى المسماه بالكليه- و هى المراد باشتراك الأفراد فى الماهيه- فالعقل لا يمتنع من تجويز صدق الماهيه على كثيرين- بالنظر إلى نفسها- سواء كانت ذات أفراد كثيرين فى الخارج أم لا- فالكليه خاصه ذهنيه تعرض الماهيه فى الذهن- إذ الوجود الخارجى العينى مساوق للشخصيه- مانع عن الاشتراك- فالكليه من لوازم الوجود

ص: ٧٥

الذهنى للماهية- كما أن الجزئى و الشخصيه من لوازم الوجود الخارجى- فما قيل إن الكليه و الجزئى فى نحو الإدراك- بمعنى أن الحس لقوه إدراكه ينال الشىء- نيلا كاملا- بحيث يمتاز عما سواه مطلقا و يتشخص- و العقل لضعف إدراكه يناله نيلا هينا يتردد ما ناله- بين أمور و يقبل الانطباق على كثيرين- كالشبح المرئى من بعيد بحيث لا يتميز كل التميز- فيتردد بين أن يكون مثلا هو زيدا أو عمرا- أو خشبه منصوبه أو غير ذلك- و ليس إلا واحدا من المحتملات- و كالدراهم الممسوح المردد بين الدراهم المختلفه- و ليس إلا واحدا منها- فاسد إذ لو كان الأمر كذلك لم يكن- مصداق الماهيه فى الحقيقه إلا واحدا من الأفراد- و لكذبت القضايا الكليه كقولنا- كل ممكن فله عله و كل أربعة زوج- و كل كثير فإنه مؤلف من آحاد و الضروره تدفعه- فالحق أن الكليه و الجزئى لازمان لوجود الماهيات- فالكليه لوجودها الذهنى- و الجزئى لوجودها الخارجى- و كذا ما قيل إن الماهيه الموجوده فى الذهن- جزئيه شخصيه كالماهيه الموجوده فى الخارج- فإنها موجوده فى ذهن خاص قائمه بنفس جزئيه- فالماهيه الإنسانيه الموجوده فى ذهن زيد مثلا- غير الماهيه الإنسانيه الموجوده فى ذهن عمرو- و الموجوده منها فى ذهن زيد اليوم- غير الموجوده فى ذهنه بالأمس و هكذا- فاسد فإن الماهيه المعقوله من الحيثيه المذكوره- أعنى كونها قائمه بنفس جزئيه ناعته لها- و كذا كونها كيفيه من الكيفيات النفسانيه- و كمالا لها هى من الموجودات الخارجيه- الخارجيه من بحثنا و كلامنا فى الماهيه بوجودها الذهنى- الذى لا يترتب عليها فيه آثارها الخارجيه- و هى من هذه الجبهه لا تأبى الصدق على كثيرين.

ثم إن الأشياء المشتركه فى معنى كلى- يتميز بعضها من بعض بأحد أمور



ص: ٧٦

ثلاثة- فإنها إن اشتركت في عرضى خارج من الذات فقط- تميزت بتمام الذات كالنوعين من مقولتين- من المقولات العرضيه المشتركين في العرضيه- و إن اشتركت في ذاتى- فإن كان في بعض الذات- و لا محاله هو الجنس تميزت ببعض آخر و هو الفصل- كالإنسان و الفرس المشتركين في الحيوانيه- المتميزين بالنطق و الصهيل- و إن كان في تمام الذات تميزت بعرضى مفارق- إذ لو كان لازما لم يخل عنه فرد- فلازم النوع لازم لجميع أفراده- و زاد بعضهم على هذه الأقسام الثلاثة قسما رابعا- و هو التميز بالتمام و النقص و الشده و الضعف- في نفس الطبيعه المشتركه و هو التشكيك- و الحق أن الماهيه بما أنها هي- لا تقبل التشكيك و إنما التشكيك في الوجود- هذا كله في الكليه و أنها خاصه ذهنيه للماهيه- و أما الجزئيه و هى امتناع الشركه في الشئ ء- و تسمى الشخصيه- فالحق أنها بالوجود كما ذهب إليه؟ الفارابى ره- و تبعه؟ صدر المتألهين ره ٧٦ قال فى؟ الأسفار- و الحق أن تشخص الشئ ء بمعنى كونه- ممتنع الشركه فيه بحسب نفس تصور- إنما يكون بأمر زائد على الماهيه- مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه- فالمشخص للشئ ء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه- لا يكون بالحقيقه إلا نفس وجود ذلك الشئ ء- كما ذهب إليه؟ المعلم الثانى- فإن كل وجود متشخص بنفس ذاته- و إذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشئ ء- فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراك فيه- و إن ضم إليه ألف مخصص- فإن الامتياز فى الواقع غير التشخص- إذ الأول للشئ ء بالقياس إلى المشاركات فى أمر عام- و الثانى باعتباره فى نفسه حتى أنه- لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلى مميز زائد- مع أن له تشخصا فى نفسه- و لا يبعد أن يكون التميز- يوجب للشئ ء استعداد التشخص- فإن النوع المادى المنتشر- ما لم تكن الماده متخصصه الاستعداد لواحد منه- لا يفيض وجوده عن المبدأ الأعلى انتهى ج ٢ ص ١٠- و يتبين به أولا أن الأعراض المشخصه- التى أسندوا التشخيص إليها

ص: ٧٧

و هى - عامه الأعراض كما هو ظاهر كلام بعضهم- و خصوص الوضع و متى و أين كما صرح به بعض آخر- و خصوص الزمان كما قال به آخرون- و كذا ما قيل إنه المادة- أمارات للتشخص و من لوازمه- و ثانيا أن قول بعضهم إن المشخص للشئ ء- هو فاعله القريب المفيض لوجوده- و كذا قول بعضهم- إن المشخص هو فاعل الكل- و هو الواجب تعالى الفياض لكل وجود- و كذا قول بعضهم- إن تشخص العرض بموضوعه لا يخلو عن استقامه- غير أنه من الإسناد إلى السبب البعيد- و السبب القريب الذى يستند إليه التشخص- هو نفس وجود الشئ ء- إذ الوجود العيني للشئ ء بما هو وجود عيني- يمتنع وقوع الشركه فيه- فهو المتشخص بذاته و ماهيه متشخصه به- و للفاعل أو الموضوع دخل فى التشخص- من جهه أنهما من علل الوجود- لكن أقرب الأسباب هو- وجود نفس الشئ ء كما عرفت- و ثالثا أن جزئيه المعلوم المحسوس- ليس من قبل نفسه بما أنه مفهوم ذهنى- بل من قبل الاتصال الحسى بالخارج- و علم الإنسان بأنه نوع تأثر له من العين الخارجى- و كذا جزئيه الصوره الخياليه- من قبل الاتصال بالحس- كما إذا أحضر صوره خياليه- مخزونه عنده من جهه الحس- أو ركب مما عنده من الصور الحسيه- المخزونه صوره فرد خيالى فافهم.

### الفصل الرابع فى الذاتى و العرضى

المفاهيم المعبره فى الماهيات- و هى التى تؤخذ فى حدودها- و ترتفع الماهيات بارتفاعها- تسمى ذاتيات- و ما سوى ذلك مما يحمل عليها و هى خارجه من الحدود- كالكاتب من الإنسان و الماشى من الحيوان- تسمى

عرضيات- و العرضى قسمان- فإنه إن توقف انتزاعه و حمله على انضمام- كتوقف انتزاع الحار و حمله على الجسم- على انضمام الحراره إليه- سمي محمولاً بالضميمه- و إن لم يتوقف على انضمام شىء إلى الموضوع- سمي الخارج المحمول كالعالي و السافل- هذا هو المشهور- و قد تقدم أن العرض من مراتب وجود الجوهر- و يتميز الذاتى من غير الذاتى- بخواصه التى هى لوازم ذاتيته- و هى كونه ضرورى الثبوت لذى الذاتى- لضروريه ثبوت الشىء لنفسه- و كونه غنيا عن السبب- فالسبب الموجد لذى الذاتى هو السبب- الموجد للذاتى لمكان العينه- و كونه متقدما على ذى الذاتى تقدما بالتجوهر- كما سيجىء إن شاء الله- و قد ظهر مما تقدم أن الحمل- بين الذات و بين أجزائه الذاتيه حمل أولى- و به يندفع الإشكال فى تقدم أجزاء الماهيه عليها- بأن مجموع الأجزاء عين الكل- فتقدم المجموع على الكل- تقدم الشىء على نفسه و هو محال- و ذلك أن الذاتى سواء كان أعم و هو الجنس- أو أخص و هو الفصل عين الذات و الحمل بينهما أولى- و إنما سمي جزءاً لوقوعه جزءاً من الحد- على أن إشكال تقدم الأجزاء على الكل مدفوع- بأن التقدم للأجزاء- بالأسر على الكل و بين الاعتبارين تغاير.

### الفصل الخامس فى الجنس و الفصل و النوع و بعض ما يلحق بذلك

الماهيه التامه التى لها آثار خاصه حقيقه تسمى- من حيث هى كذلك

نوعا كالإنسان و الفرس و الغنم- و قد بين فى المنطق أن من المعانى الذاتيه للأنواع- الواقعه فى حدودها ما يشترك فيه أكثر من نوع واحد- كالحيوان الذى يشترك فيه الإنسان و الفرس و غيرهما- كما أن منها ما يختص بنوع واحد- كالناطق المختص بالإنسان- و يسمى الجزء المشترك فيه جنسا- و الجزء المختص فصلا- و ينقسم الجنس و الفصل إلى قريب و بعيد- و أيضا ينقسم الجنس و النوع إلى عال و متوسط و سافل- كل ذلك مبين فى محله- ثم إنا إذا أخذنا معنى الحيوان- الموجود فى أكثر من نوع واحد مثلا و عقلناه- بأنه الجوهر الجسم النامى الحساس المتحرك بالإرادة- جاز أن نعقله وحده- بحيث يكون كل ما يقارنه من المعانى- كالناطق زائدا عليه خارجا من ذاته- و يكون ما عقلناه من المعنى مغايرا للمجموع منه- و من المقارن غير محمول عليه- كما أنه غير محمول على المقارن- فالمفهوم المعقول من الحيوان- غير مفهوم الحيوان الناطق و غير مفهوم الناطق- كان المعنى المعقول على هذا الوجه ماده- بالنسبه إلى المعنى الزائد المقارن و عله ماديه- بالنسبه إلى المجموع منه و من المقارن- و جاز أن نعقله مقيسا إلى عده- من الأنواع التى تشترك فيه- كأن نعقل معنى الحيوان المذكور آنفا مثلا بأنه- الحيوان الذى هو إما إنسان و إما فرس و إما غنم- و إما غير ذلك من أنواع الحيوان- فيكون المعنى المعقول على هذا النحو- ماهيه ناقصه غير محصله- حتى ينضم إليها الفصل- المختص بأحد تلك الأنواع فيحصلها ماهيه تامه- فتكون ذلك النوع بعينه- كأن ينضم فصل الإنسان مثلا و هو الناطق إلى الحيوان- فيكون هو الحيوان الناطق بعينه و هو نوع الإنسان- و يسمى الذاتى المشترك فيه المأخوذ بهذا الاعتبار- جنسا و الذى يحصله فصلا- و الاعتباران المذكوران الجاريان فى الجزء المشترك- أعنى أخذه بشرط لا- و لا- بشرط- يجريان فى الجزء المختص- فيكون بالاعتبار الأول صورته للجزء الآخر المقارن- و عله صوريه للمجموع و لا- يحمل على شىء منها- و بالاعتبار الثانى فصلا يحصل الجنس- و يتم النوع و يحمل عليه حملا أوليا-

فقد تحصل أن الجزء الأعم في الماهيات- و هو الجنس متقوم بالجزء الأخص- الذي هو الفصل بحسب التحليل العقلي- قال في؟ الأسفار في كيفية تقوم الجنس بالفصل- ٨٠ هذا التقويم ليس بحسب الخارج لاتحادهما في الوجود- و المتحدان في ظرف لا يمكن تقوم أحدهما بالآخر و جودا- بل بحسب تحليل العقل الماهيه النوعيه- إلى جزءين عقليين و حكمه- بعليه أحدهما للآخر ضروره احتياج- أجزاء ماهيه واحده بعضها إلى بعض- و المحتاج إليه و العله لا يكون إلا الجزء الفصلي- لاستحاله أن يكون الجزء الجنسي عله لوجود الجزء الفصلي- و إلا لكانت الفصول المتقابله لازمه له- فيكون الشىء الواحد مختلفا متقابلا هذا ممتنع- فبقى أن يكون الجزء الفصلي عله لوجود الجزء الجنسي- و يكون مقسما للطبيعه الجنسيه المطلقه- و عله للقدر الذي هو حصه النوع- و جزء للمجموع الحاصل منه و مما يتميز به عن غيره انتهى ج ٢ ص ٢٩٣٠- فإن قيل إن الفصل إن كان عله لمطلق الجنس- لم يكن مقسما له و إن كان عله- للحصه التي في نوعه و هو المختص به- فلا بد أن يفرض التخصص أولا- حتى يكون الفصل عله له- لكنه إذا تخصص دخل في الوجود- و استغنى بذلك عن العله- قيل إن الخصوصيه التي بها يصير الجنس المبهم- حصه خاصه بالنوع من شئون تحصله الوجودى الجائى إليه- من ناحيه علتة التي هي الفصل و العله- متقدمه بالوجود على معلولها- فالتخصص حاصل بالفصل و به يقسم- الجنس الفاقد له في نفسه و لا ضير في عليه فصول متعدده- لماهيه واحده جنسيه لضعف وحدتها- فإن قيل التحصل الذي يدخل به الجنس في الوجود- هو تحصله بالوجود الفردى فما لم يتلبس بالوجود الخارجى- لم يتم و لم يكن له شىء- من الشؤون الوجوديه فما معنى عد الفصل عله له-

قيل المراد بتحصله بالفصل - ثبوته التعقلي و كينونته ماهيه تامه نوعيه - و الذي يكتسبه بالوجود الفردي - هو تحقق الماهيه التامه -  
تحققا يترتب عليه الآثار الخارجيه - فالذي يفيد الفصل هو تحصل الماهيه - المبهمه الجنسيه و صيرورتها ماهيه نوعيه تامه - و الذي  
يفيده الوجود الفردي - هو تحصل الماهيه التامه - و صيرورتها حقيقه خارجيه يترتب عليها الآثار - فتبين بما مر أولا أن الجنس هو  
النوع مبهما - و الفصل هو النوع محصلا - و النوع هو الماهيه التامه - من غير نظر إلى إبهام أو تحصل - و ثانيا أن كلا من الجنس و  
الفصل - محمول على النوع حملا - أوليا - و أما النسبه بين الجنس و الفصل أنفسهما - فالجنس عرض عام للفصل و الفصل خاصه  
للجنس - و الحمل بينهما حمل شائع - و ثالثا أن من الممتنع تحقق أكثر من جنس واحد - في مرتبه واحده في ماهيه نوعيه واحده - و  
كذا تحقق أكثر من فصل واحد - في مرتبه واحده في ماهيه نوعيه واحده - لاستلزامه كون الواحد بعينه كثيرا و هو محال - و رابعا أن  
الجنس و الماده - متحدان ذاتا و مختلفان اعتبارا - فالماده إذا أخذت لا بشرط كانت جنسا - و الجنس إذا أخذ بشرط لا كان ماده - و  
كذلك الفصل و الصوره - متحدان ذاتا و مختلفان اعتبارا - فالفصل بشرط لا صوره كما أن الصوره لا بشرط فصل - و هذا في الجواهر  
الماديه المركبه ظاهر - فإن الماده و الصوره موجودتان فيها خارجا - فيؤخذ منهما معنى الماده و الصوره - ثم يؤخذان لا بشرط  
فيكونان جنسا و فصلا - و أما الأعراض فهى بسائط خارجيه - غير مركبه من ماده و صوره - فما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز -  
لكن العقل يجد فيها مشتركات و مختصات - فيعتبرها أجناسا و فصولا لها ثم يعتبرها بشرط لا - فتعود مواد و صوراً عقليه لها -

و الأمر فى الجواهر المجردة أيضا على هذه الوتيره.

### الفصل السادس فى بعض ما يرجع إلى الفصل

يستعمل لفظ الفصل فى كلماتهم فى معنيين - أحدهما أخص اللوازم التى يعرض النوع و أعرفها- و هو إنما يعد فصلا- و يوضع فى الحدود موضع الفصول الحقيقيه- لصعوبه الحصول على الفصول الحقيقيه- التى تقوم الأنواع أو لعدم وجود- اسم دال عليها بالمطابقه فى اللغه- كالناطق المأخوذ فصلا للإنسان- فإن المراد بالنطق إما التكلم- و هو بوجه من الكيفيات المسموعه- و إما إدراك الكليات و هو عندهم من الكيفيات- النفسانيه و الكيفيه كيفما كانت من الأعراض- و الأعراض لا تقوم الجواهر- و يسمى فصلا منطقيا- و الثانى ما يقوم النوع و يحصل الجنس حقيقه- و هو مبدأ الفصل المنطقى- ككون الإنسان ذا نفس ناطقه فصلا للنوع الإنسانى- و يسمى فصلا اشتقاقيا- ثم إن الفصل الأخير تمام حقيقه النوع- لأنه محصل الجنس الذى يحصله و يتممه نوعا- فما أخذ فى أجناسه و فصوله الأخر على وجه الإبهام- مأخوذ فيه على وجه التحصيل- و يتفرع عليه أن نوعيه النوع محفوظه بالفصل- و لو تبدلت بعض أجناسه- و لذا لو تجردت صورته التى هى الفصل بشرط لا- عن ماده التى هى الجنس بشرط لا فى المركبات الماديه- كالإنسان تتجرد نفسه فتفارق البدن- كانت حقيقه النوع محفوظه بالصوره- ثم إن الفصل غير مندرج تحت جنسه- الذى يحصله بمعنى أن الجنس- غير

ص: ٨٣

مأخوذ فى حده أخذ الجنس فى النوع- ففصول الجواهر ليست بجواهر- و ذلك لأنه لو اندرج تحت جنسه افتقر إلى فصل يقومه- و نقل الكلام إلى فصله و يتسلسل- بترتب فصول غير متناهيه- و تحقق أنواع غير متناهيه فى كل فصل- و يتكرر الجنس بعدد الفصول- و صريح العقل يدفعه- على أن النسبه بين الجنس و الفصل تنقلب إلى العينيّه- و يكون الحمل بينهما حملا أوليا- و يبطل كون الجنس عرضا عاما للفصل- و الفصل خاصه للجنس- و لا ينافى ذلك وقوع الحمل- بين الجنس و فصله المقسم- كقولنا كل ناطق حيوان و بعض الحيوان ناطق- لأنه حمل شائع بين الخاصه و العرض العام- كما تقدمت الإشارة إليه- و الذى نفيناه هو الحمل الأولى- فالجوهر مثلا صادق على فصوله المقسمه له- من غير أن تندرج تحته- فيكون جزءا من ماهيتها- فإن قلت ما تقدم من عدم دخول فصل النوع- تحت جنسه ينافى قولهم فى تقسيم الجوهر- على العقل و النفس و الهولى و الصوره الجسميه- و الجسم بكون الصوره الجسميه- و النفس نوعين من الجوهر- و لازم كون الشىء نوعا من مقوله- اندراجه و دخوله تحتها- و من المعلوم أن الصوره الجسميه- هى فصل الجسم مأخوذا بشرط لا- ففى كونه نوعا من الجوهر دخول الفصل الجوهري- تحت جنس الجوهر و أخذ الجوهر فى حده- و نظير البيان جار فى عدهم النفس نوعا من الجوهر- على أنهم بينوا بالبرهان أن النفس الإنسانيه- جوهر مجرد باق بعد مفارقه البدن- و النفس الناطقه صوره الإنسان و هى بعينها- مأخوذه لا بشرط فصل للماهيه الإنسانيه- قلت يختلف حكم المفاهيم باختلاف- الاعتبار العقلى الذى يطرؤها- و قد تقدم فى بحث الوجود لنفسه و لغيره- أن الوجود فى نفسه هو الذى ينتزع عنه ماهيه الشىء- و أما اعتبار وجوده لشىء فلا ينتزع عنه ماهيه- و إن كان وجوده لغيره عين وجوده فى نفسه- و الفصل مفهوم مضاف إلى الجنس- حيثته



أنه مميز ذاتى للنوع- وجوده للجنس فلا ماهيه له- من حيث إنه فصل- وهذا معنى قولهم- إن لازم كون الجنس عرضا عاما للفصل-  
و الفصل خاصه له أن ليست فصول الجواهر جواهر- بمعنى كونها مندرجه تحت معنى الجواهر- اندراج الأنواع تحت جنسها- بل  
كاندراج الملزومات تحت لازمها- الذى لا يدخل فى ماهيتها- و أما الصورة من حيث إنها- صورته مقومه للماده- فحيث كانت بشرط  
لا- بالنسبه إلى الماده- لم يكن بينهما حمل أولى- فلا- اندراج لها تحت الجنس- و إلا كانت نوعا بينه و بين الجنس عينيه و حمل  
أولى- هذا خلف و إن كان بينها و بين الماده حمل شائع- بناء على التركيب الاتحادي بين الماده و الصورة- نعم لما كانت الصورة  
تمام ماهيه النوع- كما عرفوها بأنها ما به الشىء هو هو بالفعل- كانت فصول الجواهر جواهر- لأنها عين حقيقه النوع و فعليته- لكن  
لا- يستوجب ذلك دخولها تحت جنس الجوهر- بحيث يكون الجوهر مأخوذا فى حدها- بينه و بينها حمل أولى- فتبين بما تقدم أن  
الفصول بما أنها فصول- بسائط غير مركبه من الجنس و الفصل- ممحضه فى أنها مميزات ذاتيه- و كذلك الصور الماديه التى هى  
فى ذاتها ماديه- موجوده للماده بسائط فى الخارج- غير مركبه من الماده و الصورة- و بسائط فى العقل غير مركبه من الجنس و  
الفصل- و إلا- كانت الواحده منها أنواعا متسلسله- كما تقدمت الإشارة إليها- و أما النفس المجرده فهى باعتبار أنها فصل للنوع-  
حيثيتها حيثه الوجود الناعى- و قد عرفت أن لا- ماهيه للوجود الناعى- و أما من حيث تجردها فى ذاتها- فإن تجردها مصحح  
وجودها لنفسها- كما أنها موجوده فى نفسها- و هى تمام حقيقه النوع فيصدق عليه الجوهر- فتكون هى النوع الجوهرى الذى كانت-  
جزءا صوريا له و ليست بصوره- و لا ينافيه كون وجودها للماده أيضا- فإن هذا التعلق إنما هو فى مقام الفعل- دون الذات فهى ماديه  
فى فعلها لا فى ذاتها-

هذا على القول بكون النفس المجردة- روحانية الحدوث و البقاء كما عليه؟ المشاءون- و أما على القول بكونها جسمانية الحدوث- روحانية البقاء فهي تتجرد فى ذاتها أولا- و هى بعد متعلقه بالماده فعلا ثم تتجرد- عنها فى فعلها أيضا بمفارقة البدن.

### الفصل السابع فى بعض أحكام النوع

النوع هو الماهية التامة- التى لها فى الوجود آثار خاصة- و ينقسم إلى ما لا يتوقف فى ترتب آثاره عليه- إلا على الوجود الخارجى الذى يشخصه فردا- كالإنسان مثلا- و يسمى النوع الحقيقى- و إلى ما يتوقف فى ترتب آثاره عليه- على لحوق فصل أو فصول به- فيكون جنسا بالنسبة إلى أنواع دونه- و إن كان نوعا بالنظر إلى تمام ماهيته- كالأنواع العالیه و المتوسطه كالجسم- الذى هو نوع من الجوهر عال- ثم هو جنس للأنواع النباتيه و الجماديه- و الحيوان الذى هو نوع متوسط من الجوهر- و جنس للإنسان و سائر الأنواع الحيوانيه- و يسمى النوع الإضافى- ثم إن الماهية النوعيه توجد أجزاءها فى الخارج- بوجود واحد هو وجود النوع- لأن الحمل بين كل منها و بين النوع- حمل أولى و النوع موجود بوجود واحد- و أما فى الذهن فبينها تغاير بالإبهام و التحصل- و لذلك كان كل من الجنس و الفصل- عرضيا للآخر كما تقدم- و من هنا ما ذكروا أنه لا بد فى المركبات الحقيقيه- و هى الأنواع الماديه أن يكون بين أجزائها فقر و حاجه- من بعضها إلى بعض حتى ترتبط و تتحد- حقيقه واحده و قد عدوا المسأله ضروريه-

ص: ٨٦

و يمتاز المركب الحقيقى من غيره بالوحده الحقيقيه- و ذلك بأن يحصل من تألف الأجزاء أمر آخر وراءها- له أثر جديد خاص وراء آثار الأجزاء- لا مثل المركبات الاعتباريه- التى لا أثر لها وراء آثار الأجزاء- كالعسكر المركب من أفراد- و البيت المركب من اللبن و الجص و غيرهما- و من هنا يترجح القول- بأن التركيب بين المادة و الصورة تركيب اتحادى- لا انضمامى كما سيأتى إن شاء الله- ثم إن الماهيات النوعيه منها ما هو كثير الأفراد- كالأنواع التى لها تعلق ما بالماده- كالعنصر و كالأإنسان- و منها ما هو منحصر فى فرد كالنوع- المجرد عن الماده ذاتا و فعلا و هو العقل- و ذلك أن الكثره إما أن تكون- تمام ذات الماهيه النوعيه- أو بعضها أو خارجه منها لازمه أو مفارقه- و على التقادير الثلاثه الأول يمتنع أن يتحقق لها فرد- إذ كل ما فرض فردا لها و جب كونه كثيرا- و كل كثير مؤلف من آحاد- و كل واحد مفروض يجب أن يكون كثيرا- و كل كثير فإنه مؤلف من آحاد و هكذا- فيذهب الأمر إلى غير النهايه و لا ينتهى إلى واحد- فلا يتحقق الواحد فلا يتحقق لها فرد- و قد فرض كثير الأفراد هذا خلف- و على التقدير الرابع- كانت الكثره بعرض مفارق يعرض النوع- تتحقق بانضمامه إليه و عدم انضمامه الكثره- و كل عرض مفارق يتوقف عروضه على سبق إمكان حامله الماده- فيكون النوع ماديا بالضروره- فكل نوع كثير الأفراد فهو مادى- و ينعكس بعكس النقيض- إلى أن كل نوع مجرد فهو منحصر فى فرد و هو المطلوب.

ص: ٨٧

## المرحلة السادسه فى المقولات العشر

### اشاره

و هى الأجناس العاليه التى إليها تنتهى الماهيات بالتحليل و فيها واحد و عشرون فصلا

## الفصل الأول فى المقولات و عددها

لا ريب أن للموجود الممكن ماهيه هى ذاته- التى تستوى نسبتها إلى الوجود و العدم- و هى ما يقال فى جواب ما هو- و أن فى هذه الماهيات مشتركات و مختصات- أعى الأجناس و الفصول- و أن فى الأجناس ما هو أعم و ما هو أخص- أى أنها قد تترتب متصاعده من أخص إلى أعم- فلا محاله تنتهى السلسله إلى جنس لا جنس فوقها لاستحاله ذهابها إلى غير النهايه- المستلزم لتركب ذات الممكن من أجزاء غير متناهيه- فلا يمكن تعقل شىء من هذه الماهيات بتمام ذاتياتها- على أن هذه الأجناس باعتبار أخذها- بشرط لا مواد خارجيه أو عقليه و الماده من علل القوام- و هى متناهيه كما سيأتى إن شاء الله تعالى- فتحصل أن هناك أجناسا عاليه ليس فوقها جنس- و هى المسماه بالمقولات- و من هنا يظهر أولا- أن المقولات بسائط غير مركبه- من جنس و فصل و إلا- كان هناك جنس أعلى منها هذا خلف- و ثانيا أنها متباينه بتمام ذواتها البسيطه- و إلا كان بينها مشترك ذاتى و هو الجنس- فكان فوقها جنس هذا خلف-

و ثالثا أن الماهية الواحدة لا تدرج- تحت أكثر من مقوله واحده- فلا يكون شىء واحد جوهرًا و كما معا- و لا كما و كيفا معا و هكذا- و يتفرع عليه أن كل معنى يوجد فى أكثر من مقوله واحده- فهو غير داخل تحت المقوله- إذ لو دخل تحت ما يصدق عليه- لكان مجنسا بجنسين متباينين أو أجناس متباينه- و هو محال- و مثله ما يصدق من المفاهيم- على الواجب و الممكن جميعا- و قد تقدمت الإشارة إلى ذلك- و رابعا أن الماهيات البسيطة- كالفصول الجوهرية مثلا و كالتنوع المفرد- إن كان خارجا عن المقولات- و قد تقدم فى مرحله الماهية- و خامسا أن الواجب و الممتنع خارجان عن المقولات- إذ لا ماهية لهما و المقولات ماهيات جنسيه- ثم إن جمهور؟ المشائين على أن المقولات عشر- و هى الجوهر و الكم و الكيف و الوضع- و أين و متى و الجده و الإضافة- و أن يفعل و أن ينفعل- و المعول فيما ذكره على الاستقراء- و لم يقدّم برهان على أن ليس فوقها مقوله- هى أعم من الجميع أو أعم من البعض- و أما مفهوم الماهية و الشىء و الموجود و أمثالها- الصادقة على العشر جميعا- و مفهوم العرض و الهيئه و الحال- الصادقة على التسع غير الجوهر- و الهيئه النسبيه الصادقة على السبع الأخيره- المسماه بالأعراض النسبيه- فهى مفاهيم عامه منتزعه من نحو وجودها خارجا- من سنخ الماهية- فماهية الشىء هو ذاته المقول عليه فى جواب ما هو- و لا هويه إلا للشىء الموجود و شئيه الشىء- موجود فلا- شئيه لما ليس بموجود- و عرضيه الشىء كونه قائما بالغير- و قريب منه كونه هيئه و حالا- و نسبيه الشىء كونه وجوده فى غيره- غير خارج من وجود الغير- فهذه مفاهيم منتزعه من نحو الوجود- محموله على أكثر من مقوله واحده- فليست من المقولات كما تقدم- و عن بعضهم أن المقولات أربع- بإرجاع المقولات النسبيه إلى مقوله واحده- فهى الجوهر و الكم و الكيف و النسبه-

و يدفعه ما تقدم أن النسبه- مفهوم غير ماهوى منتزع من نحو الوجود- و لو كفى مجرد عموم المفهوم فى جعله مقوله- فليرد المقولات إلى مقولتين الجوهر و العرض- لصدق مفهوم العرض على غير الجوهر من المقولات- بل إلى مقوله واحده هى الماهيه أو الشىء- و عن؟ شيخ الإشراق أن المقولات خمس- الجوهر و الكم و الكيف و النسبه و الحركة- و يرد عليه ما يرد على سابقه- مضافا إلى أن الحركة أيضا مفهوم منتزع من نحو الوجود- و هو الوجود السىال غير القار الثابت- فلا مساغ لدخولها فى المقولات.

### الفصل الثانى فى تعريف الجوهر و أنه جنس لما تحته من الماهيات

تنقسم الماهيه انقساماً أولياً- إلى الماهيه التى إذا وجدت فى الخارج- وجدت لا فى موضوع مستغن عنها- و هى ماهيه الجوهر- و إلى الماهيه التى إذا وجدت فى الخارج- وجدت فى موضوع مستغن عنها- و هى المقولات التسع العرضيه- فالجوهر ماهيه إذا وجدت فى الخارج- وجدت لا- فى موضوع مستغن عنها- و هذا تعريف بوصف لانزم للوجود- من غير أن يكون حدا مؤلفاً من الجنس و الفصل- إذ لا- معنى لذلك فى جنس عال- كما أن تعريف العرض بالماهيه- التى إذا وجدت فى الخارج- وجدت فى موضوع مستغن عنها- تعريف بوصف لازم لوجود المقولات التسع العرضيه- و ليس من الحد فى شىء- و التعريف تعريف جامع مانع و إن لم يكن حدا- فقولن ا ماهيه- يشمل عامه الماهيات و يخرج به الواجب بالذات- حيث كان وجوداً صرفاً

لا ماهيه له- و تقييد الماهيه بقولنا إذا وجدت في الخارج- للدلاله على أن التعريف ل ماهيه الجوهر- الذي هو جوهر بالحمل الشائع- إذ لو لم يتحقق المفهوم بالوجود الخارجى- لم يكن ماهيه حقيقه لها آثارها الحقيقه- و يخرج بذلك الجواهر الذهنيه- التى هى جواهر بالحمل الأولى عن التعريف- فإن صدق المفهوم على نفسه حمل أولى- لا- يوجب اندراج المفهوم تحت نفسه- و تقييد الموضوع بكونه مستغنيا عنها- للإشاره إلى تعريف الموضوع بصفته اللازمه له- و هو أن يكون قائما بنفسه أى موجودا لنفسه- فالجوهر موجود لا- فى موضوع أى ليس وجوده لغيره- كالأعراض بل لنفسه- و أما ما قيل إن التقييد بالاستغناء- لإدخال الصور الجوهرية الحاله فى المادة فى التعريف- فإنها و إن وجدت فى الموضوع- لكن موضوعها غير مستغن عنها بل مفتقره إليها- ففيه أن الحق أن الصور الجوهرية ماهيات بسيطه- غير مندرجه تحت مقوله الجوهر و لا مجنسه بجنس- كما تقدمت الإشاره إليه فى مرحله الماهيه- و وجود القسمين أعنى الجوهر و العرض- فى الخارج ضرورى فى الجملة- فمن أنكر وجود الجوهر فقد قال بجوهرية الأعراض- من حيث لا- يشعر و من الأعراض- ما لا- ريب فى عرضيته كالأعراض النسبيه- و الجوهر جنس لما يصدق عليه من الماهيات النوعيه- مقوم لها مأخوذ فى حدودها- لأن كون الماهيات العرضيه مفتقره فى وجودها الخارجى- إلى موضوع مستغن عنها يستلزم وجود ماهيه- هى فى ذاتها موضوعه لها مستغنيه عنها- و إلا ذهب سلسله الافتقار إلى غير النهايه- فلم تتقرر ماهيه و هو ظاهر- و أما ما استدل به على جنسيه الجوهر- لما تحته بأن كون وجود الجوهر لا- فى موضوع- وصف واحد مشترك بين الماهيات الجوهرية- حاصل لها على وجه اللزوم مع قطع النظر عن الأمور الخارجيه- فلو لم يكن الجوهر جنسا لها- بل كان لازم وجودها- و هى ماهيات متباينه بتمام الذات- لزم انتزاع مفهوم



ص: ٩٢

واحد من مصاديق- كثيره متباينه بما هي كذلك و هو محال- فبين هذه الماهيات الكثيره المتباينه- جامع ماهوى واحد لازمه الوجودى- كون وجودها لا- فى الموضوع- ففيه أن الوصف المذكور معنى منتزع- من سنخ وجود هذه الماهيات الجوهرية- لا من الماهيات- كما أن كون الوجود فى الموضوع- و هو وصف واحد لازم للمقولات التسع العرضيه- معنى واحد منتزع من سنخ وجود الأعراض جميعا- فلو استلزم كون الوصف المنتزع من الجواهر- معنى واحدا جامعا ماهويا واحدا فى الماهيات الجوهرية- لاستلزم كون الوصف المنتزع من المقولات العرضيه- معنى واحدا جامعا ماهويا واحدا- فى المقولات العرضيه هو جنس لها- وانتهت الماهيات إلى مقولتين هما الجوهر و العرض- فالمعول فى إثبات جنسيه الجوهر- لما تحته من الماهيات على ما تقدم- من أن افتقار العرض إلى موضوع- يقوم به يستلزم ماهيه قائمه بنفسها- و يتفرع على ما تقدم أن الشىء الواحد- لا يكون جوهر و عرضا معا- و ناهيك فى ذلك أن الجوهر وجوده لا فى موضوع- و العرض وجوده فى موضوع- و الوصفان لا يجتمعان فى شىء واحد بالبدهه.

### الفصل الثالث فى أقسام الجواهر الأوليه

قالوا إن الجوهر إما أن يكون فى محل- أو لا يكون فيه و الكائن فى المحل

ص: ٩٣

هو الصورة الماديّه- و غير الكائن فيه إما أن يكون- محلا لشيء يقوم به أو لا يكون- و الأول هو الهيولى- و الثانى لا يخلو إما أن يكون مركبا- من الهيولى و الصورة أو لا- يكون- و الأول هو الجسم و الثانى إما أن يكون- ذا علاقه انفعاليه بالجسم بوجه أو لا يكون- و الأول هو النفس و الثانى هو العقل- فأقسام الجواهر الأوليه خمسّه هى الصورة الماديّه- و الهيولى و الجسم و النفس و العقل- و ليس التقسيم عقليا دائرا بين النفس و الإثبات- فإن الجواهر المركب من- الجواهر الحال و الجواهر المحل ليس ينحصر- بحسب الاحتمال العقلى فى الجسم- فمن الجائز أن يكون فى الوجود جواهر مادي- مركب من الماده و صوره غير الصورة الجسميه- لكنهم قصروا النوع المادى الأول فى الجسم- تعويلا على استقراءهم- على أنك قد عرفت أن الصورة الجوهريه- ليست مندرجه تحت مقوله الجواهر- و إن صدق عليها الجواهر صدق الخارج اللازم- قال فى؟ الأسفار بعد الإشاره إلى التقسيم المذكور ٩٣ و الأجود فى هذا التقسيم أن يقال- الجواهر إن كان قابلا للأبعاد الثلاثه فهو الجسم- و إلا فإن كان جزءا منه هو به بالفعل- سواء كان فى جنسه أو فى نوعه- فصوره إما امتداديه أو طبيعيه أو جزء هو به بالقوه- فماده و إن لم يكن جزءا منه- فإن كان متصرفا فيه بالمباشره فنفس و إلا- فعقل- ثم قال مشيرا إلى وجه جوده هذا التقسيم- ٩٣ و ذلك لما سيظهر من تضاعيف ما حققناه- من كون الجواهر النفسانى الإنسانى- ماده للصورة الإدراكيه التى يتحصل بها جوهرا آخر- كما ليا بالفعل من الأنواع المحصله التى يكون لها- نحو آخر من الوجود غير الوجود الطبيعى- الذى لهذه الأنواع المحصله

ص: ٩٤

الطبيعيه انتهى ج ٤ ص ٢٣٤- و ما يرد على التقسيم السابق- يرد على هذا التقسيم أيضا- على أن عطف الصور الطبيعيه و هى متأخره- عن نوعيه الجسم على الصوره الامتداديه- لا يلائم كون الانقسام أوليا- و كيف كان فالذى يهمنى هاهنا أن نبحت- عن حقيقه الجسم و جزئيه- الماده و الصوره الجسميه- و أما النفس فاستيفاء البحث عنها فى علم النفس- و ستتكشف حقيقتها بعض الانكشاف فى مرحلتى- القوه و الفعل و العاقل و المعقول- و أما العقل فيقع الكلام فى حقيقته فى الإلهيات- بالمعنى الأخص و ستتكشف بعض الانكشاف فى مرحلتى- القوه و الفعل و العاقل و المعقول إن شاء الله تعالى.

### الفصل الرابع فى ماهيه الجسم

لا- ريب فى وجود الجسم بمعنى الجوهر الذى- يمكن أن يفرض فيه ثلاثه خطوط متقاطعه- على زوايا قوائم و إن لم تكن موجوده فيه- بالفعل كما فى الكره و الأسطوانه- فحواسنا التى انتهى إليها علومنا- و إن لم يكن فيها ما ينال الموجود الجوهرى- و إنما تدرك أحوال الأجسام و أوصافها العرضيه- لكن أنواع التجربات تهدينا هدايه قاطعه- إلى أن ما بين السطوح و النهايات من الأجسام- مملوءه فى الجمله غير خاليه عن جوهر- ذى امتداد فى جهاته الثلاث- و الذى يجده الحس من هذا الجوهر- الممتد فى جهاته الثلاث يجده متصلا واحدا- يقبل القسمة إلى أجزاء بالفعل- لا مجموعا من أجزاء بالفعل ذوات

فواصل- هذا بحسب الحس و أما بحسب الحقيقه- فاختلّفوا فيه على أقوال- أحدها أنه مركب من أجزاء ذوات أوضاع- لا تتجزى و لا- تنقسم أصلا- لا- خارجا و لا- وهما و لا- عقلا- و هى متناهيه و هو مذهب جمهور المتكلمين- الثانى أنه مركب كما فى القول الأول- غير أن الأجزاء غير متناهيه و نسب إلى النظام- الثالث أنه مركب من أجزاء بالفعل- متناهيه صغار صلبه لا- تقبل القسمة الخارجيه- لصغرها و صلابتها و لكن تقبل القسمة الوهميه و العقليه- و نسب إلى؟ ذيمقراطيس- الرابع أنه متصل واحد كما فى الحس- و يقبل القسمة إلى أجزاء متناهيه- و نسب إلى؟ الشهرستانى- الخامس أنه جوهر بسيط- هو الاتصال و الامتداد الجوهرى- الذى يقبل القسمة خارجا و وهما و عقلا- و نسب إلى؟ أفلاطون الإلهى- السادس أنه مركب من جوهر و عرض- و هما الجوهر و الجسميه التعليميه التى هى- امتداد كمى فى الجهات الثلاث- و نسب إلى؟ شيخ الإشراق- السابع أنه جوهر مركب من جوهرين- أحدهما ماده التى هى قوه كل فعليه- و الثانى الاتصال الجوهرى الذى هو صورتها- و الصوره اتصال و امتداد جوهرى- يقبل القسمة إلى أجزاء غير متناهيه- بمعنى لا يقف فإن اختلاف العرضين يقسمه- و كذا الآله القطاعه تقسمه بالقطع- حتى إذا أعيت لصغر الجزء أو صلابته- أخذ الوهم فى التقسيم حتى إذا عجز عنه- لنهايه صغر الجزء أخذ العقل فى تقسيمه- على نحو كلى بأنه كلما قسم إلى أجزاء- كان الجزء الجديد ذا حجم له جانب غير جانب- يقبل القسمة من غير أن تقف- فورد القسمة لا يعدم الجسم- و هو قول؟ أرسطو و الأساطين من حكماء الإسلام- هذا ما بلغنا من أقوالهم فى ماهيه الجوهر- المسمى بالجسم و فى كل منها-

وجه أو وجوه من الضعف نشير إليها بما تيسر- أما القول الأول المنسوب إلى المتكلمين- وهو أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزى أصلا- تمر الآله القطاعه على فواصل الأجزاء- وهى متناهيه تقبل الإشاره الحسيه- ففيه أن الجزء المفروض إن كان ذا حجم- كان له جانب غير جانب بالضروره- فيجرى فيه الانقسام العقلى- وإن لم يمكن تقسيمه خارجا و لا- وهما لنهايه صغره- وإن لم يكن له حجم امتنع- أن يحصل من اجتماعه مع غيره جسم ذو حجم- وأيضا لنفرض جزءا لا يتجزى بين جزءين كذلك- فإن كان يحجز عن مماسه الطرفين انقسم- فإن كلا- من الطرفين- يلقى منه غير ما يلقاه الآخر- وإن لم يحجز عن مماستهما- استوى وجود الوسط و عدمه- و مثله كل وسط مفروض- فلم يحجب شىء شيئا و هو ضرورى البطلان- وأيضا ليفرض جزء لا- يتجزى فوق جزءين- كذلك و على ملتقاهما- فإن لقى ب كله أو ببعضه كل كليهما تجزى- وإن لقى ب كله كل أحدهما فقط- فليس على الملتقى و قد فرض عليه- و إن لقى ب كله أو ببعضه- من كل منهما شيئا انقسم و انقسما جميعا- وقد أوردوا فى بطلان الجزء- الذى لا يتجزى وجوها من البراهين- وهى كثيره المذكوره فى كتبهم- و أما القول الثانى المنسوب إلى؟ النظام- وهو أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزى غير متناهيه- فيرد عليه ما يرد على القول الأول- مضافا إلى أن عدم تناهى الأجزاء- على تقدير كونها ذوات حجم- يوجب كون الجسم المتكون من اجتماعها- غير متناهى الحجم بالضروره و الضروره تدفعه- و أما القول الثالث المنسوب إلى؟ ديمقراطيس- وهو أن الجسم مركب من أجزاء صغار صلبه- لا- تتجزى خارجا و إن جاز أن تتجزى وهما و عقلا- ففيه أن هذه الأجزاء لا محاله جواهر ذوات حجم- فتكون أجساما ذوات اتصال

ص: ٩٧

جوهري- تتألف منها الأجسام المحسوسة- فالذى يشته هذا القول- أن هاهنا أجساما أوليه- هى مبادئ هذه الأجسام المحسوسة- على أن هذا القول لا- يتبين به نفى الهيولى- و إبطال تركيب الجسم منها- و من الصورة الجسميه و سيأتى إثباتها فى الفصل التالى- فيقول إلى إثبات الصورة الجسميه- للأجسام الأوليه التى هى- مبادئ هذه الأجسام المحسوسة- و إليها تنتهى بالتجزئه- و أما القول الرابع المنسوب إلى؟ الشهرستاني- و هو كون الجسم متصلا واحدا كما فى الحس- يقبل القسمة إلى أجزاء متناهيه- ففيه أن لازمه وقوف القسمة العقلية- و هو ضرورى البطالان- و أما القول الخامس المنسوب إلى؟ أفلاطون- و هو كون الجسم جوهرًا بسيطًا- و هو الاتصال الجوهري- القابل للقسمة إلى غير النهايه- ففيه منع كون الجسم بسيطًا- لما سيوافيك من إثبات الهيولى للجسم- على أن فى كون الاتصال الجوهري الذى للجسم- هو ما يناله الحس من الأجسام المحسوسة- كلاما سيأتى إن شاء الله- و أما القول السادس المنسوب إلى؟ شيخ الإشراق- و هو كون الجسم مركبا من جوهر و عرض- و هما المادة و الجسم التعليمي- الذى هو من أنواع الكم المتصل- ففيه أولا- أن لا- معنى لتقويم العرض للجوهر- مع ما فيه من تألف ماهيه حقيقه من مقولتين- و هما الجوهر و الكم- و المقولات متباينه بتمام الذات- و ثانيا أن الكم عرض محتاج إلى الموضوع حيثما كان- فهذا الامتداد المقدارى الذى يتعين به طول الجسم- و عرضه و عمقه كم محتاج إلى موضوع يحل فيه- و لو لا أن فى موضوعه- اتصلا ما يقبل أن يوصف بالتعين- لم يعرضه و لم يحل فيه- فلو أخذنا مقدارا من شمع- و سويها كره ثم أسطوانيا- ثم مخروطا ثم مكعبا و هكذا- وجدنا الأشكال متغيره متبدله- و للشمع اتصال باق محفوظ- فى الأشكال المختلفه المتبدله- فهناك اتصالان- اتصال مبهم غير

ص: ٩٨

متعين فى نفسه- لولاه لم يكن شمعه- و اتصال و امتداد متعين لو بطل- لم يبطل به جسم الشمعه- و الأول هو صوره الجسم- و الثانى عرض يعرض الجسم- و الانقسام يعرض الجسم من حيث عرضه هذا- و أما من حيث اتصاله الذاتى المبهم- فله إمكان أن يفرض فيه أبعاد ثلاثه- ٩٨ قال؟ الشيخ فى؟ الشفاء- فالجسميه بالحقيقه صورته الاتصال- القابل لما قلناه من فرض الأبعاد الثلاثه- و هذا المعنى غير المقدار و غير الجسميه التعليميه- فإن هذا الجسم من حيث له هذه الصوره- لا يخالف جسماً آخر بأنه أكبر أو أصغر- و لا يناسبه بأنه مساو أو معدود به- أو عاد له أو مشارك أو مابين- و إنما ذلك له من حيث هو مقدر- و من حيث جزء منه يعده- و هذا الاعتبار غير اعتبار الجسميه التى ذكرناها انتهى ص ٦٤- و بالجمله فأخذ الامتداد الكمى العرضى- فى ماهيه الجوهر على ما فيه من الفساد- خلط بين الاتصال الجوهرى و الامتداد العرضى- الذى هو الجسم التعليمى- و أما القول السابع المنسوب إلى؟ أرسطو- و هو تركيب الجسم من الهولى و الصوره الجسميه- و هى الاتصال الجوهرى على ما عند الحس- و هو كون الشىء بحيث يمكن أن- يفرض فيه امتدادات ثلاثه متقاطعه- على قوائم تقبل القسمة إلى أجزاء غير متناهيه- أما الهولى فسيجىء إثباتها- و أما الصوره الجسميه التى هى الاتصال- فقد تقدم توضيحه- فف يه أن كون الجسم- مركباً من ماده و اتصال جوهرى- يقبل القسمة إلى غير النهايه لا غبار عليه- لكن لا حجه تدل على كون الجسم فى اتصاله- كما هو عليه عند الحس فخطأ الحس غير مأمون- و قد اكتشف علماء الطبيعاه أخيراً- بعد تجارب دقيقه فنيه- أن الأجسام مؤلفه من أجزاء ذريه لا- تخلو من جرم- بينها من الفواصل أضعاف ما لأجرامها من الامتداد- فليطبق هذا القول على ما اكتشفوه- من الأجسام الذريه التى

هى - مبادئ ء تكون الأجسام المحسوسة- و ليكن وجود الجسم بهذا المعنى أصلا موضوعا لنا- نعم لو سلم ما يقال- إن المادة يعنون بها الأجسام الذرية الأول- قابله التبدل إلى الطاقه- و أنها مجموعه من ذرات الطاقه المترامه- كان من الواجب فى البحث الحكيمى- أخذ الطاقه نوعا عاليا مترتبا على الجوهر- قبل الجسم ثم ترتيب الأبحاث المتفرقه- على ما يناسب هذا الوضع فليتأمل.

### الفصل الخامس فى ماهية المادة و إثبات وجودها

لا- ريب أن الجسم فى أنه جوهر- يمكن أن يفرض فيه الامتدادات الثلاثه أمر بالفعل- و فى أنه يمكن أن يوجد فيه كمالات أخر- أوليه مسماه بالصوره النوعيه التى تكمل جوهره- و كمالات ثانيه من الأعراض الخارجه عن جوهره- أمر بالقوه و حيثه الفعل غير حيثه القوه- لما أن الفعل لا يتم إلا بالوجدان- و القوه تلازم فقدان- فالذى يقبل من ذاته هذه الكمالات- الأولى و الثانيه الممكنه فيه و يتحد بها- أمر غير صورته الاتصاليه التى هو بها بالفعل- فإن الاتصال الجوهرى من حيث هو- اتصال جوهرى لا غير- و أما حيثه قوه الكمالات اللاحقه و إمكانها- فأمر خارج عن الاتصال المذكور مغاير له- فللجسم وراء اتصاله الجوهرى- جزء آخر حيثه ذاته حيثه قبول الصور و الأعراض اللاحقه- و هو الجزء المسمى بالهيولى و المادة- فتبين أن الجسم جوهر مركب من جزءين جوهرين- المادة التى إنيتها قبول الصور المتعلقة نوع تعلق- بالجسم و الأعراض المتعلقة بها- و الصوره الجسميه- و أن المادة جوهر قابل للصور و الأعراض الجسمانيه- و أن الامتداد



ص: ١٠٠

الجوهري صورته لها- لا- يقال لا ريب أن الصور و الأعراض الحادثة- اللاحقه بالأجسام يسبقها إمكان فى المحل- و استعداد و تهيؤ فيه لها- و كلما قرب الممكن من الوقوع- زاد الاستعداد اختصاصا و اشتد- حتى إذا صار استعدادا تاما وجد الممكن- بإفاضه من الفاعل- فما المانع من إسناد القبول إلى الجسم- أعنى الاتصال الجوهري بواسطة قيام الاستعداد به- عروضاً من غير حاجه إلى استعداد- و قبول جوهري نثبتها جزءاً للجسم- على أن القبول و الاستعداد- مفهوم عرضى قائم بالغير- فلا يصلح أن يكون حقيقه جوهريه- على أن من الضروري أن الاستعداد- يبطل مع تحقق المستعد له- فلو كان هناك هولى هي استعداد و قبول جوهري- و جزء للجسم لبطلت بتحقيق الممكن المستعد له- و بطل الجسم ببطان جزئه- و انعدم بانعدامه و هو خلاف الضروره- فإنه يقال مغايره الجسم بما أنه اتصال جوهري لا غير- مع كل من الصور النوعيه تأبى أن يكون- موضوعاً للقبول و الاستعداد لها- بل يحتاج إلى أمر آخر- لا يأبى أن يتحد مع كل من الصور اللاحقه- فيكون فى ذاته قابلاً لكل منها- و تكون الاستعدادات الخاصه- التى تتوسط بينه و بين الصور الممكنه- أنحاء تعيينات القبول الذى له فى ذاته- فنسبه الاستعدادات المتفرقه المتعينه- إلى الاستعداد المبهم الذى للماده فى ذاتها- نسبه الأجسام التعليميه و الامتدادات المقداريه- التى هي تعيينات للامتداد و الاتصال الجوهري- إلى الاتصال الجوهري- و لو كان الجسم بما أنه اتصال جوهري- هو الموضوع للاستعداد- و الجسم من الحوادث التى يسبقها إمكان- لكان حاملاً لإمكان نفسه- فكان متقدماً على نفسه بالزمان- و أما ما قيل إن المفهوم من القبول- معنى عرضى قائم بالغير- فلا معنى للقول

ص: ١٠١

بكون المادة قبولاً بذاته- و هو كون القبول جوهرًا- فيدفعه أن البحث حقيقى- و المتبع فى الأبحاث الحقيقيه البرهان- دون الألفاظ بمفاهيمها اللغويه و معانيها العرفيه- و أما حديث بطلان الاستعداد- بفعليه تحقق المستعد له المقوى عليه- فلا ضير فيه- فإن المادة هى فى ذاتها- قوه كل شىء من غير تعين شىء منها- و تعين هذه القوه المستتبع لتعين المقوى عليه- عرض موضوعه المادة و بفعليه الممكن المقوى عليه- تبطل القوه المتعينه و الاستعداد الخاص- و المادة على ما هى عليه- من كونها قوه على الصور الممكنه- و بالجملة إن كان مراد المستشكل بقوله- إن الاستعداد يبطل بفعليه الممكن المستعد له- هو مطلق الاستعداد الذى للماده فممنوع- و إن كان مراده هو الاستعداد الخاص- الذى هو عرض قائم بالماده فمسلم- لكن بطلانه لا يوجب بطلان المادة- لا يقال الحجج أعنى السلوك إلى إثبات المادة- بمغايره القوه و الفعل منقوضه بالنفس الإنسانيه- فإنها بسيطه مجردة من المادة- و لها آثار بالقوه كسnoch الإيرادات و التصورات- و غير ذلك فهى أمر بالفعل فى ذاتها المجرده- و بالقوه من حيث كمالاتها الثانيه- فإذا جاز كونها على بساطتها- بالفعل و بالقوه معا فليجز فى الجسم- أن يكون متصفا بفعليه و القوه- من غير أن يكون مركبا من المادة و الصوره- فإنه يقال النفس ليست مجردة تامه ذاتا و فعلا- بل هى متعلقه بالماده فعلا فلها الفعليه- من حيث تجردها و القوه من حيث تعلقها بالماده- لا- يقال الحجج منقوضه- بالنفس الإنسانيه من جهه أخرى- و هو أنهم ذكروا و هو الحق- أن النفس الإنسانيه العقليه- ماده للمعقولات المجرده- و هى مجردة كلما تعقلت معقولا صارت هى هو- فإننا نقول خروج النفس المجرده من القوه إلى الفعل- باتحادها بعقل بعد

ص: ١٠٢

عقل - ليس من باب الحركة المعروفة التي هي - كمال أول لما بالقوه من حيث إنه بالقوه - و إلا استلزم قوه و استعدادا و تغيرا و زمانا - و كل ذلك ينافي التجرد الذي - هو الفعلية التامة العاربه من القوه - بل المراد بكون النفس ماده للصور المعقوله - اشتداد وجودها المجرد من غير تغير - و زمان باتحادها بالمرتبه العقليه - التي فوق مرتبه وجودها بإضافه المرتبه العاليه - و هي الشرط في إفاضه المرتبه - التي هي فوق ما فوقها - و بالجملة ماديه النفس للصور المجرده المعقوله - غير الماديه بالمعنى الذي في عالم الأجسام نوعا - و ناهيك في ذلك - عدم وجود خواص الماده الجسمانيه هناك - لا يقال الحججه منقوضه بنفس الماده - فإنها في نفسها جوهر موجود بالفعل - و لها قوه قبول الأشياء فيلزم تركيبها - من صورته تكون بها بالفعل و ماده تكون بها بالقوه - و نقل الكلام إلى ماده الماده و هلم جرا فيتسلسل - و بذلك يتبين أن الاشتمال على القوه و الفعل - لا يستلزم تركيبا في الجسم - لأنه يقال كما أجاب عنه؟ الشيخ إن الماده متضمنه للقوه و الفعل - لكن قوتها عين فعليتها و فعليتها عين قوتها فهي في ذاتها محض قوه الأشياء - لا فعلية لها إلا فعلية أنها قوه الأشياء - لا يقال الحججه منقوضه بالعقل - فإنه مؤثر فيما دونه متأثر عما فوقه - ففيه جهتا فعل و انفعال - فيلزم على قولكم تركيبه من ماده و صورته - حتى يفعل بالصوره و ينفعل بالماده - فإنه يقال إن الانفعال و القبول هناك - غير الانفعال و القبول المبحوث عنه في الأجسام - فانفعال العقل و قبوله الوجود مما فوقه - ليس إلا مجرد وجوده الفائض عليه - من غير سبق قوه و استعداد - يقرب موضوعه من الفعلية - و إنما العقل يفرض للعقل ماهيه - يعتبرها قابله للوجود و العدم - فيعتبر تلبسها بالوجود قبولا و انفعالا - فالقبول كالانفعال مشترك بين المعنيين - و الذي يستلزم

ص: ١٠٣

التركيب هو القبول- بمعنى الاستعداد و القوة السابقه- دون القبول بمعنى فيضان الوجود- فالعقل يفعل بعين ما يقبل و يفعل به.

### الفصل السادس فى أن المادة لا تفارق الجسميه و الجسميه لا تفارق المادة أى أن كل واحده منها لا تفارق صاحبها

أما أن المادة لا تتعزى عن الصورة- فلأنها فى ذاتها و جوهرها قوة الأشياء- لا نصيب لها من الفعلية- إلا فعلية أنها لا فعلية لها- و من الضرورى أن الوجود يلزم الفعلية المقابله للقوه- فهى أعنى المادة فى وجودها مفتقره- إلى موجود فعلى محصل الوجود- تتحد به فتحصل بتحصله- و هو المسمى صورته- و أيضا لو وجدت المادة مجردة عن الصورة- لكان لها فعلية فى وجودها- و هى قوة الأشياء محضا- و فيه اجتماع المتنافين فى ذات واحده- و هو محال- ثم إن المادة لما كانت متقومه الوجود- بوجود الصورة فللصوره جهه الفاعليه- بالنسبه إليها غير أنها ليست تامه الفاعليه- لتبدل الصور عليها- و المعلول الواحد لا تكون لها إلا عله واحده- فللماده فاعل أعلى وجودا من المادة و الماديات- يفعل المادة و يحفظ وجودها- باتحاد صورته عليها بعد صورته- فالصوره شريكه العله للماده- لا يقال المادة على ما قالوا واحده بالعدد- و صورته ما واحده بالعموم- و الواحد بالعدد أقوى وجودا من الواحد بالعموم- فلازم عليه صورته ما للماده- كون ما هو أقوى وجودا- معلولا للأضعف وجودا و هو محال- فإنه يقال إن المادة و إن كانت واحده بالعدد- لكن وحدتها مبهمه

ص: ١٠٤

ضعيفه- لإبهام وجودها و كونها محض القوه- و وحده الصورة و هى شريكه العله التى هى المفارق- مستظهره بوحده المفارق- فمثل إبقاء المفارق و حفظ المادة بصورة ما- مثل السقف يحفظ من الانهدام- بنصب دعامة بعد دعامة- و سيأتى فى مباحث الحركة الجوهرية- إن شاء الله ما ينكشف به حقيقه الحال- فى كثره هذه الصور المتعاقبه على المادة- و قد تبين بما تقدم أن كل فعليه- و تحصل تعرض المادة فإنما هى بفعليه الصورة- لما أن تحصلها بتحصل الصورة- و أن الصورة شريكه العله للماده- و أن الصورة متقدمه على المادة وجودا- و إن كانت المادة متقدمه عليها زمانا- و أما أن الصورة الجسميه لا تتعزى عن المادة- فلأن الجسم أيا ما كان لا يخلو عن عوارض مفارقه- تتوارد عليه من أقسام الحركات- و الكم و الكيف و الأين و الوضع و غيرها- و كذلك الصور النوعيه المتعاقبه عليه- و هى جميعا تتوقف على إمكان و استعداد سابق- لا حامل له إلا المادة- فلا جسم إلا فى ماده- و أيضا الجسم بما أنه جوهر قابل للأبعاد الثلاثة- طبيعه نوعيه تامه واحده و إن كانت تحته أنواع- و ليس كمفهوم الجوهر الذى- ليس له إلا أن يكون ماهيه جنسيه- لا حكم له إلا حكم أنواعه المندرجه تحته- فإذا كان طبيعه نوعيه- فهو بطبيعته و فى ذاته- إما أن يكون غنيا عن المادة غير مفتقر إليها- أو مفتقر إليها- فإن كان غنيا بذاته استحال أن يحل المادة- لأن الحلول عين الافتقار- لكننا نجد بعض الأجسام حالا- فى المادة- فليس بغنى عنها- و إن كان مفتقرا إليها بذاته- ثبت الافتقار و هو الحلول فى كل جسم- لا يقال لم لا يجوز أن يكون غنيا عنها- بحسب ذاته و تعرضه المقارنه فى بعض الأفراد- لسبب خارج عن الذات- كعروض الأعراض المفارقه للطبائع النوعيه- لأنه يقال مقارنه الجسم للماده- كما أشير إليه بحلولة فيها- و بعبارة

ص: ١٠٥

أخرى بصيروره وجوده للماده ناعتا لها- فمعنى عروض الافتقار له بسبب خارج- بعد غناه عنها فى ذاته صيروره وجوده لغيره- بعد ما كان لنفسه و هو محال بالضروره و اعلم أن المسأله و إن عقدت فى مجرد الصوره الجسميه- لكن الدليل يجرى فى كل صورته فى إمكانها- أن يلحقها كمالات طارئه-.

و سيأتى فى بحث الحركه الجوهريه- أن الجوهر المادى متحرك فى صورها- حتى يتخلص إلى فعليه محضه لا- قوه معها- و ذلك باللبس بعد اللبس لا- بالخلع و اللبس- فبناء عليه يكون استحاله مجرد الصوره الماديه- عن الماده مقيدته بالحركه- دون ما إذا تمت الحركه و بلغت الغايه-.

و يتأيد ذلك بما ذكره؟ الشيخ و؟ صدر المتألهين- أن الماده غير داخله فى حد الجسم- دخول الأجناس فى حدود أنواعها- فماهييه الجسم و هي الجوهر القابل للأبعاد الثلاثه- لا خبر فيها عن الماده التى هي الجوهر- الذى فيه قوه الأشياء- لكن الجسم مثلا مأخوذ فى حد الجسم النامى- و الجسم النامى مأخوذ فى حد الحيوان- و الحيوان مأخوذ فى حد الإنسان-.

و قد بينه؟ صدر المتألهين- بأنها لو كانت داخله فى ماهيه الجسم- لكانت بينه الثبوت له على ما هو خاصه الذاتى- لكننا نشك فى ثبوتها للجسم فى بادىء النظر- ثم ثبتها له بالبرهان و لا برهان على ذاتى-.

و لا- منافاه بين القول بخروجها عن ماهيه الجسم- و القول باتحادها مع الصوره الجسميه- على ما هو لازم اجتماع- ما بالقوه مع ما بالفعل لأن الاتحاد المدعى- إنما هو الوجود لا فى الماهيه-.

و لازم ذلك أن لو تجرد بعض الأنواع الماديه- عن الماده لم يلزم انقلاب بتغير الحد- و أن الماده من لوازم وجوده لا جزء ماهيته.

ص: ١٠٦

### الفصل السابع فى إثبات الصور النوعيه و هى الصور الجوهرية المنوعه لجوهر الجسم المطلق

إننا نجد فى الأجسام اختلافاً- من حيث صدق مفاهيم عليها- هى بينه الثبوت لها ممتنع الانفكاك عنها- فإننا لا نقدر أن نتصور جسماً- دون أن نتصوره مثلاً عنصراً أو مركباً معدنياً- أو شجراً أو حيواناً و هكذا- و تلبس الجسم بهذه المفاهيم على هذا النحو- أماره كونها من مقوماته-.

و لما كان كل منها أخص من الجسم- فهى مقومه لجوهر ذاته فيحصل- بانضمام كل منها إليه نوع منه- و لا يقوم الجوهر إلا جوهر- فهى صور جوهرية منوعه-.

لا يقال لا نسلم أن الجوهر لا يقومه- إلا جوهر فكثيراً ما يوجد الشىء- و يقال عليه الجوهر فى جواب ما هو- ثم ينضم إليه شىء من الأعراض- و يتغير به جواب السؤال عنه بما هو- كالحديد الذى هو جوهر- فإذا صنع منه السيف بضم هيئات عرضيه إليه- و سئل عنه بما هو كان الجواب عنه- غير الجواب عنه و هو حديد- و كالطين و الحجر و هما جوهران- فإذا بنى منهما بناء وقع فى جواب السؤال عنه- بما هو البيت و لم ينضم إليها إلا هيئات عرضيه-.

فإنه يقال فيه خلط بين الأنواع الحقيقيه- التى هى مركبات حقيقه تحصل من تركيبها- هويه واحده وراء الأجزاء- لها آثار وراء آثار الأجزاء كالعناصر و المواليده- و بين المركبات الاعتباريه التى لا يحصل من تركيب أجزائها- أمر وراء الأجزاء و لا أثر وراء آثارها- كالسيف و البيت من الأمور

ص: ١٠٧

الصناعيه و غيرها-.

و بالجمله المركبات الاعتباريه لا- يحصل منها أمر- وراء نفس الأجزاء و المركب من جوهر و عرض- لا جوهر و لا عرض فلا ماهيه له- حتى يقع فى جواب ما هو- كل ذلك لتباين المقولات بتمام ذواتها البسيطة- فلا يتكون من أكثر من واحده منها ماهيه-.

و لا يقال كون الصور النوعيه جواهر ينافى قولهم- إن فصول الجواهر غير مندرجه تحت جنس الجواهر-.

فإنه يقال قد تقدم البحث عنه فى مرحله الماهيه- و اتضح به أن معنى جوهريه فصول الجواهر- و هى الصور النوعيه مأخوذه بشرط لا- أن جنس الجواهر صادق عليها صدق العرض العام- على الخاصه فهى مقومات للأنواع عارضه على الجنس-.

حجه أخرى إننا نجد الأجسام مختلفه- بحسب الآثار القائمه بها من العوارض- اللانزمه و المفارقه و اختصاص كل- من هذه المختلفات الآثار بما اختص به- من الآثار ليس إلا لمخصص بالضروره-.

و من المحال أن يكون المخصص هو الجسميه المشتركه- لاشتراكها بين جميع الأجسام- و لا الماده المشتركه لأن شأنها- القبول و الاستعداد- دون الفعل و الاقتضاء- و لا موجود مفارق لاستواء نسبتته- إلى جميع الأجسام و يمتنع أن يكون المخصص- هو بعض الأعراض اللاحقه- بأن يتخصص أثر بأثر سابق- فإننا ننقل الكلام إلى الأثر السابق- فيتسلسل أو يدور أو ينتهى إلى أمر- غير خارج عن جوهر الجسم الذى عنده الأثر- و الأولان محالان فيبقى الثالث- و هو استناد الآثار إلى أمر غير خارج- من جوهر الجسم فيكون مقوما له- و مقوم الجواهر جوهر- و إذ كان هذا المقوم الجوهري- أخص من الجسم المطلق- فهو صور جوهريه منوعه له-.

ففى الأجسام على اختلافها صور نوعيه جوهريه- هى مباد للآثار المختلفه



ص: ١٠٨

باختلاف الأنواع.-

لا- يقال إن في أفراد كل نوع- من الأنواع الجسمانية آثارا مختصة- و عوارض مشخسه لا يوجد ما هو عند فرد منها- عند غيره من الأفراد- و يجرى فيها ما سقتموه من الحجه- فهلا أثبتتم بعد الصور التي سميتوها- صورا نوعيه صورا شخصيه مقومه لماهيه النوع.-

لأنه يقال الأعراض المسماه عوارض مشخسه- لوازم التشخص و ليست بمشخسه- و إنما التشخص بالوجود- كما تقدم في مرحله الماهيه- و تشخص الأعراض بتشخص موضوعاتها- إذ لا معنى لعموم العرض القائم بالموضوع المشخص- و الأعراض الفعلية اللاحقه بالفرد- مبدؤها الطبيعه النوعيه التي في الفرد- تقتضى من الكم و الكيف و الوضع و غيرها عرضا عريضا- ثم الأسباب و الشرائط الخارجيه الاتفاقيه- تخصص ما تقتضيه الطبيعه النوعيه- و بتغير تلك الأسباب و الشرائط- ينتقل الفرد من عارض يتلبس به- إلى آخر من نوعه أو جنسه.

### خاتمه للفصل

لما كانت الصوره النوعيه مقومه لمادتها الثانيه- التي هي الجسم المؤلف من ماده و الصوره الجسميه- كانت عله فاعليه للجسم متقدمه عليه- كما أن الصوره الجسميه- شريكه العله للماده الأولى.-

و يتفرع عليه أولا أن الوجود أولا- للصوره النوعيه و بوجودها توجد الصوره الجسميه- ثم الهولى بوجودها الفعلى.-

و ثانيا أن الصور النوعيه لا تحفظ الجسميه- إلى بدل بل توجد بوجودها الجسميه- ثم إذا تبدلت إلى صوره أخرى- تخالفها نوعا بطل بطلانها الجسم- ثم حدثت جسميه أخرى- بحدوث الصوره التاليه.

### الفصل الثامن فى الكم و هو من المقولات العرضيه

قد تقدم أن العرض ماهيه إذا وجدت فى الأعيان- وجدت فى موضوع مستغن عنه- و أن العرضيه كعرض عام لتسع من المقولات- هى أجناس عاليه لا جنس فوقها- و لذا كان ما عرف به كل واحده منها- تعريفا بالخاصه لا حدا حقيقيا ذا جنس و فصل-.

و قد عرف الشيخان؟ الفارابى و؟ ابن سينا الكم بأنه العرض الذى بذاته- يمكن أن يوجد فيه شىء واحد يعده- و هو أحسن ما أورد له من التعريف- و أما تعريفه بأنه العرض الذى- يقبل القسمة لذاته- فقد أورد عليه بأنه تعريف بالأخص- لاختصاص قبول القسمة بالكم المتصل- و أما المنفصل فهو ذو أجزاء بالفعل- و كذا تعريفه بأنه- العرض الذى يقبل المساواه- فقد أورد عليه بأنه تعريف دورى- لأن المساواه هى الاتحاد فى الكم- و كيف كان فما يشتمل عليه هذه التعاريف- خواص ثلاثه للكم- و هى العد و الانقسام و المساواه

### الفصل التاسع فى انقسامات الكم

ينقسم الكم انقساماً أولياً إلى المتصل و المنفصل- و المتصل هو الكم الذى يمكن أن يفرض فيه- أجزاء تتلاقى على حدود مشتركه- و الحد المشترك هو

ص: ١١٠

الذى يمكن أن يجعل بدايه لجزء- كما يمكن أن يجعل نهايه لآخر- كالخط إذا فرض انقسامه إلى ثلاثة أجزاء- فإن القسم المتوسط يمكن أن يجعل- بدايه لكل من الجانبين و نهايه له- فيكون القسمان- قسما واحدا و الخط ذا قسمين-.

و عرف المتصل أيضا- بما يقبل الانقسام إلى غير النهايه- و المنفصل خلاف المتصل- و هو العدد الحاصل من تكرار الواحد- فإنه منقسم إلى أجزاء بالفعل- و ليس بينها حد مشترك- فإن الخمسه مثلا- إذا قسم إلى اثنين و ثلاثه- فإن كان بينهما حد مشترك من الأجزاء- كانت أربعة أو من خارج كانت ستة-.

و المتصل ينقسم إلى قسمين قار و غير قار- و القار هو الثابت المجتمع الأجزاء بالفعل كالسطح- و غير القار هو الذى- لا يجتمع أجزاءه المفروضه بالفعل كالزمان- فإن كل جزء منه بالفعل- قوه للجزء التالى فلا يجتمعان بالفعل- إذ فعليه الشىء لا تجماع قوته-.

و القار ينقسم إلى الجسم التعليمى و هو- القابل للانقسام فى جهاته الثلاث- العرض و الطول و العمق- و السطح و هو القابل للانقسام فى الجهتين- العرض و الطول- و الخط و هو القابل للانقسام فى جهه واحده-.

و الكم المنفصل و هو العدد- موجود فى الخارج بالضروره- و الكم المتصل غير القار و هو الزمان- سيأتى إثبات وجوده فى مباحث القوه و الفعل-.

و أما الكم المتصل القار فالجسم التعليمى- و السطح موجودان فى الخارج- لأن هناك أجساما طبيعيه- منفصلا بعضها من بعض متعينه متناهيه- و لازم تعينها الجسم التعليمى و لازم تناهيهما السطح-.

و أما الخط فهو موجود فى الخارج- إن ثبتت أجسام لها سطوح متقاطعه- كالمكعب و المخروط و الهرم و نحوها-.

ثم إن كل مرتبه من مراتب العدد- غير المتناهيه نوع خاص منه مابين لسائرهما- لاختصاصها بخواص عدديه لا تتعدها إلى غيرها-.

و الزمان نوع واحد و إن كان معروضه- أنواع الحركات الجوهريه و العرضيه-

ص: ١١١

لما أن بين أفرادها عادا مشتركا-

و الأجسام التعليميه التي لا- عاد مشتركا بينها- كالكره و المخروط و المكعب و نحوها أنواع متباينه- و كذا السطوح التي لا عاد مشتركا بينها- كالسطح المستوى و أقسام السطوح المحدبه و المقعره- و كذا الخطوط التي لا عاد مشتركا بينها إن كانت موجوده- كالخط المستقيم و أنواع الأقواس- و أما الأجسام و السطوح و الخطوط غير المنتظمه- فليست بأنواع بل مركبه من أنواع شتى.

### الفصل العاشر فى أحكام مختلفه للكم

قد تقدمت الإشاره إلى أن من خواص الكم- المساواه و المفاوته و منها الانقسام خارجا- كما فى العدد أو وهما كما فى غيره- و منها وجود عاد منه يعده- و هناك أحكام أخر أوردوها-

أحدها أن الكم المنفصل و هو العدد- يوجد فى الماديات و المجردات جميعا- و أما المتصل غير القار منه و هو الزمان- فلا يوجد إلا فى الماديات- و أما المتصل القار و هو الجسم التعليمى- و السطح و الخط فلا يوجد فى المجردات- إلا عند من يثبت عالما مقداريا مجردا- له آثار الماده دون نفس الماده-

الثانى أن العدد لا- تضاد فيه- لأن من شروط التضاد- غايه الخلاف بين المتضادين- و ليست بين عددين غايه الخلاف- إذ كل مرتبتين مفروضتين من العدد- فإن الأكثر منهما يزيد بعدا من الأقل- بإضافه واحد عليه-

و أما الاحتجاج عليه بأن- كل مرتبه من العدد متقوم بما هو دونه- و الضد لا يتقوم بال ضد ففيه- أن المرتبه من العدد لو تركبت مما دونها- من المراتب كانت المراتب التي تحتها- فى جواز تقويمها على السواء كالعشره مثلا- يجوز فرض تركيبها

ص: ١١٢

من تسعه- و واحد و ثمانية و اثنين و سبعة و ثلاثه- و ستة و أربعة و خمسة و خمسة- و تعين بعضها للجزئية ترجح بلا مرجح و هو محال- و قول الرياضيين- إن العشره مجموع الثمانية و الاثني- معناه مساواه مرتبه من العدد لمرتبتين- لا كون المرتبه و هى نوع واحد- عين المرتبتين و هما نوعان اثنان-.

و نظير الكلام يجرى فى الكم المتصل مطلقا- و كذا لا يضاد الجسم التعليمى- سطحا و لا خطا و لا سطح خطا- إذ لا موضوع واحدا هناك يتعاقبان عليه- و لا يتصور هناك غايه الخلاف-.

الثالث أن الكم لا يوجد فيه التشكيك- بالشده و الضعف و هو ضرورى أو قريب منه- نعم يوجد فيه التشكيك بالزياده- و النقص كأن يكون خط أزيد من خط فى الطول- إذا قيس إليه وجودا- لا فى أن له ماهيه الخط- و كذا السطح يزيد و ينقص- من سطح آخر من نوعه و كذا الجسم التعليمى-.

الرابع قالوا إن الأبعاد متناهيه- و استدلوا عليه بوجوه- من أوضحها أنا نفرض خطا غير متناه- و كره خرج من مركزها خط- مواز لذلك الخط غير المتناهى- فإذا تحركت الكره تلاقى الخطان- بمصادره؟ أقليدس- فصار الخط الخارج من المركز- مسامتا للخط غير المتناهى المفروض- بعد ما كان موازيا له- ففى الخط غير المتناهى نقطه بالضروره- هى أول نقط المسامته- لكن ذلك محال- إذ لا يمكن أن يفرض على الخط نقطه مسامته- إلا و فوقها نقطه يسامتها الخط قبلها-.

و قد أقيم على استحاله وجود بعد غير متناه براهين آخر- كبرهان التطبيق و البرهان السلمى و غير ذلك-.

الخامس أن الخلاء و لازمه قيام البعد بنفسه- من دون معروض يقوم به محال- و سيأتى الكلام فيه فى بحث الأين-.

السادس أن العدد ليس بمتناه- و معناه أنه لا توجد مرتبه من العدد- إلا و يمكن فرض ما يزيد عليها- و كذا فرض ما يزد على الزائد- و لا تقف السلسله

ص: ١١٣

حتى تنقطع بانقطاع الاعتبار- و يسمى غير المتناهي اللايقنى و لا يوجد من السلسله دائما- بالفعل إلا مقدار متناه و ما يزيد عليه فهو فى القوه- و أما ذهاب السلسله بالفعل- إلى غير النهايه على نحو العدول- دون السلب التحصيلي- فغير معقول- فلا كل و لا مجموع لغير المتناهي بهذا المعنى- و لا تحقق فيه لشيء من النسب الكسريه- كالنصف و الثلث و الربع و إلا عاد متناهيًا.

### الفصل الحادى عشر فى الكيف و انقسامه الأولى

عرفوه بأنه عرض لا يقبل القسمة و لا النسبه لذاته- فيخرج بالعرض الواجب لذاته و الجوهر- و بقيد عدم قبول القسمة الكم- و بقيد عدم قبول النسبه المقولات السبع النسبيه- و يدخل بقيد لذاته ما يعرضه قسمه أو نسبه بالعرض-.

١١٣ قال؟ صدر المتألهين- المقولات لما كانت أجناسا عاليه- ليس فوقها جنس لم يمكن أن يورد لها حد- و لذلك كان ما يورد لها من التعريفات رسوما ناقصه- يكتفى فيها بذكر الخواص لإفاده التمييز- و لم يظفر فى الكيف بخاصه لازمه شامله- إلا المركب من العرضيه و المغايره- للكم و الأعراض النسبيه فعرف بما محصله- أنه عرض يغاير الكم و الأعراض النسبيه- لكن هذا التعريف- تعريف للشيء بما يساويه فى المعرفه و الجهاله- لأن الأجناس العاليه ليس بعضها أجلى من البعض- و لو جاز ذلك لجاز مثله فى سائر المقولات- بل ذلك أولى لأن الأمور النسبيه لا تعرف- إلا بعد معروضاتها التى هى الكيفيات- فعدلوا عن ذكر كل من الكم و الأعراض النسبيه- إلى ذكر الخاصه التى هى أجلى- انتهى ملخصا؟ الأسفار ج ٤ ص ٥٨-.

ص: ۱۱۴

و ینقسم کیف انقساماً أولیا- إلى أربعة أقسام کلیه هی کیفیات المحسوسه- و النفسانیة و المختصه بالکمیات و الاستعدادیه- و تعویلهم فی حصرها فی الأربعة علی الاستقراء.

### الفصل الثانی عشر فی کیفیات المحسوسه

و من خاصتها أن فعلها بطریق التشبیه- أى جعل الغير شبیها بنفسها- كما تجعل الحرارة مجاورها حارا- و كما یلقى السواد مثلاً شبیهه أى مثاله علی العین- و کیفیات المحسوسه تنقسم إلى المبصرات و المسموعات- و المدقوقات و المشمومات و الملموسات-.

و المبصرات منها الألوان فالمشهور أنها- کیفیات عینیة موجودة فی خارج الحس- و أن البسیط منها البیاض و السواد- و باقی الألوان حاصله من ترکیبهما أقساماً من التركيب- و قیل الألوان البسیطة التي هی الأصول خمسة- السواد و البیاض و الحمره و الصفرة و الخضرة- و باقی الألوان مرکب منها-.

و قیل اللون کیفیه خیالیة لا وجود لها وراء الحس- كالهاله و قوس قزح و غیرهما- و هی حاصله من أنواع اختلاط الهواء- بالأجسام المشفه أو انعکاس منها-.

و من المبصرات النور و هو غنی عن التعریف- و ربما یعرف بأنه الظاهر بذاته المظهر لغيره- و ینبغی أن یراد به إظهاره الأجسام للبصر- و لو أطلق الإظهار كان ذلك خاصه للوجود-.

و کیف كان فالمعروف من مذهبهم أنه کیفیه مبصره- توجد فی الأجسام

ص: ١١٥

النيره بذاتها- أو فى الجسم الذى يقابل نيرا من غير أن ينتقل- من النير إلى المستتير- و يقابله الظلمه مقابله العدم للملكه- و قيل إن النور جوهر جسمانى- و قيل إنه ظهور اللون-.

و المسموعات هى الأصوات- و الصوت كيفيه حاصله من قرع عنيف أو قلع عنيف- مستتبع لتموج الهواء الحامل للأصوات- فإذا بلغ التموج الهواء المجاور لصماخ الأذن أحس الصوت- و ليس الصوت هو التموج و لا نفس القلع و القرع- و ليس الصوت المحسوس خيالاً فى الحس- معدوماً فى خارج الحس-.

و المذوقات هى الطعوم المدركه بالذائقه- و قد عدوا بسائطها تسعه و هى- الحرافه و الملاحه و المراره و الدسومه و الحلاوه- و التفه و العفوصه و القبض و الحموضه- و ما عدا هذه الطعوم طعوم مركبه منها-.

و المشمومات أنواع الروائح المحسوسه بالشامه- و ليس لأنواع الروائح التى ندر كها- أسماء عندنا نعرفها بها- إلا من جهه إضافتنا لها إلى موضوعاتها- كما نقول رائحه المسك و رائحه الورد- أو من جهه موافقتها للطبع و مخالفتها له- كما نقول رائحه طيبه و رائحه منتنه- أو من جهه نسبتها إلى الطعم كما نقول- رائحه حلوه و رائحه حامضه- و هذا كله دليل ضعف الإنسان فى شامته- كما ذكره؟ الشيخ-.

و الملموسات أنواع الكيفيات المحسوسه بحس اللمس- و قد عدوا بسائطها اثني عشر نوعاً هى- الحراره و البروده و الرطوبه و اليوسه- و اللطافه و الكثافه و اللزوجه و الهشاشه- و الجفاف و البله و الثقل و الخفه- و قد ألحق بها بعضهم الخشونه و الملاسه- و الصلابه و اللين و المعروف أنها مركبه.



### الفصل الثالث عشر فى الكيفيات المختصه بالكميات

و هى الكيفيات العارضة للجسم بواسطه كميته- فيتصف بها الكم أولا ثم الجسم لكميته- كالاستداره فى الخط و الزوجيه فى العدد-.

و هى ثلاثه أقسام بالاستقراء- الأول الشكل و الزاويه- الثانى ما ليس بشكل و زاويه مثل الاستداره و الاستقامه- من الكيفيات العارضة للخط و السطح و الجسم التعليمى- الثالث الكيفيات العارضة للعدد مثل- الزوجيه و الفرديه و التربيع و التجذير و غير ذلك-.

و ألحق بعضهم بالثلاثه الخلقه- و مرادهم بها مجموع اللون و الشكل- و يدفعه أنها ليس لها وحده حقيقه- ذات ماهيه حقيقه- بل هى من المركبات الاعتباريه- و لو كانت ذات ماهيه كان من الواجب- أن يندرج تحت الكيفيات المبصره و الكيفيات المختصه بالكميات- و هما جنسان متباينان و ذلك محال-.

أما القسم الأول فالشكل هيئه حاصله للكم- من إحاطه حد أو حدود به إحاطه تامه- كشكل الدائره التى تحيط بها خط واحد- و شكل المثلث و المربع و كثير الأضلاع التى يحيط بها حدود- و الكره التى يحيط بها سطح واحد- و المخروط و الأسطوانه و المكعب- التى تحيط بها سطوح فوق الواحد-.

و الشكل من الكيفيات لصدق حد الكيف عليه- و ليس هو السطح أو الجسم- و لا- الحدود المحيطه به و لا- المجموع- بل الهيئه الحاصله- من سطح أو جسم أحاط به حدود خاصه-.

و الزاويه هى الهيئه الحاصله من إحاطه- حدين أو حدود متلاقية فى حد

ص: ١١٧

إحاطه غير تامه- كالزاويه المسطحه الحاصله من إحاطه- خطين متلاقين فى نقطه- و الزاويه المجسمه الحاصله- من إحاطه سطح المخروط المنتهى إلى نقطه الرأس- و زاويه المكعب المحيط بها سطوح ثلاثه- و الكلام فى كون الزاويه كيفا لا كما- نظير ما مر من الكلام فى كون الشكل من مقوله الكيف-

و جوز؟ الشيخ كون الهيئه الحاصله من إحاطه السطحين- من المكعب مثلا المتلاقين فى خط- زاويه لانطباق خواص الزاويه عليها-

و أما القسم الثانى فالاستقامه فى الخط- و تقابلها الاستداره من مقوله الكيف دون الكم- و بينهما تخالف نوعى- أما أنهما من مقوله الكيف- فلأنا نعقل مفهومى الاستقامه و الاستداره- و هما مفهومان ضروريان- و لا نجد فيهما معنى قبول الانقسام- و إن كانا لا يفارقان ذلك وجودا لعروضهما للكم- و لو كان قبول الانقسام جزءا من حديهما- أو من أعرف خواصهما- لم يخل عنه تعقلهما-

و أما كونهما نوعين متخالفين متباينين- فلأنهما لو كانا نوعا واحدا- كان ما يوجد فيهما من التخالف عرضيا- غير جزء للذات و لا لازما له- فكان من الجائز عند العقل- أن يزول وصف الاستقامه عن الخط المستقيم- و يبقى أصل الخط ثم يوصف بالاستداره- لكن ذلك محال- لأن الخط نهايه السطح كما أن السطح نهايه الجسم- و لا يمكن أن يتغير حال النهايه- إلا بعد تغير حال ذى النهايه- فلو لم يتغير حال السطح فى انبساطه و تمدده- لم يتغير حال الخط فى استقامته- و لو لم يتغير حال الجسم فى انبساطه و تمدده- لم يتغير حال السطح فى ذلك- و الجسم التعليمى يبطل بذلك و يوجد غيره- و كذا السطح الذى هو نهايته- و كذا الخط الذى هو نهايته- فإذا بطل المعروض و وجد معروض آخر بالعدد- كان العارض أيضا كذلك-

فإذا امتنع بقاء المستقيم من الخط- مع زوال استقامته علم منه أن الاستقامه- إما فصله أو لازم فصله- فالمستقيم يغير المستدير فى نوعيته- و كذا

ص: ١١٨

السطح المستوى وغيره وأيضا غيره لما يخالفه- وكذا الأجسام التعليميه لما يخالفها-

ويتفرع على ما تقدم- أولا أن لا تضاد بين المستقيم والمستدير- لعدم التعاقب على موضوع واحد- ولعدم غايه الخلاف- وكذا ما بين الخط والسطح- وكذا ما بين السطح والجسم التعليمي- وكذا ما بين السطوح أنفسها- وبين الأجسام التعليميه أنفسها-

وثانيا أن لا اشتداد وتضعف- بين المستقيم والمستدير- إذ من الواجب فى التشكيك- أن يشمل الشديد على الضعيف وزياده- وقد تبين أن المستقيم لا يتضمن المستدير وبالعكس-

وأما القسم الثالث- فالزوجيه والفرديه العارضتان للعدد- وكذا التربيع والتجذير والتكعيب- وما يناظرها وهى من الكيفيات دون الكم- لصدق حد الكيف عليها- وهو ظاهر بالنظر إلى أن كل مرتبه- من مراتب العدد نوع منه مستقل فى نوعيته- مباين لغيره يشارك سائر المراتب فى الانقسام- وكون الانقسام بمتساويين وعدم كونه كذلك نعت- للانقسام غير قابل فى نفسه للانقسام- وغير نسبي فى نفسه- فليس بكم ولا بواحد من الأعراض النسبيه- فليس شىء من الزوجيه والفرديه- إلا كيفا عارضا للكم-

و نظير البيان يجرى فى سائر أحوال الأعداد- من التربيع والتجذير وغير ذلك-

وبالتأمل فيما تقدم يظهر أولا- أن لا تضاد بين هذه الأحوال العدديه- إذ لا موضوع مشترك بين الزوجيه والفرديه- يتعاقبان عليه على ما هو شرط التضاد-

وثانيا أن لا تشكيك بالشده والضعف- ولا بالزياده والنقيصه فى هذه الأحوال العدديه- فكما لا يتبدل تقوس واستداره- إلى تقوس واستداره أخرى- إلا مع بطلان موضوعه ووجود موضوع آخر غيره بالعدد- كذلك لا تتبدل

ص: ١١٩

زوجيه مثلا- إلى زوجيه زوج الزوج إلا مع بطلان موضوعه- الذى هو المعدود و وجود موضوع آخر غيره بالعدد- و فى ذلك بطلان الزوجيه التى هى عرض- و وجود زوجيه أخرى بالعدد- و ليس ذلك من التشكيك فى شىء.

و ثالثا يعلم بالتذكر لما تقدم- أن الكيفيات المختصه بالكميات- توجد فى الماديات و المجردات المثاليه جميعا- بناء على مجرد المثال.

### الفصل الرابع عشر فى الكيفيات الاستعداديه و تسمى أيضا القوه و اللاقوه

و المعنى الجامع بينها الذى هو- بمنزله النوع من مطلق الكيف- و بمنزله الجنس لأنواعها الخاصه بها- أنها استعداد شديد جسمانى نحو أمر خارج- بمعنى أنه الذى يترجح به حدوث أمر من خارج- و لها نوعان أحدهما الاستعداد الشديد على أن ينفعل- كالمراضيه و اللين- و الثانى الاستعداد الشديد على أن لا ينفعل- كالمصحاحيه و الصلابه-.

و ألحق بعضهم بالنوعين نوعا ثالثا- و هو الاستعداد الشديد نحو الفعل- كالمصارعيه- و رده؟ الشيخ و تبعه؟ صدر المتألهين ١١٩ قال فى؟ الأسفار- إنه لا خلاف فى أن القوه على الانفعال- و القوه على المقاومه داخلتان تحت هذا النوع- و أما القوه على الفعل هل هى داخله تحت هذا النوع- فالمشهور أنها منه- و؟ الشيخ أخرجها منه و هو الحق- كما سيظهر لك وجهه- فإذا أريد تلخيص معنى جامع للقسمين دون الأمر الثالث- فيقال إنه كيفيه بها يترجح- أحد جانبي القبول و اللاقبول لقابلهما-.

ص: ١٢٠

و أما بيان أن القوه على الفعل - لا تصلح أن تكون داخله تحت هذا النوع - كما ذهب إليه؟ الشيخ - فيحتاج أولاً إلى أن نعرف أصلاً كلياً - وهو أن جهات الفعل دائماً تكون من لوازم الذات - لأن كل ذات لها حقيقه فلها اقتضاء أثر - إذا خلى وطبعه و لم يكن مانع يفعل ذلك الأثر - فلا يحتاج فى فعلها إلى قوه زائده عليها - و إذا فرض إضافه قوه أخرى لها - لم تكن تلك الذات بالقياس إليها - فاعله لها بل قابله إياها - و إذا اعتبرت الذات و القوه معا - كان المجموع شيئاً آخر - إن كان له فعل كان فعله لازماً - من غير تراخى استعداد له لحصول ذلك الفعل -.

و لو فرض ذلك الاستعداد للفاعليه له - كان يلزمه أولاً قوه انفعاليه - لحصول ما يتم به كونه فاعلاً - فذلك الاستعداد المفروض - لم يكن بالحقيقه لفاعليته بل لانفعاله - فليس للفاعليه استعداد - بل للمنفعليه أولاً و بالذات و للفاعليه بالعرض -.

فثبت مما بينا بالبرهان - أن لا قوه و لا استعداد بالذات - لكون الشىء فاعلاً - بل إنما القوه و الاستعداد للانفعال - و لصيروره الشىء قابلاً لشىء - بعد أن لم يكن انتهى؟ الأسفار ج ٤ ص ١٠٥ -.

و أما نفس الاستعداد فقد قيل إنها من المضاف - إذ لا يعقل إلا بين شيئين مستعد و مستعد له - فلا يكون نوعاً من الكيف - و يظهر من بعضهم أنه كيف يلزمه إضافه - كالعلم الذى هو من الكيفيات النفسانية - و يلزمه الإضافه بين موضوعه و متعلقه - أعنى العالم و المعلوم و كقدره و الإراده.

### الفصل الخامس عشر فى الكيفيات النفسانية

الكيفيه النفسانيه و هى كما قال؟ الشيخ - ما لا يتعلق بالأجسام على

ص: ١٢١

الجملة- إن لم تكن راسخه سميت حالاً- وإن كانت راسخه سميت ملكه- و إذ كانت النسبه بين الحال و الملكه- نسبه الضعف و الشده و هم يعدون المرتبتين- من الضعف و الشده نوعين مختلفين- كان لازمه عد الحال مغايراً للملكه نوعاً و وجوداً-

و الكيفيات النفسانية كثيره- و إنما أوردوا منها في هذا الباب- بعض ما يهم البحث عنه-

فمنها الإراده ١٢١ قال في؟ الأسفار- يشبه أن يكون معناها واضحاً عند العقل- غير ملتبس بغيرها إلا أنه- يعسر التعبير عنها بما يفيد تصورها بالحقيقه- و هي تغاير الشهوه كما أن مقابلها و هي الكراهه- يغاير النفره إذ قد يريد الإنسان ما لا يشتهي- كشراب دواء كرهه ينفعه- و قد يشتهي ما لا يريد كأكمل طعام لذيذ يضره انتهى ج ٤ ص ١١٣-

و بمثل البيان يظهر أن الإراده- غير الشوق المؤكد الذي عرفها به بعضهم- و ملخص القول الذي يظهر به أمر الإراده- التي يتوقف عليها فعل الفاعل المختار- هو أن مقتضى الأصول العقلية- أن كل نوع من الأنواع الجوهرية- مبدأ فاعلي للأفعال التي ينسب إليه صدورها- و هي كمالات ثانياً للنوع- فالنفس الإنسانية التي هي- صوره جوهرية مجردة متعلقه الفعل بالماده- عله فاعليه للأفعال الصادره عن الإنسان- لكنها مبدأ علمي لا يصدر عنها إلا ما ميزته- من كمالاتها الثانيه من غيره- و لذا تحتاج قبل الفعل إلى تصور الفعل- و التصديق بكونه كمالاتها- لها فإن كان التصديق ضرورياً أو ملكه راسخه- قضت بكون الفعل كمالاتها و لم تأخذ بالتروى- كالمتكلم الذي يتلفظ- بالحرف بعد الحرف من غير تروى- و لو تروى في بعضها لتبلد و تلكاً و انقطع عن الكلام- و إن لم يكن ضرورياً مقضياً به- توصلت إلى التروى و الفحص عن المرجحات- فإن ظفرت بما يقضى بكون الفعل كمالاتها قضت به- ثم يتبع هذه الصوره العلميه- على ما

ص: ١٢٢

قيل الشوق إلى الفعل- لما أنه كمال ثان معلول لها- ثم يتبع الشوق الإرادة و هي- و إن كانت لا تعبير عنها يفيد تصور حقيقتها لكن- يشهد لوجودها بعد الشوق ما نجده ممن يريد الفعل- و هو عاجز عنه و لا يعلم بعجزه- فلا يستطيع الفعل و قد أراده- ثم يتبع الإرادة القوة العاملة المحركة للعضلات- فتحرك العضلات و هو الفعل-.

فمبادئ الفعل الإرادى فينا- هي العلم و الشوق و الإرادة و القوة العاملة المحركة- هذا ما نجده من أنفسنا فى أفعالنا الإراديه- و إمعان النظر فى حال سائر الحيوان- يعطى أنها كالإنسان فى أفعالها الإراديه-.

فظهر بذلك أولاً أن المبدأ الفاعلى- لأفعال الإنسان الإراديه- بما أنها كمالاتها الثانيه- هو الإنسان بما أنه فاعل علمى- و العلم متمم لفاعليته يتميز به الكمال من غيره- و يتبعه الشوق من غير توقف على شوق آخر أو إرادته- و تتبعه الإرادة بالضروره من غير توقف على إرادته أخرى- و إلا لتسلسلت الإرادات- فعد الإرادة عله فاعليه للفعل فى غير محله- و إنما الإرادة و الشوق الذى قبلها- من لوازم العلم المتمم لفاعليه الفاعل-.

و ثانياً أن أفعال الإنسان مما للعلم دخل فى صدوره- لا تخلو من إرادته الفاعل حتى الفعل الجبرى- و سيأتى فى البحث عن أقسام الفاعل- ما ينفع فى المقام-.

و ثالثاً أن الملا-ك فى اختياريه الفعل- تساوى نسبه الإنسان إلى الفعل و الترك- و إن كان بالنظر إليه و هو- تام الفاعليه ضرورى الفعل-.

و من الكيفيات النفسانية القدره- و هى حاله فى الحيوان بها يصح أن يصدر عنه الفعل إذا شاء- و لا يصدر عنه إذا لم يشأ- و يقابلها العجز-.

و أما القدره المنسوبه إلى الواجب تعالى- فإذا كان الواجب الوجود بالذات- واجب الوجود من جميع الجهات- فهى مبدئيه الفعليه بذاته- لكل شىء- و إذ كانت عين الذات فلا ماهيه لها- بل هى صرف الوجود-.

ص: ١٢٣

و من الكيفيات النفسانية على ما قيل العلم- و المراد به العلم الحصولى الذهنى- من حيث قيامه بالنفس قيام العرض بموضوعه- لصدق حد الكيف عليه- و أما العلم الحضورى- فهو حضور المعلوم بوجوده الخارجى عند العالم- و الوجود ليس بجوهر و لا عرض-

و العلم الذى هو من الكيف مختص بذوات الأنفس- و أما المفارقات فقد تقدم أن علومها حضوريه غير حصوليه- غير أن العلوم الحصوليه التى- فى معاليلها حاضره عندها و إن كانت هى أيضا- بما أنها من صنعها حاضره عندها-

و من هذا الباب الخلق و هو الملكة النفسانية- التى تصدر عنها الأفعال بسهولة من غير رويه- و لا يسمى خلقا إلا إذا كان عقلا عمليا- هو مبدأ الأفعال الإرادية- و ليس هو القدره على الفعل- لأن نسبه القدره إلى الفعل و الترك متساويه- و لا نسبه للخلق إلا إلى الفعل- و ليس المراد به هو الفعل و إن كان ربما يطلق عليه- لأنه الأمر الراسخ الذى يبنى عليه الفعل-

و للخلق انشعابات كثيره- تكاد لا تحصى الشعب الحاصله منها- لكن أصول الأخلاق الإنسانيه نظرا إلى القوى- الباعثه للإنسان نحو الفعل ثلاثه- و هى قوى الشهوه الباعثه له- إلى جذب الخير و النافع الذى يلائمه- و قوى الغضب الباعثه له إلى دفع الشر و الضار- و العقل الذى يهديه إلى الخير و السعاده- و يزجره عن الشر و الشقاء-

فالملكة العامله فى المشتبهات- إن لازمت الاعتدال بفعل ما ينبغى- كما ينبغى سميت عفه- و إن انحرفت إلى حد الإفراط سميت شرها- و إن نزلت إلى التفريط سميت خمودا- و كذلك الملكة المرتبطه بالغضب لها اعتدال- تسمى شجاعه و طرفا إفراط يسمى تهورا- و تفريط يسمى جننا- و كذلك الملكة الحاكمه- فى الخير و الشر و النافع و الضار- إن لازمت وسط الاعتدال فاشتغلت بما ينبغى- كما ينبغى سميت حكمه- و إن خرجت إلى حد الإفراط



ص: ١٢٤

سميت جريزه- أو إلى حد التفريط سميت غباوه-

و الهيئه الحاصله من اجتماع الملكات الثلاث- التى نسبتها إليها نسبة المزاج إلى الممتزج- و أثرها إعطاء كل ذى حق من القوى حقه- إذا اعتدلت سميت عداله- و إن خرجت إلى حد الإفراط سميت ظلما- أو إلى حد التفريط سميت انظلاما-

و وسط الاعتدال من هذه الملكات التى هى الأصول- و ما يتفرع عليها من الفروع فضيله ممدوحه- و الطرفان أعنى طرفى الإفراط و التفريط رذيله مذمومه- و البحث عن هذه الفضائل و الرذائل- موكول إلى غير هذه الصناعات-

و قد ظهر مما تقدم أولا أن الخلق- إنما يوجد فى العالم الإنسانى و غيره- من ذوات الأنفس التى تستكمل- بالأفعال الإراديه على ما يناسب كمال وجوده- فلا خلق فى المفارقات- إذ لا عقل عمليا و لا استكمال إراديا فيها-

و ثانيا أن كلا- من هذه الأخلاق- التى هى من الكيفيات النفسانية بما أنها- ملكه راسخه تقابلها حال من تلك الكيفيه- كالشهو و الغضب و الخوف و الفزع- و الحزن و الهم و الخجل- و الفرح و السرور و الغم و غير ذلك- و البحث عن أسبابها الطبيعیه فى الطب- و عن إصلاحها و تدبيرها بحيث- يلائم السعاده الإنسانیه فى صناعات الأخلاق-

و من الكيفيات النفسانية اللذنه و الألم- و اللذنه على ما عرفوها إدراك الملائم بما أنه ملائم- و الألم إدراك المنافى بما أنه منافى- فهما من الكيف بما أنهما من سنخ الإدراك- و ينقسمان بانقسام الإدراك- فمنهما حسى و خيالى و عقلى- فاللذنه الحسيه كإدراك النفس- الحلاوه من طريق الذوق- و الرائحه الطيبه من طريق الشم- و اللذنه الخياليه إدراكها صورته الخياليه- من بعض الملذات الحسيه- و اللذنه العقليه إدراكها بعض- ما نالته من الكمالات الحقه العقليه- و اللذنه العقليه- أشد اللذائد و أقواها لتجردها و ثباتها- و الألم الحسى و الخيالى و العقلى- على خلاف اللذنه فى كل من هذه الأبواب-

ص: ١٢٥

و اللذه على أى حال وجوديه- و الألم عدمى يقابلها تقابل العدم و الملكه-.

لا يقال لا ريب فى أن الألم شر بالذات- و إذ كان هو إدراك المنافى- بما أنه مناف كان أمرا وجوديا- لأن الإدراك أمر وجودى- و بهذا يفسخ قولهم إن الشر عدم لا غير-.

لأنه يقال وجود كل شىء هو نفس- ذلك الشىء ذهنيا كان أو خارجيا- فحضور أى أمر عدمى عند المدرك- هو نفس ذلك الأمر العدمى- لاتحاد الوجود و الماهيه و العلم و المعلوم- فالألم الموجود فى ظرف الإدراك مصداق للألم- و هو بعينه الألم العدمى الذى هو شر بالذات-.

تنبيه- ما مر من القول فى الكيف و أحكامه و خواصه- هو المأثور من الحكماء المتقدمين- و للمتأخرين من علماء الطبيعه خوض عميق- فيما عده المتقدمون من الكيف عثروا فيه على أحكام و آثار- جمه ينبغى للباحث المتدبر أن يراجعها- و يراعى جانبها فى البحث.

## الفصل السادس عشر فى الإضافة

### إشاره

و فيه أبحاث

### البحث الأول

- قد عرفت أن سبعا من المقولات أعراض نسييه- و هى الإضافة و الأين و

ص: ١٢٦

المتى و الوضع و الجده- و أن يفعل و أن يفعل- و معنى نسييتها أنها هيئات قائمه بموضوعاتها- من نسب موجوده فيها- لا أن هذه المقولات عين تلك النسب الوجوديه- و ذلك أنك عرفت في بحث الوجود الرابط و المستقل- أن النسبه رابط موجود في غيره لا استقلال له أصلا- لا- يحمل على شىء و لا يحمل عليه شىء- فلا ماهيه له لأن الماهيه- ما يقال على الشىء في جواب ما هو- و المقولات ماهيات جنسيه فلا تكون النسبه- مقوله و لا داخله تحت مقوله-.

على أن النسبه في بعض هذه المقولات- متكرره متكرره و لا- معنى لتكرر الماهيه- كمقوله الإضافه التى يجب فيها تكرر النسبه- و مقوله الوضع- التى فيها نسبه بعض أجزاء الشىء إلى بعض- و نسبه المجموع إلى الخارج- و ربما قامت على نسب كثيره جدا-.

فتبين أن المقوله النسبيه هي- هيئه حاصله للشىء من نسبه كذا و كذا قائمه به-.

### البحث الثاني

- أن الإضافه هيئه حاصله من نسبه الشىء- إلى شىء آخر منسوب إلى الشىء الأول المنسوب إليه- كهيئه الإضافه التى فى الأخ- فإن فيها نسبه الأخ بالأخوه إلى أخيه- المنسوب إلى هذا الأخ المنسوب إليه بالأخوه-.

فالنسبه التى فى مقوله الإضافه متكرره- و هو الفرق بين ما فيها من النسبه و بين مطلق النسبه- فإن وجود مطلق النسبه واحد- قائم بالطرفين مطلقا- بخلاف الحال فى مقوله الإضافه- فإن النسبه فيها متكرره لكل من المضافين- نسبه غير ما فى الآخر- غير أنهما متلازمان لا تنفكان فى ذهن و لا خارج-.

و ما أوردناه من تعريف الإضافه ليس بحد منطقى- كما تقدمت الإشاره إليه فى نظائره- بل رسم إن كان أعرف من المعرف- و لعل المعقول من لفظ

ص: ١٢٧

الإضافة- مشفعا ببعض ما له من الأمثلة- أعرف عند العقل مما أوردناه من الرسم- فلا كثير جدوى فى إطاله البحث- عن قيوده نقضا وإبراما- وكذا فى سائر ما أوردوه لها من التعاريف-

ثم إنه ربما يطلق المضاف ويراد به نفس المقوله- ويسمى عندهم بالمضاف الحقيقى- وربما يطلق ويراد به موضوع المقوله- وربما يطلق ويراد به الموضوع والعرض جميعا- ويسمى المضاف المشهورى- فإن العامه ترى أن المضاف إلى الابن مثلا- هو الإنسان المتلبس بالبنيه- والحال أن التعلق من الجانبين- إنما هو للإضافة نفسها بالحقيقه-

### البحث الثالث

- الإضافة موجوده فى الخارج والحس يؤيد ذلك- لوقوعه على أنواع من الإضافات الخارجيه- التى لها آثار عينيه لا يرتاب فيها كإضافه الأب والابن- والعلو والسفل والقرب والبعد وغير ذلك-

و أما نحو وجودها- فالعقل ينتزع من الموضوعين الواجدين- للنسبه المتكرره المتلازمه وصفا ناعتا لهما- انتزاعا من غير ضم ضميمه- فهى موجوده بوجود موضوعها- من دون أن يكون يازائه وجود منحاز مستقل-

قال فى؟ الأسفار بعد كلام له فى هذا المعنى- ١٢٧ و بالجمله إن المضاف بما هو مضاف- بسيط ليس له وجود فى الخارج مستقل مفرد- بل وجوده أن يكون لاحقا بأشياء- كونها بحيث يكون لها مقايسه إلى غيرها- فوجود السماء فى ذاتها وجود الجواهر- و وجودها بحيث إذا قيس إلى الأرض- عقلت الفوقيه وجود الإضافات انتهى ج ٤ ص ٢٠٤.

ص: ١٢٨

## البحث الرابع

- من أحكام الإضافة أن المضافين - متكافئان وجودا و عدما وقوه و فعلا- فإذا كان أحدهما موجودا- كان الآخر موجودا- و كذا في جانب العدم- و إذا كان أحدهما بالقوه فالآخر بالقوه- و كذا في جانب الفعل-.

و اعترض عليه بأنه منقوض - بالتقدم و التأخر في أجزاء الزمان- فإن المتقدم و المتأخر منها مضافان- مع أن وجود أحدهما يلازم عدم الآخر- و منقوض أيضا بعلمنا ببعض الأمور المستقبله- فالعلم موجود في الحال و المعلوم معدوم لم يوجد بعد- مع أن العلم و المعلوم من المضافين-.

و أجب أما عن أول النقضين- فبأن معيه أجزاء الزمان ليست آنيه- بأن يكون الجزءان موجودين في آن واحد- بل معيتهما اتصالهما في الوجود- الوحداني التدريجي الذي معيتهما فيه- عين التقدم و التأخر فيه- كما أن وحده العدد عين كثرته-.

و أما عن النقض الثاني فبأن الإضافة- إنما هي بين العلم و بين الصورة الحاضره- من المعلوم عند العالم و هو المعلوم بالذات- دون المعلوم بالعرض- الذي هو عين خارجي- و الأمور المستقبله حاضره بصورتها المعلومه بالذات- عند العالم و إن كانت غائبه- بعينها الخارجيه المعلومه بالعرض- على أن الحق أن العلم عين المعلوم- كما سيأتي في مرحله العاقل و المعقول-.

و كما يتكافي المضافان وجودا و عدما- وقوه و فعلا كذلك يتكافئان عموما و خصوصا- فالأبوه العامه تضاييف البنوه العامه- و الأبوه الشخصي تضاييف البنوه الشخصي-.

و من خواص الإضافة أنها- تعرض جميع المقولات حتى نفسها- ففي الجوهر كالأب و الابن- و في الكم المتصل كالعظيم و الصغير- و في الكم المنفصل

ص: ١٢٩

كالكثير و القليل- و فى الكيف كالأحر و الأبرد- و فى الإضافة كالأقرب و الأبعد- و فى الأين كالعالى و السافل- و فى المتى كالأقدم و الأحدث- و فى الوضع كالأشد انتصابا و انحناء- و فى الجده كالأكسى و الأعرى- و فى أن يفعل كالأقطع و الأصرم- و فى أن يفعل كالأشد تسخنا و الأضعف-.

### البحث الخامس

- تنقسم الإضافة إلى متشاكله الأطراف- و هى التى لا- اختلاف بين أطرافها- كالقريب و القريب و الأخ و الأخ و الجار و الجار- و مختلفه الأطراف كالأب و الابن و العالى و السافل-.

و تنقسم أيضا إلى ما هو خارجى- كالأب و الابن و ما هو ذهنى- كالكلى و الفرد و الأعم و الأخص.

### الفصل السابع عشر فى الأين

#### إشاره

و فيه أبحاث

#### البحث الأول

- الأين هيئه حاصله للجسم من نسبته إلى المكان- و المكان بما له من الصفات المعروفه عندنا- بديهي الثبوت- فهو الذى يصح أن ينتقل الجسم عنه و إليه- و أن يسكن فيه و أن يكون ذا وضع- أى مشارا إليه بأنه هنا أو هناك- و أن يكون مقدرا له نصف و ثلث و ربع- و أن يكون بحيث يمتنع حصول جسمين فى واحد منه- ١٢٩ قال؟ صدر المتألهين قده- هذه أربع أمارات تصالح

ص: ١٣٠

عليها المتنازعون- لثلا يكون النزاع لفظيا ج ٤ ص ٣٩-

وقد اختلفوا في حقيقته على أقوال خمسة- أحدها أنه هيولى الجسم و الثانى أنه الصورة- و الثالث أنه سطح من جسم يلاقى المتمكن- سواء كان حاويا أو محويا له- و الرابع أنه السطح الباطن من الحاوى- المماس للسطح الظاهر من المحوى- و هو قول؟ المعلم الأول و تبعه الشيخان-؟ الفارابى و؟ ابن سينا- و الخامس أنه بعد يساوى أقطار الجسم- المتمكن فيكون بعدا جوهريا مجردا عن المادة- و هو قول؟ أفلاطون و؟ الرواقيين- و اختاره؟ المحقق الطوسى ره- و؟ صدر المتألهين فهذه أقوال خمسة-

دسها قول بعضهم بإنكار المكان- و إذ كانت الأمارات الأربع المذكوره آنفا- بديهيه لا يرتاب فيها- فعلى المنكرين أن يرجعوه إلى مقوله الوضع- فغيرها من الجوهر و سائر الأعراض لا- ينطبق عليه البته- لكن يرد عليه أن الجسم ربما ينتقل من مكان إلى مكان- مع عدم التغير فى جوهره- و سائر أعراضه غير الأين و ربما يعرضه التغير فيه- مع عدم الانتقال فالمكان غير الجميع حتى الوضع-

و القول بأنه الهيولى أو الصورة- لا- تنطبق عليه الأمارات السابقه- فإن المكان يطلب بالحركه و يترك بالحركه- و الهيولى و كذا الصورة لا- تطلبان بالحركه- و لا تتركان بالحركه- و أيضا المركب ينسب إلى الهيولى فيقال- باب خشبى أو من حديد و لا ينسب إلى المكان-

فالمعتمد هو القول بالسطح- أو البعد الجوهري المجرد عن المادة- و للفريقين احتجاجات و مشاجرات طويله- المذكوره فى المطولات-

و من أقوى ما يورد على القول بالسطح- أن لازمه كون الشىء ساكنا و متحركا فى زمان واحد- فالطير الواقف فى الهواء و السمك الواقف فى الماء- عند ما يجرى الهواء و الماء عليهما- يجب أن يكونا متحركين- لتبدل السطح المحيط بهما من الهواء و الماء- و هما ساكنان بالضروره- و أيضا المكان متصف بالفراغ و

ص: ١٣١

الامتلاء- و ذلك نعت البعد لا نعت السطح-.

و من أقوى ما يورد على القول- بالبعد الجوهرى المجرد- أن لازمه تداخل المقدارين و هو محال- فإن فيه حلول الجسم بمقداره الشخصى- الذاهب فى الأقطار الثلاثة فى المكان- الذى هو مقدار شخصى يساويه- و رجوعهما مقدارا شخصيا واحدا- و لا ريب فى امتناعه- اللهم إلا أن يمنع ذلك بأن من الجائز أن يكون المانع- هو الهيولى مع المقدار أو الصورة مع المقدار أو هما معه-.

### البحث الثاني

- قد عرفت أن الأين هيئه- حاصله للشىء من نسبته إلى المكان- و الكلام فى كونه هيئه حاصله- من النسبه لا نفس وجود النسبه- نظير ما تقدم فى الإضافة-.

### البحث الثالث

- قد يقسم الأين إلى أول حقيقى و ثان غير حقيقى- فالأول كون الشىء فى مكانه الخاص به- الذى لا يسعه فيه غيره معه- ككون الماء فى الكوز- و الثانى نظير قولنا فلان فى البيت- فليس البيت مشغولا به وحده- بل يسعه و غيره- و أبعد منه كونه فى الدار ثم فى البلد و هكذا- و التقسيم غير حقيقى- و المقسم هو الأين بحسب توسع العرف العام-.

و يقرب منه تقسيمه إلى أين جنسى- و هو الكون فى المكان- و أين نوعى كالكون فى الهواء- و أين شخصى ككون هذا الشخص- فى هذا الوقت فى مكانه الحقيقى



ص: ١٣٢

## الفصل الثامن عشر فى المتى

و هو الهيئه الحاصله للشىء من نسبهته إلى الزمان- سيأتى إن شاء الله أن لكل حركه- بما لها من الوجود السىال التدريجى- مقدارا غير قار يخصصها- و يغير ما لغيرها من الامتداد غير القار-.

فلكل حركه خاصه واحده بالعدد- زمان خاص واحد بالعدد- غير أن بعض هذه الأزمنه يقبل الانطباق على بعض- و الزمان العام المستمر الذى نقدر به الحركات- زمان الحركه اليوميه المأخوذ مقياسا- نقيس به الأزمنه و الحركات- فيتعين به نسب بعضها إلى بعض- بالتقدم و التأخر و الطول و القصر- و للحوادث بحسب ما لها من النسبه إلى الزمان- هيئه حاصله لها هى المتى-.

و يقرب الكلام فى المتى- من الكلام فى الأين- فهناك متى يخص الحركه لا يسع معها غيرها- و هو المتى الأول الحقيقى- و منه ما يعمها و غيرها- ككون هذه الحركه الواقعه فى ساعه كذا- أو فى يوم كذا أو فى شهر كذا- أو فى سنه كذا أو فى قرن كذا و هكذا- و الفرق بين الأين و المتى فى هذا الباب- أن الزمان الخاص الواحد يشترك فيه كثيرون- بانطباقها عليه بخلاف الأين الخاص- الواحد فلا يسع إلا جسما واحدا-.

و ينقسم المتى نوع انقسام بانقسام الحوادث الزمانيه- فمنها ما هى تدريجيه الوجود ينطبق على الزمان نفسه- و منها ما هى آنيه الوجود ينتسب إلى طرف الزمان- كالوصلات و المماسات و الانفصالات-.

و ينقسم أيضا كما قيل إلى ما بالذات و ما بالعرض- فما بالذات متى

ص: ١٣٣

الحركات المنطبقه على الزمان بذاتها- و ما بالعرض متى المتحركات المنطبقه عليه بواسطه حركاتها- و أما بحسب جوهر ذاتها فلا متى لها- و هذا مبنى على منع الحركه الجوهرية- و أما على القول بها كما سيأتى إن شاء الله- فلا فرق بين الحركه و المتحرك فى ذلك- و ينقسم أيضا بانقسام المقولات الواقعه فيها الحركات

## الفصل التاسع عشر فى الوضع

### اشاره

الوضع هو الهيئه الحاصله للشىء - من نسبه بعض أجزائه إلى بعض و المجموع إلى الخارج- كهيئه القيام و القعود و الاستلقاء و الانبطاح-.

و ينقسم الوضع إلى ما بالطبع و ما لا بالطبع- أما الذى بالطبع فكاستقرار الشجره على أصلها و ساقها- و الذى لا بالطبع ف كحال ساكن البيت من البيت- و ينقسم إلى ما بالفعل و ما بالقوه-.

قيل الوضع مما يقع فيه التضاد و الشده و الضعف- أما التضاد فمثل كون الإنسان- رأسه إلى السماء و رجلاه إلى الأرض- مضادا لوضعه إذا كان معكوسا- و الوضعان معنيان وجوديان- متعاقبان على موضوع واحد- من غير أن يجتمعا فيه و بينهما غايه الخلاف- و كذا الحال فى الاستلقاء و الانبطاح- و أما الشده فكالأشد انتصابا أو الأكثر انحناء-.

و فى تصوير غايه الخلاف فى الوضع خفاء فليتأمل-.

### تنبيه

- للوضع معنيان آخران غير المعنى المقولى- أحدهما كون الشىء قابلا

ص: ١٣٤

للإشارة الحسية- والإشارة كما نقل عن؟ الشفاء- تعيين الجبهه التي تخص الشىء من جهات هذا العالم- و عليه فكل جسم و جسمانى- يقبل الوضع بهذا المعنى- فالنقطه ذات وضع بخلاف الوحده-.

و ثانيهما معنى أخص من الأول- و هو كون الكم قابلا للإشارة الحسية- بحيث يقال أين هو من الجهات- و أين بعض أجزائه المتصله به من بعض-.

لكن نوقش فيه بأن الخط و السطح- بل الجسم التعليمى لا أين لها لو لا تعلقها بالماده الجسمانيه- فلا يكفى مجرد الاتصال الكمى- فى إيجاب قبول الإشارة الحسية- حتى يقارن الماده- نعم للصوره الخياليه المجرده من الكم- إشاره خياليه و كذا للصوره العقليه إشاره تسانخها.

### الفصل العشرون في الجده

و تسمى أيضا الملك و هى- الهيئه الحاصله من إحاطه شىء بشىء- بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط- و الموضوع هو المحاط- فالإحاطه التامه كإحاطه إهاب الحيوان به- و الإحاطه الناقصه- كما فى التقمص و التنعل و التختم و نحو ذلك- و تنقسم إلى جده طبيعیه كما فى المثال الأول- و غير طبيعیه كما فى غيره من الأمثله-.

١٣٤ قال فى؟ الأسفار- و قد يعبر عن الملك بمقوله له- فمنه طبيعى ككون القوى للنفس- و منه اعتبار خارجى ككون الفرس لزيد- ففى الحقيقه الملك يخالف هذا الاصطلاح- فإن هذا من مقوله المضاف لا غير انتهى ج ٤ ص ٢٢٣-.

و الحق أن الملك الحقيقى الذى فى مثل كون القوى للنفس- حيثيه وجوديه

ص: ١٣٥

هى قيام وجود شىء بشىء - بحيث يختص به فيتصرف فيه كيف شاء - فليس معنى مقوليا - و الملك الاعتبارى الذى فى مثل كون الفرس لزيد - اعتبار للملك الحقيقى دون مقوله الإضافة - و سنشير إن شاء الله إلى هذا البحث - فى مرحله العاقل و المعقول

### الفصل الحادى و العشرون فى مقولتى أن يفعل و أن يفعل

أما الأول فهو هيئه غير قاره - حاصله فى الشىء المؤثر من تأثيره - ما دام يؤثر كتسخين المسخن ما دام يسخن - و تبريد المبرد ما دام يبرد -

و أما الثانى فهو هيئه غير قاره - حاصله فى المتأثر ما دام يتأثر - كتسخين المتسخن ما دام يتسخن - و تبريد المتبرد ما دام يتبرد -

و من خاصه هاتين المقولتين أولا - كما يظهر من الأمثله أنهما تعرضان غيرهما من المقولات - كالكيف و الكم و الوضع و غيرها - و ثانيا أن معروضهما من حيث هو معروض - لا - يخلو عن حركه و لذا عبر عنهما - بلفظ أن يفعل و أن يفعل الظاهرين فى الحركه و التدرج - دون الفعل و الانفعال الذين ربما يستعملان - فى التأثير و التأثير الدفعى غير التدريجى - و بالجمله المقولتان هيئتان - عارضتان لمعروضهما من جمله ما له من الحركه -

١٣٥ قال فى؟ الأسفار - و اعلم أن وجود كل منهما فى الخارج - ليس عباره عن نفس السلوك إلى مرتبه - فإنه بعينه معنى الحركه - و لا - أيضا وجود كل منهما وجود المقولات - التى يقع بها التحريك و التحرك - كالكيف مثل السواد - و الكم مثل مقدار الجسم النامى - أو الوضع كالجلوس و الانتصاب و لا غير ذلك -

بل وجودهما عباره عن وجود شىء من هذه المقولات - ما دام يؤثر أو يتأثر -

ص: ١٣٦

فوجود السواد أو السخونه مثلا- من حيث إنه سواد- من باب مقوله الكيف- و وجود كل منهما من حيث كونه تدريجيا- يحصل منه تدريجى آخر أو يحصل من تدريجى آخر- هو من مقوله أن يفعل أو أن يفعل-.

و أما نفس سلوكه التدريجى- أى خروجه من القوه إلى الفعل- سواء كان فى جانب الفاعل أو فى جانب المنفعل- فهو عين الحركة لا غير- فقد ثبت نحو ثبوتهما فى الخارج و عرضيتهما انتهى ج ٤ ص ٢٢٥-.

و أما الإشكال فى وجود المقولتين- بأن تأثير المؤثر يمتنع أن- يكون وصفا ثبوتيا زائدا على ذات المؤثر- و إلا افتقر إلى تأثير آخر فى ذلك التأثير- و نقل الكلام إليه فيتسلسل ذاهبا إلى غير النهايه- و هو محصور بين حاصرين المؤثر و المتأثر-.

و يجرى نظير الإشكال- فى زياده تأثير المتأثر على ذات المتأثر- فلو كان قبول الأثر زائدا على ذات القابل- احتاج إلى قبول آخر- و نقل الكلام إليه فيتسلسل- و هو محصور بين حاصرين- فالتأثير و التأثر سواء كانا دفعيين أو تدريجيين- و صفان عدميان غير موجودين فى الخارج-.

فيدفعه أنه إنما يتم فيما كان- الأثر الثبوتى المفروض موجودا بوجود منحاز- يحتاج إلى تأثير منحاز جديد يخصه- و أما لو كان ثابتا بثبوت أمر آخر- فهو مجعول بعين الجعل المتعلق بمتبوعه- و التأثير و التأثر التدريجيان موجودان- بعين إيجاد الكيف كالسواد فى المسود و المتسود- و لا دليل على وجود الشئ أقوى من- صدق مفهومه على عين خارجى فى قضيه خارجيه

ص: ١٣٧

## المرحله السابعه فى الواحد و الكثير

اشاره

و فيها تسعه فصول

## الفصل الأول فى أن مفهوم الواحد و الكثره بديهى غنى عن التعريف

### اشاره

ينقسم الموجود إلى الواحد و الكثير- فكل موجود إما واحد و إما كثير- و الحق أن الواحد و الكثره من المفاهيم- العامه الضروريه التصور المستغنيه عن التعريف- كالوجوب و الإمكان- و لذا كان ما عرفوهما به من التعريف- لا يخلو من دور- و تعريف الشىء بنفسه كتعريف الواحد- بأنه الذى لا ينقسم من الجبهه التى- يقال إنه واحد ففيه أخذ الانقسام- الذى هو الكثره فى تعريف الواحد- مضافا إلى كونه تعريفا للواحد بالواحد- ثم تعريف الكثير بأنه المجتمع من الوحدات- و فيه أخذ الواحد فى تعريف الكثير- و قد كانت الكثره- مأخوذه فى حد الواحد و هو الدور- مضافا إلى كونه تعريفا للكثير- بالمجتمع و هو الكثير بعينه- فالحق أن تعريفهما بما عرفا به- تعريف لفظى يراد به التنبه على معناهما- و تمييزه من بين المعانى المخزونه عند النفس- فالواحد هو الذى لا ينقسم من حيث إنه لا ينقسم- و التقييد بالحيثه ليندرج فيه الواحد غير الحقيقى- الذى ينقسم من بعض الوجوه- و الكثير هو الذى ينقسم من حيث إنه ينقسم بعين ما فى الواحده-.

فقد تحصل أن الموجود ينقسم إلى الواحد و الكثير- و هما معنيان متباينان تباين أحد القسمين للآخر-.

ص: ١٣٩

## تنبيه

- قالوا إن الواحده تساوق الوجود- فكل موجود فهو واحد من جهة أنه- موجود حتى أن الكثره الموجوده- من حيث هي موجوده كثره واحده- كما يشهد بذلك عروض العدد لها- و العدد مؤلف من آحاد- يقال كثره واحده و كثرتان و كثرات ثلاث- و عشره واحده و عشرتان و عشرات ثلاث و هكذا-.

و ربما يتوهم أن انقسام الموجود إلى الواحد و الكثير- ينافى كون الواحد مساوقا للموجود- و ذلك أن الكثير من حيث هو كثير- موجود لمكان الانقسام المذكور- و الكثير من حيث هو كثير ليس بواحد- ينتج أن بعض الموجود ليس بواحد- و هو يناقض قولهم كل موجود فهو واحد-.

و يدفعه أن للواحد اعتبارين- اعتباره في نفسه من غير قياس بعض مصاديقه إلى بعض- فيساوق الموجود و يعم مصاديقه من واحد و كثير- و اعتباره بقياس بعض مصاديقه إلى بعض- فهناك مصاديق لا يوجد فيها من معنى عدم الانقسام- ما يوجد في مصاديق آخر- كالعشره التي لا يوجد فيها- من معنى عدم الانقسام ما يوجد في الواحد- و إن كان فيها ذلك إذا قيس إلى العشرات- فالكثير الذي ليس بالواحد هو المقيس- من حيث هو مقيس- و الذي يقابله هو الواحد بالاعتبار الثاني- و أما الواحد بالاعتبار الأول- فهو يعم الواحد و الكثير القسيمين جميعا-.

و نظير ذلك انقسام مطلق الموجود- إلى ما بالقوه و ما بالفعل- مع مساوقه ما بالفعل لمطلق الموجود- و انقسام الوجود إلى ذهنى و خارجى- يترتب عليه الآثار مع مساوقه الخارجى- المترتب عليه الآثار لمطلق الوجود- فكل ذلك من الاختلافات التشكيكية- التي لحقيقه الوجود المشككه-.

و نظير هذا التوهم ما ربما يتوهم- أن الواحده من المعانى الانتزاعيه العقلية-



ص: ١٤٠

و لو كانت حقيقه خارجيه- لكانت لها وحده و لوحدها وحده- و هلم جرا فيتسلسل-.

و يدفعه أن وحدتها عين ذاتها- فهي واحده بذاتها- نظير ما تقدم فى الوجود أنه- موجود بذاته من غير حاجه- إلى وجود زائد على ذاته

### الفصل الثاني فى أقسام الواحد

الواحد إما حقيقى و إما غير حقيقى- و الحقيقى ما اتصف بالوحده لذاته- من غير واسطه فى العروض كالإنسان الواحد- و غير الحقيقى بخلافه- كالإنسان و الفرس المتحدين فى الحيوان- و ينتهى لا محاله إلى واحد حقيقى-.

و الواحد الحقيقى إما ذات هى عين الوحده- و إما ذات متصفه بالوحده- و الأول هو صرف الشىء الذى لا يشنى و لا يتكرر- و تسمى وحدته وحده حقه- و الواحد و الوحده هناك شىء واحد- و الثانى كالإنسان الواحد-.

و الواحد بالوحده غير الحقه- إما واحد بالخصوص و إما واحد بالعموم- و الأول هو الواحد بالعدد الذى يفعل بتكرره العدد- و الثانى كالنوع الواحد و الجنس الواحد-.

و الواحد بالخصوص إما أن لا ينقسم- من حيث طبيعته المعروضه للوحده أيضا- كما لا ينقسم من حيث صفه وحدته أو ينقسم- و الأول إما نفس مفهوم الوحده- و عدم الانقسام و إما غير- و غيره إما وضعى كالنقطه الواحد- و إما غير وضعى كالمفارق- و هو إما متعلق بالماده بوجه- كالنفس المتعلقه بالماده فى فعلها- و إما غير متعلق بها أصلا كالعقل- و الثانى و هو الذى يقبل الانقسام- بحسب طبيعته المعروضه للوحده- إما أن يقبله بالذات كالمقدار الواحد- و إما

ص: ١٤١

أن يقبله بالعرض - كالجسم الطبيعي الواحد من جهة مقداره -.

و الواحد بالعموم إما واحد بالعموم المفهومى - و إما واحد بالعموم بمعنى السعة الوجودية - و الأول إما واحد نوعى كالإنسان - و إما واحد جنسى كالحيوان - و إما واحد عرضى كالماشى و الضاحك - و الواحد بالعموم بمعنى السعة الوجودية كالوجود المنبسط -.

و الواحد غير الحقيقى و هو ما اتصف بالوحده - بعرض غيره لاتحاده به نوعا من الاتحاد - كزيد و عمرو المتحدین فى الإنسان - و الإنسان و الفرس المتحدین فى الحيوان - و يختلف أسماء الواحد غير الحقيقى - باختلاف جهة الوحده - فالاتحاد فى معنى النوع يسمى تماثلا - و فى معنى الجنس تجانسا - و فى الكيف تشابها - و فى الكم تساويا - و فى الوضع توازيا و تطابقا -.

و وجود كل من الأقسام المذكوره ظاهر - و كذا كون الوحده واقعه على أقسامها - وقوع المشكك على مصاديقه - بالاختلاف كذا قرروا.

### الفصل الثالث فى أن من لوازم الوحده الہوہویہ و من لوازم اکثرہ الغیریہ

من عوارض الوحده الہوہویہ - كما أن من عوارض اکثرہ الغیریہ - و المراد بالہوہویہ الاتحاد من جهة ما - مع الاختلاف من جهة ما - و لازم ذلك صحه الحمل بين كل مختلفين - بينهما اتحاد ما و إن اختص الحمل - بحسب التعارف ببعض أقسام الاتحاد -.

و اعترض عليه بأن لازم عموم صحه الحمل - فى كل اتحاد ما من مختلفين - هو

ص: ١٤٢

صحى الحمل- فى الواحد المتصل المقدارى الذى له أجزاء كثره- بالقوه موجوده بوجود واحد بالفعل- بأن يحمل بعض أجزاءه على بعض- و بعض أجزاءه على الكل و بالعكس- فىقال هذا النصف من الذراع- هو النصف الآخر و هذا النصف هو الكل- أو كله هو نصفه و بطلانه ضرورى-.

و الجواب كما أفاده؟ صدر المتألهين قده- أن المتصل الوجدانى ما لم ينقسم- بواحد من أنحاء القسمه خارجا أو ذهنا- لم يتحقق فيه كثره أصلا- فلم يتحقق شرط الحمل الذى هو- وحده ما مع كثره ما فلم يتحقق حمل- و إذا انقسم بأحد أنحاء القسمه بطلت هويته الواحده- و انعدم الاتصال الذى هو جهه وحدته- فلم يتحقق شرط الحمل الذى هو- كثره ما مع وحده ما فلم يتحقق حمل-.

فقد تبين أن بين كل مختلفين من وجه- متحدين من وجه حملا- إذا جامع الاتحاد الاختلاف- لكن التعارف العامى كما أشرنا إليه- خص الحمل على موردين من الاتحاد مع الاختلاف-.

أحدهما أن يتحد الموضوع و المحمول مفهوما- مع اختلافهما بنوع من الاعتبار- كالإختلاف بالإجمال و التفصيل فى قولنا- الإنسان حيوان ناطق- فإن الحد عين المحدود مفهوما- و إنما يختلفان بالإجمال و التفصيل- و الإختلاف بالإبهام و غيره فى قولنا- الإنسان حيوان فإن الجنس هو النوع مبهما- و الإختلاف بالتفصيل و غيره فى قولنا- الإنسان ناطق فإن الفصل هو النوع محصلا- كما مر فى مباحث الماهيه- و كالإختلاف بفرض الشىء مسلوبا عن نفسه- فىغاير نفسه نفسه ثم يحمل على نفسه- لدفع توهم المغايره فىقال مثلا- الإنسان إنسان- و لما كان هذا الحمل ربما يعتبر فى الوجود العينى- كان الأصوب أن يعرف باتحاد الموضوع و المحمول ذاتا- و يسمى هذا الحمل حملا أوليا ذاتيا-.

و ثانيهما أن يختلفا مفهوما و يتحدا وجودا- كما فى قولنا زيد إنسان-

ص: ١٤٣

و قولنا القطن أبيض و قولنا الضاحك متعجب- و يسمى هذا الحمل حملا شائعا صناعيا-.

و هاهنا نكته يجب التنبيه عليها- و هى أنه قد تقدم فى المباحث السابقة- أن الوجود ينقسم إلى ما فى نفسه و ما فى غيره- و ينقسم أيضا إلى ما لنفسه و ما لغيره- و هو الوجود النعتى- و تقدم أيضا امتناع أن توجد ماهيتان بوجود واحد نفسى- بأن يطرد وجود واحد العدم- عن نفس ماهيتين متباينتين- و هو وحده الكثير المستحيله عقلا-.

و من هنا يتبين أن الحمل الذى هو اتحاد المختلفين- بوجه لا يتحقق فى وجود المختلفين النفسى- و إنما يتحقق فى الوجود النعتى بأن يكون- أحد المختلفين ناعتا بوجوده للآخر- و الآخر منعتا به و بعباره أخرى- أحد المختلفين هو الذات بوجوده النفسى- و الآخر هو الوصف بوجوده النفسى- و اتحادهما فى الوجود النعتى الذى يعطيه الوصف للذات- و هذا معنى قول المنطقيين- إن القضييه تنحل إلى عقدين- عقد الوضع و لا يعتبر فيه إلا الذات- و ما فيه من الوصف عنوان مشير إلى الذات فحسب- و عقد الحمل و المعتبر فيه الوصف فقط- و هاهنا نوع ثالث من الحمل يستعمله الحكيم- مسمى بحمل الحقيقه و الرقيقه- مبنى على اتحاد الموضوع و المحمول فى أصل الوجود- و اختلافهما بالكمال و النقص- يفيد وجود الناقص فى الكامل- بنحو أعلى و أشرف- و اشتمال المرتبه العاليه من الوجود- على كمال ما دونها من المراتب.

### الفصل الرابع فى انقسام الحمل إلى هو هو و ذى هو

ينقسم الحمل إلى حمل هو هو و حمل ذى هو- و الأول ما يثبت فيه المحمول

ص: ١٤٤

للموضوع- بلا- توقف على اعتبار أمر زائد- كقولنا الإنسان ضاحك- و يسمى أيضا حمل المواطاه- و الثانى أن يتوقف ثبوت المحمول للموضوع- على اعتبار أمر زائد- كتقدير ذى أو الاشتقاق كقولنا- زيد عدل أى ذو عدل أو عادل-.

و ينقسم أيضا إلى بتى و غير بتى- و الأول ما كان لموضوعه أفراد محققه- يصدق عليها بعنوانه كقولنا- الإنسان كاتب و الكاتب متحرك الأصابع- و الثانى ما كان لموضوعه أفراد مقدره غير محققه- كقولنا المعدوم المطلق لا يخبر عنه- و قولنا اجتماع النقيضين محال-.

و ينقسم أيضا إلى بسيط و مركب- و يسميان الهليه البسيطة و الهليه المركبه- و الهليه البسيطة ما كان المحمول فيها وجود الموضوع- كقولنا الإنسان موجود- و الهليه المركبه ما كان المحمول فيها- أثرا من آثاره و عرضيا من عرضياته- كقولنا الإنسان ضاحك- فهى تدل على ثبوت شىء لشىء- بخلاف الهليه البسيطة- حيث تدل على ثبوت الشىء-.

و بذلك يندفع ما أورده بعضهم- على كليه قاعده الفرعيه القائله- إن ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له- بانتقاضه بمثل قولنا الماهيه موجوده- حيث إن ثبوت الوجود للماهيه بناء على- ما يقتضيه قاعده الفرعيه فرع ثبوت الماهيه- و نقل الكلام إلى ثبوتها فهو فرع ثبوتها قبل- و هلم جرا فيتسلسل و الجواب- على ما تحصل أن القضية هليه بسيطه- و الهليه البسيطة إنما تدل على ثبوت الشىء- لا على ثبوت شىء لشىء حتى يقتضى وجودا للماهيه- قبل وجودها هذا-.

و أما ما أجاب به بعضهم عن الإشكال- بتبديل الفرعيه من الاستلزام- و أن الحق أن ثبوت شىء لشىء- مستلزم لثبوت المثبت له و لو بنفس هذا الثبوت- و ثبوت الوجود للماهيه مستلزم لثبوت الماهيه- بنفس هذا الثبوت فهو تسليم للإشكال- و أسوء حالا منه قول بعضهم- إن القاعده مخصصه بثبوت الوجود للماهيه هذا.

### الفصل الخامس فى الغيريه و أقسامها

قد تقدم أن من عوارض الكثره الغيريه- و تنقسم الغيريه إلى ذاتيه و غير ذاتيه- فالغيريه الذاتيه هى أن يدفع أحد شيئين- الآخر بذاته فلا يجتمعان لذاتيهما- كالمغايره بين الوجود و العدم و تسمى تقابلا- و قد عرفوا التقابل بأنه امتناع اجتماع شيئين فى محل واحد- من جهه واحده فى زمان واحد- و نسبه امتناع الاجتماع إلى شيئين- للدلاله على كونه لذاتيهما- و المراد بالمحل الواحد مطلق الموضوع- و لو بحسب فرض العقل- حتى يشمل تقابل الإيجاب و السلب- حيث إن متن القضية كالموضوع لهما- و تقييد التعريف بجهه واحده- لإخراج ما اجتمع منهما فى شىء واحد من جهتين- ككون زيد أبا لعمرو و ابنا لبكر- و التقييد بوحده الزمان ليشمل- ما كان من التقابل زمانيا- فليس عروض الضدين لموضوع واحد- فى زمانين مختلفين ناقضا للتعريف-.

و لا- ينتقض التعريف بالمثلين الممتنع اجتماعهما عقلا- لأن أحد المثلين لا- يدفع الآخر- بذاته التى هى الماهيه النوعيه المشتركه بينهما- و إنما يمتنع اجتماعهما لاستحاله تكرر الوجود الواحد- كما تقدم فى مباحث الوجود- و لا ينتقض أيضا بنقيض اللازم و عين الملزوم- فإن نقيض اللازم إنما يعاند عين الملزوم- لمعاندته اللازم الذى هو نقيضه- فامتناع اجتماعه مع الملزوم- بعرض نقيضه لا لذاته-.

و الغيريه غير الذاتيه أن يكون الشيطان لا يجتمعان- لأسباب أخر غير ذاتيهما كافتراق الحلاوه و السواد- فى السكر و الفحم و تسمى خلافا- و يسمى أيضا الغير بحسب التشخص و العدد-.

ص: ١٤٦

والتقابل ينقسم إلى أربعة أقسام و هى - تقابل التناقض و تقابل العدم و الملكة- و تقابل التضاييف و تقابل التضاد- و الأصوب فى ضبط الأقسام أن يقال- إن المتقابلين إما أن- يكون أحدهما عدما للآخر أو لا- و على الأول إما أن يكون هناك موضوع- قابل كالبصر و العمى فهو تقابل العدم و الملكة- أو لا- يكون كالإيجاب و السلب و هو تقابل التناقض- و على الثانى و هو كونهما وجوديين- فيما أن لا يعقل أحدهما إلا مع الآخر- و بالقياس إليه كالعلو و السفلى- و هو تقابل التضاييف أو لا- و هو تقابل التضاد.

### الفصل السادس فى تقابل التناقض

و هو تقابل الإيجاب و السلب- كقولنا زيد أبيض و ليس زيد بأبيض- أو ما هو فى معنى الإيجاب و السلب من المفردات- كالإنسان و اللاإنسان و العمى و اللاعمى- و المعدوم و اللامعدوم-.

و النقيضان لا- يصدقان معا و لا- يكذبان معا- و إن شئت فقل لا يجتمعان و لا يرتفعان- فمآل تقابل التناقض- إلى قضيه منفصله حقيقه هى قولنا- إما أن يصدق الإيجاب و إما أن يصدق السلب-.

فالتناقض فى الحقيقه بين الإيجاب و السلب- و لا ينافى ذلك تحقق التناقض بين المفردات- فكل مفهوم أخذناه فى نفسه ثم أضفنا إليه- معنى النفى كالإنسان و اللاإنسان و الفرس و اللافرس- تحقق التناقض بين المفهومين- و ذلك أنا إذا أخذنا مفهومين متناقضين- كالإنسان و اللاإنسان لم نرتب أن التقابل- قائم بالمفهومين على حد سواء- فالإنسان يطرد بذاته اللاإنسان- كما أن اللاإنسان يطرد بذاته الإنسان- و ضرورى أنه لو لم يعتبر الثبوت و الوجود- فى

ص: ١٤٧

جانب الإنسان لم يطارد اللاإنسان و لم يناقضه- فالإنسان و اللاإنسان إنما يتناقضان لأنهما- فى معنى وجود الإنسان و عدم الإنسان- و لا يتم ذلك إلا باعتبار- قيام الوجود بالإنسان و كذا العدم- فالإنسان و اللاإنسان إنما يتناقضان- لانحلالهما إلى الهيتين البسيطتين- و هما قضيتا الإنسان موجود- و ليس الإنسان بموجود-.

و نظير الكلام يجرى فى المتناقضين- قيام زيد و لا قيام زيد- فهما فى معنى وجود القيام لزيد و عدم القيام لزيد- و هما ينحلان إلى هيتين مركبتين هما- قولنا زيد قائم و قولنا ليس زيد قائم- فتقابل التناقض بالحقيقه بين الإيجاب و السلب- و إن شئت فقل بين الوجود و العدم- غير أنه سيأتى فى مباحث- العاقل و المعقول إن شاء الله تعالى- أن العقل إنما ينال مفهوم الوجود أولا معنى حرفيا- فى القضايا ثم يسبك منه المعنى الإسمى بتبديله منه- و أخذه مستقلا بعد ما كان رابطا- و يصور للعدم نظير ما جرى عليه فى الوجود- فتقابل التناقض بين الإيجاب و السلب أولا- و بالذات و بين غيرهما بعرضهما-.

فما فى بعض العبارات من نسبة التناقض إلى القضايا- ١٤٧ كما فى عبارته؟ التجريد- إن تقابل السلب و الإيجاب- راجع إلى القول و العقد انتهى- أريد به السلب و الإيجاب- من حيث الإضافة إلى مضمون القضية بعينه- و قد ظهر أيضا أن قولهم- نقيض كل شىء رفعه- أريد فيه بالرفع الطرد الذاتى- فالإيجاب و السلب- يطرد كل منهما بالذات ما يقابله-.

و أما تفسير من فسر الرفع بالنفى و السلب- فصرح بأن نقيض الإنسان هو اللاإنسان- و نقيض اللاإنسان اللاإنسان- و أما الإنسان فهو لازم النقيض و ليس بنقيض- فلازم تفسيره كون تقابل التناقض- من جانب واحد دائما- و هو ضرورى البطلان-.

و من أحكام تقابل التناقض أن تقابل النقيضين- إنما يتحقق فى الذهن أو فى اللفظ بنوع من المجاز- لأن التقابل نسبة قائمه بطرفين- و أحد الطرفين فى



ص: ١٤٨

المتناقضين هو العدم- و العدم اعتبار عقلى لا مصداق له فى الخارج- و هذا بخلاف تقابل العدم و الملكة- فإن العدم فيه كما سيأتى إن شاء الله- عدم مضاف إلى أمر موجود فله حظ من الوجود- فالتقابل فيه قائم فى الحقيقة بطرفين موجودين-.

و من أحكام هذا التقابل- امتناع الواسطه بين المتقابلين به- فلا يخلو شىء من الأشياء عن صدق أحد النقيضين- فكل أمر مفروض إما هو زيد مثلاً أو ليس بزيد- و إما هو أبيض أو ليس بأبيض و هكذا- فكل نقيضين مفروضين يعمان جميع الأشياء-.

و من أحكام هذا التقابل أن النقيضين- لا يصدقان معا و لا يكذبان معا- على سبيل القضية المنفصله الحقيقيه- كما تقدمت الإشارة إليه و هى قولنا- إما أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب- و هى قضية بديهيه أوليه- يتوقف عليها صدق كل قضية مفروضه- ضروريه كانت أو نظريه- فليس يصدق قولنا الأربعة زوج- مثلاً إلا إذا كذب قولنا ليست الأربعة بزواج- و ليس يصدق قولنا العالم حادث- إلا إذا كذب قولنا ليس العالم بحادث- و لذا سميت قضية امتناع- اجتماع النقيضين و ارتفاعهما بأولى الأوائل-.

و لذا كان الشك فى صدق هذه المنفصله الحقيقيه- مزيلاً للعلم بكل قضية مفروضه- إذ لا يتحقق العلم بصدق قضية- إلا إذا علم بكذب نقيضها- و الشك فى هذه المنفصله الحقيقيه- يوجب الشك فى كذب النقيض- و لازمه الشك فى صدق النقيض الآخر- ففى الشك فيها هلاك العلم كله و فساده من أصله- و هو أمر تدفعه الفطره الإنسانيه- و ما يدعيه السوفسطى من الشك دعوى لا تتعدى- طور اللفظ البته و سيأتى تفصيل القول فيه.

## الفصل السابع فى تقابل العدم و الملكة

و يسمى أيضا تقابل العدم و القنيه- و هما أمر وجودى عارض لموضوع- من شأنه أن يتصف به- و عدم ذلك الأمر الوجودى فى ذلك الموضوع- كالبصر و العمى الذى هو فقد البصر- من موضوع من شأنه أن يكون بصيرا-.

و لا- يختلف الحال فى تحقق هذا التقابل- بين أن يؤخذ موضوع الملكة هو طبيعه الشخصيه- أو طبيعه النوعيه أو الجنسيه- فإن الطبيعه الجنسيه و كذا النوعيه- موضوعان لوصف الفرد- كما أن الفرد موضوع له- فعدم البصر فى العقرب كما قيل عمى و عدم ملكة- لكون جنسه و هو الحيوان من شأنه أن يكون بصيرا- و إن لم يتصف به طبيعه العقرب النوعيه- و كذا المروده و عدم التحاء الإنسان- قبل أوان البلوغ عدم ملكة- لكون الطبيعه النوعيه التى للإنسان من شأنها ذلك- و إن كان صنف غير البالغ لا يتصف به- و يسمى تقابل العدم و الملكة بهذا الإطلاق حقيقيا-.

و ربما قيد بالوقت باشتراط أن يكون- العدم فى وقت الملكة- و يسمى التقابل حينئذ بالمشهورى- و عليه فمروده الإنسان قبل أوان البلوغ- ليست من عدم الملكة فى شىء- و كذا فقد العقرب للبصر ليس بعمى-.

و هو أشبه بالاصطلاح فلا يضر خروج الموارد- التى يكون الموضوع فيها هو الجنس أو النوع- من تقابل العدم و الملكة- مع عدم دخولها فى التقابلات الثلاثه الباقيه- و أقسام التقابل منحصره فى الأربعه.

## الفصل الثامن فى تقابل التضاييف

المتضاييفان كما تحصل من التقسيم أمران وجوديان- لا يعقل أحدهما إلا مع تعقل الآخر- فهما على نسبة متكرره لا يعقل أحدهما- إلا مع تعقل الآخر المعقول به- و لذلك يمتنع اجتماعهما فى شىء من جهه واحده- لاستحاله دوران النسبه بين الشىء و نفسه-.

و قد أورد على كون التضاييف- أحد أقسام التقابل الأربعة- بأن مطلق التقابل من أقسام التضاييف- إذ المتقابلان بما هما متقابلان متضاييفان- فيكون عد التضاييف من أقسام التقابل- من قبيل جعل الشىء قسيما لقسمه-.

و أجب عنه بأن مفهوم التقابل- من مصاديق التضاييف و مصداق التضاييف- من أقسام التقابل و مصاديقه- فالقسم من التضاييف هو مفهوم التقابل- و القسم له هو مصداقه- و كثيرا ما يكون المفهوم الذهني- فردا لمقابله كمفهوم الجزئى الذى هو فرد للكلى- و مقابل له باعتبارين فلا إشكال-.

و من أحكام التضاييف أن المتضاييفين- متكافئان وجودا و عدما و قوه و فعلا- فإذا كان أحدهما موجودا- فالآخر موجود بالضروره- و إذا كان أحدهما معدوما- فالآخر معدوم بالضروره- و إذا كان أحدهما بالقوه أو بالفعل- فالآخر كذلك بالضروره-.

و لازم ذلك أنهما معان- لا يتقدم أحدهما على الآخر لا ذهنيا و لا خارجا.

## الفصل التاسع فى تقابل التضاد

### اشاره

قد عرفت أن المتحصل من التقسيم السابق- أن المتضادين أمران وجوديان غير متضايين- لا يجتمعان فى محل واحد- فى زمان واحد من جهة واحده- والمنقول عن القدماء أنهم اكتفوا- فى تعريف التضاد على هذا المقدار- و لذلك جوزوا وقوع التضاد بين الجواهر- و أن يزيد أطراف التضاد على اثنين-.

لكن؟ المشائين أضافوا إلى ما يتحصل من التقسيم- قيودا آخر فرسموا المتضادين- بأنهما أمران وجوديان غير متضايين- متعاقبان على موضوع واحد- داخلان تحت جنس قريب بينهما غايه الخلاف- و لذلك ينحصر التضاد عندهم- فى نوعين آخرين من الأعراض- داخلين تحت جنس قريب بينهما غايه الخلاف- و يمتنع وقوع التضاد بين أزيد من طرفين-.

بيان ذلك أن كل ماهيه من الماهيات- بل كل مفهوم من المفاهيم منعزل بذاته- عن غيره من أى مفهوم مفروض- و ليس ذلك من التضاد فى شىء- و إن كان يصدق عليه سلب غيره- و كذا كل نوع تام بوجوده الخارجى- و آثاره الخارجيه مبين لغيره من الأنواع التامه- بما له و لآثاره من الوجود الخارجى لا- يتصادقان- بمعنى أن يطرد الوجود الخاص به- الطارد لعدمه عدم نوع آخر بعينه- فليس ذلك من التقابل و التضاد فى شىء-.

و إنما التضاد- و هو التقابل بين أمرين وجوديين- أن يكون كل من الأمرين طاردا- بماهيته الأمر الآخر- ناظرا إليه آبيا للاجتماع معه وجودا-.

و لازم ذلك أولا أن يكون هناك أمر ثالث- يوجدان له و يتحدان به- و الأمر الذى يوجد له الأمر الوجودى- و يتحد به هو مطلق الموضوع- الأعم من محل

ص: ١٥٢

الجوهر و موضوع العرض - لكن الجواهر لا يقع فيها تضاد كما سيجى ء- فالمتعين أن يكونا عرضين ذوى موضوع واحد-

و ثانيا أن يكون النوعان- بما أن لكل منهما- نظرا إلى الآخر متطاردين- كل منهما يطرد الآخر- بفصله الذى هو تمام نوعيته- و الفصل لا- يطرد الفصل إلا- إذا- كانا جميعا مقسمين لجنس واحد- أى أن يكون النوعان داخلين تحت- جنس واحد قريب فافهم ذلك-

و لا- يرد عليه أن الفصل لكونه جزء الماهيه- غير مستقل فى الحكم و الحكم للنوع- لأن الفصل عين النوع محصلا- فحكمه حكم النوع بعينه-

على أن الأجناس العاليه من المقولات العشر- لا يقع بينها تضاد لأن الأكثر من واحد منها- يجتمع فى محل واحد كالكم و الكيف- و سائر الأعراض تجتمع فى جوهر واحد جسمانى- و كذا بعض الأجناس المتوسطه- الواقعه تحت بعضها مع بعض واقع تحت آخر- و كذا الأنواع الأخيره المندرجه- تحت بعضها مع بعض الأنواع الأخيره- المندرجه تحت بعض آخر- فالتضاد إنما يقع بالاستقراء فى نوعين- واقعين تحت جنس قريب من المقولات العرضيه- كالسواد و البياض المعدودين- من الكيفيات المبصره عندهم- و كالتهور و الجبن من الكيفيات النفسانيه-

و أما اعتبار غايه الخلاف بين المتضادين- فإنهم حكموا بالتضاد بين أمور- ثم عثروا بأمر متوسطه بين المتضادين نسبيه- كالسواد و البياض المتضادين- و بينهما من الألوان الصفرة و الحمرة و الخضرة- و هى بالنسبه إلى السواد من البياض- و بالنسبه إلى البياض من السواد- و كالتهور و الجبن المتوسط بينهما الشجاعه- فاعتبروا أن يكون الضد فى غايه الخلاف- و نهايه البعد من ضده-

و هذا هو الموجب لفهم التضاد بين الجواهر- فإن الأنواع الجوهرية لا- يوجد فيها- ما هو نسبي مقيس إلى طرفين- و لا- نوعان متطرفان بينهما غايه الخلاف- و من أحكام التضاد أنه لا يقع بين أزيد من طرفين- لأنه تقابل و التقابل

ص: ١٥٣

نسبه- و لا تتحقق نسبه واحده بين ازيد من طرفين- و هذا حكم عام لجميع أقسام التقابل-.

١٥٣ قال في؟ الأسفار و من أحكام التضاد- على ما ذكرناه من اعتبار غايه التباعد- أن ضد الواحد واحد لأن الضد على هذا الاعتبار- هو الذى يلزم من وجوده عدم الضد الآخر- فإذا كان الشىء وحدانيا و له أضداد- فإما أن يكون مخالفتها مع ذلك الشىء- من جهه واحده أو من جهات كثيره- فإن كانت مخالفتها له من جهه واحده- فالمضاد لذلك الشىء بالحقيقه- شىء واحد و ضد واحد- و قد فرض أضدادا- و إن كانت المخالفه بينها و بينه من جهات عديده- فليس الشىء ذا حقيقه بسيطه- بل هو كالإنسان الذى يضاد الحار من حيث هو بارد- و يضاد البارد من حيث هو حار- و يضاد كثيرا من الأشياء لاشتماله على أضدادها- فالتضاد الحقيقى إنما هو- بين الحرارة و البروده و السواد و البياض- و لكل واحد من الطرفين ضد واحد- و أما الحار و البارد- فالتضاد بينهما بالعرض انتهى ج ٢ ص ١١٤-.

و من أحكامه أن المتضادين متعاقبان على الموضوع- لاعتبار غايه الخلاف بينهما- سواء كان بينهما واسطه أو وسائط هي- بالقياس إلى كل من الجانبين- من الجانب الآخر- و أثره أن لا يخلو الموضوع منهما معا- سواء تعاورا عليه واحدا بعد واحد- أو كان أحد الضدين لازما لوجوده- كالبياض للثلج و السواد للقار-.

و من أحكامه أن الموضوع الذى يتعاقبان عليه- يجب أن يكون واحدا بالخصوص- لا واحدا بالعموم- إذ لا يمتنع وجود ضدين فى موضوعين- و إن كانا متحدين بالنوع أو الجنس-.

### خاتمه

- اختلفوا فى التمانع الذى بين الواحد و الكثير- حيث لا يجتمعان فى شىء

ص: ١٥٤

واحد من جهه واحده- أ هو من التقابل بالذات أم لا- و على الأول أ هو أحد أقسام التقابل الأربعة- أم قسم خامس غير الأقسام الأربعة المذكوره- و على الأول أ هو من تقابل التضاييف- أم من تقابل التضاد- و لكل من الاحتمالات المذكوره قائل- على ما فصل فى المطولات-.

و الحق أنه ليس من التقابل المصطلح فى شىء- لأن قوام التقابل المصطلح بالغيريه الذاتيه- التى هى تطارد الشئيين المتقابلين و تدافعهما بذاتيهما- و من المستحيل أن يرجع الاختلاف و التمانع الذاتى- إلى الاتحاد و التآلف- و الواحد و الكثير ليسا كذلك- إذ الواحد و الكثير قسمان- ينقسم إليهما الموجود من حيث هو موجود- و قد تقدم أن الوحده مساوقه للوجود- فكل موجود من حيث هو موجود واحد- كما أن كل واحد من حيث هو واحد موجود- فالواحد و الكثير كل منهما مصداق الواحد- أى أن ما به الاختلاف بين الواحد و الكثير- راجع إلى ما به الاتحاد- و هذا شأن التشكيك دون التقابل-.

فالوحده و الكثيره من شئون تشكيك الوجود- ينقسم الوجود بذلك إلى الواحد و الكثير- مع مساوقه الواحد للموجود المطلق- كما ينقسم إلى الوجود الخارجى و الذهنى- مع مساوقه الخارجى لمطلق الوجود- و ينقسم إلى ما بالفعل و ما بالقوه- مع مساوقه ما بالفعل لمطلق الوجود-.

على أن واحدا من أقسام التقابل الأربعة- بما لها من الخواص- لا- يقبل الانطباق على الواحد و الكثير- فإن النقيضين و العدم و الملكه- أحد المتقابلين فيهما عدم للآخر- و الواحد و الكثير وجوديان- و المتضاييفان متكافئان- وجودا و عدما و قوه و فعلا- و ليس الواحد و الكثير على هذه الصفه- و المتضادان بينهما غايه الخلاف- و لا كذلك الواحد و الكثير- فإن كل كثير عددى قابل به الواحد العددى- فإن هناك ما هو أكثر منه- و أبعد من الواحد لعدم تناهى العدد- فليس بين الواحد و الكثير شىء من التقابلات الأربعة- و القسمة حاصره فلا تقابل بينهما أصلا.

ص: ١٥٥

## المرحله الثامنه فى العله و المعلول

اشاره

و فيها خمسة عشر فصلا



## الفصل الأول فى إثبات العلية و المعلوليه و أنهما فى الوجود

قد تقدم أن الماهيه- فى حد ذاتها لا موجوده و لا معدومه- فهى متساويه النسبه إلى الوجود و العدم- فهى فى رجحان أحد الجانبين لها محتاجه- إلى غيرها الخارج من ذاتها- و أما ترجح أحد الجانبين لا لمرجح من ذاتها- و لا من غيرها فالعقل الصريح يحيله-.

و عرفت سابقا أن القول بحاجتها فى عدمها- إلى غيرها نوع من التجوز- حقيقته أن ارتفاع الغير- الذى تحتاج إليه فى وجودها- لا ينفك عن ارتفاع وجودها- لمكان توقف وجودها على وجوده- و من المعلوم أن هذا التوقف على وجود الغير- لأن المعدوم لا شئيه له-.

فهذا الوجود المتوقف عليه نسميه عله- و الشىء الذى يتوقف على العله معلولا له-.

ثم إن مجعول العله و الأثر الذى تضعه فى المعلول- هو إما وجود المعلول أو ماهيته- أو صيروره ماهيته موجوده- لكن يستحيل أن يكون المجعول هو الماهيه- لما تقدم أنها اعتباريه- و الذى يستفیده المعلول من علتة أمر أصيل- على أن العلية و المعلوليه رابطته عينيه- خاصه بين المعلول و علتة- و إلا لكان كل شىء عله لكل شىء- و كل شىء معلولا لكل شىء- و الماهيه لا رابطته بينها فى ذاتها- و بين غيرها-.

ص: ١٥٧

و يستحيل أن يكون المجعول هو الصيروره- لأن الأثر العينى الأصيل حينئذ- هو الصيروره التى هو أمر نسبى قائم بطرفين- و الماهيه و وجودها اعتباريان على الفرض- و من المحال أن يقوم أمر- عينى أصيل- بطرفين اعتباريين و إذا استحال كون- المجعول هو الماهيه أو الصيروره- تعين أن المجعول هو الوجود و هو المطلوب-.

فقد تبين مما تقدم أولاً- أن هناك عله و معلولا- و ثانياً أن كل ممكن فهو معلول- و ثالثاً أن العليه و المعلوليه- رابطته وجوديه بين المعلول و علتته- و أن هذه الرابطة دائره بين وجود المعلول- و وجود العله- و إن كان التوقف و الحاجه و الفقر- ربما تنسب إلى الماهيه-.

فمستقر الحاجه و الفقر بالأصالة هو- وجود المعلول و ماهيته محتاجه بتبعه-.

و رابعاً أنه إذ كانت الحاجه و الفقر- بالأصالة للوجود المعلول و هو محتاج فى ذاته- و إلا لكانت الحاجه عارضه و كان مستغنيا فى ذاته- و لا معلوليه مع الاستغناء- فذات الوجود المعلول عين الحاجه- أى أنه غير مستقل فى ذاته- قائم بعلته التى هى المفيضه له-.

و يتحصل من ذلك أن وجود المعلول- بقياسه إلى علتته وجود رابط موجود فى غيره- و بالنظر إلى ماهيته التى يطرد عنها العدم- وجود فى نفسه جوهرى أو عرضى- على ما تقتضيه حال ماهيته.

### الفصل الثانى فى انقسامات العله

تنقسم العله إلى تامه و ناقصه- فالعله التامه هى التى تشتمل على- جميع ما يتوقف عليه المعلول- بحيث لا يبقى للمعلول معها إلا أن يتحقق- و العله الناقصه

ص: ١٥٨

هى التى تشتمل على بعض - ما يتوقف عليه المعلول فى تحققه لا على جميعه-.

و تفترقان بأن العله التامه- يلزم من وجودها وجود المعلول كما سيأتى- و من عدمها عدمه- و العله الناقصه لا يلزم- من وجودها وجود المعلول- لكن يلزم من عدمها عدمه- لمكان توقف المعلول عليها و على غيرها- و ليعلم أن عدم العله- سواء كانت عله تامه أو ناقصه- عله تامه لعدم المعلول-.

و تنقسم أيضا إلى الواحده و الكثيره- لأن المعلول من لوازم وجود العله- و اللازم قد يكون أعم-.

و تنقسم أيضا إلى بسيطه و مركبه- و البسيطه ما لا جزء لها و المركبه خلافها- و البسيطه قد تكون بسيطه- بحسب الخارج كالعقل و الأعراض- و قد تكون بسيطه بحسب العقل- و هى ما لا تركيب فيه خارجا- من ماده و صورته و لا عقلا من جنس و فصل- و أبسط البسائط ما لا تركيب فيه- من وجود و ماهيه و هو الواجب تعالى-.

و تنقسم أيضا إلى قريبه و بعيده- فالقريبه ما لا واسطه بينها و بين معلولها- و البعيده ما كانت- بينها و بين معلولها واسطه كعله العله-.

و تنقسم أيضا إلى داخلية و خارجيه- فالداخلية هى الماده بالنسبه إلى المركب منها- و من صورته و هى التى بها الشىء بالقوه- و الصوره بالنسبه إلى المركب- و هى التى بها الشىء بالفعل- و تسميان علتى القوام-.

و الخارجيه هى الفاعل و هو الذى- يصدر عنه المعلول- و الغايه و هى التى يصدر لأجلها المعلول- و تسميان علتى الوجود و سيأتى بيانها-.

و تنقسم أيضا إلى علل حقيقيه و علل معده- و شأن المعدهات تقريب الماده إلى إفاضه الفاعل- بإعدادها لقبولها- كانصرام القطعات الزمانيه المقربه للماده- إلى حدوث ما يحدث فيها من الحوادث.

### الفصل الثالث فى وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامه و وجوب وجود العله عند وجود معلولها

و هذا وجوب بالقياس غير الوجوب الغيرى- الذى تقدم فى مسأله- الشىء ما لم يجب لم يوجد-

أما وجوب وجود المعلول- عند وجود علته التامه- فلأنه لو لم يجب وجوده عند وجود علته التامه لجاز عدمه- و لو فرض عدمه مع وجود العله التامه- فإما أن تكون عله عدمه و هى عدم العله متحققه- و عله وجوده موجوده كان فيه اجتماع النقيضين- و هما عله الوجود و عدمها- و إن لم تكن عله عدمه متحققه- كان فى ذلك تحقق عدمه- من غير عله و هو محال-

و كذا لو لم يجب عدمه- عند عدم علته لجاز وجوده- و لو فرض وجوده مع تحقق عله عدمه- و هى عدم عله الوجود- فإن كانت عله الوجود موجوده اجتماع النقيضان- و هما عله الوجود و عدمها الذى هو عله العدم- و إن لم تكن عله الوجود موجوده- لزم وجود المعلول مع عدم وجود علته-

برهان آخر لازم توقف وجود المعلول على وجود العله- امتناع وجود المعلول مع عدم العله- و بتعبير آخر كون عدم العله- عله موجب عدم المعلول- و توقف هذا المعلول الذى- هو عدم المعلول على علته التى- هى عدم العله لازمه امتناعه بانعدامها- أى وجوب وجود المعلول- عند وجود علته فافهم ذلك-

فإن قلت الذى تستدعيه- حاجه الممكن إلى المرجح- و توقف وجوده على وجود عله تامه- استلزام وجود العله التامه- فى أى وعاء كانت- هو وجود المعلول

ص: ١٦٠

في أى وعاء كان- و أما كون المعلول و العله معين في الوجود- من غير انفكاك في الوعاء فلا- فلم لا يجوز أن توجد العله مستلزمه لوجود المعلول- و لا معلول بعد ثم تنعدم العله- ثم يوجد المعلول بعد برهه و لا عله في الوجود- أو تكون العله التامة موجوده و لا وجود للمعلول بعد- ثم يسنح لها أن توجد المعلول فتوجد- و هذا فيما كانت العله التامة- فاعله بالاختيار بمكان من الوضوح-

قلت لا- معنى لتخلل العدم- بين وجود العله التامة و وجود معلولها- بأى نحو فرض- فقد تقدم أن توقف وجود المعلول على وجود العله- إنما يتم برابطه وجوديه عينيه- يكون وجود المعلول معها وجودا رابطا- قائم الذات بوجود العله التامة المستقل- بفرض وجود المعلول في وعاء- و عله التامة معدومه فيه- فرض تحقق الوجود الرابط و لا مستقل معه يقومه- و ذلك خلف ظاهر- و فرض وجود العله التامة و لا وجود لمعلولها- بعد فرض وجود مستقل مقوم بالفعل- و لا رابط له يقومه بعد و ذلك خلف ظاهر-

و أما حديث الاختيار فقد زعم قوم- أن الفاعل المختار كالإنسان مثلا بالنسبه إلى أفعاله الاختياريه- عله تستوى نسبتها إلى الفعل و الترك- فله أن يرجح ما شاء منهما- من غير إيجاب لتساوى النسبه-

و هو خطأ فليس الإنسان الفاعل باختياره- عله تامه للفعل بل هو عله ناقصه- و له علل ناقصه أخرى- كالماده و حضورها و اتحاد زمان حضورها مع زمان الفعل- و استقامه الجوارح الفعاله و مطاوعتها- و الداعى إلى الفعل و الإراده- و أمور أخرى كثيره إذا اجتمعت- صارت عله تامه يجب معها الفعل- و أما الإنسان نفسه فجزء من أجزاء العله التامة- نسبه الفعل إليه بالإمكان دون الوجوب- و الكلام في إيجاب العله التامة لا مطلق العله-

على أن تجوز استواء نسبه الفاعل المختار- إلى الفعل و عدمه إنكار لرابطه العليه- و لازمه تجوز عليه كل شى ء لكل شى ء- و معلوليه كل شى ء لكل شى ء-

ص: ١٦١

فإن قلت هب أن الإنسان- الفاعل المختار ليس بعله تامه- لكن الواجب عز اسمه فاعل مختار- و هو عله تامه لما سواه- و كون العالم واجبا بالنسبه إليه- ينافي حدوثه الزمانى-.

و لذلك اختار قوم أن فعل المختار- لا يحتاج إلى مرجح- و اختار بعضهم أن الإراده مرجحه بذاتها- لا حاجه معها إلى مرجح آخر- و اختار جمع أن الواجب تعالى- عالم بجميع المعلومات- فما علم منه أنه ممكن سيقع يفعله- و ما علم منه أنه محال لا يقع لا يفعله- و اختار آخرون أن أفعاله تعالى تابعه للمصالح- و إن كنا غير عالمين بها- فما كان منها ذا مصلحه فى وقت- تفوت لو لم يفعله فى ذلك الوقت- فعله فى ذلك الوقت دون غيره-.

قلت معنى كونه تعالى فاعلا مختارا- أنه ليس وراءه تعالى شىء يجبره على- فعل أو ترك فيوجهه عليه- فإن الشىء المفروض- إما معلول له و إما غير معلول- و الثانى محال لأنه واجب آخر أو فعل لواجب آخر- و أدله التوحيد تبطله- و الأول أيضا محال لاستلزامه- تأثير المعلول بوجوده القائم بالعله المتأخر عنها- فى وجود علته التى يستفيض عنها الوجود- فكون الواجب تعالى مختارا فى فعله- لا ينافى إيجابه الفعل الصادر عن نفسه- و لا إيجابه الفعل ينافى كونه مختارا فيه- و أما حدوث العالم بمعنى ما سوى الواجب- حدوثا زمانيا فمعنى حدوث العالم حدوثا زمانيا كونه- مسبوqa بقطعه من الزمان خاليه من العالم- ليس معه إلا الواجب تعالى- و لا خبر عن العالم بعد- و الحال أن طبيعه الزمان طبيعه كميّه ممكنه- موجوده معلوله للواجب تعالى و من فعله- فهو من العالم و لا معنى لكون العالم- و فيه الزمان حادثا زمانيا مسبوqa- بعدم زمانى و لا قبل زمانيا خارجا من الزمان-.

و قد استشعر بعضهم بالإشكال فدفعه بدعوى- أن الزمان أمر اعتبارى وهمى غير موجود- و هو مردود بأن دعوى كونه اعتباريا وهميا- اعتراف بعدم الحدوث الزمانى حقيقه

ص: ١٦٢

و دفع الإشكال بعضهم بأن الزمان حقيقه- منتزعه من ذات الواجب تعالى من حيث بقائه- و رد بأن لآزمه التغيير في ذات الواجب تعالى و تقدس- فإن المنتزع عين المنتزع منه- و كون الزمان متغيرا بالذات ضروري- و أجب عنه بأن من الجائز أن يخالف المنتزع- منه بعدم المطابقه- و هو مردود بأن تجويز المغايره بين المنتزع و المنتزع منه- من السفسطه و يبطل معه العلم من رأس- على أن فيه اعترافا ببطلان أصل الدعوى-.

و أما قول القائل بجواز أن يختار الفاعل المختار- أحد الأمرين المتساويين دون الآخر- لا لمرجح يرجحه- و قد مثلوا له بالهارب من السبع- إذا عن له طريقان متساويان- فإنه يختار أحدهما لا لمرجح-.

ففيه أنه دعوى من غير دليل- و قد تقدمت الحجة أن الممكن المتساوي الجانبين- يحتاج في ترجح أحد الجانبين إلى مرجح- فإن قيل إن المرجح هو الفاعل مثلا- يارادته كما مر في مثال الهارب من السبع- أجب بأن مرجعه إلى القول الآتى و سيأتى بطلانه- و أما مثال الهارب من السبع فممنوع- بل الهارب المذكور على فرض- التساوى من جميع الجهات- يقف في موضعه و لا يتحرك أصلا- على أن جواز ترجح الممكن من غير مرجح- ينسد به طريق إثبات الصانع تعالى-.

و أما قول القائل إن الإرادة مرجحه بذاتها- يتعين بها أحد الأفعال المتساويه- من غير حاجه إلى مرجح آخر- ففيه أن الإراده لو رجحت الفعل- فإنما ترجحه بتعلقها به- لكن أصل تعلقها بأحد الأمور- المتساويه الجهات محال- و دعوى أن من خاصه الإراده- ترجيح أحد الأفعال المتساويه- لا محصل لها- لأنها صفه نفسانيه علميه- لا تتحقق إلا مضافه إلى متعلقها- الذى رجحه العلم السابق لها- فما لم يرجح العلم السابق متعلق الإراده- لم تتحقق الإراده حتى يترجح بها فعل-.

ص: ١٦٣

و أما قول من قال إنه تعالى عالم بجميع المعلومات- فما علم منها أنه سيقع يفعله- و ما علم منها أنه لا يقع لا يفعله- و بعباره أخرى- ما علم أنه ممكن فعله دون المحال- ففيه أن الإمكان لازم الماهية- و الماهية متوقفه فى انتزاعها على تحقق الوجود- و وجود الشىء متوقف على ترجيح المرجح- فالعلم بالإمكان متأخر- عن المرجح بمراتب فلا يكون مرجحاً-

و أما قول من قال إن أفعاله تعالى- غير خاليه عن المصالح و إن كنا لا نعلم بها- فما كان منها ذا مصلحة فى وقت يفوت- لو لم يفعله فى ذلك الوقت أخره إلى ذلك الوقت- ففيه مضافاً إلى ورود- ما أورد على القول السابق عليه- أن المصلحة المفروضة المرتبطه بالوقت الخاص- لأى فعل من أفعاله كيفما فرضت- ذات ماهية ممكنه لا واجبه و لا ممتنع- فهى نظيره الأفعال ذوات المصلحة من فعله تعالى- فمجموع ما سواه تعالى من المصالح و ذوات المصالح- فعل له تعالى لا يتعدى طور الإمكان- و لا يستغنى عن عله مرجحه هى عله تامه- و ليس هناك وراء الممكن إلا الواجب تعالى- فهو العله التامه الموجه لمجموع فعله لا مرجح له سواه-

نعم لما كان العالم مركباً- ذا أجزاء لبعضها نسب وجوديه إلى بعض- جاز أن يقف وجود بعض أجزاءه- فى موقف الترجيح لوجود بعض- لكن الجميع ينتهى إلى السبب الواحد- الذى لا سبب سواه و لا مرجح غيره- و هو الواجب عز اسمه-

فقد تحصل من جميع ما تقدم أن المعلول- يجب وجوده عند وجود العله التامه- و بعض من لم يجد بدا- من إيجاب العله التامه لمعلولها- قال بأن عله العالم- هى إرادته الواجب دون ذاته تعالى- و هو أسخف ما قيل فى هذا المقام- فإن المراد بإرادته إن كانت هى الإراده الذاتيه- كانت عين الذات و كان القول بعليه الإراده- عين القول بعليه الذات- و هو يفرق بينهما بقبول أحدهما و رد الآخر- و إن كانت هى الإراده الفعلية- و هى من صفات الفعل الخارجيه



ص: ١٦٤

من الذات- كانت أحد الممكنات وراء العالم- و نستنتج منها وجود أحد الممكنات هذا-.

و أما مسأله وجوب وجود العله- عند وجود المعلول- فلأنه لو لم تكن العله واجبه الوجود- عند وجود المعلول لكانت ممكنه- إذ تقدير امتناعها يرتفع بأدنى توجه- و إذ كانت ممكنه كانت جائزه العدم- و المعلول موجود قائم الوجود بها- و لازمه وجود المعلول بلا عله-.

فإن قلت المعلول محتاج إلى العله حدوثا لا بقاء- فمن الجائز أن تنعدم العله بعد حدوث المعلول- و يبقى المعلول على حاله-.

قلت هو مبنى على ما ذهب إليه قوم- من أن حاجه المعلول إلى العله فى الحدوث دون البقاء- فإذا حدث المعلول بإيجاد العله انقطعت الحاجه إليها- و مثلوا له بالبناء و البناء- فإن البناء عله للبناء- فإذا بنى و قام البناء على ساق- ارتفعت حاجته إلى البناء و لم يضره عدمه-.

و هو مردود بأن- الحاجه إلى العله خاصه لازمه للماهيه- لإمكانها فى تلبسها بالوجود أو العدم و الماهيه- بإمكانها محفوظه فى حاله البقاء- كما أنها محفوظه فى حاله الحدوث- فيجب وجود العله فى حاله البقاء- كما يجب وجودها فى حاله الحدوث-.

على أنه قد تقدم أن وجود المعلول- بالنسبه إلى العله وجود رابط قائم بها- غير مستقل عنها- فلو استغنى عن العله بقاء كان مستقلا عنها- غير قائم بها هذا خلف- برهان آخر ١٦٤ قال فى؟ الأسفار- و هذا يعنى كون عله الحاجه إلى العله هى الحدوث- أيضا باطل لأننا إذا حللنا الحدوث بالعدم السابق- و الوجود اللاحق و كون ذلك الوجود بعد العدم- و تفحصنا عن عله الافتقار إلى الفاعل- أ هى أحد الأمور الثلاثة أم أمر رابع مغاير لها- لم يبق من الأقسام شىء إلا القسم الرابع- أما العدم السابق فلأنه نفى محض لا يصلح للعليه- و أما الوجود فلأنه مفتقر إلى الإيجاد- المسبوق بالاحتياج إلى الوجود- المتوقف على عله الحاجه

ص: ١٦٥

إليه- فلو جعلنا العله هى الوجود- لزم توقف الشىء على نفسه بمراتب- و أما الحدوث فلافتقاره إلى الوجود- لأنه كيفيه و صفه له- و قد علمت افتقار الوجود إلى عله الافتقار بمراتب- فلو كان الحدوث عله الحاجه لتقدم على نفسه بمراتب- فعله الافتقار زائده على ما ذكرت ج ٢ ص ٢٠٣-

و قد اندفعت بما تقدم مزعمه أخرى لبعضهم- و هى قولهم إن من شرط صحه الفعل سبق العدم- و المراد بالسبق الزمانى- و محصله أن المعلول بما أنه فعل لعلته- يجب أن يكون حادثا زمانيا- و علوه بأن دوام وجود الشىء لا يجمع حاجته- و لازم هذا القول أيضا عدم وجود المعلول عند وجود العله-

وجه الاندفاع أن عله الحاجه إلى العله- هى الإمكان و هو لازم الماهيه- و الماهيه مع المعلول كيفما فرض وجودها- من غير فرق بين الوجود الدائم و غيره-

على أن وجود المعلول رابط بالنسبه إلى العله- قائم بها غير مستقل عنها و من الممتنع أن- ينقلب مستغنيا عن المستقل الذى يقوم به- سواء كان دائما أو منقطعا- على أن لازم هذا القول خروج الزمان- من أفق الممكنات- و قد تقدمت جهات فسادة.

### الفصل الرابع فى أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد

و المراد بالواحد الأمر البسيط- الذى ليس فى ذاته جهه تركيبيه مكثره- فالعله الواحده هى العله البسيطة- التى هى بذاتها البسيطة عله- و المعلول الواحد هو المعلول البسيط- الذى هو بذاته البسيطة معلول- فالمراد بالواحد ما

ص: ١٦٦

يقابل الكثير الذى- له أجزاء أو آحاد متباينه لا ترجع إلى جهة واحده-.

بيانه أن المبدأ الذى يصدر عنه وجود المعلول- هو وجود العلة الذى هو نفس ذات العلة- فالعلة هي نفس الوجود- الذى يصدر عنه وجود المعلول- و إن قطع النظر عن كل شىء- و من الواجب أن يكون بين المعلول و علة- سنخيه ذاتيه هي المخصصه لصدوره عنها- وإلا كان كل شىء علة لكل شىء- و كل شىء معلولا لكل شىء- فلو صدر عن العلة الواحده التى ليس لها فى ذاتها- إلا جهة واحده معاليل كثيره بما هي كثيره متباينه- لا ترجع إلى جهة واحده تقرررت فى ذات العلة- جهات كثيره متباينه متدافعه- و قد فرضت بسيطه ذات جهة واحده هذا خلف- فالواحد لا يصدر عنه إلا الواحد و هو المطلوب-.

و قد اعترض عليه بالمعارضه- أن لازمه عدم قدره الواجب تعالى- على إيجاد أكثر من واحد و فيه تقييد قدرته- و قد برهن على إطلاق قدرته- و أنها عين ذاته المتعالیه-.

و يرد أنه مستحيل بالبرهان- و القدره لا تتعلق بالمحال- لأنه بطلان محض لا شئيه له- فالقدره المطلقه على إطلاقها- و كل موجود معلول له تعالى بلا واسطه- أو معلول معلوله و معلول المعلول معلول حقيقه-.

و يتفرع عليه أولا أن الكثير لا يصدر عنه الواحد- فلو صدر واحد عن الكثير- فإما أن يكون الواحد واحد نوعيا- ذا أفراد كثيره يستند كل فرد منها إلى علة خاصه- كالحراره الصادره عن النار- و النور و الحركة و غيرها- أو تكون وحدته عدديه ضعيفه كالوحده النوعيه- فيستند وجوده إلى كثير كالهولى الواحد بالعدد- المستند وجودها إلى مفارق يقيم وجودها- بالصور المتوارده عليها واحده بعد واحده- على ما قالته الحكماء و قد تقدم الكلام فيه- و إما أن يكون للكثير جهة وحده- يستند إليها المعلول- و إما أن يكون الكثير مركبا ذا أجزاء- يفعل الواحد بواحد منها فينسب إلى نفس المركب-.

و ثانيا أن المعلول الواحد لا يفعل فيه علل كثيره- سواء كان على سبيل

ص: ١٦٧

الاجتماع فى عرض واحد- لأنه يؤدى إلى التناقض فى ذات الواحد- المؤدى إلى الكثرة- أو كان على سبيل التوارد- بقيام عله عليه بعد عله- للزوم ما تقدم من المحذور-.

و ثالثا أنه لو صدر عن الواحد كثير- وجب أن يكون فيه جهة كثره و تركيب- يستند إليها الكثير غير جهة الوحده المفروضه- كالإنسان الواحد الذى يفعل أفعالا كثيرة- من مقولات كثيره متباينه بتمام الذات.

### الفصل الخامس فى استماله الدور و التسلسل فى العلل

أما الدور فهو توقف وجود الشىء - على ما يتوقف وجوده عليه- إما بلا واسطه- كتوقف ا على ب و توقف ب على ا- و يسمى دورا مصرحا- و إما مع الواسطه كتوقف ا على ب- و ب على ج و ج على ا و يسمى دورا مضمرا-.

و استحاله قريبه من البداهه- فإنه يستلزم تقدم الشىء على نفسه بالوجود- و هو ضرورى الاستحاله-.

و أما التسلسل فهو ترتب شىء موجود- على شىء آخر موجود معه بالفعل- و ترتب الثانى على ثالث كذلك- و الثالث على رابع و هكذا إلى غير النهايه- سواء كان ذهاب السلسله كذلك من الجانبين- بأن يكون قبل كل قبل- و بعد كل بعد أو من جانب واحد- لكن الشرط على أى حال أن يكون لأجزاء السلسله- وجود بالفعل و أن تكون مجتمعه فى الوجود- و أن يكون بينها ترتب- و التسلسل فى العلل ترتب معلول على عله- و ترتب علته على عله و عله علته على عله- و هكذا إلى غير النهايه-.

ص: ١٦٨

و التسلسل فى العلل محال- و البرهان عليه أن وجود المعلول- رابط بالنسبه إلى علتة لا يقوم إلا بعلته- و العله هو المستقل الذى يقومه كما تقدم- و إذا كانت علتة معلوله لثالث و هكذا- كانت غير مستقلة بالنسبه إلى ما فوقها- فلو ذهب التسلسله إلى غير النهايه- و لم تنته إلى عله غير معلوله- تكون مستقلة غير رابطه- لم يتحقق شىء من أجزاء التسلسله- لاستحاله وجود الرابط إلا مع مستقل-.

برهان آخر و هو المعروف ببرهان الوسط و الطرف- إقامه ١٦٨؟ الشيخ فى؟ الشفاء حيث قال- إذا فرضنا معلولا و فرضنا له عله و لعلته عله- فليس يمكن أن يكون لكل عله عله بغير نهايه- لأن المعلول و علتة و عله عله- إذا اعتبرت جملتها فى القياس الذى لبعضها إلى بعض- كانت عله العله عله أولى مطلقه للأخرين- و كان للأخرين نسبه المعلوليه إليها- و إن اختلفا فى أن أحدهما معلول بالواسطه- و الآخر معلول بلا- واسطه- و لم يكونا كذلك لا الأخير و لا المتوسط- لأن المتوسط الذى هو العله المماسه للمعلول- عله لشىء واحد فقط و المعلول ليس عله لشىء-.

و لكل واحد من الثلاثه خاصيه- فكانت خاصيه الطرف المعلول أنه ليس عله لشىء- و خاصيه الطرف الآخر أنه عله لكل غيره- و خاصيه الوسط أنه عله لطرف و معلول لطرف- سواء كان الوسط واحدا أو فوق واحد- و إن كان فوق واحد فسواء ترتب- ترتيبا متناهيا أو غير متناه- فإنه إن ترتب كثره متناهيه كانت- جمله عدد ما بين الطرفين كواسطه واحده- تشترك فى خاصيه الواحده بالقياس إلى الطرفين- فيكون لكل من الطرفين خاصيه-.

و كذلك إن ترتب فى كثره- غير متناهيه فلم يحصل الطرف- كان جميع الغير المتناهي فى خاصيه الواسطه- لأنك أى جمله أخذت كانت عله- لوجود المعلول الأخير و كانت معلوله- إذ كل واحد منها معلول و الجملة متعلقه الوجود بها- و متعلقه الوجود بالمعلول معلول- إلا أن تلك الجملة شرط- فى وجود المعلول الأخير

ص: ١٦٩

و عله له- و كلما زدت فى الحصر و الأخذ- كان الحكم إلى غير النهاية باقيا-

فليس يجوز أن تكون جملة علل موجوده- و ليس فيها عله غير معلومه و عله أولى- فإن جميع غير المتناهي- كواسطه بلا طرف و هذا محال؟ الشفاء ص ٣٢٧-

برهان آخر و هو المعروف بالأسد الأخصر؟ للفارابى- أنه إذ كان ما من واحد من آحاد- السلسله الذاهبه بالترتيب بالفعل- لا إلى النهاية إلا و هو كالواحد- فى أنه ليس يوجد إلا و يوجد آخر وراءه من قبل- كانت الآحاد اللامتناهيه بأسرها يصدق عليها- أنها لا تدخل فى الوجود- ما لم يكن شىء من ورائها موجودا من قبل- فإذا بداهه العقل قاضيه- بأنه من أين يوجد فى تلك السلسله شىء- حتى يوجد شىء ما بعده؟ الأسفار ج ٢ ص ١٦٦- و هناك حجج أخرى أقيمت على- استحاله التسلسل لا- يخلو أكثرها من مناقشه-

تنبيه قال بعضهم إن معيار الحكم بالاستحاله- فى كل من البراهين التى أقيمت على استحاله التسلسل- هو اجتماع شرطى الترتب و الاجتماع فى الوجود- بالفعل فى جهه اللانهايه- و مقتضاها استحاله التسلسل فى العلل فى جهه التصاعد- بأن تترتب العلل إلى ما لا نهاية له- لا- فى جهه التنازل بأن يترتب معلول على علتة- ثم معلول المعلول على المعلول- و هكذا إلى غير النهاية- و الفرق بين الأمرين أن العلل مجتمعه- فى مرتبه وجود المعلول و محيطه به- و تقدمها عليه إنما هو بضرب من التحليل- بخلاف المعلومات فإنها ليست فى مرتبه عللها- فذهاب السلسله متصاعده يستلزم- اجتماع العلل المترتبه بوجوداتها بالفعل- فى مرتبه المعلول الذى تبتدىء منه السلسله مثلا- بخلاف ذهاب السلسله متنازله- فإن المعلولات المترتبه المتنازله- لا- تجتمع على العله الأولى- التى تبتدأ منها السلسله مثلا- انتهى كلامه ملخصا-

و أنت خير بأن البرهانين المتقدمين- المنقولين عن؟ الشيخ و؟ الفارابى- جاريان فى صورتى التصاعد و التنازل جميعا- فيما كانت السلسله مؤلفه من علل

ص: ١٧٠

تامة- و أما العلل الناقصه فيجرى البرهانان فيها- إذا كانت السلسله متصاعده- لوجوب وجود العله الناقصه عند وجود المعلول و معه- بخلاف ما إذا كانت السلسله متنازله- لعدم وجوب وجود المعلول- عند وجود العله الناقصه-

ف ما ذكره من أن معيار الاستحاله- هو اجتماع اللامتناهى فى جزء من أجزاء السلسله- و هو متأت فى صورته التصاعد دون التنازل ممنوع-

تنبيه آخر تقدم أن التسلسل إنما يستحيل- فيما إذا كانت أجزاء السلسله موجوده بالفعل- و أن تكون مجتمعه فى الوجود- و أن يترتب بعضها على بعض- فلو كان بعض الأجزاء موجوده بالقوه- كبعض مراتب العدد فليس بمستحيل- لأن الموجود منه متناه دائما- و كذا لو كانت موجوده بالفعل- لكنها غير مجتمعه فى الوجود كالحوادث الزمانيه- بعضها معدومه عند وجود بعض- لتناهى ما هو الموجود منها دائما- و كذا لو كانت موجوده بالفعل مجتمعه فى الوجود- لكن لا ترتب بينها و هو توقف البعض على البعض وجودا- كعدد غير متناه من موجودات لا عليه و لا معلوليه بينها-

و الوجه فى ذلك أنه ليس هناك- مع فقد شىء من الشرائط الثلاث- سلسله واحده موجوده غير متناهيه- حتى يجرى فيها براهين الاستحاله-

تنبيه آخر مقتضى ما تقدم من البرهان- استحاله التسلسل فى أقسام العلل كلها- من العلل الفاعليه و الغائيه و الماديه و الصوريه- كما أن مقتضاها استحالتة فى العلل التامه- لأن الملاك فى الاستحاله- ذهاب التوقف الوجودى إلى غير النهايه- و هو موجود فى جميع أقسام العلل-

و يتبين بذلك أيضا استحاله التسلسل- فى أجزاء الماهيه كأن يكون مثلا- للجنس جنس- إلى غير النهايه أو للفصل فصل إلى غير النهايه- لأن الجنس و الفصل هما- الماده و الصوره مأخوذتين لا بشرط-

على أن الماهيه الواحده- لو تركبت من أجزاء غير متناهيه- استحاله تعقلها و هو باطل.

## الفصل السادس فى العله الفاعليه

قد تقدم أن الماهيه الممكنه فى تلبسها بالوجود- تحتاج إلى مرجح لوجودها- و لا يرتاب العقل أن لمرجح الوجود شأنًا- بالنسبه إلى الوجود- غير ما للماهيه من الشأن بالنسبه إليه- فللمرجح أو بعض أجزائه بالنسبه إليه- شأن شبيه بالإعطاء- نسميه فعلا أو ما يفيد معناه- و للماهيه شأن شبيه بالأخذ- نسميه قبولًا أو ما يفيد معناه- و من المحال أن تتصف الماهيه بشأن المرجح- و إلا لم تحتج إلى مرجح- أو يتصف المرجح بشأن الماهيه و إلا- لزم الخلف- و من المحال أيضا أن يتحد الشأنان- فالشأن الذى هو القبول يلزم الفقدان- و الشأن الذى هو الفعل يلزم الوجدان-.

و هذا المعنى واضح فى الحوادث الواقعه- التى نشاهدها فى نشأه ماده- فإن فيها عللا تحرك الماده نحو صور- هى فاقده لها فتقبلها و تتصور بها- و لو كانت واجده لها لم تكن لتقبلها و هى واجده- فالقبول يلزم الفقدان- و الذى للعلل هو الفعل المناسب لذاتها- الملازم للوجدان-.

فالحادث المادى يتوقف فى وجوده- إلى عله تفعله نسميها عله فاعليه- و إلى عله تقبله و نسميها العله الماديه- و سيأتى إثبات أن فى الوجود ماهيات- ممكنه مجردة عن الماده- و هى لإمكانها تحتاج إلى عله مرجحه- و لتجردها مستغنيه عن العله الماديه- فلها أيضا عله فاعليه-.

فلا- غنى لوجود ممكن سواء كان- ماديا أو مجردا عن العله الفاعليه- فمن رام قصر العلل فى العله الماديه- و نفى العله الفاعليه فقد رام- إثبات فعل لا فاعل له فاستسمن ذا ورم.



## الفصل السابع فى أقسام العله الفاعليه

ذكروا للفاعل أقساما أنهاها بعضهم إلى ثمانية- ووجه ضبطها على ما ذكروا أن الفاعل- إما أن يكون له علم بفعله ذو دخل فى الفعل أو لا- والثانى إما أن يلائم فعله طبعه و هو الفاعل بالطبع- أو لا يلائم فعله طبعه و هو الفاعل بالقسر- و الأول أعنى الذى له علم بفعله ذو دخل فيه- إما أن لا- يكون فعله بإرادته و هو الفاعل بالجبر- أو يكون فعله بإرادته و حينئذ- إما أن يكون علمه بفعله فى مرتبه فعله- بل عين فعله و هو الفاعل بالرضا- و إما أن يكون علمه بفعله قبل فعله و حينئذ- إما أن يكون علمه بفعله مقرونا بداع- زائد على ذاته و هو الفاعل بالقصد- و إما أن لا يكون مقرونا بداع زائد- بل يكون نفس العلم منشأ لصدور المعلول- و حينئذ فإما أن يكون علمه زائدا على ذاته- و هو الفاعل بالعنايه أو غير زائد و هو الفاعل بالتجلى- و الفاعل كيف فرض إن كان هو و فعله المنسوب إليه- فعلا لفاعل آخر كان فاعلا بالتسخير-.

فللعله الفاعليه ثمانية أقسام- الأول الفاعل بالطبع و هو الذى- لا علم له بفعله مع كون الفعل ملائما لطبعه- كالنفس فى مرتبه القوى الطبيعیه البدنيه- فهى تفعل أفعالها بالطبع-.

الثانى الفاعل بالقسر و هو الذى- لا علم له بفعله و لا فعله ملائم لطبعه- كالنفس فى مرتبه القوى الطبيعیه البدنيه- عند انحرافها لمرض فإن الأفعال عندئذ- تنحرف عن مجرى الصحه لعوامل قاسره-.

الثالث الفاعل بالجبر- و هو الذى له علم بفعله و ليس بإرادته- كالإنسان يكره على فعل ما لا يريد-.

الرابع الفاعل بالرضا و هو الذى له إرادته لفعله- عن علم و علمه

ص: ١٧٣

التفصيلى بفعله عين فعله- و ليس له قبل الفعل إلا- علم إجمالى به- بعلمه بذاته المستتبع لعلمه الإجمالى بمعلوله- كالإنسان يفعل الصور الخياليه- و علمه التفصيلى بها عين تلك الصور- و له قبلها علم إجمالى بها- لعلمه بذاته الفعاله لها- و كفاعليه الواجب تعالى- للأشياء عند؟ الإشراقين-.

الخامس الفاعل بالقصد و هو الذى له علم و إرادته- و علمه بفعله تفصيلى قبل الفعل بداع زائد- كالإنسان فى أفعاله الاختياريه- و كالواجب عند جمهور المتكلمين-.

السادس الفاعل بالعنايه و هو الذى له علم- سابق على الفعل زائد على ذاته- نفس الصوره العلميه منشأ لصدور الفعل- من غير داع زائد كالإنسان- الواقع على جذع عال- فإنه بمجرد توهم السقوط يسقط على الأرض- و كالواجب تعالى فى إيجاد الأشياء عند؟ المشائين-.

السابع الفاعل بالتجلى و هو الذى- يفعل الفعل و له علم تفصيلى به- هو عين علمه الإجمالى بذاته- كالنفس الإنسانيه المجرده- فإنها لما كانت صورته أخيره لنوعها- كانت على بساطتها مبدأ لجميع كمالاتها الثانيه- التى هى لعليتها واجده لها فى ذاتها- و علمها الحضورى بذاتها علم بتفاصيل كمالاتها- و إن لم يتميز بعضها من بعض- و كالواجب تعالى بناء على ما سيأتى إن شاء الله- أن له تعالى علما إجماليا بالأشياء- فى عين الكشف التفصيلى-.

الثامن الفاعل بالتسخير- و هو الفاعل الذى هو و فعله لفاعل- فهو فاعل مسخر فى فعله- كالقوى الطبيعيه و النباتيه و الحيوانيه- المسخره فى أفعالها للنفس الإنسانيه- و كالعلل الكونيه المسخره للواجب تعالى-.

و فى عد الفاعل بالجبر و الفاعل بالعنايه- نوعين بحيالهما مباينين للفاعل بالقصد نظر- توضيحه أنا ننسب الأعمال المكتنفه- بكل نوع من الأنواع المشهوده- أعنى كمالاتها الثانيه إلى نفس ذلك النوع- فكل نوع عله فاعليه لكمالاته الثانيه- و الأنواع فى ذلك على قسمين- منها ما يصدر عنه أفعاله لطبعه-

ص: ١٧٤

من غير أن يتوسط فيه العلم كالعناصر- و منها ما للعلم دخل فى صدور أفعاله عنه كالإنسان-.

و القسم الثانى مجهز بالعلم- و لا- ريب أنه إنما جهز به لتمييز ما هو كماله من الأفعال- مما ليس بكمال له ليفعل ما فيه كماله- و يترك ما ليس فيه ذلك- كالصبي يلتقم ما أخذه فإن وجدته- صالحه للتغذى كالفأكهه أكله- و إن لم يجده كذلك تركه ورمى به- فتوسطه العلم لتشخيص الفعل الذى فيه كمال- و تمييزه من غيره و الذى يوسطه- من العلم و التصديق إن كان حاضرا عنده- غير مفتقر فى التصديق به إلى تروى فكر- كالعلوم الناشئه بالملكات و نحوها- لم يلبث دون أن يريد الفعل فيفعله- و إن كان مشكوكا فيه مفتقرا إلى التصديق به- أخذ فى تطبيق العناوين و الأوصاف الكماليه على الفعل- فإن انتهى إلى التصديق بكونه كمالا فعله- و إن انتهى إلى خلاف ذلك تركه- و هذا الميل و الانعطاف إلى أحد الطرفين- هو الذى نسميه اختيارا- و نعد الفعل الصادر عنه فعلا اختياريا-.

فتبين أن فعل هذا النوع من الفاعل العلمى- يتوقف على حضور التصديق بوجود الفعل- أى كونه كمالا و كون ما يقابله- أى الترك خلاف ذلك- فإن كان التصديق به حاضرا فى النفس- من دون حاجه إلى تعمل فكرى- لم يلبث دون أن يأتى بالفعل- و إن لم يكن حاضرا احتاج إلى تروى فكر- حتى يطبق على الفعل المأتى به صفة الوجوب و الرجحان- و على تركه صفة الاستحاله و المرجوحيه- من غير فرق بين أن يكون رجحان الفعل- و مرجوحيه الترك مستندين إلى طبع الأمر- كمن كان قاعدا تحت جدار يريد أن ينقض عليه- فإنه يقوم خوفا من انهدامه عليه- أو كانا مستندين إلى إجبار مجبر- كمن كان قاعدا مستظلا بجدار فهدهه جبار أنه- إن لم يقم هدم الجدار عليه- فإنه يقوم خوفا من انهدامه عليه- و الفعل فى صورتين إرادى- و التصديق على نحو واحد-.

ص: ١٧٥

و من هنا يظهر أن الفعل الإجبارى لا- يباين الفعل الاختيارى- و لا يتميز منه بحسب الوجود الخارجى- بحيث يصير الفاعل بالجبر قسيما للفاعل بالقصد- فقصارى ما يصنعه المجبر أنه يجعل الفعل ذا طرف واحد- فيواجه الفاعل المكروه فعلا- ذا طرف واحد ليس له إلا أن يفعل- كما لو كان الفعل بحسب طبعه كذلك-.

نعم العقلاء فى سنتهم الاجتماعيه- فرقوا بين الفعلين حفظا لمصلحه الاجتماع- و رعايه لقوانينهم الجاربه- المستتبعه للمدح و الذم و الثواب و العقاب- فانقسام الفعل إلى الاختيارى و الجبرى- انقسام اعتبارى لا حقيقى-.

و يظهر أيضا أن الفاعل بالعنايه- من نوع الفاعل بالقصد- فإن تصور السقوط ممن قام على جذع عال مثلا- علم واحد موجود فى الخائف- الذى أدهشه تصور السقوط فيسقط- و فيمن اعتاد القيام عليه بتكرار العمل- فلا يخاف و لا يسقط كالبناء مثلا فوق الأبنيه- و الجدران العالیه جدا-.

فالصاعد فوق جدار عال القائم عليه- يعلم أن من الممكن أن يثبت فى مكانه فيسلم- أو يسقط منه فيهلك- غير أنه إن استغرقه الخوف و الدهشه الشديده- و جذبت نفسه إلى الاقتصار على تصور السقوط سقط- بخلاف المعتاد بذلك- فإن الصورتين موجودتان عنده من دون خوف و دهشه- فيختار الثبات فى مكانه فلا يسقط-.

و فقدان هذا الفعل العنائى- للغايه الصالحه العقلانيه- لا يوجب خلوه من مطلق الداعى- فالداعى أعم من ذلك كما سيأتى- فى الكلام على اللعب و العبث.

### الفصل الثامن في أنه لا مؤثر في الوجود بحقيقه معنى الكلمه إلا الله سبحانه

قد تقدم أن العليه و المعلوليه ساريه في الموجودات- فما من موجود إلا و هو- عله ليست بمعلوله أو معلول ليس بعله- أو عله لشيء و معلول لشيء- و تقدم أن سلسله العلل تنتهي إلى- عله ليست بمعلوله و هو الواجب تعالى- و تقدم أنه تعالى واحد وحده حقه- لا يتثنى و لا يتكرر و غيره من كل موجود مفروض- واجب به ممكن في نفسه- و تقدم أن لا غنى للمعلول عن العله الفاعليه- كما أنه لا غنى له عن العله التامه- فهو تعالى عله تامه للكل- في عين أنه عله فاعليه- و تقدم أن العليه في الوجود و هو أثر الجاعل- و أن وجود المعلول رابط- بالنسبه إلى علتة قائم بها- كما أن وجود العله مستقل بالنسبه إليه مقوم له- لا حكم للمعلول إلا و هو لوجود العله و به-

فهو تعالى الفاعل المستقل في مبدئيه- على الإطلاق و القائم بذاته في إيجاده و عليته- و هو المؤثر بحقيقه معنى الكلمه- لا مؤثر في الوجود إلا هو- ليس لغيره من الاستقلال الذي هو- ملاك العليه و الإيجاد إلا الاستقلال النسبي- فالعلل الفاعليه في الوجود معدات مقربه للمعاليل- إلى فيض المبدأ الأول و فاعل الكل تعالى-.

هذا بالنظر إلى حقيقه الوجود- الأصيله المتحققه بمراتبها في الأعيان- و أما بالنظر إلى ما يعتبره العقل من الماهيات- الجوهرية و العرضيه المتلبسه بالوجود- المستقله في ذلك فهو تعالى عله تنتهي إليها العلل كلها- فما كان من الأشياء ينتهي إليه بلا واسطه فهو علتة- و ما كان منها ينتهي إليه بواسطه فهو عله

علته- و عله عله الشىء عله لذلك الشىء- فهو تعالى فاعل كل شىء و العلل كلها مسخره له.

### الفصل التاسع فى أن الفاعل التام الفاعليه أقوى من فعله و أقدم

أما أنه أقوى وجودا و أشد- فلأن الفعل و هو معلوله- رابطه بالنسبه إليه قائم الهويه به- و هو المستقل الذى يقومه و يحيط به- و لا نعى بأشديه الوجود إلا ذلك- و هذا يجرى فى العله التامه أيضا- كما يجرى فى الفاعل المؤثر-.

و قد عد؟ صدر المتألهين ره المسأله بديهيه- إذ قال ١٧٧ البدهاه حاكمه بأن العله المؤثره هى أقوى لذاتها- من معلولها فيما يقع به العليه- و فى غيرها لا يمكن الجزم بذلك ابتداء- انتهى؟ الأسفار ج ٢ ص ١٨٧-.

و أما أنه أقدم وجودا من فعله فهو من الفطريات- لمكان توقف وجود الفعل على وجود فاعله- و هذا أيضا كما يجرى فى الفاعل- يجرى فى العله التامه و سائر العلل-.

و القول بأن العله التامه مع المعلول- لأن من أجزاءها ماده و الصوره- اللتين هما مع المعلول بل عين المعلول- فلا- يتقدم عليه لاستلزامه تقدم الشىء على نفسه-.

مدفوع بأن ماده كما تقدم عله ماديه- لمجموع ماده و الصوره الذى هو الشىء المركب- و كذا الصوره عله صوريه للمجموع منهما- و أما المجموع الحاصل منهما فليس بعله لشىء- فكل واحد منهما عله متقدمه- و المجموع معلول

ص: ١٧٨

متأخر فلا إشكال-.

و هذا معنى ما قيل- إن المتقدم هو الآحاد بالأسر- و المتأخر هو المجموع بشرط الاجتماع.

**الفصل العاشر فى أن البسيط يمتنع أن يكون فاعلا و قابلا**

المشهور من الحكماء عدم جواز كون الشىء الواحد- من حيث هو واحد فاعلا و قابلا مطلقا- و احترز بقيد وحده الحيشه عن الأنواع المادية- التى تفعل بصورها و تقبل بموادها- كالنار تفعل الحرارة بصورتها و تقبلها بمادتها- و ذهب المتأخرون إلى جوازه مطلقا- و الحق هو التفصيل بين ما كان القبول فيه- بمعنى الانفعال و الاستكمال الخارجى- فلا يجمع القبول الفعل فى شىء واحد بما هو واحد- و ما كان القبول فيه بمعنى الاتصاف و الانتزاع- من ذات الشىء من غير انفعال و تأثير خارجى- كلوازم الماهيات فيجوز اجتماعهما-.

و الحجة على ذلك أن القبول بمعنى الانفعال- و التأثير يلزم فقدان و الفعل يلزم الوجدان- و هما جهتان متباينتان متدافعتان- لا تجتمعان فى الواحد من حيث هو واحد- و أما لوازم الماهيات مثلا كزوجيه الأربعة- فإن تمام الذات فيها لا يعقل خاليه من لازمها- حتى يتصور فيها معنى فقدان- فالقبول فيها بمعنى مطلق الاتصاف و لا ضير فى ذلك-.

و احتج المشهور على الامتناع مطلقا بوجهين- أحدهما أن الفعل و القبول أثران متغايران- فلا يصدران عن الواحد من حيث هو واحد-.

الثانى أن نسبة القابل إلى مقبولة بالإمكان- و نسبة الفاعل التام الفاعليه

ص: ١٧٩

إلى فعله بالوجوب- فلو كان شىء واحد فاعلا- و قابلا لشىء- كانت نسبته إلى ذلك بالإمكان و الوجوب معا- و هما متنافيان و تنافى اللوازم- مستلزم لتنافى الملزومات-.

و الحجتان لو تمتا لم تدلا على أكثر من امتناع- اجتماع الفعل و القبول بمعنى الانفعال و التأثير- فى شىء واحد بما هو واحد- و أما القبول بمعنى الاتصاف كاتصاف الماهيات بلوازمها- فليس أثرا صادرا عن الذات يسبقه إمكان-.

و الحجتان مع ذلك لا تخلوان من مناقشه- أما الأولى فلأن جعل القبول أثرا صادرا عن القابل- يوجب كون القابل عله فاعليه للقبول- فيرد الإشكال فى قبول القابل البسيط للصوره- حيث إنه يفعل القبول و يصير جزءا من المركب- و هما أثران لا يصدران عن الواحد-.

و أما الثانيه فلأن نسبه العله الفاعليه- بما أنها إحدى العلل الأربع إلى الفعل- ليست نسبه الوجوب- إذ مجرد وجود العله الفاعليه- لا يستوجب وجود المعلول- ما لم ينضم إليها سائر العلل- اللهم إلا- أن يكون الفاعل- عله تامه وحدها- و مجرد فرض الفاعل تام الفاعليه- و المراد به كونه فاعلا- بالفعل- بانضمام بقيه العلل إليه- لا- يوجب تغير نسبته فى نفسه- إلى الفعل من الإمكان إلى الوجوب-.

و احتج المتأخرون على جواز كون الشىء الواحد- من حيث هو واحد فاعلا و قابلا- بلوازم الماهيات سيما البسائط منها- فما منها إلا و له لازم أو لوازم كالإمكان- و كونه ماهيه و مفهومها- و كذا المفاهيم المنتزعه من ذات الواجب تعالى- كوجوب الوجود و الوجدانيه- فإن الذات فاعل لها و قابل لها-.

و الحججه كما عرفت لا- تتم- إلا- فيما كان القبول فيه بمعنى الاتصاف- فالقبول و الفعل فيه واحد- و أما ما كان القبول فيه- انفعالا و تأثرا و استكمالا- فالقبول فيه يلازم فقدان و الفعل يلازم الوجدان- و هما متنافيان لا يجتمعان فى واحد.



## الفصل الحادى عشر فى العله الغائيه و إثباتها

### اشاره

سيأتى إن شاء الله بيان أن الحركة- كمال أول لما بالقوه من حيث إنه بالقوه- فهناك كمال ثان يتوجه إليه المتحرك بحركته المنتهيه إليه- فهو الكمال الأخير الذى يتوصل إليه المتحرك بحركته- و هو المطلوب لنفسه و الحركة مطلوبه لأجله- و لذا قيل إن الحركة لا تكون مطلوبه لنفسها- و أنها لا تكون مما يقتضيه ذات الشىء-.

و هذا الكمال الثانى- هو المسمى غايه الحركة- يستكمل بها المتحرك- نسبتها إلى الحركة نسبة التمام إلى النقص- و لا يخلو عنها حركة و إلا انقلبت سكونا-.

و لما بين الغايه و الحركة- من الارتباط و النسبه الثابته- كان بينهما نوع من الاتحاد- ترتبط به الغايه بالمحرك كمثل الحركة- كما ترتبط بالمحرك كمثل الحركة-.

ثم إن المحرك إذا كان هو الطبيعه- و حركت الجسم بشىء من الحركات- العرضيه الوضعيه و الكيفيه و الكميّه- و الأينيه مستكملا بها الجسم- كانت الغايه هو التمام الذى يتوجه إليه- المتحرك بحركته و تطلبه الطبيعه المحركه بتحريكها- و لو لا الغايه لم يكن من المحرك تحريك- و لا من المتحرك حركه-.

فالجسم المتحرك مثلا من وضع إلى وضع- إنما يريد الوضع الثانى فيتوجه إليه- بالخروج من الوضع الأول إلى وضع سيال- يستبدل به فردا آنيا إلى فرد مثله- حتى يستقر على وضع ثابت غير متغير- فيثبت عليه و هو التمام المطلوب لنفسه- و المحرك أيضا يطلب ذلك-.

و إذا كان المحرك فاعلا علميا لعلمه- دخل فى فعله كالنفوس الحيوانيه و

ص: ١٨١

الإنسانيه- كانت الحركة بما لها من الغايه التى- هو التمام مراده له- لكن الغايه هى المراده لنفسها و الحركة تتبعها- لأنها لأجل الغايه كما تقدم- غير أن الفاعل العلمى ربما يتخيل ما يلزم الغايه- أو يقارنها غايه للحركة فيأخذه منتهى إليه للحركة- و يوجد بينهما تخيلا فيحرك نحوه- كمن يتحرك إلى مكان ليلقى صديقه- أو يمشى إلى مشرعه لشرب الماء- و كمن يحضر السوق لبيع و يشتري-.

هذا كله فيما كان الفعل- حركه عرضيه طبيعيه أو إراديه- و أما إذا كان فعلا جوهريا كالأنواع الجوهريه- فإن كان من الجواهر التى لها تعلق ما بالماده- فسيأتى إن شاء الله أنها جميعا متحركه بحركه جوهريه- لها وجودات سياله تنتهى إلى وجودات- ثابتة غير سياله تستقر عليها- فلها تمام هو وجهتها التى توليها- و هو مراد عللها الفاعله المحركه لنفسه- و حركاتها الجوهريه مراده لأجله-.

و إن كان الفعل من الجواهر- المجرده ذاتا و فعلا عن الماده- فهو لمكان فعليه وجوده و تنزهه عن القوه- لا ينقسم إلى تمام و نقص كغيره- بل هو تمام فى نفسه مراد لنفسه مقصود لأجله- و الفعل و الغايه هناك واحد- بمعنى أن الفعل بحقيقته التى فى مرتبه وجود الفاعل- غايه لنفسه التى هى الرقيقه- لا أن الفعل عله غائيه لنفسه متقدمه على نفسه- لاستحاله عليه الشىء لنفسه-.

فقد تبين أن لكل فاعل غايه فى فعله- و هى العله الغائيه للفعل و هو المطلوب-.

و ظهر مما تقدم أمور أحدها أن غايه الفعل- و هى التى يتعلق بها اقتضاء الفاعل بالأصالة و لنفسه- قد تتحد مع فعله بمعنى كون الغايه هى حقيقه الفعل- المتقرر فى مرتبه وجود الفاعل- و مرجعه إلى اتحاد الفاعل و الغايه- كما إذا كان فعل الفاعل موجودا مجردا فى ذاته- و فعله تام الفعلية فى نفسه مرادا لنفسه- و قد لا- تتحد مع الفعل بل يختلفان- كما فيما إذا كان الفعل من قبيل الحركات العرضيه- أو من الجواهر التى لها نوع تعلق بالماده-

ص: ١٨٢

كالنفوس و الصور المنطبعة فى المواد- فإن الفاعل يتوصل إلى هذا القبيل من الغايات- بالتحريك و الحركة غير مطلوبه لنفسها- فتتحقق الحركة و تترتب عليها الغايه- سواء كانت الغايه راجعه إلى الفاعل- كمن يحزنه ضر ضرير فيرفعه ابتغاء للفرح- أو راجعه إلى الماده كمن يتحرك إلى وضع يصلح حاله- أو راجعه إلى غيرهما كمن يكرم يتيما ليفرح-.

و ثانيها أن الغايه معلومه للفواعل العلميه- قبل الفعل و إن كانت متحققه بعده مترتبه عليه- و ذلك أن هذا القبيل من الفواعل مريده لفعالها- و الإراده كيفما كانت مسبوقة بالعلم- فإن كان هناك تحريك- كانت الحركة مراده لأجل الغايه- فالغايه مراده للفاعل قبل الفعل- و إن لم يكن هناك تحريك و كان الفعل هو الغايه- فإرادته و العلم به إرادته للغايه و علم بها- و أما قولهم إن الغايه- قبل الفعل تصورا و بعده وجودا- فإنما يتم فى غير غايه الطبايع لفقدانها العلم-.

و أما قولهم إن العله الغائيه عله- فاعليه لفاعليه الفاعل- فكلام لا يخلو عن مسامحه- لأن الفواعل الطبيعيه لا علم لها- حتى يحضرها غاياتها حضورا علميا- يعطى الفاعليه للفاعل- و أما بحسب الوجود الخارجى- فالغايه مترتبه الوجود على وجود الفعل- و الفعل متأخر وجودا- عن الفاعل بما هو فاعل- فمن المستحيل أن تكون الغايه عله لفاعليه الفاعل-.

و الفواعل العلميه غير الطبيعيه أما- غايتها عين فعلها و الفعل معلول لفاعله- و من المستحيل أن يكون المعلول عله لعلته- و أما غايتها مترتبه الوجود على فعلها متأخره عنه- و من المستحيل أن تكون عله- لفاعل الفعل المتقدم عليه- و حضور الغايه حضورا علميا للفاعل قبل الفعل- وجود ذهنى هو أضعف من أن يكون عله- لأمر خارجى و هو الفاعل بما هو فاعل-.

و الحق كما سيأتى تفصيله أن الفواعل العلميه- بوجوداتها النوعيه علل فاعليه للأفعال- المرتبطه بها الموجوده لها فى ذيل نوعيتها- كما أن كل نوع من

ص: ١٨٣

الأنواع الطبيعىة- مبدأ فاعلى لما يوجد حولها- و يصدر عنها من الأفعال- و إذ كانت فواعل علميه- فحصول صوره الفعل العلميه عندها- شرط متمم لفاعليتها يتوقف عليه فعليه التأثير- و هذا هو المراد بكون العله الغائيه- عله لفاعليه العله الفاعليه- و إلا فالفاعل بنوعيته عله فاعليه- للأفعال الصادره عنه القائم به- التى هى كمالات ثانيه له يستكمل بها-

و ثالثها أن الغايه و إن كانت بحسب النظر البدوى- تاره راجعه إلى الفاعل- و تاره إلى الماده و تاره إلى غيرهما- لكنها بحسب النظر الدقيق- راجعه إلى الفاعل دائما- فإن من يحسن إلى مسكين ليسر المسكين بذلك- يتألم من مشاهده ما يراه عليه من رثائه الحال- فهو يريد بإحسانه إزاحه الألم عن نفسه- و كذلك من يسير إلى مكان ليستريح فيه- يريد بالحقيقه إراحه نفسه- من إدراك ما يجده ببدنه من التعب-

و بالجمله الفعل دائما- مسانخ لفاعله ملائم له مرضى عنده- و كذا ما يترتب عليه- من الغايه فهو خير للفاعل كمال له و أما ما قيل إن العالى لا يستكمل بالسافل- و لا يريد لكونه عله و العله- أقوى وجودا و أعلى منزله من معلولها-

فمندفع كما قيل بأن الفاعل- إنما يريد به بما أنه أثر من آثاره- فالإراداه بالحقيقه متعلقه بنفس الفاعل بالذات- و بغايه الفعل المترتبه عليه بتبعه-

فالفاعل حينما يتصور الغايه الكماليه- يشاهد نفسه بما لها من الاقتضاء و السببيه للغايه- فالجائع الذى يريد الأكل ليشبع به مثلا- يشاهد نفسه بما لها من الاقتضاء- لهذا الفعل المترتب عليه الغايه- أى يشاهد نفسه ذات شبع بحسب الاقتضاء- فيريد أن يصير كذلك بحسب الوجود الفعلى الخارجى-

فإن كان للفاعل نوع تعلق بالماده كان مستكملا- بفعليه الغايه التى هى ذاته بما أنه فاعل- و أما الغايه الخارجيه من ذاته المترتبه وجودا- على الفعل فهو مستكمل بها بالتبع- و إن كان مجردا عن الماده ذاتا و فعلا- فهو كامل فى نفسه

ص: ١٨٤

غير مستكمل بغايته- التي هي ذاته التامه الفعلية- التي هي في الحقيقه ذاته التامه-.

فظهر مما تقدم أولاً أن غايه الفاعل في فعله- إنما هي ذاته الفاعله بما أنها فاعله- و أما غايه الفعل المترتبه عليه- فإنما هي غايه مراده بالتبع-.

و ثانياً أن الغايه كمال للفاعل دائماً- فإن كان الفاعل متعلقاً بالماده نوعاً من التعلق- كان مستكملاً بالغايه التي هي- ذاته الفاعله بما أنها فاعله- و إن كان مجرداً عن الماده مطلقاً- كانت الغايه عين ذاته التي هي- كمال ذاته من غير أن يكون- كمالاً بعد النقص و فعلية بعد القوه-.

و من هنا يتبين أن قولهم- إن كل فاعل له في فعله غايه- فإنه يستكمل بغايته و ينتفع به- لا يخلو من مسامحه- فإنه غير مطرد إلا في الفواعل المتعلقة بالماده نوع تعلق-.

### تنبيه

- ذهب قوم من المتكلمين- إلى أن الواجب تعالى لا- غايه له في أفعاله- لغناه بالذات عن غيره و هو قولهم- إن أفعال الله لا تعلق بالأغراض- و ذهب آخرون منهم إلى أن له تعالى في أفعاله- غايات و مصالح عائده إلى غيره و ينتفع بها خلقه-.

و يرد الأول ما تقدم أن فعل الفاعل- لا يخلو من أن يكون خيراً مطلوباً له بالذات- أو منتهياً إلى خير مطلوب بالذات- و ليس من لوازم وجود الغايه حاجه الفاعل إليها- لجواز كونها عين الفاعل كما تقدم-.

و يرد الثاني أنه و إن لم يستلزم- حاجته تعالى إلى غيره و استكمالها بالغايات- المترتبه على أفعاله و انتفاعه بها- لكن يبقى عليه لزوم إرادته العالي للسافل- و طلب الأشرف للأخس- فلو كانت غايته التي دعتة إلى الفعل- و توقف عليها

ص: ١٨٥

فعله بل فاعليته- هي التي تترتب على الفعل من الخير و المصلحه- لكان لغيره شىء من التأثير فيه- و هو فاعل أول تام الفاعليه- لا يتوقف في فاعليته على شىء-.

بل الحق كما تقدم أن الفاعل بما هو فاعل- لا غاية لفعله بالحقيقه- إلا ذاته الفاعله بما هي فاعله- لا يبعثه نحو الفعل إلا نفسه- و ما يترتب على الفعل من الغايه غايه بالتبع- و هو تعالى فاعل تام الفاعليه و عله أولى إليها تنتهى كل عله- فذاته تعالى بما أنه عين العلم بنظام الخير- غايه لذاته الفاعله لكل خير سواه- و المبدأ لكل كمال غيره-.

و لا يناقض قولنا إن فاعليه الفاعل- تتوقف على العله الغائيه- الظاهر فى المغايره- بين المتوقف و المتوقف عليه- قولنا إن غايه الذات الواجبه- هي عين الذات المتعاليه-.

فالمراد بالتوقف و الاقتضاء فى هذا المقام- المعنى الأعم الذى هو عدم الانفكاك- فهو كما أشار إليه؟ صدر المتألهين- من المسامحات الكلاميه- التي يعتمد فيها على فهم المتدرب فى العلوم- كقولهم فى تفسير الواجب بالذات- أنه الأمر الذى يقتضى لذاته الوجود- و أنه موجود واجب لذاته الظاهر- فى كون الذات عله لوجوده و وجوده عينه-.

و بالجمله فعلمه تعالى فى ذاته بنظام الخير- غايه لفاعليته التي هي عين الذات- بل الإمعان فى البحث- يعطى أنه تعالى غايه الغايات- فقد عرفت أن وجود كل معلول بما أنه معلول- رابط بالنسبه إلى علته لا يستقل دونها- و من المعلوم أن التوقف لا يتم معناه- دون أن يتعلق بمتوقف عليه لنفسه و إلا- لتسلسل- و كذا الطلب و القصد و الإراده و التوجه- و أمثالها لا- تتحقق بمعناها إلا- بالانتهاء إلى مطلوب لنفسه- و مقصود لنفسه و مراد لنفسه و متوجه إليه لنفسه- و إذ كان تعالى هو العله الأولى- التي إليها ينتهى وجود ما سواه- فهو استقلال كل مستقل و عماد كل معتمد- فلا يطلب طالب و لا يريد مرید إلا

إياه- و لا يتوجه متوجه إلا إليه بلا واسطه أو معها- فهو تعالى غايه كل ذى غايه.

### الفصل الثانى عشر فى أن الجزاف و القصد الضرورى و العاده و ما يناظرها من الأفعال لا تخلو عن غايه

قد يتوهم أن من الأفعال الإراديه ما لا غايه له- كملاعب الأطفال و التنفس و انتقال المريض النائم- من جانب إلى جانب- و اللعب باللحيه و أمثال ذلك- فينتقض بذلك كليه قولهم- إن لكل فعل غايه- و يندفع ذلك بالتأمل فى مبادئ أفعالنا الإراديه- و كيفيه ترتب غاياتها عليها- فنقول قالوا إن لأفعالنا الإراديه و حركاتنا الاختياريه- مبدأ قريباً مباشراً للحركات المسماه أفعالاً- و هو القوه العامله- المنبثه فى العضلات المحركه إياها- و قبل القوه العامله مبدأ آخر هو الشوقيه- المنتهيه إلى الإراده و الإجماع- و قبل الشوقيه مبدأ آخر هو الصوره العلميه- من تفكر أو تخيل يدعو إلى الفعل لغايته- فهذه مباد ثلاثه غير الإراديه-.

أما القوه العامله- فهى مبدأ طبيعى لا شعور له بالفعل- فغايتها ما تنتهى إليه الحركه- كما هو شأن الفواعل الطبيعيه-.

و أما المبدءان الآخران- أعنى الشوقيه و الصوره العلميه- فربما كانت غايتهما غايه القوه العامله- و هى ما ينتهى إليه الحركه- و عندئذ تتحد المبادئ الثلاثه فى الغايه- كمن تخيل الاستقرار فى مكان غير مكانه- فاشتاق إليه فتحرك نحوه و استقر عليه- و ربما كانت غايتهما غير غايه القوه العامله- كمن

ص: ١٨٧

تصور مكانا غير مكانه- فانتقل إليه للقاء صديقه-.

و المبدأ البعيد أعنى الصورة العلميه- ربما كانت تخيليه فقط- بحضور صوره الفعل تخيلا- من غير فكر- و ربما كانت فكريه و لا محاله معها تخيل جزئى للفعل- و أيضا ربما كانت وحدها مبدأ للشوقيه- و ربما كانت مبدأ لها بإعانه من الطبيعه كما فى التنفس- أو من المزاج كانتقال المريض النائم- من جانب إلى جانب- أو من الخلق و العاده كاللعب باللحيه-.

فإذا تطابقت المبادئ الثلاثه فى الغايه- كالإنسان يتخيل صورته مكان فيشتاق إليه- فيتحرك نحوه و يسمى جزافا- كان لفعله بما له من المبادئ غايته-.

و إذا عقب المبدأ العلمى الشوقيه- بإعانه من الطبيعه كالتنفس- أو من المزاج كانتقال المريض من جانب- أمله الاستقرار عليه إلى جانب و يسمى قصدا ضروريا- أو بإعانه من الخلق كاللعب باللحيه- و يسمى الفعل حينئذ عاده- كان لكل من مبادئ الفعل غايته-.

و لا- ضير فى غفله الفاعل و عدم التفاته- إلى ما عنده من الصوره الخياليه للغايه- فى بعض هذا الصور أو جميعها- فإن تخيل الغايه غير العلم- بتخيل الغايه و العلم غير العلم بالعلم-.

و الغايه فى جميع هذه الصور المسماه عبثا- ليست غايه فكريه و لا ضير فيه- لأن المبدأ العلمى فيها صورته تخيليه غير فكريه- فلا مبدأ فكري فيها حتى تكون لها غايه فكريه- و إن شئت فقل إن فيها مبدأ فكريا ظنيا- ملحوظا على سبيل الإجمال يلمح إليه- الشوق المنبعث من تخيل صورته الفعل- فالطفل مثلا يتصور الاستقرار على مكان غير مكانه- فينبعث منه شوق ما يلمح إلى أنه راجح- ينبغى أن يفعل فيقضى إجمالا برجحانه- فيشتد شوقه فيريد فيفعل- من دون أن يكون الفعل مسوقا بعلم- تفصيلى يتم بالحكم بالرجحان- نظير المتكلم عن ملكه فيلطف بالحرف بعد الحرف- من غير تصور و تصديق تفصيلا- و الفعل علمى اختيارى-.



ص: ١٨٨

و كذا لا ضير فى انتفاء الغايه- فى بعض الحركات الطبيعیه- أو الإرادیه المنقطعه دون الوصول إلى الغايه- و يسمى الفعل حين ذاك باطلا- و ذلك أن انتفاء الغايه فى فعل أمر- و انتفاء الغايه بانقطاع الحركه و بطلانها أمر آخر- و المدعى امتناع الأول- دون الثانى و هو ظاهر-.

و ليعلم أن مبادئ الفعل الإرادى منا- مترتبه على ما تقدم- فهناك قوه عامله يترتب عليها الفعل- و هى مترتبه على الإراده- و هى مترتبه على الشوقيه من غير إرادته متخلله بينهما- و الشوقيه مترتبه على الصوره العلميه الفكریه- أو التخيليه من غير إرادته متعلقه بها- بل نفس العلم يفعل الشوق- كذا قالوا و لا ينافيه إسنادهم الشوق- إلى بعض من الصفات النفسانيه- لأن الصفات النفسانيه تلازم العلم-.

١٨٨ قال؟ الشيخ فى؟ الشفاء- لانبعاث هذا الشوق عله ما- لا محاله إما عادته أو ضجر عن هيئه- و إرادته انتقال إلى هيئه أخرى- و إما حرص من القوى المحركه و المحسه- على أن يتجدد لها فعل تحريك أو إحساس- و العاده لذيذه و الانتقال عن المملول لذيذ- و الحرص على الفعل الجديد لذيذ- أعنى بحسب القوه الحيوانيه و التخيليه- و اللذه هى الخير الحسى و الحيوانى و التخيلى بالحقيقه- و هى المظنونه خيرا بحسب الإنسانى- فإذا كان المبدأ تخيليا حيوانيا فيكون خيره لا محاله تخيليا حيوانيا- فليس إذن هذا الفعل خاليا عن خير بحسبه- و إن لم يكن خيرا حقيقيا- أى بحسب العقل انتهى-.

ثم إن الشوق لما كان لا- يتعلق إلا- بكمال- مفقود غير موجود كان مختصا بالفاعل العلمى- المتعلق بالماده نوعا من التعلق- فالفاعل المجرد ليس فيه من مبادئ الفعل الإرادى- إلا- العلم و الإراده بخلاف الفاعل العلمى- الذى له نوع تعلق بالماده- فإن له العلم و الشوق و الإراده- و القوه الماديه المباشره للفعل على ما تقدم كذا قالوا.

### الفصل الثالث عشر فى نفي الاتفاق و هو انتفاء الرابطه بين الفاعل و الغايه

ربما يتوهم أن من الغايات المترتبة على الأفعال- ما هو غير مقصود لفاعلها- فليس كل فاعل له فى فعله غايه- و مثلوا له بمن يحفر بئرا ليصل إلى الماء- فيعثر على كنز فالعثور على الكنز غايه مترتبة- على الفعل غير مرتبطة بالحافر و لا مقصوده له- و بمن يدخل بيتا ليستظل فيه فينهدم عليه فيموت- و ليس الموت غايه مقصوده للدخل- و يسمى النوع الأول من الاتفاق- بختا سعيدا و النوع الثانى بختا شقيا-.

و الحق أن لا- اتفاق فى الوجود و البرهان عليه- أن الأمور الممكنه فى وقوعها على أربعة أقسام- دائمي الوقوع و الأكثرى الوقوع و المتساوى الوقوع- و اللاوقوع و الأقلى الوقوع- أما الدائمي الوقوع و الأكثرى الوقوع- فلكل منها عله عند العقل بالضروره- و الفرق بينهما أن الأ-كثرى الوقوع- يعارضه فى بعض الأحيان معارض يمنع- من الوقوع بخلاف الدائمي الوقوع حيث لا معارض له- و إذ كان تخلف الأكثرى فى بعض الأحيان عن الوقوع- مستندا إلى معارض مفروض- فهو دائمي الوقوع بشرط عدم المعارض بالضروره- مثاله الوليد الإنسانى يولد فى الأغلب ذا أصابع خمس- و يتخلف فى بعض الأحيان فيولد و له إصبع زائده- لوجود معارض يعارض القوه المصوره- فيما تقتضيه من الفعل- فالقوه المصوره بشرط عدم المعارض- تأتى بخمس أصابع دائما-.

و نظير الكلام يجرى فى الأقلى الوقوع- فإنه مع اشتراط المعارض الخاص- الذى يعارض السبب الأكثرى- دائمي الوقوع بالضروره- كما فى مثال الإصبع الزائده- فالقوه المصوره كلما صادفت فى المحل ماده زائده- تصلح لصوره

ص: ١٩٠

إصبع على شرائطها الخاصة- فإنها تصور إصبعا دائما-.

و نظير الكلام الجارى فى الأكثرى الوقوع- و الأقلى الوقوع يجرى فى المتساوى الوقوع- و اللاوقوع كقيام زيد و قعوده-.

فالأسباب الحقيقيه دائمه التأثير- من غير تخلف فى فعلها و لا فى غايتها- و القول بالاتفاق من الجهل بالأسباب الحقيقيه- و نسبة الغايه إلى غير ذى الغايه- فعثور الحافر للبئر على الكنز- إذا نسب إلى سببها الذاتى- و هو حفر البئر بشرط محاذاته للكنز الدفين- تحته غايه ذاتيه دائميه و ليس من الاتفاق فى شىء- و إذا نسب إلى مطلق حفر البئر من غير شرط آخر- كان اتفاقا و غايه عرضيه منسوبه- إلى غير سببه الذاتى الدائمى- و كذا موت من انهدم عليه البيت- و قد دخله للاستظلال إذا نسب إلى سببه الذاتى- و هو الدخول فى بيت مشرف على الانهدام- و المكث فيه حتى ينهدم غايه ذاتيه دائميه- و إذا نسب إلى مطلق دخول البيت للاستظلال كان اتفاقا- و غايه عرضيه منسوبه إلى غير سببه الذاتى- و الكلام فى سائر الأمثله الجزئيه- للاتفاق على قياس هذين المثالين- و قد تمسك القائلون بالاتفاق- بأمثال هذه الأمثله الجزئيه التى عرفت حالها- و قد نسب إلى؟ ديمقراطيس- أن كينونه العالم بالاتفاق- و ذلك أن الأجسام مؤلفه من أجرام صغار صلبه- منبثه فى خلاء غير متناه- و هى متشاكله الطبائع مختلفه الأشكال دائمه الحركه- فاتفق أن تصادفت منها جملة اجتمعت على هيئه خاصه- فكان هذا العالم- و لكنه زعم أن كينونه الحيوان و النبات ليس باتفاق-.

و نسب إلى؟ أنبازقلس- أن تكون الأجرام الأسطقسيه بالاتفاق- فما اتفق منها أن اجتمعت على نحو- صالح للبقاء و النسل بقى- و ما اتفق إن لم يكن كذلك لم يبق و تلاشى- و قد احتج على ذلك بعده حجج- الحججه الأولى أن الطبيعه لا رويه لها- فكيف تفعل فعلها لأجل غايه- و أوجب عنها بأن الرويه لا تجعل الفعل ذا غايه- و إنما تميز الفعل من غيره و

ص: ١٩١

تعينه- ثم الغايه تترتب على الفعل لذاتها لا يجعل جاعل- فاختلف الدواعى و الصوارف- هو المحوج لإعمال الرويه المعينه- و لو لا ذلك لم يحتج إليها- كما أن الأفعال الصادره عن الملكات كذلك- فالمتكلم بكلام يأتى بالحرف بعد الحرف- على هيئتها المختلفه من غير رويه يتروى بها- و لو تروى- لتبلد و انقطع عن الكلام- و كذا أبواب الصناعات فى صناعاتهم لو تروى- فى ضمن العمل واحد منهم لتبلد و انقطع-.

الحجه الثانيه أن فى نظام الطبيعه- أنواعا من الفساد و الموت و أقساما من الشر و المساءه- فى نظام لا يتغير عن أسباب لا تتخلف- و هى غير مقصوده للطبيعه بل لضروره الماده- فلنحكم أن أنواع الخير و المنافع المترتبه على فعل الطبيعه- أيضا على هذا النمط من غير قصد من الطبيعه- و لا- داع يدعوها إلى ذلك- و أجب عنها بأن ما كان من هذه الشرور- من قبيل عدم بلوغ الفواعل الطبيعيه غاياتها- لانقطاع حركاتها- فليس من شرط كون الطبيعه- متوجهه إلى غايه أن تبلغها- و قد تقدم الكلام فى الباطل-.

و ما كان منها من قبيل الغايات التى هى- شرور و هى على نظام دائمى- فهى أمور خيرها غالب على شرها- فهى غايات بالقصد الثانى- و الغايات بالقصد الأول- هى الخيرات الغالبه اللازمه لهذه الشرور- و تفصيل الكلام فى هذا المعنى فى بحث القضاء-.

فمثل الطبيعه فى أفعالها التى تنتهى إلى هذه الشرور- مثل النجار يريد أن يصنع بابا من خشبه فيأخذ بالنحت و النشر- فيركب و يصنع و لازمه الضرورى- إضاعه مقدار من الخشبه بالنشر و النحت- و هى مراده له بالقصد الثانى- بتبع إرادته لصنع الباب-.

الحجه الثالثه أن الطبيعه الواحده تفعل أفعالا مختلفه- مثل الحراره فإنها تحل الشمع و تعقد الملح- و تسود وجه القصار و تبيض وجه الثوب-.

و أجب عنها بأن الطبيعه الواحده لا تفعل- إلا فعلا واحدا له غايه واحد-.

ص: ١٩٢

و أما ترتب آثار مختلفه على فعلها- فمن التوابع الضروريه لمقارنه- عوامل و موانع متنوعه و متباينه-.

فقد تحصل من جميع ما تقدم أن الغايات- المترتبه على أفعال الفواعل غايات ذاتيه- دائميه لعلها و أسبابها الحقيقيه- و أن الآثار النادره التى تسمى اتفاقيات- غايات بالعرض منسوبه إلى غير أسبابها الحقيقيه- و هى بعينها دائميه بنسبتها إلى أسبابها الحقيقيه- فلا مناص عن إثبات الرباطه الوجوديه- بينها و بين السبب الفاعلى الحقيقي-.

و لو جاز لنا أن نشك فى ارتباط هذه الغايات- بفواعلها مع ما ذكر من دوام الترتب- لجاز لنا أن نشك فى ارتباط الفعل بالفاعل- و لهذا أنكر كثير من القائلين بالاتفاق العله الفاعليه- كالغائيه و حصروا العله فى العله الماديه- و قد تقدم الكلام فى العله الفاعليه.

### الفصل الرابع عشر فى العله الماديه و الصوريه

قد عرفت أن الأنواع التى لها كمال بالقوه- لا- تخلو فى جوهر ذاتها من جوهر يقبل- فعليه كمالاتها الأولى و الثانيه- من الصور و الأعراض- فإن كانت حيثته حيشه القوه من جهه- و حيثه الفعليه من جهه- كالجسم الذى هو بالفعل من جهه جسميته- و بالقوه من جهه الصور و الأعراض- اللاحقه لجسميته سمي ماده ثانيه- و إن كانت حيثته حيشه القوه محضا- و هو الذى ينتهى إليه الماده الثانيه بالتحليل- و هو الذى بالقوه من كل جهه- إلا جهه كونه بالقوه من كل جهه- سمي هيولى و ماده أولى-.

و للماده عليه بالنسبه إلى النوع المادى- المركب منها و من صورته- لتوقف

ص: ١٩٣

وجوده عليها توقفا ضروريا- فهي بما أنها جزء للمركب عله له- و بالنسبه إلى الجزء الآخر الذى يقبله- أعنى الصوره ماده لها و معلوله لها- لما تقدم أن الصوره شريكه العله للماده-

و قد حصر جمع من الطبيعيين العليه فى الماده فقط- منكرين للعلل الثلاث الآخر- و يدفعه أولا أن الماده- حيثه ذاتها القوه و القبول و لازمها الفقدان- و من الضروره أنه لا يكفى لإعطاء الفعليه- و إيجادها الملازم للوجدان فلا يبقى للفعليه إلا أن توجد من غير عله و هو محال-

و ثانيا أنه قد تقدم أن الشىء ما لم يجب لم يوجد- و إذ كانت الماده شأنها الإمكان و القبول- فهي لا تصلح لأن يستند إليها هذا الوجوب- المنتزع من وجود المعلول و حقيقته الضروره- و اللزوم و عدم الانفكاك- فواء الماده أمر لا محاله يستند إليه- وجوب المعلول و وجوده- و هو العله الفاعليه المفيضة لوجود المعلول-

و ثالثا أن الماده ذات طبيعه واحده- لا- تؤثر إن أثرت إلا- أثرا واحدا متشابهها- و قد سلموا ذلك- و لازمه رجوع ما للأشياء من الاختلاف- إلى ما للماده من صفه الوحده ذاتا و صفه- و هو كون كل شىء عين كل شىء و ضروره العقل تبطله-

و أما العله الصوريه فهي الصوره- بمعنى ما به الشىء هو ما هو بالفعل- بالنسبه إلى الشىء المركب منها و من الماده- لضروره أن للمركب توقفا عليها- و أما الصوره بالنسبه إلى الماده- فليست عله صوريه لها- لعدم كون الماده مركبه منها و من غيرها- مفتقره إليها فى ذاتها- بل هى محتاجه إليها فى تحصلها الخارج من ذاتها- و لذا كانت الصوره شريكه العله- بالنسبه إليها و محصله لها كما تقدم بيانه-

و اعلم أن الصوره المحصله للماده- ربما كانت جزءا من الماده- بالنسبه إلى صوره لاحقه- و لذا ينتسب ما كان لها من الأفعال و الآثار نظرا إلى- كونها صوره محصله للماده إلى الصوره- التى صارت جزءا من الماده بالنسبه إليها

ص: ١٩٤

كالنبات مثلا- فإن الصورة النباتيه صورته محصله- للماده الثانيه التى هى الجسم- لها آثار فعلية هى آثار الجسميه و النباتيه- ثم إذا لحقت به صورته الحيوان- كانت الصورة النباتيه جزءا من مادتها- و ملكت الصورة الحيوانيه ما كان له- من الأفعال و الآثار الخاصه- و هكذا كلما لحقت بالمركب صورته جديده- عادت الصور السابقه عليها أجزاء من الماده الثانيه- و ملكت الصورة الجديده ما كان للصور السابقه- من الأفعال و الآثار و قد تقدم- أن الصورة الأخيره تمام حقيقه النوع-.

و اعلم أيضا أن التركيب بين الماده و الصورة- ليس بانضمامى كما ينسب إلى الجمهور- بل تركيب اتحادى كما يقضى به- اجتماع المبهم و المحصل و القوه و الفعل- و لو لا ذلك لم يكن التركيب حقيقيا- و لا حصل نوع جديد له آثار خاصه.

### الفصل الخامس عشر فى العله الجسمانيه

العلل الجسمانيه متناهيه أثرا عده و مدته و شده- لأن الأنواع الجسمانيه متحركه بجواهرها و أعراضها- فما لها من الطبائع و القوى الفعاله منحلّه- منقسمه إلى أبعاض كل منها محفوف- بالعدمين السابق و اللاحق محدود ذاتا و أثرا- و أيضا العلل الجسمانيه لا تفعل إلا- مع- وضع خاص بينها و بين الماده المنفعله- قالوا لأنها لما احتاجت إلى الماده فى وجودها- احتاجت إليها فى إيجادها الذى هو فرع وجودها- و حاجتها إلى الماده فى إيجادها هو أن- يحصل لها بسبب الماده وضع خاص مع معلولها- و لذا كان للقرب و البعد و الأوضاع الخاصه- دخل فى كيفية تأثير العلل الجسمانيه.

ص: ١٩٥

## المرحلة التاسعة فى القوه و الفعل

اشاره

و فيها أربعة عشر فصلا



ص: ١٩٦

## مقدمه

- وجود الشىء فى الأعيان بحيث يترتب عليه- آثاره المطلوبه منه يسمى فعلا- و يقال إن وجوده بالفعل و إمكانه- الذى قبل تحققه يسمى قوه- و يقال إن وجوده بالقوه- مثال ذلك النطفه فإنها ما دامت نطفه- هى إنسان مثلا بالقوه- فإذا تبدلت إنسانا صارت إنسانا بالفعل- له آثار الإنسانيه المطلوبه من الإنسان-.

و الأشبه أن تكون القوه فى أصل الوضع- بمعنى مبدأ الأفعال الشاقه الشديده- أعنى كون الشىء بحيث يصدر عنه أفعال شديده- ثم توسع فى معناها فأطلقت على- مبدأ الانفعالات الصعبه- أعنى كون الشىء بحيث يصعب انفعاله- بتوهم أن الانفعال أثر موجود فى مبدأه- كما أن الفعل و التأثير أثر موجود فى الفاعل- ثم توسعوا فأطلقوا القوه على مبدأ الانفعال- و لو لم يكن صعبا لما زعموا أن صعوبه الانفعال و سهولته- سنخ واحد تشكيكى- فقالوا إن فى قوه الشىء الفلانى أن يصير كذا- و أن الأمر الفلانى فيه بالقوه- هذا ما عند العامه-.

و لما رأى الحكماء أن للحوادث الزمانيه- من الصور و الأعراض إمكانا قبل وجودها- منطبقا على حيثه القبول التى تسميه العامه قوه- سمو الوجود الذى للشىء فى الإمكان قوه- كما سمو مبدأ الفعل قوه- فأطلقوا القوه على

ص: ١٩٧

العلل الفاعليه و قالوا- القوى الطبيعیه و القوى النفسانيه- و سمو الوجود الذى يقابله و هو الوجود المترتب عليه- الآثار المطلوبه منه وجودا بالفعل- فقسموا الموجود المطلق إلى ما وجوده بالفعل- و ما وجوده بالقوه و القسمان هما المبحوث عنهما- فى هذه المرحله و فيها أربعة عشر فصلا

### الفصل الأول كل حادث زمانى فإنه مسبوق بقوة الوجود

و ذلك لأنه قبل تحقق وجوده يجب أن يكون ممكن الوجود- جائزا أن يتصف بالوجود و أن لا يتصف- إذ لو لم يكن ممكنا قبل حدوثه لكان- إما ممتنعا فاستحال تحققه و قد فرض حادثا زمانيا- هذا خلف و إما واجبا فكان موجودا- و استحال عدمه لكنه ربما تخلف و لم يوجد-

و هذا الإمكان أمر موجود فى الخارج- و ليس اعتبارا عقليا لاحقا بماهيه الشىء الممكن- لأنه يتصف بالشده و الضعف و القرب و البعد- فالنطفه التى فيها إمكان أن يصير إنسانا مثلا- أقرب إلى الإنسان الممكن من الغذاء- الذى يمكن أن يتبدل نطفه ثم يصير إنسانا- و الإمكان فى النطفه أيضا أشد منه فى الغذاء مثلا-

ثم إن هذا الإمكان الموجود فى الخارج- ليس جوهرًا قائمًا بذاته و هو ظاهر- بل هو عرض قائم بموضوع يحمله- فلنسمه قوه و لنسم الموضوع الذى يحمله ماده- فإذن لكل حادث زمانى ماده- سابقه عليه تحمل قوه وجوده- و يجب أن تكون ماده غير ممتنعه عن الاتحاد بالفعل- التى تحمل إمكانها و إلا لم تحمل إمكانها- فهى فى ذاتها قوه الفعلية التى تحمل إمكانها- إذ لو كانت ذات فعلية فى نفسها- لامتنعت عن قبول فعلية أخرى- بل هى جوهر فعلية وجوده أنه قوه الأشياء-

ص: ١٩٨

لكنها لكونها جوهرًا بالقوه قائمه بفعليه أخرى- إذا حدث الممكن و هو الفعليه التي حملت المادة إمكانها- بطلت الفعليه السابقه- و قامت الفعليه اللاحقه مقامها- كماده الماء مثلا تحمل قوه الهواء- و هى قائمه بعد بالصوره المائيه- حتى إذا تبدل هواء بطلت الصوره المائيه- و قامت الصوره الهوائيه مقامها- و تقومت الماده بها-

و ماده الفعليه الجديده الحادثه- و الفعليه السابقه الزائله واحده- و إلا كانت الماده حادثه بحدوث الفعليه الحادثه- فاستلزم إمكانا آخر و ماده أخرى- و ننقل الكلام إليهما فكانت لحادث واحد- إمكانات و مواد غير متناهيه و هو محال- و نظير الإشكال لازم لو فرض للماده حدوث زمانى-

و قد تبين بما تقدم- أولاً أن النسبه بين الماده و القوه- التي تحملها نسبه الجسم الطبيعى و الجسم التعليمى- فقوه الشئ ء الخاص تعين قوه الماده المبهمه-

و ثانياً أن حدوث الحوادث الزمانيه- لا ينفك عن تغير فى الصور إن كانت جواهر- و فى الأحوال إن كانت أعراضا-

و ثالثاً أن القوه تقوم دائماً بفعليه- و الماده تقوم دائماً بصوره تحفظها- فإذا حدثت صوره بعد صوره- قامت الصوره الحديته مقام القديمه و قومت الماده-

### الفصل الثانى فى استيناف القول فى معنى وجود الشئ ء بالقوه و وجوده بالفعل و انقسام الوجود إليهما

إن ما بين أيدينا من الأنواع الجوهرية يقبل أن يتغير- فيصير غير ما كان أولاً

ص: ١٩٩

كالجوهر غير النامي- يمكن أن يتبدل إلى الجوهر النامي- والجوهر النامي يمكن أن يتبدل فيصير حيوانا- وذلك مع تعيين القابل و المقبول- ولازم ذلك أن يكون بينهما نسبة موجوده ثابتة-

على أنا نجد هذه النسبه مختلفه- بالقرب و البعد و الشده و الضعف- فالنطقه أقرب إلى الحيوان من الغذاء- وإن كانا مشتركين في إمكان أن يصيرا حيوانا- و القرب و البعد و الشده و الضعف أوصاف- وجوديه لا يتصف بها إلا موجود- فالنسبه المذكوره موجوده لا محاله-

و كل نسبه موجوده فإنها تستدعي وجود طرفيها- في ظرف وجودها لضروره قيامها بهما و عدم خروج- وجودها من وجودهما و كون أحد طرفي النسبه للآخر- و قد تقدم بيان ذلك كله في مرحله- انقسام الوجود إلى ما في نفسه و ما في غيره-

و إذ كان المقبول بوجوده الخارجى الذى هو- منشأ لترتب آثاره عليه غير موجود عند القابل- فهو موجود عنده بوجود ضعيف- لا يترتب عليه جميع آثاره- و إذ كان كل من وجوديه الضعيف و الشديد- هو هو بعينه فهما واحد- فللمقبول وجود واحد ذو مرتبتين مرتبه ضعيفه- لا- يترتب عليه جميع آثاره و مرتبه شديده بخلافها- و لنسم المرتبه الضعيفه وجودا بالقوه- و المرتبه القويه وجودا بالفعل-

ثم إن المقبول بوجوده بالقوه معه بوجوده بالفعل- موجود متصل واحد و إلا بطلت النسبه- و قد فرضت ثابتته موجوده هذا خلف- و كذا المقبول بوجوده بالقوه مع القابل- موجودان بوجود واحد و إلا لم يكن أحد الطرفين- موجودا للآخر فبطلت النسبه هذا خلف- فوجود القابل و وجد المقبول بالقوه- و وجوده بالفعل جميعا وجود واحد ذو مراتب مختلفه- يرجع فيه ما به الاختلاف- إلى ما به الاتفاق و ذاك من التشكيك-

هذا فيما إذا فرضنا قابلا واحدا مع مقبول واحد- و أما لو فرضنا سلسله من

ص: ٢٠٠

القوابل و المقبولات- ذاهبه من الطرفين متناهيه أو غير متناهيه- فى كل حلقه من حلقاتها إمكان الفعلية التاليه لها- و فعلية الإمكان السابق عليها على ما عليه- سلسله الحوادث فى الخارج- كان لجميع الحدود وجود واحد- مستمر باستمرار السلسله ذو مراتب مختلفه- و كان إذا قسم هذا الوجود الواحد على قسمين- كان فى القسم السابق قوه القسم اللاحق- و فى القسم اللاحق فعلية القسم السابق- ثم إذا قسم القسم السابق مثلا على قسمين- كان فى سابقهما قوه اللاحق- و فى لاحقهما فعلية السابق- و كلما أمعن فى التقسيم- و جزئ ذلك الوجود الواحد المستمر- كان الأمر على هذه الوتيره- فالقوه و الفعل فيه ممزوجان مختلطان-

فكل حد من حدود هذا الوجود الواحد المستمر- كمال بالنسبه إلى الحد السابق- و نقص و قوه بالنسبه إلى الحد اللاحق- حتى ينتهى إلى كمال لا نقص معه أى فعلية لا قوه معها- كما ابتدئ من قوه- لا فعلية- معها- فينطبق عليه حد الحركة- و هو أنها- كمال أول لما بالقوه من حيث إنه بالقوه-

فهذا الوجود الواحد المستمر وجود تدريجى سيال- يجرى على ماده الحامله للقوه و المختلفات- هى حدود الحركة و صور ماده- هذا كله فى الجواهر النوعيه- و الكلام فى الأعراض نظير ما تقدم فى الجواهر- و سيجى ء تفصيل الكلام فيها-

فقد تبين مما تقدم أن قوه الشئ ء هى- ثبوت ما له لا يترتب عليه بحسبه جميع آثار وجوده الفعلى- و أن الوجود ينقسم إلى ما بالفعل و ما بالقوه- و أنه ينقسم إلى ثابت و سيال-

و تبين أن ما لوجوده قوه فوجوده سيال تدريجى- و هناك حركة و أن ما ليس وجوده سيالا تدريجيا- أى كان ثابتا فليس لوجوده قوه- أى لا- ماده له و أن ماله حركة فله ماده- و أن ما لا ماده له فلا حركة له- و أن للأعراض بما أن وجوداتها لموضوعاتها حركة- بتبع حركة موضوعاتها على ما

ص: ٢٠١

سيأتى من التفصيل.

**الفصل الثالث فى زياده توضيح لحد الحركة و ما تتوقف عليه**

قد تقدم أن الحركة نحو وجود- يخرج به الشىء من القوة إلى الفعل تدريجاً- أى بحيث لا- تجتمع الأجزاء المفروضة لوجوده- و بعبارة أخرى يكون كل حد من حدود وجوده- فعليه للجزء السابق المفروض- و قوه للجزء اللاحق المفروض- فالحركة خروج الشىء من القوة إلى الفعل تدريجاً.

و حدها؟ المعلم الأول بأنها- كمال أول لما بالقوه من حيث إنه بالقوه- و توضيحه أن الجسم المتمكن فى مكان مثلاً- إذا قصد التمكن فى مكان آخر- ترك المكان الأول بالشروع فى السلوك- إلى المكان الثانى حتى يتمكن فيه- فللجسم و ه و فى المكان الأول- كمالان هو بالنسبة إليهما بالقوه- و هما السلوك الذى هو كمال أول- و التمكن فى المكان الثانى الذى هو كمال ثانى-

فالحركة و هى السلوك كمال أول- للجسم الذى هو بالقوه بالنسبة إلى الكمالين- لكن لا مطلقاً بل من حيث إنه بالقوه- بالنسبة إلى الكمال الثانى- لأن السلوك متعلق الوجود به-

و قد تبين بذلك- أن الحركة متعلقه الوجود بأمر سته- الأول المبدأ و هو الذى منه الحركة- و الثانى المنتهى و هو الذى إليه الحركة- فالحركة تنتهى من جانب إلى قوه لا فعل معها- تحقيقاً أو اعتباراً و من جانب إلى فعل- لا قوه

ص: ٢٠٢

معها تحقيقاً أو اعتباراً- على ما سيتبين إن شاء الله- و الثالث المسافه التى فيها الحركه و هى المقوله- و الرابع الموضوع الذى له الحركه و هو المتحرك- و الخامس الفاعل الذى به الحركه و هو المحرك- و السادس المقدار الذى تتقدر به الحركه و هو الزمان.

### الفصل الرابع فى انقسام التغيير

قد عرفت أن خروج الشىء من القوه إلى الفعل- لا يخلو من تغيير إما فى ذاته أو فى أحوال ذاته- و إن شئت فقل إما فى ذاته- كما فى تحول نوع جوهرى إلى نوع آخر جوهرى- أو فى عرضيه كتغيير الشىء فى أحواله العرضيه-.

ثم التغيير إما تدريجى و إما دفعى بخلافه- و التغيير التدريجى و لازمه إمكان الانقسام إلى أجزاء- لا قرار لها و لا اجتماع فى الوجود هى الحركه- و التغيير الدفعى بما أنه يحتاج إلى موضوع- يقبل التغيير و قوه سابقه على حدوث التغيير- لا يتحقق إلا بحركه- لما عرفت أن الخروج من القوه إلى الفعل- كيفما فرض لا- يتم إلا- بحركه- غير أنه لما كان تغيراً دفعياً كان من المعانى- المنطبقه على أجزاء الحركه الآنيه- كالوصول و الترك و الاتصال و الانفصال- فالتغيير كيفما فرض لا يتم إلا بحركه-.

ثم الحركه تعتبر تاره بمعنى كون الشىء المتحرك- بين المبدإ و المنتهى بحيث كل حد من حدود المسافه فرض- فهو ليس قبله و بعده فيه و هى حاله بسيطه- ثابتة غير منقسمه و تسمى الحركه التوسطيه-.

و تعتبر تاره بمعنى كون الشىء بين المبدإ و المنتهى- بحيث له نسبه إلى حدود

ص: ٢٠٣

المسافه- المفروضه التى كل واحد منها- فعليه للقوه السابقه و قوه للفعليه اللاحقه- من حد يتركه و من حد يستقبله- و لازم ذلك الانقسام إلى الأجزاء- و الانصرام و التفضى تدريجا- و عدم اجتماع الأجزاء- فى الوجود و تسمى الحركة القطعيه-.

و الاعتباران جميعا موجودان- فى الخارج لانطباقهما عليه- بمعنى أن للحركه نسبه إلى المبدأ و المنتهى لا يقتضى ذلك- انقسام و لا سيلا و نسبه إلى المبدأ و المنتهى- و حدود المسافه تقتضى سيلا الوجود و الانقسام-.

و أما ما يأخذه الخيال من صوره الحركة- بأخذ الحد بعد الحد منها- و جمعها صوره متصله مجتمعها الأجزاء- فهو أمر ذهنى غير موجود فى الخارج- لعدم جواز اجتماع أجزاء الحركة لو فرضت لها أجزاء- و إلا كانت ثابتة لا سياله هذا خلف.

### الفصل الخامس فى مبدأ الحركة و منتهاها

قد تقدم أن للحركه انقسام بذاتها- فليعلم أن انقسامها انقسام بالقوه لا بالفعل- كما فى الكم المتصل القار- من الخط و السطح و الجسم التعليمى- إذ لو كانت منقسمه بالفعل- فانفصلت الأجزاء بعضها من بعض انتهت القسمه- إلى أجزاء دفعيه الوقوع و بطلت الحركة-.

و أيضا لا يقف ما فيها من الانقسام على حد- لا يتجاوزه و لو وقف على حد- لا تتعداه القسمه كانت مؤلفه من أجزاء- لا تتجزى و قد تقدم بطلانها-.

و من هنا يظهر أن لا- مبدأ و لا- منتهى للحركه- بمعنى الجزء الأول الذى لا ينقسم من جهه الحركة- و الجزء الآخر الذى لا ينقسم كذلك- لما تبين



ص: ٢٠٤

أن الجزء بهذا المعنى دفعى الوقوع- فلا ينطبق عليه حد الحركة- التى هى سيلان الوجود و تدرجه-.

و أما ما تقدم أن الحركة- تنتهى من الجانبين إلى مبدأ و منتهى- فهو تحديد لها بالخارج من نفسها- فتنتهى حركة الجوهر من جانب البدء- إلى قوه لا فعل معها إلا فعلية أنها- قوه لا فعل معها و هو الماده الأولى- و من جانب الختم إلى فعل لا قوه معها و هو التجرد- و سنزيد هذا توضيحا إن شاء الله-.

و تنتهى الحركات العرضيه- من جانب البدء إلى ماده الموضوع- و هى التى تقبل الحركة- و من جانب الختم فى الحركة الطبيعیه- إلى ما تقتضيه الطبيعه من السكون- و فى الحركة القسريه إلى هيئه ينفذ عندها أثر القسر- و الحركة الإراديه إلى- ما يراه المتحرك كامالا لنفسه يجب أن يستقر فيه.

### الفصل السادس فى المسافه

و هى المقوله التى تقع فيها الحركة- كحركة الجسم فى كفه بالنمو- و فى كيفه بالاستحاله- من الضروره أن الذاتى لا- يتغير- و المقولات التى هى أجناس عاليه- لما دونها من الماهيات ذاتيات لها- و الحركة تغير المتحرك فى المعنى الذى يتحرك فيه- فلو كانت الحركة الواقعه فى الكيف مثلا- تغيرا من المتحرك فى ماهيه الكيف- كان ذلك تغيرا فى الذاتى و هو محال-.

فلا حركة فى مقوله بمعنى التغير فى وجودها- الذى فى نفسها الذى يطرد العدم عنها- لأن وجود الماهيه فى نفسها هى نفسها-.

فإن كانت فى مقوله من المقولات حركة و تغير- فهو فى وجودها الناعت من حيث إنه ناعت- فإن الشئ له ماهيه باعتبار وجوده فى نفسه- و إما

ص: ٢٠٥

باعتبار وجوده الناعت لغيره- كما فى الأعراض أو لنفسه كما فى الجوهر- فلا ماهيه له فلا محذور فى وقوع الحركة فى مقوله-.

فالجسم الذى يتحرك فى كنه أو كيفه مثلا- لا- تغير فى ماهيته و لا تغير فى ماهيه الكم- أو الكيف اللذين يتحرك فيهما- و إنما التغير فى المتكلم أو المتكيف- اللذين يجريان عليه-.

و هذا معنى قولهم- التشكيك فى العرضيات دون الأعراض-.

ثم إن الوجود الناعت و إن كان لا- ماهيه له- لكنه لاتحاده مع الوجود فى نفسه- ينسب إليه ما للوجود فى نفسه من الماهيه- و لازم ذلك أن يكون معنى الحركة فى مقوله- أن يرد على المتحرك فى كل آن من آنات حركته- نوع من أنواع تلك المقوله من دون أن يلبث- نوع من أنواعها عليه أكثر من آن واحد- و إلا كان تغيرا فى الماهيه و هو محال.

### الفصل السابع فى المقولات التى تقع فيها الحركة

المشهور بين قدماء الحكماء- أن المقولات التى تقع فيها الحركة أربع- الكيف و الكم و الأين و الوضع-.

أما الكيف فوقع الحركة فيه فى الجملة- و خاصه فى الكيفيات المختصة بالكميات- نظير الاستقامه و الاستواء و الاعوجاج ظاهر- فإن الجسم المتحرك فى كنه- يتحرك فى الكيفيات القائمة بكنه البته-.

و أما الكم فالحركة فيه تغير الجسم فى كنه- تغيرا متصلا منتظما متدرجا- كالنمو الذى هو زياده الجسم فى حجمه- زياده متصله بنسبه منتظمه تدريجا- و قد اعترض عليه أن النمو إنما يتحقق- بانضمام أجزاء من خارج إلى

ص: ٢٠٦

أجزاء الجسم- فالحجم الكبير اللاحق كم- عارض لمجموع الأجزاء الأصلية و المنضمه- و الحجم الصغير السابق هو- الكم العارض لنفس الأجزاء الأصلية- و الكمان متباينان غير متصلين لتباين موضوعيهما- فالنمو زوال لكم و حدوث لكم آخر لا حركه-.

و أجب عنه بأن انضمام الضمائم لا شك فيه- لكن الطبيعه تبدل الأجزاء المنضمه إلى صورته الأجزاء الأصلية- و تزيد به كميته الأجزاء الأصلية زياده- متصله منتظمه متدرجه و هى الحركه كما هو ظاهر-.

و أما الأين فوقع الحركه فيه ظاهر- كما فى انتقالات الأجسام من مكان إلى مكان- لكن كون الأين مقوله مستقله فى نفسها لا يخلو من شك-.

و أما الوضع فوقع الحركه فيه أيضا ظاهر- كحركه الكره على محورها- فإن وضعها يتبدل بتبدل نسب النقاط المفروضه- على سطحها إلى الخارج عنها تبدا متصلا تدريجيا-.

قالوا و لا تقع فى سائر المقولات- و هى الفعل و الانفعال و المتى و الإضافه و الجده و الجوهر حركه-.

أما الفعل و الانفعال- فقد أخذ فى مفهوميهما التدريج- فلا فرد آنى الوجود لهما- و وقوع الحركه فيهما يستدعى الانقسام- إلى أجزاء آنيه الوجود و ليس لهما ذلك- على أنه يستلزم الحركه فى الحركه-.

و كذا الكلام فى المتى فإنه لما كان- هيئه حاصله من نسبه الشىء إلى الزمان- و هى تدريجيه بتدرج الزمان- فلا فرد آنى الوجود له- حتى تقع فيه الحركه المنقسمه إلى الآيات-.

و أما الإضافه فإنها انتزاعيه تابعه لطرفيها- لا تستقل بشىء كالحركه-.

و كذا الجده فإن التغير فيها تابع لتغير موضوعها- كتغير النعل أو القدم فى التنعل مثلا عما كانتا عليه-.

و أما الجوهر فوقع الحركه فيه يستلزم تحقق الحركه- من غير موضوع ثابت

ص: ٢٠٧

باق ما دامت الحركة- و لازم ذلك تحقق حركه من غير متحرك- و يمكن المناقشه فيما أوردوه من الوجوه-.

أما فيما ذكروه في الفعل و الانفعال و المتى- فيجوز وقوع الحركة في الحركة- على ما سنبينه إن شاء الله-.

و أما الإضافه و الجده فإنهما مقولتان- نسبتان كالوضع و كونهما تابعين لأطرافهما- في الحركة لا ينافي وقوعها فيهما- حقيقه و الاتصاف بالتبع غير الاتصاف بالعرض-.

و أما ما ذكروه في الجوهر فانتفاء الموضوع- في الحركة الجوهرية ممنوع- بل الموضوع هو المادة على ما تقدم بيانه- و سيجي ء توضيحه إن شاء الله.

### الفصل الثامن في تنقيح القول بوقوع الحركة في مقوله الجوهر و الإشارة إلى ما يتفرع عليه من أصول المسائل

القول بانحصار الحركة في المقولات- الأربع العرضيه و إن كان هو- المعروف المنقول عن القدماء- لكن المحكى من كلماتهم لا يخلو عن الإشارة- إلى وقوع الحركة في مقوله الجوهر- غير أنهم لم ينصوا عليه-.

و أول من ذهب إليه و أشبع الكلام في إثباته-؟ صدر المتألهين ره و هو الحق- كما أقمنا عليه البرهان في الفصل الثاني- و قد احتج ره على ما اختاره بوجه مختلفه- من أوضحتها أن الحركات العرضيه بوجودها- سياله متغيره و هي معلوله للطباع- و الصور النوعيه التي لموضوعاتها- و عله المتغير يجب أن تكون متغيره- و إلا لزم تخلف المعلول بتغيره عن علته- و هو محال فالطباع و

ص: ٢٠٨

الصور الجوهرية- التى هى الأسباب القريبه للأعراض اللا-حقه- التى فيها الحركه متغيره فى وجودها- متجدده فى جوهرها و إن كانت- ثابتة بماهيتها قاره فى ذاتها- لأن الذاتى لا يتغير-.

و أما ما وجهوا به ما يعترى هذه الأعراض- من التغير و التجدد مع ثبات العله التى هى- الطبيعه أو غيرها بأن تغيرها و تجددها- لسوانح تنضم إليها من خارج- كحصول مراتب البعد و القرب من الغايه- فى الحركات الطبيعه و مصادفه موانع و معدات- قويه و ضعيفه فى الحركات القسريه- و تجدد إرادات جزئيه سانحه عند كل حد- من حدود المسافه فى الحركات الإراديه-.

ففيه أنا نقل الكلام إلى تجدد هذه الأمور- الموجه لتغير الحركه من أين حصل- فلا بد أن ينتهى إلى ما هو متجدد بالذات-.

فإن قيل إنا نوجه صدور الحركه المتجدده- عن العله الثابته بعين ما وجهتم به ذلك- من غير حاجه إلى جعل الطبيعه متجدده بالذات- فالحركه متجدده بالذات و لا ضير فى صدور- المتجدد عن الثابت إذا كان التجدد ذاتيا له- فإيجاد ذاته عين إيجاد تجدده كما اعترفتم به-.

قيل التجدد الذى فى الحركه العرضيه- ليس تجدد نفس الحركه- فإن المقوله العرضيه ليس وجودها فى نفسها لنفسها- حتى يكون منعتا بنفسها- فتكون متجدده كما كانت تجدد- و إنما وجودها لغيرها الذى هو الموضوع الجوهره- فحركه الجسم مثلا فى لونه تغيره و تجدده فى لونه- الذى هو له لا تجدد لونه- و هذا بخلاف الجوهر فإن وجوده- فى نفسه هو لنفسه فهو تجدد و متجدد بذاته- فإيجاد هذا الجوهر إيجاد بعينه للمتجدد- و إيجاد المتجدد إيجاد لهذا الجوهر- لا إيجاد جوهر ليصير متجددا فافهم-.

حجه أخرى الأعراض من مراتب وجود الجواهر- لما تقدم أن وجودها فى نفسها- عين وجودها لموضوعاتها فتغيرها و تجددها- لا يتم إلا مع تغير موضوعاتها الجوهرية و تجددها- فالحركات العرضيه دليل حركه الجوهر-.

ص: ٢٠٩

و يتبين بما تقدم عده أمور- الأول أن الصورة الجوهرية المتبدله المتوارده- على المادة واحده بعد واحده فى الحقيقة- صورته جوهرية واحده سياله تجرى على المادة- و موضوعها المادة المحفوظه بصوره ما- كما تقدم فى مرحله الجواهر و الأعراض- ننتزع من كل حد من حدودها مفهوما مغايرا- لما ينتزع من حد آخر نسميها ماهيه نوعيه- تغاير سائر الماهيات فى آثارها-.

و الحركة على الإطلاق و إن كانت- لا- تخلو من شائبه التشكيك- لما أنها خروج من القوه إلى الفعل- و سلوك من النقص إلى الكمال- لكن فى الجوهر مع ذلك حركة اشتداديه أخرى- هى حركة المادة الأولى إلى الطبيعه- ثم النبات ثم الحيوان ثم الإنسان- و لكل من هذه الحركات آثار خاصه تترتب عليها- حتى تنتهى الحركة إلى فعله لا قوه معها-.

الثانى أن للأعراض اللاحقه بالجواهر أيا ما كانت- حركة تتبع الجواهر المعروضه لها إذ لا معنى- لثبات الصفات مع تغير الموضوعات و تجددها- على أن الأعراض اللازمه للوجود كلوازم الماهيه- مجعوله بجعل موضوعاتها جعلا بسيطا- من غير أن يتخلل جعل بينها و بين موضوعاتها- هذا فى الأعراض اللازمه- التى نحسبها ثابتة غير متغيره-.

و أما الأعراض المفارقة- التى تعرض موضوعاتها بالحركة- كما فى الحركات الواقعه فى المقولات الأربع- الأين و الكم و الكيف و الوضع- فالوجه أن تعد حركتها من الحركة فى الحركة- و أن تسمى حركات ثانيه- و يسمى القسم الأول حركات أولى-.

و الإشكال فى إمكان تحقق الحركة فى الحركة- بأن من الواجب فى الحركة أن تنقسم بالقوه- إلى أجزاء آنيه الوجود- و المفروض فى الحركة فى الحركة- أن تتألف من أجزاء تدريجيه منقسمه- فيمتنع أن تتألف منها حركة-.

على أن لازم الحركة أن يكون ورود المتحرك- فى كل حد من حدودها

ص: ٢١٠

إمعانا فيه- لا تركا له فلا تتم حركاً-.

يدفعه أن الذى نسلمه أن تنقسم الحركة- إلى أجزاء ينقطع به اتصالها وامتدادها- وأن ينتهى ذلك إلى أجزاء آنيه- و أما الانتهاء إليها بلا واسطه فلا- فمن الجائز أن تنقسم الحركة إلى أجزاء- آنيه غير تدريجيه من نسخها ثم تنقسم- الأجزاء إلى أجزاء آنيه أخيره- فانقسام الحركة و انتهاء انقسامها- إلى أجزاء آنيه كقيام العرض بالجوه- فربما كان قيامه بلا واسطه و ربما كان مع الواسطه- و منتهاها إلى الجوه بواسطه أو أكثر- كقيام الخط بالسطح و السطح بالجسم التعليمى- و الجسم التعليمى بالجسم الطبيعى-.

و أما حديث الإمعان فى الحدود- فإنما يستدعى حدوث البطء فى الحركة- و من الجائز أن يكون سبب البطء هو تركيب الحركة- و سنشير إلى ذلك فيما سياتى إن شاء الله-.

الثالث أن المادة الأولى بما أنها قوه محضه- لا فعلية لها أصلا إلا فعلية أنها قوه محضه- فهى فى أى فعلية تعترتها تابعه- للصوره التى تقيمها فهى متميزه بتميز الصوره- التى تتحد بها بتشخصه بتشخصها- تابعه لها فى وحدتها و كثرتها- نعم لها وحده مبهمه- شبيهه بوحده الماهيه الجنسيه-.

فإذ كانت هى موضوع الحركة العامه الجوهريه- فعالم المادة برمتها حقيقه واحده- سياله متوجهه من مرحله القوه المحضه- إلى فعلية لا قوه معها.

### الفصل التاسع فى موضوع الحركة

قد تبين أن الموضوع لهذه الحركات هو المادة- هذا إجمالاً أما تفصيله فهو- أنك قد عرفت أن فى مورد الحركة- ماده و صوره و قوه و فعلا- و قد عرفت فى

ص: ٢١١

مباحث الماهيه- أن الجنس و الفصل هما المادة و الصورة لا بشرط- و أن الماهيات النوعيه قد تترتب- متنازله إلى السافل من نوع عال و متوسط و أخير- و قد تندرج تحت جنس واحد قريب- أنواع كثيره اندراجا عرضيا لا طوليا-

و لازم ذلك أن يكون فى القسم- الأول من الأنواع الجوهريه- ماده أولى متحصله بصوره أولى ثم هما معا ماده ثانيه- لصوره ثانيه ثم هما معا ماده- و تسمى أيضا ثانيه لصوره لاحقه- و فى القسم الثانى ماده لها صور- متعدده متعاقبه عليها كلما حلت بها واحده منها- امتنعت من قبول صوره أخرى-

فإذا رجعت هذه التنوعات الجوهريه- الطويله و العرضيه إلى الحركه- ففى القسم الثانى كانت الماده التى- هى موضوع الحركه فى بدئها- هى الموضوع بعينه ما تعاقبت الصور إلى آخر الحركه- سواء كانت هى الماده الأولى أو الماده الثانيه- و كذلك الحكم فى الحركات العرضيه بفتح الرء-

و فى القسم الأول و هو الحركه الطويله- الماده الأولى موضوع للصوره الأولى- ثم هما معا موضوع للصوره الثانيه- لا بطريق الخلع و اللبس كما فى القسم الأول- بل بطريق اللبس بعد اللبس- و لازم ذلك أن تكون الحركه اشتداديه لا متشابهه- و كون ماده الصوره الأولى- معزوله عن موضوعيه الصوره الثانيه- بل الموضوع لها- هو الماده الأولى و الصوره الأولى معا- و الماده الأولى من المقارنات-

و الصوره الثانيه فى هذه المرتبه هى فعليه النوع- و لها الآثار المترتبه إذ لا حكم إلا للفعليه- و لا فعليه إلا واحده و هى فعليه الصوره الثانيه-

و هذا معنى قولهم أن الفصل الأخير- جامع لجميع كمالات الفصول السابقه- و منشأ لانتزاعها و أنه لو تجرد عن الماده- و تقرر وحده لم تبطل بذلك حقيقه النوع- و الأمر على هذا القياس فى كل صوره- لاحقه بعد صوره-

و من هنا يظهر-



ص: ٢١٢

أولاً- أن الحركة فى القسم الثانى بسيطه- و أما فى القسم الأول فإنها مركبه- لتغير الموضوع فى كل حد من الحدود- غير أن تغييره ليس ببطلان الموضوع السابق- و حدوث موضوع لاحق بل بطريق الاستكمال- ففى كل حد من الحدود تصير فعلية الحد- و قوه الحد اللاحق معا قوه لفعله الحق اللاحق-.

و ثانياً أن لا معنى للحركة النزوليه بسلوك الموضوع- من الشده إلى الضعف و من الكمال إلى النقص- لاستلزامها كون فعلية ما قوه لقوته- كأن يتحرك الإنسان من الإنسانيه إلى الحيوانيه- و من الحيوانيه إلى النباتيه و هكذا- فما يترأى منه الحركة التضعفيه- حركه بالعرض يتبع حركه أخرى اشتداديه- تراحم الحركة النزوليه المفروضه كالذبول-.

و ثالثاً أن الحركة أيا- ما كانت محدوده بالبدايه و النهايه- فكل حد من حدودها ينتهى من الجانبين إلى- قوه لا فعلية معها و إلى فعل لا قوه معه- و حكم المجموع أيضا حكم الأبعاد- و هذا لا ينافى ما تقدم أن الحركة لا أول لها و لا آخر- فإن المراد به أن تبتدىء بجزء- لا- ينقسم بالفعل و أن تختتم بذلك- فالجزء بهذا المعنى لا يخرج من القوه إلى الفعل أبدا- و لا الماهيه النوعيه المنتزعه من هذا الحد- تخرج من القوه إلى الفعل أبدا.

### الفصل العاشر فى فاعل الحركة و هو المحرك

ليعلم أن الحركة كيفما فرضت- فالمحرك فيها غير المتحرك- فإن كانت الحركة جوهرية و الحركة فى ذات الشىء- و هو المتحرك بالحقيقه كما تقدم- كان فرض كون المتحرك هو المحرك- فرض كون الشىء فاعلا- موجداً لنفسه و استحاله ضروريه- فالفاعل الموجد للحركة هو الفاعل- الموجد للمتحرك و هو

ص: ٢١٣

جوهر- مفارق للماده يوجد الصوره الجوهرية- و يقيم بها الماده و الصوره شريكه الفاعل على ما تقدم-.

و إن كانت الحركة عرضيه- و كان العرض لازما للوجود- فالفاعل الموجد للحركة فاعل الموضوع المتحرك- بعين جعل الموضوع من غير تخلل- جعل آخر بين الموضوع و بين الحركة- إذ لو تخلل الجعل و كان المتحرك- و هو ماده فاعلا فى نفسه للحركة- كان فاعلا من غير توسط الماده- و قد تقدم فى مباحث العله و المعلول- أن العلل الماديه لا تفعل إلا بتوسط الماده- و تخلل الوضع بينها و بين معلولاتها- فهى إنما تفعل فى الخارج من نفسها- ففاعل لازم الوجود فاعل ملزومه- و هو جوهر مفارق للماده- جعل الصوره و لازم وجودها- جعلها واحدا و أقام بها الماده-.

و إن كانت الحركة عرضيه و العرض مفارقا- كان الفاعل القريب للحركة هو الطبيعه- بناء على انتساب الأفعال الحادته- عند كل نوع جوهرى إلى طبيعه ذلك النوع-.

و تفصيل القول أن الموضوع إما أن يفعل أفعاله- على وتيره واحده أو لا على وتيره واحده- و الأول هو الطبيعه المعرفه بأنها- مبدأ حركه ما هى فيه و سكونه- و الثانى هو النفس المسخره لعهه طبائع و قوى- تستعملها فى تحصيل ما تريده من الفعل- و كل منهما إما أن يكون فعلها ملائما لنفسها- بحيث لو خليت و نفسها لفعلته و هو الحركة الطبيعه- أو لا- يكون كذلك كما يقتضيه- قيام مانع مزاحم و هو الحركة القسريه-.

و على جميع هذه التقادير فاعل الحركة هى الطبيعه- أما فى الحركة الطبيعه فلأن الطبيعه إنما تنشئ الحركة- عند زوال صور- ملائمه أو عروض هيئه منافره- تفقد بذلك كمالا- تقتضيه فتطلب الكمال- فتسلك إليه بالحركة ففاعلها الصوره و قابلها الماده- و أما فى الحركة القسريه فلأن القاسر- ربما يزول و الحركة القسريه على حالها- و قد بطلت فاعليه الطبيعه بالفعل- فليس

ص: ٢١٤

الفاعل إلا الطبيعه المقسوره-

و أما فى الحركه النفسانيه فلأن كون النفس - مسخره للطباع و القوى المختلفه لتستكمل بأفعالها- نعم الدليل على أن الفاعل - القريب فى الحركات النفسانيه- هى الطباع و القوى المغروزه فى الأعضاء.

### الفصل الحادى عشر فى الزمان

إننا نجد فيما عندنا حوادث متحققه- بعد حوادث أخرى- هى قبلها لما أن لتى بعد- نحو توقف على التى قبل- توقفا لا يجمع معه القبل و البعد على خلاف سائر- أنحاء التقدم و التأخر كتقدم العله أو جزئها على المعلول- و هذه مقدمه ضروريه لا نرتاب فيها-

ثم إن ما فرضناه قبل ينقسم بعينه- إلى قبل و بعد بهذا المعنى أى بحيث لا يجتمعان- و كذا كل ما حصل من التقسيم و له صفه قبل- ينقسم إلى قبل و بعد من غير وقوف للقسمه-

فهاهنا كم متصل غير قار إذ لو لم يكن كم- لم يكن انقسام و لو لم يكن اتصال لم يتحقق- البعد فيما هو قبل و بالعكس بل انفصلا- و بالجملة لم يكن بين الجزئين من هذا الكم حد مشترك- و لو لم يكن غير قار لاجتمع- ما هو قبل و ما هو بعد بالفعل-

و إذا كان الكم عرضا فله موضوع هو معروضه- لكننا كلما رفعنا الحركه من المورد ارتفع هذا المقدار- و إذا وضعناها ثبت و هذا هو الذى نسميه زمانا- فالزمان موجود و ماهيته أنه مقدار متصل- غير قار عارض للحركه-

و قد تبين بما مر أمور-

ص: ٢١٥

الأول أنه لما كان كلما وضعنا حركة- أو بدلنا حركة من حركة- ثبت هذا الكم المسمى بالزمان- ثبت أن لكل حركة أى حركة كانت زمانا- خاصا بها متشخصا بتشخصها مقدرها لها- وإن كنا نأخذ زمان بعض الحركات- مقياسا نقدر به حركات أخرى- كما نأخذ زمان الحركة اليوميه مقياسا- نقدر به الحركات الأخرى التى تتضمنها الحوادث- الكونيه الكليه و الجزئيه بتطبيقها- على ما نأخذ لهذا الزمان من الأجزاء- كالعقرون و السنين و الشهور و الأسابيع و الأيام- و الساعات و الدقائق و الثوانى و غير ذلك-.

الثانى أن نسبه الزمان إلى الحركة- نسبه الجسم التعليمى إلى الجسم الطبيعى- و هى نسبه المعين إلى المبهم-.

الثالث أنه كما تنقسم الحركة إلى أقسام- لها حدود مشتركة و بينها فواصل- غير موجوده إلا بالقوه و هى الآليات- كذلك الزمان ينقسم إلى أقسام لها حدود مشتركة- و بينها فواصل غير موجوده إلا بالقوه و هى الآتات- فالآن طرف الزمان كالنقطه التى هى طرف الخط- و هو أمر عدمى حظه من الوجود- انتسابه إلى ما هو طرف له-.

و من هنا يظهر أن تتالى الآتات ممتنع- فإن الآن ليس إلا فاصله عدميه بين قطعتين من الزمان- و ما هذا حاله لا يتحقق منه اثنان- إلا و بينهما قطعه من الزمان-.

الرابع أن الأشياء فى انطباقها على الزمان مختلفه- فالحركة القطعيه منطبقه على الزمان بلا واسطه- و اتصاف أجزاء هذه الحركة بالتقدم و التأخر- و نحوهما بتبع اتصاف أجزاء الزمان بذلك- و كل آنى الوجود من الحوادث كالوصول و الترك- و الاتصال و الانفصال منطبق على الآن- و الحركة التوسطيه منطبقه عليه بواسطه القطعيه- و تبين أيضا أن تصوير التوسطى من الزمان- و هو المسمى بالآن السيلال الذى يرسم- الامتداد الزمانى تصوير وهمى مجازى- كيف و الزمان كم منقسم بالذات- و قياسه إلى الوحده

ص: ٢١٦

الساريه التى- ترسم بتكررها العدد- و النقطة الساريه التى ترسم الخط فى غير محله- لأن الوحده ليست بالعدد- وإنما ترسمه بتكررها لا بذاتها- و النقطة نهايه عدميه و تألف الخط منها وهمى-.

الخامس أن الزمان ليس له طرف موجود بالفعل- بمعنى جزء هو بدايته أو نهايته- لا ينقسم فى امتداد الزمان و إلا تألف المقدار من أجزاء- لا قدر لها و هو الجزء الذى لا يتجزى و هو محال- و إنما ينفذ الزمان بنفاد- الحركه المعروضه من الجانبين-.

السادس أن الزمان لا يتقدم عليه شىء- إلا بتقدم غير زمانى كتقدم- عله الوجود و عله الحركه و موضوعها عليه-.

السابع أن القبليه و البعديه الزمانيتين- لا تتحققان بين شىء و شىء إلا و بينهما- زمان مشترك ينطبقان عليه-.

و يظهر بذلك أنه إذا تحقق قبل زمانى- بالنسبه إلى حركه أو متحرك استدعى ذلك- تحقق زمان مشترك بينهما و لازم ذلك تحقق- حركه مشتركه و لازمه تحقق ماده مشتركه بينهما-.

تنبيه- اعتبار الزمان مع الحركات و الزمان مقدار متغير- يفيد تقدرها و ما يترتب عليه من التقدم و التأخر- و قد تعتبر الموجودات الثابته مع المتغيرات- فيفيد معيه الثابت مع المتغير و يسمى الدهر- و قد يعتبر الموجود الثابت مع الأمور الثابته- و يفيد معيه الثابت مع الأمور الثابته- و يفيد معيه الثابت الكلى مع ما دونه من الثوابت- و يسمى السرمد و ليس فى الدهر و السرمد- تقدم و لا تأخر لعدم التغير و الانقسام فيهما-.

٢١٦ قال فى؟ الأسفار- و أما الموجودات التى ليست بحركه- و لا فى حركه فهى

ص: ٢١٧

لا تكون فى الزمان بل اعتبر- ثباته مع المتغيرات فتلك المعية تسمى بالدهر- و كذا معية المتغيرات مع المتغيرات لا من حيث تغيرها- بل من حيث ثباتها إذ ما من شىء إلا و له نحو من الثبات- و إن كان ثباته ثبات التغير فتلك المعية أيضا دهرية- و إن اعتبرت الأمور الثابتة مع الأمور الثابتة- فتلك المعية هى السرمد و ليس بإزاء هذه المعية- و لا التى قبلها تقدم و تأخر و لا استحاله فى ذلك- فإن شيئا منهما ليس مضايقا للمعیه حتى تستلزمها- انتهى ج ٣ ص ١٨٢.

### الفصل الثانى عشر فى معنى السرعة و البطء

السرعه و البطء نعرفهما بمقاييسه- بعض الحركات إلى بعض- فإذا فرضنا حركتين سريعه و بطيئه فى مسافه- فإن فرضنا اتحاد المسافه- اختلفتا فى الزمان و كان زمان السريعه- أقل و زمان البطيئه أكثر- و إن فرضنا اتحاد الزمان كانت المسافه المقطوعه- للسريعه أكثر و مسافه البطيئه أقل-.

و هما من المعانى الإضافيه التى تتحقق بالإضافة- فإن البطيئه تعود سريعه إذا قيست إلى ما هو أبطأ منه- و السريعه تصير بطيئه إذا قيست إلى ما هو أسرع منها- فإذا فرضنا سلسله من الحركات المتواليه المتزايديه فى السريعه- كان كل واحد من الأوساط سوى الطرفين- متصفا بالسرعه و البطء معا- سريعا بالقياس إلى أحد الجانبين- بطيئا بالقياس إلى الآخر- فهما وصفان إضافيان غير متقابلين- كالطول و القصر و الكبر و الصغر-.

و أما ما قيل إن البطء فى الحركه بتخلل السكون- فيدفعه ما تبين فيما تقدم أن الحركه متصله- لا تقبل الانقسام إلا بالقوه- و ربما قيل إنهما

ص: ٢١٨

متضادان-.

٢١٨ قال فى ؟ الأسفار- إن التقابل بين السرعة و البطء ليس بالتضاييف- لأن المضافين متلازمان فى الوجودين- و هما غير متلازمين فى واحد من الوجودين- و ليس تقابلهما أيضا بالثبوت و العدم- لأنهما إن تساويا فى الزمان كانت السريعة- قاطعه من المسافه ما لم يقطعها البطيئه- و إن تساويا فى المسافه كان زمان البطيئه أكثر- فلأحدهما نقصان المسافه و للآخر نقصان الزمان- فليس جعل أحدهما عدما أولى من جعل الآخر عدما- فلم يبق من التقابل بينهما إلا التضاد لا غير انتهى ج ٣ ص ١٩٨-.

و فيه أنهم شرطوا فى التضاد- أن يكون بين طرفيه غايه الخلاف- و ليس ذلك بمحقق بين السرعة و البطء- إذ ما من سريع إلا و يمكن أن يفرض ما هو أسرع منه- و ما من بطىء إلا و يمكن أن يفرض ما هو أبطأ منه-.

هذا فى السرعة و البطء الإضافيين- و أما السرعة بمعنى الجريان و السيلان- فهى خاصه لمطلق الحركه لا يقابلها بطء.

### الفصل الثالث عشر فى السكون

الحركه و السكون لا يجتمعان فى جسم- من جهه واحده فى زمان واحد- فبينهما تقابل و الحركه وجوديه- لما تقدم أنها نحو الوجود السيل- لكن السكون ليس بأمر وجودى و لو كان وجوديا لكان هو- الوجود الثابت و هو الذى بالفعل من كل جهه- و ليس الوجودات الثابته و هى المجرده- بسكون و لا ذوات سكون- فالحركه وجوديه و السكون عدمى- فليس تقابلهما تقابل التضاييف و التضاد-.

ص: ٢١٩

و ليسا بمتناقضين و إلا صدق السكون- على كل ما ليس بحركة كالعقول المفارقة التى- هى بالفعل من كل جهه و أفعالها- فالسكون عدم الحركة مما من شأنه الحركة- فالتقابل بينها تقابل العدم و الملكة-.

ن ليعلم أن ليس للسكون مصداق- فى شىء من الجواهر المادية- لما تقدم أنها سياله الوجود و لا فى شىء- من أعراضها التابعه لموضوعاتها الجوهرية- فى الحركة لقيامها بها-.

نعم هناك سكون نسبي للموضوعات المادية- ربما تلبست بالقياس إلى الحركات الثانية- التى فى المقولات الأربع العرضيه- الكم و الكيف و الأين و الوضع.

### الفصل الرابع عشر فى انقسامات الحركة

#### اشاره

تنقسم الحركة- بانقسام الأمور الستة التى تتعلق بها ذاتها-.

فانقسامها بانقسام المبدأ و المنتهى- كالحركة من أين كذا إلى أين كذا- و الحركة من القعود إلى القيام- و الحركة من لون كذا إلى لون كذا- و حركة الجسم من قدر كذا إلى قدر كذا- و انقسامها بانقسام المقوله كالحركة فى الكيف و فى الكم- و فى الأين و فى الوضع- و انقسامها بانقسام الموضوع كحركة النبات- و حركة الحيوان و حركة الإنسان- و انقسامها بانقسام الزمان كالحركة الليلية- و الحركة النهارية و الحركة الصيفيه و الحركة الشتويه- و انقسامها بانقسام الفاعل كالحركة الطبيعیه- و الحركة القسريه و الحركة النفسانيه- قالوا إن الفاعل القريب فى جميع هذه الصور- هو الطبيعه و التحريك النفساني- على نحو التسخير للقوى الطبيعیه- كما تقدمت الإشارة إليه



ص: ٢٢٠

وقالوا- إن المتوسط بين الطبيعه و بين الحركه- هو مبدأ الميل الذى توجده الطبيعه فى المتحرك- و تفصيل القول فى الطبيعيات.-

### خاتمه

- كما تطلق القوه على مبدأ القبول كذلك تطلق- على مبدأ الفعل و خاصه إذ كانت قويه شديده- كما تطلق القوى الطبيعيه على مبادئ الآثار الطبيعيه- و تطلق القوى النفسانيه على مبادئ الآثار النفسانيه- من إبصار و سمع و تخيل و غير ذلك.-

و هذه القوه الفاعله إذا قارنت العلم و المشيه- سميت قدره الحيوان و هى عله فاعله يتوقف تمام عليتها- بحيث يجب معها الفعل إلى أمور خارجه- كحضور ماده القابله و استقرار وضع مناسب للفعل- و صلاحيه أدوات الفعل و غير ذلك- فإذا اجتمعت تمت العليه و وجب الفعل.-

فبذلك يظهر فساد تحديد بعضهم مطلق القدره- بأنها ما يصح معه الفعل و الترك- فإن نسبه الفعل و الترك إلى الفاعل إنما تكون- بالصحه و الإمكان إذا كان جزء من العله التامه- فإذا أخذ وحده و بما هو عله ناقصه- و نسب إليه الفعل لم يجب به- و أما الفاعل التام الفاعليه الذى- هو وحده عله تامه كالواجب تعالى- فلا معنى لكون نسبه الفعل و الترك إليه بالإمكان- أعنى كون النسبتين متساويتين.-

و أما الاعتراض عليه- بأن لازم كون فعله واجبا- كونه تعالى موجبا بالفتح- مجبرا على الفعل و هو ينافى القدره.-

فمندفع بأن هذا الوجوب- ملحق بالفعل من قبله تعالى و هو أثره- و لا معنى لكون أثر الشئ التابع له فى وجوده- مؤثرا فى ذات الشئ الفاعل و ليس هناك فاعل آخر- يؤثر فيه تعالى بجعله مضطرا إلى الفعل.-

ص: ٢٢١

و كذلك فساد قول بعضهم إن صحه الفعل - تتوقف على كونه مسبوqa بالعدم الزمانى - فالفعل غير المسبوق بعدم زمانى ممتنع - .  
وجه الفساد أنه مبنى على القول - بأن عله الحاجه إلى العله - هى الحدوث دون الإمكان - وقد تقدم إبطاله فى مباحث العله و  
المعلول - على أنه منقوض بنفس الزمان - فكون إيجاد الزمان مسبوqa بعدمه الزمانى - إثبات للزمان قبل نفسه و استحاله ضروريه - .  
و كذلك فساد قول من قال بأن القدره - إنما تحدث مع الفعل و لا قدره على فعل قبله - .  
و وجه الفساد أنهم يرون أن القدره هى - صحه الفعل و الترك فلو ترك الفعل زمانا - ثم فعل صدق عليه قبل الفعل أنه - يصح منه  
الفعل و الترك و هى القدره - على أنه يناقض ما تسلموه - أن الفعل متوقف على القدره - فإن معيه القدره و الفعل - تنافى توقف  
أحدهما على الآخر .



ص: ٢٢٣

## المرحلة العاشرة فى السبق و اللحوق و القدم و الحدوث

اشاره

و فيها ثمانية فصول

## الفصل الأول فى السبق و اللحق و هما التقدم و التأخر

يشبه أن يكون أول ما عرف من معنى - التقدم و التأخر ما كان منهما بحسب الحس - كان يفرض مبدأ يشترك فى النسبه إليه أمران - ما كان لأحدهما من النسبه إليه فلآخر - و ليس كل كان للأول فهو للثانى - فيسمى ما للأول من الوصف تقدما و ما للثانى تأخرا - كمحراب المسجد يفرض مبدأ - فيشترك فى النسبه إليه الإمام و المأموم - فما للإمام من نسبه القرب إلى المحراب - فهو للإمام و لا عكس - فالإمام متقدم و المأموم متأخر - و معلوم أن وصفى التقدم و التأخر يختلفان - باختلاف المبدأ المفروض - كما أن الإمام متقدم و المأموم متأخر - فى المثال المذكور على تقدير فرض المحراب مبدأ - و لو فرض المبدأ هو الباب كان الأمر بالعكس - و كان المأموم متقدما و الإمام متأخرا -.

و لا يتفاوت الأمر فى ذلك أيضا - بين أن يكون الترتيب وضعيا اعتباريا - كما فى المثال السابق أو طبعيا - كما إذا فرضنا مثلا - الجسم ثم النبات ثم الحيوان ثم الإنسان - فإن فرضنا المبدأ هو الجسم - كان النبات متقدما و الحيوان متأخرا - و إن فرضنا المبدأ هو الإنسان - كان الحيوان متقدما و النبات متأخرا - و يسمى هذا التقدم و التأخر - تقدما و تأخرا بحسب الرتبة - ثم عمموا ذلك فاعتبروه فى مورد - الشرف و الفضل و الخسه و ما يشبه ذلك -

ص: ٢٢٥

مما يكون فيه زياده من المعنويات- كتقدم العالم على الجاهل و الشجاع على الجبان- فباعتبار النوع بآثار كماله مبدأ مثلاً- يختلف فى النسبه إليه العالم و الجاهل- و الشجاع و الجبان و يسميان تقدما و تأخرا بالشرف-.

و انتقلوا أيضا إلى التقدم و التأخر الزمانيين- بما أن الجزئين من الزمان كالיום و الأمس- يشتركان فى حمل قوه الأجزاء اللاحقه- لكن ما لأحدهما و هو اليوم من القوه المحموله- محموله للآخر و هو الأمس و لا عكس- لأن الأمس يحمل قوه اليوم بخلاف اليوم- فإنه يحمل فعلية نفسه و الفعلية لا تجماع القوه- و لذا كان الجزآن من الزمان- لا يجتمعان فى فعلية الوجود- فبين أجزاء الزمان تقدم و تأخر- لا يجامع المتقدم منها المتأخر- بخلاف سائر أقسام التقدم و التأخر- و كذا بين الحوادث التى هى حركات منطبقه على الزمان- تقدم و تأخر زمانى بتوسط الزمان الذى هو تعينها- كما أن للجسم الطبيعى الامتدادات الثلاثه- بتوسط الجسم التعليمى الذى هو تعينه-.

و قد تنبهوا بذلك إلى- أن فى الوجود أقساما آخر- من التقدم و التأخر الحقيقيين فاستقرءوها- فأنهوها أعم من الاعتباريه و الحقيقيه- إلى تسعه أقسام الأول و الثانى و الثالث- ما بالرتبه من التقدم و التأخر- و ما بالشرف و ما بالزمان و قد تقدمت-.

الرابع التقدم و التأخر بالطبع- و هما تقدم العله الناقصه على المعلول- حيث يرتفع بارتفاعها المعلول- و لا يجب بوجودها و تأخر معلولها عنها-.

الخامس التقدم و التأخر بالعليه- و هما تقدم العله التامه التى يجب بوجودها المعلول- على معلولها و تأخر معلولها عنها-.

السادس التقدم و التأخر بالجوه و هما- تقدم أجزاء الماهيه من الجنس و الفصل عليها- و تأخرها عنها بناء على أصله الماهيه- و تسمى هذه الثلاثه الأخيره أعنى ما بالطبع- و ما بالعليه و ما بالتجوهر تقدما و تأخرا بالذات-.

السابع التقدم و التأخر بالدهر و هما- تقدم العله التامه على معلولها- و تأخر

ص: ٢٢٦

معلولها عنها- لكن لا- من حيث إيجابها وجود المعلول و إفاضة- كما في التقدم و التأخر بالعليه- بل من حيث انفكاك وجودها و انفصالة عن وجوده- و تقرر عدم المعلول في مرتبه وجودها- كتقدم نشأه التجرد العقلى على نشأه ماده- زاد هذا القسم السيد؟ المحقق الداماد ره-

الثامن التقدم و التأخر بالحقيقه و المجاز- و هو أن يشترك أمران في الاتصاف بوصف- غير أن أحدهما بالذات و الآخر بالعرض- فالمتصف به بالذات متقدم بهذا التقدم- على المتصف به بالعرض و هو متأخر- كتقدم الوجود على الماهيه الموجوده به- بناء على أن الوجود هو الأصل- في الموجوديه و التحقق و الماهيه موجوده به بالعرض- و هذا القسم زاده؟ صدر المتألهين قده-

التاسع التقدم و التأخر بالحق و هو- تقدم وجود العله التامه على وجود معلولها عنه- و هذا غير التقدم و التأخر بالعليه- زاده؟ صدر المتألهين قده ٢٢٦ قال في؟ الأسفار- و بالجملة وجود كل عله موجه- يتقدم على وجود معلولها الذاتى- هذا النحو من التقدم- إذ الحكماء عرفوا العله الفاعله- بما يؤثر فى شىء مغاير للفاعل- فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدم بالعليه- و أما تقدم الوجود على الوجود فهو- تقدم آخر غير ما بالعليه- إذ ليس بينهما تأثير و تأثر- و لا فاعليه و لا مفعوليه- بل حكمهما حكم شىء واحد له شئون و أطوار- و له تطور من طور إلى طور انتهى ج ٣ ص ٢٥٧.

### الفصل الثاني في ملاك السبق و اللوق في كل واحد من الأقسام

و المراد به كما أشير إليه في الفصل السابق- هو الأمر المشترك فيه بين المتقدم و المتأخر- الذى يوجد منه للمتقدم ما لا يوجد للمتأخر- و لا يوجد منه

شىء للمتأخر إلا و هو موجود للمتقدم-

فملاك التقدم و التأخر بالرتبه- هو النسبه إلى المبدأ المحدود- كاشتراك الإمام و المأموم فى النسبه إلى المبدأ المفروض- من المحراب أو الباب مع تقدم الإمام- لو كان المبدأ المفروض هو المحراب- و تقدم المأموم لو كان هو الباب فى الرتبه الحسيه- و كتقدم كل جنس على نوعه فى ترتب الأجناس و الأنواع- إن كان المبدأ المفروض هو الجنس العالى- و تقدم كل نوع على جنسه إن كان الأمر بالعكس- و ملاك التقدم و التأخر بالشرف اشتراك أمرين- فى معنى من شأنه أن يتصف بالفضل و المزيه أو بالرديله- كاشتراك الشجاع و الجبان فى الإنسانيه- التى من شأنها أن تتصف بفضيله الشجاعه- فللشجاع ما للجبان و لا عكس- و مثله تقدم الأردل على غيره فى الرذاله- و ملاك التقدم و التأخر بالزمان هو اشتراك جزءين- مفروضين منه فى وجود متقضى متصرم- مختلط فيه القوه و الفعل بحيث- يتوقف فيه فعليه أحدهما على قوته مع الآخر- فالجزء الذى معه قوه الجزء الآخر هو المتقدم- و الجزء الذى بخلافه هو المتأخر كالיום و الغد- فإنهما مشتركان فى وجود كمى غير فار- يتوقف فعليه الغد على تحقق قوته مع اليوم- بحيث إذا وجد الغد بالفعل- فقد بطلت قوته و انصرم اليوم- فالיום متقدم و الغد متأخر بالزمان-

و بملاك التقدم و التأخر الزمانيين- يتحقق التقدم و التأخر- بين الحوادث الزمانيه بتوسط الزمان- لما أنها حركات ذوات أزمان-

و ملاك التقدم و التأخر بالطبع هو الوجود- و يختص المتقدم بأن لوجود المتأخر توقفا عليه- بحيث لو لم يتحقق المتقدم- لم يتحقق المتأخر من غير عكس- و هذا كما فى التقدم فى العله الناقصه- التى يرتفع بارتفاعها المعلول- و لا يلزم من وجودها وجوده-

و عن؟ شيخ الإشراق أن التقدم و التأخر بالزمان- من التقدم و التأخر بالطبع- لأن مرجعه بالحقيقه- إلى توقف وجود الجزء المتأخر- على وجود المتقدم



بحيث يرتفع بارتفاعه-.

و رد بأنهما نوعان متغايران- فمن الجائز فيما بالطبع اجتماع المتقدم و المتأخر- في الوجود بخلاف ما بالزمان- حيث يمتنع اجتماع المتقدم و المتأخر منه- بل التقدم و التأخر بين أجزاء الزمان بالذات-.

و الحق أن ابتناء التقدم و التأخر بالزمان- على التوقف الوجودي بين الجزئين لا- سبيل إلى نفيه- غير أن الوجود لما كان غير قار يصاحب- كل جزء منه قوه الجزء التالي- امتنع اجتماع الجزئين- لامتناع اجتماع قوه الشئ مع فعليته- و المسلم من كون التقدم و التأخر- ذاتيا في الزمان كونهما لازمين لوجوده- المقتضى غير القار باختلاط القوه و الفعل فيه-.

فمن أراد إرجاع ما بالزمان إلى ما بالطبع عليه- أن يفسر ما بالطبع بما فيه التوقف الوجودي- ثم يقسمه إلى ما يجوز فيه الاجتماع- بين المتقدم و المتأخر- كما في تقدم العله الناقصه على معلولها- و ما لا- يجوز فيه الاجتماع- كما في تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض-.

و الملا-ك في التقدم و التأخر بالعليه- اشتراك العله التامه و معلولها في وجوب الوجود- مع كون وجوب العله و هي المتقدمه بالذات- و وجوب المعلول و هو المتأخر بالغير-.

و ملا-ك التقدم و التأخر بالتجوهر- اشتراكهما في تقرر الماهيه- و للمتأخر توقف تقرر على المتقدم- كتوقف الماهيه التامه على أجزائها-.

و ملا-ك التقدم و التأخر بالدهر- اشتراك مرتبه من مراتب الوجود الكليه- مع ما فوقها أو ما دونها في الوقوع في متن الأعيان- مع توقفها العيني على ما فوقها أو توقف ما دونها عليها- بحيث لا يجامع أحدهما الآخر لكون عدم التوقف- مأخوذا في مرتبه المتوقف عليه- كتقدم عالم المفارقات العقليه على عالم المثال- و تقدم عالم المثال على عالم الماده-.

و ملاك التقدم و التأخر بالحقيقه- اشتراكهما في الثبوت الأعم من الحقيقي

ص: ٢٢٩

و المجازى- و للمتقدم الحقيقه و للمتأخر المجاز- كتقدم الوجود على الماهيه بأصالته-.

و ملاك التقدم و التأخر بالحق اشتراكهما فى الوجود- الأعم من المستقل و الرابط و تقدم وجود العله بالاستقلال- و تأخر وجود المعلول بكونه رابطا.

### الفصل الثالث فى المعيه

و هى اشتراك أمرين فى معنى من غير اختلاف- بالكمال و النقص اللذين هما التقدم و التأخر- لكن ليس كل أمرين ارتفع عنهما- نوع من التقدم و التأخر معين فى ذلك النوع- فالجواهر المفارقة ليس بينهما- تقدم و تأخر بالزمان و لا معيه فى الزمان- فالمعان زمانا يجب أن يكونا زمانين- من شأنهما التقدم و التأخر الزمانيان- فإذا اشتركا فى معنى زمانى- من غير تقدم و تأخر فيه فهما المعان فيه-.

و بذلك يظهر أن تقابل المعيه- مع التقدم و التأخر تقابل العدم و الملكة- فالمعيه اشتراك أمرين فى معنى- من غير اختلاف بالتقدم و التأخر- و الحال أن من شأنهما التقدم و التأخر فى ذلك المعنى- و التقدم و التأخر من الملكات و المعيه عدميه-.

فالمعيه فى الرتبة كمعيه المأمومين- الواقفين خلف الإمام بالنسبه إلى المبدئ المفروض- فى المسجد فى الرتبة الحسيه- و كمعيه نوعين أو جنسين تحت جنس فى الأنواع- و الأجناس المترتبة بالنسبه إلى النوع أو الجنس- و المعيه فى الشرف كشجاعين متساويين فى الملكة-.

و المعيه فى الزمان كحركتين واقعيتين فى زمان- واحد بعينه و لا يتحقق

ص: ٢٣٠

معيه بين أجزاء الزمان نفسه- حيث لا يخلو جزءان منه من التقدم و التأخر- و المعيه بالطبع كالأجزاء المتساويين- بالنسبه إلى الكل- و المعيه بالعليه كمعلولى عله واحده تامه- و لا تتحقق معيه بين علتين تامتين- حيث لا تجتمعان على معلول واحد- و الحال فى المعيه بالحقيقه و المجاز- و فى المعيه بالحق كالحال فى المعيه بالعليه-.

و المعيه بالدهر كما فى جزءين- من أجزاء مرتبه- من مراتب العين لو فرض فيها كثره.

### الفصل الرابع فى معنى القدم و المحدث و أقسامهما

إذا كان الماضى من زمان وجود شىء- أكثر مما مضى من وجود شىء آخر- كزيد مثلا يمضى من عمره خمسون- و قد مضى من عمر عمرو أربعون- سمي الأكثر زمانا عند العامه قديما و الأقل زمانا حادثا- و المتحصل منه أن القديم هو الذى كان له وجود فى زمان- لم يكن الحادث موجودا فيه بعد- أى إن الحادث مسبق الوجود بالعدم فى زمان- كان القديم فيه موجودا بخلاف القديم-.

و هذان المعنيان المتحصلان إذا عمما- و أخذنا حقيقيين كانا من الأعراض الذاتيه للموجود- من حيث هو موجود- فانقسم الموجود المطلق إليهما- و صار البحث عنهما بحثا فلسفيا-.

فالموجود ينقسم إلى قديم و حادث- و القديم ما ليس بمسبوق الوجود بالعدم- و الحادث ما كان مسبوق الوجود بالعدم-.

و الذى يصح أن يؤخذ فى تعريف المحدث و القدم- من معانى السبق و

ص: ٢٣١

أنواعه المذكوره أربعه هى- السبق الزمانى و السبق العلى و السبق الدهرى و السبق بالحق- فأقسام القدم و الحدوث أربعه- القدم و الحدوث الزمانيان- و القدم و الحدوث العليان و هو المعروف بالذاتيين- و القدم و الحدوث بالحق و القدم و الحدوث الدهريان- و نبحت عن كل منها تفصيلا.

### الفصل الخامس فى القدم و الحدوث الزمانيين

الحدوث الزمانى- كون الشىء مسبوق الوجود بعدم زمانى- و هو حصول الشىء بعد أن لم يكن- بعديه لا تجماع القبليه و لا يكون العدم زمانيا- إلا إذا كان ما يقابله من الوجود زمانيا- و هو أن يكون وجود الشىء تدريجيا- منطبقا على قطعه من الزمان- مسبوقة بقطعه ينطبق عليها عدمه- و يقابل الحدوث بهذا المعنى القدم الزمانى الذى هو- عدم كون الشىء مسبوق الوجود بعدم زمانى- و لازمه أن يكون الشىء موجودا فى كل قطعه- مفروضه قبل قطعه من الزمان منطبقا عليها-.

و هذان المعنيان إنما يصدقان فى الأمور الزمانيه- التى هى مظروفه للزمان منطبقه عليه- و هى الحركات و المتحركات و أما نفس الزمان- فلا يتصف بالحدوث و القدم الزمانيين- إذ ليس للزمان زمان آخر حتى ينطبق وجوده عليه- فيكون مسبوقا بعدم فيه أو غير مسبوق-.

نعم لما كان الزمان متصفا بالذات- بالقبليه و البعديه بالذات غير المجامعتين- كأن كل جزء منه مسبوق الوجود بعدمه- الذى مصداقه كل جزء سابق عليه- فكل جزء من الزمان حادث زمانى- بهذا المعنى و كذلك الكل- إذ لما كان الزمان مقدارا غير قار للحركه- التى هى خروج الشىء من القوه إلى

ص: ٢٣٢

الفعل تدريجا- كأن فعلية وجوده مسبوقة- بقوه وجوده و هو الحدوٲ الزمانى-.

و أما الحدوٲ بمعنى- كون وجود الزمان مسبوقا بعدم- خارج من وجوده سابق عليه سبقا لا يجامع فيه القبل البعد- ففيه فرض تحقق القبليه الزمانيه من غير تحقق الزمان- و إلى ذلك يشير ما نقل ٢٣٢ عن؟ المعلم الأول أن من قال بحدوٲ الزمان- فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر-.

تنبيه- قد تقدم فى مباحث القوه و الفعل- أن لكل حركة شخصيه- زمانا شخصيا يخصها و يقدرها- فمنه الزمان العمومى الذى يعرض الحركة العموميه الجوهرية- التى تتحرك بها ماده العالم المادى فى صورها- و منه الأزمنه المتفرقه التى- تعرض الحركات المتفرقه العرضيه و تقدرها- و أن الزمان الذى يقدر بها العامه حوادٲ العالم- هو زمان الحركة اليوميه الذى يراد بتطبيق الحوادٲ عليه- الحصول على نسب بعضها إلى بعض- بالتقدم و التأخر و الطول و القصر و نحو ذلك-.

إذا تذكرت هذا فاعلم أن ما ذكرناه- من معنى الحدوٲ و القدم الزمانيين- يجرى فى كل زمان كيفما كان فلا تغفل.

### الفصل السادس فى الحدوٲ و القدم الذاتيين

الحدوٲ الذاتى كون وجود الشىء مسبوقا بعدم- المتقرر فى مرتبه ذاته و القدم الذاتى خلافه- قالوا إن كل ذى ماهيه فإنه حادث ذاتا- و احتجوا

ص: ٢٣٣

عليه بأن كل ممكن فإنه يستحق- العدم لذاته و يستحق الوجود من غيره- و ما بالذات أقدم مما بالغير- فهو مسبق الوجود بالعدم لذاته-.

و اعترض عليه بأن الممكن- لو اقتضى لذاته العدم كان ممتنعاً- بل هو لإمكانه لا يصدق عليه فى ذاته- أنه موجود و لا أنه معدوم- فكما يستحق الوجود عن عله خارجه- كذلك يستحق العدم عن عله خارجه- فليس شىء من الوجود و العدم أقدم- بالنسبة إليه من غيره- فليس وجوده عن غيره مسبقاً بعدمه لذاته-.

و أجب عنه بأن المراد به عدم استحقاق- الوجود بذاته سلبياً تحصيلياً لا بنحو العدول- و هذا المعنى له فى ذاته- قبل الوجود الآتى من قبل الغير-.

حجه أخرى أن كل ممكن له ماهية- مغايره لوجوده و إلا كان واجبا لا ممكناً- و كل ما كانت ماهيته مغايره لوجوده- امتنع أن يكون وجوده من ماهيته- و إلا- كانت الماهية موجودة قبل حصول وجودها- و هو محال فوجوده مستفاد من غيره- فكان وجوده مسبقاً بغيره بالذات- و كل ما كان كذلك كان محدثاً بالذات-.

و يتفرع على ما تقدم أن- القديم بالذات واجب الوجود بالذات- و أيضاً أن القديم بالذات لا ماهية له.

### الفصل السابع فى الحدوٲ و القدم بالحق

الحدوٲ بالحق مسبقه وجود المعلول- بوجود علتة التامه- باعتبار نسبه السبق و اللحق بين الوجودين- لا بين الماهية الموجوده للمعلول- و بين العله كما فى الحدوٲ الذاتى-.

ص: ٢٣٤

و ذلك أن حقيقه الثبوت و التحقق فى متن الواقع- إنما هو للوجود دون الماهيه- و ليس للعله و خاصه للعله المطلقه الواجبه- التى ينتهى إليه الأمر إلا- الاستقلال و الغنى- و ليس لوجود المعلول إلا التعلق الذاتى بوجود العله- و الفقر الذاتى إليه و التقوم به- و من الضرورى أن المستقل الغنى المتقوم بذاته- قبل المتعلق الفقير المتقوم بغيره- فوجود المعلول حادث بهذا المعنى مسبوقة بوجود علته- و وجود علته قديم بالنسبه إليه متقدم عليه.

### الفصل الثامن فى الحدوٲ و القدم الدهريين

الحدوٲ الدهرى كون الماهيه- الموجوده المعلوله مسبوقة بعدمها- المتقرر فى مرتبه علتها- بما أنها ينتزع عدمها بحدها عن علتها- و إن كانت علتها واجده لكمال وجودها- بنحو أعلى و أشرف فعليتها قبلها- قبله لا تجامع بعديه المعلول- بما أن عدم الشىء لا يجامع وجوده- و القدم الدهرى كون العله- غير مسبوقة بالمعلول هذا النحو من السبق-.

وقد اتضح بما بيناه أن تقرر عدم المعلول- فى مرتبه العله لا- ينافى ما تقرر فى محله- أن العله تمام وجود معلولها و كماله- لأن المنفى من مرتبه وجود العله هو المعلول- بحده لا وجوده من حيث إنه وجود مأخوذ عنها- و لا مناص عن المغايره بين المعلول بحده و بين العله- و لازمها صدق سلب المعلول- بحده على العله و إلا اتحدا-.

نعم يبقى الكلام فى ما ادعى من كون- القبليه و البعديه فى هذين الحدوٲ و القدم غير مجامعتين.

ص: ٢٣٥

## المرحله الحاديه عشر فى العقل و العاقل و المعقول

### اشاره

و المأخوذ فى العنوان و إن كان هو العقل الذى يطلق اصطلاحا على الإدراك الكلى دون الجزئى لكن البحث يعم الجميع و فيها  
خمسه عشر فصلا



ص: ٢٣٦

## الفصل الأول فى تعريف العلم و انقسامه الأولى و بعض خواصه

وجود العلم ضرورى عندنا بالوجدان- و كذلك مفهومه بديهى لنا- و إنما نريد بالبحث فى هذا الفصل- الحصول على أخص خواصه-.

فنقول قد تقدم فى بحث الوجود الذهنى- أن لنا علما بالأشياء الخارجة عنا فى الجملة- بمعنى أنها تحضر عندنا بماهياتها بعينها- لا بوجوداتها الخارجيه التى تترتب عليها آثارها الخارجيه- فهذا قسم من العلم و يسمى علما حصوليا-.

و من العلم أيضا علم الواحد منا بذاته- التى يشير إليها و يعبر عنها بأنا- فإنه لا يلهو عن نفسه و لا يغفل عن مشاهدته ذاته- و إن فرضت غفلته عن بدنه و أجزائه و أعضائه-.

و ليس علمه هذا بذاته بحضور ماهيه ذاته- عند ذاته حضورا مفهوما و علما حصوليا- لأن المفهوم الحاضر فى الذهن كيفما فرض- لا يأبى بالنظر إلى نفسه الصدق على كثيرين- و إنما يتشخص بالوجود الخارجى- و هذا الذى يشاهده من نفسه و يعبر عنه بأنا- أمر شخصى بذاته غير قابل للشركه بين كثيرين- و قد تحقق أن التشخص بالوجود- فعلمنا بذاتنا إنما هو بحضورها لنا بوجودها الخارجى- الذى هو عين وجودنا الشخصى المترتب عليه الآثار-.

و أيضا لو كان الحاضر لذواتنا عند علمنا بها- هو ماهيه ذواتنا دون وجودها- و الحال أن لوجودنا ماهيه قائمه به- كان لوجود واحد ماهيتان موجودتان به- و

ص: ٢٣٧

هو اجتماع المثليين و هو محال- فإذن علمنا بذواتنا بحضورها لنا و عدم غيبتها عنا- بوجودها الخارجى لا بماهيتها فقط- و هذا قسم آخر من العلم و يسمى العلم الحضورى-.

و انقسام العلم إلى القسمين قسمه حاصره- فحضور المعلوم للعالم إما بماهيته- و هو العلم الحضورى أو بوجوده و هو العلم الحضورى-.

هذا ما يؤدى إليه النظر البدوى- من انقسام العلم إلى الحضورى و الحضورى- و الذى يهدى إليه النظر العميق- أن الحضورى منه أيضا ينتهى إلى علم حضورى-.

بيان ذلك أن الصورة العلمية كيفما فرضت- مجردة من المادة عاربه من القوه- و ذلك لوضوح أنها بما أنها- معلومه فعليه لا قوه فيها لشيء البتة- فلو فرض أى تغير فيها كانت الصورة الجديده- مباينه للصورة المعلومه سابقا- و لو كانت الصورة العلمية ماديه لم تأب التغير-.

و أيضا لو كانت ماديه- لم تفقد خواص المادة اللازمه- و هى الانقسام و الزمان و المكان- فالعلم بما أنه علم لا يقبل النصف و الثلث مثلا- و لو كان منطبعا فى ماده جسمانيه- لانقسم بانقسامها و لا يتقيد بزمان و لو كان ماديا- و كل مادى متحرك لتغير بتغير الزمان- و لا يشار إليه فى مكان و لو كان ماديا حل فى مكان-.

فإن قلت عدم انقسام الصورة العلمية- بما أنها علم لا ينافى انطبعاها فى جسم- كجزء من الدماغ مثلا و انقسامها بعرض المحل- كما أن الكيفيه كاللون العارض لسطح جسم- تأبى الانقسام بما أنها كيفيه و تنقسم بعرض المحل- فلم لا يجوز أن تكون الصورة العلمية ماديه- منطبعا فى محل منقسمه بعرض محلها- و خاصه بناء على ما هو المعروف- من كون العلم كيفيه نفسانيه- و أيضا انطباق العلم على الزمان- و خاصه فى العلوم الحسيه و الخياليه- مما لا ينبغى أن يرتاب فيه- كإحساس الأعمال الماديه فى زمان وجودها-.

ص: ٢٣٨

و أيضا اختصاص أجزاء من الدماغ بخاصه العلم- بحيث يستقيم باستقامتها و يختل باختلالها- على ما هو المسلم فى الطب لا شك فيه- فللصوره العلميه مكان كما أن لها زمانا-.

قلنا إن إباء الصوره العلميه و امتناعها عن الانقسام- بما أنها علم لا شك فيه كما ذكر- و أما انقسامها بعرض انقسام المحل- كالجاء العصبى مثلا- مما لا- شك فى بطلانه أيضا- فإننا نحس و نتخيل صوراً هى أعظم كثيراً- مما فرض محلاً- لها من الجاء العصبى- كالسماء بأرجائها و الأرض بأقطارها- و الجبال الشاهقه و البرارى الواسعه و البحور الزاخره- و من الممتنع انطباع الكبير فى الصغير-.

و ما قيل إن إدراك الكبر و الصغر فى الصوره العلميه- إنما هو بقياس أجزاء الصوره العلميه- بعضها إلى بعض لا يفيد شيئاً- فإن المشهود هو الكبير بكبره دون النسبه- الكليه المقداريه التى بين الكبيره و الصغيره- و أن النسبه بينهما مثلاً نسبه الماء إلى الواحد-.

فالصوره العلميه المحسوسه أو المتخيله- بما لها من المقدار قائمه بنفسها فى عالم النفس- من غير انطباع فى جزء عصبى أو أمر مادي غيرها- و لا- انقسام لها بعرض انقسامه- و الإشاره الذهنيه إلى بعض أجزاء المعلوم- و فصله عن الأجزاء الأخر- كالإشاره إلى بعض أجزاء زيد- المحسوس أو المتخيل ثم إلى بعضها الأخر- و ليس من التقسيم فى شىء- و إنما هو إعراض عن الصوره العلميه- الأوليه و إيجاد لصورتين أخريين-.

و إذ لا- انطباع للصوره العلميه فى جزء عصبى- و لا انقسام لها بعرض انقسامه- فارتباط الصوره العلميه بالجزء العصبى- و ما يعمل من عمل عند الإدراك ارتباط إعدادى- بمعنى أن ما يأتیه الجزء العصبى من عمل- تستعد به النفس لأن يحضر عندها و يظهر فى عالمها-.

فالصوره العلميه الخاصه بما للمعلوم من الخصوصيات- و كذلك المقارنه

ص: ٢٣٩

التي تتراءى بين إدراكاتنا و بين الزمان- إنما هى بين العمل المادى الإعدادى- التي تعمله النفس- فى آله الإدراك و بين الزمان- لا بين الصورة العلميه بما أنه علم و بين الزمان-.

و من الدليل على ذلك أنا كثيرا ما ندرک- شيئا من المعلومات و نخزنه عندنا- ثم نذكره بعينه بعد انقضاء سنين متماديه- من غير أى تغيير و لو كان مقيدا بالزمان لتغير بتغيره-.

فقد تحصل بما تقدم أن الصورة العلميه- كيفما كانت مجردة من الماده خاليه عن القوه- و إذ كانت كذلك فهى أقوى وجودا- من المعلوم المادى الذى يقع عليه الحس- و ينتهى إليه التخيل و التعقل- و لها آثار وجودها المجرّد- و أما آثار وجودها الخارجى المادى- التي نحسبها متعلقه للإدراك- فليست آثارا للمعلوم بالحقيقه الذى يحضر عند المدرک- حتى تترتب عليه أو لا تترتب- و إنما هو الوهم- يوهم للمدرک أن الحاضر عنده حال الإدراك- هو الصورة المتعلقه بالماده خارجا- فيطلب آثارها الخارجيه فلا يجدها معها- فيحكّم بأن المعلوم هو الماهيه- بدون ترتب الآثار الخارجيه-.

فالمعلوم عند العلم الحصىلى بأمر- له نوع تعلق بالماده هو موجود مجرد- هو مبدأ فاعلى لذلك الأمر- واجد لما هو كماله يحضر بوجودها الخارجى للمدرک- و هو علم حضورى و يتعقبه انتقال المدرک- إلى ما لذلك الأمر من الماهيه و الآثار المترتبه عليه فى الخارج- و بتعبير آخر العلم الحصىلى اعتبار عقلى- يضطر إليه العقل مأخوذ من معلوم حضورى- هو موجود مجرد مثالى أو عقلى حاضر- بوجوده الخارجى للمدرک و إن كان مدرکا من بعيد-.

و لنرجع إلى ما كنا بصدده من الكلام- فى تعريف العلم فنقول- حصول العلم و وجوده للعالم مما لا ريب فيه- و ليس كل حصول كيف كان- بل حصول أمر هو بالفعل فعليه محضه- لا قوه فيه لشيء أصلا- فإننا نجد بالوجدان أن الصورة العلميه من حيث هى- لا تقوى على صورته أخرى و لا تقبل التغير-

ص: ٢٤٠

عما هو عليه من الفعلية- فهو حصول المجرد من المادة- عار من نواقص القوة و نسمى ذلك حضورا-.

فحضور شىء لشىء حصوله له بحيث يكون تام الفعلية- غير متعلق بالمادة بحيث يكون ناقصا- من جهة بعض كمالاته التى فى القوة-.

و مقتضى حضور العلم للعالم أن يكون العالم أيضا- تاما ذا فعلية فى نفسه غير ناقص من حيث- بعض كمالاته الممكنة له و هو كونه مجردا- من المادة خاليا عن القوة- فالعلم حصول أمر مجرد من المادة لأمر مجرد- و إن شئت قلت حضور شىء لشىء.

### الفصل الثانى فى اتحاد العالم بالمعلوم و هو المعنون عنه باتحاد العاقل بالمعقول

علم الشىء بالشىء هو حصول المعلوم- أى الصورة العلمية للعالم كما تقدم- و حصول الشىء وجوده و وجوده نفسه- فالعلم هو عين المعلوم بالذات- و لازم حصول المعلوم للعالم و حضوره عنده- اتحاد العالم به سواء كان معلوما حضوريا أو حصوليا- فإن المعلوم الحصولى إن كان أمرا قائما بنفسه- كان وجوده لنفسه و هو مع ذلك للعالم- فقد اتحد العالم مع المعلوم ضروره امتناع- كون الشىء موجودا لنفسه و لغيره معا- و إن كان أمرا وجوده لغيره- و هو الموضوع و هو مع ذلك للعالم- فقد اتحد العالم بموضوعه- و الأمر الموجود لغيره متحد بذلك الغير- فهو متحد بما يتحد به ذلك الغير- و نظير الكلام يجرى فى المعلوم الحضورى مع العالم به-.

ص: ٢٤١

فإن قلت قد تقدم في مباحث الوجود الذهني- أن معنى كون العلم من مقوله المعلوم- كون مفهوم المقوله مأخوذاً في العلم- أي صدق المقوله عليه بالحمل الأولى- دون الحمل الشائع الذي هو الملاك- في اندارج الماهية تحت المقوله و ترتب الآثار- التي منها كون الوجود لنفسه أو لغيره- فلا- الجوهر الذهني من حيث هو ذهني- جوهر بالحمل الشائع موجود لنفسه- و لا العرض الذهني من حيث هو ذهني- عرض بالحمل الشائع موجود لغيره- و بالجمله لا- معنى لاتحاد العاقل- و هو موجود خارجي مترتب عليه الآثار- بالمعقول الذهني الذي هو- مفهوم ذهني لا يترتب عليه الآثار-

و أما العلم الحضورى فلا- يخلو إما- أن يكون المعلوم فيه- نفس العالم كعلمنا بنفسنا أم لا- و على الثاني إما أن يكون المعلوم عله للعالم- أو معلولاً للعالم أو هما معلولان لأمر ثالث- أما علم الشئ ء بنفسه فالمعلوم فيه عين العالم- و لا كثره هناك حتى يصدق الاتحاد و هو ظاهر- و أما علم العله بمعلولها أو علم المعلول بعلة- فلا ريب في وجوب المغايره بين العله و المعلول- و إلا لزم تقدم الشئ ء على نفسه بالوجود- و تأخره عن نفسه بالوجود و هو ضرورى الاستحاله- و أما علم أحد معلولى عله ثالثه بالآخر- فوجوب المغايره بينهما في الشخصيه يأبى الاتحاد-

على أن لازم الاتحاد كون جميع المجردات- و كل واحد منها- عاقلاً للجميع و معقولاً للجميع شخصاً واحداً- قلنا أما ما استشكل به في العلم الحضورى- فيدفعه ما تقدم أن كل علم حصولى- ينتهى إلى علم حضورى- إذ المعلوم الذى يحضر للعالم حينئذ موجود- مجرد بوجوده الخارجى الذى هو لنفسه أو لغيره-

و أما ما استشكل به في العلم الحضورى- فليتذكر أن للموجود المعلول اعتبارين- اعتباره في نفسه أى مع الغض عن علة- فيكون ذا ماهية ممكنه موجوداً نفسه- طارداً للعدم عن ماهيته يحمل عليه و به- و اعتباره بقياس وجوده إلى وجود علة- و قد تقدم في مباحث العله و المعلول أن وجود المعلول- بما أنه مفتقر في حد ذاته وجود رابط بالنسبه إلى علة- لا نفسيه فيه و ليس له إلا

ص: ٢٤٢

التقوم بوجود علته- من غير أن يحمل عليه بشىء أو يحمل به على شىء-.

إذا تمهد هذا ففيمما كان العالم هو العله- و المعلوم هو المعلول كانت النسبه بينهما- نسبه الرابط و المستقل النفسى- و ظاهر أن الموجود الرابط يأبى الموجوديه لشىء- لأنها فرع الوجود فى نفسه و هو موجود فى غيره- و من شرط كون الشىء معلوما أن يكون موجودا للعالم- لكن المعلول رابط متقوم بوجود العله- بمعنى ما ليس بخارج و ليس بغائب عنها- فكون وجوده للعله إنما يتم بمقومه الذى هو وجود العله- فمعلوم العله هو نفسها بما تقوم وجود المعلول- فالعله تعقل ذاتها و المعلول غير خارج منها- لا بمعنى الجزئيه و التركب- و الحمل بينهما حمل المعلول متقوما بالعله على العله- و هو نوع من حمل الحقيقه و الرقيقه- و نظير الكلام يجرى فى العلم بالرابط فكل معلوم- رابط معلوم بالعلم بالمستقل الذى يتقوم به ذلك الرابط-.

و فيما كان العالم هو المعلول و المعلوم هو العله- لما كان من الواجب وجود المعلوم للعالم- و استحيل فى الوجود الرابط أن يوجد له شىء- إنما يتم وجود العله للمعلول بتقومه بالعله- فالعله بنفسها موجوده لنفسها- و الحال أن المعلول غير خارج منها عالمه بالعله نفسها- و ينسب إلى المعلول بما أنه غير خارج منها- و لا ينال من العلم بها إلا ما يسعه من وجوده- و الحمل بينهما حمل العله على المعلول متقوما بالعله- و الحمل أيضا نوع من حمل الحقيقه و الرقيقه- فمال علم المعلول بعلمه إلى علم العله- و هى مأخوذه مع معلولها بنفسها و هى مأخوذه وحدها- و مال علم العله بمعلولها إلى علم العله- و هى مأخوذه فى نفسها بنفسها و هى مأخوذه مع معلولها-.

و فيما كان العالم و المعلوم معلولين لعله ثالثه- فليس المراد من اتحاد العالم و المعلوم- انقلاب الشخصين شخصا واحدا- بل انتزاع ماهيتى العالم و المعلوم من العالم-.

و أما عد علم الشىء بنفسه من اتحاد العالم و المعلوم- فهو باعتبار انتزاع

مفهومى العالم و المعلوم منه- و هما مفهومان متغايران- فسمى ذلك اتحادا و إن كان فى نفسه واحدا-.

و بما تقدم يظهر فساد الاعتراض- بلزوم كون جميع المجردات شخصا واحدا- لما ظهر أن شخصيه العالم أو المعلوم- لا تبطل بسبب الاتحاد المذكور.

### الفصل الثالث فى انقسام العلم الحصولى إلى كلى و جزئى و ما يتصل به

#### اشاره

ينقسم العلم الحصولى إلى كلى و جزئى- و الكلى ما لا- يمتنع العقل من فرض صدقه على كثيرين- كالإنسان المعقول حيث يجوز العقل- صدقه على كثيرين فى الخارج- و الجزئى ما يمتنع العقل من تجويز صدقه على كثيرين- كالعلم بهذا الإنسان الحاصل- بنوع من الاتصال بمادته الحاضره- و يسمى علما حسيا و إحساسيا- و كالعلم بالإنسان المفرد- من غير حضور مادته و يسمى علما خياليا-.

و عد هذين القسمين من العلم- جزئيا ممتنع الصدق على كثيرين- إنما هو من جهه اتصال أدوات الحس بماده المعلوم الخارجى فى العلم الحسى- و توقف العلم الخيالى على سبق العلم الحسى- و إلا فالصوره العلميه سواء كانت حسيه أو خياليه أو غيرهما- لا تأبى بالنظر إلى نفسها أن تصدق على كثيرين-.

#### فروع

- الأول ظهر مما تقدم أن اتصال أدوات الحس- بالماده الخارجيه و ما فى



ذلك من الفعل و الانفعال الماديين - لحصول الاستعداد للنفس لإدراك صورته المعلوم جزئيه أو كليه-.

و يظهر منه أن قولهم - إن التعقل إنما هو بتقشير المعلوم عن الماده- و سائر الأعراض المشخصه المكتنفه بالمعلوم - حتى لا يبقى إلا الماهيه المعراه من القشور- بخلاف الإحساس المشروط بحضور الماده- و اكتناف الأعراض المشخصه- و بخلاف التخيل المشروط ببقاء الأعراض- و الهيئات المشخصه دون حضور الماده- قول على سبيل التمثيل للتقريب- و حقيقه الأمر أن الصوره المحسوسه بالذات- صورته مجردة علميه- و اشتراط حضور الماده و اكتناف الأعراض المشخصه- لحصول الاستعداد فى النفس للإدراك الحسى- و كذا اشتراط الاكتناف بالمشخصات للتخيل- و كذا اشتراط التقشير فى التعقل للدلاله على- اشتراط إدراك أكثر من فرد واحد لحصول استعداد النفس- لتعقل الماهيه الكليه المعبر عنه بانتزاع الكلى من الأفراد-.

الثانى أن أخذ المفهوم و انتزاعه من مصداقه- يتوقف على نوع من الاتصال- بالمصداق و الارتباط بالخارج- سواء كان بلا واسطه- كاتصال أدوات الحس فى العلم الحسى بالخارج- أو مع الواسطه كاتصال الخيال- فى العلم الخيالى بواسطة الحس بالخارج- و كاتصال العقل فى العلم العقلى من طريق- إدراك الجزئيات بالحس و الخيال بالخارج-.

فلو لم تستمد القوه المدركه فى إدراك- مفهوم من المفاهيم من الخارج و كان الإدراك- بإنشاء منها من غير ارتباط بالخارج- استوت نسبه الصوره المدركه إلى مصداقها و غيره- فكان من الواجب أن تصدق على كل شىء- أو لا تصدق على شىء أصلا و الحال أنها تصدق- على مصداقها دون غيره هذا خلف-.

فإن قلت انتهاء أكثر العلوم- الحصوليه إلى الحس لا ريب فيه- لكن ما كل علم حصولى- حاصلا بواسطة الحس الظاهر- كالحب و البغض و الإراده و الكراهه و غيرها- المدركه بالحواس الباطنه- فصورها الذهنيه مدركه لا

بالاتصال بالخارج- و أيضا لا تدرك الحواس إلا الماهيات العرضيه- و لا حس ينال الجوهر بما هو جوهر- فصورته الذهنيه مأخوذه- لا من طريق الحس و اتصاله بالخارج-.

قلت أما الصور الذهنيه- المأخوذه بالإحساسات الباطنه- كالحب و البغض و غيرهما- فالنفس تأخذها مما تدركه من الصفات- المذكوره بوجودها الخارجى فى النفس- فالاتصال بالخارج محفوظ فيها-.

و أما الجوهر فما ذكر أن لا حس ظاهرا و لا باطنا- يعرف الجوهر و يناله حق لا ريب فيه- لكن للنفس فى بادى أمرها علم حضورى بنفسها- تنال به نفس وجودها الخارجى و تشاهده- فتأخذ من معلومها الحضورى صورته ذهنيه- كما تأخذ سائر الصور الذهنيه- من معلومات حضوريه على ما تقدم- ثم تحس بالصفات و الأعراض القائمه بالنفس- و تشاهد حاجتها بالذات إلى النفس الموضوعه لها- و قيام النفس بذاتها من غير حاجه إلى شىء تقوم به- ثم تجد صفات عرضيه تهجم عليها و تطرؤها من خارج- فتتفاعل عنها و هى ترى أنه أمثال الأعراض المعلوله- للنفس القائمه بها و حكم الأمثال واحد- فتحكم بأن لها موضوعا هى قائمه به- كما أن النفس موضوعه لصفات العرضيه- فيتحصل بذلك مفهوم الجوهر- و هو أنه ماهيه إذا وجدت- وجدت لا فى موضوع الثالث أنه تبين بما تقدم أن الوجود ينقسم من حيث- التجرد عن المادة و عدمه إلى ثلاثه عوالم كليه- أحدها عالم المادة و القوه-.

و ثانيها عالم التجرد عن المادة دون آثارها- من الشكل و المقدار و الوضع و غيرها- ففيه الصور الجسمانيه و أعراضها و هيئاتها الكماليه- من غير ماده تحمل القوه- و يسمى عالم المثال و عالم البرزخ- لتوسطه بين عالمى المادة و التجرد العقلى- و قد قسموا عالم المثال إلى المثال الأعظم القائم بنفسه- و المثال الأصغر القائم بالنفس الذى تتصرف فيه النفس- كيف تشاء بحسب الدواعى المختلفه-

فتنشئ أحيانا صورا حقه صالحه- و أحيانا صورا جزافيه تعبت بها-

و ثالثها عالم التجرد- عن المادة و آثارها و يسمى عالم العقل-

و العوالم الثلاثه مترتبه طولا- فأعلاها مرتبه و أقواها و أقدمها وجودا- و أقربها من المبدإ الأول تعالى و تقدس- عالم العقول المجرده لتمام فعليتها- و تنزه وجودها عن شوب المادة و القوه- و يليه عالم المثال المنتزه عن المادة دون آثارها- و يليه عالم المادة موطن النقص و الشر و الإمكان- و لا يتعلق بما فيه العلم إلا من جهه ما يحاذيه- من المثال و العقل على ما تقدمت الإشارة إليه.

### الفصل الرابع ينقسم العلم الحصوصلى إلى كلى و جزئى بمعنى آخر

#### اشاره

فالكلى هو العلم الذى لا يتغير بتغير المعلوم الخارجى- كصوره البناء التى يتصورها البناء فيبنى عليها- فإنها على حالها قبل البناء و مع البناء- و بعد البناء و إن انعدم- و يسمى علم ما قبل الكثره- و العلم من طريق العلل كلى من هذا القبيل- كعلم المنجم بأن القمر منخسف- يوم كذا ساعه كذا إلى ساعه كذا- يرجع فيه الوضع السماوى بحيث يوجب- حيلولة الأرض بين القمر و الشمس- فعلمه بذلك على حاله قبل الخسوف و معه و بعده- و الوجه فيه أن العله التامه فى عليتها لا تتغير عما هى عليه- و لما كان العلم بها مطابقا للمعلوم- فصورتها العلميه غير متغيره- و كذلك العلم بمعلولها لا- يتغير فهو كلى ثابت- و من هنا يظهر أن العلم الحسى لا- يكون كليا- لكون المحسوسات متغيره- و الجزئى هو العلم الذى يتغير- بتغير المعلوم الخارجى- كعلمنا من طريق الرؤيه بحركه زيد ما دام يتحرك- فإذا وقف عن الحركه تغير العلم- و يسمى علم ما بعد الكثره-

ص: ٢٤٧

فإن قيل تغير العلم كما اعترفتكم به- في القسم الثاني دليل كونه ماديا-.

فإن التغير و هو الانتقال من حال إلى حال- لازمه القوه و لازمها الماده و قد قلتم- إن العلم بجميع أقسامه مجرد-.

قلنا العلم بالتغير غير تغير العلم- و التغير ثابت في غيره لا متغير- و تعلق العلم بالتغير أى حضوره عند العالم- إنما هو من حيث ثباته لا تغيره- و إلا لم يكن حاضرا- فلم يكن حضور شىء لشىء هذا خلف-.

### تنبيه

- يمكن أن يعمم التقسيم بحيث يشمل العلم الحضورى- فالعلم الكلى كعلم العله بمعلولها من ذاتها- الواجده فى ذاتها كمال المعلول بنحو أعلى و أشرف- فإنه لا- يتغير بزوال المعلول لو جاز عليه الزوال- و العلم الجزئى كعلم العله بمعلولها الدائر الذى- هو عين المعلول فإنه يزول بزوال المعلول.

### الفصل الخامس فى أنواع العقل

ذكروا أن العقل على ثلاثة أنواع- أحدها أن يكون عقلا- بالقوه- أى لا- يكون شيئا من المعقولات بالفعل- و لا- له شىء من المعقولات بالفعل- لخلوه عن عامه المعقولات-.

الثانى أن يعقل مقعولا واحدا- أو معقولات كثيره بالفعل- مميزا بعضها من بعض- مرتبا لها و هو العقل التفصيلى-.

الثالث أن يعقل معقولات كثيره- عقلا بالفعل من غير أن يتميز بعضها

ص: ٢٤٨

من بعض- و إنما هو عقل بسيط إجمالي فيه كل التفاصيل- و مثلوا له بما إذا سألك سائل- عن عده من المسائل التي لك بها علم- فحضرك الجواب في الوقت و أنت- في أول لحظه تأخذ في الجواب- تعلم بها جميعا علما يقينا بالفعل- لكن لا تميز لبعضها من بعض و لا- تفصيل- و إنما يحصل التميز و التفصيل بالجواب- كأن ما عندك من بسيط العلم- منبع تنبع و تجرى منه التفاصيل- و يسمى عقلا إجماليا-.

و الذي ذكره من التقسيم- إنما أوردوه تقسيما للعلم الحصولي- و إذ قد عرفت فيما تقدم أن كل- علم حصولي ينتهي إلى علم حضوره- كان من الواجب أن تتلقى البحث- بحيث ينطبق على العلم الحضورى فلا- تغفل- و كذا فيما يتلو هذا البحث من مباحث العلم الحصولي.

### الفصل السادس في مراتب العقل

ذكروا أن مراتب العقل أربع- إحداهما العقل الهولاني و هي مرتبه- كون النفس خاليه عن جميع المعقولات- و تسمى العقل الهولاني لشباهته- الهولي الأولى في خلوها عن جميع الفعليات-.

و ثانيها العقل بالملكه و هي مرتبه- تعقلها للبديهيات من تصور أو تصديق- فإن العلوم البديهييه أقدم العلوم- لتوقف العلوم النظرية عليها-.

و ثالثها العقل بالفعل و هي مرتبه تعقلها- للنظريات باستنتاجها من البديهيات-.

و رابعها تعقلها لجميع ما حصلته من المعقولات- البديهييه أو النظرية المطابقه لحقائق العالم العلوي و السفلي- باستحضارها الجميع و توجيهها

إليها من غير شاغل مادي- فتكون عالما علميا مضاهيا للعالم العيني- و تسمى العقل المستفاد.

### الفصل السابع فى مفيض هذه الصور العلميه

مفيض الصور العقلية الكليه جوهر عقلي- مفارق للماده عنده جميع الصور العقلية الكليه- و ذلك لما تقدم أن هذه الصور العلميه- مجردة من الماده مفاضه للنفس- فلها مفيض و مفيضها أما- هو النفس تفعلها و تقبلها معا- و إما أمر خارج مادي أو مجرد-.

أما كون النفس هي المفيضه لها الفاعله لها فمحال- لاستلزامه كون الشىء الواحد فاعلا و قابلا معا- و قد تقدم بطلانه- و أما كون المفيض أمرا ماديا- فيبطله أن المادي أضعف وجودا من المجرد- فيمتنع أن يكون فاعلا لها- و الفاعل أقوى وجودا من الفعل- على أن فعل العلل الماديه مشروط بالوضع- و لا وضع لمجرد-.

فتعين أن المفيض لهذه الصور العقلية جوهر مجرد- عقلي هو أقرب العقول- المجرده من الجوهر المستفيض- فيه جميع الصور العقلية المعقوله عقلا إجماليا- تتحد معه النفس المستعده للتعقل- على قدر استعدادها فتستفيض منه- ما تستعد له من الصور العقلية-.

فإن قلت هب أن الصور العلميه الكليه- بإفاضه الجوهر المفارق لما تقدم من البرهان- لكن ما هو السبب لنسبه الجميع إلى عقل واحد شخصى- هلا أسندوها إلى عقول كثيره مختلفه الماهيات- بنسبه كل واحد من الصور- إلى جوهر مفارق غير ما ينسب إليه- أو بنسبه كل فريق من الصور إلى عقل- غير

ص: ٢٥٠

ما ينسب إليه فريق آخر-

قلت الوجه في ذلك ما تقدم في الأبحاث السابقة- أن كل نوع مجرد منحصر في فرد- و لازم ذلك أن سلسله العقول التي يثبتها البرهان- و يثبت استناد وجود الماديات و الآثار الماديه إليها- كل واحد من حلقاتها نوع منحصر في فرد- و أن كثرتها كثره طوليه مترتبه منتظمه- من علل فاعله آخذه من أول ما صدر منها- من المبدأ الأول إلى أن ينتهي إلى أقرب العقول- من الماديات و الآثار الماديه- فتعين استناد الماديات و الآثار الماديه- إلى ما هو أقرب العقول إليها- و هو الذي يسميه؟ المشاءون بالعقل الفعال-.

نعم؟ الإشراقيون منهم أثبتوا وراء العقول الطوليه- و دونها عقولا- عرضيه هي أرباب الأنواع الماديه- لكنهم يرون وجود كل نوع بأفرادها الماديه- و كمالاتها مستندا إلى رب ذلك النوع و مثاله-.

و نظير البيان السابق الجارى فى الصور- العلميه الكليه يجرى فى الصور العلميه الجزئيه- و يتبين به أن مفيض الصور العلميه الجزئيه- جوهر مفارق مثالى فيه جميع الصور الجزئيه- على نحو العلم الإجمالى- تتحد به النفس على قدر ما لها من الاستعداد- فيفيض عليها الصور المناسبه.

### الفصل الثامن ينقسم العلم الحصولى إلى تصور و تصديق

فإنه إما صورته ذهنيه حاصله من معلوم واحد- من غير إيجاب أو سلب كالعلم بالإنسان- و مقدم الشرطيه و يسمى تصورا- و إما صورته ذهنيه من علوم معها إيجاب أو سلب- كالقضايا الحمله و الشرطيه و يسمى تصديقا-.

ثم إن القضية بما أنها تشتمل على إيجاب أو سلب- مركبه من أجزاء فوق

ص: ٢٥١

الواحد- و المشهور أن القضية الحملية الموجهة- مؤلفه من الموضوع و المحمول و النسبه الحكميه- التي هي نسبه المحمول إلى الموضوع و الحكم- باتحاد الموضوع مع المحمول- هذا في الهليات المركبه التي محمولاتها غير وجود الموضوع- كقولنا الإنسان ضاحك- و أما الهليات البسيطة إلى المحمول فيها- هو وجود الموضوع كقولنا الإنسان موجود- فهي مركبه من أجزاء ثلاثه- الموضوع و المحمول و الحكم إذ لا معنى لتخلل النسبه- و هي وجود رابط بين الشئ ء و وجوده الذي هو نفسه-.

و أن القضية الحملية السالبه- مؤلفه من الموضوع و المحمول- و النسبه الحكميه السلبيه و لا حكم فيها- لا أن فيها حكما عدميا- لأن الحكم جعل شئ ء شيئا- و سلب الحكم عدم جعله لا جعل عدمه-.

و الحق أن الحاجه في القضية- إلى تصور النسبه الحكميه- إنما هي من جهه الحكم بما هو فعل النفس- لا- بما هو جزء للقضية- فالنسبه الحكميه على تقدير تحققها خارجه عن القضية- و بتعبير آخر أن القضية هي الموضوع و المحمول و الحكم- لكن النفس تتوصل إلى الحكم الذي- هو جعل الموضوع هو المحمول أولا- بتصور المحمول منتسبا إلى الموضوع- ليتأتى منها الحكم- و يدل على ذلك خلو الهليات البسيطة- عن النسبه الحكميه- و هي قضايا كما تقدم- فالقضية بما هي قضيه لا تحتاج- في تحققها إلى النسبه الحكميه هذا-.

و أما كون الحكم فعلا- نفسانيا- في ظرف الإدراك الذهني- فحقيقته في قولنا زيد قائم مثلا أن النفس- تنال من طريق الحس أمرا واحدا هو زيد القائم- ثم تنال عمرا قائما و تنال زيدا غير قائم- فتستعد بذلك لتجزئه زيد القائم إلى مفهومي- زيد و القائم فتجزئ و تخزنهما عندها- ثم إذا أرادت حكاية ما وجدته في الخارج- أخذت زيدا و القائم المخزونين عندها- و هما اثنان ثم جعلتهما واحدا- و هذا هو الحكم الذي ذكرنا أنه فعل- أي جعل و إيجاد منها تحكى به الخارج-.



ص: ٢٥٢

فالحكم فعل من النفس و هو مع ذلك- من الصور الذهنيه الحاكيه لما وراءها- و لو كان تصورا مأخوذا من الخارج- لم تكن القضييه مفيده لصحه السكوت- كما فى أحد جزئى الشرطيه- و لو كان تصورا أنشأته النفس من عندها- من غير استعانته و استمداد من الخارج لم يحكك الخارج- و سيوافيك بعض ما يتعلق بالمقام-.

و قد تبين بما مر أن كل تصديق- يتوقف على تصورات أكثر من واحد- فلا تصديق إلا عن تصور.

## الفصل التاسع ينقسم العلم الحصولى إلى بديهى و نظرى

### اشاره

البديهى و يسمى ضروريا أيضا- ما لا يحتاج فى حصوله إلى اكتساب و نظر- كتصور مفهوم الوجود و الشىء و الوحده- و التصديق بأن الكل أعظم من جزئه و أن الأربعة زوج- و النظرى ما يحتاج فى تصوره إن كان علما تصوريا- أو فى التصديق به إن كان علما تصديقا- إلى اكتساب و نظر كتصور ماهيه الإنسان و الفرس- و التصديق بأن الزوايا الثلاث- من المثلث مساويه لقائمتين- و أن الإنسان ذو نفس مجردة-.

و قد أنهوا البديهيات إلى ستة أقسام- هى المحسوسات و المتواترات و التجريبات- و الفطريات و الوجدانيات و الأوليات- على ما بينوه فى المنطق-.

و أولى البديهيات بالقبول الأوليات- و هى القضايا التى يكفى فى التصديق بها- مجرد تصور الموضوع و المحمول- كقولنا الكل أعظم من جزئه و الشىء ثابت لنفسه- أو المقدم و التالى كقولنا العدد إما زوج و إما فرد-.

و أولى الأوليات بالقبول قضيه- امتناع اجتماع النقيضين و ارتفاعهما- التى

ص: ٢٥٣

يفصح عنه قولنا- إما أن يصدق الإيجاب و يكذب السلب- أو يصدق السلب و يكذب الإيجاب- و هي منفصلة حقيقه لا تستغنى عنها- فى إفاده العلم- قضيه نظريه و لا بديهيه حتى الأوليات- فإن قولنا الكل أعظم من جزئه مثلا- إنما يفيد العلم إذا منع النقيض و كان نقيضه كاذبا-.

فهى أول قضيه يتعلق بها التصديق- و إليها تنتهى جميع العلوم النظرية و البديهيه- فى قياس استثنائى يتم به العلم- فلو فرض فيها شك سرى ذلك- فى جميع القضايا و بطل العلم من أصله-.

و يتفرع على ذلك- أولاً أن لنا فى كل قضيه مفروضه قضيه حقه- إما هى نفسها أو نقيضها- و ثانياً أن نقيض الواحد واحد- و أن لا واسطه بين النقيضين-.

و ثالثاً أن التناقض بين التصورين- مرجعه إلى التناقض بين التصديقين- كالتناقض بين الإنسان و اللاإنسان الراجعين- إلى وجود الإنسان و عدمه الراجعين إلى قولنا- الإنسان موجود و ليس الإنسان بموجود-.

### تنبيه

- السوفسطى و هو المنكر لوجود العلم مطلقا- لا- يسلم قضيه أولى الأوائل- إذ لو سلمها كان ذلك اعترافا منه- بأن كل قضيتين متناقضتين فإن إحداهما حقه صادقه- و فيه اعتراف بوجود علم ما-.

ثم إن السوفسطى بما يظهر من الشك فى كل عقد- إما أن يعترف بأنه يعلم أنه شاك و إما أن لا يعترف- فإن اعترف بعلمه بشكه فقد اعترف بعلم ما- فيضاف إليه تسليمه لقضيه أولى الأوائل- و يتبعه العلم بأن كل قضيتين متناقضتين- فإن إحداهما حقه صادقه و تعقب ذلك علوم أخرى-.

و إن لم يعترف بعلمه بشكه- بل أظهر أنه شاك فى كل شىء- و شاك فى

ص: ٢٥٤

شكه ليس يجزم بشى ء- لغت محاجته و لم ينجح فيه برهان-.

و هذا الإنسان إما مصاب بآفه- اختل بها إدراكه فليراجع الطبيب- و إما معاند للحق يظهر ما يظهر- ليدحض به الحق فيتخلص من لوازمه- فليضرب و ليعذب و ليمنع مما يحبه و ليجبر على ما يبغضه- إذ كل شى ء و نقيضه عنده سواء- نعم بعض هؤلاء المظهرين للشك- ممن راجع العلوم العقلية- و هو غير مسلح بالأصول المنطقية- و لا متدرب فى صناعه البرهان- فشاهد اختلاف الباحثين فى المسائل بالإثبات و النفى- و رأى الحجج التى أقاموها على طرفى النقيض- و لم يقدر لقله بضاعته على تمييز الحق من الباطل- فتسلم طريق النقيض فى المسألة ببعده المسألة- فأساء الظن بالمنطق و زعم- أن لا طريق إلى إصابه الواقع- يؤمن معه الخطأ فى الفكر- و لا سبيل إلى العلم- بشى ء على ما هو عليه-.

و هذا كما ترى قضاء بتى منه بأمور كثيرة- كتابين أفكار الباحثين و حججهم- من غير أن يترجح بعضها على بعض و استلزام ذلك- قصور الحجج مطلقاً عن إصابه الواقع- فعسى أن يرجع بالتنبيه عن مزعمته- فليعالج بإيضاح القوانين المنطقية- و إرائه قضايا بديهيه لا تقبل الشك فى حال من الأحوال- كضروره ثبوت الشى ء لنفسه و امتناع سلبه عن نفسه- و ليبالغ فى تفهيم معانى أجزاء القضايا- و ليؤمر أن يتعلم العلوم الرياضيه-.

و هناك طائفتان من الشكاكين دون من تقدم ذكرهم- فطائفه يسلمون الإنسان و إدراكاته- و يظهرون الشك فى ما وراء ذلك- و طائفه أخرى تفتنون بما فى قولهم- نحن و إدراكاتنا من الاعتراف بأن- للواحد منهم علما بوجود غيره- من الأناسى و إدراكاتهم- و لا فرق بين هذا العلم و بين غيره- من الإدراكات فى خاصه الكشف- عما فى الخارج فبدلوا الكلام من قولهم- أنا و إدراكاتى-.

و يدفعه أن الإنسان ربما يخطئ فى إدراكاته- كأخطاء الباصره و اللامسه و غيرها من أغلاط الفكر- و لولا- أن هناك حقائق خارجيه- يطابقها الإدراك

ص: ٢٥٥

أو لا يطابقها لم يستقم ذلك-.

على أن كون إدراك النفس- و إدراك إدراكاتها إدراكا علميا- و كون ما وراء ذلك من الإدراكات شكوكا مجازفه بينه- و من السفسطه قول القائل- إن الذى يفيدته البحث التجريبي أن المحسوسات- بما لها من الوجود الخارجى- ليست تطابق صورها التى فى الحس- و إذ كانت العلوم تنتهى إلى الحس- فلا- شىء من المعلوم يطابق الخارج- بحيث يكشف عن حقيقه- و يدفعه أنه إذا كان الحس لا- يكشف عن حقيقه المحسوس- على ما هو عليه فى الخارج- و سائر العلوم منتهيه إلى الحس حكمها حكمه- فمن أين ظهر أن الحقائق الخارجيه- على خلاف ما يناله الحس- و المفروض أن كل إدراك حسى أو منته إلى الحس- و لا سبيل للحس إلى الخارج فمآل القول إلى السفسطه- كما أن مآل القول بأن الصور الذهنيه- أشباح للأمور الخارجيه إلى السفسطه-.

و من السفسطه أيضا قول القائل- إن ما نعهه علومنا ظنون ليست من العلم- المانع من النقيض فى شىء- و يدفعه أن هذا القول- إن ما نعهه علومنا ظنون بعينه قضيه علميه- و لو كان ظنيا لم يفد أن العلوم ظنون- بل أفاد الظن بأنها ظنون فتأمله و اعتبر-.

و كذا قول القائل أن علومنا- نسيبه مختلفه باختلاف شرائط الوجود- فهناك بالنسبه إلى كل شرط- علم و ليس هناك علم مطلق- و لا هناك علم دائم و لا كلى و لا ضرورى-.

و هذه أقوال ناقضه لنفسها- فقولهم العلوم نسيبه- إن كان نفسه قولاً- نسيبا- أثبت أن هناك قولاً مطلقاً فنقض نفسه- و لو كان قولاً مطلقاً ثبت به- قول مطلق فنقض نفسه- و كذا قولهم لا علم مطلقاً- و قولهم لا علم كلياً إن كان نفسه كلياً فنقض نفسه- و إن لم يكن كلياً ثبت- به قول كلى فنقض نفسه- و كذا قولهم لا علم دائما- و قولهم لا علم ضروريا- ينقضان أنفسهما كيفما فرضا-.

ص: ٢٥٦

نعم فى العلوم العملية شوب من النسبىه- ستأتى الإشاره إله إن شاء الله تعالى.

## الفصل العاشر ينقسم العلم الموصول إلى حقيقى و اعتبارى

### اشاره

و الحقيقى هو المفهوم الذى يوجد تاره فى الخارج- فيترتب عليه آثاره و تاره فى الذهن- فلا يترتب عليه آثاره الخارجيه كمفهوم الإنسان- و لازم ذلك أن تتساوى نسبته إلى الوجود و العدم- و هذا هو الماهيه المقوله على الشىء فى جواب ما هو-

و الاعتبارى خلاف الحقيقى- و هو إما من المفاهيم التى حيثيه مصداقها- حيثيه أنه فى الخارج مترتبا عليه آثاره- فلا يدخل الذهن الذى حيثيته- حيثيه عدم ترتب الآثار الخارجيه- لاستلزام ذلك انقلابه عما هو عليه كالوجود- و صفاته الحقيقيه كالوحد و الوجوب و نحوها- أو حيثيه أنه ليس فى الخارج كالعدم- فلا يدخل الذهن- و إلا لانقلب إلى ما يقبل الوجود الخارجى- فلا وجود ذهنيا لما لا وجود خارجيا له-

و أما من المفاهيم التى حيثيه مصداقها- حيثيه أنه فى الذهن- كمفهوم الكلى و الجنس و الفصل- فلا يوجد فى الخارج و إلا لانقلب- فهذه مفاهيم ذهنيه معلومه لكنها مصداقا- إما خارجيه محضه لا تدخل الذهن كالوجود و ما يلحق به- أو بطلان محض كالعدم- و إما ذهنيه محضه لا- سبيل لها إلى الخارج- فليست بمنتزعه من الخارج- فليست بماهيات موجوده تاره- بوجود خارجى و أخرى ذهنيه لكنها منتزعه من مصاديق- بشهاده كونها علوما حصوليه لا يترتب عليها الآثار- فتنتزع من مصاديق فى الذهن- أما المعانى التى

ص: ٢٥٧

حيثيه مصاديقها- حيثيه أنها فى الذهن- فإنه كان لأذهاننا أن تأخذ- بعض ما تنتزعه من الخارج و هو مفهوم- مصداقا تنظر إليه فيضطر العقل- إلى أن يعتبر له خواص تناسبه- كما أن تنتزع مفهوم الإنسان- من عده من أفراد- كزيد و عمرو و بكر و غيرهم- فتأخذه و تنسبه مصداقا و هو مفهوم- تنظر فيما تحفه من الخواص- فتجده تمام ماهيه المصاديق و هو النوع- أو جزء ماهيتها و هو الجنس أو الفصل- أو خارجا مساويا أو أعم و هو الخاصه أو العرض العام- و تجده تقبل الصدق على كثيرين- و هو الكليه و على هذا المنهج-.

و أما المفاهيم التى حيثيه مصاديقها- حيثيه أنها فى الخارج أو ليست فيه- فيشبه أن تكون منتزعه من الحكم- الذى فى القضايا الموجبه- و عدمه فى السالبه-.

بيان ذلك أن النفس عند أول ما تنال- من طريق الحس بعض الماهيات المحسوسه- أخذت ما نالته فاخترنته فى الخيال- و إذا نالته ثانيا أو فى الآن الثانى و أخذته للاختزان- وجدته عين ما نالته أولا و منطبقا عليه- و هذا هو الحمل الذى هو اتحاد المفهومين وجودا- ثم إذا أعادت النفس- المفهوم مكررا بالإعاده بعد الإعاده- ثم جعلها واحدا كان ذلك- حكما منها و فعلا لها- و هو مع ذلك محاك للخارج- و فعله هذا نسبه وجوديه- و وجود رابط قائم بالطرفين اعتبارا-.

ثم للنفس أن تتصور الحكم- الذى هو فعلها و تنظر إليه نظرا استقلاليا- مضافا إلى موصوفه بعد ما كان رابطا- فتتصور وجود المفهوم ثم تجرده- فتتصور الوجود مفردا من غير إضافه- فهذا يتحصل انتزاع مفهوم الوجود- من الحكم و يقع على مصداقه الخارجى- و إن كانت حيثيته حيثيه أنه فى الخارج- فهى مصاديق له و ليست بأفراد- مأخوذه فيها مفهومه- أخذ الماهيه فى أفرادها- ثم تنتزع من مصاديقه صفاته الخاصه به- كالوجوب و الوحده و الكثره- و القوه و الفعل و غيرها-.

ص: ٢٥٨

ثم إذا نالت النفس شيئاً من الماهيات المحسوسة- فاخترته ثم نالت ماهية أخرى مباينة لها- لم تجد الثانية عين الأولى منطبقه عليها- كما كانت تجد ذلك في الصورة السابقة- فإذا أحضرتهما بعد الاختزان- لم تفعل فيهما ما كانت تفعله- في الصورة السابقة- في الماهية المكرره من الحكم- لكنها اعتبرت ذلك فعلا لها- و هو سلب الحمل المقابل للحمل- ثم نظرت إليه مستقلا مضافا- فتصورته سلب المحمول عن الموضوع- ثم مطلقا فتصورته سلبا و عدما- ثم اعتبرت له خواص اضطرارا- كعدم الميز بين الأعدام- و تميزها بالإضافه إلى الموجودات-.

و قد تبين مما تقدم أولا- أن ما كان من المفاهيم- محمولا- على الواجب و الممكن معا كالعلم و الحياه- فهو اعتبارى و إلا كان الواجب- ذا ماهية تعالى عن ذلك-.

و ثانيا أن ما كان منها محمولا- على أزيد من مقوله واحده كالحركه- فهو اعتبارى و إلا كان مجنسا- بأزيد من جنس واحد و هو محال-.

و ثالثا أن المفاهيم الاعتباريه لا حد لها- و لا تؤخذ في حد ماهيه جنسا لها- و كذلك سائر الصفات الخاصه- بالماهيات كالكلية إلا بنوع من التوسع-.

#### تنبيه

- و للاعتبارى فيما اصطالحوا عليه- معان أخر غير ما تقدم خارجه من بحثنا- أحدها ما يقابل الأصاله- بمعنى منشئيه الآثار بالذات المبحوث عنه- فى مبحث أصاله الوجود و الماهيه-.

الثانى الاعتبارى بمعنى ما ليس له- وجود منحاز عن غيره- قبال الحقيقى الذى له وجود منحاز- كاعتباريه مقوله الإضافه الموجوده بوجود طرفيها- على خلاف الجوهر الموجود فى نفسه-.

الثالث المعنى التصورى أو التصديقى- الذى لا تحقق له فيما وراء ظرف

ص: ٢٥٩

العمل- و مال الاعتبار بهذا المعنى- إلى استعاره المفاهيم النفس الأمريه الحقيقه- بحدودها لأنواع الأعمال- التى هى حركات مختلفه و متعلقاتها- للحصول على غايات حيويه مطلوبه- كاعتبار الرئاسه لرئيس القوم- ليكون من الجماعه بمنزله الرأس من البدن- فى تدبير أموره و هدايه أعضائه إلى واجب العمل- و اعتبار المالكه لزيد مثلا- بالنسبه إلى ما حازه من المال- ليكون له الاختصاص- بالتصرف فيه كيف شاء- كما هو شأن المالك الحقيقى فى ملكه- كالنفس الإنسانيه المالكه لقواها- و اعتبار الزوجيه بين الرجل و المرأه- ليشترك الزوجان فى ما يترتب على المجموع- كما هو الشأن فى الزوج العدى- و على هذا القياس-

و من هنا يظهر أن هذه المعانى الاعتباريه- لا حد لها و لا برهان عليها-

أما أنها لا حد لها فلأنها لا ماهيه لها- داخله فى شىء من المقولات- فلا جنس لها فلا فصل لها فلا حد لها- نعم لها حدود مستعاره من الحقائق- التى يستعار لها مفاهيمها-

و أما أنها لا- برهان عليها فلأن- من الواجب فى البرهان أن تكون- مقدماتها ضروريه دائمه كليه- و هذه المعانى لا تتحقق إلا فى قضايا- حقه تطابق نفس الأمر- و أنى للمقدمات الاعتباريه- ذلك و هى لا تتعدى حد الدعوى-

و يظهر أيضا أن القياس الجارى فيها- جدل مؤلف من المشهورات و المسلمات- و المقبول منها ما له أثر صالح بحسب الغايات- و المردود منها اللغو الذى لا أثر له-

### الفصل الحادى عشر فى العلم الحضورى و أنه لا يختص بعلم الشىء بنفسه

قد تقدم أن كل جوهر مجرد- فهو لتمام ذاته- حاضر لنفسه بنفسه- و هويته



ص: ٢٦٠

الخارجية- فهو عالم بنفسه علما حضوريا-.

و هل يختص العلم الحضوري- بعلم الشئ ب نفسه أو يعمه- و علم العله بمعلولها و علم المعلول بعلة- ذهب؟ المشاءون إلى الأول- و؟ الإشراقيون إلى الثاني و هو الحق- و ذلك لأن وجود المعلول وجود رابط- بالنسبة إلى وجود علة- قائم به غير مستقل عنه بوجه- فهو أعنى المعلول- حاضر بتمام وجوده لعلة غير محجوب عنها- فهو بنفس وجوده معلوم لها- علما حضوريا إن كانا مجردين-.

و كذلك العله حاضره بوجودها لمعلولها- الرابط لها القائم بها المستقل باستقلالها- فهي معلومه لمعلولها علما حضوريا- إذا كانا مجردين- و هو المطلوب-.

و قد تقدم أن كل علم حصولي- ينتهي إلى علم حضوره- و من العلم الحصولي- ما ليس بين العالم و المعلوم عليه و لا معلوليه- بل هما معلولا عله ثالثه.

### الفصل الثاني عشر كل مجرد فإنه عقل و عاقل و معقول

أما أنه عقل فلأنه لتمام ذاته- و كونه فعليه محضه لا- قوه معها- يمكن أن يوجد و يحضر لشيء بالإمكان- و كل ما كان للمجرد بالإمكان- فهو له بالفعل فهو معقول بالفعل- و إذ كان العقل متحدا مع المعقول فهو عقل- و إذ كانت ذاته موجوده لذاته فهو عاقل لذاته- فكل مجرد عقل و عاقل و معقول- و إن شئت فقل إن العقل و العاقل- و المعقول مفاهيم ثلاثه منتزعه من وجود واحد-.

و البرهان المذكور آنفا كما يجرى في كون- كل مجرد عقلا و عاقلا و معقولا لنفسه- يجرى في كونه عقلا و معقولا لغيره-.

ص: ٢٤١

فإن قيل لازم ذلك أن تكون النفس الإنسانية لتجردها- عاقله لنفسها و لكل مجرد مفروض و هو خلاف الضروره-

قلنا هو كذلك لو كانت النفس المجرده- مجردة تجردا تاما ذاتا و فعلا- لكنها مجردة ذاتا و ماديه فعلا- فهي لتجردها ذاتا تعقل ذاتها بالفعل- و أما تعقلها لغيرها فيتوقف على خروجها- من القوه إلى الفعل تدريجا- بحسب الاستعدادات المختلفه التى تكتسبها- فلو تجردت تجردا تاما و لم يشغلها تدبير البدن- حصلت له جميع التعقلات حصولا بالفعل- بالعقل الإجمالى و صارت عقلا مستفادا-

و ليتنبه أن هذا البيان إنما يجرى فى الذوات- المجرده التى وجودها فى نفسها لنفسها- و أما الأعراض التى وجودها فى نفسها لغيرها- فالعاقل لها الذى يحصل له المعقول- موضوعها لا أنفسها- و كذلك الحكم فى النسب و الروابط- التى وجوداتها فى غيرها.

### الفصل الثالث عشر فى أن العلم بذى السبب لا يحصل إلا من طريق العلم بسببه و ما يتصل بذلك السبب

و نعى به العله الموجه للمعلول بخصوصيه عليته- سواء كانت عله بماهيتها كالأربعه- التى هى عله للزوجيه- أو كانت عله بوجودها الخارجى- و هى الأمر الذى يستند إليه وجود المعلول- ممتعا استناده إلى غيره- و إلا لكان لمعلول واحد علتان مستقلتان- و لما كان العلم مطابقا للمعلوم بعينه- كانت النسبه بين العلم بالمعلول و العلم بالعله- هى النسبه بين نفس المعلول و نفس العله- و لازم ذلك توقف العلم بالمعلول- و ترتبه على العلم بعلمته- و لو ترتب على شىء

ص: ٢٦٢

آخر غير علتة- كان لشيء واحد- أكثر من علته واحده و هو محال-.

و ظاهر من هذا البيان- أن هذا حكم العلم بذات المسبب- مع العلم بذات السبب دون العلم- بوصفى العلية و المعلوليه المتضايين- فإن ذلك مضافا إلى أنه لا جدوى فيه- لجريانه فى كل متضايين مفروضين- من غير اختصاص بالعلم- إنما يفيد المعية- دون توقف العلم بالمعلول على العلم بالعله- لأن المتضايين معان- قوه و فعلا و ذهنا و خارجا-.

فإن قلت نحن كثيرا ما ندرک أمورا- من طريق الحس نقضى بتحققها الخارجى- و نصدق بوجودها مع الجهل بعلتها- فهناك علم حاصل بالمعلول مع الجهل بالعله- نعم يكشف ذلك إجمالا أن علتها موجوده-.

قلنا الذى يناله الحس- هو صور الأعراض الخارجيه- من غير تصديق بثبوتها أو ثبوت آثارها- و إنما التصديق للعقل- فالعقل يرى أن الذى يناله الإنسان بالحس- و له آثار خارجه منه لا صنع له فيه- و كل ما كان كذلك كان موجودا فى خارج النفس الإنسانيه- و هذا سلوك علمى من أحد المتلازمين إلى آخر- و الذى تقدم هو توقف العلم بذى السبب على سببه- و أما ما لا سبب له فإنما يعلم ثبوتة- من طريق الملازمات العامه- كما حقق فى صناعه البرهان-.

فكون الشيء مستقلا عن شيء آخر و لا صنع له فيه- و كونه مغايرا لذلك و خارجا عنه- صفتان عامتان متلازمتان لا سبب لهما- بل الملازمه ذاتيه كسائر موضوعات الحكمه الإلهيه- و وجود المحسوس فى الخارج من النفس- من مصاديق هاتين المتلازمتين- ينتقل العقل من أحدهما إلى الآخر- و هذا كما أن الملازمه بين الشيء- و بين ثبوتة لنفسه ذاتيه- و ثبوت هذا الشيء لنفسه من مصاديقه- و العلم به لا يتوقف على سبب-.

فقد ظهر مما تقدم أن البحث عن المطلوب- إنما يفيد العلم به بالسلوك إليه- عن طريق سببه إن كان ذا سبب- أو من طريق الملازمات العامه إن كان

ص: ٢٦٣

مما لا سبب له- و أما السلوك إلى العله من طريق المعلول- فلا يفيد علما البته.

### الفصل الرابع عشر فى أن العلوم ليست بذاتيه للنفس

قيل إن ما تناله النفس من العلوم ذاتيه لها- موجوده فيها بالفعل فى بدء كينونتها- و لما أورد عليهم أن ذلك ينافى الجهل- المشهود من الإنسان ببعض العلوم و الحاجه فى فعليتها إلى الاكتساب- أجابوا بأنها ذاتيه فطريه لها- لكن اشتغال النفس بتدبير البدن- أغفلها علومها و شغلها عن التوجه إليها-.

و فيه أن نحو وجود النفس بما أنها نفس- أنها صوره مدبره للبدن- فتدبير البدن ذاتى لها حيثما فرضت نفسا- فلا يثول الجمع بين ذاتيه العلوم لها- و بين شاغليه تدبير البدن لها- عن علومها إلا إلى المناقضه-.

نعم يتجه هذا القول- بناء على ما نسب إلى؟ أفلاطون- أن النفوس قديمه زمانا و العلوم ذاتيه لها- و قد سنع لها التعلق التدبيرى بالأبدان- فأنساها التدبير علومها المرتكزه فى ذواتها-.

لكنه فاسد بما تحقق فى علم النفس- من حدث النفوس بحدوث الأبدان على ما هو المشهور- أو بحركه جواهر الأبدان بعد حدوثها- و ربما وجه القول بقدمها بأن المراد به- قدم نشأتها العقلية المتقدمه على نشأتها النفسانيه- لكن لا يثبت بذلك أيضا أن حصول العلم بالذكر- لا بالانتقال الفكرى من الأسباب إلى المسببات- أو من بعض اللوازم العامه إلى بعض آخر كما تقدم.

### الفصل الخامس عشر فى انقسامات آخر للعلم

٢٦٤ قال فى؟ الأسفار ما ملخصه- أن العلم عندنا نفس الوجود غير المادى- و الوجود ليس فى نفسه طبيعه كليه جنسيه أو نوعيه- حتى ينقسم بالفصول إلى الأنواع أو بالمشخصات- إلى الأشخاص أو بالقيود العرضيه إلى الأصناف- بل كل علم هويه شخصيه- بسيطه غير مندرجه تحت معنى كلى ذاتى-.

فتقسيم العلم باعتبار عين تقسيم المعلوم- لاتحاده مع المعلوم اتحاد الوجود مع الماهيه- فعلى هذا نقول إن من العلم- ما هو واجب الوجود بذاته و هو علم الأول تعالى بذاته- الذى هو عين ذاته بلا ماهيه- و منه ما هو ممكن الوجود بذاته و هو علم جميع ما عداه- و ينقسم إلى ما هو جوهر كعلوم الجواهر العقلية بذواتها- و إلى ما هو عرض و هو فى المشهور- جميع العلوم الحصوليه المكتسبه لقيامها بالذهن عندهم- و عندنا العلم العرضى هو صفات المعلومات- التى تحضر صورها عند النفس- و قد بينا أن العلم عقليا كان أو خياليا- ليس بحلول المعلومات فى العقل أو النفس بل- على نحو المثل بين يدي العالم و اتحاد النفس بها-.

قسمه أخرى قالوا من العلم ما هو فعلى- و منه ما هو انفعالى و منه ما ليس بفعلى و لا انفعالى- أما العلم الفعلى فكعلم البارى تعالى بما عدا ذاته- و علم سائر العلل بمعلولاتها- و أما العلم الانفعالى فكعلم ما عدا البارى تعالى- بما ليس بمعلول له- مما لا يحصل إلا بانفعال ما و تغير ما للعالم- و بالجمله بارتسام صور تحدث فى ذات النفس أو آلاتها- و العلم الذى ليس بفعلى و لا انفعالى- فكعلم الذوات العاقله بأنفسها- و بالأمر التى لا تغيب

ص: ٢٦٥

عنها- وقد يكون علم واحد فعليا من وجه و انفعاليا من وجه- كالعلوم الحادثة التى لها آثار خارجيه- كتأثير الأوهام فى المواد الخارجيه-.

و قال أيضا إن العلم يقع- على مصاديقه بالتشكيك كالوجود- فيختلف بالشده و الضعف و الأوليه- و خلافهما و الأقدميه و غيرها- فإن العلم بذات الأول تعالى- و هو علمه تعالى بذاته الذى هو عين ذاته- أولى فى كونه علما من العلم بغيره- و هو أقدم العلوم لكونه سبب سائر العلوم- و هو أشدها جلاء و أقوى ظهورا فى ذاته-.

و أما خفاؤه علينا فلما علمت من- أنه لغايه ظهوره و ضعف بصائرنا عن إدراكه- فجبهه خفائه هى بعينها جهه وضوحه و جلانه-.

و هكذا كل علم بحقيقه عله- بالقياس إلى العلم بحقيقه معلولها- و كذا العلم بحقيقه كل جوهر- هو أشد من العلم بحقيقه كل عرض- و هو أولى و أقدم من العلم بحقيقه العرض- القائم بذلك الجوهر لكونه عله لها- لا بحقيقه سائر الأعراض غير القائم به-.

و أما إطلاق العلم على الفعل و الانفعال- و الإضافه كالتعليم و التعلم و العالميه- فعلى سبيل الاشتراك أو التجوز انتهى ج ٣ ص ٣٨٢.



ص: ٢٦٧

## المرحلة الثانية عشر في ما يتعلق بالواجب الوجود عز اسمه من المباحث

### إشارة

و هي في الحقيقة مسائل متعلقة بمرحلة الوجوب و الإمكان أفردوا للكلام فيها مرحلة مستقلة اهتماما بها و اعتناء بشرافه موضوعها و فيها أربعة و عشرون فصلا



ص: ٢٦٨

## الفصل الأول فى إثبات الوجود الواجبى

البراهين الداله على وجوده تعالى كثره متكاثره- و أوثقها و أمتنها هو البرهان المتضمن- للسلوك إليه من ناحيه الوجود- و قد سموه برهان الصديقين- لما أنهم يعرفونه تعالى به لا بغيره- و هو كما ستقف عليه برهان إنى- يسلك فيه من لازم من لوازم الوجود إلى لازم آخر-.

و قد قرر بغير واحد من التقرير- و أوجز ما قيل إن حقيقه الوجود- إما واجبه و إما تستلزمها- فإذن الواجب بالذات موجود و هو المطلوب-.

و فى معناه ما قرر بالبناء على أصاله الوجود- أن حقيقه الوجود التى هى عين الأعيان و حاق الواقع- حقيقه مرسله يمتنع عليها العدم- إذ كل مقابل غير قابل لمقابله- و الحقيقه المرسله التى يمتنع عليها العدم- واجبه الوجود بالذات- فحقيقه الوجود الكذائيه واجبه بالذات- و هو المطلوب-.

فإن قلت امتناع العدم على الوجود- لا يوجب كونه واجبا بالذات- و إلا كان وجود كل ممكن- واجبا بالذات لمناقضته عدمه- فكان الممكن واجبا و هو ممكن هذا خلف-.

ص: ٢٦٩

قلت هذا فى الوجودات الممكنة- وهى محدوده بحدود ماهويه لا تتعدها- فنتزع عدمها مما وراء حدودها- وهى المراد بقولهم كل ممكن فهو زوج تركيبى- واما حقيقه الوجود المرسله- التى هى الأصيله لا أصيل غيرها- فلا حد يحددها ولا قيد يقيددها- فهى بسيطه صرفه تمنع العدم و تناقضه بالذات- وهى الوجود بالذات-.

و قرر؟ صدر المتألهين قدده البرهان على وجه آخر حيث قال- ٢٦٩ و تقريره أن الوجود كما مر- حقيقه عينيه واحده بسيطه- لا اختلاف بين أفرادها لذاتها- إلا بالكمال و النقص و الشده و الضعف أو بأمور زائده- كما فى أفراد ماهيه نوعيه- و غايه كمالها ما لا أتم منه- وهى الذى لا يكون متعلقا بغيره- ولا يتصور ما هو أتم منه- إذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر إلى تمامه- و قد تبين فيما سبق أن التمام قبل النقص- و الفعل قبل القوه و الوجود قبل العدم- و بين أيضا أن تمام الشئ - هو الشئ و ما يفضل عليه-.

فإذن الوجود إما مستغن عن غيره- و إما مفتقر بالذات إلى غيره- و الأول هو واجب الوجود- وهى صرف الوجود الذى لا أتم منه- و لا يشوبه عدم و لا نقص- و الثانى هو ما سواه من أفعاله و آثاره- و لا قوام لما سواه إلا به- لما مر أن حقيقه الوجود لا نقص لها- و إنما يلحقه النقص لأجل المعلوليه- و ذلك لأن المعلول- لا يمكن أن يكون فى فضيله الوجود مساويا لعلته- فلو لم يكن الوجود مجعولا ذا قاهر يوجدده و يحصله- كما يقتضيه لا يتصور أن يكون له نحو من القصور- لأن حقيقه الوجود كما علمت بسيطه لا حد لها- و لا تعين إلا- محض الفعلية و الحصول- و إلا- لكان فيه تركيب أو له ماهيه غير الوجوديه- و قد مر أيضا أن الوجود إذا كان معلولا- كان مجعولا بنفسه جعللا بسيطا- و كان ذاته بذاته مفتقرا إلى جاعل- و هو متعلق الجوهر و الذات بجاعله-.

فإذن قد ثبت و اتضح أن الوجود- إما تام الحقيقه واجب الهويه- و إما مفتقر الذات إليه متعلق الجوهر به- و على أى القسمين يثبت و يتبين- أن

ص: ٢٧٠

وجود واجب الوجود غنى الهويه عما سواه- وهذا هو ما أردناه انتهى؟ الأسفار ج ٦ ص ١٦.

## الفصل الثانى فى بعض آخر مما أقيم على وجود الواجب تعالى من البراهين

### إشاره

من البراهين عليه أنه لا ريب أن هناك موجودا ما- فإن كان هو أو شىء منه واجبا بالذات فهو المطلوب- وإن لم يكن واجبا بالذات وهو موجود- فهو ممكن بالذات بالضروره- فرجح وجوده على عدمه بأمر خارج من ذاته- وهو العله وإلا كان مرجحا بنفسه- فكان واجبا بالذات وقد فرض ممكنا هذا خلف- وعلته إما ممكنه مثله أو واجبه بالذات- وعلى الثانى يثبت المطلوب- وعلى الأول ينقل الكلام إلى عله- وهلم جرا- فإما أن يدور أو يتسلسل وهما محالان- أو ينتهى إلى عله غير معلوله هى الواجب بالذات- وهو المطلوب-.

واعترض عليه بأنه- ليس بياننا برهانيا مفيدا لليقين- فإن البرهان إنما يفيد اليقين إذا كان السلوك فيه- من العله إلى المعلول وهو البرهان اللمى- وأما البرهان الإنئى السلوك فيه- من المعلول إلى العله فلا يفيد يقينا- كما بين فى المنطق- ولما كان الواجب تعالى عله- لكل ما سواه غير معلول لشىء بوجه- كان السلوك إلى إثبات وجوده من أى شىء- كان سلوكا من المعلول إلى العله غير مفيد لليقين- وقد سلك فى هذا البيان من الموجود الممكن- الذى هو معلوله إلى إثبات وجوده-.

و الجواب عنه أن برهان الإن لا ينحصر فيما يسلك فيه- من المعلول إلى العله

ص: ٢٧١

و هو لا- يفيد اليقين- بل ربما يسلك فيه من بعض اللوازم العامه- التي للموجودات المطلقه- إلى بعض آخر و هو يفيد اليقين- كما بينه؟ الشيخ في كتاب البرهان من منطق؟ الشفاء-.

و قد سلك في البرهان السابق- من حال لازمه لمفهوم موجود ما- و هو مساوق للموجود من حيث- هو موجود- إلى حال لازمه أخرى له و هو أن من مصاديقه- وجود عله غير معلوله يجب وجودها لذاتها-.

فقد تبين بذلك أن البيان المذكور- برهان إنى مفيد لليقين كسائر البراهين- الموضوعه في الفلسفه لبيان خواص الموجود- من حيث هو موجود المساويه للموجود العام-.

### تنبيه

- محصل البيان السابق أن تحقق موجود ما- ملازم لترجح وجوده إما لذاته- فيكون واجبا بالذات أو لغيره- و ينتهى إلى ما ترجح بذاته- و إلا دار أو تسلسل و هما مستحيلان- و يمكن تبديل ترجح الوجود من وجوب الوجود- فيكون سلوكا إنيا من مسلك آخر-.

تقريره أنه لا- ريب أن هناك موجودا ما- و كل موجود فإنه واجب- لأن الشىء ما لم يجب لم يوجد- فإن كان هو أو شىء منه- واجبا لذاته فهو المطلوب- و إن كان واجبا لغيره- و هو علتة الموجوده الواجه فعليته- إما واجبه لذاتها فهو و إما واجبه لغيرها- فننقل الكلام إلى عله علتة و هلم جرا- فإما أن يدور أو يتسلسل أو ينتهى إلى واجب لذاته- و الشقان الأولان مستحيلان و الثالث هو المطلوب-.

برهان آخر- أقامه الطبيعيون من طريق الحركة و التغير- تقريره أنه قد ثبت فيما تقدم- فى مباحث القوه و الفعل أن المحرك غير المتحرك- فلكل

ص: ٢٧٢

متحرك محرك غيره- و لو كان المحرك متحركا فله محرك أيضا غيره- و لا محاله ينتهي إلى سلسله المحركات- إلى محرك غير متحرك دفعا للدور و التسلسل- و هو لبراءته من المادة و القوه- و تنزهه عن التغير و التبدل- و ثباته في وجوده واجب الوجود بالذات- أو ينتهي إليه في سلسله عله-

برهان آخر أقامه الطبيعيون أيضا- من طريق النفس الإنسانيه- تقريره أن النفس الإنسانيه مجردة عن المادة ذاتا- حادثه بما هي نفس بحدوث البدن- لامتناع التمايز بدون الأبدان و استحاله التناسخ- كما بين في محله- فهي ممكنه مفتقره إلى عله غير جسم و لا جسمانيه- أما عدم كونها جسما فلأنها- لو كانت جسما كان كل جسم ذا نفس و ليس كذلك- و أما عدم كونها جسمانيه فلأنها لو كانت جسمانيه- سواء كانت نفسا أخرى أو صورته جسميه أو عرضا جسمانيا- كان تأثيرها بتوسط الوضع- و لا وضع للنفس مع كونها مجردة- على أن النفس لتجردها أقوى تجورها- و أشرف وجودا من كل جسم و جسماني- و لا معنى لعله الأضعف الأخس للأقوى الأشرف-

فالسبب الموجد للنفس أمر وراء عالم الطبيعه- و هو الواجب تعالى بلا واسطه- أو بواسطه علل مترتبه تنتهي إليه-

برهان آخر للمتكلمين من طريق الحدوث- تقريره أن الأجسام لا- تخلو- عن الحركة و السكون و هما حادثان- و ما لا- يخلو عن الحوادث فهو حادث- فالأجسام كلها حادثه- و كل حادث مفتقر إلى محدث- فمحدثها أمر غير جسم و لا جسماني- و هو الواجب تعالى دفعا للدور و التسلسل-

و الحججه غير تامه فإن المقدمه القائله- إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث- لا بينه و لا مبينه- و تغير أعراض الجوهر عندهم غير ملازم- لتغير الجوهر الذي هو موضوعها- نعم لو بنى على الحركة الجوهرية- تمت المقدمه و نجحت الحججه- و هذه الحججه كما ترى كالحجج الثلاث السابقه- مبنيه على تناهى العلل و انتهائها- إلى عله غير معلوله هو الواجب تعالى.

### الفصل الثالث فى أن الواجب لذاته لا ماهيه له

وقد تقدمت المساله فى مرحله الوجوب والإمكان- وتبين هناك أن كل ما له ماهيه فهو ممكن- و ينعكس إلى أن ما ليس بممكن فلا ماهيه له- فالواجب بالذات لا ماهيه له- وكذا الممتنع بالذات-.

و أوردنا هناك أيضا الحجه المشهوره- التى أقاموها لنفى الماهيه- عن الواجب تعالى و تقدس- وهى أنه لو كانت للواجب تعالى ماهيه وراء وجوده- كانت فى ذاتها لا موجوده و لا معدومه- فتحتاج فى تلبسها بالوجود إلى سبب- و السبب إما ذاتها أو أمر خارج منها- و كلا الشقين محال- أما كون ذاتها سببا لوجودها- فلأن السبب متقدم على مسببه وجودا بالضروره- فيلزم تقدمها بوجودها على وجودها و هو محال- و أما كون غيرها سببا لوجودها- فلأنه يستلزم معلوليه الواجب بالذات- لذلك الغير فيكون ممكنا- و قد فرض واجبا بالذات هذا خلف- فكون الواجب بالذات- ذا ماهيه وراء وجوده محال و هو المطلوب-.

وهذه حجه برهانيه تامه لا- غبار عليها- و نقضها بالماهيه الموجوده التى للممكنات- بتقريب أن فرض كون الماهيه المفروضه للواجب- عله فاعليه لوجودها- لو اقتضى تقدم الماهيه على وجودها المعلول لها- لزم نظيره فى الماهيات الموجوده للممكنات- فإن ماهيه الممكن قابله لوجوده- و القابل كالفاعل فى وجوب تقدمه- على ما يستند إليه غير مستقيم- لأن وجوب تقدم القابل على مقبوله بالوجود- إنما هو فى القابل الذى هو عله ماديه- فهى المتقدمه على معلولها- الذى هو المجموع من الصوره و الماده- و ماهيه الممكن ليست عله ماديه بالنسبه إلى وجوده- و لا بالنسبه إلى الماهيه الموجوده- و إنما قابليتها اعتبار

ص: ٢٧٤

عقلى منشؤه- تحليل العقل الممكن إلى الماهيه و وجود- و اتخاذه الماهيه موضوعه و الوجود محمولاً لها- و بالجملة ليست الماهيه  
 عله قابليه للوجود- لكن لو فرضت عله فاعليه لوجودها- كانت عله حقيقيه واجبه التقدم حقيقه- فإن الحاجه إلى عله الوجود حاجه  
 حقيقه- تستتبع عله حقيقه بخلاف الحاجه- إلى قابل ماهوى يقبل الوجود- فإنها اعتبار عقلى و الماهيه- فى الحقيقه عارضه للوجود  
 لا معروضه لها-.

حجه أخرى- و هى أن الوجود إذا كان زائداً على الماهيه- تقع الماهيه لا- محاله تحت إحدى المقولات- و هى لا- محاله مقوله  
 الجوهر دون مقولات الأعراض- سواء انحصرت المقولات فى عدد معين مشهور- أو غير مشهور أو زادت عليه- لأن الأعراض أيا ما  
 كانت قائمه بغيرها-.

فإذا كانت الماهيه المفروضه تحت مقوله الجوهر- فلا بد أن يتخصص بفصل بعد اشتراكها- مع غيرها من الأنواع الجوهرية فتحتاج  
 إلى المخصص- و أيضاً لا شبهه فى حاجه بعض الأنواع- الجوهرية إلى المخصص و المرجح- و إذا صح الإمكان على بعض ما تحت  
 الجنس- من الأنواع صح على الجنس- فالجائز على بعض الأنواع التى تحت الجنس- جائز على الجنس- و الممتنع أو الواجب على  
 الجنس ممتنع- أو واجب على كل نوع تحته- فلو دخل واجب الوجود تعالى تحت المقوله- لزم فيه جهه إمكانية باعتبار الجنس- فلم  
 يكن واجبا بل ممكناً هذا خلف- و إذا استحال دخول الماهيه المفروضه تحت مقوله الجوهر- استحال كون الواجب ذا ماهيه و هو  
 المطلوب-.

و قد تبين مما تقدم أن ضروره الوجود- و وجوبه فى الواجب تعالى أزيله- هى منتزعه من حاق الذات- التى هى وجود لا ماهيه له.

### الفصل الرابع فى أن الواجب تعالى بسيط غير مركب من أجزاء خارجية و لا ذهنيه

و قد تقدم أن الواجب تعالى - لا ماهيه له فليس له حد- و إذ لا حد له فلا أجزاء حديه له من الجنس و الفصل- و إذ لا جنس و لا فصل له فلا أجزاء خارجيه له- من المادة و الصورة الخارجيتين- لأن المادة هى الجنس بشرط لا- و الصورة هى الفصل بشرط لا- و كذا لا- أجزاء ذهنيه له- من المادة و الصورة العقليتين- و هما الجنس و الفصل المأخوذان- بشرط لا- فى البسائط الخارجيه كالأعراض- و بالجملة لا- أجزاء حديه له من الجنس و الفصل- و لا خارجيه من المادة و الصورة الخارجيتين- و لا ذهنيه عقليه من المادة و الصورة العقليتين-.

برهان آخر لو كان له جزء- لكان متقدما عليه فى الوجود- و توقف الواجب عليه فى الوجود- ضروره تقدم الجزء على الكل فى الوجود- و توقف الكل فيه عليه و مسبوقيه الواجب- و توقفه على غيره- و هو واجب الوجود محال- برهان آخر لو تركبت ذات الواجب تعالى من أجزاء- لم يخل إما أن يكون جميع الأجزاء واجبات بذواتها- و إما أن يكون بعضها واجبا بالذات و بعضها ممكنا- و إما أن يكون جميعها ممكنات-.

و الأول محال إذ لو كانت الأجزاء واجبات بذواتها- كان بينها إمكان بالقياس كما تقدم- و هو ينافى كونها أجزاء حقيقيه- لمركب حقيقى ذى وحده حقيقيه- إذ من الواجب فى التركيب- أن يحصل بين الأجزاء تعلق



ص: ٢٧٦

ذاتى- يحصل به أمر جديد وراء المجموع- له أثر وراء آثار كل واحد من الأجزاء- و الثانى محال للزوم افتقار الواجب بالذات- إلى الممكن على أن لازمه دخول الماهيه فى حقيقه الواجب- لما تقدم فى مرحله الوجود و الإمكان- أن كل ممكن فله ماهيه- و الثالث أيضا محال بمثل ما تقدم-.

و هذه البراهين غير كافيه فى- نفى الأجزاء المقداريه كما قالوا- لأنها أجزاء بالقوه لا بالفعل- كما تقدم فى بحث الكم- من مرحله الجواهر و الأعراض- و قد قيل فى نفيها أنه لو كان للواجب جزء مقدارى- فهو إما ممكن فيلزم أن يخالف الجزء المقدارى- كله فى الحقيقه و هو محال- و إما واجب فيلزم أن يكون الواجب بالذات- غير موجود بالفعل بل بالقوه و هو محال-.

ثم إن من التركيب ما يتصف به- الشئ بهويته الوجوديه من السلوب- و هو منفى عن الواجب بالذات تعالى و تقدس-.

بيان ذلك أن كل هويه صح أن يسلب عنها شئ- بالنظر إلى حد وجودها فهى متحصله من إيجاب و سلب- كالإنسان مثلا هو إنسان- و ليس بفرس فى حاق وجوده و كل ما كان كذلك- فهو مركب من إيجاب هو ثبوت نفسه له- و سلب هو نفى غيره عنه ضروره مغايره الحثيتين- فكل هويه يسلب عنها شئ- فهى مركبه- و معنى دخول النفى فى هويه وجوديه- و الوجود مناقض للعدم- نقض وجودى فى وجود مقيس إلى وجود آخر- و يتحقق بذلك مراتب التشكيك- فى حقيقه الوجود و خصوصياتها- و تنعكس النتيجة بعكس النقيض- إلى أن كل ذات بسيطه الحقيقه- فإنها لا يسلب عنها كمال وجودى-.

و الواجب بالذات وجود بحت- لا سبيل للعدم إلى ذاته- و لا يسلب عنه كمال وجودى- لأن كل كمال وجودى ممكن- فإنه معلول مفاض من عله و- العلل منتهيه إلى الواجب بالذات- و معطى الشئ- لا- يكون فاقدا له- فله تعالى كل كمال وجودى من غير أن يداخله عدم- فالحقيقه الواجبيه بسيط بحت- فلا يسلب عنها شئ- و هو المطلوب-.

ص: ٢٧٧

فإن قيل إن له تعالى صفات سلبية بالبرهان - ككونه ليس بجسم و لا جسمانى و لا بجوهر و لا بعرض -.

قلنا الصفات السلبية راجعه إلى سلب النقائص و الأعدام - و سلب السلب و وجود - و سلب النقص كمال و وجود كما قيل -.

فإن قيل لازم ما تقدم من البيان - صحة الحمل بينه تعالى - و بين كل موجود و كمال و جودى - و لازمه عينه الواجب و الممكن تعالى الله عن ذلك - و هو خلاف الضروره -.

قلنا كلا و لو حمل الوجودات الممكنه عليه تعالى - حملا شائعا صدقت عليه بكلتا جهتي إيجابها و سلبها - و حيثى كمالها و نقصها اللتين تركبت ذواتها منها - فكانت ذات الواجب مركبه و قد فرضت بسيطه الحقيقه - هذا خلف بل وجدانه تعالى بحقيقته البسيطه - كمال كل موجود وجدانه له بنحو أعلى و أشرف - من قبيل وجدان العله كمال المعلول - مع ما بينهما من المباينه الموجه لامتناع الحمل -.

و هذا هو المراد بقولهم - بسيط الحقيقه كل الأشياء - و الحمل حمل الحقيقه و الرقيقه دون الحمل الشائع -.

و قد تبين بما تقدم أن الواجب لذاته تمام كل شىء .

### الفصل الخامس فى توحيد الواجب لذاته و أنه لا شريك له فى وجود الوجود

قد تبين فى الفصول السابقه - أن ذات الواجب لذاته عين الوجود - الذى

ص: ٢٧٨

لا ماهية له و لا جزء عدمي فيه- فهو صرف الوجود و صرف الشئ ء واحد- بالوحده الحقه التي لا تشنى و لا تتكرر- إذ لا تتحقق كثره إلا بتميز آحادها- باختصاص كل منها بمعنى لا يوجد في غيره- و هو ينافى الصرافه فكل ما فرضت له ثانيا عاد أولا- فالواجب لذاته واحد لذاته- كما أنه موجود بذاته واجب لذاته و هو المطلوب- و لعل هذا هو مراد؟ الشيخ بقوله في؟ التعليقات- ٢٧٨ و وجود الواجب عين هويته فكونه موجودا عين كونه هو- فلا يوجد وجود الواجب لذاته لغيره انتهى-.

برهان آخر لو تعدد الواجب بالذات كأن يفرض- واجبان بالذات و كان وجوب الوجود مشتركا بينهما- و كان تميزهما بأمر وراء المعنى المشترك بينهما- فإن كان داخلا- في الذات لزم التركب- و هو ينافى وجوب الوجود- و إن كان خارجا منها كان عرضيا معللا- فإن كان معلولا للذات كانت الذات- متقدمه على تميزها بالوجود- و لا ذات قبل التميز فهو محال- و إن كان معلولا لغيره كانت الذات مفتقره- في تميزها إلى غيرها و هو محال- فتعدد واجب الوجود على جميع تقاديره محال-.

و أورد عليه الشبهه المنسوبه إلى؟ ابن كمونه- و في؟ الأسفار إن أول من ذكرها-؟ شيخ الإشراق في؟ المطارحات- ثم ذكرها؟ ابن كمونه- و هو من شراح كلامه في بعض مصنفاة و اشتهرت باسمه- بأنه لم لا- يجوز أن يكون هناك ماهيتان- بسيطتان مجهولتا الكنه- متباينتان بتمام الذات- و يكون قول الوجود عليهما قولا عرضيا-.

و هذه الشبهه كما تجرى على القول- بأصالة الماهية المنسوبه إلى؟ الإشراقين- تجرى على القول بأصالة الوجود- و كون الوجودات حقائق بسيطة- متباينه بتمام الذات المنسوب إلى؟ المشائين- و الحجه مبنيه على أصالة الوجود- و كونه حقيقه واحده مشككه ذات مراتب مختلفه-.

و أجب عن الشبهه بأنها مبنيه على انتزاع مفهوم واحد- من مصاديق

كثيره متباينه بما هي كثيره متباينه و هو محال-.

برهان آخر لو تعدد الواجب بالذات- و كان هناك واجبان بالذات مثلا- كان بينهما الإمكان بالقياس- من غير أن يكون بينهما علاقة ذاتيه لزوميه- لأنها لا- تتحقق بين الشئين- ألا مع كون أحدهما عله و الآخر معلولا- أو كونهما معلولين لعله ثالثه- و المعلوليه تنافى وجوب الوجود بالذات-.

فإذن لكل واحد منهما حظ من الوجود- و مرتبه من الكمال ليس للآخر- فذات كل منهما بذاته واجد لشيء من الوجود- و فاقده لشيء منه- و قد تقدم أنه تركيب مستحيل على الواجب بالذات-.

برهان آخر ٢٧٩ ذكره؟ الفارابى فى؟ الفصوص- وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين- مختلفين بالعدد و إلا لكان معلولا-.

و لعل المراد أنه لو تعدد الواجب بالذات- لم يكن الكثرة مقتضى ذاته- لاستلزامه أن لا يوجد له مصداق- إذ كل ما فرض مصداقا له- كان كثيرا و الكثير لا- يتحقق إلا بآحاد- و إذ لا واحد مصداقا له فلا كثير- و إذ لا كثير فلا مصداق له- و المفروض أنه واجب بالذات-.

فبقى أن تكون الكثرة مقتضى غيره- و هو محال لاستلزامه الافتقار إلى الغير- الذى لا يجمع الوجوب الذاتى.

### الفصل السادس فى توحيد الواجب لذاته فى ربوبيته و أنه لا رب سواه

الفحص البالغ و التدبر الدقيق العلمى- يعطى أن أجزاء عالمنا المشهود- و هو عالم الطبيعه مرتبطه بعضها ببعض- من أجزائها العلويه و السفليه- و أفعالها و انفعالاتها و الحوادث المترتبة على ذلك- فلا تجد خلالها موجودا لا يرتبط بغيره-

فى كينونته و تأثيره و تأثره- و قد تقدم فى مباحث الحركة الجوهرية- ما يتأيد به ذلك-.

فلكل حادث من كينونه- أو فعل أو انفعال استناد إلى مجموع العالم- و يستنتج من ذلك أن بين أجزاء العالم- نوعا من الوحدة و النظام الواسع- الجارى فيه واحد فهذا أصل-.

ثم إن المتحصل مما تقدم من المباحث و ما سيأتى- أن هذا العالم المادى معلول- لعالم نورى مجرد عن المادة متقدس عن القوه- و أن بين العله و المعلول سنخيه وجوديه- بها يحكى المعلول بما له من الكمال الوجودى- بحسب مرتبته الكمال الوجودى المتحقق فى العله بنحو أعلى و أشرف- و الحكم جار إن كان هناك علل- عقليه مجردة بعضها فوق بعض- حتى ينتهى إلى الواجب لذاته جل ذكره-.

و يستنتج من ذلك أن فوق هذا النظام- الجارى فى العالم المشهود نظاما عقليا نوريا مسانخا له- هو مبدأ هذا النظام و ينتهى إلى نظام ربانى- فى علمه تعالى هو مبدأ الكل و هذا أيضا أصل-.

و من الضرورى أيضا أن عله الشىء عله لذلك الشىء- و أن معلول معلول الشىء معلول لذلك الشىء- و إذ كانت العلل تنتهى إلى الواجب تعالى- فكل موجود كيفما فرض فهو أثره- و ليس فى العين إلا وجود جواهر و آثارها- و النسب و الروابط التى بينها- و لا مستقل فى وجوده إلا الواجب بالذات- و لا مفيض للوجود إلا هو-.

فقد تبين بما تقدم أن الواجب تعالى- هو المجرى لهذا النظام الجارى فى نشأتنا المشهوده- و المدبر بهذا التدبير العام المظلم على أجزاء العالم- و كذا النظمات العقليه النورية- التى فوق هذا النظام و بحدائه- على ما يليق بحال كل منها حسب ما له من مرتبه الوجود- فالواجب لذاته رب للعالم- مدبر لأمره بالإيجاد بعد الإيجاد- و ليس للعلل المتوسطة إلا أنها مسخره للتوسط- من غير

استقلال و هو المطلوب- فمن المحال أن يكون فى العالم- رب غيره لا واحد و لا كثير-

على أنه لو فرض كثره الأرباب المدبرين لأمر العالم- كما يقول به الوثنيه أدى ذلك إلى- المحال من جهة أخرى و هى فساد النظام- بيان ذلك أن الكثره لا تتحقق إلا بالآحاد- و لا آحاد إلا مع تميز البعض من البعض- و لا يتم تميز إلا باشتمال كل واحد- من آحاد الكثره على جهه ذاتيه- يفقدها الواحد الآخر فيغاير بذلك الآخر و يتمايزان- كل ذلك بالضروره- و السنخيه بين الفاعل و فعله تقضى- بظهور المغايره بين الفاعلين حسب ما بين الفاعلين- فلو كان هناك أرباب متفرقون- سواء اجتمعوا على فعل واحد- أو كان لكل جهه من جهات النظام العالمى العام- رب مستقل فى ربوبيته- كرب السماء و الأرض و رب الإنسان و غير ذلك- أدى ذلك إلى فساد النظام و التدافع بين أجزائه- و وحده النظام و التلازم المستمر بين أجزائه تدفعه-

فإن قيل إحكام النظام و إتقانه العجيب- الحاكم بين أجزائه يشهد أن التدبير الجارى تدبير عن علم- و الأصول الحكيمه القاضيه باستناد العالم المشهود- إلى علل مجردة عالمه يؤيد ذلك- فهب أن الأرباب المفروضين- متكثره الذوات و متغايرتها- و يؤدى ذلك بالطبع إلى اختلاف الأفعال و تدافعها- لكن من الجائز أن يتواطئوا على التسالم- و هم عقلاء و يتوافقوا على التلاؤم- رعايه لمصلحه النظام الواحد و تحفظا على بقائه-

قلت لا- ريب أن العلوم التى- يبنى عليها العقلاء أعمالهم- صور علميه و قوانين كليه مأخوذه من النظام- الخارجى الجارى فى العالم- فللنظام الخارجى نوع تقدم على تلك الصور العلميه- و القوانين الكليه و هى تابعه له- ثم هذا النظام الخارجى بوجوده الخارجى- فعل أولئك الأرباب المفروضين- و من المستحيل أن يتأثر الفاعل فى فعله عن الصور- العلميه المنتزعه عن فعله- المتأخره عن الفعل-

ص: ٢٨٢

فإن قيل هب أن الأرباب المفروضين- الفاعلين للنظام الخارجى لا يتبعون فى فعلهم- الصور العلميه المنتزعه عن الفعل- و هى علوم ذهنيه حصوليه تابعه للمعلوم- لكن الأرباب المفروضين فواعل علميه- لهم علم بفعلهم فى مرتبه ذواتهم قبل الفعل- فلم لا- يجوز تواطؤهم على التسالم- و توافقهم على التلاؤم فى العلم قبل الفعل-.

قلت علم الفاعل العلمى بفعله قبل الإيجاد- كما سيجىء و قد تقدمت الإشارة إليه علم حضورى- ملاكه وجدان العله كمال المعلول بنحو أعلى و أشرف- و السنخيه بين العله و معلولها- و فرض تواطؤ الأرباب و توافقهم- فى مرتبه هذا المعنى من العلم إلغاء منهم- لما فى وجوداتهم من التكثر و التغير- و قد فرض أن وجوداتهم متكثره متغيره- هذا خلف.

### الفصل السابع فى أن الواجب بالذات لا يشارك له فى شىء من المفاهيم من حيث المصدق

المشاركه بين شيئين و أزيد- إنما تتم فيما إذا كانا متغيرين متميزين- و كان هناك مفهوم واحد يتصفان به- كزيد و عمرو المتحدين فى الإنسانيه- و الإنسان و الفرس المتحدين فى الحيوانيه- فهى وحده فى كثره- و لا- تتحقق الكثره إلا- بآحاد متغيره متميزه- كل منها مشتمل على ما يسلب به عنه غيره من الآحاد- فكل من المتشاركين مركب- من النفى و الإثبات بحسب الوجود- و إذ كان وجود الواجب بالذات- حقيقه الوجود الصرف البسيط- لا- سبيل للتركيب إليه و لا مجال للنفى فيه- فلا يشاركه شىء فى معنى من المعانى-.

و أيضا المفهوم المشترك فيه- إما شىء من الماهيات أو ما يرجع إليها- فلا سبيل للماهيات الباطلة الذوات- إلى حقيقه الواجب بالذات التي هي حقه محضه- فلا مجانس للواجب بالذات إذ لا جنس له- ولا مماثل له إذ لا نوع له ولا مشابه له إذ لا كيف له- ولا مساوى له إذ لا- كم له- ولا- مطابق له إذ لا وضع له- ولا محاذى له إذ لا أين له- ولا مناسب له إذ لا إضافه لذاته- و الصفات الإضافيه الزائده على الذات- كالخلق و الرزق و الإحياء و الإمامته و غيرها- منتزعه من مقام الفعل- كما سيأتى إن شاء الله تعالى-.

على أن الصفات الإضافيه ترجع جميعا إلى القيوميه- و إذ لا- موجد و لا- مؤثر سواه فلا- مشارك له فى القيوميه- و أما شىء من المفاهيم المنتزعه من الوجود- فالذى للواجب بالذات منها- أعلى المراتب غير المتناهى شده- الذى لا يخالطه نقص و لا عدم- و الذى لغيره بعض مراتب الحقيقه المشككه- غير الخالى من نقص و تركيب فلا مشاركه-.

و أما حمل بعض المفاهيم على الواجب بالذات و غيره- كالوجود المحمول باشتراكه المعنوى عليه و على غيره- مع الغض عن خصوصيه المصداق- و كذا سائر صفات الواجب بمفاهيمها فحسب- كالعلم و الحياه و الرحمه- مع الغض عن الخصوصيات الإمكانيه- فليس من الاشتراك المبحوث عنه فى شىء.

### الفصل الثامن في صفات الواجب بالذات على وجه كلي و انقسامها

قد تقدم أن الوجود الواجبى- لا يسلب عنه كمال وجودى قط- فما فى الوجود من كمال كالعلم و القدره- فالوجود الواجبى واجد له بنحو أعلى و أشرف- و هو محمول عليه على ما يليق بساحه عزته و كبريائه- و هذا هو المراد



ص: ٢٨٤

بالاتصاف-.

ثم إن الصفه تنقسم انقساماً أولياً- إلى ثبوتيه تفيد معنى إيجابياً كالعلم و القدره- و سلبيه تفيد معنى سلبياً- و لا يكون إلا سلب سلب الكمال- فيرجع إلى إيجاب الكمال لأن نفي النفي إثبات- كقولنا من ليس بجاهل و من ليس بعاجز- الراجعين إلى العالم و القادر- و أما سلب الكمال فقد اتضح فى المباحث السابقه- أن لا سبيل لسلب شىء من الكمال إليه تعالى- فالصفات السلبيه راجعه بالحقيقه- إلى الصفات الثبوتيه-.

و الصفات الثبوتيه تنقسم إلى حقيقه- كالحى و إضافيه كالعالميه و القادريه- و الحقيقه تنقسم إلى حقيقه محضه كالحى- و حقيقه ذات إضافه كالخالق و الرازق-.

و من وجه آخر تنقسم الصفات إلى صفات الذات- و هى التى يكفى فى انتزاعها فرض الذات فحسب- و صفات الفعل و هى التى يتوقف انتزاعها على فرض الغير- و إذ لا موجود غيره تعالى إلا فعله- فالصفات الفعليه هى المنتزعه من مقام الفعل.

### الفصل التاسع فى الصفات الذاتيه و أنها عين الذات المتعاليه

اختلف كلمات الباحثين فى الصفات الذاتيه- المنتزعه عن الذات الواجبه- المقطوعه النظر عما عداها على أقوال-.

الأول أنها عين الذات المتعاليه- و كل واحده منها عين الأخرى- و هو منسوب إلى الحكماء-.

الثانى أنها معان زائده على الذات- لازمه لها فهى قديمه بقدمها- و هو

ص: ٢٨٥

منسوب إلى؟ الأشاعره-.

الثالث أنها زائده على الذات حادثه- على ما نسب إلى؟ الكراميه-.

الرابع أن معنى اتصاف الذات بها- كون الفعل الصادر منها فعل من تلبس بالصفه- فمعنى كون الذات المتعاليه عالمه أن الفعل- الصادر منها متقن محكم ذو غايه عقلائييه- كما يفعل العالم- و معنى كونها قادره- أن الفعل الصادر منها كفعل القادر فالذات نائبه مناب الصفات-.

و ربما يظهر من بعضهم الميل إلى قول آخر- و هو أن معنى إثبات الصفات نفى ما يقابلها- فمعنى إثبات الحياه و العلم و القدره مثلا- نفى الموت و الجهل و العجز-.

و يظهر من بعضهم أن الصفات الذاتيه عين الذات- لكنها جميعا بمعنى واحد و الألفاظ مترادفه-.

و الحق هو القول الأول و ذلك لما تحقق- أن الواجب بالذات عله تامه- ينتهى إليه كل موجود ممكن- بلا واسطه أو بواسطه أو وسائط- بمعنى أن الحقيقه الواجبيه هى العله بعينها- و تحقق أيضا أن كل كمال وجودى فى المعلول- فعلته فى مقام عليته واجده له- بنحو أعلى و أشرف- فللواجب بالذات كل كمال وجودى مفروض- على أنه وجود صرف لا يخالطه عدم- و تحقق أن وجوده صرف بسيط واحد- بالوحده الحقه فليس فى ذاته- تعدد جهه و لا- تغاير حيثيه- فكل كمال وجوده مفروض فيه عين ذاته- و عين الكمال الآخر المفروض له- فالصفات الذاتيه التى للواجب بالذات كثيره- مختلفه مفهوما واحده عينا و مصداقا و هو المطلوب-.

و قول بعضهم أن عله الإيجاد- هى إرادته الواجب بالذات دون ذاته المتعاليه- كلام لا محصل له- فإن الإراده المذكوره عند هذا القائل- إن كانت صفه ذاتيه هى عين الذات- كان إسناد الإيجاد إليها- عين إسناده إلى الذات المتعاليه- فإسناده إليها و نفيه عن الذات تناقض ظاهر- و إن كانت صفه

ص: ٢٨٦

فعليه منتزعه من مقام الفعل - كان الفعل متقدما عليها - فكان إسناد إيجاد الفعل إليها - قولاً بتقدم المعلول على العله و هو محال - .

على أن نسبه العليه إلى إرادته الواجب بالذات - و نفيها عن الذات تقضى بالمغايره بين الواجب و إرادته - فهذه الإراده إما مستغنيه عن العله - فلازمه أن تكون واجبه الوجود - و لازمه تعدد الواجب و هو محال - و إما مفتقره إلى العله - فإن كانت علتها الواجب كانت الإراده عله للعالم - و الواجب عله لها و عله العله عله - فالواجب عله العالم - و إن كانت علتها غير الواجب - و لم ينته إليه استلزم واجبا آخر - تنتهى إليه و هو محال - .

و أما القول الثانى المنسوب إلى؟ الأشاعره - و هو أن هذه الصفات و هى على ما عدوها سبع - الحياه و العلم و القدره و السمع - و البصر و الإراده و الكلام - زائده على الذات لازمه لها قديمه بقدمها - .

ففيه أن هذه الصفات إن كانت - فى وجودها مستغنيه عن العله قائمه بنفسها - كان هناك واجبات ثمان - هى الذات و الصفات السبع - و براهين وحدانيه الواجب تبطله و تحيله - و إن كانت فى وجودها مفتقره إلى عله - فإن كانت علتها هى الذات - كانت الذات عله متقدمه عليها فياضه لها - و هى فاقده لها و هو محال - و إن كانت علتها غير الذات - كانت واجبه بالغير و ينتهى وجوبها بالغير - إلى واجب آخر غير الواجب المتصف بها - و براهين وحدانيه الواجب بالذات تبطله أيضا - و أيضا كان لازم ذلك حاجه الواجب بالذات - فى اتصافه بصفات الكمال إلى غيره - و الحاجه كيفما كانت - تنافى وجوب الوجود بالذات - .

و أيضا لازمه فقدان الواجب فى ذاته صفات الكمال - و قد تقدم أنه صرف الوجود - الذى لا يفقد شيئا من الكمال الوجودى - .

و أما القول الثالث المنسوب إلى؟ الكراميه - و هو كون هذه الصفات زائده حادثه - ففيه أن لازمه إمكانها و احتياجها إلى العله - و علتها إما هى الذات و

ص: ٢٨٧

لازمه- أن تفيض الذات لنفسها ما هي فاقده له- و قد تحقق استحالته- و أما غير الذات و لازمه تحقق جهه إمكانية فيها- و انسلاب كمالات وجوديه عنها و قد تحقق استحالته-.

و أما القول الرابع المنسوب إلى؟ المعتزله- و هو نيابه الذات عن الصفات- ففيه أن لازمه فقدان الذات للكمال- و هي فياضه لكل كمال و هو محال-.

و بهذا يبطل أيضا ما قيل- إن معنى الصفات الذاتيه الثبوتيه سلب مقابلاتها- فمعنى الحياه و العلم و القدره- نفى الموت و نفى الجهل و نفى العجز-.

و أما ما قيل من كون هذه الصفات عين الذات- و هي مترادفه بمعنى واحد- فكأنه من اشتباه المفهوم بالمصداق- فالذى يشبه البرهان أن مصداقها واحد- و أما المفاهيم فمتغايره لا تتحد أصلا- على أن اللغه و العرف يكذبان الترادف.

### الفصل العاشر فى الصفات الفعلية و أنها زائده على الذات

لا ريب أن اللواجب بالذات صفات- فعليه مضافه إلى غيره- كالخالق و الرازق و المعطى و الجواد- و الغفور و الرحيم إلى غير ذلك- و هي كثيره جدا يجمعها صفه القيوم-.

و لما كانت مضافه إلى غيره تعالى- كانت متوقفه فى تحققها إلى تحقق الغير المضاف إليه- و حيث كان كل غير مفروض- معلولا للذات المتعالیه متأخرا عنها- كانت الصفه المتوقفه عليه متأخره عن الذات- زائده عليها فهى منتزعه من مقام الفعل- منسوبه إلى الذات المتعالیه-.

فالموجود الإمكانى مثلا له وجود لا بنفسه بل بغيره- فإذا اعتبر بالنظر إلى

ص: ٢٨٨

نفسه كان وجودا- و إذا اعتبر بالنظر إلى غيره- كان إيجادا منه و صدق عليه أنه موجد له- ثم إن وجوده باعتبارات مختلفه- إبداع و خلق و صنع و نعمه و رحمه- فيصدق على موجهه أنه مبدع خالق صانع منعم رحيم-.

ثم إن الشىء الذى هو موجهه- إذا كان مما لوجوده بقاء ما- فإن بين يديه ما يديم به بقاءه و يرفع به جهات نقصه و حاجته- إذا اعتبر فى نفسه انتزع منه أنه رزق يرتزق به- و إذا اعتبر من حيث إنه لا- بنفسه بل بغيره- الذى هو علته الفياضه له صدق على ذلك الغير- أنه رازق له ثم صدق على الرزق أنه عطيه- و نعمه و موهبه- و جود و كرم بعنايات أخر مختلفه- و صدق على الرازق أنه معط منعم- و هاب جواد كريم إلى غير ذلك- و على هذا القياس سائر الصفات الفعلية المتكثرة- بتكثر جهات الكمال فى الوجود-.

و هذه الصفات الفعلية صادقه عليه تعالى- صدقا حقيقيا لكن لا من حيث خصوصيات- حدوثها و تأخرها عن الذات المتعالیه- حتى يلزم التغير فيه تعالى و تقدس- و تركب ذاته من حيثيات متغايره كثيره- بل من حيث إن لها أصلا فى الذات- ينبعث عنه كل كمال و خير- فهو تعالى بحيث يقوم به كل كمال- ممكن فى موطنه الخاص به-.

فهو تعالى بحيث إذا أمكن شىء كان مرادا له- و إذا أراد شيئا أوجده و إذا أوجده ربه- و إذا ربه أكمله و هكذا- فللواجب تعالى وجوبه و قدمه- و للأشياء إمكانها و حدوثها.

### الفصل الحادى عشر فى علمه تعالى

قد تحقق فيما تقدم أن لكل مجرد علما بذاته- لحضور ذاته المجرده عن الماده

ص: ٢٨٩

لذاته- و ليس العلم إلا حضور شىء لشىء- و الواجب تعالى منزه عن المادة و القوة- فذاته معلومه لذاته-.

و قد تقدم أيضا أن ذاته المتعالیه- حقيقه الوجود الصرف البسيط الواحد- بالوحده الحقه الذى لا يداخله نقص و لا عدم- فلا كمال وجوديا فى تفاصيل الخلقه بنظامها الوجودى- إلا و هى واجده له بنحو أعلى و أشرف- غير متميز بعضها من بعض لمكان الصرافه و البساطه- فما سواه من شىء فهو معلوم له تعالى- فى مرتبه ذاته المتعالیه علما تفصيليا فى عين الإجمال- و إجماليا فى عين التفصيل-.

و قد تقدم أيضا أن ما سواه من الموجودات- معاليل له منتهيه إليه بلا- واسطه أو بواسطه- أو وسائط قائمه الذوات به قيام الرابط بالمستقل- حاضره عنده بوجوداتها غير محجوبه عنه- فهى معلومه له فى مرتبه وجوداتها علما حضوريا- أما المجرده منها فبأنفسها- و أما الماديه فبصورها المجرده-.

فتبين بما مر أن للواجب تعالى علما بذاته- فى مرتبه ذاته و هو عين ذاته- و أن له تعالى علما بما سوى ذاته- من الموجودات فى مرتبه ذاته- و هو المسمى بالعلم قبل الإيجاد- و أنه علم إجمالى فى عين الكشف التفصيلى- و أن له تعالى علما- تفصيليا بما سوى ذاته من الموجودات- فى مرتبه ذواتها خارجا من الذات المتعالیه- و هو العلم بعد الإيجاد- و أن علمه حضوره كيفما صور- فهذه خمس مسائل-.

و يتفرع على ذلك أن كل علم متقرر فى مراتب الممكنات- من العلل المجرده- العقليه و المثاليه فإنه علم له تعالى-.

و يتفرع أيضا أنه سميع بصير كما أنه عليم خبير- لما أن حقيقه السمع و البصر- هى العلم بالمسموعات و العلم بالمبصرات- من مطلق العلم و له تعالى كل علم-.

و للباحثين فى علمه تعالى اختلاف كثير- حتى أنكروه بعضهم من أصله- و

ص: ٢٩٠

هو محجوج بما قام على ذلك من البرهان-.

و للمبتين مذاهب شتى - أحدها أن له تعالى علما بذاته دون معلولاتها- لأن الذات المتعالیه أزلیه و كل معلول حادث-.

و فيه أن العلم بالمعلول فى الأزل- لا- يستوجب كونه موجودا فى الأزل بوجوده الخاص به- على أن مبنى على انحصار العلم الحضورى- فى علم الشىء بنفسه- و أن ما دون ذلك حصولى تابع للمعلوم- و هو ممنوع بما تقدم إثباته- من أن للعلم المجرد علما حضوريا بمعلولها المجرد- و قد قام البرهان على أن له تعالى- علما حضوريا بمعلولاته قبل الإيجاد- فى مرتبه الذات و علما حضوريا بها- بعد الإيجاد فى مرتبه المعلولات-.

الثانى ما ينسب إلى؟ أفلا-طون أن علمه تعالى التفصيلى- هو العقول المجرده و المثل الإلهيه- التى تجتمع فيها كمالات الأنواع تفصيلا-.

و فيه أن ذلك من العلم بعد الإيجاد- و هو فى مرتبه وجوداتها الممكنه- و انحصار علمه تعالى التفصيلى بالأشياء فيها- يستلزم خلو الذات المتعالیه فى ذاتها- عن الكمال العلمى و هو وجود صرف- لا يشذ عنه كمال من الكمالات الوجوديه-.

الثالث ما ينسب إلى؟ فرفوريوس- أن علمه تعالى بالاتحاد مع المعلوم-.

و فيه أن ذلك إنما يكفى لبيان تحقق العلم- و أن ذلك باتحاد العاقل مع المعقول- لا- بالعروض و نحوه- و لا يكفى لبيان ثبوت العلم- بالأشياء قبل الإيجاد أو بعده. الرابع ما ينسب إلى؟ شيخ الإشراق- و تبعه جمع ممن بعده من المحققين- أن الأشياء أعم من المجردات و الماديات- حاضره بوجودها العينى له تعالى- غير غائبه و لا محجوبه عنه- و هو علمه التفصيلى بالأشياء بعد الإيجاد- فله تعالى علم إجمالى بها يتبع علمه بذاته-.

ص: ٢٩١

وفيه أولا أن قوله بحضور الماديات له تعالى ممنوع- فالماديه لا تجماع الحضور- على ما بين فى مباحث العاقل و المعقول- و ثانيا أن قصر العلم التفصيلي- بالأشياء فى مرتبه وجوداتها- يوجب خلو الذات المتعالیه الفياضه- لكل كمال تفصيلي فى الأشياء عن تفصيلها- و هى وجود صرف جامع- لكل كمال وجودى بنحو أعلى و أشرف-.

الخامس ما ينسب إلى؟ الملطى- أنه تعالى يعلم العقل الأول- و هو الصادر الأول بحضوره عنده- و يعلم سائر الأشياء مما دون العقل الأول- بارتسام صورها فى العقل الأول-.

وفيه أنه يرد عليه ما يرد على القول السابق- من لزوم خلو الذات المتعالیه عن الكمال- و هى واجده لكل كمال- على أنه قد تقدم فى مباحث العاقل و المعقول- أن العقول المجرده لا علم ارتساميا حصوليا لها-.

السادس قول بعضهم- إن ذاته المتعالیه علم تفصيلي- بالمعلول الأول- و إجمالي بما دونه- و ذات المعلول الأول علم تفصيلي- بالمعلول الثانى و إجمالي بما دونه- و على هذا القياس-.

وفيه محذور خلو الذات المتعالیه- عن كمال العلم بما دون المعلول الأول- و هى وجود صرف لا يسلب عنه كمال-.

السابع ما ينسب إلى أكثر المتأخرين- أن له تعالى علما تفصيليا بذاته- و هو علم إجمالي بالأشياء قبل الإيجاد- و أما علمه التفصيلي بالأشياء فهو بعد وجودها- لأن العلم تابع للمعلوم- و لا معلوم قبل الوجود العيني-.

وفيه خلو الذات المتعالیه- عن الكمال العلمى كما فى الوجوه السابقه- على أن فيه إثبات العلم- الارتسامى الحصولي فى الوجود المجرد المحض-.

الثامن ما ينسب إلى؟ المشائين أن له تعالى- علما حضوريا بذاته المتعالیه- و علما تفصيليا حصوليا- بالأشياء قبل إيجادها بحضور ماهياتها- على النظام الموجود فى الخارج لذاته تعالى- لا على وجه الدخول بعينه أو جزئيه- بل على



ص: ٢٩٢

نحو قيامها بها- بالثبوت الذهنى على وجه الكليه- بمعنى عدم تغير العلم بتغير المعلوم- على ما اصطلاح عليه فى مباحث العلم- فهو علم عنائى يستتبع فيه- حصول المعلوم علما حصوله عينيا-.

وفيه أولا- ما فى سابقه- من محذور خلو الذات عن الكمال- و ثانيا ما فى سابقه أيضا من محذور- ثبوت العلم الحصولى فيما هو مجرد ذاتا و فعلا- و ثالثا أن لازمه ثبوت وجود ذهنى- من غير عينى يقاس إليه- و لازمه أن يعود وجودا آخر عينيا للماهيه- قبل وجودها الخاص بها- و هو منفصل الوجود عنه تعالى- و يرجع بالدقه إلى القول الثانى- المنسوب إلى؟ أفلاطون-.

و اعلم أن أكثر المتكلمين على هذا القول- و إن طعنوا فيه من حيث عدده العلم قبل الإيجاد كليا- زعما منهم أن المراد بالكلى ما اصطلاح عليه- فى مبحث الكلى و الجزئى من المنطق- و ذلك أنهم اختاروا- أن العلم التفصيلى قبل الإيجاد حصولى- و أنه على حاله قبل وجود الأشياء- و بعد وجودها من غير تغيير-.

التاسع قول؟ المعتزله- إن للماهيات ثبوتا عينيا فى العدم- و هو الذى تعلق به علمه تعالى قبل الإيجاد-.

و فيه أنه قد تقدم بطلان القول بثبوت المعدومات-.

العاشر ما نسب إلى؟ الصوفيه- أن للماهيات ثبوتا علميا بتبع الأسماء و الصفات- هو الذى تعلق به علمه تعالى قبل الإيجاد-.

و فيه أن أصاله الوجود و اعتباريه الماهيه- تنفى أى ثبوت مفروض للماهيات- قبل ثبوتها العينى الخاص بها.

## الفصل الثانى عشر فى العناية و القضاء و القدر

ذكروا أن من مراتب علمه تعالى- العناية و القضاء و القدر- لصدق كل

ص: ٢٩٣

منها بمفهومه الخاص - على خصوصيه من خصوصيات علمه تعالى -.

أما العناية و هي - كون الصورة العلمية - علمه موجب للمعلوم الذي هو الفعل - فإن علمه التفصيلي بالأشياء و هو عين ذاته - علمه لوجودها بما له من الخصوصيات المعلومه - فله تعالى عناية بخلقه -.

و أما القضاء فهو بمفهومه المعروف - جعل النسبه التي بين موضوع و محموله ضروريه موجب - فقول القاضي مثلا في قضائه - فيما إذا تخاصم زيد و عمرو في مال أو حق - و رفعاً إليه الخصومه و النزاع و ألقيا إليه حجتهم - المال لزيد و الحق لعمرو - إثبات المالكيه لزيد و إثبات الحق لعمرو - إثباتا ضروريا يرتفع به التزلزل و التردد - الذي أوجده التخاصم و النزاع - قبل القضاء و فصل الخصومه - و بالجملة قضاء القاضي إيجابه الأمر إيجابا علميا - يتبعه إيجابه الخارجي اعتبارا -.

و إذا أخذ هذا المعنى - حقيقيا بالتحليل غير اعتباري - انطبق عن الوجوب الذي يتلبس به الموجودات الممكنه - من حيث نسبتها إلى عللها التامه - فإن الشئ ما لم يجب لم يوجد - و هذا الوجوب الغيري - من حيث نسبتته إلى العله التامه إيجاب - و لا شئ في سلسله الوجود الإمكانى - إلا و هو واجب موجب بالغير - و العلل تنتهي إلى الواجب بالذات - فهو العله الموجبه لها و لمعلولاتها -.

و إذ كانت الموجودات الممكنه بما لها - من النظام الأحسن في مرتبه وجوداتها العينيه - علما فعليا للواجب تعالى - فما فيها من الإيجاب قضاء منه تعالى - و فوقه العلم الذاتى منه - المنكشف له به كل شئ - على ما هو عليه في الأعيان على التفصيل - بنحو أعلى و أشرف -.

فالقضاء قضاء ان - قضاء ذاتى خارج من العالم و قضاء فعلى داخل فى فيه - و من هنا يظهر ضعف ما نسب إلى المشهور - أن القضاء هو ما عند المفارقات العقلية - من العلم بالموجودات الممكنه بما لها من النظام -.

و كذا ما ذهب إليه؟ صدر المتألهين ره - أن القضاء هو العلم الذاتى المتعلق

ص: ٢٩٤

بتفاصيل الخلقه- ٢٩٤ قال في؟ الأسفار و أما القضاء فهو عندهم- عباره عن وجود الصور العقليه لجميع الموجودات- فائضه عنه تعالى على سبيل الإبداع دفعه بلا- زمان- لكونها عندهم من جمله العالم- و من أفعال الله المبينه ذواتها لذاته- و عندنا صور علميه لازمه لذاته- بلا- جعل و لا- تأثير و تأثر- و ليست من أجزاء العالم- إذ ليست لها حيثه عدميه و لا إمكانات واقعيه- فالقضاء الرباني و هو صورته علم الله- قديم بالذات باق ببقاء الله انتهى ج ٦ ص ٢٩٢-

و ينبغي أن يحمل قوله صور علميه لازمه لذاته- على العلم الذاتي الذي لا ينفك عن الذات- و إلا فلو كانت لازمه خارجه كانت من العالم- و لم تكن قديمه بالذات كما صرح بذلك- على أنها لو كانت حضوريه- انطبقت على قول؟ أفلاطون في العلم- و هو ره لا يرتضيه- و لو كانت حصوليه انطبقت على قول؟ المشائين و هو ره لا يرتضيه أيضا-

و وجه الضعف في القولين أن صدق القضاء بمفهومه- على إحدى المرتبتين من العلم- أعني العلم الذاتي و العلم الفعلي- لا ينفى صدقه على الأخرى- فالحق أن القضاء قضاء ان- ذاتي و فعلي كما تقدم بيانه-

و أما القدر فهو ما يلحق الشئ ء- من كميته أو حد في صفاته و آثاره- و التقدير تعيين ما يلحقه من الصفات و الآثار- تعيينا علميا يتبعه العمل- على حسب ما تسعه الأسباب و الأدوات الموجوده- كما أن الخياط يقدر ما يخطه من اللباس- على الثوب الذي بين يديه ثم يخطط على ما قدر- و البناء يقدر ما يريد من البناء على القاعه من الأرض- على حسب ما تسعه و تعيين عليه- الأسباب و الأدوات الموجوده عنده- ثم يبنى البناء على طبق ما قدر- لأسباب متجدده توجب عليه ذلك- فالتقدير بالنسبه إلى الشئ ء المقدر كالثوب- الذي يقرب به الشئ ء يحد به الشئ ء- بحد أو حدود لا يتعداها-

و إذا أخذ هذا المعنى بالتحليل حقيقيا- انطبق على الحدود التي تلحق

ص: ۲۹۵

الموجودات المادیة- من ناحیه عللها الناقصه- بما لها من الصور العلمیه فى النشأه التى فوقها- فإن لكل واحده من العلل الناقصه- بما فیها من الحیثیات المختلفه- أثرا فى المعلول یخصص إطلاقه فى صفتیه و أثره- فإذا تم التخصیص بتمام العله التامه- حصل له التعین و التشیخ- بالوجود الذى تقتضیه العله التامه- فلإنسان مثلا خاصه الرؤیه- لكن لا بكل وجوده بل من طریق بدنیه- و لا ببدنه كله بل بعضو منه مستقر فى وجهه- فلا- یرى إلا ما یواجهه و لا كل ما یواجهه- بل الجسم و لا كل جسم بل الكثیف من لأجسام ذا اللون- و لا- نفس الجسم بل سطحه- و لا كل سطوحه بل السطح المحاذی- و لا فى كل وضع و لا فى كل حال- و لا فى كل مكان و لا فى كل زمان- فلئن أحصیت الشرائط الحافه حول رؤیه واحده شخصیة- ألفتی جمافیرا لا یحیط به الإحصاء- و ما هی إلا حدود ألحقها بها العلل الناقصه- التى تحد الرؤیه المذكوره بما تضع فیها من أثر- و منها ما یمنعه الموانع من التأثير-

و هذه الحدود جهات وجودیه- تلازمها سلوب كما تبین آنفا- و لها صور علمیه فى نشأه المثل التى فوق نشأه الماده- تتقدر بها صفات الأشياء و آثارها- فلا سبیل لشیء منها إلا إلى صفة أو أثر- هداه إلیه التقدير-

فإن قلت لازم هذا البیان- كون الإنسان مجبرا غیر مختار فى أفعاله- قلت كلا فإن الاختیار أحد الشرائط- التى یحد بها فعل الإنسان- و قد فصلنا القول فى دفع هذه الشبهه- فى مباحث الوجود و فى مباحث العله و المعلول-

فإن قلت هلا عمتم القول فى القدر- و هو ضرب الحدود للشیء- من حیث صفاته و آثاره فى علم سابق- یتبعه العین حتى یعمم الماهیات الإمکانیه- فإن الماهیات أيضا حدود لموضوعاتها- تتميز من غیرها و تلازمها سلوب لا تتعداها- و قد تقدم أن كل ذی ماهیه فهو ممکن- و أن الممكن مرکب الذات من الإیجاب و السلب- فیعم القدر كل ممکن- سواء كان عقلا

ص: ٢٩٦

مجردا- أو مثالا معلقا أو طبيعه ماديه- و يكون العلم السابق- الذى يتقدر به الشىء علما ذاتيا-.

و بالجمله يكون القدر بحسب العين- هو التعين المنتزع من الوجود العيني- و التقدير هو التعيين العلمى الذى يتبعه العين- كما أن المقضى هو الوجوب- المنتزع من الوجود العيني- و القضاء هو الإيجاب العلمى الذى يستتبعه- سواء كان من حيث الماهيه و الذات- أو من حيث الصفات و الآثار-.

قلت كون الماهيه حدا ذاتيا للممكن لا ريب فيه- لكنهم راعوا فى بحث القدر ظاهر مفهومه- و هو الحد الذى يلحق الشىء- فيما هو موضوع له- من الصفات و الآثار دون أصل الذات- فلا يعم ما وراء الطبايع- التى لها تعلق ما بالماده-.

و غرضهم من عقد هذا البحث- بيان أن الممكن ليس مرخى العنان- فيما يلحق به من الصفات و الآثار- مستقلا عن الواجب تعالى فيما يتصف به أو يفعل- بل الأمر فى ذلك إليه تعالى- فلا يقع إلا ما قدره- و هذا قريب المعنى من قولهم- عله عله الشىء عله لذلك الشىء-.

كما أن غرضهم من بحث القضاء- بيان أن الممكن لا- يقع إلا- بوجوب غيرى- ينتهى إليه فى علم سابق- و هو قريب المعنى من قولهم- الشىء ما لم يجب لم يوجد.

### الفصل الثالث عشر فى قدرته تعالى

إن من المعانى التى نعتها من الكمالات الوجوديه- القدره و لا تكون إلا فى الفعل دون الانفعال- فلا نعد انفعال الشىء عن غيره- شديدا كان أو

ص: ٢٩٧

ضعيفا قدره- و لا فى كل فعل بل فى الفعل الذى لفاعله علم به- فلا نسمى مبدئيه الفواعل الطبيعیه- العادمه للشعور قدره لها- و لا فى كل فعل لفاعله علم به- بل فى الفعل العلمی- الذى يبعث العلم به فاعله على الفعل- فليست مبدئيه الإنسان مثلا- لأفعاله الطبيعیه البدنيه قدره- و إن كان له علم بها- بل الفعل الذى يعلم الفاعل أنه خير له- من حيث إنه هذا الفاعل- بأن يتصوره و يصدق أنه خير له- من حيث إنه هذا الفاعل-.

و لازم العلم بكون الفعل خيرا للفاعل- أن يكون كمالا- له يقتضيه بنفسه- فإن خير كل نوع هو الكمال المترتب عليه- و الطبيعیه النوعیه هى المبدأ المتقضى له- و إذا فرض أنه عالم بكونه خيرا له و كمالا يقتضيه- انبعث الفاعل إليه بذاته- لا بإيجاب مقتضى غيره و تحميلة عليه- فلا قدره مع الإيجاب و القادر مختار- بمعنى أن الفعل إنما يتعين له- بتعيين منه لا بتعيين من غيره-.

ثم إذا تم العلم بكون الفعل خيرا- أعقب ذلك شوقا من الفاعل إلى الفعل- فالخير محبوب مطلقا مشتاق إليه إذا فقد- و هذا الشوق كيفيه نفسانيه غير العلم السابق قطعاً- و أعقب ذلك الإراده- و هى كيفيه نفسانيه غير العلم السابق- و غير الشوق قطعاً- و بتحقيقها يتحقق الفعل الذى هو تحريك العضلات- بواسطة القوه العامله المنبثه فيها-.

هذا ما يكشف البحث عن القدره التى عندنا- من القيود التى فيها و هى المبدئيه للفعل- و العلم بأنه خير للفاعل- علما يلازم كونه مختارا فى فعله- و الشوق إلى الفعل و الإراده له- و قد تحقق أن كل كمال وجودى فى الوجود- فإنه موجود للواجب تعالى فى حد ذاته- فهو تعالى عين القدره الواجبيه- لكن لا سبيل لتطرق الشوق عليه- لكونه كيفيه نفسانيه تلازم الفقد- و الفقد يلازم النقص- و هو تعالى منزه عن كل نقص و عدم-.

و كذلك الإراده التى هى كيفيه نفسانيه- غير العلم و الشوق فإنها ماهيه ممكنه- و الواجب تعالى منزه عن الماهيه و الإمكان-.

ص: ٢٩٨

على أن الإرادة بهذا المعنى هي مع المراد- إذا كان من الأمور الكائنه الفاسده- لا توجد قبله و لا تبقى بعده- فاتصاف الواجب تعالى بها- مستلزم لتغير الموصوف و هو محال-.

فتحصل أن القدره المجرده عن النواقص و الأعدام- هي كون الشىء مبدأ فاعليا للفعل- عن علم بكونه خيرا و اختيارا في ترجيحه- و الواجب تعالى مبدأ فاعلى لكل موجود بذاته- له علم بالنظام الأصلح في الأشياء بذاته- و هو مختار في فعله بذاته- إذ لا مؤثر غيره يؤثر فيه- فهو تعالى قادر بذاته- و ما أوردناه من البيان- يجرى في العقول المجرده أيضا-.

فإن قلت- ما سلكتموه من الطريق لإثبات القدره للواجب تعالى- خلو عن إثبات الإراده بما هي إرادته له- و الذى ذكروه في تعريف القدره- بأنها كون الشىء بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل- يتضمن إثبات الإراده صفه- ذاتيه للواجب مقومه للقدره- غير أنهم فسروا الإراده الواجبيه- بأنها علم بالنظام الأصلح-.

قلت ما ذكروه في معنى القدره يرجع إلى- ما أوردناه في معناها المتضمن للقيود الثلاثه- المبدئيه و العلم و الاختيار- فما ذكروه في معنى قدرته تعالى حق- و إنما الشأن كل الشأن- فى أخذهم علمه تعالى مصداقا للإرادته- و لا سبيل إلى إثبات ذلك فهو أشبه بالتسميه-.

فإن قلت من الجائز أن يكون لوجود واحد ما- بحسب نشأته المختلفه ماهيات مختلفه- و مراتب متفاوته- كالعالم الذى إذا تعلق بالخارج منا- هو كيف نفسانى- و إذا تعلق بنفوسنا جوهر نفسانى- و علم العقل بذاته جوهر عقلى- و علم الواجب بذاته واجب بالذات- و علم الممكن بذاته ممكن بالذات- فكون الإراده التى فينا كيفا نفسانيا- لا يدفع كون إرادته الواجب لفعله هو علمه الذاتى-

ثم إن من المسلم أن الفاعل المختار- لا يفعل ما يفعل إلا بإرادته و مشيه-

ص: ٢٩٩

و الواجب تعالى فاعل مختار فله إرادته لفعلة- لكن الإرادة التى فىنا- و هى الكيف النفسانى غير متحققه هناك- و ليس هناك إلا العلم و ما يلزمه من الاختيار- فعلمه تعالى هو إرادته- فهو تعالى يريد بما أنه عالم بعلمه- الذى هو عين ذاته-.

قلت الذى نتسلمه أن الفاعل المختار من الحيوان- لا يفعل ما يفعل إلا عن علم بمصلحه الفعل- و إرادته بمعنى الكيف النفسانى- و أن الواجب تعالى لا يفعل ما يفعل- إلا عن علم بمصلحه الفعل- و أما أن هذا العلم الذى هناك- وجوده وجود الإرادة و المشيه- و إن لم يكن ماهيته هى الكيف النفسانى غير مسلم- نعم لنا أن نتزع الإرادة من مقام الفعل- كسائر الصفات الفعلية كما تقدمت الإشارة إليه- فى البحث عن صفات الفعل و سيجى ء-.

و بالجملة لا دليل على صدق مفهوم الإرادة- على علم الواجب تعالى بالنظام الأصلح- فإن المراد بمفهومها إما هو الذى عندنا- فهو كيفية نفسانية مغايره للعلم- و إما مفهوم آخر يقبل الصدق على العلم- بأن الفعل خير فلا نعرف للإرادة مفهوما كذلك- و لذا قدمنا أن القول بأن علم الواجب تعالى- بالنظام الأحسن إرادته منه أشبه بالتسميه-.

و لا ينبغى أن يقاس الإرادة بالعلم- الذى يقال إنه كيفية نفسانية- ثم يجرد عن الماهية و يجعل حيثيه وجوديه عامه- موجوده للواجب تعالى وصفا ذاتيا هو عين الذات- و ذلك لأننا و لو سلمنا أن بعض مصاديق العلم- و هو العلم الحصىلى كيف نفسانى- فبعض آخر من مصاديقه- و هو العلم الحضورى جوهر أو غير ذلك- و قد تحقق أن المفهوم الصادق على أكثر من مقوله واحده- وصف وجودى غير مندرج تحت مقوله- منتزع عن الوجود بما هو وجود- فللعلم معنى جامع يهدى إليه التحليل- و هو حضور شى ء لشى ء-

فإن قلت لو كانت الإرادة لا يعرف لها معنى- إلا الكيفية النفسانية التى فى الحيوان- فما بالها تنتزع من مقام الفعل- و لا كيفية نفسانية هناك- فهو



ص: ٣٠٠

الشاهد على أن لها معنى- أوسع من الكيفية النفسانية- و أنها صفة وجوديه كالعلم-.

قلت اللفظ كما يطلق و يراد به معناه الحقيقي- كذلك يطلق و يراد به لوازم المعنى الحقيقي- و آثاره المتفرعه عليه توسعا- و الصفات المنتزعه من مقام الفعل- لما كانت قائمه بالفعل حادثه بحدوث الفعل- متأخره بالذات عن الذات القديمه بالذات- استحال أن يتصف به الذات الواجبه بالذات- سواء كان الاتصاف بنحو العينيه أو بنحو العروض- كما تبين في ما تقدم- إلا أن يراد بها لوازم المعنى الحقيقي- و آثاره المتفرعه عليه توسعا- فالرحمه مثلا فيما عندنا تأثر و انفعال نفساني- من مشاهد مسكين محتاج إلى كمال- كالعافيه و الصحه و البقاء- و يترتب عليه أن يرفع الراحم حاجته و فاقتة- فهي صفة محموده كماليه- و يستحيل عليه تعالى التأثر و الانفعال- فلا- يتصف بحقيقه معناها- لكن تنتزع من ارتفاع الحاجه- و التلبس بالغنى مثلا- أنها رحمه- لأنه من لوازمها- و إذ كان رحمه لها نسبة إليه تعالى- اشتق منه صفة الرحيم صفة فعل له تعالى- و الأمر على هذا القياس-.

و الإراده المنسوبه إليه تعالى منها منتزعه من مقام الفعل- إما من نفس الفعل الذي يوجد في الخارج فهو إرادته- ثم إيجاب ثم وجوب ثم إيجاد ثم وجود- و إما من حضور العله التامه للفعل- كما يقال عند مشاهده جمع الفاعل أسباب الفعل- ليفعل أنه يريد كذا فعلا.

### الفصل الرابع عشر في أن الواجب تعالى مبدأ لكل ممكن موجود و هو المبحث المعنون عنه بشمول إرادته للأفعال

إشاره

الذي حققته الأصول الماضيه هو- أن الأصيل من كل شىء وجوده- و

ص: ٣٠١

أن الموجود ينقسم إلى واجب بالذات وغيره- و أن ما سوى الواجب بالذات سواء كان جوهرًا أو عرضًا- و بعبارة أخرى سواء كان ذاتًا أو صفة أو فعلاً- له ماهية ممكنة بالذات- متساوية النسبة إلى الوجود والعدم- و أن ما شأنه ذلك يحتاج فى تلبسه بأحد الطرفين- من الوجود والعدم إلى مرجح يعين ذلك- و يوجهه و هو العلة الموجبه- فما من موجود ممكن إلا و هو محتاج فى وجوده- حدوثًا و بقاء إلى علة توجب وجوده و توجهه- واجبه بالذات أو منتهيه إلى الواجب بالذات- و علة علة الشئ علة لذلك الشئ ع-.

فما من شئ ع ممكن موجود سوى الواجب بالذات- حتى الأفعال الاختيارية إلا و هو- فعل الواجب بالذات معلول له- بلا واسطه أو بواسطه أو وسائط-.

و من طريق آخر قد تبين فى مباحث العلة و المعلول- أن وجود المعلول بالنسبة إلى العلة- وجود رابط غير مستقل متقوم بوجود العلة- فالوجودات الإمكانية كائنه ما كانت- روابط بالنسبة إلى وجود الواجب بالذات- غير مستقلة منه محاطه له بمعنى ما ليس بخارج- فما فى الوجود إلا ذات واحده مستقلة- به تتقوم هذه الروابط و تستقل- فالذوات و ما لها من الصفات و الأفعال أفعال له-.

فهو تعالى فاعل قريب لكل فعل و لفاعله- و أما الاستقلال المترأى من كل علة إمكانيه- بالنسبة إلى معلولها فهو الاستقلال الواجبي- الذى لا استقلال دونه بالحقيقه-.

و لا منافاه بين كونه تعالى- فاعلا قريبا كما يفيد هذا البرهان- و بين كونه فاعلا بعيدا كما يفيد البرهان السابق- المبني على ترتب العلل- و كون علة علة الشئ علة لذلك الشئ ع- فإن لزوم البعد مقتضى اعتبار النفسيه- لوجود ماهيات العلل و المعلولات على ما يفيد النظر البدوى- و القرب هو الذى يفيد النظر الدقيق-.

ص: ٣٠٢

و من الواضح أن لا- تدافع- بين استناد الفعل إلى الفاعل الواجب بالذات- و الفاعل الذى هو موضوعه كالإنسان مثلا- فإن الفاعليه طوليه لا عرضيه-.

و ذهب جمع من المتكلمين و هم؟ المعتزله و من تبعهم- إلى أن الأفعال الاختياريه مخلوقه للإنسان- ليس للواجب تعالى فيها شأن- بل الذى له أن يقدر الإنسان على الفعل- بأن يخلق له الأسباب التى يقدر بها على الفعل- كالقوى و الجوارح التى يتوصل بها إلى الفعل- باختياره الذى يصحح له الفعل و الترك- فله أن يترك الفعل و لو أراد الواجب- و أن يأتى بالفعل و لو كرهه الواجب- و لا صنع للواجب فى فعله-.

على أن الفعل لو كان مخلوقا للواجب تعالى- كان هو الفاعل له دون الإنسان- فلم يكن معنى لتكليفه بالأمر و النهى- و لا للوعد و الوعيد- و لا- لاستحقاق الثواب و العقاب على الطاعة و المعصيه- و لا- فعل و لا ترك للإنسان- على أن كونه تعالى فاعلا للأفعال الاختياريه- و فيها أنواع القبائح و الشرور كالكفر و الجحود- و أقسام المعاصى و الذنوب ينافى تنزه- ساحه العظمه و الكبرياء عما لا يليق بها-.

و يدفعه أن الأفعال الاختياريه أمور ممكنه- و ضروره العقل قاضيه أن الماهيه الممكنه- متساويه النسبه إلى الوجود و العدم- لا تخرج من حاق الوسط إلى أحد الطرفين- إلا- بمرجح- يوجب لها ذلك و هو العله الموجبه و الفاعل من العلل- و لا معنى لتساوى نسبه الفاعل التام الفاعليه- التى معه بقيه أجزاء العله التامه إلى الفعل و الترك- بل هو موجب للفعل- و هذا الوجوب الغيرى منته إلى الواجب بالذات- فهو العله الأولى للفعل- و العله الأولى عله للمعلول الأخير- لأن عله عله الشىء عله لذلك الشىء- فهذه أصول ثابتة مبينه فى الأبحاث السابقه و المستفاد منها أن للفعل نسبه- إلى الواجب تعالى بالإيجاد- و إلى الإنسان مثلا بأنه فاعل مسخر- هو فى عين عليته معلول- و فاعليه الواجب تعالى فى طول

ص: ٣٠٣

فاعليه الإنسان- لا فى عرضه حتى تتدافعا و لا تجتمعا-.

و أما تعلق الإراده الواجبيه بالفعل- مع كون الإنسان مختارا فيه- فإنما تعلق الإراده الواجبيه بأن يفعل الإنسان- باختياره فعلا كذا و كذا- لا بالفعل من غير تقييد بالاختيار- فلا يلغو الاختيار- و لا يبطل أثر الإراده الإنسانيه-.

على أن خروج الأفعال الاختياريه- عن سعه القدره الواجبيه- حتى يريد فلا يكون و يكره فيكون- تقييد فى القدره المطلقه التى هى- عين ذات الواجب و البرهان يدفعه-.

على أن البرهان قائم على أن الإيجاد- و جعل الوجود خاصه للواجب تعالى لا شريك له فيه- و نعم ما قال؟ صدر المتألهين قدس سره فى مثل المقام- ٣٠٣ و لا شبهه فى أن مذهب من جعل أفراد الناس- كلهم خالقين لأفعالهم مستقلين فى إيجادها- أشنع من مذهب- من جعل الأصنام و الكواكب شفعاء عند الله- انتهى ج ٦ ص ٣٧٠-.

و أما قولهم أن كون الفعل الاختيارى مخلوقا- للواجب تعالى لا- يجامع توجيه التكليف إلى الإنسان- بالأمر و النهى و لا الوعد و الوعيد- على الفعل و الترك- و لا استحقاق الثواب و العقاب- و ليس له فعل و لا هو فاعل-.

فيدفعه أنه إنما يتم- لو كان انتساب الفعل إلى الواجب تعالى- لا يجامع انتسابه إلى الإنسان- و قد عرفت أن الفاعليه طويله- و للفعل انتساب إلى الواجب بالفعل بمعنى الإيجاد- و إلى الإنسان المختار بمعنى قيام العرض بموضوعه-.

و أما قولهم إن كون أفعال الإنسان- الاختياريه مخلوقه للواجب تعالى- و فيها أنواع الشرور و المعاصى و القبائح- ينافى طهاره ساحته تعالى عن كل نقص و شين-.

فيدفعه أن الشرور الموجوده فى العالم- على ما سيتضح- ليست إلا أمورا فيها خير كثير و شر قليل- و دخول شرها القليل فى الوجود بتبع خيرها الكثير- فالشر

ص: ٣٠٤

مقصود بالقصد الثاني- و لم يتعلق القصد الأول إلا بالخير-.

على أنه سيتضح أيضا أن الوجود- من حيث إنه وجود خير لا غير- و إنما الشرور ملحقه ببعض الوجودات- فالذى يفيضه الواجب من الفعل- وجوده الخير بذاته الطاهره فى نفسه- و ما يلزمه من النقص و العدم لوازم تميزه فى وجوده- و التميزات الوجوديه لولاها لفسد نظام الوجود- فكان فى ترك الشر القليل- بطلان الخير الكثير الذى فى أجزاء النظام-.

و ذهب جمع آخر من المتكلمين- و هم؟ الأشاعره و من تبعهم- إلى أن كل ما هو موجود غير الواجب بالذات- من ذات أو صفة أو فعل- فهو بإرادته الواجب بالذات من غير واسطه- فالكل أفعاله و هو الفاعل لا غير-.

و لازم ذلك أولا ارتفاع العليه و المعلوليه- من بين الأشياء و كون استتباع- الأسباب للمسببات لمجرد العاده- أى إن عاده الله جرت- على الإتيان بالمسببات عقب الأسباب- من غير تأثير من الأسباب فى المسببات- و لا توقف من المسببات على الأسباب-.

و ثانيا كون الأفعال- التى تعد أفعالا اختياريه أفعالا جبريه- لا تأثير لإرادته فواعلها و لا لاختيارهم فيها-.

و يدفعه أن انتساب الفعل- إلى الواجب تعالى بالإيجاد- لا ينافى انتسابه إلى غيره من الوسائط- و الانتساب طولى لا عرضى- كما تقدم توضيحه- و حقيقه وساطه الوسائط ترجع إلى تقيده- وجود المسبب بقيوده مخصصه لوجوده- فإن ارتباط الموجودات بعضها ببعض- عرضا و طولا يجعل الجميع واحدا- يتقيد بعض أجزاءه ببعض فى وجوده- فإفاضه واحد منها يتم بإفاضه الكل- فليست الإفاضه إلا واحده- ينال كل منها ما فى وسعه أن يناله-.

و أما إنكار العليه و المعلوليه بين الأشياء- فيكفى فى دفعه ما تقدم فى مرحله العله و المعلول- من البرهان على ذلك- على أنه لو لم يكن بين الأشياء شىء- من رابطة التأثير و التأثر- و كان ما نجده منها بين الأشياء باطلا لا حقيقه

ص: ٣٠٥

له- لم يكن لنا سبيل إلى إثبات فاعل لها وراءها- و هو الواجب الفاعل للكل-.

و أما القول بالجبر و إنكار الاختيار في الأفعال- بتقريب أن فاعليه الواجب بالذات- و تعلق إرادته بالفعل المسمى اختياريًا- يجعل الفعل واجب التحقق ضروري الوقوع- و لا- معنى لكون الفعل الضروري الوجود- اختياريًا للإنسان له أن يفعل و يترك- و لا لكون إرادته مؤثره في الفعل-.

يدفعه أن فاعليته تعالى طوليه لا تنافي- فاعليه غيره أيضا إذا كانت طوليه- و إرادته إنما تعلقت بالفعل بوصف أنه اختياري- فأراد أن يفعل الإنسان- باختياره و إرادته فعلا كذا و كذا- فالفعل الاختياري واجب التحقق بوصف أنه اختياري-.

و استدلال بعضهم على الجبر في الأفعال- بأنه فعل المعصية معلوم للواجب تعالى- فهو واجب التحقق ضروري الوقوع- إذ لو لم يقع كان علمه جهلا و هو محال- فالفعل ضروري- و لا يجمع ضروره الوقوع اختياريه الفعل-.

و يعارضه أن فعل المعصية- معلوم للواجب تعالى بخصوصيه وقوعه- و هو أنه صادر عن الإنسان باختياره- فهو بخصوصيه كونه اختياريًا- واجب التحقق ضروري الوقوع- إذ لو لم يقع كان علمه تعالى جهلا و هو محال- فالفعل بما أنه اختياري ضروري التحقق-.

#### تنبيه

- استدلالهم على الجبر في الأفعال- بتعلق علم الواجب تعالى بها و تعين وقوعها بذلك- استناد منهم في الحقيقة إلى القضاء العلمي- الذي يحتم ما يتعلق به من الأمور- و أما الإرادة التي- هي صفة ثبوتيه زائده على الذات عندهم- فإنهم لا يرونها مبدأ للفعل موجبا له- زعما منهم أن وجوب الفعل- يجعل

ص: ٣٠٦

الفاعل موجبا بفتح الجيم- و الواجب تعالى فاعل مختار- بل شأن الإرادة أن يرجح الفعل- بالأولوية من غير وجوب- فلإرادته أن يخصص أى طرف من طرفى الفعل تعلقت به-.

و هذه آراء سخيغه تبين بطلانها- بما تقدم بيانه من الأصول الماضيه- فالوجوب الذى يلحق المعلول وجوب غيرى- منتزع من وجوده الذى أفاضته علته و هو أثرها- فلو عاد هذا الوجوب و أثر فى العله- بجعلها موجبه فى فاعليته- لزم كون المتأخر وجودا من حيث هو متأخر- متقدما على المتقدم وجودا من حيث هو متقدم- و هو محال-.

على أن الفاعل المختار- لو عاد موجبا بالفتح بسبب وجوب الفعل- لم يكن فى ذلك فرق بين أن يستند وجوب المعلول- إلى علم سابق و قضاء متقدم- أو إلى إيجاب الفاعل للفعل الذى هو مفاد قولنا- الشىء ما لم يجب لم يوجد-.

و أيضا قد ظهر مما تقدم أن الترجيح بالأولوية- مرجعه إلى عدم حاجه الممكن- فى تعيين أحد طرفى الوجود و العدم- إلى المرجح لبقاء الطرف المرجوح على حد الجواز- مع وجود الأولوية فى الطرف الراجح- و عدم انقطاع السؤال بلم بعد-.

و أيضا الترجيح بالإرادته- مع فرض استواء نسبتها إلى طرفى الفعل و الترك- مرجعه إلى عدم الحاجه إلى المرجح.

### الفصل الخامس عشر فى حياته تعالى

الحياه فيما عندنا من أقسام الحيوان- كون الشىء بحيث يدرك و يفعل- و الإدراك العام فى الحيوان كله- هو الإدراك الحسى الزائد عن الذات- و الفعل

ص: ٣٠٧

فعل محدود عن علم به و إدراك- فالعلم و القدره من لوازم الحياه و ليسا بها- لأنا نجوز مفارقه العلم الحياه- و كذا مفارقه القدره الحياه فى بعض الأحيان- فالحياه التى فى الحيوان مبدأ وجودى- يترتب عليه العلم و القدره-.

و إذ كان الشىء الذى له علم و قدره- زائدان على ذاته حيا و حياته كامالا وجوديا له- فمن كان علمه و قدرته عين ذاته- و له كل كمال و كل الكمال- فهو أحق بأن يسمى حيا- و هو الواجب بالذات تعالى- فهو تعالى حى بذاته و حياته كونه بحيث يعلم و يقدر- و علمه بكل شىء من ذاته- و قدرته مبدئيه لكل شىء سواه بذاته.

### الفصل السادس عشر فى الإرادة و الكلام

عدوهما فى المشهور- من الصفات الذاتيه اللوالب تعالى- أما الإراده فقد تقدم القول فيها- فى البحث عن القدره- و أما الكلام فقد قيل إن الكلام فى عرفنا- لفظ دال بالدلاله الوضعيه على ما فى الضمير- فهو موجود اعتبارى يدل عند العارف بالوضع- بدلاله وضعيه اعتباريه على ما فى ذهن المتكلم- و لذلك يعد وجودا لفظيا للمعنى الذهنى اعتبارا- كما يعد المعنى الذهنى وجودا ذهنيا- و مصداقه الخارجى وجودا خارجيا للشىء-.

فلو كان هناك موجود حقيقى- دال على شىء دلالة حقيقه غير اعتباريه- كالأثر الدال على المؤثر- و المعلول الدال بما فيه من الكمال الوجودى- على ما فى علته من الكمال بنحو أعلى و أشرف- كان أحق بأن يسمى كلاما- لأصالة وجودها و قوه دلالتها-.

و لو كان هناك موجود بسيط الذات من كل وجه- له كل كمال



ص: ٣٠٨

في الوجود بنحو أعلى و أشرف- يكشف بتفاصيل صفاته التي هي عين ذاته المقدسه- عن إجمال ذاته كالواجب تعالى- فهو كلام يدل بذاته على ذاته- و الإجمال فيه عين التفصيل-.

أقول فيه تحليل الكلام و إرجاع حقيقه معناه- إلى نحو من معنى القدره فلا ضروره- تدعو إلى أفراده من القدره- على أن جميع المعاني الوجوديه و إن كانت متوغله في الماديه- محفوفه بالأعدام و النقائص يمكن أن تعود بالتحليل- و حذف النقائص و الأعدام- إلى صفه من صفاته الذاتيه-.

فإن قلت هذا جار في السمع و البصر- فهما وجهان من وجوه العلم مع أنهما أفرادا من القدره- و عدا صفتين من الصفات الذاتيه-.

ت ذلك لورودهما في الكتاب و السنه- و أما الكلام فلم يرد منه في الكتاب الكريم- إلا ما كان صفه للفعل.

### الفصل السابع عشر في العناية الإلهية بخلقه و أن النظام الكوني في غاية ما يمكن من الحسن و الإتقان

الفاعل العلمي الذي لعلمه دخل- في تمام عليته الموجه- إذا كان ناقصا في نفسه مستكملا بفعله- فهو بحيث كلما قويت الحاجه إلى الكمال- الذي يتوخاه بفعله زاد اهتمامه بالفعل- و أمعن في إتيان الفعل بحيث يتضمن جميع الخصوصيات- الممكنه للناظر في إتقان صنعه و استقصاء منافعه- بخلاف ما لو كان الكمال المطلوب بالفعل حقيرا- غير ضروري عند الفاعل جائز الإهمال في منافعه- و هذا المعنى هو المسمى بالعنايه-.

ص: ٣٠٩

و الواجب تعالى غنى الذات- له كل كمال فى الوجود- فلا- يستكمل بشىء من فعله و كل موجود فعله- و لا- غايه له فى أفعاله خارجة من ذاته- لكن لما كان له علم- ذاتى بكل شىء ممكن يستقر فيه- و علمه الذى هو عين ذاته علمه لما سواه- فيقع فعله على ما علم من غير إهمال- فى شىء مما علم من خصوصياته- و الكل معلوم فله تعالى عنايه بخلقه-.

و المشهود من النظام العام الجارى فى الخلق- و النظام الخاص الجارى فى كل نوع- و النظم و الترتيب الذى هو مستقر- فى أشخاص الأنواع يصدق ذلك- فإذا تأملنا فى شىء من ذلك- وجدنا مصالح و منافع فى خلقه نقضى منها عجايبا- و كلما أمعنا و تعمقنا فيه بدت لنا منافع جديدة- و روابط عجيبه تدهش اللب- و تكشف عن دقة الأمر و إتقان الصنع-.

و ما تقدم من البيان جار فى العلل العالیه- و العقول المجردة التى ذواتها تامه- و وجوداتها كامله منزهه عن القوه و الاستعداد- فليس صدور أفعالها منها- لغرض و غايه تعود إليها من أفعالها- و لم تكن حاصله لها قبل الفعل لفرض تمام ذواتها- فغايتها فى فعلها ذواتها- التى هى أظلال لذات الواجب تعالى- و بالحقيقه غايتها فى فعلها الواجب عز اسمه-.

و يظهر مما تقدم أن النظام الجارى فى الخلقه- أتقن نظام و أحكمه- لأنه رقيقه العلم الذى- لا سبيل للضعف و الفتور إليه بوجه من الوجوه-.

توضيحه أن عوالم الوجود الكليه- على ما سبقت إليها الإشاره ثلاثه عوالم- لا- رابع لها عقلا- فإنها إما وجود فيه وصمه القوه و الاستعداد- لا اجتماع لكمالاته الأولى و الثانويه- الممكنه فى أول كينونته- و إما وجود تجتمع كمالاته الأولى و الثانويه- الممكنه فى أول كينونته- فلا- يتصور فيه طرو شىء من الكمال بعد ما لم يكن- و الأول عالم الماده و القوه- و الثانى إما أن يكون مجردا من الماده دون آثارها- من كيف و كم و سائر الأعراض الطاریه للأجسام الماديه- و إما أن يكون عاريا من الماده و آثار الماده جميعا- و الأول

عالم المثال و الثانى عالم العقل-.

فالعالم الكليه ثلاثه- و هى مترتبه من حيث شده الوجود و ضعفه- و هو ترتب طولى بالعليه و المعلوليه- فمرتبه الوجود العقلى- معلوله للواجب تعالى بلا واسطه- و عله متوسطه لما دونها من المثال- و مرتبه المثال معلوله للعقل- و عله لمرتبه الماده و الماديات- و قد تقدمت إلى ذلك إشاره- و سيجى ء توضيحه-.

فمرتبه الوجود العقلى- أعلى مراتب الوجود الإمكانى- و أقربها من الواجب تعالى- و النوع العقلى منحصر فى فرد- فالوجود العقلى بما له من النظام- ظل للنظام الربانى الذى فى العالم الربوبى- الذى فيه كل جمال و كمال-.

فالنظام العقلى أحسن نظام ممكن و أتقنه- ثم النظام المثالى الذى هو ظل للنظام العقلى- ثم النظام المادى الذى هو ظل للمثال- فالنظام العالمى العام أحسن نظام ممكن و أتقنه

### الفصل الثامن عشر فى الخير و الشر و دخول الشر فى القضاء الإلهى

الخير ما يطلبه و يقصده و يحبه كل شى ء- و يتوجه إليه كل شى ء بطبعه- و إذا تردد الأمر بين أشياء فالمختار خيرها- فلا يكون إلا كمالا- وجوديا- يتوقف عليه وجود الشى ء- كالعله بالنسبه إلى معلولها- أو كمالا- أولا- هو وجود الشى ء بنفسه- أو كمالا- ثانيا يستكمل الشى ء به و يزول به عنه نقص- و الشر يقابله فهو عدم ذات أو عدم كمال ذات-.

و الدليل على أن الشر عدم ذات أو عدم كمال ذات- أن الشر لو كان أمرا وجوديا- لكان إما شرا لنفسه أو شرا لغيره- و الأول محال إذ لو اقتضى الشى ء عدم نفسه- لم يوجد من رأس- و الشى ء لا يقتضى عدم نفسه- و لا عدم شى ء

من كمالاته الثانيه- لما بينه و بينها من رابطه الوجوديه- و العناية الإلهيه أيضا- توجب إيصال كل شىء إلى كماله-.

و الثاني أيضا محال- لأن كون الشر و المفروض أنه وجودى شرا لغيره- إما بكونه معدما لذات ذلك الغير- أو معدما لشىء من كمالاته- أو بعدم أعدامه لا لذاته و لا لشىء من كمالاته- و الأول و الثاني غير جائزين- فإن الشر حينئذ يكون هو عدم ذلك الشىء- أو عدم شىء من كمالاته- دون الشىء المعدم المفروض و هذا خلف-.

و الثالث أيضا غير جائز- فإنه إذا لم يعدم شيئا لا- ذاتا و لا كمال ذات- فليس يجوز عده شرا- فالعلم الضرورى حاصل بأن ما لا يوجب عدم شىء- و لا عدم كماله- فإنه لا يكون شرا له لعدم استضراره به- فالشر كيفما فرض ليس بوجودى و هو المطلوب-.

و يصدق ذلك التأمل الوافى- فى موارد الشر من الحوادث- فإن الإمعان فى أطرافها يهدى إلى أن- الشر الواقع عدم ذات أو عدم كمال ذات- كما إذا قتل رجل رجلا بالسيف صبرا- فالضرب المؤثر الذى تصداه القاتل كمال له و ليس بشر- و حده السيف و كونه قطاعا كمال له و ليس بشر- و انفعال عتق المقتول و ليته كمال لبدنه و ليس بشر- و هكذا فليس الشر إلا زهاق الروح- و بطلان الحياه و هو عدمى-.

و تبين بما مر أن ما يعد من الوجودات شرا- بسبب الاستضرار به هو شر بالعرض- كالقاتل و السيف فى المثال المذكور-.

فإن قلت إن الألم من الإدراك- غير تفرق الاتصال الحاصل بالقطع مثلا- و هو أمر وجودى بالوجدان- و ينتقض به قولهم إن الشر بالذات عدمى- اللهم إلا أن يراد به أن منشأ الشرية عدمى- و إن كان بعض الشر وجوديا-.

قلت أجب عنه؟ صدر المتألهين قدس سره- بأن الألم إدراك المنافى لعدمى- كتفرق الاتصال و نحوه بالعلم الحضورى- الذى يحضر فيه المعلوم

بوجوده الخارجى عند العالم- لا بالعلم الحصولى الذى يحضر فيه المعلوم عند العالم- بصوره مأخوذه منه لا بوجوده الخارجى- فليس عند الألم أمران- تفرق الاتصال مثلا- و الصورة الحاصله منه- بل حضور ذلك الأمر المنافى هو الألم بعينه- فهو و إن كان نحواً من الإدراك- لكنه من أفراد العدم- و هو و إن كان نحواً من العدم لكن له ثبوت- على حد ثبوت أعدام الملكات- كالعنى و النقص و غير ذلك- و الحاصل أن النفس لكونها صورته الإنسان الأخير- التى بحذاء الفصل الأخير جامعه لجميع كمالات النوع- واجده لعامه القوى البدنيه و غيرها- فتفرق الاتصال الذى هو آفه وارده على الحاسه- تدرك النفس عنده فقدها كمال تلك القوه- التى وردت عليها الآفه فى مرتبه النفس الجامعه- لا فى مرتبه البدن الماديه-.

ثم إن الشر لما كان هو عدم ذات أو عدم كمال ذات- كان من الواجب أن تكون الذات- التى يصيبه العدم قابله له- كالجواهر الماديه التى تقبل العدم- بزوال صورتها التى هى تمام فعليتها النوعيه- و أن تكون الذات التى ينعدم كمالها بإصابه الشر- قابله لفقد الكمال- أى أن يكون العدم- عدما طاريا لها لا لازما لذاتها- كالأعدام و النقائص اللازمه للماهيات الإمكانيه- فإن هذا النوع من الأعدام منتزع من مرتبه الوجود وحده-.

و بهذا تبين أن عالم التجرد التام لا شرفيه- إذ لا سبيل للعدم إلى ذواتها- الثابته بإثبات مبدئها- و لا سبيل لعروض الأعدام المنافيه لكمالاتها- التى تقتضيها و هى موجوده لها فى بدء وجودها-.

فمجال الشر و مداره هو عالم الماده- التى تتنازع فيه الأضداد و تتمانع فيه مختلف الأسباب- و تجرى فيه الحركات الجوهرية و العرضيه- التى يلازمها التغير- من ذات إلى ذات و من كمال إلى كمال-.

و الشرور من لوازم وجود الماده- القابله للصور المختلفه و الكمالات المتنوعه المتخالفه- غير أنها كيفما كانت مغلوبه للخيرات- حقيره فى جنبها إذا قيست إليها-

ص: ٣١٣

و ذلك أن الأشياء كما نقل عن؟ المعلم الأول- من حيث الخيرات و الشرور المنتسبه إليها على خمسة أقسام- إما خير محض و إما شر محض- و إما خيرها غالب و إما شرها غالب- و إما متساويه الخير و الشر- و الموجود من الأقسام الخمسه قسمان هما- الأول الذى هو خير محض و هو الواجب تعالى- الذى يجب وجوده و له كل كمال وجودى و هو كل الكمال- و يلحق به المجردات التامه- و الثالث الذى خيره غالب- فإن العناية الإلهيه توجب وجوده- لأن فى ترك الخير الكثير شرا كثيرا-.

و أما الأقسام الثلاثه الباقية- فالشر المحض هو العدم المحض الذى هو- بطلان صرف لا سبيل إلى وجوده- و ما شره غالب و ما خيره و شره متساويان- تأباهما العناية الإلهيه التى نظمت نظام الوجود- على أحسن ما يمكن و أتقنه-.

و أنت إذا تأملت أى جزء من أجزاء الكون- وجدته أنه لو لم يقع على ما وقع عليه- بطل بذلك النظام الكونى- المرتبط بعض أطرافه ببعض من أصله- و كفى بذلك شرا غالبا فى تركه خير غالب-.

و إذ تبين أن الشرور القليله التى تلحق الأشياء- من لوازم الخيرات الكثيره التى لها- فالقصد و الإراده تتعلق بالخيرات بالأصالة- و بالشرور اللازمه لها بالتبع و بالقصد الثانى-.

و من هنا يظهر أن الشرور- داخله فى القضاء الإلهى بالقصد الثانى- و إن شئت قلت بالعرض- نظرا إلى أن الشرور أعدام- لا يتعلق بها قصد بالذات.

### الفصل التاسع عشر فى ترتيب أفعاله و هو نظام الخلقه

قد اتضح بالأبحاث السابقه أن للوجود الإمكانى- و هو فعله تعالى

ص: ٣١٤

انقسامات- منها انقسامه إلى مادى و مجرد- و انقسام المجرد إلى مجرد عقلى و مجرد مثالى- و أشرنا هناك إلى أن عوالم الوجود الكليه ثلاثه- عالم التجرد التام العقلى- و عالم المثال و عالم الماده و الماديات- فالعالم العقلى مجرد- تام ذاتا و فعلا عن الماده و آثارها- و عالم المثال مجرد عن الماده دون آثارها- من الأشكال و الأبعاد و الأوضاع و غيرها- ففى هذا العالم أشباح متمثله فى صفه الأجسام- التى فى عالم الماده و الطبيعه- فى نظام شبيه بنظامها الذى فى عالم الماده- و إنما الفرق بينه و بين النظام المادى- أن تعقب بعض المثاليات لبعض- بالترتب الوجودى لا بتغير صورته أو حال- إلى صورته أو حال أخرى- بالخروج من القوه إلى الفعل بالحركه- كما هو الحال فى عالم الماده- فحال الصور المثاليه فيما ذكرناه من ترتب بعضها على بعض- حال صورته الحركه و التغير فى الخيال- و العلم مجرد مطلقا- فالمتخيل من الحركه علم بالحركه- لا حركه فى العلم و علم بالتغير لا تغير فى العلم-.

و عالم الماده لا يخلو ما فيها من الموجودات- من تعلق ما بالماده و تستوعبه الحركه- و التغير جوهرية كانت أو عرضيه-.

و إذ كان الوجود بحقيقته الأصيله- حقيقه مشككه ذات مراتب مختلفه- فى الشده و الضعف و الشرف و الخسه- تتقوم كل مرتبه منها بما فوقها- و يتوقف عليها بهويتها يستنتج من ذلك- أولا أن العوالم الثلاثه- مترتبه وجودا بالسبق و اللحق- فعالم العقل قبل عالم المثال- و عالم المثال قبل عالم الماده وجودا- و ذلك لأن الفعلية المحضه- التى لا يشوبها قوه و لا يخالطها استعداد- أقوى و أشد وجودا- مما هو بالقوه محضا كالهولى الأولى- أو يشوبه القوه- و يخالطه الاستعداد كالطباع الماديه- فعالما العقل و المثال يسبقان عالم الماده-.

ثم العقل المفارق أقل حدودا و أوسع وجودا- و أبسط ذاتا من المثال الذى تصاحبه آثار الماده- و إن خلا عن الماده- و من المعلوم أن الوجود- كلما كان

أقل حدودا و أوسع و أبسط- كانت مرتبته من حقيقه الوجود المشككه- أقدم و أسبق و أعلى- و من أعلى المراتب التى هى مبدأ الكل أقرب- فعالم العقل أقدم و أسبق وجودا من عالم المثال-.

و ثانيا أن الترتيب المذكور بين العوالم الثلاثة- ترتيب على لمكان السبق و التوقف الذى بينها- فعالم العقل عله لعالم المثال- و عالم المثال عله مفيضة لعالم المادة-.

و ثالثا أن العوالم الثلاثة متطابقه- متوافقه نظاما بما يليق بكل منها وجودا- و ذلك لما تقدم أن كل عله مشتمله- على كمال معلولها بنحو أعلى و أشرف- ففى عالم المثال نظام مثالى- يضاهى نظام عالم المادة و هو أشرف منه- و فى عالم العقل ما يطابق نظام المثال- لكنه موجود بنحو أبسط و أشرف و أجمل منه- و يطابقه النظام الربانى الذى فى العلم الربوبى-.

و رابعا أنه ما من موجود ممكن مادى- أو مجرد علوى أو سفلى إلا- هو آيه للواجب تعالى- من جميع الوجوه يحكى بما عنده من الكمال الوجودى- كمال الواجب تعالى.

### الفصل العشرون فى العالم العقلى و نظامه و كيفيه حصول الكثره فيه

قد تحقق فى مباحث العله و المعلول- أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد- و لما كان الواجب تعالى واحدا بسيطا من كل وجه- لا يتسرب إليه جهه كثره لا عقلية و لا خارجيه- واجدا لكل كمال وجودى وجدانا تفصيليا- فى



عين الإجمال لا يفيض إلا وجودا واحدا بسيطا- له كل كمال وجودى لمكان المسانخه بين العله و المعلول- له الفعلية التامه من كل جهه- و التنزه عن القوه و الاستعداد-

غير أنه وجود ظلى للوجود الواجبى- فقير إليه متقوم به غير مستقل دونه- فيلزمه النقص الذاتى و المحدوديه الإمكانيه- التى تتعين بها مرتبتها فى الوجود- و يلزمها الماهيه الإمكانيه- و الموجود الذى هذه صفتها عقل مجرد ذاتا و فعلا- متأخر الوجود عن الواجب تعالى من غير واسطه- متقدم فى مرتبه الوجود على سائر المراتب الوجوديه-

ثم إن الماهيه لا- تتكثر أفرادها إلا بمقارنه ماده- و الوجه فيه أن الكثره إما- أن تكون عين الماهيه أو جزأها- أو خارجه منها لازمه لها أو خارجه منها مفارقه لها- و على التقادير الثلاثه الأول لا يوجد للماهيه فرد- إذ كلما وجد فرد لها- كان من الواجب أن يكون كثيرا- و و كل كثير مؤلف من آحاد- و الواحد منها وجب أن يكون كثيرا لكونه مصداقا للماهيه- و هذا الكثير أيضا مؤلف من آحاد و هلم جرا- فيتسلسل و لا ينتهى إلى واحد- فلا يتحقق كثير فلا يوجد للماهيه فرد-

فمن الواجب أن تكون الكثره الأفراديه- أمرا خارجا من الماهيه مفارقا لها- و لحوق المفارق يحتاج إلى ماده- فكل ماهيه كثير الأفراد فهى ماديه- و ينعكس عكس النقيض- إلى أن كل ماهيه غير ماديه- و هى المجرده وجودا لا تتكثر تكثرا أفراديا- أى أن كل مجرد فنوعه منحصر فى فرد و هو المطلوب- نعم يمكن الكثره الأفراديه فى العقل المجرد- فيما لو استكملت أفراد من نوع مادى- كالإنسان بالسلوك الذاتى- و الحركه الجوهرية من نشأه ماده- و الإمكان إلى نشأه التجرد و الفعلية الصرفيه- فيستصحب التميز الفردى الذى كان لها- عند كونها فى أول وجودها فى نشأه ماده و القوه-

فتبين أن المصادر الأول الذى يصدر من الواجب تعالى- عقل واحد هو

أشرف موجود ممكن- و أنه نوع منحصر فى فرد- و إذ كان أشرف و أقدم فى الوجود- فهو عله لما دونه و واسطه فى الإيجاد- و أن فيه أكثر من جهه واحده تصح صدور الكثير منه- لكن الجهات الكثيره التى فيه- لا تبلغ حدا يصح به صدور ما دون النشأ العقليه- بما فيه من الكثره البالغه- فمن الواجب أن يترتب صدور العقول نزولا إلى حد- يحصل فيه من الجهات عدد يكافئ الكثره- التى فى النشأ التى بعد العقل-.

و تصور هذه الكثره على أحد وجهين- إما طولا و إما عرضا- فالأول و هو حصول الكثره طولا- أن يوجد عقل ثم عقل و هكذا- و كلما وجد عقل زادت جهه أو جهات- حتى ينتهى إلى عقل تتحقق به جهات من الكثره- يفى بصدور النشأ التى بعد نشأ العقل- فهناك أنواع متباينه من العقول- كل منها منحصر فى فرد- و هى مترتبه نزولا- كل عال أشد و أشرف مما هو بعده- و عله فاعله تام الفاعليه له- لما أن إمكانه الذاتى كاف فى صدوره- و آخر هذه العقول عله فاعله للنشأ- التى بعد نشأ العقل- و هذا الوجه هو الذى يميل إليه؟ المشاءون- فيما صوروه من العقول العشره- و نسبوا إلى آخرها المسمى عندهم بالعقل الفعال- إيجاد عالم الطبيعه-.

و الثانى و هو حصول الكثره عرضا- بأن ينتهى العقول الطويله إلى عقول عرضيه- لا- عليه و لا- معلوليه بينها- هى بحذاء الأنواع الماديه- يدبر كل منها ما بحذائه من النوع المادى- و بها توجد الأنواع التى فى عالم الطبيعه- و ينتظم نظامه- و تسمى هذه العقول- أرباب الأنواع و المثل الأفلاطونيه-.

و هذا الوجه هو الذى يميل إليه؟ الإشراقيون- و ذهب إليه؟ شيخ الإشراق و اختاره؟ صدر المتألهين قدس سره- و استدل عليه بوجوه- أحدها أن القوى النباتيه- من الغاذيه و الناميه و المولده أعراض- حاله فى جسم موضوعها- متغيره بتغيره متحلله بتحليله- فاقده للعلم و الإدراك- فمن المحال أن تكون هى المبادى- الموجوده لهذه التراكيب العجيبه التى لموضوعاتها-

و الأفعال المختلفه و الأشكال و التخاطيط- الحسنه الجميله التى فيها مع ما فيها- من النظام الدقيق المتقن المحير للعقول- فليس إلا أن هناك جوهرًا عقليًا مجردًا- يعنى بها و يدبر أمرها- و يهديها إلى غاياتها فى الوجود-.

و فيه أن هذا الدليل لو تم- دل على أن هذه الأعمال العجيبه- و النظام الجارى فيها- تنتهى إلى جوهر عقلى ذى علم- و أما قيامه بجوهر عقلى مباشر- لا- واسطه بينه و بين الجسم النباتى فلا- فمن الجائز أن ينسب ما نسبوه- إلى هذا الجوهر العقلى إلى الصوره الجوهرية- التى بها يتحقق نوعيه النوع- و فوقها العقل الفعال الذى- هو آخر سلسله العقول الطويله-.

الثانى أن الأنواع الطبيعیه الماديه- بما لها من النظام الجارى فيها دائما- ليست موجوده عن اتفاق- فالأمر الاتفاقى لا يكون دائميا و لا أكثريا- فلهذه الأنواع علل حقيقه- و ليست هى التى يزعمونها من الأزجه و نحوها- إذ لا دليل يدل على ذلك- بل العله الحقيقه التى يستند إليها كل منها- جوهر عقلى مجرد و مثال كل- يعنى به و يوجد و يدبر أمره- و المراد بكليته استواء نسبه إلى جميع الأفراد الماديه- التى تسوقها من القوه إلى الفعل- لا جواز صدقه على كثيرين-.

و فيه أن أفعال كل نوع و آثاره- مستنده إلى صورته النوعيه- و لو لا- ذلك لم يتميز نوع جوهره من نوع آخر مثله- و الدليل على الصوره النوعيه- الآثار المختلفه بكل نوع التى تحتاج إلى ما تقوم به- و تستند إليه فيكون مبدأ قريبا لها-.

الثالث أن ذلك مما تقتضيه قاعده إمكان الأشرف- و هى قاعده مبرهن عليها- فإذا وجد ممكن هو أخس وجودا من ممكن آخر- و جب أن يكون الممكن الذى هو أشرف منه موجودا قبله- و لا ريب أن الإنسان الذى هو بالفعل- فى جميع الكمالات الإنسانيه مثلا- أشرف وجودا من الإنسان المادى الذى هو بالقوه- بالنسبه إلى أكثر الكمالات الإنسانيه- فوجود الإنسان المادى دليل على وجود مثاله العقلى قبله- و كذلك الأفراد الماديه لكل نوع مادى- وجودها دليل

على وجود رب نوعها قبلها- و هو فرد من النوع مجرد فى أول وجوده- له فعلية فى جميع كمالات النوع- مخرج لسائر الأفراد من القوه إلى الفعل مدبر لها-.

و فيه أن جريان قاعده إمكان الأشرف- مشروط بكون الأخس و الأشرف- داخلين تحت ماهيه نوعيه واحده- حتى يدل جود الأخس فى الخارج- على إمكان الأشرف بحسب ماهيته- و مجرد صدق مفهوم على شىء- لا يدل على كون ذلك الشىء فردا لذلك المفهوم حقيقه- كما أن كل عله موجدته واجده- لجميع كمالات المعلول التى بها ذلك المعلول هو هو- و لا يجب مع ذلك أن يكون عله كل شىء- متحده الماهيه مع معلولها-.

فكون الكمال الذى به الإنسان إنسان مثلا- موجودا لشىء- و انطباقه عليه لا يكشف عن كونه فردا لماهيه الإنسان- لمجرد كونه واجدا لذلك-.

و بعبارة أخرى- صدق مفهوم الإنسان- على الإنسان الكلى الذى نعقله- لا يدل على كون معقولنا- فردا للماهيه النوعيه الإنسانيه- لم لا- يجوز أن يكون واحدا من العقول الطوليه- التى هى فى سلسله علل الإنسان القريبه أو البعيده- لوجدانه كمال الإنسان و غيره من الأنواع- و الحمل على هذا حمل الحقيقه و الرقيقه دون الشائع-.

و أما لو لم يشترط فى جريان القاعده- كون الأخس و الأشرف داخلين- تحت ماهيه واحده نوعيه فالإشكال أوقع-.

تنبيه- قاعده إمكان الأشرف و مفادها- أن الممكن الأشرف يجب أن يكون أقدم- فى مراتب الوجود من الممكن الأخس- فلا بد أن يكون الممكن- الذى هو أشرف منه قد وجد قبله- قد اعتنى بأمرها جمع من الحكماء- و بنوا عليها عده من المسائل-.

و قد قرر الاستدلال عليها؟ صدر المتألهين قدس سره- بأن الممكن الأخص إذا وجد عن الباري جل ذكره- وجب أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله- و إلا فإن جاز أن يوجد معه- وجب أن يوجد عن الواجب لذاته- في مرتبه واحده لذات واحده- من جهه واحده شيئا و هو محال- و إن جاز أن يوجد بعد الأخص- و بواسطه لزم كون المعلول- أشرف من علته و أقدم و هو محال- و إن لم يجز أن يوجد- لا- قبل الأخص و لا معه و لا بعده- مع أنه ممكن بالإمكان الوقوعى- الذى هو كون الشىء- بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال- فلو فرض وجوده و ليس بصادر عن الواجب لذاته- و لا عن شىء من معلولاته و هو على إمكانه- فبالضرورة وجوده يستدعى جهه مقتضيه له- أشرف مما عليه الواجب لذاته- فيلزم أن يكون الممكن المفروض يستدعى بإمكانه- عله موجوده أعلى و أشرف من الواجب لذاته- و هو محال لأن الواجب لذاته فوق ما لا يتناهى- بما لا يتناهى شدة فالمطلوب ثابت-.

و يمكن الاستدلال بما هو أوضح من ذلك- فإن الشرافه و الخسه المذكورتين وصفان للوجود- مرجعهما إلى الشده و الضعف بحسب مرتبه الوجود- فيرجعان إلى العليه و المعلوليه- مآلهما إلى كون الشىء مستقلا موجودا فى نفسه- و كونه رابطا قائما بغيره موجدا فى غيره- فكل مرتبه من مراتب الوجود- متقومه بما فوقها قائمه به و أحسن منه- و مقومه لما دونها مستقله بالنسبه إليه و أشرف منه-.

فلو فرض ممكنان أشرف و أحسن وجودا- كان من الواجب أن يوجد الأشرف- قبل الأخص قبله وجوديه- و إلا- كان الأخص مستقلا- غير رابط و لا متقوم بالأشرف- و قد فرض رابطا متقوما به هذا خلف-.

و المستفاد من الحجتين- أولا- أن كل كمال وجودى- هو أحسن من كمال آخر وجودى- فالأشرف منهما موجود قبل الأخص- و الأشد منهما قبل الأضعف- كالمرتبتين من الوجود المختلفتين شدة و ضعفا- و إن اختلفتا ماهيه- نظير العقليين الأول و الثانى-.

ص: ٣٢١

و أما إذ كان الأخص فردا ماديا لماهيه- فإنما تفيد القاعده أن الكمال الذى- هو مسانخ له و أشد منه موجود قبله- من غير أن تفيد أن ذلك الكمال الأشد- فرد لماهيه الأخص- لجواز أن يكون جهه من جهات الكمال الكثيره- فى عله كثيره الجهات- كالإنسان مثلا له فرد مادى ذو كمال أخص- و فوقه كمال إنسانى مجرد- من جميع الجهات أشرف منه- لكن لا- يلزم منه أن يكون إنسانا بالحمل الشائع- لجواز أن يكون جهه- من جهات الكمال الذى فى علته الفاعله- فينتج عمل الحقيقه و الرقيقه-.

نعم تجرى القاعده فى الغايات العاليه المجرده- التى لبعض الأنواع المتعلقة بالماده كالإنسان- لقيام البرهان على ثبوتها لذويها بالحمل الشائع- إذا لم تصادف شيئا من الموانع الطبيعیه-.

و ثانيا أن القاعده إنما تجرى فيما وراء الماديات- و عالم الحركات من المجردات- التى لا يزاحم مقتضياتها مزاحم- و لا يمانعها ممانع- و أما الماديات- فمجرد اقتضاء المقتضى فيها و إمكان الماهيه- لا يكفى فى إمكان وقوعها- بل ربما يعوقها عائق-.

فلا يرد أن القاعده لو كانت حقه- استلزمت بلوغ كل فرد مادى- كالفرد من الإنسان- غايه كمالها العقلى و الخيالى- لكونها أشرف من الوجود الذى هو بالقوه- مع أن أكثر الأفراد محرومون عن الكمال الغائى- ممنوعون عن الوجود النهائى.

### الفصل الحادى و العشرون فى عالم المثال

و يسمى أيضا البرزخ- لتوسطه بين العالم العقلى و عالم الماده و الطبيعیه-

ص: ٣٢٢

و هو كما ظهر مما تقدم- مرتبه من الوجود مجردة عن الماده- دون آثارها من الكم و الكيف و الوضع و نحوها من الأعراض- و العله الموجد له هو آخر العقول الطويله- المسمى عقلا فعلا عند؟ المشائين- و بعض العقول العرضيه عند؟ الإشراقين-.

و فيه أمثله الصور الجوهرية- التي هي جهات الكثره في العقل- المفيض لهذا العالم المتمثل بعضها لبعض- بهيئات مختلفه من غير أن يفسد اختلاف الهيئات- الوحده الشخصيه التي لجوهره- مثال ذلك أن جمعا كثيرا من أفراد الإنسان مثلا- يتصورون بعض من لم يروه من الماضين- و إنما سمعوا اسمه و شيئا من سيرته- كل منهم يمثل في نفسه بهيئه مناسبة لما يقدره عليه بما عنده من صفته- و إن غايرت الهيئه التي له عند غيره-.

و لهذه النكتة قسموا المثال- إلى خيال منفصل قائم بنفسه- مستقل عن النفوس الجزئيه المتخيله- و خيال متصل قائم بالنفوس الجزئيه المتخيله-.

على أن في متخيلات النفوس- صورا جزافيه لا تناسب فعل الحكيم- و فيها نسبة إلى دعابات المتخيله.

### الفصل الثانی و العشرون فی العالم المادی

و هو العالم المحسوس أخس مراتب الوجود- و يتميز عن العالمين- عالم العقل و عالم المثال- يتعلق الصور فيه ذاتا و فعلا- أو فعلا بالماده و توقفها على الاستعداد-.

فما للأنواع التي فيها من الكمالات- هي في أول الوجود بالقوه- ثم يخرج إلى الفعلية بالتدرج- و ربما عاقها من كمالها عائق- فالعلل فيها متراحمه

ص: ٣٢٣

متمانه-

وقد عثرت الأبحاث العلميه الطبيعيه و الرياضيه- إلى هذه الأيام على شىء كثير من أجزاء هذا العالم- و النسب التى بينها و النظام الجارى فيها- و لعل ما هو مجهول منها أكثر مما هو معلوم-.

وقد تبين فى الأبحاث السابقه أن عالم الماده- بما بين أجزائه من الارتباط و الاتصال- واحد سيال فى ذاته متحرك فى جوهره- و يشايعه فى ذلك الأعراض- و الغايه التى تنتهى إليها هذه الحركه العامه- هى التجرد على ما تقدمت الإشارة إليه- فى مرحله القوه و الفعل-.

و إذ كان هذا العالم حركه و متحركا فى جوهره- سيلانا و سيالا فى وجوده- و كانت هويته عين التجدد و التغير- لا شيئا يطرأ عليه التجدد و التغير- صح ارتباطه بالعله الثابته- التى تنزه عن التجدد و التغير-.

فالجاعل الثابت الوجود- جعل ما هو فى ذاته متجدد متغير- لا أنه جعل الشىء متجددا متغيرا- و بذلك يرتفع إشكال استناد المتغير إلى الثابت- و ارتباط الحادث بالقديم.

### الفصل الثالث و العشرون فى حدوث العالم

قد تحقق فيما تقدم من مباحث القدم و الحدوث- أن كل ماهيه ممكنه موجوده- مسبوقة الوجود بعدم ذاتي- فهى حادثه حدوثا ذاتيا- و العدم السابق على وجودها بحده منتزع عن علتها الموجد له- فهى مسبوقة الوجود بوجود علتها متأخره عنها-.

و إذ كان المبدأ الأول لكل وجود إمكاني- سواء كان ماديا أو مجردا-



ص: ٣٢٤

عقليا أو غير عقلى هو الواجب لذاته تعالى- فكل ممكن موجود حادث ذاتا بالنسبة إليه- و مجموع الممكنات المسمى بعالم الإمكان- وبما سوى البارى تعالى ليس شيئا وراء أجزائه- فحكمه حكم أجزائه- فالعالم بجميع أجزائه حادث ذاتا- مسبوق الوجود بوجود الواجب لذاته-.

ثم أنا لو أغمضنا عن الماهيات- وقصرنا النظر فى الوجود بما أنه الحقيقة الأصيله- وجدنا الوجود منقسما إلى واجب لذاته- قائم بذاته مستقل فى تحققه و ثبوته- و ممكن موجود فى غيره- رابط قائم بغيره الذى هو الواجب- كان كل وجود إمكاني مسبوقا بالوجود الواجبى- حادثا هذا النحو من الحدوث- و حكم مجموع الوجودات الإمكانية حكم أجزائه- فالمجموع حادث بحدوثه-.

ثم إن لعالم المادة و الطبيعه حدوثا آخر- يخصه و هو الحدوث الزمانى- تقريره أنه قد تقدم فى مباحث القوه و الفعل- أن عالم المادة متحرك بجوهره- و ما يلحق به من الأعراض- سيال وجودا متجدد بالهويه- سالك بذاته من النقص إلى الكمال- متحول من القوه منقسم إلى حدود- كل حد منها فعليه لسابقه قوه للاحقه- ثم لو قسم هذا الحد بعينه- كان كلما حدث بالانقسام حد- كان فعليه لسابقه قوه للاحقه-.

و إن هذه الحركة العامه ترسم امتدادا كميًا- كلما فرض منه قطعه انقسمت إلى قبل و بعد- و كذا كل قبل منه و بعد ينقسمان إلى قبل و بعد- من غير وقوف على حد ما ذكر فى الحركة التى ترسمه- و إنما الفرق بين الامتدادين أن الذى للحركة مبهم- و الذى لهذا الامتداد العارض لها متعين- نظير الفرق بين الجسم الطبيعى و الجسم التعليمى-.

و هذا الامتداد الذى يرسمه جوهر العالم بحركته- هو الزمان العام الذى به تتقدر الحركات- و تتعين النسب بين الحوادث الطبيعه- بالطول و القصر و القبليه و البعديه- و قبليته هى كونه قوه للفعليه التى تليه- و بعديته هى كونه فعليه للقوه التى تليه-.

ص: ٣٢٥

فكل قطعه من قطعات هذه الحركة العامه الممتده- أخذناها وجدناها مسبوقة بعدم زمانى- لكونها فعليه مسبوقة بقوه- فهى حادثه بحدوث زمانى- و مجموع هذه القطعات و الأجزاء- ليس إلا نفس القطعات و الأجزاء- فحكمه حكمها- و هو حادث زمانى بحدوثها الزمانى- فعالم ماده و الطبيعه حادث حدوثا زمانيا هذا-.

و أما ما صوره المتكلمون فى حدوث العالم- يعنى ما سوى البارى سبحانه- زمانا بالبناء على استحاله القدم الزمانى فى الممكن- و محصله أن الوجودات الإمكانيه منقطعه من طرف البدايه- فلا- موجود قبلها إلا الواجب تعالى- و الزمان ذاهب من الجانبين إلى غير النهايه- و صدره خال عن العالم و ذيله مشغول به ظرف له-.

ففيه أن الزمان نفسه- موجود ممكن مخلوق للواجب تعالى- فليجعل من العالم الذى هو فعله تعالى- و عند ذاك ليس وراء الواجب و فعله أمر آخر- فلا قبل حتى يستقر فيه عدم العالم- استقرار المظروف فى ظرفه-.

على أن القول بلا تناهى الزمان أولا و آخر- يناقض قولهم باستحاله القديم الزمانى- مضافا إلى أن الزمان كم عارض للحركه القائمه بالجسم- و عدم تناهيه يلازم عدم تناهى الأجسام و حركاتها- و هو قدم العالم المناقض لقولهم بحدوثه-.

و قد تفصى بعضهم عن إشكال لزوم كون الزمان- لا- واجبا و لا معلولا للواجب- بأن الزمان أمر اعتبارى- لا بأس بالقول بكونه لا واجبا و لا معلولا للواجب-.

و فيه أنه يستوى حينئذ القول- بحدوث العالم و قدمه زمانا- إذ لا حقيقه للزمان-.

و تفصى عنه آخرون بأن الزمان انتزاعى- منتزع من الوجود الواجبى تعالى عن ذلك-.

ص: ٣٢٦

و اعترض عليه بأن لازمه- عروض التغيير للذات الواجبه-.

و أجيب عنه بأن لا نسلم وجوب المطابقه- بين المنتزع و المنتزع عنه- و أنت خير بأنه التزام بالسفسطه.

### الفصل الرابع و العشرون فى دوام الفيض

قد تبين فى الأبحاث السابقه أن قدرته تعالى- هى مبدئيه للإيجاد و عليه لما سواه- و هى عين الذات المتعالیه- و لازم ذلك دوام الفيض و استمرار الرحمه- و عدم انقطاع العطيّه-

و لا يلزم من ذلك دوام عالم الطبيعه- لأن المجموع ليس شيئاً وراء الأجزاء- و كل جزء حادث مسبوق بالعدم- و لا تكرر فى وجود العالم- على ما يراه القائلون بالأدوار و الأكوار- لعدم الدليل عليه-

و ما قيل إن الأفلاك و الأجرام العلويه- دائمه الوجود بأشخاصها- و كذلك كليات العناصر و الأنواع الأصلية الماديّه- دائمه الوجود نظراً إلى أن- عللها مفارقة آبيه عن التغيير-

يدفعه عدم دليل يدل على كون هذه العلل- تامه منحصره غير متوقفه فى تأثيرها- على شرائط و معدات مجهوله لنا- تختلف معلولاتها باختلافها- فلا تتشابه الخلقه فى أدوارها-

على أن القول بالأفلاك و الأجرام- غير القابله للتغيير و غير ذلك- كانت أصولاً- موضوعه من الهيئه و الطبيعيات القديمتين- و قد انفسخ اليوم هذه الآراء-

تم الكتاب و الحمد لله فى سادس محرم الحرام- من سنه ألف و ثلاثمائه و خمس و تسعين- من الهجره النبويه- و الصلاه على محمد و آله.

## تعريف مركز

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
 هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ  
 الزمر: ٩

## المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمتقنين في الجامعات والحوزات العلمية.

## إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرنا أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعة إلكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمتقنين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

## الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام  
 تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدقّ في المسائل الدينية  
 تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب  
 الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات  
 توسيع عام لفكرة المطالعة  
 تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

## السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
 إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة  
 الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة  
 العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات  
 الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات  
 من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتي بعنوان : [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمي لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كiosk، الرسالة القصيرة ( sms )

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج في البحث والدراسة وتطبيقها في أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً في الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتيّاب وكل من قدّم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الالكترونى : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزى ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية  
الغمامة اصحمان

WWW



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

