

الإشارات والتنبيهات

للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن مينا

الجزء الثالث في علم ما قبل علم الطبيعة

مع الشيخ الحسن بن نصر الدين محمد بن محمد بن الحسين الطوسي

وشرح الشيخ العلامة أبي عبد الله محمد بن محمد بن الحسين الطوسي

BOBST LIBRARY  
3 1142 01912 1279



New York University  
Bobst Library  
70 Washington Square South  
New York, NY 10012-1091

DUE DATE	DUE DATE	DUE DATE
		Bobst Library AUG X 2 1996 CIRCULATION JUL 1 REC'D
		Bobst Library NOV X 2 1996 CIRCULATION JUL 1 REC'D

Avicenna.

إشهارات والتبهايات

للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا

/ Ishārat wa al-Takhlīf /

الجزء الثالث في علم ما قبل علم الطبيعة

مع الشيخ العلامة محمد بن محمد بن الحسين الطوسي

في سنة ١٠٠٠

1

Avicenna.

# الإشارات والتنبيهات

للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا

/al-Ishārat wa-al-tanbihāt/

v.3

## الجزء الثالث في علم ما قبل علم الطبيعة

مع الشرح للمحقق نصير الدين محمد بن محمد بن الحسين الطوسي

وشرح الشرح للعلامة قطب الدين محمد بن محمد بن أبي جعفر البرقي

١٣٧٩ هـ

B  
751  
I6  
1958  
V.3  
C.1

لعل هذا الكتاب الذي تقدمه للقرّاء الكرام خير ما ينشر من كتب  
الفلسفة القديمة . وحسبك أنّه أصل حاوٍ لأسرار الحكمة و دقائق المعارف  
الحقّة . تصنيف باري قوس الفلسفة و ابن بجدتها . صنعه في موجز العبارة  
و رائق الكلام بعد ما يفتح في اكتساب مواضع السرّ ، و حنك في اكتشاف  
دقائقه ، و ذنّ في سبيل المخض عن زبدة الحقّ حتّى ألقم قفيه فيه ، و جعله أجدر  
و أولى بالعناية من سائر مصنّفاته و أوصى و أو كد بالذنّ به على المتفلسفة المشغوفين  
الذين لم يرزقوا الفطنة و الدربة و نقاء السريرة و حسن السيرة . صاغه في  
جزئين : الأوّل : الأنهاج العشرة في علم المنطق ، والثاني : الأ نماط العشرة  
في علم الطبيعة و علم ما قبله

و شرح و افٍ لمصنّف السباق في مضمّار التحقيق و خاسق السهام في غرض  
الحقّ . قد بذل فيه النصرة لكشف تلك الأسرار و إيضاح دقائقها .  
و عزّزا بثالث استدرّ و استقرّ بساعد التدقيق ما أرمّته في ضرع التحقيق ،  
و أدّى واجب الحكم و حقّه للرايح بالغنم و على الغفل بالغرم  
و أرعّته بفهرس الفصول و المطالب خلطاً بين الأصل و الشرح قديفيد  
من يريد الإشراف على الإجمال و الاطلاع على التلخيص .  
و زد على ذلك أنّه برز الكتاب بأجزائه في صورة لطيفة و هيئة ظريفة  
يقرّ به الناظر و يسكن إليه . و إن كان فيه شيء من الخطأ فهو يسير ليس  
بكثير . و الحمد لله و نسئله التوفيق . ربيع الثاني سنة ألف و ثلاثمائة و تسع و سبعين  
هجريّة

مكتبة المسجد - دولت آباد - تهران

## تصحيح اغلاط

وقعت في هذا الجزء أغلاطٌ ماهو المهمُّ منها :

الصفحة	السطر	الصحيح	الصفحة	السطر	الصحيح
٣٠٤	٣	المتقدم	٨١	١	لان المتكلمين
٣٠٥	٥	فما ظنك	٨٥	العنوان	بعدي
٣٤٤	١٠	بوجود	٨٧	١١	والبعدية
٤١٧	٨	القلو	١٠١	٦	من حيث
٤٢١	العنوان	بالضن	١٠٣	١٠	التام
في آخر السطر السابع من الصفحة ٢٣٨			١٢٢	٢٤	الذي اكتفى
وأول السطر الثامن منها زيادة و الصحيح			١٣٤	٢	إما يكون
هكذا : موجوداً بالفعل بصورته ، و			١٤٠	١٣	المتكئة
يكون الخ .			١٨٢	العنوان	المبعوث
			١٩٣	٢٢	فقير
			٢٩٦	»	كما ترى

تبارك الذي جعل البهجة والسعادة للعارف بأسراره ، والبؤس والشقاوة للمعرض عن آياته ، خلق الأشياء للتأنس و أفناها للتسأم ، ليس فيها بوالج ولا عنها بخارج ، لا يعرف بحد ولا يتكافؤه أحد ، لا يتكده الصنع و لا يؤوده الحفظ ، خنعت الوجوه لعظمته و خشعت القلوب من مخافته ، خست العقول مقهورة بما أوجد وأبدع وتاهت فيما ذره وبرء . فأرزت ناطقتها بكفاء من حمد يكون لحقه أداء ولشكره قضاء .

والصلوة على الشجرة الطيبة والثمار المتهدلة ، والعذب النافع وينابيع الحكمة ، والنور الساطع ومصايح الهداية محمد وآله الكرام البررة .

وبعد لما فرغ المحقق الحائز في سباق البراعة القصب ، والفائز من قداح الفضل الأوفى ، المكرم المنصور في نشر لواء الفضيلة ، والمعظم المؤيد بالنفس القدسية أبو جعفر نصير الدين محمد بن محمد الطوسي - رحمه الله تعالى - عن شرح الأنماط الثلاثة في الفلسفة الطبيعية من كتاب الإشارات والتنبيهات أخذ في شرح سائر الأنماط في علم ما قبل علم الطبيعة . وأولها :



## ( النمط الرابع (١) في الوجود وعلله (٢) )

الوجود هيئتها هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لاعلته له ، و على

(١) قوله « النمط الرابع في الوجود وعلله » بعد الفراغ من الحكمة الطبيعية شرع في الفلسفة الالهية ورتبها على أنماط أربعة . لان الفلسفة الالهية هي العلم بأحوال الموجودات المجردة من حيث الوجود . والبحث عنها إما عن أحوال يلحقها بذاتها أو عن أحوال يلحقها بالقياس إلى معلولها . و الاول نمط التجريد ، و الثاني لا يخلو إما أن يكون البحث عنها من حيث أنها مباد للوجود وهو النمط الرابع ، أو غايات له و هو النمط السادس ، أولا هذا ولا ذاك فهو النمط الخامس الذي يبحث فيه عن كيفية فضاء المعلولات عن المجردات . وأما الانماط الثلاثة الباقية فكانها توابع . و انما المقاصد من الحكمة الالهية هذه الانماط الاربعة .

لا يقال: في الالهى لا يبحث عن أحوال المجردات فقط بل عن أحوال جميع الموجودات من حيث الوجود فكيف خصصه بأحوال المجردات .

لاناقول هذا هو المقصد الاعلى من القسم الالهى ، وأعظم باييه ، و أشرفهما . و لهذا سمي باسم الكل . و أما باب الامور العامة فكالقدمة له و المبحوث عنه بالعرض . و الشيخ في هذا الكتاب لم يتعرض له تعويلا على اشتهاره فيما بين الاصحاب و ان من تصدى لاقتناه اكتسابه فقد حصل على طرف منه . م

(٢) قوله « في الوجود وعلله » المراد من الوجود هيئتها هو الوجود المطلق ، و من علله الوجودات الخاصة . فان الوجود المطلق مقول بالتشكيك على الوجودات ، و المقول بالتشكيك على أشياء لا يكون ذاتيا لها لا متناع التفاوت في نفس المهية و أجزاءها ؛ بل عارضا لها . فيكون الوجود المطلق عارضا للوجودات الخاصة فيكون مفتقرا إليها معلولا لها . فلهذا قال « في الوجود وعلله » و إنما حمل على ذلك إما أولا فلقضية اللفظ ، و أمانا ثانيا فلان هذا النمط يبحث أولا عن الوجود هل يسارق الاحساس أولا ؛ و انه ينقسم إلى الواجب و الممكن و هو يبحث عن الوحد المطلق ، ثم يبحث عن الوجود الممكن و الوجود الواجب و هو يبحث عن الوجودات الخاصة . فيكون هذا النمط في الوجود المطلق و الوجودات الخاصة التي هي علله .

و لقايل أن يقول: لانسلم أن المهية وجزءها لا تتفاوتان ، و لم لا يجوز أن يكون حصول المهية و جزءها في بعض الافراد أولى أو أقدم أو أكثر من حصولها في بعض . على أن من الناس من ذهب إلى أن الاشتداد و التضعف اختلاف في نفس المهية بالكمال و النقص . و لو كان هذا مجرد احتمال لكان من اللوازم إبطاله . و لاسيما قد ذهب إليه زاهب . و لئن سلمنا ذلك لانسلم أن الوجود المطلق إذا كان عارضا يكون مفتقرا إلى الوجودات الخاصة و انما يلزم لو كان عروض الوجود للوجودات

الوجود المعلوم بالتشكيك<sup>(١)</sup> . والمحمول على أشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهيتها ، ولا جزءاً من ماهيتها ؛ بل إنما يكون عارضاً لها . فإذن هو معلول مستند إلى علته . ولذلك قال الشيخ « في الوجود وعلمه » .

\*(تنبيه)\*

\*(إعلم أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس ، وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال ، وأن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو

عروضا عرضيا أى عروض العرض للجوهر . و ليس كذلك ، بل عروض العرض العام للمهيات و لا يقتضى ذلك الافتقار ولا المعلولية . فان العرض العام يتحد مع المهية فى الوجود فكيف يكون مفتقرا إليها . وأيضا انما يلزم أن يكون الوجود المطلق معلولا لو كان موجودا فى الخارج و هو ممنوع . و نقول أيضا : مطلق الوجود لو كان معلولا للوجودات الخاصة فلا يخلو : اما أن يكون معلولا لها فى الخارج فيلزم أن يكون فى الخارج وجود خاص ووجود مطلق . فيكون كل شىء موجوداً بوجودين وانه محال . واما أن يكون معلولا لها فى العقل . فلا يمكن تصور الوجود المطلق بدون تصور أحد الوجودات الخاصة و ليس كذلك .

قال الامام : المراد بالوجود مطلق الوجود و أما علمه فالمراد بها علل الوجود ولا يلزم منه أن يكون عللا لكل وجود حتى يكون عللا للواجب . فان لفظ الوجود مهملة لا يقتضى الكلية ؛ بل المراد علل الوجود الممكن . فان هذا النمط يبحث عن مطلق الوجود ، ثم عن علل الوجود التى هى الفاعل والغاية ثم يثبت العلل الموجودة ومنتهى العلل . فهذا النمط يبحث عن مطلق الوجود و علل الوجود الممكن . ولا بعد فى رجوع الضمير الى الخاص بعد ذكر العام على ما هو مشروح فى غير هذا الفن . وهذا اقرب الى الحق . م

(١) قال الشارح « الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذى يحمل على الوجود الذى لا علة له وعلى الوجود المعلوم بالتشكيك » قال المحاكم : ان المراد بالوجود ههنا هو الوجود المطلق ، ومن علمه الوجودات الخاصة فان الوجود المطلق مقول بالتشكيك على الوجودات والمقول بالتشكيك على أشياء لا يكون ذاتيا لها لا متناع التفاوت فى نفس المهية وأجزائها ؛ بل عارضا لها فيكون الوجود المطلق عارضا للوجودات الخاصة فيكون مفتقرا اليها معلولا لها . فلهذا قال : فى الوجود وعلمه . واما حمله على ذلك لوجهين : أما أولا فلقضية اللفظ ، وأما ثانيا فان هذا النمط يبحث عن الوجود هل يساوق الاحساس أولا ، وأنه ينقسم الى الواجب والممكن و هو بحث عن الوجود المطلق فيكون هذا النمط فى الوجود المطلق و الوجودات الخاصة التى هى علمه . انتهى .

ولا يخفى على اولى النهى أن ما ذكره الشارح المحقق وكذلك المحاكم المدقق فى توجيه ما موقف عن الشيخ ههنا ينافى ما قاله الشيخ فى الهيات كتاب الشفاء : ثم المبدء ليس مبدءاً للوجود كله لانه لو كان مبدءاً له كان مبدءاً لنفسه بل الموجود كله لا مبدء له انما المبدء للموجود المعلوم

بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم فلا حظ له من الوجود . و أنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء ، لأنك ومن يستحق أن يخاطب تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف ؛ بل بحسب معنى واحد مثل اسم الإنسان . فإنك لا تشكك في أن وقوعه على زيد وعمر و بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو إما أن يكون بحيث يناله الحس ، أو لا يكون . فإن كان بعيداً من أن يناله الحس فقد أخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس . و بهذا أعجب ، وإن كان محسوساً فله لأحواله وضع و أين ومقدار معين وكيف معين لا يتأتى أن

فالمبدء هو المبدء لبعض الموجود فلا يكون هذا العلم يبحث الا عن مبادئ بعض ما فيه . وكذلك ينافي ما قاله أيضاً في الالهيات ؛ ويلزم هذا العلم أن ينقسم ضرورة الى أجزاء ؛ فيها ما يبحث عن الاسباب القصوى فانها الاسباب لكل موجود معلول من جهة وجوده . وكذا ما وقع عنه عقيب هذا بقوله ؛ فيكون اذن مسائل هذا العلم بعضها في أسباب الموجود المعلول بما هو موجود معلول . انتهى .

ومن الظاهر البين أن صدق الوجود المطلق على ذاته تعالى بذاته من دون حشية مطلقاً تقييده كانت أو تعليلية فلا يحتاج حينئذ الى علة اصلاً بل نسبتاً اليه تعالى كنسبة مبادئ الذاتيات اليها كالانسانية والحيوانية والجوهوية والجسمية الى الانسان والحيوان والجوهر والجسم . فظهر أن الوجود المطلق لا مبدء له بل انما المبدء للوجود المعلولى .

ثم لا يخفى جواز توجيهه بوجه يوافق ما ذكره على ما نقلنا . ولو قطعنا النظر عن ذلك كله . فنقول ؛ ان من الظاهر جواز توجيه ما وقع عن الشيخ هبهنا وفي الشفاء أيضاً بقوله ؛ ان هبهنا علماً باحثاً عن امر الموجود المطلق و لواحقه التي له بذاته و مبادئه انتهى . و هو توجيه لا يرد عليه وجوه من الايراد كما سأتلو عليك منه ذكراً . ويظهر ذلك بعد تمهيد أن المبادئ ، يطلق تارة على المبادئ الفاعلية وتارة على حدود موضوع الصناعة أو أجزاءه وجزئياته وأعراضه الذاتية وهي مبادئ التصويرة والقضايا التي تكون مبادئ مناسبات العلوم التي يتألف منها ، وتارة على الاسباب الاربعه ومن الظاهر انتفاء الاول عن الوجود المطلق وكذلك الاخير على ما لا يخفى على الناقد البصير وقد نص الشيخ على نفي الاول عنه في الهيات كتاب النجاة بقوله ؛ ان كل واحد من علوم الطبيعيات و علوم الرياضيات فانما يفحص عن حال بعض الموجودات وكذلك ساير العلوم الجزئية و ليس لشيء منها النظر في أحوال الموجود المطلق و لواحقه التي له بذاته و مبادئه ، و ظاهر ان هبهنا علماً باحثاً عن امر الموجود المطلق و لواحقه التي له بذاته و مبادئه ، ولان الاله تعالى على ما اتفقت عليه الاراء ليس مبدء موجود معلول دون موجود معلول بل هو مبدء للموجود المعلول على الاطلاق . فلا محالة أن العلم الالهى هو هذا العلم .

هذا كلامه . وهو صريح في انتفاء المبدء الفاعلى عن الوجود المطلق حيث قيد الموجود بالمعلول

يحصّ بل ولا أن يتخيّل إلا كذلك . فإنّ كلّ محسوس و كلّ متخيّل فإنّه يتخصّص  
لاحتمال بشيء من هذه الأحوال . وإذا كان كذلك لم يكن ملائماً لما ليس بتلك الحال  
فلم يكن مقولاً على كثيرين مختلفين في تلك الحال . فإنّ الإنسان من حيث هو واحد  
الحقيقة بل من حيث حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس ؛ بل معقول  
صرف . وكذلك الحال في كلّ كلّيّ ﴿﴾

أقول : يريد التنبيه <sup>(١)</sup> على فساد قول من زعم أنّ الموجود هو المحسوس وما في

على الإطلاق . وقس عليه انتفاء ساير العلل : من المادى ، والصورى ، والغامى . واليه الإشارة بما  
وقع عن الشيخ في الهيات الشفاء بقوله : لان البحث فى كل علم عن لواحق موضوعه لآعن مباديه  
وهذا لاينافى اثباتها فى الوجودات المعلولة التى هى من أفراد الوجود المطلق فيجوز اثباتها له  
أيضا باعتبار وجوده فى ضمنها فيكون له المبادى والعلل فى الجملة كما جاز اثبات ساير المبادى .  
الحدية والتصديقه له بما قرناه . ولعل هذا هو النمط الاوسط . و من البين أن لواحق الموجود  
المطلق هو انقسامه الى الواجب والممكن ، وكونه أمراً عرضياً للكلى وغير ذلك ، وأما مباديه فهو  
مايشمل مباديه التصورى ومبادى اجزائها وجزئياته وكذلك مباديه التصديقيه . والعلل الاربع باعتبار  
كونه فى ضمن الوجودات الخاصة المعلولة فى الجملة باعتبار افراده المادية من الجسمانيات كما  
يرشدك اليها البحث فى هذا النمط عن العلل الاربع . فعلى هذا لامنافات بين ما فى هذا النمط و بين  
ما فى ساير مصنفاته فليتدبر . و من ههنا ذكر الشارح الفاضل أن الضمير فى علله تعود الى الوجود  
الخاص المعلولى الذى هو حصه من الوجود المطلق فيكون له العلل الاربع . و أما كون المراد من  
المبادى ههنا هو المبادى التصورى والتصديقيه فلا يناسب ما ذكره فى هذا النمط . لانه لم يتصدله  
و ان صحت فى نفسها . وسياتى أيضاً توجيه ما يفيد توجيهها آخر فانتظر . ك

(١) « يريد التنبيه » انما و سم هذا الفصل بالتنبيه لان الحكم بان من الوجودات ما لا يناله  
الحس قضية قريبة الى الطبع سهلة الدرك يجب أن لا يختلف فيها ، وأيضا بنى ذلك على ان الطبيعة  
المشتركة موجودة ولا شك أنها منخرطة فى سلك البديهيات و انما قدم هذا البحث لما عرفت من  
أن هذه الانماط فى الحكمة الالهية الباحثة عن الوجودات المجردة عن الماده فى الذهن و الخارج .  
فلو لم يكن هنا موجودات مجردة يبطل هذا العلم بالكلية لكن وجود المجردات يتوقف على ابطال  
قول من زعم أن كل موجود محسوس فلن هذا قدمه . و انما قال « قد يغلب على اوهام الناس » تنبيها  
على أن هذا الحكم انما هو من قبل القوة الوهيمية التى تحكم على غير المحسوس باحكام المحسوسات .  
و اما قوله « هو المحسوس وما فى حكمه » فالمراد بما فى حكم المحسوس المتخيلات و المتوهمات  
فان القوم لا يسعهم أن ينكروها . فقالوا : انها فى حكم المحسوسات .

فان قلت : المتخيّل و المتوهم محسوسان بالحس الباطن .

حكمه . وهم المشبهة ومن يجري مجراهم ممن يذعن لقوته الوهيمية الحاكمة على ما ليس من شأنه أن يكون محسوساً حكمها على المحسوسات . فقوله « إن الموجود هو المحسوس » قضية ، وقوله « وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال » كعكس نقيض لها<sup>(١)</sup> . والجوهر هيئتها هو الذات ، وإنما قال « بجوهره » لأنهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس بأفعاله لابتدائه ، وقوله « وأن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم فلا حظ له من الوجود » إيضاح لما سبق وذلك لأن المحسوس هو ماله مكان أو وضع بذاته وهو إما جسم أو جسماني<sup>(٢)</sup> وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسماً

فقول : المراد بالمحسوس هيئتها المحسوس بالظاهر : ولهذا قال « فان كل محسوس وكل متخيل فانه يختص لامحالة بشيء من هذه الاحوال » وسيذكر الشيخ في التنبيه الاتي : أنه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس الخ. فجعل الحس : بازاء الوهم دليل على أن المراد به الحس الظاهر . م

(١) قوله « كعكس نقيض لها » انما لم يقل عكس نقيض لها لان عكس نقيضها مالا يكون محسوسا لا يكون موجوداً . وأما أن فرض وجوده محال فلا دخل له في مفهوم العكس . م  
(٢) قوله « لان المحسوس هو ماله مكان أو وضع بذاته وهو ما جسم او جسماني » توضيح الحال أن مذهبيهم أن لا موجود الا الجسم و الجسماني لان كل موجود عندهم محسوس وكل محسوس اما جسم أو جسماني فما لا يكون جسماً او جسمانيا لا يكون موجوداً عندهم . لكن في عبارته شيء . وهو أن الجسماني لاوضع له ولا موضع له بذاته فكيف يكون قسماً من المحسوس الذي له مكان ووضع بذاته . على أن الشيخ جعل تخصيصه بالمكان والوضع بسبب ما هو فيه لابتدائه . وضمير هو راجع الى الشيء . وهو الحال . وضمير فيه راجع الى ما : وهو المحل .

ثم ان الشيخ استدلل على بطلانه . وتقرير على مجازاة ما فسى الكتاب أن القدر المشترك بين المحسوسات موجود فلا يخلو اما أن يكون محسوساً أولاً ويكون و الاوّل باطل لانه لو كان محسوساً لاخص بوضع معين و أين معين فلم يكن مطابقاً لما ليس له ذلك الوضع المعين فلا يكون مشتركاً فيه وقد فرضناه مشتركاً فيه هذا خلف .

وفيه نظر : لانه ان اريد بقوله « اخص بوضع معين » أنه استلزم ذلك الوضع فلانسلم الملازمة ، و ان اريد أنه قارن ذلك الوضع المعين فسلم لكن لانسلم أنه لو قارن وضعاً معيناً لم يطابق ما ليس له ذلك الوضع . وانما لا يكون مطابقاً لو كان مع ذلك الوضع دائماً و هو ممنوع . و أيضاً ان عنى بقوله « لم يكن مشتركاً مقولاً على كثيرين » أنه لم يكن مشتركاً في العقل فلا نسلم لزومه و انما يلزم أن لو كانت الطبيعة مختصة بذلك الوضع في العقل أيضاً . وهو ممنوع . لانه من العوارض الخارجية . وان عنى أنه لم يكن مشتركاً في الخارج فسلم لكن لا يلزم منه الخلف . لان المختص

أو جسمانياً ، والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات لامن حيث هي عامة أو خاصة بل من حيث هي مجردة عن الغواشى الغريبة من الأين والوضع والكم والكيف مثلاً كالأين من حيث هو إنسان الذي هو جزء من زيد أو من هذا الإنسان بل كل إنسان محسوس وهو الإنسان المحمول على الأشخاص فإنه من حيث هو هكذا موجود في الخارج وإلا فلا تكون هذه الأشخاص أناساً<sup>(١)</sup> ، ثم إن كان محسوساً وجب أن يكون الإحساس به مع لواحق معيّن كالأين ما ووضع ما متعيّنين وحينئذ يمتنع أن يكون مقولاً على إنسان لا يكون في ذلك الأين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركاً فيه . هذا خلف . وإن لم يكن محسوساً فهينا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول .

وأعلم أن الأين من حيث هو واحد الحقيقة غير الأين الواحد فإن معنى الأول

بذلك الوضع في الخارج إذا حصل في العقل كان صورة كلية منطبقة على جميع الأفراد . سلمناه لكن معنا ما ينافيه وهو أن الطبيعة الكلية إما أن تكون نفس الشخص المحسوس في الخارج أو جزءها ضرورة امتناع أن تكون خارجه عنه . فإن كان نفس الشخص كانت أيضاً محسوسة ، وإن كانت جزءها يلزم أن لا تكون محمولة على الشخص للتغاير في الذات والوجود فاستحال إن يكون جزءاً للشخص . وعلى تقدير أن لا يكون محالاً لم يكن بد من أن تكون محسوسة لان الأشعة الواردة على مجرّع المركب الخارجى ترد على كل واحد من أجزائه ، وصورة المجموع لو انطبعت في الحس ينطبع صور أجزائه فيه بالضرورة . م

(١) قوله « فإنه من حيث هو هكذا موجود في الخارج و إلا فلا يكون هذا الأشخاص أناساً » فيه منع إذ ليس يلزم من انتفاء المحمول في الخارج انتفاء الحمل الخارجى . وقوله « لامن حيث هو حيوان [ فقط ] أو ناطق [ فقط ] » غير مستقيم لان الحيوانية والناطقية لهما دخل في ملاحظة الحقيقة الإنسانية ، اللهم إلا أن يراد به لا من حيث أنه حيوان فقط أو ناطق فقط . فان الحقيقة الإنسانية إنما هي الحيوانية والناطقية معاً وحينئذ يستقيم إلا أن التجريد إنما يعتبر بالقياس الى الغواشى الغريبة وهما متباينان للطبيعة الإنسانية .

وحاصل الفرق أن الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة هو الإنسان من غير اعتبار الوحدة ، و الإنسان الواحد هو طبيعة الإنسان مع اعتبار الوحدة . و الأول مشترك فيه دون الثانى . ولذلك فسر الشيخ قوله « من حيث هو واحد الحقيقة » بقوله « بل من حيث حقيقته الاصلية التى لا تختلف فيها الكثرة » فان بل ههنا ليس نفيًا لما تقدم بل للاضراب عن العبارة الاولى الى العبارة الثانية التى هي أوضح دلالة على المقصود . م

هو الإنسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان أو ناطق أو واحد أو غير ذلك، ومعنى الثاني هو الإنسان المقترن بالوحدة . والأول مشترك فيه ، والثاني غير مشترك فيه . ولذلك فسر الشيخ قوله « من حيث هو واحد الحقيقة » بقوله « بل من حيث حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثيرة » وباقي ألفاظ الكتاب ظاهر .

واعترض بعض المعترضين <sup>(١)</sup> على هذا البيان بأن الإنسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج ، والمطلوب إثبات موجود في الخارج غير محسوس .  
وينحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الإنسان التي يعرض لها الاشتراك و عدمه وبين الإنسان المأخوذ مع الاشتراك فإن الأول يوجد في الخارج والعقل ، والثاني يوجد في العقل فقط على ما مرّت الإشارة إليهما .

❖ وهم وتنبيه ❖

❖ ولعلّ قائلًا منهم يقول : إن الإنسان مثلاً إنما هو إنسان من حيث له أعضاء

(١) قوله « واعترض بعض المعترضين » لما كان دليل الذي ذكره الشيخ قياساً من الشكل الثالث وصورته : ان الطبيعة المشتركة موجودة ، والطبيعة المشتركة ليست بمحسوسة . ينتج أن بعض الموجودات ليس بمحسوس . اعترض على المقدمة الصغرى وهو معارضة في المقدمة بان الطبيعة المشتركة ليست موجودة في الخارج لان كل موجود فيه مشخص فلا يكون مشتركاً .  
والجواب : أن المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة الموضوعية للاشتراك في العقل لا الطبيعة مع الاشتراك وهي موجودة في الخارج .

وأما قوله « وهم و تنبيه » هو معارضة في المقدمة الكبرى بان الانسان المشترك إنما يكون انساناً اذا كانت له أعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك على أبعاد مخصوصة و أوضاع مختلفة و أقدار متباينة . ولا شك أنه من حيث هو كذلك محسوس .

وجوابه : انا لا نسلم أن الانسان اذا كان له أعضاء يكون محسوساً وإنما يكون كذلك لولم يكن الاعضاء مأخوذة من حيث أنها كلية مشتركة . وهو ممنوع . فان الانسان المشترك لا بد أن يكون أعضائه مشتركة . وهذا الجواب وان كان هو الحق في جواب المعارضة لكن الشيخ لم يسلك هذه الطريقة بل انهج منهاجاً آخر أوضح . فنقل الكلام الى الأعضاء من حيث أنها مشتركة و استأنف الدليل عليها . م

من يدوعين وحاجب وغير ذلك . ومن حيث هو كذلك فهو محسوس . فننبهه ونقول له : إن الحال في كل عضو كلي مما ذكرته أوتر كته كالحال في الإنسان نفسه ) \* .  
أقول : هذا الوهم هو أن يقال : إنكم قد اشترطتم في الإنسان المعقول تجريده من الوضع والكم ، والإنسان لا يعقل إلا وله أعضاء ذوات أقدار متباينة الأوضاع على ما يتخيّل منه ويحسّ به . والشيخ لم يشتغل بإيضاح الحال في معقولية الإنسان لأنّ الإستغفال بالمثل إنّما يكون خروجاً من المقصود ؛ بل نبه على أن الحال في كل واحد من الأعضاء والأجزاء في كونه في طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال في الإنسان نفسه .

﴿ تذييه ﴾ (١)

﴿ إنّه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لكن الحسّ والوهم يدخلان في الحسّ والوهم ، ولكن العقل الذي هو الحكم الحقّ يدخل في الوهم . ومن بعد هذه الأصول فليس شيء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحسّ والوهم وهي من علائق الأمور المحسوسة فما ظنك بموجودات إن كانت خارجة الذوات عن درجات المحسوسات وعلائقها . ﴾

لما نبه على أنّ في كل محسوس شيئاً ليس بمحسوس ولا بموهوم لم يقتصر على ذلك ؛ بل نبه أيضاً على أنّ الحسّ نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم ، وكذلك الوهم . و

(١) قوله « تذييه » للشيخ في بيان فساد قول من قال : لا موجود الا المحسوس . طريقان :  
الاول : الاستدلال بالمحسوسات على وجود ما ليس بمحسوس . وفيه وجوه :  
أحدها : ما تقدم من أن المحسوسات مشتملة على طبائعها الموجودة وهي غير محسوسة فقد خرج من المحسوسات ما ليس بمحسوس .

وثانيها : أن الاعتراف بالمحسوس والمتوهم اعتراف بالحسّ والوهم . وهما غير محسوسين .  
وثالثها : أن الاعتراف بالمحسوس والمتوهم وبالحسّ والوهم اعتراف بالعقل الذي يميز بين الحسّ والمحسوس والوهم والمتوهم . والعقل ليس بمحسوس .  
والطريق الثاني : الاستدلال بعلايق المحسوسات من العشق والغضب والخجل وغيرها فان الاعتراف بالمحسوسات لا يستلزم الاعتراف بها لكنها موجودة بالضرورة ، وطبائعها ليست مدركة بالحسّ ولا بالوهم فلذا يميزين الطريقين بقوله « ومن بعد هذه الاصول » م



وعلى أن العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن أن يكون محسوسا ، ونبه أيضاً على أن للمحسوسات علائق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبائع الأمور المدركة بالوهم كالعشق والخجل وغيرها . فإن أشخاصها مدركة بالوهم وإن لم تكن مدركة بالحس الظاهر ، وأما طبائعها فليس بمدركة بأحدهما أصلاً . وإذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلائقهما هذه فإن ثبت وجود أشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي أولى بأن لا تكون محسوسة ولا موهومة .

﴿ تذييب ﴾

﴿ كل حق فإنه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق وهو متفق واحد غير مشار إليه . فكيف ما به ينال كل حق وجوده ﴾

الحق ههنا اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة . وهو بمعنى المصدر يدل بالإشتراك على معان : منها الوجود في الاعيان مطلقاً ، ومنها الوجود الدائم ، ومنها حال القول أو العقد <sup>(١)</sup> الذي يدل على حال الشيء الخارج إذا كان مطابقاً للواقع .

(١) قوله « ومنها حال القول أو العقد » اعلم ان الحق والصدق مشتركان في المورد وهو القول أو العقد المطابق للامر الواقع . و الفرق بينهما أن القول مثلا إذا كان مطابقاً للامر الواقع فهناك نسبتان : نسبة الامر الواقع الى القول ، ونسبة القول الى الامر الواقع أما أولاهن مطابقة هذا لذلك غير مطابقة ذلك لهذا لأن مطابقة هذا لذلك قائمة بهذا ومطابقة ذلك بهذا قائمة بذلك . والعرض يختلف باختلاف المحل بالضرورة ، وأما ثانيا فلان المطابقة مفاعلة لا يتحقق الا بين أمرين منسوبة الى كل واحد منهما صريحا وضمنا متعلقة بالآخر كذلك و يعرض لذلك القول باعتبار كل واحدة من النسبتين حال : فحال القول بحسب نسبة الامر الواقع اليه هو الحق . وذلك الحال هو كون القول مطابق الامر الواقع لانه اذا نسب الامر الواقع بالمطابقة الى القول يكون الامر الواقع مطابقا والمنسوب اليه في باب المفاعلة فاعل ، واذا كان الامر الواقع مطابقا كان القول مطابقا به فهو الحال الذي عرض القول بحسب نسبة الامر الواقع اليه .

وانما سمي حال القول بهذا الاعتبار حقلان اول ما يلاحظ في هذا الاعتبار هو الامر الواقع الذي هو الحق نفسه . وحال القول بحسب النسبة الى الامر الواقع هو الصدق . وذلك الحال هو كون القول مطابقا للواقع لما مر من أن المنسوب اليه في باب المفاعله فاعل ، فهو الحال العارض للقول بحسب نسبه إلى الامر الواقع .

وكلام الشيخ في هذا التذييب : أنه لما تبين أن كل موجود في الاعيان فهو من حيث حقيقته الكلية

فهو صادق باعتبار نسبتته إلى الأمر، وحق باعتبار نسبة الأمر إليه. والمراد هيئتها هو المعنى الأول (١).

واعلم أن مقصوده من إثبات موجود غير محسوس إنما كان هو إثبات مبدء الوجود غير محسوس. فلما بين أن كل موجود في الأعيان فإنه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق أي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة المشخصة التي بها هو غير قابل للإشارة الحسية صرح بالمقصود وهو أن المبدء الأول الذي يعطي كل ذي حقيقة تحققه وثبوته كيف لا يكون كذلك. وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى. ولذلك سماه تذييلاً.

و الفاضل الشارح ظن أنه الحق المبدء الأول بسائر الحقائق في ذلك على وجه التمثيل فحكم بأن البيان إقناعي. وليس كذلك فإنه إنما حكم حكماً كلياً على كل

غير مشار إليه فكيف لا يكون الوجود الذي هو محقق ساير الحقائق كذلك. قال الإمام: هذا الكلام تمثيل إقناعي فإنه لا يلزم من أن يكون الحقائق غير مشار إليها أن يكون محقق الحقائق أيضاً غير مشار إليه.

وقال الشارح: إنه قياس برهاني فإنه لما ثبت أن كل موجود في الأعيان فإنه من حيث حقيقته غير مشار إليه، ومبدء الموجودات موجود في الأعيان انتظم قياس هلى هيئة الشكل الأول ينتج أن مبدء الموجودات من حيث حقيقته غير مشار إليه وهو المقصود. وفيه نظر؛ لأن الثابت بالدليل السابق هو أن كل موجود له حقيقة كلية فهو من حيث حقيقته الكلية غير محسوس. وهذا إنما يستلزم المقصود لو كان لمبدء الكائنات حقيقة كلية وهو ممنوع. وما يدل على امتناع أن يكون له حقيقة كلية أنه لو كان لواجب الوجود مهية كلية يلزم أحد الأمرين إما امتناع الواجب لذاته، وإما إمكان الممتنع لذاته. وكلاهما بين الاستحالة.

بيان اللزوم أنه لو كان للواجب مهية كلية ووجد منها جزئى واحد وكانت الجزئيات الباقية ممتنعة فامتناعها إما لنفس تلك الحقيقة أو لغيرها. فإن كان لنفس تلك المهية امتنع أن يوجد ذلك الشيء الجزئى الواحد أيضاً فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود وهو أحد الأمرين، وإن كان امتناعها لغير تلك المهية يكون بالنظر إلى نفس تلك المهية ممكنة فيكون تلك الجزئيات ممكنة لذاتها ممتنعة بالغير. فالممتنع بالذات ممكن الوجود بالذات وهو الأمر الثانى م.

(١) قال الشارح «المراد هيئتها هو المعنى الأول» وذلك حيث قال: كل موجود إذا حذفت مشخصاته عنه يكون غير محسوسة ولا موهومة. وإذا كان الأمر في هذه الأمور والحقائق كذلك فما ظنك فيما هو علة جميع الحقائق ومبدءها فيكون حينئذ أولى بها التجرد.

حقيقة بما هي حقيقة ، ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم يثبت على كل حقيقة .

\*(تنبيه)\*

\*(الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته ، وقد يكون معلولا في وجوده . وإليك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فإن حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ، ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقته المثلثية كأنهما علتاه المادية والصورية . وأما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة أخرى أيضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته و يكون جزءا من حدّها وتلك هي العلة الفاعلية أو الغائية التي هي علة فاعلية للعلة الفاعلة [لعلية العلة الفاعلية خ] )\*

يريد أن يشير إلى العلل (١) . وهي إما علل ماهية الشيء أو علل لوجوده . و

(١) قوله « يريد أن يشير إلى العلل » لما كان هذا النمط في الوجود وعلله وبحث عن الوجود انه هل يساوق الاحساس أولا أراد أن يبحث عن علل الوجود . فلكل شيء ممكن مهية ووجود وهما متغايران . فله من حيث المهمة علل . ومن حيث الوجود علل . فالعلة اما للمهية أو للوجود . وعلة المهية اما أن تكون المهية معها بالقوة وهي المادية ، أو بالفعل وهي الصورية . وعلة الوجود اما مقارنة للمعلول او مبانة له . والاولى الموضوع . والثانية اما أن يكون عليتها هي اليجاد نفسه وهي العلة الفاعلية ، او كونه علة لليجاد بان يكون اليجاد لاجله وهي العلة الغائية . وهذا الحصر فيه كلام لان الشرايط وعدم الموانع علة خارجة عن الخمسة .

اجيب : بان بعضها لما كان من توابع العلة الفاعلية كالشرايط ، وبعضها من توابع العلة المادية كعدم الموانع اخذت منهما ولم يجعل قسما برأسه .

والذي يبين الحصر ان يقال : العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء وهو اما ان لا يحتاج الشيء الى غيره وهو العلة التامة ، او يحتاج وهو مستحيل ان يكون نفسه بل اما داخل فيه ، او خارج عنه . والدخل اما ان يكون الشيء به بالفعل وهو العلة الصورية ، او بالقوة وهو العلة المادية . والخارج اما ان يكون مافيه وجود الشيء وهو الموضوع ، او مامنه وجوده وهو الفاعل ، او ما لاجله وجوده وهو الغاية ، او مالا يكون كذلك وهو الشروط والالات وعدم الموانع ، ثم ان جعلت العلة المادية و الموضوع قسما واحدا لا اشتراكهما في معنى القوة و الاستعداد حتى يكون العلة المادية هي القابل للشيء او لجزئه كانت الاقسام ستة ، والا فسبعة . م

الأولى تنقسم إلى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة، وإلى ما يكون به الشيء بالفعل وهو الصورة، والثانية تنقسم إلى ما يكون علة بمقارنة الذات أو بمباينتها. والأول هو الموضوع، والثاني ينقسم إلى ما يكون علية هو الإيجاد نفسه، أو كونه علة للإيجاد بأن يكون الإيجاد لأجله. والأول هو الفاعل، والثاني هو الغاية. والمادة والموضوع منها ليستا من العلل الموجبة<sup>(١)</sup> بخلاف الباقية، والجنس والفصل وإن كانا مقومين<sup>(٢)</sup> للنوع لكنهما ليسا من العلل لأن كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقيين بأنه هو العلل والمعلولات لا يكون كذلك. وإذا تبيّن ذلك فقول الشيخ «الشيء قد يكون معلولاً» إلى قوله «كأنهما علتاه المادية والصورية» إشارة إلى علل الماهية. وإنما<sup>(٣)</sup>

(١) قوله «والموضوع والمادة ليستا من العلل الموجبة» العلة الموجبة على ما هو المشهور هي ما يجب عنه صدور الافعال بحيث لا يتخلف عنه. والمراد بها هيئتها ما يكون مؤثراً في الوجود سواء كان بواسطة أو بغير واسطة. فالصورة مؤثرة في الوجود لأنها شريكة العلة الفاعلية وكونها من علل المهية لا ينافي ذلك، وكذلك الغاية مؤثرة في وجود المعلول بخلاف الموضوع والمادة فانهما قابلان والقابل لا يكون مؤثراً بل متأثراً م.

(٢) قوله «والجنس والفصل وإن كانا مقومين» جواب لسؤال مقدر وهو: انتم حصرتم العلل في الخمسة. والجنس والفصل من العلل مع انهما ليسا منها. أجاب بأنهما ليسا من العلل. لانهما محمولان على النوع ولا شيء من العلل كذلك، ولائهما لو كانا من العلل لتقدما على النوع في الوجود فلم يتحدا معه في الوجود. لا يقال: يناقض هذا ما ذكر في المنطق من أن الجنس والفصل علل المهية. لانا نقول: المراد هيئتها أن الجنس والفصل ليسا من العلل الخارجية وذلك لا ينافي كونهما من العلل في العقل. وهو المذكور في المنطق.

واعلم أن العلل إما من حيث الخارج أو من حيث العقل. و العلل بالقياس الى الخارج إما علل الوجود وهي الفاعل والموضوع والغاية، وإما علل المهية وهي المادة والصورة وما اشبههما كما في المثلث. وأما بالقياس إلى العقل فكذلك إما علل المهية وهي الجنس والفصل، وإما علل الوجود وهي الموضوع أعني النفس والفاعل وهو العقل الفعال والغاية لو كانت. فلما كانت العلل بالقياس إلى الوجودين واحدة لا جرم انحصرت العلل في ثلاثة أصناف: علل الوجود، وعلل المهية في العقل، وعلل المهية في الخارج على ما مر في المنطق م.

(٣) قوله «وإنما قال: كأنهما علتاه. ولم يقل: هما علتاه لان المثلث لامادة له ولا صورة.» ولقائل ان يقول: هب ان المثلث لامادة له ولا صورة الا أنا لا نسلم أنه ليس له علة مادية وصورية. فان العلة المادية هي ما يكون معه الشيء بالقوة. والسطح للمثلث كذلك، و الصورية

قال « كأنهما علّتا » ولم يقل : هما علّتا . لأنّ المثلث لامادة له ولا صورة . فإنّه كم  
 والمادة والصورة يكونان للأجسام المر كبة ، وأيضاً السطح ليس بمحلّ للخطّ على الوجه  
 الذي يكون المادة للصورة ، والخطّ ليس بصورة له لأنّ نهاية المادة لا يكون صورة فيه ،  
 وليسا بجنس وفصل للمثلث لأنّهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزئان له  
 في الوجود . ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل . وقوله « و أمّا من حيث  
 وجوده فقد يتعلّق بعلة أخرى » إلى آخره إشارة إلى علل الوجود . ولما اقتصر على الفاعل  
 والغاية <sup>(١)</sup> لحصول مقصودة هيئنا بهما ولم يذكر الموضوع أورد لفظة قد في قوله « فقد  
 يتعلّق بعلة أخرى » وأشار بعد قوله « وتلك هي الفاعلية » بقوله « والغائية » إلى أنّ  
 الغائية لاتفيد وجود المعلول بالذات بل تفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة إلى  
 ذلك الوصف للفاعل ، وعلة غائية بالنسبة إلى المعلول .

☆ (تنبيه) ☆

☆ (إعلم أنّك قد تفهم معنى المثلث وتشكّ هل هو موصوف بالوجود في الأعيان أم  
 ليس ؟ بعد ماتمثل عندك أنّه من خطّ و سطح ولم يتمثل لك أنّه موجود في الأعيان) ☆

ما يكون الشيء معه بالفعل . والاضلاع الثلاث للمثلث كذلك .

وهذا السؤال لم يرد على الشيخ . لان كلامه في علل الجواهر فالعلة المادية والصورية لا يكون  
 الا في الجوهر ولهذا ربع القسمة ولم يذكر الموضوع منها . وأما الشارح فلما زاد الموضوع فلا بد  
 أن يريد بالعلل المطلقة أعم من أن يكون علل الجواهر أو علل الاعراض . وحينئذ لا ينظم  
 هذا الكلام . وإنما شبهها بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل لانهما لما كانا جزئى المثلث في  
 الوجود كانا شبيهين بالمادة والصورة لانهما جزء الجسم في الوجود وليسا شبيهين بالجنس والفصل  
 لانهما جزءان عقليان . م

(١) قوله « ولما اقتصر على الفاعل والغاية » كأن ساءلا يقول : لما كان علل الوجود ثلاثة  
 فلم لم يتعرض الشيخ الا لاثنتين . قال : لان المقصوده يتم بدون الموضوع . فان كلامه في الجواهر  
 ولهذا أورد لفظة قد المفيدة لذكر بعض علل الوجود . وهذا انما يتم لو كان مراد الشيخ بالعلل  
 مطلق العلل ثم لم يذكر منها الا الفاعل والغاية . أمالو أراد من العلل علل الجواهر فهي منحصرة  
 في الاربع لا مزيد عليها . على أن قد لو كان تبعية لم يفد الا تعلق المعلول بالفاعل والغاية في  
 بعض الاوقات دون بعض وليس كذلك . فليس قد هيئنا الا للتحقيق وهو كثير في كلام الشيخ . م

يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الأعيان <sup>(١)</sup> كما أشار إلى ذلك في المنطق لكن الغرض هيهنا الفرق بين علل يفتقر الشيء إليها في كونه موجوداً كالفاعل والغاية ، وبين علل يفتقر الشيء إليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة و الصورة . و لذلك ذكر الخطط والسطح الشبيهين بهما . وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر إليها الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات ماهيته كالجنس والفصل ، وبين سائر العلل [أعنى العلل] الأربع المذكورة .

\*(إشارة)\*

\*(العلّة الموجودة للشيء الذي له علل <sup>(٢)</sup> مقومة للماهية علّة لبعض تلك العلل كالصورة أو لجميعها في الوجود وهي علّة الجميع بينهما)\*

(١) قوله « يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الأعيان » لما أورد الشيخ هذا البحث بعينه في المنطق فأعادته ههنا كأنها تكرر خال عن الفائدة فاعتذر الشارح عنه بأن المقصود ههنا التفرقة بين علل الوجود وعلل المهية في الخارج . وكان المراد ثمة التفرقة بين علل المهية من حيث العقل وبين سائر العلل أي علل الوجود وعلل المهية في الخارج .

فان قلت : قوله : وبين علل يفتقر الشيء إليها في تحقق ذاته في الخارج و العقل كالمادة و الصورة . يكاد ينافي قوله في المنطق : ان المادة والصورة من أسباب المهية من حيث الخارج ، و الجنس والفصل من أسباب المهية من حيث العقل .

فالجواب : أن الغرض ثمة أن الجنس والفصل سببا المهية من حيث العقل فقط لا من حيث الخارج ، وأما النى هو سبب المهية من حيث العقل والخارج فهو المادة والصورة .

واعلم أن المهية اذا كانت مركبة في الخارج فتمت حصل جميع أجزائها في العقل حصلت في العقل ، ومتى وجدت في العقل فلا بد من وجود تلك الاجزاء أولا في العقل : أما الاول فلان المهية اذا فرضناها ملتزمة من اجزاء ثلاثة وتحقق في العقل جميع تلك الاجزاء حتى الهيئة الاجتماعية لو كانت فلا بد من تحقق المهية في العقل فان من تصور السقف والحائط والاساس والهيئة الاجتماعية تصور البيت بالضرورة . واما الثاني فلانه مالم يوجد أجزاء المهية في العقل لم يوجد المهية أصلا في العقل لاننا نتعقل المهية العقلية ؛ بل المعقولة هي المهية الخارجية فلا يوجد في العقل الا بعد تحقق أجزائها وذلك بين لاسترة به فتصور الاجزاء الخارجة ينساق الى صورة المهية المركبة ولهذا لم يجب أن يكون التحديد بالجنس والفصل ، ولا بالاجزاء المحولة . وكأنا بينا طرفا من ذلك في المنطق . م

(٢) قوله « العلة الموجودة للشيء الذي له علل » لما حصر علل الوجود في قسمين : الفاعل و

لما ذكر العلل، وفرق بين علل الماهية وعلل الوجود، وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود أراد أن يشير إلى كيفية تعلّق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بسائر العلل، و كيفية تعلّق إحدیهما بالأخرى .

واعلم أن المعلولات تنقسم إلى مالا مادة له ولاصورة، وإلى ماله مادة و صورة . و القسم الأول ينقسم إلى ما يوجد في موضوع، وإلى مالا يوجد فيه . و الأول يحتاج في وجوده إلى علة توجده، وإلى موضوع يقبله، والثاني يحتاج إلى علة توجده فقط . و الشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم إذ لم يكن له علل الماهية، و القسم الثاني [ و ] هو المعلول المركب من المادة والصورة . والشيخ خصّ البحث به بقوله « العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية » والعلة الموجدة في هذا القسم تكون علة إما للصورة وحدها أو للصورة والمادة معاً مثال الأول النجار الذي هو علة لصورة السر يردون مادته وإليه أشار بقوله « علة لبعض تلك العلل كالصورة » و مثال الثاني الجوهر المفارق الذي هو علة لصورة الجسم ومادته معاً وإليه أشار بقوله « أولجميعها » وعلى التقديرين إنما تصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة فتكون هي علة للجمع بين المادة والصورة أعنى التركيب فتكون لذلك علة للمركب وإلى ذلك أشار بقوله « وهي علة الجمع بينهما » . قوله :

« والعلة الغائية التي لأجلها الشيء <sup>(١)</sup> علة بما هييتها ومعناها لعلية العلة

الغاية . أراد البحث عنهما . فلا ريب ان العلة الموجدة للمركب الخارجى علة لبعض أجزاءه فانه لو وقع كل واحد من أجزاءه بدون تلك العلة لم يحتج مجموع أجزاءه أعنى ذلك المركب اليها وقد فرضناه كذلك . هذا خلف . ثم لا بد وأن تكون علة للصورة لانها جزء أخير للمركب و اذا حصلت حصل المركب في الخارج فلولا وجود الصورة كانت تلك المهية غير حاصلة منها بل من علة اخرى موجدة للصورة، وحينئذ اما أن توجده المادة ايضا أولا . و اياً ماكان فالجامع بين المادة والصورة تلك العلة، ولذلك كانت علة للمركب وهذا هو المراد بقوله : وهي علة الجمع بينهما . فلا يعترض بان الجمع أمر اعتبارى فلا يحتاج الى العلة فانه لا يلزم من كون العلة جامعة أن يكون الجمع امراً موجوداً في الخارج . م

(١) قوله « و العلة الغائية التي لأجلها الشيء » العلة الغائية لها مهية و وجود فهي بحسب مهيتها علة لفاعلية الفاعل، و بحسب وجودها معلولة للفاعل ان كانت من الغايات الحادثة : أما الاول

الفاعلية، ومعلولة لها في وجودها فإنَّ العلة الفاعلية علةٌ ما لوجودها إن كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست علةً لعليتها ولا لمعناها) ❖

ماهية الغاية ومعناها أعنى كونها شيئاً ما غير وجودها . والمعقولات تنقسم إلى مبدع وإلى محدث على ماسياتي بيانه. والغاية في القسم الأول توجد مقارنة لوجود المعلول بماهيتها ووجودها معاً ، وفي القسم الثاني توجد متأخرة بوجودها عنه وإن كانت متقدمة بماهيتها عليه والعلة لا يمكن أن تكون متأخرة عن معلولها فإذن وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علةً ؛ بل ربما يكون معلولاً للمعلول بوجه و العلة إنما تكون هي ماهيتها المتقدمة . وعليتها تكون بأن يجعل الفاعل فاعلاً بالفعل فهي علةٌ لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علةً

فلان الفاعل انما يفعل الفعل المعين لغاية وغرض فلولا تلك الغاية لبقى فاعلاً بالقوة فصيرورته فاعلاً بالفعل أمر معلل بتلك الغايات والغرض ، وأما الثاني فلان الفاعل إنما يفعل لتحصيل ذلك الغرض و الغاية فلولا أن حصول ذلك الغرض معلول ذلك الفعل لما كان ذلك الفعل لاجله ثم الفاعل وان كان علة لوجود الغاية الا انه ليس علة لعلية الغاية ولا لمعناها اما أنه ليس علة لعليتها فلان الغاية إنما تكون علة لذاتها لا لشيء آخر وهو ظاهر .

واحتج الامام بان فاعلية الفاعل معللة بعلية الغاية فلو كانت علية الغاية بالفاعل لزم الدور وفيه نظر لان فاعلية الفاعل ليست معللة بعلية الغاية بل بنفس الغاية وعلى ذلك التقدير انما يلزم الدور لو كانت علية الغاية معللة بفاعلية الفاعل وليس كذلك .

اللهم الا ان يكون المراد أن الفاعل من حيث انه فاعل ليس علة لعلية الغاية لكن المنع الاول لا يندفع. واما ان الفاعل ليس علة لمعناها فلان معنى الغاية انما يوجد في الفاعل فلو كانت علة لها لزم أن يكون الشيء الواحد قابلاً و فاعلاً لشيء واحد وانه محال . هذا كلام الشيخ قال الشارح: الغاية شيء من الاشياء، وموجود فلاشك أن اعتبار شئيتها غير واعتبار وجودها غير. وقد لاحظني هذا الكلام عبارة الشيخ في الشفاء حيث قال: الغاية تفرض شيئاً وتفرض موجوداً والفرق بين الشيء و الموجود وان كان الشيء لا يكون الاموجود كالفرق بين الامر ولازمه فالعلة الغائية لها حقيقة وشيئة ولها وجود ثم ان المعلول ان لم يكن مسبوقاً بالعدم فهو المبدع وان كان مسبوقاً بالعدم فهو المحدث وغاية المبدع تكون مقارنة لوجوده لان غاية المبدع هو الفاعل والفاعل مقارن للمعلول المبدع في الوجود فان من منذهبهم أن الواجب فاعل للفعل وغاية له وانما أبهم الشارح ذلك ولم يقل غاية المبدع هو الفاعل بل قال والغاية فيه مقارنة لوجوده وهذا أعم بحسب المفهوم من أن يكون فاعلاً أو غيره لانه لم يثبت بعد ان الغايات في المبدعات هي الفاعل حتى يثبت ذلك على مهل و اما غاية المحدث فلا يجب ان تكون مقارنة له بل ربما توجد متأخرة عنه فلا يكون وجود الغاية في هذا القسم علة . وفي الكلام إشارة لطيفة الى ان الغاية في القسم الاول علة فان الفاعل هناك هو الغاية بعينها بل علية الغاية انما هي بمهيتها لفاعلية الفاعل و الفاعل علة لوجودها فيكون مهية الغاية علة لعله وجودها لكن لا



لصيورة تلك الماهية موجودة فما هي الغاية تكون علة لعلّة وجودها لا مطلقاً ؛ بل على بعض الوجوه فلا يلزم من ذلك دور . وقول الشيخ ظاهر . وإنما قيّد الغاية بقوله « إن كانت من الغايات التي تحدث بالفعل » ليصير البيان خاصاً بالقسم الثاني .

واعترض الفاضل الشارح بأنهم يثبتون للأفعال الطبيعية عللاً غائية ، و القوى الطبيعية لا شعور لها . فلا يمكن أن يقال : تلك الغايات موجودة في أذهانها . ولا أن يقال : إنَّها موجودة في الخارج . لأنَّ وجودها متوقّف على وجود المعلولات . فإنّ تلك الغايات غير موجودة و غير الموجود لا يكون علة للموجود . ولا خلاص عنه إلاّ بأن يقال : ليس للأفعال الطبيعية غايات .

والجواب أن الطبيعية مالم تقتض لذاتها شيئاً كإبن ما مثلاً لا تحرك الجسم إلى حصول ذلك الشيء فكون ذلك الشيء مقتضاه أمر ثابت دالّ على وجود ذلك الشيء لها بالقوّة ، وشعور مالها به قبل وجوده بالفعل . فهو العلة الغائية لفعالها .

\*(إشارة)\*

\*(إن كانت علة أولى فهي علة لكل وجود<sup>(١)</sup> ولعلّة حقيقة كل وجود في الوجود)\*

مطلقاً بل على بعض الوجوه فإن مهية الغاية إنما هي علة للمفاعل من حيث أنه فاعل و ليس علة لنفس الفاعل فإنها لو كانت علة لنفس الفاعل يلزم الدور ضرورة تقدم نفس الفاعل على مهية الغاية من حيث أنها محل لها فلو كانت علة لنفس الفاعل لزم الدور فالغاية علة لأن يصير الفاعل فاعلاً بالفعل ، والفاعل علة لأن يصير الغاية موجودة ولادور هيئنا .

(١) قوله « إن كانت علة أولى فهي علة لكل وجود » والعلّة الأولى لا بد أن يكون علة فاعلية لأن العلل منحصرة في الأربعة والعلّة الأولى ليست إحدى الثلاث فهي الفاعلية ؛ أما أنها ليست صورة فلان الصورة معلولة مطلقاً . لما تقدم من أن كل مركب من المادة و الصورة معلول . وعلته يجب أن تكون علة للصورة . وإذا ثبت أن الصورة معلولة فلا تكون علة أولى لأن العلة الأولى ماتكون علة ولا تكون معلولة .

وأما أنها ليست مادة فلان علة المركب من المادة والصورة أماعلة لهما معا أو علة للصورة . فإن كانت علة لهما كانت علة للمادة على الإطلاق . والا كانت علة للمادة في صيرورتها مادة بالفعل فإن المادة لا تكون مادة بالفعل إلا مع الصورة .

لا يقال : ذكر في مثاله السرير ولا شك أن الخشبة مادة بالفعل و إن لم تقترن بصورة السرير لانا نقول : هذا تمثيل على سبيل الاتساع والافهية السرير ليست صورة لانها عرض و العرض لا يكون جوهرأ .

العلة الأولى لا يمكن أن تكون صورة لوجوب تقدم الفاعل عليها بالإطلاق .  
ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها إما بالإطلاق ، وإما في صيرورتها مادة بالفعل . ولا  
غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود . فإن إن كان في الوجود علة أولى فهي  
علة فاعلية لكل وجود معلول ، ولكل صورة أو مادة هما علتان لتحقيق أي معلول كان  
في الوجود .

\*(تنبيه)\*

\*(كل موجود إذا التفت إليه <sup>(١)</sup> من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره فإما  
أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون . فإن وجب فهو الحق بذاته الواجب  
وجوده من ذاته وهو القيوم ، وإن لم يجب لم يجز أن يقال : إنه ممتنع بذاته بعد ما فرض  
موجوداً ؛ بل إن قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علة صار ممتنعاً ، أو مثل شرط  
وجود علة صار واجباً . وإن لم يقربها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الأمر  
الثالث وهو الإمكان . فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع . فكل موجود  
إما واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود بحسب ذاته)\*

يريد قسمة الموجود إلى الواجب [الوجود] لذاته والممكن [الوجود] لذاته . وألفاظه  
ظاهرة . قوله « فهو الحق بذاته » أي الثابت الدائم بذاته . والقيوم هو القائم بذاته غير  
متعلق الوجود بغيره على الإطلاق وهو اسم من أسماء الله تعالى .

وإما أنها ليست غاية لان الغاية معلولة في الوجود .

وإذا بطل أن يكون العلة الأولى إحدى الثلاث تعين أن تكون علة فاعلية لكل وجود بناء على  
الوحدة ، ولذلك تكون علة لتحقيق المادة و الصورة اللتين هما علتنا مهية كل مركب . فالمراد  
بالحقيقة في قوله « ولعل حقيقة كل وجود » المهية المركبة ، وعلة المهية المركبة المادة والصورة  
فالعلة الأولى علة لعل كل مهية مركبة في الوجود . م

(١) قوله « تنبيه كل موجود إذا التفت إليه » لما أشار إلى علة الوجود أراد إثبات واجب  
الوجود . وقدم على ذلك مقدمتين : أحدهما في تحقيق مهية الممكن وهي هذا الفصل ، الثانية في  
بيان احتياجه إلى المرجح وهي الفصل الذي يليه . ثم ذكر البرهان عليه في الفصول الأخرى . هذا بيان  
ترتيب البحث . م

﴿إشارة﴾

﴿ما حقّه في نفسه الإمكان<sup>(١)</sup> فليس يصير موجوداً من ذاته فإنّه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن . فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبتها . فوجود كل ممكن الوجود [هو] من غيره﴾

يريد بيان أن الممكن لا يوجد إلا لعلّة تغايره . وتقريره أن الممكن إمّا أن يحتاج ذاته في أن تكون موجودة إلى غيرها أولاً تحتج . و الثاني باطل لاستحالة ترجّح أحد شيئين متساويين من غير مرجّح . فإنّ الأول حق . و الشيخ أشار بقوله « فليس يصير موجوداً من ذاته » إلى فساد القسم الثاني . و بقوله « فإنّه ليس وجوده من ذاته أولى من

(١) قوله «ماحقه في نفسه الإمكان» ظاهر هذا الكلام ان وجود الممكن ليس من ذاته . فوجوده من غيره .

بيان الاول أن الممكن بالنظر الى ذاته لما صح ان يكون موجوداً و أن يكون معدوماً فليس اقتضاء ذاته الوجود أولى من اقتضائه العدم .

قال الامام : هذا الكلام يشتمل على امرين : احدهما ان وجود الممكن ليس من ذاته ، والاخر ان الممكن متى لم يكن وجوده من ذاته يكون من غيره . و الاول مستدرك . لان الممكن لا معنى له الا ما لا يقتضى لذاته الوجود والعدم . فحمل هذا المفهوم عليه لا فائدة فيه . والثاني لا بد له من برهان لجواز ان لا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل اتفاقاً .

اجاب الشارح : بان المراد اثبات احتياج الممكن في وجوده الى غيره و ذلك لان الوجود و العدم بالنظر الى ذات الممكن على السوية فلولم يحتج الى غيره لزم ترجّح احد المتساويين على الاخر لا لمرجح وانه محال في بداية العقول . فلا استدراك في الاول . لانه اشار الى امتناع استغنائه في الوجود عن الغير و بينه بقوله « فانه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه » فانه إشارة الى استحالة الترجّح . ولا افتقار في الثاني الى البرهان . لانه بديهى الاستحالة .

وفي هذا التوجيه تعسف فانه ان عني بذلك ان مفهوم قوله « ليس يصير موجوداً من ذاته » هو مفهوم امتناع عدم احتياجه في وجوده الى الغير فهو بين البطلان ضرورة اعتبار الغير في المفهوم الثاني وعدم اعتباره في المفهوم الاول ، وإن عني به ان الاول مستلزم للثاني فالسؤال عايد لان في ايراد الملزوم استدراكاً كما كان . وكذا الكلام في قوله « اشار بقوله فانه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه إلى استحالة الترجّح بلا مرجّح » فان معنى ذلك القول ليس الا ان ذات الممكن لا يقتضى وجوده ولا عدمه وهذا لا يدل على استحالة الترجّح بلا مرجّح . وهو بين لاسترة به .

والاولى ان يقال : القضية لما كانت بديهية وكان فيها خفاء ما اراد ازالة الخفاء بتصوير الممكن فلهدا اورد مفهومه وحمله عليه ايضاحاً . م

عدمه من حيث هو ممكن» إلى استحالة الترجيح من غير مرجح. وبقوله « فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته » إلى أن الحق هو القسم الأول .

\*(تنبيه\*)

\*(إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً في ذاته و الجملة متعلقة بها فتكون غير واجبة أيضاً وتجب بغيرها . و لنزود هذا بياناً\*)

يريد إثبات واجب الوجود لذاته . وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن إلى الغير <sup>(١)</sup> أن ذلك الغير إما واجب وإما ممكن . والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الأول: فإما أن ينتهي إلى واجب أو يدور الاحتياج أو يتسلسل إلى غير النهاية . والشيخ لم يذكر القسم الأول . لأنه المطلوب ، ولا الثاني . لأنه ظاهر الفساد ، ولسبب آخر نذكره فيما بعد ؛ بل ذكر الثالث وأراد أن يبين لزوم المطلوب منه . فبين في هذا الفصل أن سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة إلى شيء خارج عنها تجب هي به .

(١) قوله « و تقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير » أى لما ثبت أن كل ممكن محتاج الى الغير في وجوده فذلك الغير ان كان ممكناً فهو محتاج الى شيء آخر . فاما ان ينتهي الى الواجب ، او يدور الاحتياج ، او يتسلسل . وذلك لانه ان انتهى الى الواجب فذاك والا فان كانت السلسلة متناهية يلزم الدور ، وان كانت غير متناهية يتسلسل . فأجزاء الانفصال لا بد ان يكون ثلاثة ؛ لكن الشيخ اقتصر على واحد منها بقوله « اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية » فحذف الجزئين الآخرين : اما الاول فلانه نفس المطلوب ، و اما الثاني فلانه بين البطلان ، وبسبب آخر يذكره . فهذا هو السبب في حذف جزئى المنفصلة والاقتصار على جزء واحد . ثم ان هذا البرهان قرره في هذا الفصل بوجه اجمالى ، وفى الفصل الذى يليه بوجه تفصيلى . ولهذا سماه شرحاً .

والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت وكل ممكن محتاج الى موجد آخر فلا بد من شيء يحتاج اليه جملة تلك الممكنات ، وكل واحد من آحادها . وما يحتاج اليه الجملة وكل واحد يكون مغايراً للجملة ولا حادها بالضرورة . وكل موجود مغاير لها ولا حادها خارج عنها . فلا يكون ممكناً والا احتاج الى موجود آخر فيكون بعض السلسلة فاذن هو الواجب وهو المطلوب . وفيه نظر : لانه ان اريد انه لا بد من شيء آخر يحتاج اليه الجملة وكل واحد من الاحاد فلا نسلم ذلك ، ولم لا يجوز ان يكون ما يحتاج اليه الجملة غير ما يحتاج اليه كل واحد . وان اريد انه لا بد من شيء [خارج] يحتاج اليه الجملة وشيء يحتاج اليه كل واحد . فلا نسلم أن ذلك الشيء الذى يحتاج

قال القاضى الشارح : يمكن أن يقرّر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ، ويمكن أن يقرّر بتقسيمات . والشيخ قرّر على الوجه الأوّل في هذا الفصل : و على الوجه الثانى فى الفصل الذى يليه ، و التقرير على الوجه الأوّل أن الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها بدء من شيء تحتاج إليه جملة تلك الآحاد الممكنة و كل واحد منها . و كل موجود مغاير لها ولاّ حادها و جب أن يكون خارجاً عنها ، وأن لا يكون ممكناً إذ لو كان ممكناً لكان منها . فإذن هو واجب .

وقال أيضاً : هذا الفصل موقوف على بيان أن السبب لا يجوز أن يكون متقدماً بالزمان على المسبب إذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن إلى آخر قبله لا إلى أوّل وذلك عندهم جائز أمّا إذا ثبت أن السبب لا بدّ من وجوده مع المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت الأسباب والمسببات معاً وكان البيان مستقيماً ؛ لكن الشيخ تساهل فيه هيئنا إذ كان في عزمه أن يذكره في أوّل النمط الخامس .

وأقول : على هذا الكلام مؤاخذه لفظية وهى أن استناد الشيء إلى ما قبله بالزمان محال لأنّه استناد إلى معدوم . فالواجب أن يقال : إن هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لأنّ كل واحد من السلسلة لو كان غير باق إلاّ في

إليه الجملة مغاير لكل واحد من الاحاد حتى [لا] يلزم ان يكون خارجاً عن الجملة . وهذا لا يدفع إلاّ بأن يقال : الشيء الذى يحتاج إليه الجملة لا يجوز ان يكون نفس الاحاد ولا كل واحد منها ولا بعضها بل خارج عنها فلا بدّ من التقسيم . فلذلك صار هذا الوجه اجمالياً والوجه الثانى تفصيلياً . و تقرير سؤال الامام ان السلسلة الغير المتناهية وهى الموجودات الغير المتناهية التى يكون بينها ترتب فانها ان لم يكن بينها ترتب لم يكن سلسلة اما ان يكون آحادها موجودة معاً او غير موجودة معاً . فان كان آحادها غير موجودة معاً لا يستحيل عندهم عدم تناهيها و انما المحال ما يكون آحادها موجودة معاً . فتسلسل الممكنات انما يكون محالاً لو كانت آحادها موجودة معاً . و انما يكون كذلك لو لم يجوز استناد كل ممكن الى سبب متقدم عليه بالزمان فانه لو جاز ذلك لم يكن آحاد السلسلة موجودة معاً و حينئذ يجوز استناد كل ممكن الى آخر لالى اول .

قال الشارح : على هذا الكلام مؤاخذه لفظية وهى ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم ، بل الواجب ان يقال : هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة فانه لو جاز بقاء المعلول بعد انعدامها جاز ان لا يكون كل واحد من السلسلة باقياً الا فى

زمانين يكون في أحدهما معلولاً لما يتقدم عليه ، وفي الثاني علّة لما يتأخّر عنه لكان استناد كلٍّ ممكن إلى آخر قبله لا إلى أوّل . ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى .  
وأما الاعتراض المشهور وهو أنّ إطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصحّ . فلفظي ينبغي أن لا يلتفت في الأبحاث المعنويّة إلى أمثاله .

﴿ شرح ﴾ (١)

﴿ كلّ جملة كلّ واحد منها معلول فإنّها تقتضى علّة خارجة عن آحادها ﴾  
يريد بيان أنّ سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة إلى شيء خارج عنها على وجه أبسط فجعل الدعوى أعمّ مأخذاً بأن حكم على كلّ جملة سواء كانت متناهية أو غير متناهية بشرط أن يكون كلّ واحد منها معلولاً بالاحتياج إلى شيء خارج .

زمانين يكون في أحدهما موجداً وفي الآخر موجداً . وحينئذ جاز استناد كل ممكن إلى آخر لا إلى أوّل . ولما كانت المؤاخذة يندفع بتغيير العبارة سماها لفظية .

ونحن نقول : لا نسلم أن اسناد الشيء إلى ما قبله بالزمان اسناد إلى المعدوم ، وإنما يكون كذلك لو لم يصير المتقدم بالزمان على الشيء مقارناً له . وهو ممنوع . فإن الإطباق متقدم على الابن ومقارن له لا من جهة التقدم بل من جهة أخرى . وليس كلام الإمام إلا أن السبب ممكن أن يوجد ويكون في الوجود زماناً ثم يوجد السبب ثم ينعدم . وهكذا السبب يكون موجوداً زماناً ثم يوجد سبباً آخر ثم ينعدم . وهكذا كل سبب يكون فوقه سبب كان متقدماً عليه بالزمان فيكون كل سبب فوقه سبب لا إلى أوّل ولا يلزم منه محال . وهذه الصورة وإن كانت مبنية على إمكان بقاء المعلول بعد انعدام العلة مبنية أيضاً على تقدم السبب على السبب بالزمان فلا يخبر على كلام الإمام . م

(١) قوله «شرح» تحرير الدليل أن الممكن لا بد أن يكون له علة . فعملته إن كانت واجبة فهو المطلوب ، وإن كانت ممكنة فإما أن ينتهي إلى الواجب ، أو يدور ، أو يتسلسل . وأياً ما كان يلزم وجود الواجب : إما على تقدير الانتهاء فظاهر . وإما على تقدير الدور أو التسلسل فلأن كل جملة كل واحد منها ممكن متناهية كانت أو غير متناهية إما أن يكون واجبة الوجود أو ممكنة . والأول باطل . لأنها لم تجب بذاتها بل باجزائها ، والثاني لا بد لها من علة فتلك العلة إما كل آحادها ، أو بعضها ، أو أمر خارج عنها . فإن كانت العلة جميع آحادها يلزم أن يكون الشيء علة لنفسه ، وإن كانت كل واحد واحد منها فهو أيضاً باطل . لأن كل واحد واحد لا يستقل بإيجاد الجملة ، وإن كانت العلة بعض آحادها فهو أيضاً باطل . لأن كل واحد فرض فعملته أولى بالسببية منه فتعين أن يكون العلة أمراً خارجاً عنها . وهو المطلوب .

لا يقال : لا نسلم أن الجملة إما واجبة أو ممكنة وإنما تكون كذلك لو كانت موجودة . وهو ممنوع . فإن الموجود ما قام به الوجود . ومن المستحيل أن يقوم الوجود بجميع الممكنات . وعلى

قوله

﴿وذلك لأنها إما أن لا تقتضي علّة أصلا فتكون واجبة غير ممكنة (غير معلولة) و كيف يتأتى هذا وإنما يجب بأحاديها﴾

وهذا تقرير البرهان بالقسمة إلى قسمين : أحدهما ما ذكره وأوضح فساده . والقسم الآخر وهو أن يقتضي علّة ينقسم إلى ثلاثة أقسام لأنّ علّة الجملة إما أن تكون كلّ الآحاد ، أو بعضها ، أو شيئاً خارجاً عنها .

فقوله :

﴿وإما أن يقتضي علّة هي الآحاد بأسرها . فتكون معلولة لذاتها فإنّ تلك و الجملة والكلّ شيء واحد . و أمّا الكلّ بمعنى كلّ واحد فليس يجب به الجملة ﴾ بيان فساد القسم الأوّل . ووجهه أنّ كلّ الآحاد إما أن يراد به الجملة أو يراد

تقدير امكانها لا يلزم أن يكون موجودة حتى يحتاج الى علة موجودة .

لانا نقول : متى كان كل واحد من الموجودات ممكنا كان وجوده من غيره فهو بالنظر الى ذاته ليس بوجوده . و متى كان كل موجود ممكن بالنظر الى ذاته معد وما فجميع الممكنات بالنظر الى ذواتها يكون معدوما . فلا يكون وجودها الا من الغير . ولا نقول : ان جميع الممكنات ممكن واحد بل هي ممكنات لا توجد بالنظر الى ذواتها بل من الغير لوقطع النظر عنه لم يكن شيء منها موجوداً . وهذا بديهي لا شك فيه .

فان قلت : لما ثبت أن جميع الممكنات لا بد لها من موجد خارج عنها فأى حاجة الى الانفصال الى الاجزاء الثلاثة فانه يكفي أن يقال : من الموجودات الواجب والا لكان جميع الموجودات ممكنا . وحينئذ يحتاج إلى الواجب .

فنقول : هذا استدلال بجميع الموجودات على وجود الواجب . والفرض الاستدلال بكل موجود من الموجودات ولا يتم الا بتلك المنفصلة .

واعلم أن الشيخ قرر البرهان في الشفاء هكذا : كل ماهو معلول و علة فهو وسط بين طرفين بالضرورة فانه لما كان معلولا كان له علة . ولما كان له علة كان له معلول فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية لكانت سلسلة العلل الغير المتناهية معلولة و علة إذلا واحد من آحادها الا وهو معلول و علة أيضاً أما أنها علة فلانها علة للممكن الطرف المفروض ، و أما أنها معلولة فلانها يتعلق بالمعلولات و يتعلق بالمعلول لا بد أن يكون معلولا . فلما ثبت أن سلسلة العلل معلولة و علة ، و ثبت أن كل ماهو علة و معلول وسط . فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطا فيكون وسطا بلا طرف و انه محال . ويمكن أن يورد السؤال المذكور عليه لكنه يندفع بما ذكرنا . م

به كل واحد . والأوّل باطل لأنّ نفس الشيء لا يكون علّة لها ، والثاني باطل لأنّ علّة الشيء يجب أن تكون مقتضية له ، ووجود كل واحد من الآحاد ليس بمقتضى للجملة . واعلم أنّ حصول الجملة من أجزائه <sup>(١)</sup> يكون على ثلاثة أنواع : أحدها : أن لا يحصل عند اجتماع الأجزاء شيء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من آحادها ، والثاني : أن يحصل هناك مع الاجتماع هيئة أو وضع مامتعلّقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف ، والثالث : أن يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدؤه فعل ، أو استعداد ما كالمزاج الحاصل بعد تركيب الأستقسات . والحاصل في الأوّل هو شيء مع شيء فقط ، وفي الثاني هو شيء لشيء مع شيء ، وفي الثالث هو شيء من شيء مع شيء . ولما كانت الجملة المفروضة هي هنا من النوع الأوّل حكم الشيخ عليها بأنّ الآحاد والجملة والكل شيء واحد .

(١) قوله « واعلم أنّ حصول الجملة من أجزائه » حصول الجملة من أجزائه بوجوه ثلاثة فانه ربما ينضم جزء مع جزء فيحصل الجملة بمجرد اجتماعهما . وربما ينضم جزء مع جزء ويتحقق منه هيئة اجتماعية فيحصل بسبب ذلك جملة .

فان قلت : لما تحقق الاجتماع في الاول فلا بد أن يكون ثمة هيئة اجتماعية فهو المجموع الثاني قلنا : منعه . فان المجموع الثاني اذا تحقق فمعرض الهيئة الاجتماعية ليس أحدا الجزئين بل مجموعهما ، وليس فيه هيئة اجتماعية اخرى .

و ربما ينضم جزء مع جزء ويقض على المجموع صورة أو مزاج و يحصل بحسب ذلك جملة . فالحاصل في الاول مجرد الاجتماع وهو شيء مع شيء ، وفي الثاني الاجتماع مع هيئة اجتماعية والعبارة عنه بانه شيء لشيء مع شيء فان الهيئة الاجتماعية شيء حاصل لمجموع وهو شيء مع شيء ، وفي الثالث صورة نوعية أو مزاج فيهما وقد عبر عنه بانه شيء من شيء مع شيء .

فلقائل أن يقول : لفظه من تارة يستعمل في العلة الفاعلية فيقال : وجود الممكن من الواجب ، واخرى يستعمل في العلة المادية فيقال : السرير من الخشب . فان كان المراد بقوله « الحاصل في الثالث شيء من شيء مع شيء » أن المجموع وهو الشيء مع الشيء فاعل له . فهو باطل . ضرورة أن المجموع ليس بفاعل للصورة النوعية ، وان كان المراد أنه قابل فلا فرق بين الحاصل في الثالث والحاصل في الثاني .

والجواب : أن المراد القابل . ولا نسلم عدم الفرق بين الحاصلين و انما يكون لولم يختلفا بجهة اخرى فان الاشتراك في بعض الصفات لا يوجب الاشتراك في جميع الجهات [ و الصفات ] . و الحاصلان وان اشتركا في قابلية المجموع الا أن الحاصل في الثاني مجرد هيئة اجتماعية ، وفي الثالث صورة نوعية أو مزاج .



قوله :

﴿ وإما أن يقتضى علة هي بعض الآحاد وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض إن كان كل واحد منها معلولا لأن علته أولى بذلك ﴾  
هو بيان فساد القسم الثاني . و معناه أن كل واحد من الجملة مّا كان معلولا فلم يكن بعض الآحاد بالعلية أولى لأن كل بعض يفرض علة فالبعث الذي هو علة ذلك البعض أولى منه بالعلية .

قوله :

﴿ وإما أن يقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها . وهو الباقي ﴾  
معناه ظاهر . وفساد الأقسام المذكورة دل على صحة هذا القسم .  
﴿ إشارة ﴾

﴿ كل علة جملة هي غير شيء من آحادها <sup>(١)</sup> فهي علة أولاً للآحاد ، ثم للجملة

نعم يرد أن يقال : لا فرق بين العبارتين في المفهوم فإن مفهوم الثاني أن الحاصل شيء في مجموع قابل له ، ومفهوم الثالث أيضا أن الحاصل شيء في مجموع قابل له . فمبارته لا يفيد الفرق وهو بصدده .

وتحقيق الكلام في هذا المقام أن المركب الخارجى اما أن يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الإحاد أولا . فإن لم يكن فهو القسم الاول ، وإن كان فاما أن يحصل له صورة منوعة حتى صار نوعا في الخارج يصدر عنه آثار مختلفة فهو الثالث ، والا فهو الثاني .

واما العبارة وإن كانت قاصرة عن المراد فهذا هو المراد ولما كانت جملة الممكنات المفروضة من القسم الاول حكم الشيخ بان الجملة والاحاد شيء واحد . وفيه إشارة الى ما فصلناه . م

(١) قوله « إشارة : كل علة جملة هي غير شيء من آحادها » قد ثبت أن كل سلسلة معلولات تحتاج الى علة خارجة . فتلك العلة الخارجة لا بد أن تكون علة لكل واحد من آحادها . لان تلك العلة الخارجة لا بد أن يكون علة لبعض آحادها وذلك ظاهر . فاما أن يوجد في الإحاد الباقية شيء لا يكون معلولا لذلك البعض أولا . فإن لم يوجد فهو المطلوب ، وإن وجد فاما أن يكون ذلك الواحد علة لذلك البعض أولا . فإن كان علة لزم اجتماع علتين على معلول واحد . وانه محال ، وإن لم يكن علة يلزم أن يوجد في الجملة أمران لارتباط بينهما بالعلية والمعلولية . وذلك في السلسلة المفروضة محال .

لا يقال : لا نسلم استحالة اجتماع علتين . وإنما يكون محالا لو كانتا مستقلتين .  
لانا نقول : العلة الخارجة لا بد أن يكون علة مستقلة بايجاد بعض منها فانه إن لم يصدر عنها

وإلا فلتكن الآحاد غير محتاجة إليها فالجملة إذا تمت بآحادها لم تحتاج إليها؛ بل ربما كان شيء ما علة لبعض الآحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الإطلاق؛  
 لما ثبت أن كل جملة معلولات تفرض فهي محتاجة إلى علة خارجة أراد أن يبين أن العلة الخارجة إن كانت علة لتلك الجملة على الإطلاق كانت أولاً علة لواحد واحد من الآحاد. ويبينها بالخلف. ففرض كل واحد من الآحاد غير محتاج إليها، وألزم من ذلك كون الكل غير محتاج إليها. هذا خلف، أو بعض الآحاد غير محتاج إليها. وذكّر أن هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف الأول إلا أنه يلزم منه أن لا تكون علة الجملة علة لها على الإطلاق.

قال الفاضل الشارح: لما كان امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة إنما يبين بأن يقال: بعض الآحاد ليس بعلة لجميع الآحاد لأنه ليس بعلة لنفسه، ولا لعله. وكل ما ليس بعلة لجميع الآحاد ليس بعلة للجملة. فأورد هذا الفصل لبيان المقدّمة الأخيرة.

شيء من الإحاد لم يصدر عنها الجملة بالضرورة فلو احتاج ذلك البعض إلى فاعل آخر لم تكن العلة الخارجية مستقلة. وقد ثبت أنها كذلك. هذا خلف. فقوله «فهي علة أولاً للإحاد» أي علة لكل واحد واحد وإلا فليكن كل واحد غير محتاج إلى تلك العلة إذ لا يجوز في هذه الصورة أن يكون علة لبعضها دون بعض. فإن جاز أن يوجد جملة لا كالجملة المفروضة يكون عليها علة لبعض آحادها دون بعض فإن حقيقة الجملة المفروضة هي حقيقة الإحاد. فإن كانت علة لبعضها دون بعض لم يكن علة للجملة بالحقيقة بل علة لذلك البعض فقط.  
 هذا هو كلام الشيخ وهو دليل آخر غير ما ذكرنا.

قال الشارح في شرح هذا الكلام: العلة الخارجة إن كانت علة لتلك الجملة على الإطلاق كانت أولاً علة لواحد واحد من آحادها، وإلا فإما أن لا يكون علة لشيء من الإحاد فلا يكون علة للجملة وإما أن يكون علة لبعضها دون بعض فيلزم أن لا يكون علة للجملة على الإطلاق.

وفيه نظر: لأنه إن أريد بالعلة المطلقة العلة التي يستند إليها كل واحد من آحاد الجملة فذلك الكلام يرجع إلى قضية شرطية يتحد فيها المقدم والتالي وهو هذان لا حاجة فيها إلى بيان، وإن أريد بالعلة المطلقة العلة الفاعلية للجملة فقيده الإطلاق مستدرك لأنها المراد من العلة وإن لم يقيد بالإطلاق. والذي غلط الشارح قوله «فلم تكن علة للجملة على الإطلاق» فظن أن الإطلاق متعلق بالعلة أي لا يكون علة مطلقة. وليس كذلك بل متعلق بلم يكن. فكأنه قال: فلم يكن علة للجملة على التحقيق كما ذكرنا.

وأقول : لو كان مراد الشيخ ذلك لما قيّد علّة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شئ من أحادها . والأشبه أن مراده بيان أن الممكنات لما افتقرت جملة إلى علّة خارجة فتلك العلّة يجب أن تكون أيضا علّة لآحادها [أفراداً] كما قد مناه .

\*(إشارة)\*

\*(كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها (ومنها) علّة غير معلولة فهي طرف لا نّها إن كانت وسطا فهي معلولة)\*

قد تبين مما مرّ أن كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية أو غير متناهية إن لم تشتمل على علّة غير معلولة احتاجت إلى علّة خارجة عنها . فذكر ههنا أنها إن اشتملت على علّة كانت تلك العلّة طرفا لاحتمالها وكانت واجبة غير ممكنة .

\*(إشارة)\*

\*(كل سلسلة<sup>(١)</sup> مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية فقد

(١) قوله « كل سلسلة » المراد أن كل سلسلة من العلل والمعلولات فهي تنتهي إلى الواجب . لأنه إما أن يكون فيها ما ليس بمجموع أولا يكون وأيا ما كان فواجب الوجود طرف ونهاية لها . أما على التقدير الأول فظاهر ، وأما على التقدير الثاني فلما ثبت أن العلّة الخارجة لابد أن يكون علة لبعض أحادها فذلك الواحد إما أن يكون علة في السلسلة أولا يكون . لا سبيل إلى الأول إلا لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وإنه محال . وبعبارة أخرى العلّة الخارجة لا بد أن يكون شئ من أحادها صادراً عنها . فلو كان له علة فاعلية في السلسلة لزم أن يصدر واحد عن علتين وهو محال . فبقي أن يكون العلّة الخارجة علة لواحد لا يكون له علة في السلسلة فيكون سلسلة العلية والمعلولية منتهية إلى العلّة الخارجة ، فهي طرف قطعاً . وقد ذكر الشارح أن هذا الكلام لبيان تأليف المقدمات لانتاج المطلوب وهو وجود الواجب . وبه يتم البرهان الذي أراد الشيخ تقريره .

ويرد عليه أنه لو كان المراد ذلك لكان قوله « إشارة كل علة جملة هي غير شئ ، من أحادها » إلى آخره على ما فسره كلاماً أجنبياً فاصلاً بين المطلوب ومقدماته .

والحق أن الشيخ لما أثبت في أول الفصول وجود الواجب من حيث كونه علة خارجة عن سلسلة الممكنات ذكر من تلك الحيثية احكاماً في فصول آخر : فمنها أنه علة لكل واحد من أحاد السلسلة ، ومنها أنه طرف لكل سلسلة حتى يتبين أن السلسلة التي فرضت غير متناهية تنهاى بواجب الوجود .

ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلا معلول احتاجت إلى علة خارجة عنها لكنها يتصل بها الاحتمال طرفاً، وظهر أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول فهي طرف و نهاية . فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته) ❖

لما فرغ من بيان المقدمات ألقها لانتاج المطلوب . فذكر أن كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية فلا يخلو إما أن لا تكون مشتملة على علة غير معلولة ، أو تكون مشتملة عليها . والقسم الأول يقتضي احتياجها إلى علة خارجة عنها هي طرف لها لاحتمال ، ولا يمكن أن تكون تلك الخارجة أيضاً معلولة لأن السلسلة المفروضة لا تكون سلسلة تامة بل [تكون] قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتغالها على طرف . فعلى التقديرين لا بد من طرف . والطرف واجب كما مر . فإذن كل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب . وههنا قد تم البرهان الذي أراد الشيخ تقريره .

واعلم أن الدور وإن كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب أيضاً لأنه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول . ولما كان البيان المذكور متناولاً له لم يفرد الشيخ له قسماً .

❖ (إشارة) ❖

وفي بعض النسخ تنبيه .

❖ (كل أشياء تختلف بأعيانها وتتفق في أمر مقوم لها فإما أن يكون ما تتفق فيه لازماً من لوازم ما تختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد . وهذا غير منكر ، وإما أن يكون ما تختلف به لازماً لما تتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفاً متقابلاً . وهذا منكر ، وإما أن يكون ما تتفق فيه عارضاً عرض لما تختلف به . وهذا غير منكر ، وإما أن يكون ما تختلف به عارضاً عرضاً لما تتفق فيه . وهذا أيضاً غير منكر) ❖

هذه قسمة يحتاج إليها في بيان توحيد واجب الوجود <sup>(١)</sup> وتقريرها أن الأشياء

قال الإمام: بقي. ههنا مقام آخر وهو ابطال الدور .

أجاب الشارح بقوله « واعلم أن الدور » الى آخره وهو ظاهر . م

(١) قوله « هذه قسمة يحتاج إليها في بيان توحيد واجب الوجود » الشيخ أراد بيان وحدة

قد تختلف بالأعيان كهذا الشخص و ذلك الشخص ، وقد لا تختلف بالأعيان ، بل إما بالاعتبار كالعقل والمعقول ، أو بغير ذلك. والمختلفة بالأعيان قد تتفق في أمر مقوم كزيد وعمرو في الإنسانية ، وقد تتفق في أمر عارض كهذا الجوهر وذاك العرض في الوجود. فالمختلفة بالأعيان المتسقة في أمر مقوم تشتمل لا محالة على أمرين قد اجتماعا فيه : أحدهما ما تختلف به ، والثاني ما تتفق فيه . واجتماعهما لا يخلو إما أن يكون مع امتناع انفكاك من أحد الجانبين أولا يكون . والأول هو اللزوم ، والثاني هو العروض. واللزوم لا يخلو إما أن يكون من جانب ما به الاتفاق و وجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق و الأعجم في الإنسان وغيره من الحيوانات ، و إما أن يكون من جانب ما به

واجب الوجود لكن قدم عليه مفدمتين .

اوليهما : أن الاشياء تختلف اما بالأعيان أولا بالأعيان . و التي تختلف لا بالأعيان تختلف اما بالاعتبار أو بغيره : اما بالاعتبار فكالعقل و المعقول فان النفس اذا عقلت نفسها فالعقل و المعقول شيء واحد بالذات مختلف بحسب الاعتبار ، و أما الاختلاف بغير الاعتبار فكالاختلاف بالمفهوم كالناطق و الانسان يختلفان في المفهوم و يتحدان في الوجود . و المختلف بالاعيان اما أن يتفق في امر مقوم أو في أمر عارض فاذا كان الاشياء تختلف بأعيانها و يتفق في أمر مقوم لها فهي تشتمل على ما به الاختلاف و ما به الاتفاق . و النسبة بينهما اما باللزوم أو بالعروض . و على التقديرين اما من جانب ما به الاختلاف أو من جانب ما به الاتفاق فهذه أقسام أربعة لا مزيد عليها :

أما باللزوم: فاذا كان ما به الاتفاق لازما فهو غير منكر لجواز اشتراك الامور المختلفة في لازم واحد، و اذا كان ما به الاختلاف لازما فهو منكر و الالكان الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا. و انما أورد الاختلاف بالتقابل لان اللوازم لو كانت مختلفة غير متقابلة يجوز أن تتوارد على موضع واحد كالسواد و السطح و الشكل على الجسم ، و أما اذا كانت متقابلة فلا يجوز و الا لزم اجتماع المتقابلات على شيء واحد وهو محال .

و أما بالعروض فاذا كان ما به الاتفاق عارضا فهو غير منكر .

ولعل قايلا يقول . ما به الاختلاف هيئنا في الاشياء و هو اعيان الاشياء مستلزم للاشياء و الاشياء مستلزمة لما به الاتفاق لانه مقوم لها فلا يكون ما به الاتفاق عارضا بل لازما . و اما المثال الذي ذكره الشارح فساقط لان هذا الجوهر و ذلك العرض ان لم يعتبر مع الوجود لم يكن ما به الاتفاق وهو الوجود مقوما ، و ان اعتبر مع الوجود كان ما به الاتفاق لازما بالضرورة .

فتقول في جوابه : تقرير المثال أن هذا الوجود و ذاك الوجود اذا كانا اشارتين الى هذا الجوهر و ذاك العرض فهما من حيث هما موجودان يكون الوجود مقوما لهما . و ما به الاختلاف هذا الجوهر

الاختلاف وهو محال لامتناع كون الحيوان ناطقا وأعجم معاً . هذا إذا كان ما به الاختلاف أشياء كثيرة كما فرض في الكتاب أما إذا كان شيئاً واحداً وكان لازماً للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق لوجاز التكثر كان المركب منهما شخصاً واحداً لا غير فيكون نوعه في شخصه . وهذا لم يذكر في الكتاب لأنه خارج عن القسمة بالإعتبار المذكور فيه . و أما العروض فلا يخلو أيضاً إما أن يكون ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف و وجوده أيضاً ليس بمنكروه كالوجود العارض لهذا الجوهر وذاك العرض عند إطلاق هذا الموجود وذلك الموجود عليهما . فإن الموجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفين بالكلية أو بالعكس ووجوده أيضاً ليس بمنكروه وهو كالاتي في المعروضة لهذا أوزاك عند إطلاق هذا الإنسان وذاك الإنسان عليهما فإن الإنسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا به من الشخصية . وما في الكتاب غنى عن التطبيق .

\*(إشارة)\*

\*(قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً<sup>(١)</sup> لصفة من صفاته ، وأن تكون صفة له

وذلك العرض و الوجود عارض له لا لازم له .  
 وإذا تقرر هذا فيجيب عن أصل الإشكال أنا لا نسلم أن ما به الاختلاف في الأشياء مستلزم لها . فان هذا الجوهر و ذلك العرض ليس بمستلزم لهذا الجوهر الموجود و ذلك العرض الموجود أى للمجموع من أحدهما ومن الوجود . ضرورة أن كل واحد منهما موجود و المجموع ليس بوجود .  
 وعن الإشكال في المثال باننا نختار أن هذا الجوهر و ذلك العرض معتبران مع قيد الوجود . فقولكم : ما به الاختلاف لازم حينئذ . إن أردتم به أنه لازم لما به الاختلاف فهو ممنوع ، وإن أردتم أنه لازم للمجموع فسلم ، لكن لا يلزم منه لزومه لما به الاختلاف . و إنما يكون كذلك لو كان المجموع لازماً لما به الاختلاف . وليس كذلك .  
 واعلم أن هذه القسمة لا انتفاع لها في توحيد واجب الوجود . فإنا لو فرضنا واجب الوجود لم يكونا شيئين مختلفين باعيا نهما متفقين في أمر مقوم لهما إذ لا مقوم لواجب الوجود قطعاً و الإلزم تركيبه وهو محال .  
 نعم الانتفاع بمجرد القسمة بين ما به الاشتراك و هو الوجوب و بين ما به الامتياز الذي هو التعيين باللزوم و العروس على ما ذكره الامام . واما على ما ذكره الشارح فلا حاجة الى هذا القدر أيضاً ، بل الى مجرد قسمة شيئين متلاقيين باللزوم و العروس لانه لم يفرض الكلام الا في الواجب الواحد على ما سياتي بيانه . م  
 (١) قوله « إشارة قد يجوز أن يكون مهية الشيء سبباً » اعلم أن المراد بالمهية غير الوجود

سببا لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة ؛ و لكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء إنما هي بسبب ما هيته التي ليست هي الوجود ، أو بسبب صفة أخرى لأن السبب متقدم في الوجود ، ولا متقدم بالوجود قبل الوجود )\*

أقول : هذه مقدمة أخرى لمسئلة التوحيد . ومثال كون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته كون الإثنيية سببا لزوجية الإثنين ، ومثال كون صفة ماهي الفصل سببا لصفة أخرى هي الخاصة كون الناطقيه سببا للمتعجيبية ، ومثال كون صفة ماهي الخاصة سببا لصفة هي خاصة أخرى كون المتعجيبية سببا للضحكية ، ومثال كون صفة ماهي العرض سببا لصفة أخرى مثلها كون اتصاف الجسم باللون سببا لكونه مرئيا . و الفرق

فان الشيء اما مهية أو وجود . فما هو غير الوجود يمكن أن يكون سببا لصفته ويمكن أن يكون صفته سببا لصفة أخرى : لكن لا يمكن أن يكون سببا لوجوده فان السبب متقدم بالوجود ولا شيء يتقدم بالوجود على الوجود . وهذا تنبيه على أن واجب الوجود ليس غير الوجود فان الذي هو غير الوجود لا يكون سببا لوجوده فلا يكون موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته .

فان قلت : ما ذكرتم في غير الوجود آت في الوجود . فان الوجود لو كان سببا لوجوده و السبب يتقدم بالوجود كان الوجود مقدما بالوجود على وجوده وانه محال .

فنقول : لانسلم أنه محال . فان تقدم الوجود على وجوده إنما هو بنفسه وهو الوجود ، و غير الوجود يتقدم ل بنفسه على وجوده بل بوجوده ولا شك في استحالته .

ونقول لمزيد الايضاح : كل ماهو غير الوجود فهو معلول لان الانسان اما أن يكون موجودا للانسانية ولانه انسان ، واما أن يكون موجودا بسبب شيء من خارج . لاسبيل الى الاول . لان الانسان انما يكون انسانا اذا كان موجودا فلو كان كونه موجودا لانه انسان لكان كونه موجودا لكونه موجودا فيكون الانسان موجودا قبل كونه موجودا . وهو محال . فبقى أن لا يكون الانسان موجودا الا عن علة وينكس بعكس النقيض الى أن كل مالا يكون معلولا لا يكون غير الوجود بل هو نفس الوجود .

فلو قيل : الوجود أيضا كذلك لا يجوز أن يكون موجودا لانه وجود لانه انما يكون وجودا لو كان موجودا فيكون موجودا لانه موجود فيعود المحال .

فالجواب : أن الوجود انما يكون موجودا لا بوجود اخر بل بنفسه . فلا معنى لقولنا الوجود موجود لانه وجود الا أن الوجود موجود بنفسه فلا يلزم أن يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا

بين الوجود وبين سائر الصفات هيئنا أن سائر الصفات إنما يوجد بسبب الماهية ، والماهية توجد بسبب الوجود . ولذلك جاز صدور سائر الصفات من الماهية ، وصدور بعضها من بعض ، ولم يجز صدور الوجود من شيء منها .

والفاضل الشارح <sup>(١)</sup> قد اضطرب في هذا الموضوع اضطرابا : ظنَّ بسببه أن عقول العقلاء وأفهام الحكماء بأسرها مضطربة . وذلك لأنه استدللَّ على أن الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظيَّ بدلائل كثيرة استفادها منهم ، وحكم بعد ذلك بأن الوجود شيء واحد في الجميع على السواء حتى صرح بأن وجود الواجب مساوٍ لوجود الممكنات - تعالى عن ذلك - ثمَّ إنَّه لما رأى وجود الممكنات أمراً عارضاً لماهياتها وكان قد حكم بأن وجود الواجب مساوٍ لوجود الممكنات حكم بأن وجود الواجب أيضاً عارض لماهيته . فما هيته غير وجوده - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - وظنَّ أنه إن لم يجعل وجود الواجب

بل اللازم أن الوجود مقدم بنفسه على كونه موجوداً . ولا محذور فيه .

فقد ظهر أن كل ماهو غير الوجود إنما يكون موجوداً بالوجود ، والوجود موجوداً بنفسه كما أن الزماني متقدم ومتأخر بحسب الزمان والزمان بنفسه ، وكما أن الاجسام يختلف بالمادة و المادة بنفسها ، وكما أن الاشياء يظهر بين يدي الحس بالنور والنور بنفسه لا بتور آخر . فلما كان هذه المقدمة اصلاً لاثبات أن وجود الواجب غير مهيته شرع الامام في البحث عن هذه المسئلة . لكن هيئنا شيء - وهو أن هذه المسئلة يتوقف على مقدمتين : احديهما هذه المقدمة ، والاخر أن الواجب غير مركب . والشيخ سيصرح بهذه المسئلة بعد اثبات المقدمتين . فالوضع الالبيق بالبحث فيها هناك لاهيئنا م .

(١) قوله « والفاضل الشارح » لما بين أن الوجود واقع على الموجودات بمعنى واحد وزعم ان وجود الواجب مساوٍ لوجودات الممكنات من حيث انه وجود ، و أن وجود الواجب عارض المهية كما أن وجودات الممكنات كذلك . وظنَّ أن وجود الواجب لو لم يكن عارضاً لمهية بل يكون نفس مهية لزم أحد الامرين : اما أن يكون وجود الواجب مساوياً لوجودات الممكنات ، و اما وقوع الوجود على الوجود الواجب وعلى الوجود الممكن بالاشتراك اللفظي لان حقيقة وجود الواجب اما أن يكون عين حقيقة وجود الممكن أو غيرها . فان كان حقيقته عين حقيقته يلزم أن يكون وجوده مساوياً للوجود المعلول في الحقيقة ، وان كان غيرها حتى يكون لوجوده حقيقة و لوجود غيره حقيقة اخرى يلزم الاشتراك اللفظي .

و تقرير آخر في بيان أحد الامرين أن وقوع الوجود على الوجودين اما أن يكون بمعنى واحد أولاً يكون . والثاني يستلزم الاشتراك و الاول يستلزم أن يكونا متساويين في الحقيقة . وهيئنا نظراً : لان أحد الامرين كلما يلزم على تقدير عدم عروض وجود الواجب للمهية لارم أيضاً



عارضاً لما هيته . لزمه إما كون ذلك الوجود مساوياً للوجودات المعلولة ، وإما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي .  
ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك . فإنّ الواقع بالتشكيك على أشياء مختلفة إنما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي وقوع العين على مفوماته ؛ بل بمعنى واحد في الجميع ولكن لا على السواء وقوع الإنسان على أشخاصه ؛ بل على الاختلاف إما بالتقدم والتأخر وقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذى المقدار ، وإما بالأولوية وعدمها وقوع الواحد على ما لا ينقسم أصلاً وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد ، وإما بالشدّة والضعف وقوع الأبيض على الثلج والعاج . والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات . فإنّه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتأخر ، وعلى الجوهر والعرض

على تقدير العروض فان وجوده لو كان عارضاً لمهيته فان اتحد هو والوجود الممكن في الحقيقة يلزم الامر الاول ، وان لم يتحد يلزم الامر الثاني . وأيضاً وقوع الوجود عليهما اما بمعنى واحد أولاً .

والامام لما أثبت أن الوجود واقع على الوجودين بالاشتراك المعنوي قال : ثبت أن وجود الله تعالى مساو لوجود الممكنات من حيث أنه وجود . وحينئذ لا يخلو اما أن يكون وجود الله تعالى مع مهيته أولاً يكون .

والاول مذهب أكثر المتكلمين ، والثاني مذهب أكثر الحكماء . فهذا الكلام صريح في أن عدم الاشتراك اللفظي مستانم لساواة الوجودين في الحقيقة على تقدير كل من المذهبين ، فيكون أحد الامرين وهو المساواة أو الاشتراك لازماً على كل تقدير . لان كل ملازمة يستلزم منع الخلو بين عين اللازم و نقيض الملزوم فنقل تخصيص لزوم أحد الامرين بتقدير عدم المفارقة غير مطابق .

لا يقال : أحد الامرين وهو اما أن يكون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات وإما اشتراك الوجود . وفي قوله « لزم كون ذلك الوجود » إشارة الى هذا لان المراد ذلك الوجود الذي هو نفس الواجب .

و بيان لزوم أحد الامرين أن الوجودين اما أن يتحدا في المعنى والحقيقة أولاً . فان اتحدا والتقدير انه عين حقيقة الواجب فيكون حقيقة الواجب مساوية لسائر وجودات الممكنات التي هي معلولات . وان لم يتحدا في المعنى يلزم الاشتراك .

لانا نقول : لا يلزم من كون الوجودين متحدتين في الحقيقة و كون الوجود عين حقيقة الواجب كون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات مطلقاً . وانما يكون كذلك لو كان حقيقة الواجب مجرد الوجود . وليس كذلك بل الوجود بشرط لا .

نعم قد اعترف الامام بتساويهما من حيث الوجود . ولا يلزم منه تساويهما مطلقاً .

بالأولوية وعدمها ، وعلى القارّ وغير القارّ كالسواد والحركة بالشدّة والضعف ؛ بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلاثة . والمعنى الواحد المقول على أشياء مختلفة لاعلى السواء يمتنع أن يكون ماهيةً أو جزءاً ماهيةً لتلك الأشياء لأنّ الماهية لا تختلف ولا جزؤها؛ بل إنّما يكون عارضاً خارجياً لازماً أو مفارقاً مثلاً كالبياض المقول على بياض الثلج و على بياض العاج لاعلى السواء . فهو ليس بماهيةً ولا جزءاً ماهيةً لهما ؛ بل هو أمر لارم لهما من خارج . وذلك لأنّ بين طرفي التضادّ الواقع في الألوان <sup>(١)</sup> أنواعاً من الألوان لانهاية لها بالقوّة ، ولأسمى لها بالتفصيل يقع على كلّ جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة والسواد بالتشكيك . ويكون ذلك المعنى لازماً لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجود الممكن المختلفة بالهويّات التي لأسماء

قال الشارح : الوجودان اما يختلفان في الحقيقة فلا يلزم الاشتراك ، أو يتفقان في المعنى فلا يلزم تساويهما في الحقيقة لجواز أن يكون وقوع الوجود على الوجودين بالتشكيك . ومنشأ الغلط أنه ظن أن لا واسطة بين الاشتراك اللفظي و المتواطى . وليس كذلك . وسند المنع ههنا لا ينحصر في تشكيك الوجود فانه يجوز أن يختلف الوجودان في الحقيقة و يكون قول الوجود عليهما بالتواطى كما اذا كان عرضاً عاماً أو جنساً لكن لما كان الواقع هو التشكيك لم يذكر غيره .

واعلم أن هذا البحث من اوله الى آخره مبنى على كلية الوجود و تعدده . والحق أن المتعدد هو الوجود لا الوجود . م

(١) قوله « وذلك لان بين طرفي التضادّ الواقع في الالوان » هذا ليس تعليلاً لخروج البياض عن حقيقي بياض الثلج و بياض العاج و ان كان ظاهره ذلك فان ما ذكر من المهية و جزؤها لا تختلف؛ بل بيان للتمثيل .

وتقريره أن البياض اسم واحد واقع بمعنى واحد على البياضين ، ولا اسم لهما على التفصيل فان جميع الالوان الغير المتناهية بين طرفي التضادّ الواقع في الالوان لا اسم لها على التفصيل ، ويقع على كلّ جملة منها اسم واحد بمعنى واحد على التشكيك .  
أوجوب لسؤال فانه لما ثبت أن البياض المقول على البياضين ليس طبيعة نوعية ولا جنسية تبين أن البياضين ليسا بمشتركين في ذاتي فيكونان نوعين منفردين .

وكان سايلا يقول : كل نوع ندرکه وضع اسم بازامه كالانسان و الفرس و الحمار و غير ذلك فلو كانا نوعين فلا بد أن يكون لكل منهما اسم على التفصيل .

فاجاب بان كل نوع لا يجب أن يكون له اسم فان بين طرفي التضادّ أنواعاً لانهاية لها و لا يمكن أن يوضع لكل منها اسم . م

لها بالتفصيل . لأقول : على ماهيات الممكنات ؛ بل على وجودات تلك الماهيات أعني أنه أيضا يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم .

وإذا تقرّر هذا فقد انحلّ إشكالات هذا الفاضل بأسرها . وذلك لأنّ الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب إليه الحكماء . ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة لأنّ مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد . وأنا أورد ههنا شبهة مفصلة ، وأشير إلى وجوه انحلالاتها :

أقول : فمن شبهه التي زعم أنه أبطل بها قول الحكماء : أنّ إنيّة الواجب هي ماهيته : قوله : لما ثبت أنّ الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضى إمّا عروض الماهية ، أو لا عروضها ، أو لا يقتضى شيئا منهما : والأوّل والثاني يقتضيان تساوى الواجب والممكن في العروض واللاعروض ، والثالث يقتضى احتياجهما معاً إلى سبب منفصل يجعل وجود أحدهما غير عارض ووجود الآخر عارضا .

والجواب ماعرفته ممّا مرّ<sup>(١)</sup> . واعتبر النور المشترك الواقع على الأنوار لا بالتساوي مع أنّ نور الشمس يقتضى إبطار الأعشى بخلاف سائر الأنوار ، وكذلك الحرارة المشتركة مع أنّ بعضها يقتضى استعداد الحياة أو استعداد تبدّل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارة وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة بالماهية . و أيضاً لو كان الوجود متساوياً على

(١) قوله « والجواب ماعرفته مما مر » وهو أننا لانسلم أن الوجود من حيث هو لولم يقتض العروض و اللاعروض لاحتاج وجود الواجب و وجود الممكن إلى سبب منفصل ، وإنما يكون كذلك لو كان وجود الواجب مساوياً لوجود الممكن وهو ممنوع ؛ بل هما مختلفان في الحقيقة فلم لا يجوز أن يكون وجود الواجب يقتضى لذاته اللاعروض ووجود الممكن يقتضى العروض كما في النور والحرارة .

سلمنا المساواة لكن لا يحتاج وجود الواجب الى سبب عدم العروض بل يكفي فيه عدم سبب العروض .

ولما كان في هذا المنع الأخير ضعف لان احتياج الواجب الى العدم اشنع اشارة الى أن الحق ما ذكره أولاً .

ويمكن أن يقال : هب أن اللاعروض محتاج الى سبب لكن لانسلم أنه محال فان من الجائز أن يكون الواجب محتاجاً في صفة عدمية الى سبب عدمي ، و المحال أن يحتاج في ذاته او صفاته الحقيقية . م

ماظنه لكان المحتاج إلى سبب يقتضى العروض هو الممكن . أمّا الواجب فلا يكون محتاجاً لأنّ عدم العروض لا يحوج إلى وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض . على أنّ الحقّ ما ذكرناه أو لا .

ومنها قوله : اتفقت الحكماء على أنّ عقول البشر لا تدرك حقيقة الآله - تعالى - وعلى أنّها تدرك وجوده ، وكيف والوجود عندهم أو لي التصوّر فذلك يقتضى تغاير حقيقته ووجوده . لأنّ دليلهم الذي عليه يعولون و به يصلون قولهم : إنّنا نعقل ماهية المثلث مع الشكّ في وجوده ، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم . فهيهنا وجوده - تعالى - معلوم ، وحقيقته غير معلومة . فوجوده مغاير لحقيقته . وإلاّ فما الفرق .

و الجواب : أنّ الحقيقة <sup>(١)</sup> التي لا تدركها العقول هي وجوده الخاصّ المخالف لسائر الوجودات بالهويّة الذي هو المبدأ أوّل للكلّ ، والوجود الذي تدركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود و لسائر الوجودات وهو أوّل التصوّر و إدراك اللازم لا يقتضى إدراك الملزوم بالحقيقة وإلاّ لوجب من إدراك الوجود إدراك جميع الوجودات الخاصة . و كون حقيقته - تعالى - غير مدرّكة ، و كون الوجود مدرّكاً يقتضى مغايرة حقيقته - تعالى - للوجود المطلق المدرك لالوجود الخاصّ .

(١) قوله « والجواب ان الحقيقة » توجيهه ان يقال : ان أراد بقوله « وجوده المعقول » الوجود الخاص الذي هو نفس حقيقته فلا نسلم انه معقول ، و ان اراد به الوجود المطلق فممنوع ؛ لكن لا يلزم منه الا مغايرة الوجود المطلق لحقيقته لا مغايرة الوجود الخاص .

فان قلت : المعقول من الوجود هو الكون و تخصيصه بالاضافة الى المحال . فالوجود الخاص الواجب انما يتخصص بالاضافة إلى مهيته ، وايضا الوجود الخاص لو كان نفس حقيقته لا يكون مفهوم الوجود الكون لان حقيقته ليست هي الكون الخاص ، وحينئذ يكون قول الوجود على الوجود الخاص قولاً بالاشترار اللفظي .

فنقول : لا نسلم ان تخصيص الوجود بالاضافة الى المحال ، وانما يكون كذلك لو لم يكن ذلك الوجود قائماً بالذات وهو ممنوع . فان الوجود الواجب وجود خاص قائم بذاته . و اما الثاني فلا نسلم ان حقيقة الواجب ليس هو الكون الخاص فان الشيخ يصرح فيما بعد : أن الوجود مقوم للواجب عارض للممكن . م

ومنها قوله : لو لم تكن حقيقة الواجب <sup>(١)</sup> إلا مجرد الوجود مع القيود السلبية التي لا تدخل لها في عليّة وجود الممكنات فإنّ العدم لا يكون علّة للوجود ولا جزءاً منها لكن علّة الممكنات هو الوجود المساوي لوجود الممكنات .  
والجواب : أنّ حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام ؛ بل هي مجرد وجوده الخاصّ به المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات .

ومنها قوله : إنهم اتفقوا <sup>(٢)</sup> على أنّ الطبيعة النوعية يصحّ على كلّ فرد منها ما يصحّ على سائر أفرادها كما ذكرنا في إثبات هيولى الأفلاك ، وفي إبطال مذهب ذييمقراطيس في الجسم الذي لا يتجزّأ ، وفي وجود كون الأبعاد الجسمانية في مادة . وإذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز أن تختلف مقتضياتها أعني العروض للماهية واللاعروض .

والجواب : أنّ الوجود ليس طبيعة نوعية . لأنّ الطبيعة تكون في الأشخاص على السواء ، ويقع عليها بالتواطيء . والوجود ليس كذلك .  
ثمّ إنّه اعترض على قول الشيخ <sup>(٣)</sup> في هذا الفصل « لو كانت الماهية مقتضية لوجودها

(١) قوله « ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب » تقريره ان حقيقة الواجب لو كان نفس الوجود وهي علة الممكنات فعلة الممكنات اما ان يكون مجرد الوجود او الوجود مع القيود السلبية . والثاني باطل لان السلب لا يصح ان يكون جزءاً من العلة . فيلزم ان يكون مبدء الممكنات مجرد الوجود فيكون سائر الوجودات مبادئ الممكنات وهو محال . م

(٢) قوله « ومنها قوله أنهم اتفقوا » تحريره أن الوجود عارض للمهيات الممكنة فيكون في الواجب كذلك لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف .

وصورة القياس أن يقال : لو كان الوجود عارضاً للمهية الممكنة كان في الواجب كذلك لكن المقدم حق فالتالي مثله . م

(٣) قوله « ثم انه اعترض على قول الشيخ » قال الشيخ : لو كانت المهية علة لوجود لنفسها كانت متقدمة بالوجود على الوجود لان العلة متقدمة على المعلول .  
قال الشارح نقلاً عن الإمام : لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تأثيرها . وحيث أن يكون معنى التالي أنها مؤثرة في الوجود . وهو إعادة المقدم بعبارة اخرى .

وأجاب : بانالنا نسلم أن معنى التقدم هو التأثير بل هو أمر مغاير له فان التقدم شرط للتأثير والشروط مغاير للشرط . ولئن سلمنا أن التقدم هو التأثير لكن الدليل تام لان المهية لا يتصور

لكانت متقدمة بالوجود على الوجود» بأن قال: لاعمى لتقدم العلة بالوجود إلا تأثيرها. وحينئذ يكون التالي في المتصلة المذكورة إعادة للمقدّم بعبارة أخرى .  
 و الجواب : أننا نعلم بالضرورة أن تأثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود، والشيء لا يكون مشروطاً بنفسه . وأيضاً هب أن التقدم هو التأثير لكن الماهية . لا يتصور أن تؤثر إلا إذا كانت في الأعيان . وحينئذ يكون كونها في الأعيان أعنى وجودها شرطاً في صدور وجودها أعنى كونها في الأعيان عنها . هذا خلف .  
 ثم قال : وكما كانت الماهية قابلة للوجود <sup>(١)</sup> مع أنها غير متقدمة بالوجود عليه

مؤثرة إلا إذا كانت في الأعيان فكونها في الأعيان شرط تأثيرها في الوجود وهو كونها في الأعيان فيكون كونها في الأعيان مشروطاً بكونها في الأعيان وانه محال .  
 وهذا المنقول غير ما ذكره الامام لان الامام استفسر في قول الشيخ إن العلة متقدمة على المعلول . وقال : ان أردتم بتقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فحاصل قولكم ذلك أن العلة لا يكون مؤثرة الا بعد وجودها فهذا بعينها أعاده التالي لان معناه حينئذ أن المهية لا يكون مؤثرة في الوجود الا باعتبار الوجود . وهو محل النزاع لان عندنا المهية علة للوجود بنفسها لا بالوجود ، و ان أردتم معنى آخر فبينوه فان التصديق بعد التصور . وعلى هذا لا يتوجه كلام الشارح لان جواب الاستفسار لا يكون بالمنع . ولوقال : ونحن نعلم بالضرورة أنه أمر وراه التأثير لانه مشروط بالتقدم . فلا بد من بيان ذلك الامر المعايير ولو بين كان هذا القول حشواً لا فائدة فيه .  
 ثم الامام لم يقل : ان معنى تقدم العلة بالوجود هو التأثير بل معنى مجرد التقدم الذاتي وحينئذ يكون بين المقدم والتالي فرق لان معنى التالي أن المهية لا يكون مؤثرة في الوجود الا بعد الوجود والمقدم أن المهية مؤثرة في الوجود ولا شك انه مغاير للمقدم .  
 على أن الامام لم يقل : ان التالي هو إعادة المقدم بعبارة اخرى ، بل قوله : العلة متقدمة بالوجود على المعلول إعادة التالي بعبارة اخرى . فابن هذا من ذلك .  
 والحق في الجواب : أن المراد بالتقدم الذاتي هو الترتيب العقلي فان العقل يجزم بان العلة لا بد أن يوجد أولاً وبالذات ثم يصدر عنه شيء .

فحاصل سؤال الامام منع الملازمة وهو أنا لانسلم أن المهية لو كانت علة للوجود لكنت متقدمة عليه بالوجود . وانما يكون كذلك لو كان تأثيرها في وجودها مشروطاً بالوجود وهو ممنوع؛ بل تأثيرها بنفسها .

وجوابه ما نبهنا عليه من قبل : أن المراد بالمهية غير الوجود . وغير الوجود انما يكون مؤثراً في الوجود بشرط الوجود . والعلم به ضروري . م

(١) قوله « وكما كانت المهية قابلة للوجود » أورده الامام على ما ذكره نقضين : تفصيلي وهو منع الملازمة ، واجمالي وذلك بوجهين : أحدهما : لوصح ما ذكرته لزم أن لا تكون المهية علة قابلة

كذلك تكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود .  
والجواب : أن كلامه هذا مبني على تصوّره أن للماهية ثبوتاً في الخارج دون وجودها ، ثم إن الوجود يحلّ فيها . وهو فاسد . لأن كون الماهية هو وجودها . و الماهية لا تتجرد عن الوجود إلا في العقل لا بأن تكون في العقل منفكّة عن الوجود . فإنّ الكون في العقل أيضاً وجود عقلي كما أن الكون في الخارج وجود خارجي ؛ بل بأنّ العقل من شأنها أن يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود . وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه . فإن اتّصاف الماهية بالوجود أمر عقلي ليس كاتّصال الجسم بالبياض فإنّ الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمّى بالوجود وجود آخر حتّى يجتمعان اجتماع القابل والمقبول ؛ بل الماهية إذا كانت فكونها هو وجودها . والحاصل أن الماهية إنّما تكون

للوجود لوجوب تقدم العلة بالوجود . و اللازم باطل .

والجواب أنه ان اريد بقوله : المهية الممكنة قابلة للوجود . أنها كذلك في العقل فلا نسلم أنها ليست بمتقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي ضرورة أن المهية تتحقق في العقل أولاً ثم يعتبر الوجود الخارجى لها ، وان اريد أنها قابلة للوجود في الخارج فلا نسلم ذلك وانما يكون قابلة في الخارج لوكان للمهية وجود وللوجود وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض وهو ممنوع . هذا غاية توجيه الكلام في هذا المقام .

الثاني النقض بما ذكره الشيخ : ان مهية الشيء يجوز ان يكون علة لصفته . فان تلك المهية لا يجوز ان يكون متقدمة على تلك الصفة بالوجود والالم يكن العلة نفس المهية فقط بل المهية الموجودة ولكنه جعل العلة نفس المهية .

فان قلت : اذا لم يكن العلة المهية مع الوجود وكل مالا يكون مع الوجود كان معدوماً يلزم ان يكون المهية مؤثرة في حال عدمها . فنقول : لا يلزم من عدم اعتبار الوجود في العلية اعتبار العدم بل العلة المهية من حيث هي هي فقوله : ولا يلزم من ذلك كونها معدومة . إشارة الى هذا السؤال و الجواب .

وأجاب : بان المراد من علية المهية من حيث هي ليس أن الوجود لا دخل له في عليتها بل المراد أن المهية علة في الوجودين : العقلي و الخارجى فلا يعتبر في عليتها أحد الوجودين على التبعين كالاتساق بمتساويين للزوجية فان الزوجية تقتضيه سواء في العقل أو في الخارج فلا يعتبر في ذلك اقتضاء أحدهما . مع أننا نعلم بالضرورة أنها مالم يتحقق في العقل أو في الخارج يستحيل اقتضاءها له . فالمهية تقتضى شيئاً تارة بشرط الوجود الخارجى ، واخرى بشرط الوجود الذهني ، واخرى لا بشرط أحدهما ، بل مع كل منهما وهو اقتضاء المهية . م

قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن أن تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط .

ثم قال : ذكر الشيخ في هذا الفصل : أن الماهية تكون علة لصفتها وذلك يقتضى كونها مؤثرة من غير اقترانها بالوجود . لأنّها لو اقترنت به لم تكن وحدها علة بل مع الوجود . ولا يلزم من ذلك كونها معدومة ؛ بل إنّما تكون مؤثرة من حيث هي هي لامن حيث هي موجودة أو معدومة .

والجواب : أن عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضاها صفة لا يقتضى انفكاكها عن الوجود حال الإقتضاء فإن انفكاكها عن الوجود و هي هي محال فضلا عن أن تكون مؤثرة . فإن لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي لا ينفك حالة التأثير عنه . فهذا بيان فساد الرأى الذى ذهب إليه هذا الفاضل . وهذه المباحث وإن كانت مؤدبة إلى الإطناب غير متعلّقة بمتن الكتاب في هذا الموضوع ؛ لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي أعظم المسائل الإلهية شأناً في هذا الكتاب وفي سائر كتبه كان التنبيه على مزال أقدامه واجبا لئلا يفسد عقائد المبتدئين باقتفاء أثره .

\*(إشارة)\*

\*(واجب الوجود المتعين (١))\*

هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود . و تقريره أن

(١) قوله « إشارة : واجب الوجود المتعين » واجب الوجود متعين لانه لو لم يكن متعيناً لم يكن موجوداً وقد ثبت في البرهان أنه موجود . فقوله « مالم يتعين لم يكن علة لغيره » أكثر المقدمات فيه مستدرک . وذلك واضح . ثم ان تعينه اما لكونه واجب الوجود أو لغيره . و الاول يستلزم المطلوب لانه ان كان تعينه لكونه واجب الوجود فأينما وجد واجب الوجود وجد ذلك التعين فيلزم انحصار واجب الوجود فيه .

والثاني يقتضى أن يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود اما ان يكون لازماً لتعينه ، أو عارضا ، أو معروضا له ، أو ملزوما . والكل محال . هذا توجيه الشارح . وفيه نظر : لان تعينه لو كان لغيره يكون واجب الوجود محتاجا في تعينه الى غيره فيلزم أن يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره . وهذا لاحاجة له الى دليل . ولو استدل بقوله : لانه ان كان لازماً لتعينه . كان تلك المقدمة مستدركة في البيان اذ يكفى أن يقال : لو لم يكن تعينه لكونه



واجب الوجود مالم يتعيّن لم يكن علّة لغيره لأنّ الشيء الغير المتعيّن لا يوجد في الخارج. وما لا يوجد في الخارج يمتنع أن يكون موجداً لغيره . ثمّ إنّ تعيّنهُ إمّا أن يكون هو لكونه واجب الوجود لاغير ، أولاً يكون لذلك ؛ بل يكون لأمر غير كونه واجب الوجود . أمّا القسم الأوّل فيقتضى أن لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعيّن . وهو المطلوب . وإليه أشار الشيخ بقوله :

واجب الوجود بل لغيره لكان معنى واجب الوجود اما لازماً لتعيّنه او عارضاً له او معروضاً له او ملزوماً . والكلي محال . ثم لوجوبنا على هذا الاستدلال فقول الشارح : والكلي محال . بعيد عن التقريب اذ التقريب أن يقال : وإياً ما كان يلزم ان يكون واجب الوجود المتعين معلولاً لغيره ، وكذلك قول الشيخ : ان كان معنى الواجب لازماً كان الوجود لازماً لمهية غيره اوصفة وذلك محال . لا يناسب التقريب ، و ايضاً قد استعمل تلك المقدمة في ذلك الاستدلال في ثلاثة مواضع اخر : اما اولاً و ثانياً فحيث بين ان القسم الثالث يقتضى كون واجب الوجود المتعين معلولاً لما جعله متعيّناً و ان طبيعة وجود الواجب لو تخصصت بعين ذلك التعين لزم ان يكون وجود الواجب المتخصص معلولاً لعلّة ذلك التعين ، و اما ثالثاً ففي القسم الرابع حيث قال : انه يقتضى كون الواجب معلولاً للغير . فلو احتاج تلك المقدمة ثمة الى دليل فكيف صارت في هذه المواضع بينة بنفسها . والصواب ان يقال : اراد الشيخ ان يستدل على استحالة كون التعين بغير واجب الوجود بدليلين :

احدهما: انه يستلزم كون واجب الوجود المتعين معلولاً للغير . وهو محال . والثاني: انه لو كان تعيّن لغير واجب الوجود لكان معنى واجب الوجود لازماً لتعيّنه او عارضاً او معروضاً او ملزوماً والكلي محال . وحينئذ يوجه الكلام؛ لكن لا بد من واو العطف في قوله « لانه لو كان واجب الوجود لازماً » حتى يكون دليلاً آخر . ويحتمل انها سقطت من قلم الشيخ او قلم الناسخ . ومما يدل على ذلك دلالة واضحة اقتصار الشيخ في مواضع من كتاب الشفاء على الدليل الاول من غير تعرض لبيان التلازم والتعارض :

منها ما قاله في ثامنة الالهيات : الواحد مما هو واجب الوجود يكون ما هو به هو ذاته و معناه اما ان يكون مقصوراً عليه لذات ذلك المعنى، او لعلّة مثلاً لو كان الشيء الواجب الوجود هو هذا الانسان فلا يخلو اما ان يكون هو هذا الانسان للانسانية و لانه انسان، او لا يكون . فان كان لانه انسان هو هذا فالانسانية يقتضى أن يكون هو هذا فقط و ان وجدت لغيره . فما اقتضت الانسانية أن يكون هو هذا بل انما صار هذا الامر غير الانسانية . فكذلك الحال في حقيقة واجب الوجود فانها ان كانت لاجل نفسها هي هذا المعين لاستحالة أن يكون تلك الحقيقة لغيره فيكون تلك الحقيقة ليست الالهذا، وان كان تحقق هذا المعنى لهذا المعين لاعن ذاته بل عن غيره و انما هو هو

﴿إن كان تعينه ذلك لأنه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره﴾  
 وأما القسم الثاني فيقتضى أن يكون واجب الوجود المتعین معلولا لغيره لأن  
 معنى واجب الوجود لا يخلو من أن يكون إما لازما لتعينه . أو عارضا له ، أو معروضا له ، أو  
 ملزوما له . وهذه هي الأقسام الأربعة المذكورة . وكلها محال .  
 وإلى هذا القسم أشار بقوله :

﴿وإن لم تكن تعينه لذلك بل لأمر آخر فهو معلول﴾  
 ثم شرع في تفصيل الأقسام : فبيّن أن القسم الأول وهو أن يكون معنى واجب

لأنه هذا المعين فيكون وجوده الخاص له مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود . هذا خلف .  
 فاذن حقيقة واجب الوجود لواجب الوجود الواحد فقط . هذا كلام الشيخ بعبارة من غير تغيير و  
 هو مصرح بما ذكرنا .

و نقول في بيان استحالة الأقسام الأربعة في الدليل الثاني على محاذاة متن الكتاب :  
 أما إذا كان معنى واجب الوجود لازما لتعينه فإنه يلزم أن يكون الوجود معلولا للتعين . وهو  
 إما مهية واجب الوجود ، أو صفته . فيكون وجوده معلولا لمهيته أو صفته . وأنه محال .  
 وأما إذا كان عارضا فلان العارض المفارق يحتاج إلى علة غير المعروض . وإليه أشار بقوله : أولى  
 بان يكون علة .

وأما إذا كان التعين عارضا للوجود الواجب فلان عروض التعين لعله بالضرورة ولا بد أن يكون  
 محل التعين وهو الوجود متخصّصا . فتخصّصه إن كان بعين ذلك التعين يكون علة ذلك التعين علة  
 لخصوصية ذات الواجب وهو محال ، وإن كان بتعين آخر سابق للكلام فيه كما في ذلك التعين أن  
 محله يكون متخصّصا .

وأما إذا كان التعين لازما للوجود الواجب وهو باقى الأقسام فهو محال . لان التعين حينئذ  
 يكون معلولا للوجود الواجب والمقدر خلافه .

ولنشرح بعد هذا كلام الشارح ليتضح ما فيه من الغلغل : فقوله « و اعلم أنا بينا أن اللزوم لا  
 يتحقق » بيان للشروط القابلة : إن كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما لمهية غيره أو صفة .  
 وتوجيهه على ما قال أن اللزوم لا يتحقق إلا إذا كان أحدهما علة للآخر ، أو كانا معلولين لعله واحدة .  
 وههنا لا جازم أن يكونا معلولين ولا يلزم أن يكون وجود الواجب معلولا لغيره ، ولا أن يكون وجود  
 الواجب علة للتعين لأنه القسم الأول . فتعين أن يكون وجود الواجب معلولا للتعين . و التعين إما  
 نفس مهية الواجب أو صفة من صفاته . فيلزم أن يكون وجود الواجب معلولا لمهيته أو لصفة من صفاته .  
 وقد تقرر في المقدمة الثانية السابقة أنه محال ؛ لكنه قرر ذلك باننا بينا أن اللزوم يستدعى أن يكون  
 اللزوم أوجزه منه علة أو معلولا مساويا للزوم أو لجزء منه ، أو كانا معلولي علة واحدة . وعلى ذلك

الوجود لازماً لتعيينه المعلول لغيره محال . لأن المتعين إما أن يكون ماهية ، أو صفة للماهية . وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازماً له كون الوجود بسبب الماهية أو بسبب صفة أخرى لها . وقد تقرّر بطلان ذلك في الفصل المتقدم .  
وذلك معنى قوله :

\*(لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعيينه كان الوجود لازماً لماهية غيره ، أو صفة .

وذلك محال)\*

وأعلم أننا بيّنا أن اللزوم لا يتحقق إلا إذا كان الملزوم أجزءاً منه علّة ، أو معلولاً مساوياً لللازم أو لجزء منه ، أو كانا معلولي علّة واحدة . وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازماً للتعيين لا يمكن أن تكون علّة له وإلا فاعد القسم الأول ، وعلى التقديرين الأخيرين

التقدير لا يمكن أن يكون وجود الواجب علّة للتعين فهو إما معلول له أوهما معلولان . وأياً ما كان يكون الوجود الواجب معلولاً: أما على تقدير أن يكونا معلولين فظاهر، وأما على تقدير أن يكون الوجود الواجب معلولاً للتعين فلان الوجود معلول للتعين والتقدير أن التعين معلول للغير فيكون وجود الواجب معلولاً للغير. وإنه محال .

وهيها نظر من وجوه :

أحدها: إنه لا تقريب فيه لأنه حاول بيان الملازمة وهي أنه يلزم من كون الوجود الواجب لازماً للتعين كون الوجود بسبب مهيته أو صفة . وهذا لا يتبين باستحالة كون الوجود الواجب معلولاً . فالأولى في بيان الملازمة ما ذكرناه .

والوجه الثاني: أن الثابت فيما سبق هو أن التلازم بين الطرفين يستدعي عليه أحدهما للآخر، أو كانا معلولين لعلّة رابطة . والمقدر هيها ليس إلا ان وجود الواجب لازم للتعين مطلقاً لأنه لازم مساو . ويمكن أن يقال : الدليل المذكور ثمة قائم في مطلق اللزوم فإنه لو لم يكن أحدهما من الملزوم واللازم علّة للآخر، ولم يكونا معلولي علّة لم يكن لشيء منهما احتياج في الوجود إلى الآخر، وكان كل منهما بحيث يصح انفراده عن الآخر فلا يكون بينهما لزوم أصلاً ؛ لكن هذا الدليل لو صح لدل على انحصار حال اللازم والملزوم في عليه أحدهما للآخر . وإما على معلوليتها لثالث أو على عليه جزء الملزوم أو اللازم أو على مساواة اللازم فلا . ولت شعري لم ردد بين الملزوم وجزءه، واللازم وجزءه ، وقيد المعلول بالمساواة . ولا دخل لشيء منها في الاستدلال .

فتقول : شرط في اللزوم أحد الأمور التسعة لان الشرط إما عليه أحدهما ، أو معلوليتها . وعلى التقدير الأول أحدهما إما الملزوم أو جزءه ، أو اللازم أو جزءه . وعلى التقادير الأربعة إما ان يكون علّة أو معلولاً . والدليل دال على عليه الملزوم لللازم، وعلى العكس . فباقي الاقسام مستدرك .

يكون معلولا . وهو محال . ثم إنه يبين أن القسم الثاني وهو أن يكون الوجود الواجب عارضا لتعيينه المعلول لغيره أولى بأن يكون محالاً . لأنّ عروض ذلك الوجود للتعيين يقتضى الافتقار إلى سبب يقتضى العروض ، والتعيين معلول أيضاً لغيره . فإذن تضاعف الافتقار إلى الغير .

وذلك معنى قوله :

\*(وإن كان عارضا فهو أولى بأن يكون لعلّة)\*

ثم أشار إلى القسم الثالث وهو أن يكون التعيين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله :

\*(وإن كان ما يتعين به عارضا لذلك)\*

و يبين أن هذا القسم أيضاً محال . لأنّه يقتضى كون الواجب الوجود المتعين معلولاً لما جعله متعيّناً بذلك التعيين .  
و إليه أشار بقوله :

الوجه الثالث: إن الملزم وإن ساعدنا على اقتضائه عليه لا يقتضى الاعلية فى الجملة؛ لكن القسم الاول ما يكون واجب الوجود علة مستقلة للتعين فلا يلزم من كون واجب الوجود لازماً للتعين وعلة له إن يكون علة مستقلة فلا يعود القسم الاول .

الوجه الرابع : ان المقدر لزوم معنى واجب الوجود للتعين واللازم منه كون معنى واجب الوجود معلولا للتعين لا كون الوجود معلولا له حتى يكون معلولا لمهيته اوصفة . و جوابه : انه مبنى على ان الوجود عين الواجب وليس الكلام الا ان الواجب موجود وهو عين الوجود وكل موجود متعين بالضرورة فيكون واجب الوجود وجوداً متعياً . فاما ان يكون تعينه لذاته فلا واجب وجود الا هو ، وإما ان يكون تعينه لغيره فيكون الواجب فى تعينه محتاجا إلى غيره وإنه محال ، وايضا اذا قيس التعيين إلى واجب الوجود يفرض فيه الاقسام الاربعة . والكل محال .

فان قلت : هذه الاقسام الاربعة كما يفرض على هذا التقدير يفرض ايضا على التقدير الاول اعنى ما إذا كان تعينه لذاته . فيلزم ان لا يوجد الواجب .

فنقول : إذا كان تعينه لغيره كان هناك امران : وجود الواجب ، والتعين . لان وجود الواجب ليس لعلّة ، والتعين لعلّة . فهما غيران يفرض بينهما التلازم و التعارض بخلاف ما إذا كان تعينه لذاته فلا يلزم ان يكون هناك تعين مغاير لذاته فلا يفرضان بينهما .

فان قلت : لا نسلم ان واجب الوجود لو كان تعينه لذاته انحصر فى ذلك المتعين و انما يكون كذلك لو كان واجب الوجود ذاتا واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون عرضا عاما او طبيعة جنسية

﴿فهو لعلّة﴾

ثم أكد بيان استحالته بمعنى آخر (١) وهو أن التعيين لا يمكن أن يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة . فإن كان يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة . وحينئذ لا يخلو إما أن يكون تخصيص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعيين العارض لها ، أو يكون بسبب تعيين آخر خصصها أولاً ثم عرض لها التعيين الأول بعد تخصصها . وهذان قسمان :

القسم الأول أن التعيين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة لا خاصة ولا عامة بذاتها ، ثم إنَّها قد تخصصت بعين ذلك التعيين المعلول . وهو محال . لأنه يقتضى أن يكون الوجود الواجب المتخصص معلولاً لعلّة ذلك التعيين . وإليه أشار بقوله :

﴿فإن كان ذلك وما يتعين به ماهية واحدة [ماهيته واحداً] فتلك العلة علّة لخصوصيته الذاتية يجب وجوده . [لخصوصيته ماله ذاته بحسب وجوده] وهذا محال﴾

ولفظه ذلك إشارة إلى ماتعيين به المذكور قبله . وتقدير الكلام هكذا : فإن كان

فيكون تحته انواع وكل نوع يقتضى لذاته تعينا فيلزم انحصار كل نوع في شخص لا انحصار واجب الوجود في شخص .

احيب عنه : بان واجب الوجود لما كان عين الوجود فلو كان له انواع لكان له حقايق مختلفة فيكون الوجود مشتركا اشتراكا لفظيا و هو باطل .

وفيه ضعف : لان واجب الوجود ليس عين الوجود المطلق بل عين الوجود الخاص . وغاية ما في الباب ان يكون للموجودات الخاصة حقايق مختلفة فلا يلزم اشتراك مطلق الوجود لفظا .

والحق في الجواب ما ذكره الشيخ في الشفاء : ان واجب الوجود ليس الامجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود . نعم الوجود المقارن للمهيات يختلف بحسب اختلاف اضافته اليها ، واما محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة . م

(١) فوله « ثم اكد بيان استحالته بمعنى آخر » حمل الكلام ههنا على داليتين : على استحالة كون التعيين عارضا لوجود الواجب لكن الغاء في قوله « فان كان ذلك و ما يتعين به مهية واحدة » مما ياباه لان أحد الدليلين لا يترتب على الآخر . وقدمر ايضا ان الدلالة الاولى ليست بجيدة . فالاولى ان يجعل الكلام ههنا دليلا واحدا كما قررناه .

ما يتعين به الوجود الواجب وما يتعين به الماهية الخاصة المعروضة لذلك التعيين واحداً فتلك العلة أي علة التعيين المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب .

والقسم الثاني أن يكون التعيين المعلوم قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد أن تخصصت بتعيين آخر سابق . وهو محال . لأن الكلام في ذلك التعيين كالكلام في التعيين المعلوم المذكور .

وإلى ذلك أشار بقوله :

\*(وإن كان عروضة بعد تعيين أول سابق . فكلامنا في ذلك)\*

وبقى من الأقسام الأربعة قسم واحد وهو أن يكون التعيين المذكور لازماً للوجود الواجب مع كونه معلولاً لغيره . وهو أيضاً محال . لأنه يقتضى كون واجب الوجود واحداً معلولاً للغير .

وإليه أشار بقوله :

\*(وباقى الأقسام محال)\*

ولما تبين استحالة الأقسام الأربعة بأسرها تبين استحالة القسم الثاني المنقسم

و تقريره على مجازاة الشرح أن يقال : لو كان التعيين عارضا للوجود الواجب لكان عروضة لعله فمعروضه إما أن يكون وجوداً عاماً أو وجوداً خاصاً لا سبيل إلى الأول والالكان الوجود عاماً متعيناً وهو محال . فتعين أن يكون خاصاً . فاخصاه إما أن يكون بذلك التعيين فيكون علة ذلك التعيين علة لخصوصية ذلك الوجود فيكون الواجب المتخصص معلولاً و انه محال ، وإما أن يكون بتعين آخر سابق فيعود الكلام فيه . وقوله « من حيث هو طبيعة لاعامة ولا خاصة » إشارة إلى أن قوله « فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة » لا يريد به ما يعتبر فيه عدم العموم بل ما لا يعتبر فيه العموم حتى إذا عرض له التعيين صار مخصوصاً ، وقوله « ولفظة ذلك إشارة إلى ما يتعين به » أي إشارة إلى قول الشيخ ما يتعين به في قوله « وإن كان ما يتعين به عارضا » وبالجملة إشارة إلى التعيين العارض ، وقوله المذكور مجرور صفة لما يتعين به ، والضمير في قبله راجع إلى قوله « فان كان ذلك » وقوله « علة لخصوصية الوجود الواجب إشارة إلى أن ما في قول الشيخ « لخصوصية ما لذاته يجب وجوده » موصولة ولذا يتعلق بقوله يجب وجوده أي بخصوصيته الذي يجب وجوده لذاته وهو الوجود الواجب ٢ .

إلى هذه الأربعة من القسمين الأولين . فتعيّن صحّة القسم الأوّل منهما وهو كون واجب الوجود واحداً . وهو المطلوب .

والفاضل الشارح <sup>(١)</sup> جعل قوله : « واجب الوجود المتعيّن » إلى قوله : « فلا واجب وجود غيره » أحد الأقسام الأربعة . وهو كون التعيّن لازماً لواجب الوجود . وقوله : « وإن لم يكن تعيّن لذلك ؛ بل لأمر آخر فهو معلول » قسماً ثانياً منها وهو كون التعيّن عارضاً له . وأورد قوله : « لأنّه إن كان واجب الوجود لازماً لتعيّنه » هكذا : « وإن كان واجب الوجود لازماً لتعيّنه . وجعل ذلك إلى قوله : « أوصفة وذلك محال » قسماً ثالثاً وهو كون واجب الوجود لازماً للتعيّن . وقوله : « وإن كان عارضاً فهو أولى بأن يكون لعلّة » رابع الأقسام وهو كونه عارضاً للتعيّن . قال : وعند هذا قد تمّ فساد الأقسام الثلاثة الأخيرة وبه صحّ القسم الأوّل وتمّ الدليل . ثمّ جعل قوله : « وإن كان ماتعيّن به عارضاً لذلك » إلى قوله : « فكلامنا في ذلك » تكراراً للقسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه . و

(١) قوله « والفاضل الشارح » قال الامام في تقرير ماذكره الشيخ : لو وجد واجبا الوجود كل واحد منهما مخالفا للآخر في تعينه ومشاركا له في وجوب وجوده ، وما به الاشتراك مغاير لما به الاختلاف ، وكل منهما مركب من الوجوب والتعين وعند ذلك يفرض الاقسام الاربعة التي في المقدمة الاولى :

احدها ان يكون التعين لازما للوجوب . فأينما حصل الوجوب حصل ذلك التعين فيكون واجب الوجود واحدا لا كثيراً ، واليه اشار واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره .

القسم الثاني : ان يكون التعين عارضاً للوجوب فكل عارض مفارق لا يبدله من علة فيلزم افتقار كل من الواجبين في تعينه الى علة منفصلة . وهذا يقتضى امكانهما . واليه اشار بقوله « وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول »

القسم الثالث : ان يكون الوجوب لازماً للتعين وهو باطل لما تقرر في المقدمة الثانية فان وجوب الوجود لو كان لازماً لمهية اخرى لكان معلولاً لتلك المهية فتقدم تلك المهية بالوجود على الوجود ، وبالوجوب على الوجوب واليه اشار بقوله « لانه ان كان واجب الوجود لازماً لتعيّنه كان الوجود لازماً لمهية غيره أوصفة وذلك محال »

القسم الرابع : ان يكون الوجوب عارضاً للتعين فيلزم احتياج كل من الواجبين في وجوبه الى سبب منفصل وهو محال . واليه اشار بقوله « ولو كان عارضاً فهو اولي بان يكون لعلّة » وعند

لم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله : « وباقي الأقسام محال » ولا اشتباه في أن ما ذكرناه أشد انطباقاً على متن كلامه . والله أعلم بالصواب .

والفاضل الشارح ذكر أيضاً أن هذه الحجّة مبتنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعيين أمراً ثبوتياً حتى يصحّ عليهما التلازم والتعارض . ولو كان أحدهما أو كلاهما سلبياً لما صحّ ذلك . فسقط أصل الدليل .

ثم أظنّ الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج عنادية ، وإبطال استدالات أوردها على إثباتهما كذلك .

و الحقّ أن الوجود والإمكان والامتناع أوصاف اعتبارية عقلية حكمها في

هذا الكلام تم فساد الأقسام ، وبه يتم الدلالة ، وأما قوله بعد ذلك « وان كان ما يتعين به عارضا لذلك فهو علة » فهو زيادة لبيان بطلان القسم الثاني فان الذي جعلناه علة للتعيين فاما ان يكون علة لتعيينه الذي به صارت مهية مشخصة فحينئذ يكون تلك العلة علة لخصوصية مآلذاته يجب وجوده و انه محال ، و اما ان يكون علة لتعيين آخر بعد التعيين السابق فكلامنا في ذلك التعيين السابق . وباقي الأقسام محال هذا توجيه الامام .

ونقل الشارح انه قال في آخر الدلالة : وعند هذا يتم فساد الأقسام الثلاثة الاخر و به صح القسم الاول . و هو نقل لا يساعد توجيهه عليه . لانه قرر الأقسام الاربعة على تقدير الواجبين فلا يكون القسم الاول صحيحا بل خلفا .

اللهم الا ان يقال : هذا نقل كلامه على تقدير اصلاحه . فان في توجيه ذلك نظر من وجهين :

احدهما : ان تقدير الواجبين لا ينطبق على كلام الشيخ فانه لم يفرض الكلام الا في واجب الوجود الواحد .

والاخر : أن المقدمة القايلة : كل واحد من الواجبين مركب مما به الاشتراك وما به الاختلاف . مستدرك لتمام الدلالة بدونها . فغير الشارح تقرير دلالة بان حذف هذه المقدمة ، وفرض الكلام في الواجب الواحد فقال : واجب الوجود المتعين إما أن يكون تعيينه لازما لوجوب وجوده أو عارضا أو وجوبه لازما أو عارضا و الأقسام الثلاثة الاخيرة باطلة فصح القسم الاول ثم اشار الى انه مع هذا الإصلاح لا ينطبق مع المتن .

أما أولا فلان توجيهه انما يتم لو كان في المتن : وان كان واجب الوجود لازما لتعيينه . و ليس كذلك ؛ بل مافي المتن : لانه ان كان واجب الوجود . الى آخره .

و أما ثانيا فلانه لم يبق هناك قسم يحمل عليه . و باقي الأقسام محال .

ثم اعترض بان الوجود والتعيين وصفان سلبيان فلا يلزم من اشتراكهما في الوجود و اختلافهما



الثبوت والانتفاء واحد ، والاشتغال بذلك هيئنا ليس بنافع ولا ضار لأن الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود ؛ بل تكلم في واجب الوجود الذي لا يمكن أن يقال أنه سلبى ، وأما التعيين فلا شك في أن الطبيعة الواحدة لا يمكن أن تتكثر بنفسها من حيث هي واحدة ؛ بل يجب إذا تكثرت أن تتكثر بأمر ينضاف إليها ، وسيجيء بيان تكثرها في الفصل الذي يلي هذا الفصل .

وقول الفاضل الشارح : التعيينات لو كانت ثبوتية لاشتركت في كونها تعييناً و اختلفت بتعيينات آخر غيرها . ليس بشيء . لأن تعيينات الأشخاص (١) من حيث تعلقها بالمتعينات لا تشترك في شيء ، ومن حيث تشترك في شيء فليست بتعيينات .

وقوله : انضمام التعيين إلى طبيعة ما يحتاج إلى كون تلك الطبيعة متعينة بتعيين آخر . ليس بشيء أيضاً . لأن الطبائع تتعين بالفصول كالأصناف من الأجناس و الفصول ، أو بأنفسها كالأصناف البسيطة ، ثم هي من حيث كونها طبيعة تصلح لأن تكون

في التعيين وقوع الكثرة في ذات كل واحد منهما . فان كل بسيطين يشتركان في سلب ماعدهما عنهما مع عدم الكثرة .

ثم سأل نفسه قايلاً : هب أن الوجود والتعين سلبيان لكن لا بد أن يكون بين الوجود والتعين ملازمة . فاما أن يكون الملزوم هو الوجود أو التعين ، أو يعود الالتزام .  
أجاب : بان الامر السلبى عدم صرف ونفى محض فكيف يعقل فيه ما ذكرتم .  
و أنت خبير بان السؤال الاول انما يرد على المقدمة المستدركة ، و فى السؤال الثانى تغيير الدليل الى الاصلاح المذكور .

قال الشارح: الوجود و ان كان أمراً اعتبارياً الا أن الكلام ليس فيه ، بل فى الوجود الواجب وهو ليس سلبى ، و أما التعين فهو ثبوتى لان الطبيعة اذا تكثرت فى الخارج فلا يخلو اما أن يكون تكثرها لذاتها و هو محال لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف ، أو لامور غيرها ينضاف إليها فهى التعينات فيكون لها وجود فى الخارج . و أيضاً اذا وجدت الطبيعة فى الخارج فاما أن يكون الوجود مجرد الطبيعة أو هى مع أمر آخر . والاول محال والا لم يصح عليها التعدد لانها لو تعددت وهى هى تكون موجودة بعينها فى موارد متعددة على أحوال متضادة و انه محال بالضرورة . م

(١) قوله «لان تعيينات الاشخاص» لاشك أن مفهوم التعين وهو ما يميز به الشيء ذهناً و خارجاً مشترك بين التعينات اشتراك العارض بين المعروضات لا اشتراك النوع بين أفرادها . فتعيينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لا يشترك فى شيء أى فى ذاتى فان كل تعين فهو بهويته مغاير لتعين آخر فانها لو اشتركت فى ذاتى لم يكن تعينات . م

عامّة عقلية، ولأن تكون خاصّة شخصيّة. فكما بانضياف معنى العموم إليها تصير عامّة كذلك بانضياف التعيّنات إليها تصير أشخاصاً ولا تحتاج إلى تعيّن آخر. ولو كان التعيّن بالفرض (١) أمراً سلبياً لما كان عدم الشيء مطلقاً كما ظنّه هذا الفاضل؛ بل كان شيئاً عديمياً. وأمثال هذه الأعدام تصلح لأن تصير فصولاً فضلاً عن أن تكون عوارض. والكلام في تحقّق هذه الأمور وأمثالها يستدعى طولاً لا يليق أن يورد في أثناء ما لا يتعلّق بها على طريق الحشو.

وأما قوله: الواجب يساوي الممكنات (٢) في الوجود وبيانها بتعيّن فمتر كّب ماهيّة. فليس أيضاً بشيء. لأن الوجود الغير العارض ماهيّة يباين الوجود العارض للماهيات

(١) قوله « ولو كان التعيّن بالفرض » هذا كلام على جواب الامام عن السؤال الثاني و تقريره أن يقال: هب أن التعيّن و الوجود أمران عديمان لكنهما ليسا عدماً محضاً حتى لا يصح عليهما التعارض و التلازم. ففرق بين العدمي و العدم، و الامور العدمية يصح أن يكون فضلاً لأمور موجودة كما يقال: الانسان حيوان ناطق مامت. فالمامت عدمي. فبالاولى جواز أن تكون عارضة له و لازمة.

لا يقال: المراد من العدم المحض انه معدوم في الخارج و المعدوم في الخارج لا يصح أن يكون عارضا و لازما.

لانا نقول: كل مهية يلزمها سلب اعتبارها، و يعرضها سلب بعض أحوالها المفارقة. ولا شك أن ما ذكره الامام مندفع بهذا القدر لكن الحجة لا يتم على هذا التقدير لان اتمامها يتوقف على احتياجها الى العلة، و ان كانا عديمين فكيف يحتاجان الى العلة. م

(٢) قوله « الواجب يساوي الممكنات » هذا نقض أورده الامام على الدليل حسب توجيهه. و هو انه لو تم الدليل لزم أن لا يكون الواجب موجودا لانه لو وجد الواجب لكان مشاركا لسائر الموجودات في الوجود مخالفا في التعيّن، و ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون ذات الواجب مركبا مما به الاشتراك و ما به الامتياز، وحينئذ ان كان بينهما ملازمة فان كان الملزوم هو الوجود يكون ذلك التعيّن لازما لكل وجود فيلزم انحصار كل وجود في ذلك التعيّن. هذا خلف و سفسطة، و اما بالعكس فيكون الوجود لازما و معلولا و يعود المحال، و ان لم يكن بينهما ملازمة عادت المحالات.

واجاب الشارح باننا لانسلم لزوم التركيب مما به الاشتراك و ما به الامتياز فان امتياز وجود الواجب عن سائر الموجودات بعدم عروض المهية الذي لا يستلزم تركبه الا في العبارة فانه أمر واحد الذات يعبر عنه بلفظ مركب و هو الوجود الغير العارض للمهية. و كأنه منع لزوم التركيب و أسنده الى أنه انما يلزم لو كان ما به الاشتراك و ما به الامتياز ذاتيا.

ثم كأن سايلا قال: لا بد أن يكون ما به الامتياز ذاتيا له فانه لو كان عارضا لزم أن يكون الواجب

بالاعراض الذي لا يلزم من تقييد الوجود به تركبه إلا في العبارة . على أن الوجود ليس طبيعة نوعية يصير أشخاصاً بتعيينات زائدة عليه كما ظنّته .

﴿فائدة﴾ (١)

﴿إعلم من هذا أن الأشياء التي لها حد نوعي واحد فإتماختلفت بعلة أخرى وأنه إذالم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلة وهي المادة لم يتعيّن إلا أن يكون [في طبيعة] من حق نوعها أن يوجد شخصاً واحداً . وأما إذا كان يمكن في طبيعة نوعها أن يحمل على كثيرين فتعيّن كل واحد بعلة . فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الأمر إذا كان لاختلاف بينهما في الموضوع ومايجرى مجراه﴾ .

أقول : قد تبين مما ذكر في الفصل المتقدم أن الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد إذا لم يكن تعيينها لازماً لنوعيتها كان تعدد أشخاصها بسبب علل مغايرة لها ، و معروضا للعوارض . وهو محال على مذهبكم .

وأجاب بمنع ذلك . وانما يكون كذلك لولم يكن امراً عديماً وهو التجرد . وهذا الجواب لا يدفع النقض لورود هذا المنع على أصل الدليل ، و لان الالتزام بان ما به الامتياز هو التعين الذي هو ثبوتى لا التجرد ، وانما أورده تنبيها على فساد توجيه الدليل ، ثم حقق الجواب بان تعين وجود الواجب ليس بمغاير له حتى يصح التعارض و التلازم بينهما؛ بل هو نفسه . و في قوله « على أن الوجود ليس طبيعة نوعية » اشارة الى أنه الجواب المحقق بقوله : على ، و الى جواب سؤال مقدر بقوله : ليس طبيعة نوعية . وهو أن يقال : تعين وجود الواجب زايد على مهيته لان مهية الواجب هو الوجود . فالحاصل في الخارج من مهية الواجب اما مجرد الوجود أو مع شيء آخر . لا سبيل الى الاول والا لزم أن يكون مساوياً للممكنات من غير امتياز بينهما . فتعين أن يكون معه امر آخر وهو التعين .

والجواب : أن حقيقة الواجب مجرد الوجود القايم بذاته وليس نفس الوجود المطلق فان الوجود المطلق ليس طبيعة نوعية بل عارضا للوجود الخاص الواجب فيكون مغايراً له في المفهوم إلا أنه صادق عليه . وهذا كالبعد فإنه على قسمين : بعد قايم بذاته ، و بعد قايم بالنير . وهو البعد الجسماني . واطلاق البعد عليهما بالتشكيك .

فان قلت : هب أن الوجود ليس طبيعة نوعية لكن الوجود الواجب طبيعة نوعية ينحصر في واحد فيعود الكلام في تلك الطبيعة الكلية .

فنتقول : قد سبق أن الواجب ليس له مهية كلية بل هو الجزئي الحقيقي و هو الوجود المحض القيوم بذاته . م

(١) قوله « فائدة » اعلم ان الطبيعة النوعية لا يتخلو اما أن يكون تعيينها لمهيتها ، أو لا يكون . فان كان لازماً يكون نوعها منحصر في شخص ، وان لم يكن لازماً امكن أن يتعدد . فتعدد أشخاصها

إذا لم يكن مع كل واحد من الأشخاص قوة قابلة لتأثير تلك العلة لم يتعين ذلك الشخص. والقوة القابلة لتأثير العلة إنما تكون للمادة أو بسببها. فإذن ما لم تكن تلك الطبيعة مادية لم تتعدّ بالأشخاص. أما إذا كان تعيينها لازماً لنوعيتها كان من حق نوعها أن يوجد شخصاً واحداً ولم يتعدّ بالأشخاص، وإذا حصلت هذه الفائدة الكلية مما ذكره بالعرض<sup>(١)</sup> نبه عليها.

وأفاد الفاضل الشارح: أن هذه الفائدة تشتمل على حجة خاصة على أن واجب الوجود يستحيل أن يكون نوعاً لأشخاص. وبيانه أن الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي: أن التبعين إذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر الشخص المتبعين إلى علة منفصلة. كانت عامة شاملة للأجناس والأنواع، ثم إزاتبين هيهنا أن النوع المتكثّر بالتبعين العارض يجب أن يكون مادياً فإن أضيف إلى ذلك أن واجب الوجود ليس بمادى أنتج أن واجب الوجود ليس نوعاً يشترك فيه أشخاص.

أما أن يكون لذاتها وهو محال لأن مقتضى الطبيعة لا يختلف، أو لعلة مغايرة لها فلا بد من شيء يقبل تأثير العلة وهو المادة سواء كان هيولى كما فى الصورة الجسمية، أو موضوعاً كما فى السواد المتعدد، أو مطلقاً كما فى النفوس بحسب تعدد الأبدان. وقوله «أو بسببها» أى عوارض المادة كما فى النطفة فإن عوارضها الدموية يتبؤها لقبول الصورة العقلية، ثم عوارضها تعدها للصورة اللحمية الى غير ذلك.

وهيهنا نظر: لانا لا نسلم أنه لا بد من موجود قابل لتأثير العلة وإنما يكون كذلك لو كان التأثير وجودياً وهو ممنوع. سلمناه لكن لا نسلم أن القابل هو المادة فإن أشخاص العلوم يتعدّد بحسب تعدد الذوات القابلة وهي ليست مادية بل مجردات. وسمعت الفضلاء حملة هذا الكتاب أن المراد بالمادة هيهنا القابل لتأثير العلة سواء كان مجرداً أو غير مجرد. وعلى هذا يجوز أن يتعدّد المفارقات أشخاصاً ويقال: انها مادية مع قطعهم بانها أنواع منحصرة فى أشخاص، وبانها مجردة عن المادة. م

(١) قوله «وإذا حصلت هذه الفائدة مما ذكره بالعرض» لعل قايلاً يقول: هذه الفائدة لا تعلق لها بما قبلها. وهو برهان التوحيد، و بما بعدها. وهو نتيجة البرهان فلم ذكرها و هي أجنبية هيهنا.

أجاب الشارح: بانه قد ذكر فى الفصل المتقدم أن التبعين الواجب ان كان لذاته انحصر الواجب فى شخص واحد و الا كان الواجب فى تعينه معلولاً للغير فقد تبين من هذا أن الطبيعة النوعية ان كان التبعين لازماً لها ينحصر نوعها فى شخصها و ان كان غير لازم كان معلولاً لعلة غير الذات فلا بد لها من قابل للتأثير. فلما كانت هذه الفائدة معلومة مما تقدم من البرهان نبه عليها هيهنا تنبيهها على انه فائدة جلييلة وان حصلت بالعرض.

وأما اعتراضه بأنّ علّة تكثّر الأشياء المتماثلة لو كانت هي تكثّر محالّها لكانت المحالّ المتكثّرة المتماثلة محتاجة إلى محالّ آخر وتسلسل .  
 فالجواب عنه : أنّ الشيء الذي لا يكون بذاته قابلاً للتكثّر يحتاج في أن يتكثّر إلى شيء يقبل التكثّر لذاته وهو المادة ، وأما الذي يقبل التكثّر لذاته أعني المادة<sup>(١)</sup> فهو لا يحتاج في أن يتكثّر إلى قابل آخر ؛ بل إنّما يحتاج إلى فاعل يكثّره فقط .  
 واعلم أنّ هذا الحكم ليس على كلّ أشياء متماثلة كيف اتّفق فإنّ المتماثلات بأعراض إنّما تتكثّر بماهياتها ، ولا على كلّ أشياء متماثلة في أمرزاتيّ فإنّ المتماثلات بالجنس إنّما تتكثّر بفصولها ؛ بل هو خاصّ بمتماثلات نوعيّة محصّلة من شأنها أن توجد في الخارج غير مختلفة إلاّ بالعوارض . ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقض الذي أورده الفاضل الشارح : بأنّ الوجود يتكثّر في الواجب والممكن من غير مادة .  
 ❖ (تذنيب) ❖

❖ (قد حصل من هذا أنّ واجب الوجود واحد بحسب تعيين ذاته ، وأنّ واجب الوجود لا يقال على كثرة أصلا) ❖

قال الإمام : إنّما اورد هذه الفائدة حجة خاصة في ان الواجب لا يجوز أن يكون نوعاً لاشخاص فان اشخاص النوع انما يتعدد اذا كان النوع مادياً والواجب يستحيل أن يكون مادياً . واما الحجة المتقدمة فعامّة في انه يستحيل أن يكون جنساً لانواع او نوعاً لاشخاص فانها ينفي أن يكون من الواجب شخصان سواء كانا من نوع او جنس لاشتراكهما في الوجود و افتراقهما في التعيين . فيفرض بينهما الاقسام الاربعة المحالّة . وأما نقله ان الحجة المذكورة هي : أن التعيين اذا كان عارضاً الى آخره فهو نقل غير مطابق . على أن هذا القسم غير كاف في الاحتجاج وهو ظاهر . م  
 (١) قوله « وأما الذي يقبل التكثّر لذاته أعني المادة فلا يحتاج في أن يتكثّر إلى قابل آخر » إعلم أنه قد تكرر في هذا الكتاب أن تكثر المادة و اختلافها لذاتها . و ليس كذلك فان الصورة لما كانت علّة لوجود المادة كان عوارضها الموقوفة على وجودها بحسب الصورة قطعاً على ما اشرنا إليه في بحث إثبات الهيولي .  
 فالحق في الجواب : أن تكثر المادة بحسب تكثر الصورة ، وتكثرها ليس لتكثر المادة بل للمادة نفسها فلا دور .

فان قلت : نحن نعلم بالضرورة أنه لولا تغاير المحليين لم يتغاير الحلالن كما أنه لولا تغاير الحالين لم يتغاير المحلان فالدور لازم .  
 فنقول : هذا لا يستلزم توقف كل من المتغايرين على الآخر بل التلازم بينهما كما في المتضايقين . م

هذه نتيجة لما مضى . و أفاد بقوله « بحسب تعيين ذاته » أنّ التعمين ليس زائداً على ذاته (١) . فإنّ التعمين إنّما يكون زائداً عند كون الذات مقولة على كثرة .

☆ (إشارة) ☆

☆ (لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين أو أشياء يجتمع لوجب بها ولكن الواحد منها أو كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوماً لواجب الوجود . فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم) ☆

يريد نفى التركيب والانتقسام عن واجب الوجود على وجه كلي . و سيفصل ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل .

والتركيب قد يكون من أجزاء تتقدم المركب كالعناصر للمركبات ، وقد يكون من جزء أصل يتقدم المركب كخشب السرير و جزء آخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدماً على وجود السرير .

والانتقسام قد يكون بحسب الكمية (٢) كما للمتمصل إلى أجزائه المتشابهة ، وقد

(١) قوله « و أفاد بقوله بحسب تعيين ذاته أن التعمين ليس زائداً على ذاته » لان معناه أن الواجب واحد بالشخص فلا يكون تعيينه زائداً إذ التعمين إنّما يزيد على الذات إذا تكثرت . وفيه نظر : لجواز أن يزيد التعمين ولا يكون الذات مقولة على كثرة كما إذا كانت علة للتعمين ، أو لم يكن ينحصر في شخص إمالان المبدء كاف في فيضانه كما في العقول ، أو لوحدة القابل كما في الافلاك قبل الذات اذا لم يكن مقولة على كثرة لم يشاركها غيرها في المهية فهيتها مخالفة في الحقيقة لسائر المهيئات فيكون مهية متعينة متميزة بنفسها لا يحتاج الى شيء يميزها فتعنيها هو ذاتها المخالفة بالحقيقة لسائر المهيئات كما أن التعينات موجودة في الخارج ولا تعين إلا بذاتها . وهذا الكلام انما يتم لو كان سبب التعمين قطع المشاركة وهو ممنوع . م

(٢) قوله « والانتقسام قد يكون بحسب الكمية » قسم الانتقسام الى ثلاثة أقسام وفي بيان الحصر وجوه : فان الانتقسام إما على أجزاء عقلية وهو الانتقسام بحسب المهية كالتقسيم النوع الى الجنس والفصل ، أو خارجية ولا يخلو إما أن يكون متشابهة وهو الانتقسام بحسب الكمية ، أو غير متشابهة وهو الانتقسام في المعنى كما في الجسم الى الهولي والصورة .

أو نقول : الانتقسام إما بحسب العقل أو بحسب الخارج ولا يخلو إما أن يكون بالقوة وهو الانتقسام في الكم ، أو بالفعل و هو الانتقسام بحسب المعنى أي بحسب الحقيقة الى حقايق مختلفة فان حقيقة الجسم ينقسم الى الهولي وهي معنى ، والصورة وهي معنى .

فان قلت . يرد على الوجه الاول أن الانتقسام الكمي ليس الى الاجزاء لانه اذا طرأ الانتقسام

يكون بحسب المعنى كما للجسم إلى الهولي والصورة ، وقد يكون بحسب الماهية كما للنوع إلى الجنس والفصل .

وكل واحد من التركيب و الانقسام يقتضى أن يكون ذات الشيء المركب أو المنقسم إنما يجب بما هو جزء له <sup>(١)</sup> مما ليس هو به فإن الجزء ليس هو بالكل .

و تقريرها في هذا الكتاب أن ذات واجب الوجود لو التأم من شئين أو أشياء ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود المركب من العناصر البسيطة ، أو كان واجب الوجود زاماهية أخرى غير الوجود الواجب اتصفت تلك الماهية بوجود الوجود فصارت واجب الوجود كالإنسان المتصف بالوحدة الصائر بذلك واحداً كان الواحد من أجزائه يعنى الماهية المذكورة أو كل واحد منها كالشئين أو الأشياء المذكورة قبل واجب الوجود مقوم ماله . هذا خلف . فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى إلى ماهية ووجود وجود مثلاً ، ولا في الكم إلى أجزاء متشابهة .

انعدم الكم وحصل كميات اخرى ليست أجزاء للكم الاول ، وعلى الوجه الثانى الانقسام فى الكم المنفصل فانه انقسام بالفعل وليس بالمعنى بل بحسب الكم .

فنقول : أقسام الكم وان لم يكن أجزاء له فى الحقيقة الا أنه يطلق عليها الاجزاء تسامحا حتى يقال : انها أجزاء يحصل بعد حصول الكل . فالمراد بالاجزاء التى هى مورد القسمة ما يقال لها اجزاء بالحقيقة سواء كان بالحقيقة أولا وعلى هذا قوله « كما للمتصل الى الاجزاء المشابهة » و لانقسم أن انقسام الكم المتصل ليس فى المعنى فان انقسامه ليس الى الكميات ، بل الى الوحدات وهى معان .

والا وضع فى القسمة أن يقال : الانقسام اما الى امور عقلية كالمركب من الجنس والفصل ، أو الى امور خارجية . فاما أن يكون متشابهة كما فى الكم المتصل والمنفصل فان العشرة لا يتركب من الستة والاربعة بل من الواحدات وهى متشابهة ، أو غير متشابهة وهو الانقسام بحسب المعنى . م

(١) قوله « وكل من التركيب والانقسام يقتضى أن يكون ذات الشيء المركب أو المنقسم إنما يجب بما هو جزء له » هيهنا أنظار :

أحدها: أن هذا إنما يتم لو كان منقسما بالفعل أما إذا كان منقسما بالقوة كما فى الكم فلا يكون واجبا بالجزء لان الجزء ليس بموجود معه .

و قوله : فان الجزء ليس بالكل . فينقض بالاجزاء العقلية فان الجنس والفصل هو النوع فى الخارج .

وكذلك لانقسم أن الواجب لو كان ملتصقا من أجزاء كانت مقدمة عليه ، و إنما يكون كذلك لو لم يكن الاجزاء عقلية فان الاجزاء العقلية متحدة الوجود مع الشيء ، وكذلك قوله : ولا فى الكم الى

قال الفاضل الشارح: الجسم المركب من الهولي و الصورة لا يتقدمه أحد جزئيه وهو الهولي لأن الهولي شيء بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم. ولذلك قال الشيخ: ولكن الواحد من الاجزاء أو كل واحد منها متقدما .

أقول: الهولي في الكائنات الفاسدات تتقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات . فحمل ذلك الجزء على ماهو كالصورة أولى .

وقال: إن قيل: لعل الماهية المركبة<sup>(١)</sup> وإن كانت ممكنة للافتقار إلى أجزائها

أجزاء متشابهة لانه لا يلزم من امتناع تركيب واجب الوجود كونه لا ينقسم في الكم اذ لا تركيب فيه . ويمكن دفع هذه الاسئلة: لان المدعى ليس انفى التركيب من الاجزاء الخارجية ، و نفى الانقسام في المعنى والكم على ما صرح به الشيخ في قوله « فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم » و أما معنى الانقسام بحسب المهية في الجنس والفصل فيجىء في فصل آخر . والمراد بالكم المنفصل المتقسم بالفعل فيكون واجبا بالجزء ويلزم من نفى التركيب عدم الانقسام في الكم ، ولو اريد به الكم المتصل فله وجه لانه لو انقسم فيه يلزم أن يكون مركبا من الهولي والصورة ، وأما قوله « أو كان واجب الوجود ذاتية اخرى غير الوجود » الى قوله « لكن الواحد من أجزائه اعنى المهية » فهو اعادة اشارة الى فائدة التردد في قوله « ولكن الواحد منها او كل واحد منها » وهو ايضا غير مستقيم اذ على تقدير تركيبه من المهية و الوجود يكون كل واحد منهما متقدما عليه لالمهية فقط .

وقال الامام في بيان ذلك أن من المركبات ما يتقدم عليه كل واحد من أجزائه و هو ظاهر ، ومنها ما يتقدم عليه بعض أجزائه دون البعض كالجسم فانه مركب من الهولي و الصورة و الصورة متقدمة على الجسم والهولي مع الجسم لانها اذا حصلت بالفعل فهي الجسم . قال الشارح: الهولي في الكائنات الفاسدات متقدمة بالزمان فان هولي الماء اذا صارت هواه يكون متقدمة على الهواء قطعا بالزمان فضلا عن الذات .

وهذا ليس بشيء فان التمثيل لا يجب أن يكون لجميع الافراد . و لعل المراد بالهولي هولي الافلاك .

نعم يرد عليه انه ان اراد التقدم الزماني فالصورة لا يتقدم على الجسم بالزمان ، او التقدم الذاتي فالهولي أيضا متقدمة على الجسم لامعه .

وأما قوله « فحمل ذلك الجزء على ماهو كالصورة أولى » فقد قال فيه بعض الاساتذة رحمهم الله: انما لم يقل: على ماهو الصورة . حتى يشمل الصورة وغيرها كما في السرير . وفيه نظر: لان التقدم بالذات لازم .

وقال بعضهم: المراد أن لا يذكر في المثال الهولي والصورة لانهما متقدمان على الجسم؛ بل يذكر في المثال ماهو كالصورة فان الهيئة اللاحقة للسرير مع السرير وليس صورة بل كالصورة . وفيه أيضا نظر: لان الهيئة السريرية ان لم يكن جزءاً من السرير فقد خرجت عن التمثيل ، و ان كانت جزءاً كانت متقدمة عليه بالذات . م

(١) قوله « ان قيل لعل المهية المركبة » هذا سؤال عن البرهان المذكور . وتقريره أن يقال:



لكنها واجبة الوجود للاستغناء عن السبب الخارجي . وذلك بأن تكون أجزاؤها واجبة .  
 أجبنا بأن الواجب من أجزاء ذلك المر كَب يمتنع أن يكون إلا واحداً ما مر ،  
 والباقي يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير مر كَب .  
 قال : فظهر من ذلك أن هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ، ولذلك أخرها  
 الشيخ عنها .

وأقول : المطلوب هناك كون المر كَب ممكنا في ذاته وهوليس بتعلق بمسئلة التوحيد .  
 والقول بأنه مبني عليه لا يخلو من تعسف ما . وذلك ظاهر .

❖ (إشارة) ❖

❖ (كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم  
 له في ما هيته<sup>(١)</sup> ولا يجوز أن يكون لازما لذاته على ما بان . فبقي أن يكون عن غيره) ❖

هب أن المهية المركبة ممكنة لكن لانسلم أن هذا الامكان بنا في وجوبها ، وانما يكون كذلك لو  
 لم يكن أجزائها واجبة لا بدلهما من بيان .

وفيه نظر لان الامكان بالذات ينافي الوجود بالذات قطعاً .

ويمكن أن يقال في توجيهه : لا نسلم أن المهية المركبة لاحتياجها الى اجزائها ممكنة . وانما  
 يكون كذلك لولم يكن أجزائها واجبة فانها اذا كانت اجزائها واجبة وكان وجودها لا يتوقف الاعلى  
 اجزائها فهي بالنظر الى ذاتها يستحق الوجود فهي واجبة الوجود .

والحاصل أنا لانسلم أن كل محتاج الى الغير ممكن وانما يكون كذلك لو كان ذلك الغير شيئاً  
 خارجياً أما اذا كان من اجزائه فلا .

اجاب : بان اجزائه ان كانت ممكنة يلزم الخلف ، و الا فان كان كل منها واجبا يلزم تعدد الواجب ،  
 او بعضها فهو الواجب والباقي معلول .

واعلم ان هذا التوجيه وان كان منتظماً الا انه لا ينطبق على كلام الامام حيث قال : وان كانت  
 ممكنة للافتقار الى اجزائها . فهو اعتراف بالامكان فكيف يمتعه .

(١) قوله « وكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له  
 في مهيته » قال الامام : لافرق بين قولنا الوجود غير داخل في ذاته و بين قولنا غير مقوم لمهيته .  
 وحينئذ لم يبق بين الموضوع والمحمول فرق ، و يصير المعنى كل ما لا يكون الوجود جزءاً من ذاته  
 لم يكن الوجود جزءاً من ذاته .

فقال الشارح : المراد بقوله « ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته » ما لا يكون الوجود ذاتياً له أعم  
 من أن يكون نفس المهية أو جزءاً منها ، وإليه اشار بقوله « على ما اعتبرنا قبل » أي في المنطق .  
 و معنى قوله « غير مقوم لمهيته » أنه لا يتوقف عليه مهيته بل يكون عارضا له .

الداخل في مفهوم ذات الشيء إما جزء ماهيته بالقياس إلى ماهيته وإما تمام ماهيته بالقياس إلى أشخاصها على ما اعتبرنا في المنطق . وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشيء فليس بمقوم له في ماهيته ؛ بل عارض من خارج . وكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته : بأن يكون جزء ماهيته أو تمام ماهيته . فالوجود غير مقوم له في ماهيته ؛ بل هو عارض له . ولا يجوز أن يكون معلولا لذاته على ما بان في قولنا : الوجود لا يكون بسبب الماهية فإذن وجوده من غيره . والمقصود أن الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد إلا في العقل ، بل الوجود الخاص الذي هو المبدء الأول لجميع الموجودات . وإن ليس له جزء فهو نفس ذاته . وهو المراد من قولهم : ماهيته هي إنيته .

فحاصل القضية أن ما لا يكون الوجود ذاتيا له يكون الوجود عارضا له ، وكل ما يكون الوجود عارضا له يكون وجوده عن غيره . ينتج أن كل ما لا يكون الوجود ذاتيا له يكون وجوده من غيره ، وينعكس بمكس النقيض إلى أن كل ما لا يكون وجوده عن غيره يكون الوجود ذاتيا له . ينضمه إلى قولنا : واجب الوجود لا يكون وجوده عن غيره . لينتج أن واجب الوجود يكون الوجود ذاتيا له . فإما أن يكون الوجود جزأ له أو نفس مهيته لاسبيل إلى الأول لما تقدم من نفي التركيب . فتعين أن يكون الوجود نفس مهيته وهو قولهم : الواجب الوجود هو الوجود البحت . واما قوله « اما الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل » فهو جواب لما يقال : دل كلام الشيخ على أن الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود . وهو مناف لما ذهبتم إليه من أنه خارج عن مهيته لازم لها . وجوابه : أن الخارج اللازم للموجودات الخاصة مطلق الوجود المشترك ، واما الداخل فهو الوجود الخاص فلا منافاة .

أقول : لم يطلق في هذه المواضع الا لفظ الوجود . وهو لا يدل على خصوصية أصلا . على أنا لانكش في أن معنى الوجود هو الكون والتحقيق . فالوجود الخاص إما أن يشتمل على معنى الكون والثبوت أولا . فان لم يشتمل فليس بوجود قطعا إذ لا معنى للوجود الخاص بالشيء الا كونه وتحققه ، وإن اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتيا له ، وأيضا لو كان الوجود المطلق عارضا للموجودات الخاصة . و من الضروري المغايرة بين معنى العارض والمعروض . فيكون اطلاق الوجود على العارض والمعروض بالاشتراك اللفظي .

فإن قلت : لو كان الوجود المطلق ذاتيا للوجود الخاص فهو إما أن يكون جزء الواجب أو نفسه . وإيأما كان يلزم أن يكون مهية كلية وانه محال لما سبق .

فتقول : الوجود ليس بكلي و ان كان مطلقا . فتأمل في هذا المقام فانه لا يعرفه الا الراسخون

\*(تنبيه\*)

\*(كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس<sup>(١)</sup> يجب به لبداته)\*

الجسم المحسوس هو الأجسام النوعية، ومتعلق الوجود به ينقسم إلى ما يتعلق وجوده به فقط وهو معلولاته أعني كمالاته الثانية، وإلى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو سائر الأعراض الجسمانية. والأول يجب بالجسم المحسوس فقط، والثاني يجب به وبغيره؛ لكن يصدق عليه أن يقال: يجب به. لأنه لاينا في قولنا: ويجب أيضا بغيره.

(١) قوله « كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس » يريد أن يبين أن واجب الوجود ليس بجسم ولا جسماني.

أما أنه ليس بجسماني فلأن واجب الوجود بذاته لا يجب بغيره، وكل جسماني يجب بغيره.

وأما أنه ليس بجسم فلو جهين.

أحدهما أن واجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم، وكل جسم ينقسم في المعنى وفي الكم.

والثاني: أن واجب الوجود ليس له مشاكل من نوعه، وكل جسم فله مشاكل من نوعه. هذا

هو البيان الواضح. والشارح غير ترتيب المقدمات وزاد فيها ملاحظة للمتن.

و تقريره: أن واجب الوجود ليس بممكن معلول، وكل جسماني وكل جسم فهو ممكن معلول:

أما أن كل جسماني فهو ممكن فلأنه يجب بالغير لبداته.

قال الامام: قوله: كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به. يقتضي أن يكون الاعراض

واجبة بالجسم الذي هو محلها وهذا خطأ لأن الاعراض وإن كانت محتاجة إلى الجسم لكنها لا يجب

به؛ بل بسائر الاسباب ولو كانت واجبة لاستحال تغير الاعراض مع بقاء الجسم.

اجاب الشارح: بان ما يتعلق وجوده بالجسم اما ان يتعلق به فقط فيجب به قطعاً، او به وبغيره، و

و اذا وجب به وبغيره يصدق أن يقال: إنه يجب فلا استدراك.

و اما ان كل جسم فهو ممكن فلو جهين:

الاول: ان كل جسم ينقسم في المعنى وفي الكم، و واجب الوجود لا ينقسم فيهما فلا شيء من الجسم

بواجب الوجود بل ممكن الوجود.

و يمكن ان يقال: وكل منقسم في الكم والمعنى مركب وكل مركب ممكن فكل جسم ممكن.

الثاني: ان كل جسم يوجد جسماً آخر من نوعه باعتبار مهيته إن كان له نوع متعدد الاشخاص، او

باعتبار الجسمية ان لم يكن له نوع لما سبق ان الجسمية طبيعة نوعية.

و محصله ان كل جسم يوجد شيء آخر من نوعه، وكل ما يوجد شيء آخر من نوعه فهو معلول لما

ثبت ان الطبيعة المتعددة في الخارج يكون معلولة لان تعددها لا يكون لذاتها بل لغيره. فكل جسم

معلول.

والمقصود أن الأعراض الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها .

قوله :

﴿ وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية إلى هولي

وصورة ﴾

المقصود بيان أن كل جسم ممكن . و كبرى القياس قوله « فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم » مما سبق .

قوله :

﴿ وأيضاو كل جسم محسوس فستجد جسما آخر من نوعه أو من غير نوعه إلا باعتبار

جسميته ﴾

وهذا برهان آخر على أن كل جسم ممكن . وبيانه أن كل جسم نوعي فستجد جسما آخر من نوعه إن كان ذلك الجسم عنصريا ، أو من غير نوعه إن كان فلكيا نوعه في شخصه . هذا إذا أخذت الجسم جنسا . أما إذا أخذته نوعا محصلا على ما مرّت الإشارة إليه فستجد لكل جسم على الإطلاق جسما آخر من نوعه . فمعنى لفظة إلا من قوله : « إلا باعتبار جسميته » ناقض لمعنى النفي في قوله « أو من غير نوعه » .

وتقدير الكلام أن كل جسم نوعي فستجد جسما آخر من نوعه ذلك ، أو من نوعه باعتبار جسميته . وهذه القضية صغرى البرهان ، و كبراه ما مرّ . و هي : أن كل ما تجد مشا كالا له من نوعه فهو معلول .

قوله :

﴿ فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول ﴾ .

وهو الحاصل من الفصل . و تبين منه أن الواجب ليس بجسم ولا متعلق به .

وقوله « معنى لفظة الا ناقض لمعنى النفي » معناه ان الاستثناء مفرغ من غير نوعه وفيه معنى النفي فيكون تقدير الكلام: ان كل جسم فتجد جسما آخر من نوعه او مما ليس من نوعه الا باعتبار الجسمية فانه من نوعه بهذا الاعتبار. ولما استنتج الشيخ من المقدمات التي ذكرها ان كل جسم محسوس وكل متعلق به معلول علم ان كبرى القياس الاوول هذه القضية . فلهذا زيد في المقدمات . والا لكان ما ذكرناه كافيا . م

﴿إشارة﴾

﴿واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في ماهية ذلك الشيء لأن كل ماهية ماسواه مقتضية لإمكان الوجود، وأما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزءاً من ماهية شيء. أعنى الأشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها؛ بل هو طارئ عليها. فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في معنى جنسى ولا نوعي. فلا يحتاج إذن إلى أن ينفصل عنها بمعنى فصلي أو عرضي؛ بل هو منفصل بذاته﴾  
يريد نفى التركيب بحسب الماهية<sup>(١)</sup> عن الواجب. فيبين أو لا أنه لا يشارك شيئاً في ماهيته لأن ماهية ما سواه ليس بالوجود؛ بل إنما يقتضى إمكان الوجود فقط. وحقيقة الواجب هي الوجود الواجب. ثم احتراز عن أن ينقض حكمه هذا بالوجود فيقال: إن الواجب من حيث هو وجود واجب يشارك الوجود الممكن في الوجود. فقال: وأما الوجود فليس بماهية شيء ولا جزء من ماهية شيء بل هو طارئ على الأشياء التي لها ماهية غير الوجود. وذلك لأن وجود الأشياء هو كونها في الخارج فهو أمر عارض لها من حيث هي معقولة بوجه ما.

(١) قوله « يريد نفى التركيب بحسب المهية » تقرير الدليل ان الواجب مهية الوجود وكل شيء سواه ليس مهية الوجود فان كل شيء سواه ممكن الوجود فهو يقتضى إمكان الوجود فلو كانت مهية الوجود اقتضى وجوب الوجود لان ثبوت الوجود لنفسه ضروري. فلا يشارك شيئاً من الأشياء في المهية قطعاً.

والسؤال يمكن تحريره بوجهين:

احدهما: ان الواجب يشارك ساير المهيئات في الوجود فكيف لا يشارك شيئاً من الاشياء.  
[قوله] والجواب: ان المطلوب ان الواجب لا يشارك شيئاً من المهيئات في المهية، والوجود ليس مهية من مهيئات الممكنات ولا جزء لها فمشارك الواجب للمهيئات في الوجود لا يوجب مشاركته اياها في المهية.

الثاني: ان الواجب لما كان هو الوجود الواجب يشارك ساير الوجودات الخاصة الممكنة في الوجود.

و الجواب: ان الوجود الغاصر للممكن ليس مهية ولا جزءه بل عارض له فيكون قائماً بالغير. والوجود الواجب قائم بالذات. ولا مشاركة بين القايم بالذات والقايم بالغير في المهية. و يمكن ان يقرر الجواب بان مشاركة الوجود الواجب للوجودات الخاصة ليست مشاوكة في المهية ولا جزءها لان الوجود ليس ذاتياً للوجودات الخاصة.

فإن واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في أمر ذاتي<sup>(١)</sup> جنسياً كان أو نوعياً . فلا يحتاج إلى أن ينفصل عن الأشياء بمعنى فصلي ولا عرضي ؛ بل هو منفصل بذاته لأن الانفصال بعد الاشتراك في أمر ذاتي يكون إما بالفصول أو بالأعراض . أما مع عدم الاشتراك فلا تكون إلا بالذات .

و أكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك منحللة بما مر<sup>(٢)</sup> ذكره فلا وجه لإيرادها والاستغلال بجوابها .

واعلم ان كلام الشيخ يمكن أن يوجه بكلا الوجهين والجوابين . واما الشارح فقد قرر السؤال بالوجه الثاني فلا بد في جوابه من مقدمة أخرى ؛ وهي أن الوجود لما كان طارفاً على الاشياء يكون قائماً بالغير فلا يشارك القائم بالذات ، او تحرير الجواب على الوجه الاخر ، لكن يجب حينئذ أن يحتمل قوله « الاشياء التي لها مهية لا يدخل الوجود في مفهومها » على الوجودات الخاصة . وهو خلاف الظاهر والا لم يكن الى ذكرها حاجة . ولو عني بالوجود الممكن في قوله « يشارك الوجود الممكن في الوجود » الموجود الممكن كان تحرير السؤال على الوجه الاول و حينئذ لا حاجة الى زيادة تلك المقدمة في جوابه كما حررناه .

وعلى لفظ الشيخ استدراك لان معنى قوله « لا يدخل الوجود في مفهومها » ليس الا ان الوجود ليس نفس مهيتها ولا جزءاً منها . فيرجع كلامه الى أن الوجود ليس مهية شيء ولا جزء مهية شيء ولا يكون الوجود نفس مهيته ولا جزء مهيته . فظاهر أنه هذيان ، لكن المراد ان الوجود ليس نفس مهية شيء من المهيئات الممكنة بل هو طارىء عليها وحينئذ يتضح الكلام . م

(١) قوله « فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الاشياء في أمر ذاتي » هذا ليس نتيجة لما ذكر لان المذكور أن الواجب لا يشارك شيئاً في مهيته . ومعناه أن مهية الواجب ليست عين مهية شيء آخر ولا جزءاً لها لان مهية الواجب الوجود ليس مهية شيء آخر ولا أجزاء منها ، وأما أن الواجب ليس له مهية ذاتي يشارك فيه شيئاً آخر فلم يتبين .

اللهم الا أن يقال: حقيقة واجب الوجود لا يشارك شيئاً آخر في ذاتي اذ الوجود لاجزه له فلا جنس له ولا فصل . لكن لو ثبت هذا الكلام لكان كلاماً آخر . ثم لو سلم فانما يتم ذلك لو كان وجود الفصل و الخاصة لقطع المشاركة و هو ممنوع لجواز ان يكون لطابقة المهية العقلية الموجود الغاربي فان الصورة العقلية لا يطابقه مالم ينضم اليها صورة الفصل .

(٢) قوله « وأكثر اعتراضات الفاضل الشارح منحللة بما مر » وجه الامام الكلام هيئنا بان حقيقة الله تعالى لا يساوي حقيقة شيء آخر لان حقيقة ما سواه مقتضية للامكان و حقيقته تعالى منافية للامكان واختلاف اللوازم يقتضي اختلاف الملزومات .

وحرر السؤال بان مذهبه ان الوجود الواجب يساوي الوجود الممكن في كونه وجوداً ، ثم ليس مع ذلك الوجود شيء آخر بل ذاته مجرد الوجود فيكون جميع الوجودات الممكنات مساوية في تمام

وقوله : إنَّ الشيخ التزم في إلهيات الشفاء انفصال وجود الواجب عن سائر الوجودات بأمر زائد . إذ قال : الوجود لا بشرط أمر مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لاهو ذات الواجب .

فالجواب : أنَّ شرط العدم أمر زائد في الاعتبار فقط . والشيخ لا ينفي الاعتبارات عن الواجب ، والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له مركباً ، وإيضاً الشيء المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته إلى شيء غير ذاته . إنَّما يحتاج إلى ذلك في انفصاله عن متحقق آخر مثله .

قوله :

﴿فذاته ليس لها حدٌّ إذ ليس لها جنس ولا فصل﴾

قال الفاضل الشارح : هذا مبنيٌّ على أنَّ الحدَّ لا يحصل إلا من الجنس و الفصل وقد بيّنا ما فيه من البحث في المنطق .

والجواب عنه : أنَّ المقصود هيئتها إنَّما كان نفى التركيب بحسب الماهية عن واجب الوجود . فنفي الحدِّ المقتضى لذلك عنه . ثمَّ إنَّ كان المقصود هو نفى التعريف الحدّي فالجواب : أنَّك نقلت في المنطق عن الشيخ : أنَّه قال في الحكمة المشرقية : إنَّ الأشياء

الحقيقة لذاته تعالى .

والجواب : ان وجود الممكنات ليس نفس مهيتها ولا جزءاً منها بل عارض لها . واستضعفه بان عروض الوجودات للمهيات لا ينافي مشاركة الواجب إياها في مهية الوجود ، وإيضاً كما يخالف حقيقة الله تعالى مهيات الممكنات في اللوازم كذلك يختلف وجوداتها في اللوازم لان حقيقته يقتضى الوجوب والقيام بالذات ووجودات الممكنات يقتضى الإمكان والقيام بالغير . فان صح الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات وجب ان يكون حقيقة الله تعالى مخالفة لوجود الممكنات في المهية وهو خلاف ما ذهب إليه ، وكذلك قوله : انه تعالى منفصل بذاته لان ذاته تعالى لما كانت متساوية لسائر الوجودات في طبيعة الوجودية وامتيان الاشياء في تمام المهية بعضها عن بعض لا بد وان يكون بأمر من خارج وجب ان يكون انفصال ذاته عن سائر الوجودات بأمر زايد . وقد التزم هذا في الهيات الشفاء بقوله : الوجود لا بشرط مشترك بين الواجب والممكن ، والوجود بشرط لا هو ذات الواجب وحقيقته . وهذا يقتضى ان يكون امتياز ذاته تعالى عن غيره بهذا القيد السلبي .

المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الأجناس والفصول ، وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها إلى حاق الملزومات ، و تعريفها بها لا يقصر عن التعريف بالحدود . فهذا ما ذكرته في المنطق ولم تزد عليه شيئاً . و واجب الوجود إذ ليس بمركب فلاحده له ، وإذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل إلى حقيقته بل لاوصول للعقول إلى حقيقته . فإذن لا تعريف له يقوم مقام الحد .

\*(وهم وتنبیه)\*

\*(ربما ظن<sup>(١)</sup> أن معنى الموجود لافي موضوع يعم الأثر وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر . وهذا خطأ . فإن الموجود لافي موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعنى به الموجود بالفعل وجوداً لافي موضوع حتى يكون من عرف أن زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه أنه موجود بالفعل أصلاً ؛ فضلا عن كيفية ذلك الوجود ؛ بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم وتشارك فيه الجواهر النوعية عند القوة كما تشارك في الجنس هو أنه ماهية وحقيقة إنما يكون وجودها لافي موضوع . وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلته . و أما كونه موجوداً بالفعل الذي هو جزء من كونه موجوداً بالفعل لافي موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن أن يحمل على زيد كالجنس ليس يصلح حمله على واجب الوجود أصلاً لأنه ليس ذاماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره . واعلم أنه لما لم يكن الموجود مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر بإضافة معنى سلبى إليه جنساً لشيء فإن الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية بل من لوازمها لم يصر بأن يكون لافي موضوع جزءاً من المقوم فيصير مقوماً وإلا لصار بإضافة المعنى الإيجابي إليه جنساً للأعراض التي هي موجودة في موضوع)\*

قال الشارح: اما الاعتراضات المبنية على مساواة الوجودين فهي منجلة بما مر .  
واما نقله عن الشفاء فشرط العدم ليس امرا زائدا في الخارج بل في الاعتبار فقط . والكلام  
انما هو بحسب نفس الامر . وأيضا وجودات الممكنات ليست محققة في الخارج ، وانفصال الوجود  
الخارجي عن المعدومات لا يحتاج الى شيء غير ذاته . م  
(١) قوله «ور بما ظن» تحرير السؤال أن الجوهر جنس و حقيقته أنه الوجود لا في موضوع  
و هو صادق على الواجب فيكون الجوهر جنسأله فيكون مركبا من الجنس والفصل .



هذا سؤال يرد على قوله « الواجب لأجنس له » و جواب عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة . وعبارة الكتاب ظاهرة .

﴿إشارة﴾

﴿الضدّ يقال عند الجمهور على مساو في القوّة ممانع . وكلّ ماسوى الأوّل فمعلول والمعلول لا يساوى المبدء الواجب فلاضدّ للأوّل من هذا الوجه ، ويقال عند الخاصة لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع إذا كان في غاية البعد طباعاً . والأوّل لا تتعلّق ذاته بشيء فضلاً عن الموضوع . فالأوّل لا ضدّ له بوجه﴾

وهو غنى عن الشرح .

﴿تنبيه﴾

﴿الأوّل لا ندّ له ، ولا ضدّ له ، ولا جنس له ، ولا فصل له . فلاحدّ له ، ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلي﴾

الندّ: المثل والنظير . والباقي ظاهر .

﴿إشارة﴾

﴿الأوّل معقول الذات قائمها فهو قيّوم برىء عن العلائق والعهد والموادّ وغيرها ممّا يجعل الذات بحال زائدة . وقد علم أنّ ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته﴾

يريد إثبات العلم للواجب الوجود . فقال : «الأوّل معقول الذات» لأنّه غير قائم بنفسه لأنّه غير متعلّق الوجود بالغير فهو قيّوم . وقد مرّ تفسير القيّوم ، برىء عن العلائق : أي عن جميع أنحاء التعلّق بالغير ، وعن العهد: أي عن أنواع عدم الأحكام والضعف والدرك

وجوابه : أنا لا نسلم أنه صادق على الواجب . بيانه : انه ليس يعنى به الوجود بالفعل : أما أو لا فلانه لو كان المراد ذلك فكل من عرف ان زيدا جوهر عرف أنه موجود بالفعل . وليس كذلك . وأما ثانياً: فلان الموجود بالفعل يكون لعله والذاتى لا يكون لعله ؛ بل المعنى أن الجوهر مهيبة إذا وجدت فى الاعيان كانت لافى موضوع . وهذا المعنى غير صادق على الواجب إذ ليس له مهية يعرضها الوجود وانما حقيقته عين الوجود . ولئن سلمنا أن المراد الموجود بالفعل ، وأنه صادق على الواجب ؛ لكن لا نسلم أنه جنس . فان الموجود بالفعل ليس جنساً للموجودات فلا يصير جنساً باضافة أمر سلبي اليه . واليه أشار بقوله : واعلم . الى آخره . م

وما يجرى مجرى ذلك . يقال : في الأمر عهدة : أي لم يحكم بعد . وفي عقل فلان عهدة : أي ضعف . وعهده على فلان : أي ما أدرك فيه من درك فإصلاحه عليه ، وعن المواد : أي الهولي الأولى وما بعدها من المواد الوجودية ، وعن المواد العقلية كالمهيات ، وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة : أي عن المشخصات والعوارض التي يصير المعقول بها محسوساً أو مخيلاً أو موهوماً . والباقي ظاهر . وقد أحاله على ما تبين في النمط الثالث .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ تأمل كيف لم يحتج ببيان الثبوت الأول ووحدايته وبرائته عن الصمات إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلاً عليه ؛ لكن هذا الباب أوثق وأشرف أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب . وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي : سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق . أقول : إن هذا حكم لقوم . ثم يقول : أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد . أقول : إن هذا حكم للصدّيقين الذين يستشهدون به لاعليه ﴾

المتكلمون يستدلون بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الخالق ، وبالنظر في أحوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة .

والحكماء الطبيعيون أيضاً يستدلون بوجود الحركة على محرك ، وبامتناع اتصال المحركات لا إلى نهاية على وجود محرك أول غير متحرك . ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدء أول .

وأما الإلهيون فيستدلون بالنظر في الوجود وأنه واجب أو ممكن على إثبات واجب ، ثم بالنظر فيما يلزم الوجود والإمكان على صفاته ، ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور أفعاله عنه واحداً بعد واحد .

فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الأولى بأنه أوثق وأشرف . وذلك لأن أولى البراهين <sup>(١)</sup> بإعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلّة على المعلول ، وأما عكسه

(١) قوله « وذلك لان أولى البراهين » إن قيل : الاستدلال بالوجود على الواجب استدلال

الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فر بما لا يعطى اليقين و هو إذا كان للمطلوب علة لم يعرف إلا بها كما تبين في علم البرهان ، ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى : سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد . أعنى مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق و الأنفس على وجود الحق ، و مرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بإزاء الطريقتين . ولما كان طريقة قومه أصدق الوجهين وسمهم بالصدّيقين فإن الصدّيق هو ملازم الصدق .

### ( النمط الخامس في الصنع و الابداع ) (١)

يريد بالصنع إيجاد الشيء مسبقاً بالعدم على ما فسره في الفصل الأول من هذا النمط ، وبالإبداع ما يقابله وهو إيجاد شيء غير مسبق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد .

\* ( وهم وتنبه ) \*

\* ( إنه قد سبق إلى الأوهام <sup>(٢)</sup> العامية أن تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولاً بالشيء

بالعلة على المعلول والا لزم أن يكون الواجب معاوياً .

قلنا : الاستدلال بالعلة على المعلول هو الاستدلال من واجب الوجود على معلولاته . فان في الطريقة المختارة ثبت واجب الوجود أولاً ، ثم نستدل به على سائر الموجودات . وأما القوم فيثبتون سائر الموجودات ، ويستدلون بها على وجود واجب الوجود .

وبعبارة أخرى نحن نثبت الحق ونستدل به على الخلق . وأما هم فيثبتون الخلق ويستدلون به على الحق . فطريقتنا أشرف و أوثق . والله تعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب . م

(١) قوله « النمط الخامس في الصنع والابداع » الإيجاد إما أن يكون مسبقاً بالعدم أولاً .

والأول هو الصنع . والثاني الإبداع . م

(٢) قوله « قد سبق إلى الأوهام » ذهب المتكلمون إلى أن تعلق المفعول من جهة الحدوث :

أى خروجه من العدم إلى الوجود ، أو الإحداث : وهو إخراجهم من العدم إلى الوجود وهو المعنى المشترك بين معاني الفعل وبين الصنع والإيجاد .

فان قلت : قوله : المعنى المشترك هو حصول وجود المفعول بعد عده عن الفاعل . تفسير للإحداث

بالحدوث . وقوله : أعنى إحداث الفاعل إياه . تفسير للحدوث بالإحداث .

فنقول : حصول الوجود عن الفاعل ملازم لتحصيل الفاعل إياه فيصح التعبير عن كل منهما بالآخر .

والغرض التنبه على صحة استعمال كل من العبارتين في هذا المقام . و إنما قال : للمعنى المشترك

بين معاني الفعل و الصنع و الإيجاد . ولم يقل : معناها . وان كان ظاهر كلام الشيخ ذلك لان هذه

الالفاظ ليس مترادفة بل مختلفة الدلالة في اللفظة كما سيجيء . نعم المعنى المشترك بين معانيها هو

الإحداث .

الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي يسمونه [يسمى به خ] العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا. وتلك الجهة أن ذلك أوجد وصنع و فعل وهذا أوجد وفعل و صنع، وكل ذلك يرجع إلى أنه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد مالم يكن، وقد يقولون: إنه إذا أوجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل حتى أنه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء، وحتى أن كثيراً منهم لا يتهاشون أن يقول: لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضرَّ عدمه وجود العالم لأن العالم عنده إنما احتاج إلى الباري تعالى في أن أوجده أي أخرجه من العدم إلى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فإذا قد فعل و حصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم حتى يحتاج إلى الفاعل، وقالوا: لو كان يقتدر إلى الباري تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مقتضياً إلى موجود آخر، و الباري أيضاً موجود وكذلك إلى غير النهاية. و نحن نوضح الحال في كيفية ذلك وفيما يجب أن يعتقد في هذا) \*

الجمهور يظنون أن احتياج المفعول إلى فاعله إنما هو للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل أعني إحداث الفاعل إياه فقط، فإذا حدث فقد استغنى عنه حتى إن فنى الفاعل بقي المفعول موجوداً، وإنما جعل أهل التمييز منهم على ذلك شيئان:

فان قلت: هذا مناف لما سبق من اشتراك الایجاد بين الصنع و الابداع . فنقول: كأنه جعل الایجاد مشتركاً بين معنيين مختلفين عموماً و خصوصاً . ثم أن قوما منهم قالوا: ان الفاعل إذا اوجد المفعول و أخرجه من العدم فقد زال احتياجه اليه حتى لو جاز العدم على الباري لما ضرَّ وجود العالم . وأكثرهم على أن الاحتياج لا يزول بعد الایجاد فان المفعول يحتاج الى اعراض بوجودها الفاعل فيه . فهو ان لم يحتج في أصل الوجود إلى الفاعل الا انه يحتاج اليه في البقاء . ولهذا قال: وقد يقولون .

والجواب عن شبهتهم:

أما عن شبهة البناء: فهو اننا لانسلم أن البناء فاعل للبناء؛ بل البناء يحدث ميولاً قسرية في الاحجار و الالات، و يحركها باعتبار تلك الميول الى مواضع معينة فيحصل لها اوضاع و أشكال على الترتيب الذي يضعها بعضها فوق بعض. و تلك الاوضاع والهيئات هي البناء، و البناء سبب لحركات الالات، و الحركات معدات لحصول البناء. فهو سبب لمعدات البناء لا فاعل له.

أحدهما: مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء .

والثاني: الاستدلال وقد ذكر منه وجهين :

أحدهما: أن إيجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون تحصيلًا للحاصل وهو خلف .  
والثاني: أن الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجاً إلى الفاعل لكان محتاجاً إليه في وجوده ، و  
إذن لكان الفاعل أيضاً كذلك ويتسلسل . فقوله «إنه قد سبق إلى الأوهام العامية» إلى قوله :  
« بعد ما لم يكن » إشارة إلى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة . وقوله « وقد يقولون :  
إنه إذا أوجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل » إلى قوله « وقوام البناء » إشارة إلى نظر  
أهل التميز منهم في ذلك واستدلالهم بالمشاهدة .

وقال الفاضل الشارح : وإنما قال : وقد يقولون . ولم يقل : ويقولون . لأن أكثر  
المتكلمين لا يقولون بذلك . وذلك أنهم وإن لم يجعلوا الجوهر حال بقاءه محتاجاً إلى  
الفاعل لكن جعلوه محتاجاً إلى أعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء  
عند من يثبتته منهم ، وأغیره من سائر الأعراض عند من لا يثبتته . فهؤلاء وإن لم يجعلوه  
محتاجاً إلى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجاً إلى الفاعل فيما يحتاج إليه في وجوده .  
فإذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث ، وأما من عداهم فهم القائلون بذلك .  
وقوله : « لأن العالم عنده إنما احتاج إلى الباري » إلى قوله « حتى يحتاج إلى  
الفاعل » إشارة إلى استدلالهم الأول المذكور ، وقوله « وقالوا : لو كان يقتصر إلى الباري  
من حيث هو موجود » إلى قوله « إلى غير النهاية » إشارة إلى استدلالهم الثاني .

وأما عن الشبهة الثانية : فلا نسلم لزوم تحصيل الحاصل و إنما يلزم لو كان التأثير هو تحصيل  
الوجود وإخراجه من العدم . وليس كذلك ؛ بل التأثير هو استتباع المؤثر له وتعليقه به بحيث  
لو انعدم المؤثر انعدم الأثر ويستحيل وجوده بدون وجود المؤثر . ومثل بالترتيب العقلي الذي  
بين النور والشمس ، وبالصورة الحاصلة في المرآت مادام ذو الصورة على المحازاة .

وعن الشبهة الثالثة : أنا لا نسلم أنه لو كان محتاجاً إلى الفاعل بعد حدوثه لكان محتاجاً إليه في  
وجوده مطلقاً حتى يلزم التسلسل بل يكون محتاجاً إليه من حيث الوجود الواجب بالغير . وحينئذ  
يندفع التسلسل بالانتهاه إلى واجب الوجود بالذات . م

﴿تنبية﴾

﴿يجب علينا أن نحلل<sup>(١)</sup> معنى قولنا : صنع وفعل وأوجد . إلى الأجزاء البسيطة من مفهومه ، و يحذف منه ما دخوله في الغرض دخول عرضي﴾  
 لما ذكر أن الجمهور يظنون أن احتياج المفعول إلى الفاعل إنما كان من جهة أنه مفعول أو مصنوع أو موجود . أراد أن يحلل المعنى المشترك بين هذه الألفاظ . وهو قولنا : موجود بعد العدم بسبب شيء . إلى أجزائه البسيطة ، و ينظر فيه أجمع أجزائه معتبرة في الاحتياج أم بعضها معتبرة فيه فقط والباقي مقارن لذلك البعض بالعرض ؟ ليتعين المعنى المتعلق بالفاعل .

أقول : و أنا استعملت لفظ المحدث بدل قوله « موجود بعد العدم بسبب شيء » .  
 للتخفيف .

فقوله :

﴿فقول : إذا كان شيء من الأشياء معدوماً ثم إذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما فإنا نقول له : مفعول . ولا نبالي الآن [لأن خ] كان أحدهما محمولاً عليه الآخر مساوياً أو أعم أو أخص حتى يحتاج مثلاً إلى أن يزداد فيقال : موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء بتحرك من الشيء وبمباشرة وبآلة وبقصد اختياري [أو غيره] أو بطبع أو تولد أو غير ذلك أو بشيء من

(١) قوله « يجب علينا أن نحلل » لما كان مذهب الحكماء أن تعلق المفعول بالفاعل من جهة أنه موجود ليس بواجب بالذات اخذ الشيخ في تحقيق هذا المذهب و ابطال ما سبق الى اوهام الجمهور . فقال : اذا كان شيء معدوماً ثم وجد بسبب ذلك الموجود بالغير بعد العدم نسميه مفعولاً سواء كان هذا معناه ، او انقص منه حتى يكون المفعول اخص ، او ازيد حتى يكون اعم . فالمراد بالمساواة ليس تلازم المعنيين في الصدق اذ ليس ههنا الا معنى واحد ؛ بل المساواة في اطلاق الاسم حتى أن كل شيء يطلق عليه اسم المفعول يطلق عليه اسم المحدث وبالعكس . و انما سماه مفعولاً تسهيلاً . فانه اذا اراد أن يعبر عن الموجود بالغير بعد ما لم يكن عبر عنه بهذا اللفظ فيسهل لاختصاره . واذ قد سماه بالمفعول وكان المتكلمون يزدون في معناه ويقولون : المفعول هو الصادر بشعور و اختيار . حدس انه ربما يتوهم أن ما ذكره المتكلمون أنسب بالعرف من اصطلاحه ولهذا استدل من العرف بان اصطلاحه أوفق ، و ايضا لما كان المفعول في زعم قوم أعم من معنى المحدث ، و في زعم المتكلمين اخص منه واصطلاحه أيضاً اخص فربما يظن انه جرى على ما ذهب اليه المتكلمون . ولهذا بين فساد مذهبهم في ذلك حتى لا يقع هذا الغلط . م

مقابلات هذه . فلسنا نلتفت الآن إلى ذلك . على أن الحق أن هذه الأمور زائدة على كون الشيء مفعولاً . والذي يقابله ويكون بسببه فإنا نقول له : فاعل . والدليل على هذه المساواة أنه لو قال قائل : فعل بآلة أو بجر كة أو بطبع لم يكن أورد شيئاً ينقض كون الفعل فعالاً، أو يتضمن تكريراً في المفهوم . أما النقض فمثلاً لو كان مفهوم الفعل يمنع عن أن يكون بالطبع فإذا قال : فعل بالطبع كان كأنه قال : فعل ما فعل . وأما التكرير : فمثلاً لو كان مفهوم

الفعل يدخل فيه الاختيار فإذا قال : فعل بالاختيار كان كأنه قال : إنسان حيوان) \*  
معناه أننا نعبر ههنا عن معنى المحدث بالمفعول سواء كان أحدهما مقولاً على الآخر مساوياً حتى يكون كل مفعول محدثاً و كل محدث مفعولاً ، أو أعم حتى يكون كل محدث مفعولاً ولا ينعكس ، أو أخص حتى يكون كل مفعول محدثاً ولا ينعكس .  
ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر أن المفعول إنما يكون أخص من المحدث إذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساوياً لمعنى المفعول ، و أشار إلى الزيادات .

فذكر أولاً التحرك فإن المحدث قد يكون حدوثة بتحريك من الفاعل ، وقد لا يكون .

ثم المباشرة والآلة . والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بآلة من وجه (١) . وهو ظاهر ، ويقابله المحدث بالتولد من وجه . وذلك أن بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلاً : حدوث بالتولد . لأن الجسم يحدث أولاً اعتماداً ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة . ويقولون لحدوث الاعتماد عنه : حدوث بالمباشرة .

(١) قوله « والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بآلة من وجه » المحدث إما ان يكون حدوثة عن الفاعل لا بتوسط شيء . وهو المحدث بالمباشرة ، و إما أن يكون حدوثة بتوسط شيء . و تلك الوسطة إما ان يكون من الفاعل أيضاً ، أولاً . فإن كان أيضاً من الفاعل فهو المحدث بالتوليد كالجسم يحدث الحركة بواسطة الاعتماد الذي هو منه أيضاً . وان لم يكن من الفاعل ، فهو المحدث بالآلة . فيكون المحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالآلة من جهة وهي اشتماله على وسط ليس من الفاعل أيضاً . والاختيار والطبع متقابلان من وجه فإن الاختيار لا بد فيه من الشعور ، والطبع لا يجب فيه ذلك . م

ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه . والحدوث بهما ظاهر .  
 والمقصود بيان أن المفعول لو كان مثلاً مساوياً للمحدث بالاختيار أو بالتولد لكان  
 أخص من المحدث المطلق . وإنما ذكر ذلك لأن المتكلمين يطلقون الفعل على كل  
 إحداث يكون بإرادة فاعلة وهو أخص من الإحداث المطلق . والحكماء يطلقونه على معنى  
 يعم الإحداث والإبداع فاستعمله الشيخ ههنا على أنه مساو للإحداث ، واستعمل المحدث  
 على أنه مساو للمفعول <sup>(١)</sup> ، والذي يقابله يعني المحدث على أنه مساو للفاعل . وأشار  
 مع ذلك إلى أن المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب وإن كان هذا البحث لفظياً .  
 وذلك لأن الزيادات ليست بداخلة في مفهوم الفعل .

واستدل عليه بأن مفهوم الفعل لو كان مشتملاً على بعض تلك الزيادات لكان  
 انضمام مقابل ذلك البعض إليه في اللفظ مقتضياً للتناقض ، أو كان انضمام عين ذلك البعض  
 إليه مقتضياً للتكرار . والعرف يشهد بخلاف ذلك .

قال الفاضل الشارح : هذا البحث لغوي صرف . والمتكلمون يلتزمون كون أحدهما  
 تكريراً وكون الثاني تناقضاً ، ويصرحون به . فلا معنى لإلزام ذلك عليهم .  
 قال : والانصاف أن الحق معهم لأن أهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للإحراق ،  
 ولا الماء فاعلة للتبريد . والمرجع في أمثال هذه المباحث إلى الأدباء . وإذ كان الأمر كذلك  
 صح ما قلناه .

أقول : ليس هذا البحث خاصاً بلغة دون لغة <sup>(٢)</sup> . و لذلك لم يقنع الشيخ على

(١) قوله « واستعمل المحدث على أنه مساو للمفعول » الانسب ان يقال : استعمل المفعول على  
 انه مساو للمحدث ، والفاعل على أنه مساو للمحدث كما استعمل الفعل على انه مساو للاحداث .  
 فان الشيخ لم يستعمل المحدث ولا المحدث بل المفعول والفاعل . م

(٢) قوله « أقول : ليس هذا البحث خاصاً بلغة دون لغة »  
 ان قيل : كلام الامام أن الشيخ بحث في ان الفعل موضوع لمعنى اعم من ان يكون بالاختيار ،  
 او بالطبع ، او بالالة . التي غير ذلك . و ايس هذا الا بحثاً لغوياً ليس من شأن الحكيم ، وليس في  
 جواب الشارح ما يدفمه .

قلنا : جواب الشارح أن هذا لا يتعلق باللغة ؛ بل الشيخ اصطلح على ذلك فانه قال : فانا  
 نقول : انه مفعول . ولهذا جمع بين الالفاظ الثلاثة مع اختلاف دلالاتها في اللغة . فان الصنع والايجاد  
 يدلان في اللغة على شعور واختيار بخلاف الفعل ، ووضع الفعل بازاء المعنى المشترك بينها لانه



أحد ألفاظ الصنع والفعل والإيجاد مع اختلاف دلالاتها في اللغة العربية ؛ بل أوردها جميعاً تنبيهاً على أن المقصود هو المعنى المشترك بينهما . وطباً كان الفعل منها كأنه أدل على ذلك المعنى مجرداً ، والإيجاد والصنع كأنهما أشمل لاعتبار شيء آخر . فوضع الفعل بإزاء ذلك المعنى دونهما . وإنما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم أن نصوص التنزيل وأهل اللغة بأن الله فاعل يطابق قولهم بأنه فاعل بإرادة لأن الفاعل في اللغة هو الفاعل بالإرادة . فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف . ولو أنهم قالوا : نحن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل .

وقول هذا الفاضل : إن الحق معهم من جهة اللغة لأن أهل اللغة لا يقولون للنار : فاعل للإحراق . ولا للماء فاعل للتبريد . ليس بشيء . والدليل عليه ما جاء في كلامهم : توقفوا أوّل البرد وتلقفوا آخره فإنه يفعل بأبدانكم ما يفعل بأشجاركم . وقول الشاعر :  
وعينان قال الله كونا فكا نتنا  
فعولان بالأبدان ما يفعل الخمر  
وأمثال ذلك . فإنها أكثر من أن يحصى .

وبالجملة إذا جاز من حيث اللغة أن يقال فعل البرد والخمر فما المانع من أن يقال : فعل بغير إرادة . فإن ادعى أحد أنه مجاز فعليه الدليل . مع أن دعوى المجاز تقتضي تسليم صحة الاستعمال . وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض . على أن أهل اللغة فسروا الفعل بإحداث شيء ما فقط . وهذا يدل على ما ذهبنا إليه .  
قوله :

\*) ( فإذا كان مفهوم الفعل ذلك أو كان بعض مفهوم الفعل فليس يضرنا ذلك في عرضنا . ففي مفهوم الفعل وجود وعدم . وكون ذلك الوجود بعد العدم كأنه صفة لذلك الوجود محمولة عليه . وأمّا العدم فلن يتعلّق بفاعل وجود المفعول ، وأمّا كون هذا الوجود موصوفاً بأنه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل . إذ هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن أن يكون إلا بعد العدم . فبقى أن يكون تعلّقه من حيث هو هذا الوجود

أدل عليه . وأما المتكلمون فيزعمون : أن الفاعل في اللغة لا يطلق إلا على الفاعل بالإرادة . فرد الشيخ عليهم باستشهاد العرف . م

إمّا وجوداً ما ليس بواجب الوجود، وإمّا وجوداً ما يجب أن يسبق وجوده العدم) ✽  
 لما ذكر أنه اصطلاح هينها<sup>(١)</sup> على أن معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم  
 عن سبب ما سواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلاح عليه أو بعض المفهوم منه  
 كما ذهب إليه المتكلمون. فإنّ هذا الخلاف لا يضرّ في مقصوده شرع في تحليل ذلك المعنى،  
 وذكراً أنّه يشتمل على ثلاثة أشياء: وجود، وعدم، وكون الوجود بعد العدم. ثمّ بيّن أنّ  
 العدم ليس متعلّقاً بالفاعل لأنّه لا شيء، وأنّ كون الوجود بعد العدم أيضاً ليس متعلّقاً به  
 لأنّه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فإنّ كثيراً من الممكنات يلحقها أوصاف تجب بما هياتها  
 لذواتها لا بشيء آخر. فبقي أن يكون المتعلّق بالفعل هو الوجود. وليس هو الوجود العامّ.  
 فإنّ وجود الواجب لا يتعلّق بالفاعل. فإنّ هو إمّا وجود شيء ليس بواجب، وإمّا  
 وجود شيء مسبوق بالعدم والأوّل أعمّ من الثاني. وسنبيّن في الفصل التالى لهذا الفصل  
 أنّ المتعلّق بالفاعل أوّلاً وبالذات أيّهما هو.

وقد ذكر الفاضل الشارح: أن البحث هينها يجب إمّا لتعيين الشيء المحتاج إلى

(١) قوله «لما ذكر أنه اصطلاح هينها» حقق البحث في المقامين: أحدهما أن المتعلق بالفاعل  
 أي شيء هو، والثاني جهة التعلق.  
 أما في المقام الأول: فهو إذا وجد شيء بعد عدم بسبب شيء آخر فلا شك أن هناك وجوداً بعد  
 عدم بسبب ذلك الشيء سواء كان ذلك الوجود بعد العدم يسمى فعلاً أو لم يسمى. فلا يضر في ذلك الفرض.  
 فهناك ثلاثة أشياء: الوجود، والعدم، وكون الوجود بعد العدم. فالمتعلق بالفاعل ليس هو العدم  
 لأنه نفي صرف لا يحتاج إلى فاعل، ولا كونه وجوداً بعد عدم لأنه وصف يعرض هذا الوجود  
 لذاته. فتعين أن يكون المتعلق الوجود إما من جهة الحدوث، أو من جهة الإمكان.  
 قال الإمام: البحث هينها إما عن أن المحتاج إلى الفاعل من المفعول أي شيء هو أو هو عدمه  
 السابق، أو الوجود الحاصل، أو كونه مسبوقاً بالعدم. وإما عن سبب احتياجه إلى الفاعل أو هو  
 العدم السابق، أو الوجود الحاصل، أو كونه مسبوقاً بالعدم. وكلام الشيخ في هذا الفصل مجمل و  
 محتمل لكل واحد من الأمرين. أما البحث عن المحتاج إلى الفاعل فهو ما ذكرناه، وأما البحث  
 عن علة الاحتياج فهو أن العدم السابق لا يجوز أن يكون علة له، ولا الحدوث أعني كون الوجود بعد  
 العدم لأنه كيفية مفتقرة إلى الوجود. إلى آخره.

فيقال له: أما إن كلام الشيخ مجمل فقير مستقيم؛ بل صريح في الأمر الأول، وإما إن الحدوث  
 لا يجوز أن يكون علة الاحتياج فهو فائدة أفادها غير متعلقة بما في الكتاب. م

الفاعل ، أولتعيين سبب الاحتياج . وكلام الشيخ مجمل و محتمل لهما إلا أن حمله على الأول أولى .

قال : وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الإمكان ، وعند المتكلمين هو الحدوث . وهو باطل . لأن الحدوث كيفية للوجود متأخرة عنه ، وهو متأخر عن الإيجاد المتأخر عن الاحتياج إلى الفاعل المتأخر عن علّة الاحتياج . فلو كان الحدوث علّة للاحتياج لتأخر عن نفسه بهذه المراتب .

أقول : هذه فائدة أفاها لكنها غير متعلقة بالمتن .

﴿ تكملة وإشارة <sup>(١)</sup> ﴾

﴿ فالآن لنعتبر أنه لاى الأمرين يتعلق . فنقول : إن مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره . لا يمتنع أن يكون على أحد قسمين : أحدهما واجب الوجود بغيره دائماً ، والثاني واجب الوجود بغيره وقتاً ما . فإن هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ، و يسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم أو يمنع شيء من خارج . وأما مسبوق العدم فليس له إلا وجه واحد . فهو في مفهومه أخص من المفهوم الأول والمفهومان جميعاً يحمل

(١) قوله « تكملة وإشارة » هذا هو البحث في المقام الثاني . وهو ان الوجود المتعلق بالفاعل من اى جهة يتعلق من جهة انه ليس واجبا بالذات ، او من جهة انه مسبوق بالعدم . فنقول : غير الواجب بالذات اعم من المسبوق بالعدم لان غير الواجب بالذات اذا نظر الى مفهومها اما ان يكون دائماً او غير دائم . والمسبوق بالعدم لا يكون الا غير دائم وكل واحد من غير الواجب بالذات والمسبوق بالعدم يحمل عليه انه متعلق بالغير : اما المسبوق بالعدم فظاهر ، و اما الغير الواجب بالذات فلان وجوده اذا لم يكن من ذاته يكون من غيره قطعاً . والمحمول على امرين بينهما عموم وخصوص يكون للاعم بالذات وللأخص بالواسطة . فيكون تعلق الوجود بالفاعل من حيث انه ليس بواجب بالذات .

وقوله : اذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائماً . تفريع للمقصود فانه لما استدل على ان التعلق للوجوب بالغير ، ثم اكده بان التعلق ليس لكونه مسبوقاً بالعدم رتب عليه ان التعلق بالفاعل ثابت دائماً ابطلاً لما ظنه الجمهور .

والنظر من وجوه : فان المراد بقوله : غير الواجب بالذات اعم من المسبوق بالعدم . اما العموم بحسب الخارج ، او بحسب المفهوم فان كان المراد العموم بحسب الخارج فلا نسلم أن غير الواجب اعم ؛ بل كل ماهو غير الواجب محدث . وكيف يكون كذلك وقد صرح الشيخ

في أن تتعلّق الوجود بالفعل أهو لكونه ممكناً لذاته.

عليهما التعلّق بالغير. وإذا كان معنيان أحدهما أعم من الآخر ويحمل على مفهوميهما معنى فإنّ ذلك المعنى للأعم بذاته أوّلاً، وللأخصّ بعده ثانياً لأنّ ذلك المعنى لا يلحق الأخصّ إلاّ وقد لحق الأعمّ من غير عكس حتّى لو جازهيتهما أن لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويمكن له في حدّ نفسه لم يكن هذا التعلّق . فقد بان أنّ هذا التعلّق هو بسبب الوجه الآخر ولأنّ هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط . فهذا التعلّق كإين دائماً ، وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود إنّما يتعلّق حال ما يكون بعد العدم فقط حتّى يستغنى بعد ذلك عن ذات الفاعل )  
يريد أن يبيّن أنّ الوجود المتعلّق بالغير المذكور في الفصل المتقدّم أهو لكونه ممكناً لذاته واجباً لغيره يتعلّق بالغير أم لكونه محدثاً مسبوقاً بالعدم ؟ فإنّ بذلك فساد ما ذهب إليه الجمهور .

فذكر أوّلاً أنّ الأوّل من هذين المعنيين أعمّ من الثاني . وذلك لأنّ الممكن الموجود وهو الواجب بغيره يمكن أن ينقسم إلى غير مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره دائماً ، وإلى مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتاً ما . فإنّ الواجب بالغير يشتمل على هذين القسمين من حيث المفهوم إلاّ أن يمنع شيء من خارج المفهوم . فالواجب بالغير أعمّ من بالعموم بحسب المفهوم ، و إن كان المراد العموم بالنظر الى المفهوم فلا نسلم ان الواجب بالغير اعم مطلقاً من المسبوق بالعدم فان مفهوم المسبوق بالعدم لا يقتضى ان يكون واجباً بالغير كما فرض الشيخ انه لو كان المسبوق بالعدم واجباً لذاته لم يتعلّق بالغير فيكون مفهوم المسبوق بالعدم اعم من الواجب بالغير وكيف لا يكون كذلك ومفهوم المسبوق بالعدم شيء له السبق بالعدم وذلك الشيء يمكن ان يكون واجباً لذاته .

غاية ما في الباب ان الدليل من الخارج دل على ان كل مسبوق بالعدم فهو واجب بالغير لكن هذا لا يستدعي خصوصية بحسب المفهوم . فيكون عموم من وجه لا مطلقاً .

ولئن سلمناه لكن لا نسلم ان المحمول على امرين بينهما عموم وخصوص في المفهوم يكون للاعم اولاً وللأخصّ ثانياً . وانما يكون كذلك لو كان ذاتياً للأخصّ فان الكاتب و الانسان يحمل عليهما الناطق ، والكاتب اعم بالمفهوم من الانسان مع ان الناطق ليس للكاتب اولاً بالذات . و الواجب بالغير ليس بذاتى للمسبوق بالعدم . ومن ادعى ذلك فعليه الدليل .

وقوله : فاذن لو كان لحوقه للأخصّ بذاته لما كان لاحقاً لغير الأخصّ . ليس بتام لانا لا نسلم انه لولحق الأخصّ بالذات لم يلحق غير الأخصّ بالذات . غاية ما في الباب انه يلحقهما بحسب الذات لكنه ليس بممتنع لجواز اشتراك الامور المختلفة في اللوازم . م

حيث المفهوم : وقد يحمل عليهما معاً التعلّق بالغير .

وهذه قضية جعلها صغرى قياس . وكبراه أن كلّ معنيين أحدهما أعمّ من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث فإنّ ذلك المعنى يكون للأعمّ أو للأوّ وبالذات وللأخصّ بعده وبسببه .

وبيان ذلك : أن ذلك المعنى لا يلحق الأخصّ إلاّ وقد لحق الأعمّ ، ويمكن أن يلحق الأعمّ من غير أن يلحق الأخصّ . فإنّ لو كان لحوقه للأخصّ بذاته لما كان لاحقاً لغير الأخصّ . ولما ثبت ذلك أنتج القياس المذكور أن التعلّق بالغير للواجب بغيره أو للأوّ وبالذات ، وللمسبوق بالعدم ثانياً وبسببه يعنى بسبب الوجوب بالغير .

ثمّ أكد ذلك بأنّ التعلّق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقاً بالعدم . وذلك لأنّه لو جاز أن لا يكون في حدّ نفسه واجباً لغيره بل كان واجباً لذاته مع كونه مسبوقاً بالعدم لم يكن له تعلّق بالغير .

فقد بان إذن أنّ هذا التعلّق هو بسبب الوجه الآخر أى بسبب كونه واجباً بالغير .

وإذا ثبت هذا ثبت أنّ التعلّق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائماً لاني حال حدوثه فقط ؛ بل في جميع أوقات وجوده : فثبت أنّ هذا التعلّق للمفعول كائن دائماً بخلاف ماظنّه الجمهور .

ثمّ ذكر أنّ علّة التعلّق لو كان أيضاً كون المفعول مسبوقاً بالعدم على ماظنّوه لكان التعلّق أيضاً دائماً لأنّ هذه الصفة حاصلّة للمفعول المسبوق بالعدم في جميع أوقات وجوده ، وليست خاصّة بحالة حدوثه فقط حتّى يكون بعد ذلك مستغنياً عن فاعله . فهذا تقرير ما في الكتاب .

واعترض الفاضل الشارح على الشيخ <sup>(١)</sup> فقال : إنّه تكلم فيما لا حاجة إليه ،

(١) قوله « واعترض الفاضل الشارح على الشيخ » قال الامام : تكلم الشيخ فيما لا حاجة اليه و لم يتكلم فيما إليه حاجة :

اما أنه تكلم فيما لا حاجة إليه فانه اطنب في الفصل السابق في أن المتعلق بالفاعل وجود الشيء . ولا حاجة اليه . اذلاخلاف لاحد في ذلك .

ولم يتكلم فيما إليه حاجة . وذلك أنه أظن في الفصل السالف في أن المفتقر إلى الفاعل هو وجود الحادث . ولا حاجة إلى ذلك لعدم الخلاف فيه ، ولم يتكلم في أن علة الحاجة هي الحدوث أم لا ، والدائم هل يفتقر إلى مؤثر أم لا ؟ وهذا هو محل الخلاف . ومعنى قوله : « الواجب بالغير ينقسم إلى الدائم وإلى غير الدائم » ليس إلا أن الدائم يصح أن يكون مفتقراً إلى المؤثر . والنزاع لم يقع إلا فيه . وهو مصادرة على المطلوب .

أقول : أمّا قوله : لا حاجة إلى بيان أن وجود الحادث مفتقر إلى الفاعل إلا لخلاف

و اما انه لم يتكلم في المحتاج اليه فلان محل النزاع ههنا امران :

احدهما : ان علة الحاجة هي الحدوث او الامكان ؟

والثاني : ان الدائم هل يصح ان يكون مفتقراً الى المؤثر ام لا ؟ فان الحكماء ذهبوا الى ان العالم ازلي و ازليته لا ينافي افتقاره الى البارئ تعالى ، و الجمهور قالوا : لو كان ازلياً لاستغنى عن الفاعل لاستحالة احتياج الازلي الى الفاعل . فاذا اختلفوا في الازلي فالدائم الذي هو ازلي و ابدى أولى بالخلاف .

ثم انه لم يذكر في هذا الفصل ما يثبت الامرين ؛ بل صادر على المطلوب . لان قوله « مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون على أحد قسمين : احدهما واجب الوجود بغيره دائماً ، و الثاني واجب الوجود بغيره وقتاً » ليس معناه الا ان الدائم يمكن أن يكون واجباً بغيره متعلقاً به . وهو اول المسئلة . وأيضا قوله « لو فرضنا أن المسبوق بالعدم واجب بذاته لم يفتقر الى الغير » هو ايضا محل النزاع لان الذين يزعمون ان علة الحاجة الحدوث ذهبوا الى انه متى تحقق الحدوث وجب الحاجة الى المؤثر سواء كان هناك الامكان اولا ، و اذالم يتحقق الحدوث لاتقع الحاجة وان حصل الامكان . وان ادعى ان احتياج الممكن الى المؤثر ضروري سواء كان دائماً اولم يكن فما هذا الاطناب ؛ بل جميع ما ذكره من اول النمط الى آخر هذا الفصل يكون حشواً . وان كان تلك القضية برهانية فما ذكر في البيان ليس الاعادة الدعوى .

و اقول : لما حكى الشيخ مذهب الجمهور : من ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة الحدوث حتى انه اذا خرج من عدم الى الوجود لم يبق له تعلق به . حاول ان يبين خطأهم . ولا شك انه لو قال : المفعول ليس بواجب لذاته في شيء من اوقات وجوده فلا يكون وجوده من ذاته في شيء من الاوقات فيكون وجوده من الغير في جميع اوقات وجوده فيكون متعلقاً بالفاعل دائماً كفي في بيان خطأهم ؛ لكنه سلك طريقاً آخر . و ليس تعيين الطريق بلازم . على ان فيه فائدتين : تحقيق علية الامكان ، و ابطال علية الحدوث . فوضع المفعول بازاء المحدث و ان اعتبره اصحابه اعم منه . لان نظر الجمهور مقصور عليه اذ لم يشبوا من الممكنات شيئاً غير المحدث ، وفتش عنه ان المتعلق بالفاعل اي شيء هو ، ثم ان تعلقه على اي جهة ؟

فبين في المقام الاول : ان المتعلق وجود المفعول . والقوم و ان كانوا موافقين معه في ذلك الا ان الاتفاق ليس بحجة في الحكمة ، وعلى الحكيم البيان بالبرهان سواء كان متفقاً عليه اولا .

فيه . فليس بصحيح . لأن منشأ الخلاف هو أن المفعول في أي شيء يتعلّق بفاعله . فذهب الحكماء إلى أنه يتعلّق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط ، واعترف به هذا الفاضل . وكان من الواجب أن يحقّق الحقّ في ذلك فحقّق في الفصل السالف أنه يتعلّق به في وجوده ، ثمّ إنّه احتاج إلى بيان أن سبب تعلّق هذا الوجود ماهو إذ لم يكن الوجود متعلّقاً بالفاعل كيف اتّفق ليظهر من ذلك أن التعلّق حاصل في جميع أوقات هذا الوجود وفي وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتمّ بذلك فبيّنه في هذا الفصل . ولذلك سمّاه بالتكملة . و لما ظهر أن سبب التعلّق هو الوجوب بالغير ظهر أن الواجب بالغير سواء كان دائماً أو غير دائم متعلّق بالغير في وجوده مادام موجوداً وهذا مطلوب الشيخ

ثم بين ان سبب التعلق الوجوب بالغير لا الحدوث حتى يعلم ان المفعول متعلق بالفاعل في جميع اوقات وجوده . وليس مطلوب الشيخ في هذا الفصل الا هذا .

واما ان الدائم يصح ان يقتصر الى المؤثر فهو وان كان لازماً من هذا البحث لانه لما كان سبب التعلق هو الامكان فالدائم اذا كان ممكناً يكون مفتقراً الى الفاعل . الا انه ليس مطلوباً للشيخ هيئتها .

على ان الامام حقق ان لاخلاف في هذه المسئلة . فليس في بيانه مصادرة على المطلوب .

واما من زعم : ان علة الحاجة الحدوث زعم ان الحدوث متى تحقق تحققت الحاجة وان لم يتحقق الامكان . فليس بشيء . لانه وان زعم كذلك الا انه زعم فاسد فان الواجب لذاته يمتنع ان يحتاج الى الغير والالام يكن واجبا لذاته قطعاً .

وقال الشارح : اما قوله : لاخلاف في ان المتعلق بالفاعل هو الوجود . فليس كذلك . لان منشأ الخلاف ليس الا في ذلك : فالحكماء ذهبوا الى ان المتعلق بالفاعل وجوده سواء كان حادثاً أولاً ، و الجمهور قالوا : المتعلق بالفاعل حدوثه لا وجوده . فالشيخ حقق في الفصل المتقدم ان المتعلق بالفاعل وجوده . و لما لم يكن المتعلق بالفاعل هو الوجود كيف ما كان حتى ان وجود الواجب يكون متعلقاً بالفاعل حقق في التكملة ان المتعلق هو الوجود من جهة الوجوب بالغير لا من جهة الحدوث حتى يعلم ان احتياج المفعول الى الفاعل في سائر اوقات وجوده وليست الحاجة مخصوصة بوقت الحدوث . ونحن نقول : لا معنى للحدوث الا كون الوجود مسبقاً بالعدم . وقد سبق ان هذا الوصف ذاتي لهذا الوجود . فالقول بان متعلق بالفاعل غير معقول لا يذهب اليه عاقل .

لا يقال : المراد بالحدوث خروجه من العدم الى الوجود .

لانا نقول : ليس معنى الخروج من العدم الى الوجود الانتقال والحركة فان حركة المعدوم محال بل لا معنى له الا ان يكون موجوداً بعد عدمه . فالمتعلق بالفاعل هو كونه موجوداً ، و اما كونه بعد العدم فلا تعلق له بالفاعل اصلاً .

أمّا البحث عن علّة الحاجة فهو الإمكان أم هو الحدوث ، فليس بمفيد في هذا الموضوع لأنّ علّة الحاجة لو كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجاً في جميع أوقات وجوده لم يكن للشيخ هيئنا بضارّ كما صرّح به في آخر الفصل ، ولو كان هو الإمكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلّق بالفاعل لم يكن بنافع له . فلذلك لم يتعرّض الشيخ لهذا البحث . وأمّا قوله : إنّه لم يبيّن أنّ الدائم هل يقتقر إلى مؤثّر أم لا . فليس بشيء أيضاً . لأنّه يبيّن أنّ الواجب بالغير لا يبيّن في الدائم ، وأنّ علّة التعلّق بالغير هو الوجود بالغير فالدائم إن كان واجباً بغيره كان مفتقراً وإلا فلا . وهذا القدر كاف بحسب غرضه هيئنا . ثمّ قال : والتحقّق أنّ الخلاف هيئنا بين الحكماء و المتكلمين لفظي<sup>(١)</sup> لأنّ

نعم يفهم من مذهبهم هيئنا أنّ هذا الوجود لا يتعلّق بالفاعل الا وقت حدوثه وخروجه من العدم . وهو مراد الشيخ فيما حكاه عنهم في صدر النمط . لان المتعلّق هو الحدوث كما ظنه الشارح . فالحدوث في محل النزاع ليس في مقابلة الوجود ؛ بل في مقابلة الامكان . وليث شعري ان من يقول : المتعلّق هو الحدوث فسبب التعلّق عنده أي شيء هو ؛ هل هو الحدوث او غيره ؛ فليس هذا الكلام المشوشا . وقوله : سواء كان المتعلّق حادثاً او غير حادث . يناقض ما قدم من الاصطلاح على ان المفعول هو الحادث . قال الشارح : واما قوله : محل النزاع ان علة الاحتياج الامكان او الحدوث ولم يتكلم فيه . فانما لم يتكلم لان هذا البحث ليس بمفيد . اذ غرضه من هذا الفصل ليس الا بيان احتياج المفعول في سائر اوقات وجوده الى المؤثر ليبطل به الاوهام العامية و لو فرضنا ان علة الاحتياج الحدوث والاحتياج في جميع الاوقات حاصل لم يضره اصلاً كما تبين عليه في آخر الفصل . وان فرضنا ان علة الحاجة الامكان ويكون الممكن غير موجود ولا يتعلّق بالفاعل لم ينفعه .

ونقول : قد ذكر اولاً ان هذا الفصل لبيان ان سبب تعلق المفعول بالفاعل الامكان او الحدوث ولا معنى لسبب التعلّق الاعلة الحاجة فيكون الشيخ باحثاً عن علة الحاجة مثبتاً لها فلو لم يكن مفيداً له لكان اشتغالا بما لا يعنيه .

قال : واما قوله : لم يبيّن ان الدائم مقتقر الى الغير . فليس بشيء . لانه يبيّن ان الواجب بالغير ينافي الدائم ، وان علة التعلّق هو الوجود بالغير . فالدائم ان كان واجباً بالغير يكون متعلّقاً بالغير . اقول : الامام لم يقل : ان الشيخ لم يبيّن هذا المطلوب اصلاً . وانما قال : الذي ذكره ليس بياناً نافعاً بل مصادرة على المطلوب . و ما ذكره الشارح لا يصلح جواباً للمصادرة على المطلوب ، واما انه بين ان علة التعلّق هو الوجود بالغير فهو مناف لما سبق من ان البحث عن علة الحاجة ليس بمفيد . (١) قوله « و التحقّق أنّ الخلاف هيئنا لفظي » :

قال الامام : لا خلاف في أنّ الدائم هل يصح أن يقتقر إلى المؤثر أم لا ؛ فان المتكلمين اتفقوا على أنّ العالم بتقدير كونه ازلياً يصح أن يكون مستنداً إلى علة موجبة لكنهم نفوا العلة الموجبة و



لان المتكلمين جوزوا أن يكون العالم على تقدير كونه أزلياً ، معلولاً لعلّة أزليّة لكنّهم نفوا القول بالعلّة و المعلوم لا بهذا الدليل ؛ بل بمادلّ على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادراً . و أمّا الفلاسفة فقد اتفقوا على أن الأزليّ يستحيل أن يكون فعلاً لفاعل مختار فإن حصل الاتفاق على أن كون الشيء أزلياً ينافي افتقاره إلى القادر المختار ، ولا ينافي افتقاره إلى العلة الموجبة . و إذا كان الأمر كذلك ظهر أنّه لاخلاف في هذه المسئلة . أقول : هذا صلح عن غير تراضى الخصمين . وذلك أن المتكلمين بأسرهم صدّروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثاً من غير تعرّض لفاعله فضلاً عن أن يكون فاعله مختاراً أو غير مختار ، ثمّ ذكروا بعد إثبات حدوثه أنّه محتاج إلى المحدث ، و أن محدثه يجب أن يكون مختاراً لأنّه لو كان موجّباً لكان العالم قديماً وهو باطل بما ذكروه أوّلاً . فظهر أنّهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار ، بل بنوا الاختيار على الحدوث . و أمّا القول بنفى العلة و المعلوم فليس بمتفق عليه عندهم لأنّ مثبتى الأحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا . و أيضا أصحاب هذا الفاضل أعنى الأشاعرة يثبتون مع المبدء الأوّل قدماء ثمانية سموها صفات المبدء الأوّل . فهم بين أن

المعلوم الازلي لا بهذا الدليل أى لا بأن الازلى يستحيل أن يكون مفتقراً إلى المؤثر ؛ بل بالدلالة على قدرة المؤثرة . و الفلاسفة اتفقوا على أن الازلى يستحيل أن يكون فعلاً لفاعل مختار . فالفريقان اتفقا على ان الازلى يمكن أن يكون مستندا الى الموجب ، و يمتنع أن يكون مستندا الى القادر .

فمن يقول : الدائم هل يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر ؟

يقال له : اما الى المؤثر الموجب فيصح بالاتفاق ، و اما الى المؤثر المختار فلا يصح بالاتفاق . فلا خلاف اصلا في هذه المسئلة ؛ نعم اختلفوا في ان العالم على تقدير كونه ازليا هل يسمى فعلا ؛ و هل يسمى علته فاعلا ؛ وهذا خلاف لغوى صرف .

اقول : الخلاف في هذه المسئلة والخلاف في علة الحاجة متلازمان لانه لو كان علة الحاجة الحدوث استحال ان يحتاج الازلى الى المؤثر لانفناء العلة ، و لو كان العلة الامكان وجب افتقاره الى المؤثر لوجود العلة . وكذلك لو امتنع احتياج الازلى لكان علة الحاجة الحدوث فانه لو كان علته الامكان لزم احتياج الازلى . ولو أمكن احتياج الازلى كان علة الحاجة الامكان فانه لو كان علته الحدوث امتنع احتياجه . فلا تلازم الخلافان . فلو لم يكن في تلك المسئلة خلاف لم يكن في هذه المسئلة ايضا خلاف ، لكن الخلاف في ان علة الحاجة الى المؤثر الامكان او الحدوث مما لا يمكن ان يدفع لغاية اشتهااره .

يجعلوا الواجب لذاته تسعة ، وبين أن يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها . وهذا شيء إن احترزوا عن التصريح به لفظاً فلا يحيص لهم عن ذلك المعنى . فظهر أنهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث ، و أما الفلاسفة فلم ينبهوا على أن الأزلي يستحيل أن يكون فعلاً لفاعل مختار ؛ بل ذهبوا إلى أن الفعل الأزلي يستحل أن يصدر إلا عن فاعل أزلي تام في الفاعلية ، وأن الفاعل الأزلي التام في الفاعلية يستحيل أن يكون فعله غير أزلي . ولما كان العالم عندهم فعلاً أزلياً أسندوه إلى فاعل أزلي تام في الفاعلية . وذلك في علومهم الطبيعية ، وأيضاً لما كان المبدء الأول عندهم أزلياً تاماً في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو فعله أزلياً . وذلك في علومهم الإلهية ، ولم يذهبوا أيضاً إلى أنه ليس بقادر مختار ؛ بل ذهبوا إلى أن قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته ، وأن فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ، ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبائع الجسمانية على ما سيبيء بيانه .

\*(تنبيه)\*

\*(الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبليته الواحد التي هي على الأثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معاً في حصول الوجود بل قبليته قبل

واما كلام الشارح فحاصله : ان الامام نقل في رفع الخلاف عن الفريقين قضايا ثلاثة نقلا غير مطابق :

احديها : أن المتكلمين جوزوا استناد الازلي الى علة موجبة . وانما نقوا أزلية العالم بالدلالة على قدرة المؤثر فيه . فهذا نقل عنهم بانهم بنوا مسألة الحدوث على مسألة الاختيار . وليس كذلك في ساير كتبهم ؛ بل الامر بالعكس .

وثانيها : أنهم نقوا القول بالعلة والمعلول . وهو ايضا كذب لما ذكر .

وثالثها: ان الحكماء يجعلون استناد الازلي الى القادر . وهو أيضا ليس كذلك . لذهابهم الى أن الله تعالى قادر مختار مع أن العالم ازلي . ولا منافاة . لان القدرة هي كون الذات بحيث ان شاء فعل ، وان شاء ترك . والشروط لا يستدعي وجود المقدم او عدم وقوعه ؛ بل مقدم شرطية الفعل واقع دائما ، ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما ، بل يبحثون تارة عن العالم انه فعل ازلي مستند الى فاعل تام الفاعلية . وهذا بحث طبيعي لانه بحث عن العالم المشتمل على الاجسام و الجسمانيات المادية ، و اخرى يبحثون عن المبدء الاول أنه فاعل ازلي تام في الفاعلية معلوله ازلي . فهو بحث عن واجب الوجود بأن آثاره ازلية . فيكون من الابحاث الالهية . وفي البحث الطبيعي نظر . م

لا تثبت مع البعد و مثل هذا فيه أيضاً تجدد بعدية بعد قبلية باطلّة ، وليس تلك القبليّة هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ، ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد . فهي شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتصرّم على الاتّصال . وقد علمت أنّ مثل هذا الاتّصال الذي يوازي الحركات في المقادير لن يتألّف من غير منقسمات (١)

يريد بيان أنّ كلّ حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات (١) متصل اتّصال

(١) قوله « يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات » والدليل عليه أن وجود الحادث بعد ان لم يكن فيكون له قبل . ضرورة أن البعدية بالقياس الى قبلته . وذلك القبل لا يجامع البعد . لان الحادث ليس بموجود فيما قبل و هو موجود فيما بعد . فاجتماع القبل و البعد يوجب اجتماع الوجود والعدم . وانه مجال . فالقبل ليس نفس العدم لان العدم بعد كعدم قبل ، وليس القبل بعد ، ولا ذات الفاعل . لانه يكون بعد وقبل ومع . فهو أمر آخر غير قار الذات ، لانه اذا فرض حركة ينطبق نهايتها على بداية حدوث الحادث يكون بين ابتداء الحركة و انتهاء حدوث الحادث قبلات وبعديات متصرفة متجددة اذ كل جزء يفرض من تلك الحركة فهي قبل الحادث فيكون بازاء أجزاء الحركة قبلات بعضها متصرفة وبعضها متجددة فيكون ذلك القبل متصلاً غير قار وهو الزمان . والاعتراض من وجوه :

الاول : أن قوله : القبل ليس نفس العدم . اما ان يراد به العدم الذي يتعقبه الحادث ، أو مطلق العدم . فان اريد المقيد فلا نسلم أنه بعد الحادث ، و ان اريد المطلق فغاية ما في الباب ان القبل لا يكون مطلق العدم ، لكن لا يلزم منه ان يكون العدم المقيد اعني الذي يتعقبه الحادث .

الثاني : النقص بالزمان . فانه يمكن أن يقال : القبل لا يجوز ان يكون الزمان لانه يكون بعد .

فان قلت : الزمان الذي هو قبل مقايير للزمان الذي هو بعد .

فمقول : كذلك العدم الذي هو قبل الحادث مقايير للعدم الذي بعده لان هذا العدم طاري ، وذلك اذلى

زائل . و فرق بين الطاري و الزائل .

الثالث : ان الحادث اذا كان بعد أن لم يكن يكن عدمه قبل وجوده بالضرورة . وذلك يناقض أن القبل

ليس هو عدم الحادث .

الرابع : سلمنا ان القبل امر مقايير لكن لا نسلم انه غير قار .

قوله : لانه اذا فرض حركة تنطبق على اول الحادث .

قلنا : معارض بانه اذا فرض قبل الحيات شيء ثابت لا تجدد فيه ولا تصرّم فلا يكون في القبل

تجدد و تصرّم فلا يكون غير قار الذات . ولئن سلمنا انه غير قار لكن لم لا يجوز أن يكون القبل هو

الحركة المتجددة المتصرفة .

والجواب عن هذه الاعتراضات : ان التردد في القبل بالذات فانه لا بد منه اذ معروض القبليّة أن

عرضه القبليّة بالذات فذاك ، و ان عرضه القبليّة بواسطة شيء آخر فذاك الشيء الاخر هو القبل

بالذات . و اليه اشار بقوله : وليست القبليّة نفس العدم . فان معروض القبليّة اذا كان قبلا لذاته فكأنه

المقادير أعنى الزمان إلا أنه لم يتعرض لتسميته في هذا الموضع بعد .  
وبيانه : أن الحادث بعد مالم يكن تكون بعديته هذه مضافة إلى قبلية قذالت .  
فله قبل لا يوجدمع البعد . لا قبلية الواحد على الاثنين وأمثالها التي يوجد القبل والبعد  
منها معاً ؛ بل قبل يزول قبلية عند تجدد البعديّة . وليست هذه القبليّة هي نفس العدم

نفس القبليّة .

إذا تمهد هذا فنقول : وجود الحادث بعد ان لم يكن بعديّة بالقياس الى قبلية فلا بد من معروض  
القبليّة بالذات . ولا شك أن معروض القبليّة بالذات يستحيل أن يكون معروض البعديّة . فمعروض القبليّة  
لا يكون نفس العدم . لان العدم لو اقتضى لذاته القبليّة لا يكون بعد ذات الفاعل و الا لم يصر معاً و  
بعد . فتعين أن يكون معروض القبليّة بالذات أمراً مغيراً لهما . وعروض القبليّة للعدم لا ينافي ان يكون  
معروض القبليّة بالذات مغيراً له لجواز أن يكون عروض القبليّة للعدم بواسطة ذلك المعروض حتى  
أنا استدللنا على وجود ذلك المعروض بعروض القبليّة للعدم . و إذا ثبت أن معروض القبليّة أمر  
مغير فهو غير قار ؛ بل هو متجدد متصرم . لان ذلك القبل يمتد الى الازل ، وكل جزء يفرض منه يكون  
سابقاً على جزء آخر فان القبليّة التي من سنتين يكون قبل القبليّة التي من سنة فهناك قبليات و  
بعديات متصرمة و متجددة . ولكن ربما يمنع كون ذلك في بادية النظر . فالشارح فرض الحركة  
بطريق التمثيل حتى يتبين ذلك . والا لم يكن في الاستدلال اليه حاجة . ثم ذلك القبل يحتمل التقدير ،  
والزيادة والنقصان لان قبل زيد الى نوح مثلا اطول وأزيد الى موسى فيكون مقداراً .  
والحاصل ان لمعروض القبليّة بالذات خواص :

احديها : انه يمكن ان يكون له اجزاء فان قبل زيد الى نوح يمكن ان ينقسم و يقال قبل زيد  
الى عمرو مثلا ثم الى بكر ثم الى خالد ثم الى نوح . وهذا يظهر غاية الظهور في الحركة التي  
فرضها الشارح . فان قبل الحادث الى ابتداء الحركة ينقسم الى قبله الى ربع الحركة ، ثم الى نصفها ،  
ثم الى ثلاثة ارباعها .

الثانية : ان تلك الاجزاء لا يجتمع معاً ؛ بل كل جزء يفرض فهو قبل بالقياس الى اجزاء ، بعد بالقياس  
الى آخر .

الثالثة : انه يقبل التقدير . فالقبل بالذات كم لاحتماله التقدير ، متصل لقبوله الانقسام الى اجزاء ،  
غير قار الذات لعدم اجتماع اجزائها في الوجود . فهو الزمان . فلا يقال : انه الحركة لان الحركة  
ليست بكم في ذاتها لعدم قبولها التقدير في نفسها اذ لا يقال : حركة طولى بل حركة في زمان  
اطول او في مسافة اطول ؛ نعم هذا الامتداد لما كان غير قار الذات لا يكون الا بحيث يكون تقيراً  
لا يقع دفعة بل تدريجاً وهو الحركة فيكون الزمان مقدار الحركة لا من كل وجه ؛ بل من حيث عدم  
الاستقرار .

بقى ان يقال : لما كان هذا الامتداد لا يجتمع اجزائه في الوجود لم يكن موجوداً ضرورة انه  
لو كان موجوداً لاجتماع اجزائه في الوجود . فلا يكون الزمان موجوداً .

لأنّ العدم كما كان قبل فقد يصحّ أن يكون بعد ، ولا نفس الفاعل لأنّه قد يكون قبل ومع وبعد . فإنّ هناك شيء آخر يتجدّد ويتصرّم . فهو غير قارّ الذات ، وهو متصل في ذاته إذ من الجائز أن نفرض متحرّكاً يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حرّكته فيكون ابتداء حرّكته قبل هذا الحادث ، ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليّات وبعديّات متصرّمة ومتجدّدة مطابقة لأجزاء المسافة والحركة . فظهر

فنقول : هذا الامتداد وان لم يوجد في الخارج إلا أنه بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء لا تجتمع تلك الاجزاء معا ، وكان بعضها متقدما على البعض . ولا يكون الامتداد في العقل كذلك الا اذا كان في الخارج شيء غير قار الذات يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد فان الزمان كالحركة امر مستمر في الخارج لاجزه له لكن اذا حصل ذلك الامر المستمر الغير المستقر في الخارج يحصل له امتداد في الذهن اذا فرض انقسامه يكون اجزائه لا يجتمع معا ، وكان فيها تجدد وتصرم . وهذا الامتداد ينطبق على الحركة والمسافة . ولا شك في انا ندرك القبل امتداداً الى الازل ، ونحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان احدها يتقدم على الاخر لو كان موجودة في الخارج . فدل ذلك على أن في الخارج شيئاً غير مستقر يكون ذلك الامتداد الحاصل في العقل منه .

هذا هو التحقيق في هذا المقام لا يعرف كنهه الا بدقيق النظر والتأمل . وهو معنى قولهم : الموجود من الحركة في الخارج هو الحصول في الوسط وانه يفعل بسيلانها الحركة بمعنى القطع ، وكذلك الموجود من الزمان شيء غير منقسم يفعل بسيلانه الزمان كما ان النقطة يفعل بسيلانها الخط .

وعند ذلك يظهر اندفاع ما يقال : إن قوله : هناك شيء يتجدد ويتصرّم . إن اراد به أن يتجدد ويتصرّم في الخارج فلا شك أن المتجدد غير المتصرّم وهما جزء الزمان فيكون الزمان مشتتاً بالفعل على أجزاء بعضها موجود وبعضها معدوم وذلك يناهى اتصاله في ذاته ، وإن أراد أنه يتجدد ويتصرّم في العقل فهو باطل : اما اولاً : فلانه لا يدل على وجود الزمان في الخارج . واما ثانياً : فلان المتصرّم هو القبل والمتجدد هو البعد . والقبليّة والبعديّة اضافيان لا بد ان يكون معروضهما معا في العقل . فلا يكون التجدد والتصرم في العقل .

لانا نقول : العقل يحكم بانه متجدد ومتصرّم لو كان موجوداً في الخارج وله اجزاء بالفعل فيه ، ولا يكون ذلك الا بوجود امر غير قار الذات وهو الزمان .

وكذلك ما يقال : الزمان اما مقدار الحركة بمعنى القطع ، او مقدار الحركة بمعنى التوسط . و الاول ليس بوجود في الخارج ، والثاني لا يتجدد ولا يتصرّم .

فالجواب : ان المراد بالزمان ههنا مقدار الحركة بمعنى القطع وانه يدل على وجود الزمان في الخارج كما حققناه .

واعلم ان في الدليل المذكور استدراكين :

أنّ هذه القبليّات والبعديات متّصلة اتصال المسافة . وقد تبين في النمط الأوّل أنّ مثل هذا المتّصل لا يتألّف من أجزاء لا تتجزّى . فإنّ ثبت أنّ كلّ حادث مسبق بوجود غير قارّ الذات متّصل اتصال المقادير . وهو المطلوب . فهذا ما في الكتاب .

واعلم أنّ الزمان ظاهر الإنيّة <sup>(١)</sup> خفيّ الماهيّة . و الشيخ قدنبه على إنيّته في هذا الفصل ، وسيشير في الفصل الذي يليه إلى ماهيّة . ولذلك وسم أحد الفصلين بالتنبيه والآخرا بالإشارة . وهذه المطابحات تتعلّق بالطبيعيّات وإنّما أوردها ههنا لاحتياجه إليها ،

أحدهما : انّ المقدمتين القائلتين بان القبليّة ليست نفس العدم ولا ذات الفاعل لا دخل لهما في اثبات ان مروض القبليّة امر غير قار وذلك ظاهر . نعم يمكن ان يقال: ان ايرادهما لمنع توهم أن القبل هو العدم او ذات الفاعل اذهما قبل الحادث .

وثانيهما : انه يمكن توجيه الدليل بوجهين :

الاول : ان وجود الحادث بعد ان لم يكن ، له بعدية بالقياس الى قبليّة وليست تلك القبليّة كقبليّة الواحد على الاثنين بل قبليّة لا يجتمع مع البعدية . و القبليّة التي لا يجتمع مع البعدية لا تكون الا زمانية فيكون قبل كل حادث زمان .

الثاني: ان الوجود العاد بعد أن لم يكن ، له قبل . وذلك القبل امر غير قار يتجدد ويتصرم وهو الزمان .

فلما كفي في الاستدلال عدم اجتماع القبليّة و البعدية ، أو تجدد القبل و تصرمه فالجمع بينهما في الاستدلال يستلزم استدراك أحدهما لا محالة . وقد علم من هذا أنه لولا ايراد المقدمتين لما احتيج إلى إثبات القبل بالذات ؛ بل يكفي في البيان وجود القبل في الجملة . م

(١) قوله «واعلم ان الزمان ظاهر الانية» أراد أن يبين أنه لم يسم هذا الفصل بالتنبيه والفصل الاخر بالإشارة . فقال : ان الزمان ظاهر الانية خفي المهيّة: أما أنه خفي المهيّة فظاهر ، وأما أنه ظاهر الانية فان ساير الناس يجزمون بوجوده حتى قسموه الى الساعات والايام والاسباع والشهور والسنين .

فان قلت : هب أن الزمان مطلقا ظاهر الانية الآن وجود الزمان قبل كل حادث ليس بظاهر و هو المطلوب من الفصل . فما هو ظاهر الانية ليس بمطلوب من الفصل ، وما هو المطلوب من الفصل ليس بظاهر الانية ، فالانسب التعبير عن الفصل بالإشارة .

فنقول : كون الحوادث مسبوقة بزمان ظاهر أيضا فان الحادث ما كان ثم كان . وليس معناه الآن هناك زمانا كان موجودا فيه ثم زمانا آخر كان فيه فان . لفظة كان مشعرة بالزمان على ما سيصرح به الامام في اعتراضه بعد . ثم لا يمكن أن يقال : كان معدوما ، أو كان الله تعالى موجودا . بين أن ذلك ليس نفس العدم ولا ذات الفاعل والا فلا احتياج في التنبيه اليه .

هذا حاصل الدلالة المذكورة وهو في غاية الجلاء ان تعقل . م

و كونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب .

واعلم أنّه إنّما نبتّه ههنا <sup>(١)</sup> على وجود الزمان قبل كلّ حادث لوجود القبليّة و البعديّة الخاصّتين به فإنّه هو الشّيء الذي يلحقه لذاته القبليّة و البعديّة اللتان لا يوجدان معا ، و ذلك لأنّ الشّيء قد يكون قبل شيء آخر قبليّة بهذه الصفة لا لذاته ؛ بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر . فالقبليّة و البعديّة للشّيئين بسبب الزمان . و أمّا للزمان فليس بسبب شيء آخر ؛ بل ذاته المتصرّمة المتجدّدة صالحة للمحوق هذين المعنيين بهما للشّيء آخر . فإنّ ثبوت هذين المعنيين يدلّ على وجود الزمان ، ولا يصحّ تعريف الزمان بهما <sup>(٢)</sup> لأنّ تصوّرهما لا يمكن إلاّ مع تصوّر الزمان . وتمييزهما عن سائر أقسام

(١) قوله «واعلم أنّه إنّما نبتّه ههنا» مهد مقدمتين ليستعين بهما في دفع شبهة الامام :

المقدمة الاولى: ان الاستدلال على وجود الزمان بوجود القبليّة و البعديّة الخاصّتين به أي الذاتيتين . فان القبليّة و البعديّة يلحقان الزمان لذاته وغيره بسببه ، فالشّيء يكون قبل شيء آخر لوقوعه في الزمان قبل الزمان الاخر ، و أمّا الزمان فهو قبل زمان آخر لذاته المتصرّمة المتجدّدة . فلئن عاد السائل وقال : المتصرّم اما أن يكون نفس المتجدّد وهو محال ، أو غيره ، حينئذ يختلف اجزاء الزمان فلا يكون متصلا .

فلنعدّ الجواب بان التصرم و التجدد بعد فرض اجزاء الزمان . ولا اختلاف لاجزاء الزمان في

نفسه . م

(٢) قوله «ولا يصحّ تعريف الزمان بهما» فرق بين التصديق بانية الزمان و تصور مهيته فان القبليّة و البعديّة لما كانتا من خواص الزمان كان من الظاهر أن يصحّ تعريف الزمان بهما كما أمكن الاستدلال بهما على وجوده ، لكن وقع الاستدلال بهما ولا يصحّ تعريفه بهما . فلا يقال : الزمان ماله بالذات القبليّة و البعديّة . لان تصور القبليّة و البعديّة الذاتيتين موقوف على تصور الزمان فيكون التعريف به دوريا .

ثم ان سئل وقيل : انما يلزم الدور لو كان التعريف بالقبليّة و البعديّة المختصّتين بالزمان وليس كذلك ؛ بل بمطلق القبليّة و البعديّة لكن لما كان مطلق القبليّة و البعديّة شاملان للزمان و المكان وقع التميز بانهما لا يجتمعان معا .

وأجاب : بانه لا بد في التعريف من هذا المميز لكن المعية يتقسم في مقابلة انقسام القبليّة و البعديّة وليست ههنا ازمانيّة فيعود الدور .

فان قيل : كما لا يصحّ تعريف الزمان بالقبليّة و البعديّة الذاتيتين لا يصحّ الاستدلال على وجوده بهما لان التصديق بهما موقوف على التصديق بوجود الزمان فيكون اثبات الزمان موقوفا على نفسه وهو مصادرة على المطلوب .

القبليّة والبعديّة بأنّهما اللتان لا يوجدان معا ليس أيضا بتمييز حقيقي لأنّ اطع يجري مجراهما في معانيهما المختلفة ؛ لكنّ لما كان الزمان معروف الإنيّة لم يلتفت إلى ذلك . والقبليّة والبعديّة اللاحقتان بالزمان إضافتان لا يوجدان إلا في العقول لأنّ الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبليّة والبعديّة لا يوجدان معا فكيف توجد الإضافة اللاحقة بهما ؛ لكنّ ثبوتهما في العقل لشيء يدلّ على وجود معروضهما الذي هو الزمان مع ذلك الشيء . ولذلك استدللّ الشيخ بعروض القبليّة للعدم على وجود زمان يقارنه .

إذ اتقررت هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بأنّ هذه القبليّات لو كانت موجودة في الخارج لكانت القبليّة الواحدة قبل موجود آخر بقبليّة أخرى ويتسلسل . و ذلك لأنّ الزمان هو الموجود في الخارج الذي تلحقه القبليّة لذاته ، وتلحق ماسواه ممّا يقع

اجاب: بان الزمان لما كان معروف الانية لم يلتفت في التنبيه عليه الى ذلك فان الفرض من التنبيه ليس الا ابضاح ما فيه خفاء بيسط عبارات والكشف عن خبيات هي مناط الحكم فأخذ المطلوب فيه لا ينافي ذلك .

واعلم أن الشيخ عرف الزمان في الفصل الاتي بالقبليّة والبعديّة اللتين لا تجتمعان معا ، وأشار الشارح بهذا البحث الى اختلال في ذلك .

المقدمة الثانية: ان القبليّة والبعديّة الزمانيّتين اضافيتان لان القبل لا يكون قبلا الا بالقياس الى بعده ، وكذلك البعد . وهما ليسا بموجودين في الخارج لان وجودهما يتوقف على وجود الجزئين من الزمان معا وهو محال . فيستحيل وجود القبليّة والبعديّة، لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدلّ على وجود معروضهما كما اذا ثبت القبليّة لعدم الحادث دلّ على ان معروض القبليّة بالذات موجود معه .

وهيهنا سؤال وهو أن يقال : لما ثبت أن لا وجود للقبليّة والبعديّة في الخارج بل هما امران اعتباريان ولا شك أن الامر الاعتباري لا يستدعي وجوده عروضه في الخارج . فهذا الكلام ينافي أوله آخره .

اجيب بوجهين :

أحدهما: انه ثبت أن معروض القبليّة يتجدد ويتصرم ، ولا شك أن العدم لا يتجدد ولا يتصرم . فيكون موجودا في الخارج .

واعترض بأن الكلام في دلالة ثبوت القبليّة والبعديّة على وجود معروضيهما والدال فيما ذكرتم هو التجدد والتصرم .

ويمكن أن يجاب عنه: بان المتصرم هو القبل ، والمتجدد هو البعد . والقبليّة والبعديّة اللتان لا تجتمعان لا بد أن يتصرم احديهما ويتجدد الاخرى فيدلان على وجود المعروض في الخارج .

وثانيهما : أنه ثبت أن القبل لا يجتمع مع البعد . فعدم اجتماعهما اما أن يكون في العقل . وليس



فيه بسببه في العقل . أمّا نفس القبليّة فليس هو من الموجودات (١) المختصة بزمان دون زمان لأنّها أمر اعتباري يصحّ تعقله في جميع الأزمنة . وإن أخذ من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات في لحوق قبليّة أخرى يعتبرها الذهن به و لا يتسلسل ذلك ؛ بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهنيّ .

و يندفع أيضا اعتراضه بأنّهما إضافتان فيجب أن يوجد معا وقد قيل إنّهما لا يوجدان معا . هذا خلف . وذلك لأنّهما إضافتان عقليّتان يجب أن يوجد معروضا هما في العقل ولا يجب أن يوجد في الخارج معا .

كذلك لاجتماعهما في العقل حتى عرض لاحدهما القبليّة ، و للاخر البعدية . أو في الخارج فلا بد من وجود المعروض في الخارج . وهذا منقوض بالعدم و الوجود فانهما لا يجتمعان لا في الذهن ؛ بل في الخارج ؛ ولا يلزم منه ثبوت عدم في الخارج فان السلب لا يستدعي وجود الموضوع .

واعلم ان القبليّة والبعدية لا يلحقان إلا اجزاء الزمان حتى يكون جزء منه موصوفا بالقبليّة و الاخر بالبعدية . فمعروضا هما أجزاء الزمان وهي غير موجودة في الخارج لان الزمان متصل واحد ولانه لو وجدت لتتالي الانات فحينئذ لا يلزم من ثبوت القبليّة والبعدية وجود معروضهما في الخارج بل عدمه فكيف يستدل بهما على وجود الزمان .

إذا عرفت هذا عرفت اندفاع الجوابين و اتجاه أن يقال للشارح : معروض القبليّة و البعدية على ما صرح به أجزاء الزمان و هي معدومة في الخارج فكيف يدلان على وجود معروضهما . أو يقال : معروض القبليّة مغاير لمعروض البعدية لانهما لا يجتمعان . فلو كانا موجودين في الخارج لزم اشتمال الزمان على الاجزاء بالفعل وإنه محال .

والحاصل : أن القبليّة والبعدية لكونهما اعتباريتين لا يدلان على وجود معروضيهما بل ليس يجوز أن يوجد معروضا هما في الخارج .

والجواب : أن المراد بالمعروض ههنا هو متعلقهما لا محلها فان محلها جزء الزمان المعقول لا الموجود في الخارج أي ما يعرض القبليّة و البعدية بسببه فانهما إنما يعرضان للامتداد العقلي بسبب الامر الغير المستقر الوجود . فاطلق المعروض على سبب المعروض مجازا . و الى هذا المعنى أشار في فصل سبق المحدث بالمادة حيث قال : الامكان من حيث انه متعلق بامر خارجي يستدعي لامحالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقدم بعينه . م

(١) قوله « أمّا نفس القبليّة فليس هو من الموجودات » حاصل الجواب أن القبليّة أمر اعتباري لا وجود لها في الخارج ، لكن لها اعتباران :

أحدهما : من حيث عروضا لاجزاء الزمان بحسب الذات . وحينئذ لا يكون في زمان آخر . والثاني : من حيث ذاتها فهي توجد في الذهن . ووجودها في الذهن يكون في زمان . فيكون له قبليّة اعتبارية بهذا الاعتبار . فالقبليات لا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار . و في قوله : لا يتسلسل

ويندفع أيضاً اعتراضه بأنّ العدم لو اتّصف بالقبليّة<sup>(١)</sup> الوجوديّة للزم اتّصاف المعدوم بالموجود . وذلك لأنّ العدم المقيّد بشيء ما يكون معقولا بسبب ذلك الشيء و يصحّ لحق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول .

ثمّ إنّّه اشتغل بالمعارضة<sup>(٢)</sup> : فقال : سبق بعض أجزاء الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور في عدم الحادث و وجوده بعينه . فيلزم من قولكم هذا أن يكون للزمان زمان آخر .

قال : والفرق بأنّ الزمان متقضّ لذاته فلذلك استغنت القبليّة والبعديّة العارضتان له عن زمان آخر ولم تستغن القبليّة والبعديّة العارضتان لغيره عنه . ليس بمفيد لوجهين : الأول : إنّ أجزاء الزمان إن كانت متساوية في اطاهيّة استحالت تخصّص بعضها بالتقدّم دون

لطيفة وهي أن المشهور ان التسلسل في الامور الاعتبارية ليس محالا فبين بقوله . و لا يتسلسل : أن معنى ذلك ليس أن الامور الاعتبارية يتسلسل وهو ليس بمحال ، بل المراد أن زهاب السلسلة في الامور الاعتبارية موقوف على اعتبار الذهن . و الذهن لا يقوى على اعتبار امور غير متناهية فاذا انقطع انقطعت السلسلة . م

(١) قوله « ويندفع أيضا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبليّة » أي انهم قالوا : عدم كل حادث قبل وجوده . فقد و صفوا العدم بالقبليّة . فلو كانت وجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود و انه محال .

والجواب : أن القبليّة أمر اعتباري فيصح لعوقها بالعدم المطلق بل العدم المقيّد بالحادث .

فلو قيل : هذا ينافي ما ذكر من أن معروض القبليّة ليس هو العدم . .

فنقول : المراد منه معروض القبليّة بالذات كما بيناه .

واعلم أن الاجوبة التي ذكرها الشارح عن هذه الاسئلة لا توجيه لها أصلا . فان كلام الامام ليس الا أن القبليّة والبعديّة ليستا من الوجودات الخارجيّة . فلا يجب أن يكون الموصوف بهما أمرا موجودا في الخارج . فلا يلزم أن يكون قبل كل حادث أمر موجود في الخارج موصوف بالقبليّة . والشارح في تلك الاجوبة ما زاد عليه الا أنها أمر اعتباري وكونه أمرا اعتباريا لا ينافي عدمها في الخارج بل يستلزمه .

والجواب : أنها وان كانت معدومة في الخارج الا أنها متعلقة بأمر خارجي . فيدل على وجوده كما

مرارا . م

(٢) قوله « ثم انه اشتغل بالمعارضة » هذا نقض اجمالي ، وتقديره : أن الدليل الذي ذكر تمويه ليس بصحيح بجميع مقدماته . والالزم أن يكون للزمان زمان آخر . وذلك لان بعض أجزاء الزمان قبل البعض الاخر ، وليست هذه القبليّة كقبليّة الواحد على الاثنين فان أجزاء الزمان لا يوجد معا فان

البعض الآخر ، وإن لم تكن كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهيّة فيكون الزمان غير متصل ؛ بل مرّكباً من آتات . الثاني : أن تجويز وجود قبليّة و بعديّة لا يوجدان معا في جزئين من الزمان من غير زمان يغايرهما يقتضى تجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغايرهما .

قال : وأيضا إن قيل في الفرق : إن القول بالقبليّة والبعديّة يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوqa بجزء آخر ، ولا يمكن مع القول بحادث هو أوّل الحوادث لأنه يناه في الإشارة إلى ما هو قبل أوّل الحوادث ، أُجيب بأنّ معنى قولنا اليوم متأخر عن أمس ليس هو أنّه لم يوجد معه لأنّ اليوم لم يوجد أيضاً مع الغد ، وإن سلّمنا أن معناه أنّه لم يوجد معه كانت هذه المعية إضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما . فكان المقول منه

لم يحصل هذا النوع من القبليّة الا بالزمان كان كل جزء من الزمان في زمان آخر .

وأنت خبير بان هذا النقض لا يرد الا على أول التوجيهين لا على الثاني .

ثم قد يمكن أن يفرق بين تقدم عدم الحادث على وجوده وبين تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض بوجهين : الاول : أن الزمان ينتقض لذاته بمعنى مهيته وحقيقته يقتضى بذاته أن يكون بعض أجزائها قبل البعض فاستغنت القبليّة والبعدية الحاصلتان فيه عن زمان آخر ، وأما الحركات فليست كذلك لان الجزء المتقدم يعقل حصوله متأخراً و بالعكس . فلا جرم لم يكن كونها قبلا و بعداً لنفس ذاتها . فلا بد أن يكون لا مرّ آخر .

والجواب عن هذا الفرق من وجهين :

أحدهما : أن أجزاء الزمان امامتساوية أو مختلفة في المهيّة . فان كانت متساوية في المهيّة استحال أن يكون بعضها متقدماً لذاته و بعضها متأخراً لذاته اذا الاشياء المتساوية في المهيّة يجب ان يكون متساوية في اللوازم ، وان كانت متخالفة في المهيّة لزم أن لا يكون متصلاً واحداً بل مشتملاً على أجزاء بالفعل ويكون مركباً من آتات لان كل جزء من الزمان موجود بالفعل . فلو قبل القسمة يكون أجزاءه المفروضة بعضها متقدماً وبعضها متأخراً لانه غير قار الذات . والتقدير أن التقدم والتأخر يستلزمان اختلاف الأجزاء في المهيّة . فيكون ذلك الجزء من الزمان مشتملاً على أجزاء بالفعل والمقدر أنه جزء واحد . هذا خلف . فان امتنع أن يقبل القسمة فيكون آتانا .

وثانيهما : أنا سلّمنا أن أجزاء الزمان بعضها سابق على البعض لذاته ؛ لكن حصل منه أن المقدم الذي لا يجامع المتأخر يمكن أن لا يكون باعتبار زمان محيط بالمقدم والمتأخر فلم لا يجوز ذلك في عدم الحادث حتى يكون متقدماً على وجوده بحيث لا يجامعه ولا يكون ذلك باعتبار زمان محيط بهما . الفرق الثاني : لما اعتقدنا أن كل جزء من أجزاء الزمان مسبوq بجزء آخر كفي ذلك في حصول

أنَّ اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الأمس وحينئذ يعود السؤال ، وإن لم يكن معناه أنه لم يوجد معه ؛ بل كان معناه أنه لم يوجد حين كان أمس فلفظة كان مشعرة بمضى زمان ، وذلك يقتضي أن يكون أيضاً للزمان زمان آخر .

قال : والقول بمعينة الزمان للحركة أيضاً يقتضى بمثل هذا البيان وقوع الزمان

في زمان آخر .

والجواب : (١) أنَّ الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء و التجدد . و ذلك

القبليّة والبعديّة اذ معني يكون اليوم متأخراً عن الامس أنه غير حاصل عند حصول الامس . و اما تتم فلما لم تثبتوا قبل أول الحوادث شيئاً اصلاً لم يلزم ان يكون قبل الحوادث شيء حتى يكون معني تأخره انه لا يكون حاصلًا عند حصول ذلك الشيء . فلما كفي في حصول القبليّة و البعديّة في اجزاء الزمان كون كل زمان مسبوقة بزمان آخر بخلاف الحوادث فالقبل و البعد اللذان لا يوجدان معاً لا يفتقران في الزمان الى زمان آخر ، و يفتقران في الحوادث اليه . فظهر الفرق .

و تفسير الجواب عنه ظاهر ؛ الا ان قوله « وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس » ليس على الترتيب الطبيعي في البحث لانه بعد ان سلم ان معناه أنه لم يوجد معه كيف يفرض أن معناه ليس كذلك بل شيء آخر .

فالاوّل ان يقال : كما ذكره الامام : لا نسلم ان معني قولنا اليوم متأخر عن الامس ان اليوم لم يوجد مع الامس والا لكان اليوم متأخراً عن الغد لانه لم يوجد معه ؛ بل معني ذلك ان اليوم لم يوجد حين كان امس . و لفظه كان مشعرة بزمان مضى فيكون للزمان زمان . سلمنا ان معناه ان اليوم لم يوجد مع امس ؛ لكن المعية اضافة و الاضافة متأخرة عن المضافين فلا يكون المعية نفس اليوم أو نفس امس ؛ بل ليس معناه الا ان اليوم يوجد في زمان لم يوجد امس فيه فيكون للزمان زمان . و بهذا البيان يلزم ان يكون للزمان الذي مع الحركة زمان آخر . م

(١) قوله « والجواب » تحرير الجواب موقوف على مقدمة وهي : ان الموجود الغير القار للذات لاشك ان اجزائه لا يجتمع في الوجود معاً فيكون بعضها قبل و بعضها بعد .

فمنه : ما يحكم العقل بتقدم بعض الاجزاء و تأخر بعضها بمجرد تصور تلك الاجزاء من غير ملاحظة أمر آخر وهو الزمان فانه اذا فرض له اجزاء لا يكون تلك الاجزاء الا يوماً و امساً ، و حكم العقل بان اليوم متأخر و الامس متقدم لا يتوقف على ملاحظه أمر آخر غير مفهوم اليوم و الامس ، بل مجرد تصورهما كاف في ذلك .

ومنه : ما يحكم العقل بتقدم بعض اجزائه و تأخر بعضها موقوف على ملاحظه شيء آخر . كالحركة فان كل جزء يفرض منها يعقل متقدماً و متأخراً ، و انما يحكم العقل بتقدمه و تأخره بواسطه وقوعه في زمان متقدم أو متأخر .

اذا تمهد هذه المقدمة فنقول : الزمان متصل واحد غير قار للذات لا وجود لاجزائه بالفعل . و اذا فرض العقل له اجزاء فتقدم بعضها و تأخر بعضها ليسا أمرين موجودين عارضين لهما بسببهما صار بعضها

الاتصال لا يتجزئ إلا في الوهم فليس له أجزاء بالفعل ، و ليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزئة . ثم إذا فرض له أجزاء فالتقدم و التأخر ليسا بعارضين يعرضان للأجزاء و تصير الأجزاء بسببهما متقدما ومتأخراً ؛ بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم و تأخر للأجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيء آخر . هذا معنى لحقوق التقدم و التأخر الذاتيين به . و أما ماله حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فإتساها يصير متقدما ومتأخراً بتصور عروضهما له . و هذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم و التأخر لذاته ، وبين ما يلحقه بسبب غيره . فإنا إذا قلنا اليوم و أمس . لم نحتاج إلى أن نقول اليوم متأخر عن أمس لأن نفس مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التأخر أما إذا قلنا عدم الوجود . احتجنا إلى اقتران معنى التقدم بأحدهما

متقدماً والبعض الآخر متأخراً كالسواد و البياض العارضين للجسم حتى صار بسببهما أسود و أبيض . فليس معنى قولنا : التقدم و التأخر عارضان لأجزاء الزمان بحسب ذاته ان أجزاء الزمان موجودة في الخارج ، و القبلية و البعدية أمران موجودان في الخارج عارضان لأجزاء الزمان ، و تلك الأجزاء يقتضيها اقتضاء العلة للمعلول ؛ بل معناه اننا اذا تصورنا حقيقة الزمان لم نحتاج في تصور تقدم بعض الأجزاء و تأخر بعضها ؛ بل في التصديق بان بعض الأجزاء متقدم و البعض الآخر متأخر الى تصور غير حقيقة الزمان بخلاف الزمانيات كالحركة فان تصور اجزائها لا يكفي في تصور تقدم بعضها و تأخر البعض بل انما يتصور متقدماً أو متأخراً لوقوعه في زمان متقدم أو متأخر ولهذا لا يقف السؤال الا عند الوصول الى الزمان . فاذا قيل : لم تقدم الحادث الفلاني على ذلك الحادث . فيقال مثلا : لان هذا الحادث وقع في واقعة زيد و ذلك الحادث وقع في واقعة عمرو ، و كانت واقعة زيد سابقة على واقعة عمرو . فان رجع وقال : لم كانت تلك الواقعة سابقة . يقال : لانها كانت امس و هذه كانت اليوم فوقف السؤال قطعاً .

و بهذا التحقيق ظهر جواب الامام حيث قال : اجزاء الزمان ان تساوت استحال ان يقتضى بعضها التقدم و بعضها التأخر .

لانا نقول : هذا انما يكون لو كانت اجزاء الزمان موجودة في الخارج و يكون بعضها علة للتقدم و بعضها علة للتأخر ، و ليس كذلك . فليس معنى عروض التقدم و التأخر لأجزاء الزمان الا حكم العقل بتقدم بعضها و تأخر البعض بمجرد تصور الاجزاء لعدم الاستقرار و كون مهيتها هي عدم الاستقرار .

حتى يصير متقدماً . وأما المعية : فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان أعني معية شيتين يقعان في زمان واحد لأن الأولى تقتضى نسبة واحدة لشيء غير الزمان إلى الزمان وهي متى ذلك الشيء ، والأخرى تقتضى نسبتين لشيتين يشتركان في منسوب إليه واحد بالعدد وهو زمان ما . ولذلك لا يحتاج في الأولى إلى زمان يغير الموصوفين بالمعية ، و يحتاج في الثانية .

﴿إشارة﴾

﴿ولأن التجدد لا يمكن إلا مع تغيير حال ، وتغيير الحال لا يمكن إلا لذي قوة تغيير حال أعني الموضوع فهذا الاتصال إذن متعلق بحركة ومتحرك أعني بتغيير ومتغير لاسيما ما يمكن فيه أن يتصل ولا ينقطع وهي الوعية الدورية . وهذا الاتصال يحتل التقدير فإن قبلاً قد يكون أبعد وقبلاً قد يكون أقرب فهو كمقدّر للتغيير . وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لامن جهة المسافة ؛ بل من جهة التقدم و التأخر اللذين لا يجتمعان﴾ يريد بيان ماهية الزمان (١) وتقديره أن التجدد و التصرف اللذين نبه على

وعلم من هذا ان الشارح اختار في جواب النقض المذكور الفرق الاول ، ودفع جواب الاول من جوابيه ، و لم يتعرض للجواب الثاني لظهور اندفاعه مما تقدم فان القبلي و البعدي اللتين لا يجتمعان لابد ان يكونا بحسب الزمان : أما في اجزاء الزمان فبحسب الزمان الذي هو نفس القبل والبعد ، واما في غيره فبحسب الزمان المحيط بالقبل والبعد .

واما حديث المعية فمعية الحركة للزمان غير معية الشيتين للزمان فان معية الحركة للزمان هي متى الحركة اي كون الحركة في الزمان ومعية الشيتين للزمان هي كون متى احدهما عين متى الاخر: اي كونهما في زمان واحد . والمعية الاولى لا تحتاج الى زمان خارج عن المعين بخلاف الثانية فانه لا يلزم من كون الحركة في زمان كون الحركة والزمان في زمان .

(١) قوله «يريد بيان مهية الزمان» قد علمت ان قبل كل حادث امرأ متجدداً متصراً . والتجدد والتصرف لا يخلوان من تغير . فالتغير ههنا لا يكون الاعلى سبيل التدريج وهو الحركة . والحركة لابد لها من متحرك . فالزمان يتعلق بحركة وجسم متحرك . ثم ان كل زمان فرض فهو حادث ، وكل حادث فقبله زمان ، وكل زمان قبله زمان آخر . فالزمان متصل لا الى اول . فهو لا يتعلق بحركة مستقيمة لوجوب انقطاع الحركات المستقيمة بل بالحركة المستديرة وهو يحتمل التقدير لما مضى بيانه في فرض الحركة المستديرة وهو محتمل التقدير لما مضى بيانه في فرض الحركة المنطبقة نهايتها على بداية الحادث من ان القبل من نصف الحركة اقرب وانقص . ومن ابتداء الحركة ابعداً وازيد . م

وجودهما في الفصل المتقدم لا يمكن أن يوجد إلا مع تغيير حال ، و تغيير الحال لا يمكن أن يكون إلا لشيء يصح منه التغيير وهو الموضوع لأن التغيير عرض والعرض لا يوجد إلا في موضوع . فهذا الاتصال إذن متعين الوجود بتغيير هو عرض ، ومتغير هو جسم يحل التغيير فيه . ومثل هذا التغيير الواقع لادفاعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة متحرك والبيان المذكور في الفصل السابق قد دل على وجود كون كل حادث مسبقا بزمان ، وكل زمان له أول فهو حادث . فإذن هو مسبق بزمان آخر قبله . ويلزم من ذلك وجود كون الزمان متصلا لا إلى أول ، والحركات المستقيمة لا يمكن أن تتصل لا إلى أول ، لوجوب تناهي الامتدادات ، وما سياتى في النمط السادس . فإذن الزمان يتعلق بحركة يمكن أن تتصل ولا تنقطع وهي الوضعية الدورية . وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه . فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل . فالزمان كم يقدر التغيير أعنى الحركة . وهذه ماهيته . وعند تبينها صرح بتسميته فقال : « وهذا هو الزمان » ثم ذكر تعريفه فقال « وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة <sup>(١)</sup> بل من جهة التقدم و التأخر اللذين

(١) قوله « وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة » الحركة لا يقبل الزيادة و النقصان لذاتها ؛ بل لمسافة أوزمان فإنا لو فرضنا حركتين أحدهما في فرسخ والاخرى في فرسخين ، و لا ينظر إلى المسافة و الزمان ، و لا يعلم طول إحديهما و قصر الاخرى فكمية الحركة إنما هي من جهتين من جهة المسافة ، و من جهة الزمان :

أما من جهة المسافة فلأنها كم ينطبق عليها الحركة . فالحركة إلى نصف المسافة نصف الحركة إلى كل المسافة . فيعرض لها الكمية بحسب المسافة . ولنا نقول : إن للحركة كمية عرضية و للمسافة كمية اخرى بل كمية الحركة هي كمية المسافة و إنما الزيادة و النقصان يعرضان الحركة للكمية المسافة كما في السواد الحال في الجسم .

و أما من جهة الزمان فلأنه كم ينطبق على الحركة حتى أن الحركة في نصف الزمان نصف الحركة في كل الزمان . فلما كان الزمان كمية الحركة و كمية الحركة من جهتين جهة المسافة و جهة الزمان لكن جهة المسافة جهة التقدم و التأخر اللذين يجتمعان . ضرورة أن المسافة ينقسم إلى متقدم و متأخر في الوضع يجتمعان معافى الوجود . و جهة الزمان جهة التقدم و التأخر اللذين لا يجتمعان . فالزمان كمية الحركة لا من جهة التقدم و التأخر اللذين يجتمعان فانها جهة المسافة . و الزمان ليس كمية الحركة من جهة المسافة ؛ بل من جهة التقدم و التأخر اللذين لا يجتمعان فانها جهة الزمان . م

لا يجتمعان « و ذلك لأنّ للحرّكة كميّة من جهة المسافة فإنّ الحرّكة تزيد بزيادة المسافة و تنقص بنقصانها ، و كميّة من جهة الزمان لأنّ الحرّكة تزيد بزيادة الزمان و تنقص بنقصانه . و للمسافة أجزاء يتقدّم بعضها على بعض تقدّمًا وضعيًّا يوجد المتقدّم والمتأخّر مجتمعين في الوجود والحرّكة تتجزّى ، بتجزئة المسافة و يصير بعضها متقدّمًا وبعضها متأخّرًا بإزاء تقدّم أجزاء المسافة وتأخّرها إلاّ أنّ المتقدّم والمتأخّر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدّم والمتأخّر من المسافة . و الزمان هو كميّة الحرّكة لا من جهة المسافة ؛ بل من جهة التقدّم والتأخّر اللذين لا يجتمعان . فهذا بيان ما ذكره هيبنّا .

وقد قال في الشفاء<sup>(١)</sup> بهذه العبارة : و أنت تعلم أنّ الحرّكة يلحقها أن تنقسم إلى متقدّم ومتأخّر و إنّما يوجد فيها المتقدّم ما يكون منها في المتقدّم من المسافة ، والمتأخّر ما يكون منها في المتأخّر من المسافة ، لكنّه يتبع ذلك أنّ المتقدّم للحرّكة لا يوجد مع المتأخّر منها كما يوجد المتأخّر والمتقدّم من المسافة معًا فيكون للتقدّم والتأخّر للحرّكة

(١) قوله « و قد قال الشيخ في الشفاء » التقدّم و التأخّر في الحرّكة تابعان إما للتقدّم و التأخّر في المسافة ، أو للتقدّم و التأخّر في الزمان . فكما أن المسافة إذا انقسمت إلى متقدّم و متأخّر انقسمت الحرّكة بحسب ذلك الاقسام إلى متقدّم و متأخّر ، كذلك الزمان إذا انقسم إلى متقدّم و متأخّر انقسمت الحرّكة إلى متقدّم و متأخّر بحسب ذلك أيضا حتى أن المتقدّم من الحرّكة هو ما حصل في المتقدّم من المسافة و الزمان ، و المتأخّر من الحرّكة ما يحصل في المتأخّر من المسافة أو الزمان ، لكن المتقدّم و المتأخّر من المسافة يجتمعان معا في الوجود من الحرّكة و من الزمان لا يجتمعان ، فيكون للتقدّم و التأخّر في الحرّكة خاصية من جهة ما هما أي التقدّم و التأخّر للحرّكة لا من جهة ما هما للمسافة . و تلك الخاصية كونهما لا يجتمعان ويكونان أي المتقدّم و المتأخّر معدودين بالحرّكة فاننا نعد المتقدّم و المتأخّر بحسب أجزاء الحرّكة حتى أن الحرّكة إذا تجزأت فمهما كانت أكثر كان عدد المتقدّم و المتأخّر أكثر ، و ان كانت أقل كان عددهما أقل . فعدد الاجزاء المتقدمة والمتأخّرة من الحرّكة هو الزمان كما ان الحرّكة اذا اتصلت كان مقدارها الزمان . فالزمان عدد الحرّكة اذا انقسمت إلى متقدّم و متأخّر تبعًا لانقسام المسافة لاتبعا لانقسام الزمان . و هذه النكتة الاخيرة اشارة الى ان الشيخ عرف هيبنّا الزمان بالتقدّم و التأخّر في المسافة لا في الزمان لئلا يلزم الدور . بخلاف ما في الاشارات فانه قال : من جهة التقدّم و التأخّر اللذين لا يجتمعان وليس هذا الا التقدّم و التأخّر الزمانيين . فهو مستلزم للدور . فقد تسامح في الاشارات بخلاف ما في الشفاء . م



خاصية يلحقهما من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فإن الحركة بأجزائها تعد المتقدّم والمتأخّر. فتكون الحركة لها عد من حيث لها في المسافة تقدّم وتأخّر ، ولها مقدار أيضا بإزاء مقدار المسافة . والزمان هو هذا العدد أو المقدار . فالزمان عدد الحركة إذا انفصلت إلى متقدّم ومتأخّر لا بالزمان بل في المسافة و إلا لكان البيان تحديداً بالدور .

هذه عبارته . وغرضه بيان هذا التحديد الذي ذكره القدماء .

وغرضي من إيراده هذه النكتة الأخيرة .

\*(إشارة)\*

\*(كلّ حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان إمكان وجوده حاصلًا . وليس هو قدرة القادر عليه وإلا لكان إذا قيل في المحال : إنّه غير مقدور عليه لأنّه غير ممكن في نفسه . فقد قيل : إنّه غير مقدور عليه لأنّه غير مقدور عليه ، وإنّه غير ممكن في نفسه لأنّه غير ممكن في نفسه . فيبين إذن أنّ هذا الإمكان غير كون القادر عليه قادراً عليه ، وليس شيئاً معقولاً بنفسه يكون وجوده لافي موضوع ؛ بل هو إضافي . فيقتصر إلى موضوع . فالحادث تتقدّمه قوّة وجود وموضوع)\*

يريد بيان كون كلّ حادث مسبوقاً بموضوع أو مادة<sup>(١)</sup> وتقريره أنّ كلّ حادث

(١) قوله « يريد بيان كون كلّ حادث مسبوقاً بموضوع أو مادة » الحوادث قبل وجوده اما ان يكون ممكنًا ان يوجد ، او مستعنا ان يوجد . والممتنع ان يوجد لا يوجد . ولو وجد لزم الانقلاب . فهو قبل وجوده ممكن ان يوجد . فامكان وجوده ليس نفس قدرة القادر عليه لان القدرة معللة بامكان الوجود ، وعدم القدرة بعدم الامكان . و لو كان امكان الوجود نفس القدرة لزم تعليل الشيء بنفسه ، و أيضا امكان الوجود امر للشيء في نفسه ، و كونه مقدورا بالقياس الى القادر .

لا يقال : سيجي . أن الامكان امر اضافي وهو ينافي القول بانه أمر للشيء . في نفسه .

لانا نقول : المراد ان الامكان امر للشيء . لا بالقياس الى القادر فيكون مغايراً لكونه مقدوراً . و حيثئذ إما أن يكون جوهرًا لافي موضوع ، أو عرضًا في موضوع . والاول باطل لانه أمر إضافي و الامور الإضافية لا يكون جواهرًا . فهو إذن عرض موجود في محل . إن قيس إليه فهو موضوع له ، و إن قيس إلى الحوادث . فهو مادة إن كان صورة ، و موضوع ان كان عرضًا . فقد بان أن

فهو قبل وجوده إمّا، متنوع الوجود، وإمّا ممكن الوجود والأوّل محال، والثاني حق .  
 فإنّ له إمكان وجود قبل وجوده . وليس إمكان وجوده هو قدرة القادر عليه لأنّ السبب  
 في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه، و السبب في كون غير المحال  
 مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه . و الشيء لا يكون سبباً لنفسه، وأيضا كونه ممكنا  
 أمر له في نفسه، و كونه مقدورا عليه أمر له بالقياس إلى القادر عليه . فإنّ كونه ممكنا  
 هو أمر مغاير لكونه مقدورا عليه . وهذا الإمكان ليس شيئا معقولا بنفسه لأنّ الإمكان  
 يكون لشيء بالقياس إلى وجوده كما يقال : البياض يمكن أن يوجد، أو بالقياس إلى

كل حادث فهو مسبوق بامكان مقارن للعدم و هو قوة الوجود، و مادة و هي موضوع تلك  
 القوة .

ولا يغفى عليك أن المقدمة القابلة بان الإمكان ليس نفس القدرة لوحدت من البين لتم البيان  
 دونها إلا أنه لما كانت القدرة سابقة على وجود الحادث كما أن الامكان سابق عليه فرما يذهب  
 الوهم إلى أنه هي . فأوردت تلك المقدمة دفعا لهذا الوهم كما في برهان الزمان

و كأن سائلا يقول : المراد بهذا الامكان إما الامكان الاستعدادي، وإما الامكان الذاتي .  
 فان كان الاول فلانسلم أن كل حادث قبل حدوثه ممكن الوجود .

قوله «ان كل حادث فهو قبل وجوده إما ممكن الوجود أو متنوع الوجود» قلنا : لانسلم الحصر . و  
 هو ظاهر : وإن كان الثاني فلانسلم احتياجه إلى محل غير الممكن بل من المحال أن يقوم بغير الممكن  
 و الا لكان الممكن في نفسه غير ممكن .

اجاب عنه بقوله : و اعلم أن كل إمكان . و هو تفصيل ما ذكره الشيخ في الشفاء  
 وتقريره : أن المراد الامكان الذاتي وهو محتاج إلى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي هو  
 بالقياس إلى الوجود . و الوجود إما بالذات أو بالعرض . و الوجود بالذات هو كون الشيء في  
 نفسه ، و الوجود بالعرض هو كون الشيء شيئا آخر كوجود الجسم أبيض . فالممكن أن يوجد إما  
 يمكن أن يوجد شيئا آخر . أو يمكن أن يوجد في نفسه . فان كان يمكن أن يوجد شيئا آخر فلا  
 بد في وجوده من ذلك الشيء حتى يمكن أن يكون شيئا آخر

كما يقال : الجسم يمكن أن يكون أبيض . لان الامكان هنا إضافة إلى وجوده لا ببيض و هو  
 وجود للجسم بالعرض لانه كون الجسم شيئا آخر .

وهكذا ما يقال : الجسم يمكن أن يوجد له البياض . فليس معناه إلا أن الجسم يمكن أن يكون  
 موجودا آخر و هو أبيض . و الغرض من قوله : فهو يكون للشيء بالقياس إلى وجود شيء آخر  
 له ، او بالقياس إلى صيرورته موجودا آخر . التعبير عن معنى الوجود بالعرض بهاتين متقاربتين المعنى  
 فان احديهما : أن الوجود بالعرض هو أن يوجد شيء لشيء آخر و ثانيهما : أن يوجد شيء شيئا آخر . ولا شك

صيرورته شيئاً آخر كما يقال : الجسم يمكن أن يصير أبيض . فإنّ هذا هو أمر معقول بالقياس إلى شيء آخر . فهو أمر إضافي . والأمر الإضافي أعراض . والأعراض لا توجد إلا في موضوعاتها . فإنّ هذا الحادث يتقدّمه إمكان وموضوع . وذلك الإمكان قوّة للموضوع بالنسبة إلى وجود ذلك الحادث فيه . فهو قوّة وجود . والموضوع موضوع بالقياس إلى الإمكان الذي هو عرض فيه ، و موضوع بالقياس إلى الحادث إن كان عرضاً ، و مادة بالقياس إليه إن كان صورة . فهذا تقرير ما في الكتاب .

و اعلم أنّ كلّ إمكان فهو بالقياس إلى وجود . و الوجود إمّا بالعرض كوجود الجسم الأبيض ، وإمّا بالذات كوجود البياض .

أنه متى وجد شيء لشيء يصير بحسب وجوده له شيئاً آخر ، وبالعكس .

وكما يمكن أن يقال : الماء يمكن أن يصير هواء . فإنّ الإمكان فيه بالقياس إلى وجود الهوائي للمادة المائية وهو وجود لها بالعرض .

وكما يقال : المادة يمكن أن تكون موجودة بالفعل أي يمكن أن يوجد لها الصورة . فالإمكان بالقياس إلى وجود الصورة للمادة الذي هو وجود للمادة بالعرض لا وجودها في نفسه . فهذه الإمكانيات يستدعي شيئاً حتى يمكن أن يوجد شيئاً آخر ، أو يوجد له شيء آخر وهو موضوع موجود معها . هذا في الإمكان بالقياس إلى الوجود بالعرض .

وأما الممكن أن يوجد في نفسه فهو إما بحيث متى وجد كان موجوداً في غيره أو مع غيره ، وإما بحيث متى وجد كان موجوداً بذاته من غير علاقة بينه وبين غيره .

وإن كان بحيث متى وجد كان قائماً بغيره أو مع غيره فهذا الممكن إن كان حادثاً يكون قبل وجوده ممكناً أن يوجد لكنه إذا كان موجوداً لا يوجد إلا في غيره أو مع غيره . فلما أمكن أن يوجد قبل حدوثه قائماً بغيره أو مع غيره ( و إنما يمكن أن يوجد قائماً بغيره أو مع غيره إذا وجد ذلك الغير ضرورة أن ذلك الغير لو كان معدوماً لامتنع قيامه به أو معه ) فيكون ذلك الغير موجوداً مع إمكان وجوده و هو موضوعه .

وقوله : و يكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء . إنما يصح في الحادث الذي يوجد في شيء . و إنما الذي يوجد مع الشيء فهو موضوعه ليس بحامل وجوده . لأن موضوعه ذلك الشيء ، و هو ليس بحامل وجوده .

وإن كان بحيث متى وجد كان قائماً بذاته من غير تعلق بغيره امتنع أن يكون حادثاً إذ لو كان حادثاً لكان له قبل حدوثه إمكان وجود ليس بالعرض والإلکان له موضوع . فيكون الممكن مسبقاً بموضوع يتعلق به إمكانه . والتقدير أن لا علاقة بينه وبين موضوع ما من الموضوعات . فيلزم أن يكون إمكان

وأما الإمكان بالقياس إلى وجود بالعرض فهو يكون المشيء بالقياس إلى وجود شيء آخر له ، أو بالقياس إلى صيرورته موجوداً آخر كما يقال : الجسم يمكن أن يكون أبيض أو يوجد له البياض ، أو يقال : الماء يمكن أن يصير هواء و المادّة يمكن أن يصير موجودة بالفعل . وظاهر أن جميع هذه الإمكانيات محتاجة إلى موضوع موجود معها . وهو محلّها .

و أما الإمكان بالقياس إلى وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس إلى وجوده . ولا يخلو إما أن يكون ذلك الشيء ممّا يوجد في موضوع ، أو في مادّة ، أو مع مادّة كما يقال : البياض يمكن أن يوجد أو يكون ، وكذلك الصورة والنفس . وحكم هذا

وجوده جوهرًا قائمًا بذاته ؛ لكنه مضاف ولا شيء من المضاف بجوهر . فهذا الممكن إما أن يتمتع أن يوجد أو يكون موجوداً دائماً ، فقد ظهر أن إمكان وجود الحادث إما إمكان وجوده بالعرض هو إمكان وجود شيء لشيء ، أو إمكان وجوده بالذات وهو إمكان وجود شيء في الأشياء أو مع شيء . وإياها كان فهو محتاج إلى موضوع موجود معه .

وبالتفصيل : الأشياء الحادثه إما اعراض ، أو صور ، أو مركبات ، أو نفوس . فالاعراض والصور إمكان وجودهما هو إمكان وجودهما في جسم أو مادة . وإمكان وجود المركبات هو إمكان وجود صورها في موادها . وأما إمكان النفوس فإمكان وجودها متعلقة بما يصلح أن يكون آلة لها في الاستكمال . وجميع هذه الإمكانيات محتاجة إلى موضوع موجود معها وهو المطلوب . وأنت بأدنى تأمل تعلم أن القسم الأول يرجع إلى الثاني وبالعكس . فقد كفى أحدهما في البيان . فان قيل : لو كان هذه الإمكانيات التي هي قبل وجود الحادث إمكانيات ذاتية لم يختلف بالقرب والبعد ؛ لكنها يختلف بالقرب والبعد فان إمكان وجود النفس مثلاً بالقياس إلى الهولي ابعده ، وبالنسبة إلى العناصر بعيد . وإلى المعادن فيه بعد ، وإلى مادة النبات فيه قرب ، وإلى النطفة أقرب ، ثم إلى العلقه ، ثم إلى المضة ، ثم إلى اللحم . فإمكان الحادث قبل وجوده يختلف فلا يكون إمكاناً ذاتياً .

أجاب بقوله : وإمكانيات هذه الأشياء .

وتحرير الجواب أنه قد ظهر أن كل واحدة من هذه الإمكانيات هو إمكان وجود شيء في شيء أو معه . وله اعتباران :

أحدهما : من حيث تعلقه بالشيء الخارجى . وبهذا الاعتبار إذا قارن العدم يسمى قوة يختلف قرباً وبعداً ويكون قول الإمكان على مراتبهما بحسب التشكيك للاختلاف بالقرب والبعد . ولا شك أن ذلك لا يكون إلا بحسب اختلاف استمدادات متعاقبه على ذلك الموضوع . فالإمكان الذاتى أيضا يختلف من حيث تعلقه به .

الإمكان في الاحتياج إلى موضوع حكم القسم الأوّل . ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء .

وإمّا أن لا يكون كذلك ؛ بل يكون ذلك الشيء قائماً بنفسه لاعلاقة له بشيء من الموضوع والمادة . ومثل هذا الشيء لا يجوز أن يكون محدثاً لأنه لو كان محدثاً لكان مسبوقاً بإمكان لامحالة . كما مرّ . وإمكانه لا يمكن أن يتعلّق بموضوع دون موضوع إذ لاعلاقة له بشيء . فيلزم أن يكون جوهرًا قائماً بنفسه ؛ ولكنّ الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافاً إلى الغير ، والإمكان مضاف . فلا يكون الإمكان هو حقيقة ذلك الجوهر . وإذا لم يكن حقيقته فهو عارض له . وقد فرض غير عارض لشيء . هذا خلف .

وثانيهما : من حيث وجوده في نفسه . وبهذا الاعتبار أمر لازم لمهية الممكن بالقياس إلى وجودها لا يختلف أصلاً لوجوب والامتناع . فقد علمت أن عدم اختلاف الممكن بالنظر إلى ذاته لا ينافي اختلافه نظراً إلى وجود موضوعه .

بقي على الاستدلال منع : وهو أنا لا نسلم أن الحادث لو كان قبل حدوثه ممكن الوجود لكان إمكان وجوده أما جوهرًا وأما عرضاً . وإنما يكون كذلك لو كان موجوداً في الخارج . وهو ممنوع .

وجوابه : أنه لما ثبت أن هذا الإمكان هو إمكان وجود شيء في شيء . فلا يتخلو إما أن يكون موجوداً في الخارج أو لا يكون . وأياً ما كان محتاجاً إلى موضوع موجود في الخارج . أما إذا كان موجوداً فظاهر ، وأما إذا لم يكن موجوداً فإنه متعلق بالامر الخارجى . فمن حيث تعلقه به يستدعى وجوده في الخارج كما في بحث التقدم والتأخر .

وهذا الجواب وإن كان يفيد الشارح في دفع اشكالات الامام ؛ لكنه لا يتم في التعليل . لأن المنع ينتقل إلى مقام آخر : وهو أنا لا نسلم أن الحادث له قبل وجوده إمكان وجود شيء في شيء . وإنما يكون كذلك لو كان كل حادث لا يوجد إلا في شيء . وبيانه كما ذكره يتوقف على كون الإمكان إما عرضاً أو جوهرًا . وهو أول المسئلة .

لا يقال : كل حادث فهو يوجد في شيء أو مع شيء . لأن ما لا يوجد كذلك لا يكون حادثاً والإمكان وجوده قبل حدوثه ؛ لكن متى وجد لا يوجد إلا جوهرًا قائماً بذاته من غير تعلق بشيء . فلو أمكن وجوده قبل حدوثه لا يمكن وجوده قبل وجوده جوهرًا قائماً بذاته ، وإنما يمكن قبل وجوده جوهرًا قائماً بذاته لو كان موجوداً . ضرورة أنه لو لم يكن موجوداً لا يمنع أن يكون جوهرًا قائماً بذاته . فيلزم أن يكون قبل وجوده موجوداً . هذا خلف . وإذا ثبت أن كل حادث لا يوجد إلا في شيء أو مع شيء . فلا يكون إمكانه الإمكان وجود شيء في شيء . أو معه وهو المقصود . لانا نقول : الممتنع هو أن يكون بشرط العدم لافى وقت العدم فيمكن أن يكون جوهرًا قائماً

ولما تبين أن مثل هذا الشيء لا يمكن أن يكون محدثاً فهو إن كان موجوداً كان دائماً الوجود ، وإن لم يكن موجوداً كان ممتنع الوجود . وقد ظهر من ذلك أن الأشياء الحادثة تكون إما أعراضاً ، أو صوراً ، أو مركبات ، أو نفوساً توجد مع المواد وإن لم تكن حالة فيها . وإمكانات هذه الأشياء يكون قبل وجودها ، ويعبر عنها بالقوة . فيقال : هذه الوجودات في موادها بالقوة . وهي تختلف بالبعد والقرب ، ويزول عنها مع خروج الموجودات من القوة إلى الفعل . وإنما يقع اسم الإمكان عليها بالتشكيك . و أما إمكان

بذاته قبل وجوده وإن لم يمكن أن يكون بشرط أن يكون قبل وجوده . وهذا المنع وارد على الشق الاول أيضاً فإن الممتنع هو القيام بالغير بشرط عدمه لافي وقته . فيمكن أن يوجد الغير ويقوم به . قال الشيخ في الشفاء : لما ثبت أن الحادث قبل وجوده ممكن الوجود فامكان وجوده لا يبد أن يكون امراً موجوداً . فانه لو لم يكن أمراً موجوداً لم يكن للحادث امكان وجود فلا يكون الحادث ممكن الوجود .

وفيه نظر : لانا نقول : لانسلم أن امكان الوجود لو لم يكن موجوداً لم يكن الحادث ممكن الوجود ، وانما يكون كذلك لولزم من انتفاء مبدء المحمول انتفاء الحمل الخارجى . وهو ممنوع لان العمى ليس بموجود فى الخارج وزيد اعمى فى الخارج .

والاولى أن يستدل على المطلوب بالامكان الاستعدادى : بان يقال : لاشك فى امكان الحادث . فامكانه إما أن يكون كافياً فيضان وجوده عن المبدء ، أولاً . فان كان كافياً يلزم قدم الحادث . وهو محال ، وإن لم يكن كافياً بل توقف فيضانه على شرط فذلك الشرط إما أن يكون قديماً أو محدثاً . لاسبيل الى الاول والالزم قدم الحادث والشرط المحدث يتوقف أيضاً على شرط محدث آخر وهكذا الى غير نهاية .

ثم ان وجود الحادث إما أن يتوقف على وجود تلك الشروط الغير المتناهية . وهو محال والا لزم التسلسل فى امور موجودة مترتبة ، أو على عدمها فاما أن يكون مطلق المدم . وهو أيضاً محال والالزم قدم الحادث ، أو عدمها اللاحق فكل شرط يكون معداً لان لا تعنى بالمعد الا ما يكون الشيء موقوفاً على عدمه اللاحق ككون الجسم فى اوساط الاحياز فانه لا يدمنه لكونه فى منتهى الاحياز . لا بمعنى أن الكون فى المنتهى لا يكون الا اذا كان فى الوسط والالزم كون الجسم فى مكانين معا وهو محال ؛ بل بمعنى أنه يكون فى الوسط و يندم فيه حتى يمكن أن يكون فى المنتهى . فهذه الشروط المتسلسلة كلما تتنازل يقرب وجود الحادث الى افاضة العلة . فلا بد أن يحدث بحسب حدوث شرط شرط حالة مقربة للحادث الى ايجاد العلة . فتلك الحالة المقربة لا يكون قائمة بالحادث لانه غير موجود بعد ؛ بل بموجود آخر . وذلك الموجود إما أن يكون له تعلق بذلك الحادث أولاً . و

الموجودات الممكنة في أنفسها فهي أمور لازمة لها هيئاتها عند تجرّدها عن الوجود والعدم بالقياس إلى وجوداتها ، وكذلك الوجوب والامتناع ؛ إلا أنّ الموصوف بالوجوب لا يمكن أن يكون فوق واحد ، و الموصوف بالامتناع لا يمكن أن يوجد في الخارج ، و الموصوف بالإمكان مكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم بأسرها . وهذه الاختلافات أحوال للموصوفات في أنفسها . فهذا ما أردت تحقيقه في هذا الموضوع لتزول الإشكالات التي تورد [ نورد هاخ ] . هههههه .

الثاني ضروري البطلان . فنعين الاول و هو الذي سميت مادة . وتلك الحالة المقربة امكانا استعداديا .

وسئلت بعض العلماء : لم تزول الاستعدادات عند حصول الوجودات ؟

فقال : الاستعداد الناقص يزول ، واما الاستعداد التام فلا يزول . وهذا مثل النطفة فانها اذا حصل لها استعداد أن يكون علقه و جب أن يزول عنها استعداد النطفية فانه لولم يزل عنها استعداد صورة النطفية لم يزل عنها صورة النطفية بناء على أن افاضة الصورة بحسب الاستعداد . فعند حصول استعداد صورة العلقه فاضت عليها صورتها و كان استعدادها باقيا معها ، ثم اذا حصل لها استعداد المضغية زال هذا الاستعداد و فاض عليها صورتها . و على هذا حتى ينتهي الى الاستعداد التام للانسانية .

قلت : انهم قالوا : كل صورة سابقة فهي معدة للاحقه . فالنطفة مالم تتصور بصور عده في الاطوار لم يتصور بالصورة الانسانية ولاشك أن الصورة السابقة لا تجتمع مع اللاحقه . ولما كانت الصورة السابقة هي الموجبة للاستعداد اللاحقه . فاذا انتفت يجب انتفاء استعداد اللاحقه بالضرورة . قال : ليست صورة السابقة موجبة للاستعداد اللاحقه بل اذا حصلت الصورة السابقة وتواتر عليها الحركات الفلكية والايوضاع يحصل بواسطتها للمهيولى حالة هي استعداد الصورة اللاحقه .

و فيه نظر : لان الصورة السابقة اما أن يكون لها دخل في الاستعداد أو لا . فان لم يكن لها دخل أصلا لم يكن معدة . وان كان لها دخل يلزم انتفائه بانتفائها .

والتحقيق : أن الاستعداد مقول بالاشترك على معنيين : أحدهما الاستحقاق ، والثاني كيفية مقربة للمعلول الى افاضة العلة . فاستحقاق الوجود يبقى مع بقاء المعلول قطعاً . و اما الكيفية المقربة فهو منفية عند الحدوث لما تحقق .

ومن محققى هذا الفن من سمعته يقول : ان للمعد عديمين : عدم سابق ، وهدم لاحق . كما ان لزيد عديمين عدم سابق أزلى ، و عدم لاحق إذا مات . فالمعلول يتوقف على عدم المعد اللاحق . والشرط قسمان : شرط معد وهو ما لا يجتمع مع المشروط ، و شرط غير معد وهو ما يجتمع معه . وتحقيق الأعداد تقريب تأثير العلة الى المعلول . والأعداد بالفارسية : آماده كردانیدن يعنى ماده را از جهت تأثير مؤثر آماده ميكرداند . ولا شك أن المعد يقرب الى الوجود فان أمس مقرب لليوم . فلولم يوجد

فظهر منه أن قول الفاضل الشارح<sup>(١)</sup>: الشيء قبل وجوده نفى صرف فلا يصح الحكم عليه بالإمكان، ثم معارضته ذلك بأنه موصوف حينئذ بأنه مقدور للقادر وذلك يقتضى تمييزه، ثم معارضته للمعارضة بالمتنوعات المتميزة عن الممكنات مع كونها نفياً صرفاً. خبط يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبار العقلية والأمر الخارجية.

وأمّا قوله: لو كان الإمكان موجوداً لكان واجباً أو ممكناً. والأول محال لكونه وصفاً لغيره، والثاني محال لأنه يلزم من ذلك أن يكون للإمكان إمكان.

فالجواب عنه: أن الإمكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي: فمن حيث تعلّقه بالشئ الخارجى ليس بموجود في الخارج هو إمكان؛ بل هو إمكان وجود في الخارج،

امس لم يوجد اليوم. فالمعد يحدث في المادة كيفية استعدادية لكنها لا يبقى مع المعلول حتى اذا وجد المعلول انتفت الكيفية الاستعدادية. وانما أطيننا في هذا المقام ولم نحتز عن تكرار المعنى الواحد بعبارة مختلفة لانه مشارالاهام، ومزال الاقدام. م

(١) قوله «فظهر منه أن قول الفاضل الشارح» قال الامام: القول بان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود باطل لان الحادث قبل وجوده نفى محض وعدم صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان أو بغيره.

فان قيل: الحادث قبل وجوده اما نفى محض أولاً. وأياً ما كان فما ذكرتموه سافط أما اذا لم يكن نفياً محضاً فظاهر، و أما إذا كان فلانه حينئذ يصح الحكم عليه بكونه نفى محض

أجاب: بان الحكم عليه بالنفى لضرورة اللفظ و ضيق العبارة، و أما فى التحقيق فقبل وجود الحادث ليس هناك شئ. فلا يصح الحكم عليه. ضرورة أن الحكم يستدعى المحكوم عليه، و إذا لم يكن هناك محكوم عليه استحال الحكم قطعاً.

ثم عارضه بان العاوت قبل وجوده مقدور للقادر و متميز عن العدم فلا يكون نفياً محضاً.

وعارض هذه المعارضة بان الممتنع يتميز عن الممكن مع أنه نفى محض. وهو نقض إجمالى سهى الامام فى تسميته معارضة.

وجوابه: ان الحكم على المعدومات إنما لا يصح بالامور الخارجية، و أما بالاعتبارات الذهنية كلالامكان والامتناع فيصح. ومنشأ الخبط عدم الفرق بين الخارجيات والاعتباريات.

ونقول أيضاً: ان أردتم بقولكم: العاوت قبل حدوثه نفى محض وليس بشئ. أنه كذلك فى العقل فهو ممنوع، و ان أردتم به أنه كذلك فى الخارج فمسلّم؛ ولكنه لانسلم أنه لا يصح الحكم عليه بالإمكان حينئذ وهو ظاهر.

ثم قال: لم قلت بان الامكان أمر موجود؟. ومما يدل على انه ليس بموجود وجوه:

أحدها: أنه لو كان موجوداً لكان إما واجباً أو ممكناً وهما باطلان.

وجوابه: أن إمكان العاوت أمر اعتبارى فى نفسه متعلق بشئ خارجى. فله اعتباران:



ولتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ، ومن حيث كونه قائما بالفعل [ بالعقل خ ] موجود في الخارج . وله إمكان آخر يعتبره العقل . و ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في التقدم .

لا يقال : وجود شيء في العقل دون الخارج جهل .

لأن الجهل هو وجود صورة في الذهن على أنها صورة لموجود خارجي مع عدم المطابقة ، والاعتبارات العقلية لا توجد في العقل على أنها صورة شيء في الخارج ؛ بل على أنها أحكام موجودات في الخارج ، وأحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي

أحدهما : من حيث انه متعلق بشيء خارجي وبهذا الاعتبار ليس بموجود في الخارج الا أنه يدل على وجود ذلك الشيء الخارجى كما ان الاعداد كالعنى امور اعتبارية لكنهما من حيث تعلقها بموجودات خارجية تستدعى وجود معروضاتها .

وقوله : بل هو امكان وجود في الخارج . مستدرك ؛ بل لا معنى لقوله : هو امكان اذ تقدير الكلام هيئنا : أن الامكان من حيث تعلقه بشيء خارجي ليس بموجود وهو امكان . ومن البين أن لا طائل تحته ، والمراد أن لا موجود في الخارج هو امكان وان كان امكان وجود في الخارج . وهذا مأخوذ من قول الامام حيث قال : صريح العقل ما قضى بوجود الامكان في الخارج ، بل بامكان الوجود في الخارج كما قضى بامتناع الوجود في الخارج لا بوجود الامتناع في الخارج ؛ لكن هذا المعنى لا يتعلق بحيشية تعلق الامكان بالشيء الخارجى . فانا اذا نظرنا الى امكان وجود الشيء مطلقا كان امكان وجود في الخارج ، وليس بموجود في الخارج .

وثانيتها : من حيث ذاته . وأنه أمر اعتبارى فى نفسه شيء من الاشياء قائم بالعقل . وبهذا الاعتبار موجود فى الخارج لانه موجود فى موجود خارجى هو العقل . واذا اعتبر وجوده ونسبته الى مهيئته يمرض له امكان آخر ؛ لكن لا يتسلسل لا نقطاع الاعتبار .

لا يقال : الامور الاعتبارية ان طابقت الخارج عاد الاشكال فى انها اما واجبة أو ممكنة والافصولها فى العقل جهل .

لانا نقول : لانسلم انها ان لم يطابق الخارج يكون حصولها جهلا . وانما يكون جهلا لو كان حصولها فى العقل على أنها صور لا مور خارجية . وليس كذلك ؛ بل حصولها فى العقل على أنها أحكام موجودات فى الخارج أى عوارض وصفات للموجودات الخارجية من حيث انها فى العقل . فالعوارض العقلية للموجودات الخارجية غير موجودة فى الخارج من حيث إنها أحكامها وعوارضها ، وموجودة فى الخارج من حيث إنها محكوم عليها أى من حيث إنها أشياء و موجودات فى العقل من شأنها أن يحكم عليها بشيء . و يوصف بشيء .

والحاصل : أن الامور الاعتبارية لها حيثتان : من حيث انها صفات الموجودات ، و من حيث انها

أحكام ؛ بل تكون موجودة من حيث هي محكوم عليها .  
و أما قوله : إمكان الحادث لايجوز أن يكون حالاً فيه لأن الحادث قبل وجوده  
يتمتع أن يكون محلاً لشيء ، ولايجوز أن يكون حالاً في غيره لأن نعت الشيء لا يكون  
حاصلاً في غيره .

فالجواب : أن إمكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه . فإن معناه كون ذلك  
الشيء في موضوعه بالقوة . وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه ، و صفة للشيء من حيث  
هو بالقياس إليه . فبالاعتبار الأول يكون كعرض في موضوع ، و بالاعتبار الثاني يكون  
كإضافة لمضاف إليه . ولما لم يكن وجود مثل هذا الشيء إلا في غيره لم يتمتع أن يقوم  
إمكانه أيضاً بذلك الغير .

و أما قوله : لما كان الإمكان صفة إضافية مستدعية لوجود المتضايقين فهو إنتما

أشياء من شأنها أن توصف . وهي من هذه الحيشة موجودة في الخارج لوجود العقل في الخارج .  
ولايستراب في أن قوله : و أحكام الموجودات . الى آخره . زائدة لادخل له في جواب  
السؤال ؛ بل هو من سقط الكلام فان الامور الاعتبارية بأية حيشة تؤخذ إما أن يكون موجوداً  
في الخارج أو في العقل . وأياً ما كان يلزم أن يكون موجودة في الخارج : أما على التقدير الاول  
فظاهر ، واما على التقدير الثاني فان العقل موجود في الخارج . والموجود في الموجود في الخارج  
موجود فيه . على أن هذه شبهة ركيكة لا يليق خطورها لمن له أدنى مسكة . فان معنى أنه موجود  
في العقل أنه موجود بوجود غير أصيل، ومعنى أن العقل موجود في الخارج أنه موجود بوجود أصيل  
و الموجود الغير الاصيل إذا وجد في الموجود الاصيل لا يلزم أن يكون أصيلاً . و كأنه تصور  
الخارج مكاناً للعقل ، والعقل مكاناً للامر الاعتباري . فان الموجود في مكان موجود في مكان آخر  
يكون موجوداً في ذلك المكان . وهو غلط بين .

و من العجب أن شيئاً يكون موجوداً في الخارج باعتبار ، معدوماً في الخارج باعتبار . نعم  
الزناد قد يكبو و الجواد قد يعثر حين يعدو .

وثانيها : ان الامكان إن كان موجوداً لكن إما حالاً في الحادث قبل وجوده أو في غيره .  
و جوابه : انه قد تبين أن إمكان الحادث هو إمكان الشيء من شيء . فله اعتباران : أحدهما : أنه  
إمكان في ذلك الشيء ، و ثانيهما : أنه إمكان شيء . فبالاعتبار الاول عرض من أعراض ذلك  
الشيء حاصل فيه ، و بالاعتبار الثاني إضافة للشيء بالقياس الى وجوده . فكونه نعتاً للشيء بهذا  
الاعتبار لا ينافي في حصوله في غيره بالاعتبار الاول .

و ثالثها : أن الإمكان إضافة بين الهمية والوجود . فلو كان موجوداً لم يتحقق إلا بعد ثبوت الهمية

يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود و يلزم منه تقدّم الوجود على الإمكان .  
فالجواب : أنه من حيث كونه صفة إضافية إنّما يتحقق عند ثبوت المتضايقين ؛  
و لكن يكفيه ثبوتهما في العقل . و لا يجب من ذلك تقدّمهما عليه في الخارج ؛ لكنّه من  
حيث تعلّق معروضيه الثابتين في العقل بأمر وجودي في الخارج يستدعي لامحالة موضوعاً  
موجوداً في الخارج كما مضى في التقدّم بعينه .

وأما قوله : الحكم بكون الإمكان متعلّقاً بموضوع أو مادة منقوض بالعقول والنفوس  
المفارقة ، وبالميل . فإنّها ممكنة مع أنّها غير متعلّقة بموضوع و مادة .

فالجواب عنه : مأمّر من الفرق بين الإمكانين عند تعلّقهما بما في الخارج ، وأنّ إمكان  
مثل هذه الأشياء صفة لما هيأتها المجرّدة عن الوجود والعدم في العقل : فهي من حيث

و الوجود . فيلزم تقدم الوجود على الامكان .

و جوابه : أن الامكان لكونه اعتباري لا يستدعي تحقق المتضايقين الا في العقل لكنهما يتعلقان  
بأمر خارجي فيكون موضوعه عال موجوداً في الخارج كما تقدم في بحث التقدّم .

و اعلم أن هذه الاجوبة كلها غير موجّهة لان المطلوب من الدليل كون الامكان غير موجود  
في الخارج و حاصل هذه الاجوبة أنه أمر اعتباري . فلا يصح للجواب .

اللهم الا أن يوجه الاسؤله بأن يقال : لو كان الامكان معدوم ما لم يستدع محلاً خارجياً لكن  
المقدم حق بتلك الوجوه الثلاثة فالتالي مثله . فحينئذ يمكن الجواب بمنع الملازمة ، و يكفي أن  
يقال في المنع : إن الامكان وان كان معدوم ما في الخارج الا انه متعلق بأمر خارجي فهو يستدعيه .  
و يستغنى عن ذلك الاطناب ؛ لكن الامام لم يورد الاسؤله كذلك ، و وجه كلام الشيخ بان  
الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود . فلا مكان اما أن يكون أمراً وجودياً أو معدومياً . و الثاني باطل  
لانه لا فرق بين عدم الامكان والا مكان العدمي فان التفرقه والا امتياز بين الامور العدمية لا يحصل  
الا عند اختصاص كل منها بخصوصية بها يمتاز عن الاخر . و لا معنى للوجود الا ذلك . فانقلب المعدوم  
موجوداً وهو محال . فتعين أن يكون الامكان أمراً ثبوتياً . فاما أن يكون جوهرأ و هو محال لان  
الامكان حاله إضافية فلا يعقل كونه موجوداً قائماً بنفسه ، و إما أن يكون عرضاً فلا بد له من  
محل .

ثم قال بعد القدر في إمكان الحادث قبل وجوده : لانسلم أن الامكان أمر وجودي بل عدمي  
للووجه المذكورة .

ثم قال : ما ذكروه من عدم الفرق بين عدم الامكان و الامكان العدمي منقوض بالامتناع للفرق  
بين سلب الامتناع و امتناع المعدوم ، و لا ناعلم بالضرورة امتياز بعض العدميات عن البعض . فان عدم  
السبب و الشرط يقتضي عدم المسبب و الشروط و عدمهما لا يقتضي عدم السبب و الشرط .

ثبوتها في العقل موضوع . والإمكان بهذا الاعتبار كعرض في موضوع ، وهو أيضا صفة لوجوداتها . ويكون بهذا الاعتبار كإضافة لمضاف إليه .

وأما قوله : لو قيل : الشيء لا يحدث إلا إذا صار وجوده أولى ، ولا يصير أولى إلا إذا كان له مادة . قلنا : المقدمتان ممنوعتان : أما الصغرى فلأن الأولوية لو حصلت <sup>(١)</sup> حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث الحادث وتتسلسل العلة دفعة ، ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفاً إما على وجودها أو على عدمها . والأول يقتضى وجود الحادث معها لا بعدها ، والثاني يقتضى وجود الحادث قبلها كما اقتضى بعدها . وأما الكبرى فلما مر .

هذا محصل كلام الامام في هذا المقام . و من المكشوف البين أن لا توجيه لاجوبة الشارح عن هذا الكلام أصلاً . على ان الامام خالف ترتيب البحث في تقديم المعارضة على النقض . وهو منع الدليل بعد تسليمه .

ثم قال : لو استدعى إمكان الوجود موضوعاً موجوداً لكان كل ممكن الوجود كذلك . فيلزم أن يكون العقول و النفوس متعلقة بموضوع .

وجوابه : انه فرق بين إمكان الحادث وإمكان القديم لان إمكان الحادث إمكان الشيء في غيره فهو متعلق بالغير يستدعى وجوده ، وإمكان القديم ليس إلا إمكان وجوده غير متعلق إلا بمهيته بالقياس الى وجوده فان قيس الى مهيته كان في العقل كعرض في موضوع ، و ان قيس الى وجوده كان إضافة لمضاف إليه . م

(١) قوله «أما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت» الاولوية ان حصلت فلا يغلو اما أن يكون حصولها مع الحادث بالزمان ، أو قبل الحادث بالزمان :

والاول باطل : لان الكلام في حدوث تلك الاولوية كالكلام في حدوث الحادث فيتقدم حدوث تلك الاولوية على حدوث اولوية اخرى و هلم جرأ . فيلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة معا .

والثاني أيضا باطل : لان التوقف حينئذ اما على وجودها فيكون حصولها معه لاسبقا عليه ، او على عدمها وعدمها حاصل قبل حدوث الحادث فيلزم حدوث الحادث قبل حدوثه ، وأيضا يلزم حدوث الحادث قبل تلك الاولوية وبعدها لحصول عدمها في الوقتين .

واما الكبرى فلان الاولوية ليست ثبوته فلا تفقر الى المادة كما في الامكان .

اجاب : بان الوجوب متحقق فضلا عن الاولوية لان وجود كل ممكن مسبوق بوجوب كما انه ملحق بوجوب . و ذلك لانه مالم يجب صدوره عن الفاعل لم يصدر عنه و الا لزم التخصيص بلا مخصص اذ تأثيره حينئذ بالنسبة الى جميع الاوقات على السوية . وسيجيء له زيادة ايضا .

فالجواب عنه : أن الشيء لا يحدث إلا إذا صار وجوده واجبا فضلا عن الأولوية ، وإنما يحدث مع تحقق وجوبه غير متأخر عنه ولا متقدم عليه ، ووجوبه إنما يتحقق بأن يتم استعداد مادته أو موضوعه لقبوله . و ذلك الاستتمام يتعلق بشرائط يستجمعها الحركة المتصلة التي لأول لها الموجودة في الجسم الإبداعي على ما يشتمل العلم الإلهي على بيانه .

❖ (تنبية) ❖

❖ (الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة : مثل البعدية الزمانية والمكانية . و إنما نحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون باستحقاق الوجود وإن لم يمتنع أن يكونا في الزمان معا) ❖

يريد إثبات الحدوث الذاتي للممكنات . ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنياً على تحقيق التأخر الذاتي . لأن الحدوث هو كون وجود الشيء متأخراً عن لوجوده ينقسم إلى زمني وإلى ذاتي لانقسام التأخر إليهما قدم الشيخ تحقيق معنى التأخر الذاتي على إثبات الحدوث الذاتي .

و اعلم أن تأخر الشيء عن غيره يقال بخمسة معان<sup>(١)</sup> على ما حقق في الفلسفة

ثم ان هذا الوجوب انما يتحقق بانتهاء سلسلة الاستعدادات الى وجود الحوادث، ووجود الحوادث لا يتوقف على وجودها بل على عدمها لا مطلقا و الالزم قدم الحوادث ؛ بل على عدمها اللاحق . ولما اشتمل كلام الامام على منع ومعارضة ففي هذا الكلام اشارة الى اندفاعهما : اما المنع فلتحقق الوجوب فكيف الاولوية . واما المعارضة فلانا نختار ان وجود الحوادث يتوقف على عدم الاولوية . ولا محذور . لتوقفه على عدمها اللاحق لا مطلقا .

ونقول ايضا : كون وجود الحوادث أولى اما أن يستلزم وجود الاولوية أولا يستلزم . فان استلزم لم يتوجه منع الكبرى بعد النزول لانه مبني على عدمها ، و ان لم يستلزم لم يتم المعارضة في الصغرى لانه لا يلزم من عدم الاولوية أن لا يكون أولى كما لا يلزم من عدم العمى أن لا يكون زيد اعشى . م .

(١) قوله «واعلم أن تأخر الشيء عن غيره يقال بخمسة معان» التأخر مقول بالاشتراك على خمسة معان . و الذي أضبطها أن يقال : المتأخر اما أن يجامع المتقدم في الوجود ، اولا بجامعه . فان لم يجامعه فهو المتأخر بالزمان ، وان جامعه فاما ان يكون بينه و بين المتقدم ترتيب باعتبار الاعتبار واخذ الاخذ ، اولا يكون كذلك . فان كان بحسب الاعتبار فهو المتأخر بالرتبة او المتأخر بالوضع .

الأولى : أحدها بالزمان ، و الثاني بالمرتبة أو الوضع الذي يكون التأخر المكاني صنفاً منه ، و الثالث بالشرف ، و الرابع بالطبع ، و الخامس بالمعلولية . و الأخيران يشتركان في معنى واحد و هو التأخر بالذات ، و المعنى المشترك هو أن يكون الشيء محتاجاً إلى آخر في تحققه و لا يكون ذلك الآخر محتاجاً إلى ذلك الشيء . فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج إليه .

ثم لا يخلو إما أن يكون المحتاج إليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج ، أولاً يكون . و المحتاج بالاعتبار الأول متأخر بالمعلولية . و هو كحركة المفتاح بالقياس إلى حركة اليد ، و بالاعتبار الثاني متأخر بالطبع و هو كالكثير بالقياس إلى الواحد ، و كالمشروط بالقياس إلى الشرط . و المتأخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان . و يرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه إلا أن ارتفاع المعلول يكون تابعاً و معلولاً لارتفاع العلة من غير انعكاس ، و المتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس . فإن المتقدم يمكن أن يوجد لامع المتأخر . أما المتأخر فلا يمكن أن يوجد إلا مع المتقدم .

و ربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع ، و يخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات . و الشيخ استعملهما في قاطيعور ياس الشفاء كذلك . و ذلك أنه قال عند ذكر التقدم بالعلية : و إن كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية ، و بالذات . أما في هذا الكتاب فقد سمى المشترك تأخراً بالذات . و الدليل عليه أنه مثل له بركة المفتاح و اليد و هو تأخر بالمعلولية الذي هو أحد قسميه ، ثم أطلق اسم التأخر بالذات صريحاً

و هو أما بحسب المكان كما في صفوف المجلس ، أو غيره كالأجناس مع الأنواع إن أخذنا من طرف النوع أو أخذنا من طرف الجنس ، و إن لم يكن بحسب اعتبار الترتيب فالتأخر إما أن لا يحتاج إلى المقدم و هو التأخر بالشرف ، أو يحتاج و هو التأخر بالذات . فإما أن يكون المقدم علة تامة للتأخر و هو التأخر بالعلية ، أولاً و هو التأخر بالطبع .

و ربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع و يخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات فيكون كل من التأخر بالذات و التأخر بالطبع مقولاً بالاشتراك على معنيين : عام و خاص . و المتقدم و المتأخر بالعلية متلازمان وجوداً و عدماً إلا أن المعلول فيهما تابع للعلية ، و المتأخر بالطبع يستلزم

على القسم الآخر وهو تأخر مالشي، بحسب غيره عما له بحسب ذاته . و هو تأخر بالطبع  
لا بالمعلومية .

و هذا التأخر أعني الذاتي بالمعنى المشترك هو تأخر حقيقي ، وما سواه فليس  
بحقيقي لأن التأخر بالزمان أو بالمرتبة والوضع أو بالشرف يمكن أن يصير بالفرض  
متقدماً وهو هو . لأن المقتضي لتأخره هو أمر عارض لذاته ، و أما المتأخر بالذات  
فلا يمكن أن يفرض متقدماً وهو هو . لأن المقتضي لتأخره هو ذاته لا غير . ولهذا خصه الشيخ  
بأنه الذي يكون باستحقاق الوجود .

واعلم أن المتأخر بالمعلومية يجب أن يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية ، والمتأخر  
بالطبع لا يجب أن يكون في الزمان مع المتقدم ؛ بل يمكن أن يكون . ولذلك حكم الشيخ  
على المعنى المشترك بينهما بالإمكان العام المشتمل للوجوب واللاوجوب . وهو قوله : « وإن  
لم يمتنع أن يكونا في الزمان معا » .

قوله :

\*) وذلك إذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه . فما استحق هذا  
الوجود إلا والآخر حصل له الوجود و وصل إليه الحصول ، و أما الآخر فليس يتوسط  
هذا بينه و بين ذلك الآخر في الوجود ؛ بل يصل إليه الوجود لاعنه ، وليس يصل إلى ذلك إلا  
ماراً على الآخر\*) .

وهو بيان التأخر بالذات بتقريره في بعض أقسامه . ومعناه أن هذا التأخر يكون  
إذا كان وجود هذا يعني المتأخر كالمعلول مثلاً عن آخر يعني المتقدم كالعلة مثلاً ، ووجود  
المتقدم ليس عن المتأخر . فما استحق المتأخر الوجود إلا و المتقدم حصل له الوجود

المتقدم في الوجود من غير انعكاس .

وهذا ما ذكره الشارح . و عندي ان العلة التامة ليست معتبرة في التأخر بالعلية بل المعتبر هو  
العلة الفاعلية . يدل عليه قول الشيخ في بيانه : اذا كان وجود هذا عن آخر فان ما وجود الغير عنه  
هو العلة الفاعلية ، و في مثال حركة اليد و حركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة  
المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى المفتاح وعلى المضلات وغيره وحينئذ لا ينعكس المتقدم بالعلية  
على التأخر بالطبع . وقد اطلق اسم التأخر بالذات في بيان حدوث الذاتي على التأخر بالطبع  
حيث جعل ما بالذات اقدم على ما بالغير . م

ووصل إليه الحصول من علته إن كان له علة . و أما المتقدم فليس يتوسط المتأخر بينه وبين علته في الوجود ؛ بل يصل إليه الوجود لاعن المتأخر ، وليس يصل إلي المتأخر من تلك العلة إلا ماراً على المتقدم .

وذهب الفاضل الشارح إلى أن المراد أن العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده ، والمعلول ليس بمتوسط بين ذات العلة ووجودها .

ولست أرى هذا التفسير مطابقاً لألفاظ هذا الكتاب (١) .

قوله :

﴿ وهذا مثل ما تقول : حررت يدي فتحررت المفتاح ، أو ثم تحركت المفتاح . ولا تقول : تحركت المفتاح فتحررت يدي ، أو ثم تحركت يدي . وإن كانا معاني الزمان . فهذه بعدية بالذات ﴾ .

و هذا إيراد المثال للتقدم الذاتي (٢) ومعناه واضح .

واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية . فقال : إن كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى قولنا : العلة متقدمة على المعلول هو أن المؤثر في الشيء مؤثر فيه . وهذا تكرار خال عن الفائدة ، وإن كان المراد شيئاً آخر فلا بد من إفادة تصوّره ، وجعل قول الشيخ : الوجود لا يصل (٣) إلى المعلول إلا ماراً على العلة .

(١) قوله « ولست أرى هذا التفسير مطابقاً لألفاظ الكتاب » لأن وصول الحصول إلى التقدم يشعر بأن له علة يصل الحصول منها إليه ، وكذا المرور عليه يدل على مامنه المرور . وايضا الضمير في بيته لورجع إلى الوجود على ما فسرّه الإمام لكان تقدير الكلام أن المعلول لا يتوسط بين الوجود . والعلة في الوجود . ومن الظاهر أن قوله : في الوجود . على هذا حشو لا معنى له ، وعلى أي وجه يفسر كلام الشيخ فيه زيادة كثيرة إذ يكفي في البيان أن يقال : إذا كان هذا عن آخر فلا يستحق هذا الوجود إلا بعد وجود الآخر . . . وباقى الكلام لا طائل تحته . م

(٢) قوله « وهذا إيراد المثال للتقدم الذاتي » المناسب أن يقال : إيراد المثال للتأخر الذاتي . أما أولاً فلأن الكلام في أقسام التأخر ، وأما ثانياً فليطابق قوله : فهذه بعدية بالذات . م

(٣) قوله « وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل » حمل كلام الشيخ ههنا على حجتين على ثبوت التقدم بالعلية .

أما الحجة الأولى فهي : إن الشيء إذا كان علة لآخر استحال وصول الوجود إلى المعلول إلا بعد



بياناً لذلك ، و نسبه إلى المجاز . وجعل التمثيل بحر كة اليد و المفتاح بياناً آخر غيره ، و نسبه إلى الركا كة .

وأقول : تقدّم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم بديهية العقل . و ليس الغرض من هذه البيانات والأمثلة تعريفه ، ولا إثباته ؛ بل الغرض بيان إمكان انفكا كة عن التقدّم الزماني . فإن الجمهور يظنّون أن وجود التقدّم الزماني شرط في وجود هذا التقدّم .

قوله :

﴿ ثم أنت تعلم أن حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات ، و كل موجود عن غيره يستحقّ العدم لو انفرد ، أو لا يكون له وجود لو انفرد ؛ بل إن ما يكون له الوجود عن غيره . فإن لا يكون له وجود قبل أن يكون له وجود [هذا] هو الحدوث الذاتي ﴾ .

لما فرغ عن بيان معنى التأخر الذاتي شرع في المقصود . و هو إثبات الحدوث الذاتي للممكنات . و تقريره : أن حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته <sup>(١)</sup> مع قطع النظر

وصوله إليها ومروره عليها .

و اما الثانية : فلانه يقال : حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح . فذلك يدل على التقدم .

ثم قال : الاولى ضعيف لان قوله : الوجود مر بالعلمة و وصل الى المعلول . كلام مجازي . فان اراد به ان العلمة مؤثرة في المعلول فقد بينا انه لا يقتضى التقدم ، و ان اراد شيئاً آخر فلا بد من تصويره . والثاني تمسك بكلام اهل العرف . و هو ركيك . لانا لا نعلم انهم تصوروا من ذلك التأخير ، او غيره .

وجواب الشارح ظاهر . م

(١) قوله « و تقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته » ترتيب هذه المقدمات أن يقال : العدم و الوجود حال للممكن بحسب الذات ، و الوجود حال له بحسب الغير . و ما بالذات قبل ما بالغير بالذات ، فيكون وجوده مسبقا بلا وجوده بالذات . و هو الحدوث الذاتي . فهبنا ثلاث مقدمات .

اما ان العدم او الوجود حال للممكن بالذات . فلان الممكن . اما أن يقاس الى الخارج ، او يقاس الى العقل . فان قيس الى الخارج . فاما أن يكون في الخارج مع وجود علة اولامع وجود

عن غيره إنما يكون قبل حاله بحسب غيره قلبيةً بالذات لأن ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته . وذلك يقتضى ارتفاع الحال التي تكون للذات بحسب الغير ، وأما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضى ارتفاع الحال التي بحسب الذات . والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لاستحقاق العدم بحسب الخارج ، وأما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لأن وجوده إنما يكون له باعتبار وجود علته ، وعدمه إنما يكون باعتبار عدم علته . وكلاهما ما يراى له . وهذه الحالة أعنى التجرد عن الاعتبارات لا تكون إلا في العقل . فالحال التي [تكون] له متجرداً عن الغير إما العدم ، وإما أن لا يكون له وجود ولا عدم . وأما وجوده فهو حال له بحسب الغير . فإذن وجوده

العلة ، فان لم يكن مع وجود علة في الخارج يكون معدوماً اذ لو كان موجوداً لكان مع وجود علة . فالممكن بدون الغير في الخارج يكون معدوماً يستحق العدم . وان قيس الى العقل . فاما أن يعتبره مع وجود علة ، او يعتبره مع عدم علة ، او لا يعتبره مع شيء منهما . فان لم يعتبره مع شيء منهما لا يكون موجوداً ولا معدوماً . لانه لو كان موجوداً لكان مع اعتبار وجود علة ، ولو كان معدوماً لكان مع اعتبار عدمها . فالحال الذي للممكن اذن لم يكن مع الغير العدم او اللوجود . ولا نعنى بالحال الذاتي الا ما يكون بشئ بلا غير .

فان قلت : لانسلم ان الممكن لو لم يعتبره العقل مع وجود علة او عدمها لا يكون موجوداً . فان عدم اعتبار العقل لا يستلزم العدم . فربما لا يعتبر العقل وجود العلة ويكون الممكن موجوداً . فنقول : المراد انه لا يكون موجوداً ولا معدوماً عند العقل فان العقل انما يعتبر وجود الممكن باعتبار وجود علة ، وعدمه باعتبار عدم علة . فاذا قطع النظر عن وجود العلة وعدمها فقد قطع النظر عن وجود الممكن وعدمه .

وقد اشار الشارح الى هذا في آخر الفصل بقوله : وتقرير النتيجة أن تجرد المهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات . فقيده باعتبار الوجود حتى لا يسبق الوهم إلى أن اللوجود في نفس الامر . واما ان الوجود حال للممكن بحسب الغير فهو ظاهر ؛ واما ان ما بالذات اقدم مما بالغير فلان رفع ما بالذات يستلزم رفع الذات و رفع الذات يستلزم رفع ما بالغير فيكون رفع ما بالذات مقتضياً لرفع ما بالغير دون العكس . ولا نعنى بالتقدم الطبيعي الا هذا المعنى . قال الامام : لاشك أن الممكن اذا كان منفرداً عن الغير يكون معدوماً مستحقاً للعدم لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن بالذات و الا لكان ممتنعاً بالذات لا ممكناً ، نعم الممكن لا يستحق الوجود لذاته وهو لا يستلزم ان الممكن يستحق اللوجود لذاته . ففرق ما بين عدم استحقاق الوجود واستحقاق العدم .

والمغالطة انما هي في لفظ الانفراد عن الغير . فان المراد به اعدام اعتبار الغير ، او اعتبار عدم الغير . فان كان المراد عدم اعتبار الغير فلا يكون الممكن بحيث لو انفرد استحق العدم او اللوجود

مسبوق إما بعدمه أو بلا وجوده . وهذا هو الحدوث الذاتي .  
 قال الفاضل الشارح : الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه أنه يستحق  
 اللاوجود فإن المستحق للاوجود هو الممتنع . فإذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود .  
 لا بالعدم ، أو باللاوجود .  
 ثم قال : ففي قول الشيخ : إنه يستحق العدم لو انفرد ، أو لا يكون له وجود لو انفرد .  
 مغالطة لأنه إن أراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي فهو في هذه الحالة لا يستحق  
 العدم أو اللاوجود وإلا لكان ممتنعاً لاممكننا ، وإن أراد به اعتبار ذاته مع عدم علمته فلا يكون  
 الانفراد انفراداً .

بل في هذه الحالة لا يستحق العدم ولا اللاوجود والإلکان ممتنعاً . وإن كان المراد اعتبار عدم الغير  
 فمسلّم أن الممكن لو انفرد لاستحق العدم أو اللاوجود لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن بذاته ؛  
 بل لعدم العلة وهو معنى قوله : فلا يكون الانفراد انفراداً .

وجوابه : إن الشيخ لم يقل : إن الممكن لو انفرد لاستحق العدم أو اللاوجود ، بل قال الممكن  
 لو انفرد لاستحق العدم أولاً يكون له وجود .

وقوله : لا يكون له وجود ليس عطفاً بل العدم حتى يكون معناه استحق العدم أو اللاوجود  
 ويرد السؤال وإلا لكانت الجملة معطوفة على المفرد ؛ بل هو عطف على قوله : يستحق العدم .  
 معناه سلب استحقاق الوجود لا استحقاق اللاوجود . وقد صرح الشارح بهذا المعنى في قوله : أما  
 بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود .

فالمدعى أحد الأمرين : وهو أن الممكن لو انفرد عن الغير استحق العدم ، أو لا يستحق الوجود .  
 واحدهما لازم لأن الممكن إما في العقل أو في الخارج . فإن كان في العقل : فإما مع اعتبار وجود  
 العلة ، أو مع اعتبار عدمها ، أو لا مع اعتبار شيء منهما . ولا شك أن وجود العلة غير الممكن وعدم العلة  
 غير الممكن أيضاً في العقل . فالانفراد عن الغير ههنا عدم اعتبار وجود العلة وعدمها . و الممكن  
 في هذه الحالة لا يستحق الوجود . وإن كان بالنظر إلى الخارج : فإما أن يكون مع وجود العلة  
 أو مع عدمها لثالث للقسامين في الخارج لكن عدم العلة ليس غيراً في الخارج . فالانفراد عن الغير  
 ههنا هو أن لا يكون مع وجود العلة وهو في هذه الحالة مستحق للعدم .

وقوله : لم يكن بين القسامين الأخيرين فرق و إن أوهم أن الممكن بحسب الخارج على ثلاثة  
 أقسام : مع وجود العلة ، ومع عدمها ، ولا مع الأمرين . إلا أن المراد أنه ليس بذلك الاعتبار  
 القسمان الأخيران في الخارج : إذ لا يتصور أن يكون في الخارج لأمع وجود العلة ولا مع  
 عدمها .

فقد ظهر أن الممكن إذا انفرد عن الغير . فإما أن يستحق العدم إن كان بالقياس إلى الخارج ،  
 أو لا يستحق الوجود إن كان بالقياس إلى العقل . و ثبت أن استحقاق العدم للممكن ليس بحسب

والجواب عنه : أن الماهية المجردة عن الاعتبارات لاثبت لها في الخارج . فهي وإن كانت باعتبار العقل لاتخلو من أن تعتبر إما مع وجود الغير أومع عدمه ، أولا تعتبر مع أحدهما ؛ لكنها إذا قيست إلى الخارج لم يكن بين القسمين الأخيرين فرقاً لأنها إن لم تكن مع وجود الغير لم تكن أصلاً . فإذن انفرادها هو لا كونها في الخارج . وهذا معنى استحقاق العدم ، وأما باعتبار العقل فانفرادها يقتضى تجریدها عن الوجود والعدم معا . ولفظة لا يكون له وجود . في قول الشيخ « أولاً لا يكون له وجود لو انفرد » ليست بمعنى العدم حتى يكون معناه أنه يثبت له أن لا يكون له الوجود ؛ بل هي بمعنى السلب فإن الفعل لا يعطف على الاسم . وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته . وتقدير النتيجة أن تجرد تلك الماهية من اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ وجود المعلول متعلق بالعلّة من حيث هي على الحال التي بها تكون علّة من طبيعة أو إرادة أو غير ذلك أيضاً من أمور يحتاج إلى أن يكون من خارج ولها مدخل

الذات ؛ لكن لا شك في ان عدم استحقاق الوجود بالذات . فاحداً لا يربط لازم وهو المطلوب . هذا نهاية تقرير الكلام في هذا المقام . وفيه نظر من وجوه :

أحدها : ان استحقاق العدم اذا لم يكن ذاتياً للممكن لم يكن له دخل في الاستدلال ؛ بل يكفي أن يقال : الممكن بالنظر إلى ذاته لا يستحق الوجود من ذاته . فيكون عدم استحقاق الوجود متقدماً على استحقاق الوجود وهو الحدوث الذاتي . فما ذلك الاطناب على ان الحدوث كون وجود الشيء متأخراً عن عدمه حتى ان هذا التأخر ان كان بالزمان كان زمانياً . وان كان بالذات كان ذاتياً . وتأخر الوجود عن لاستحقاق الوجود لا يستلزم تأخره عن العدم . اللهم الا ان يصطلح على ان الحدوث الذاتي بهذا المعنى ، لكنه مخالف لما سبق :

وثانيها : انه لا يلزم من كون الشيء بحيث متى ارتفع شيء آخر دون العكس تقدم له اصلاً . فان اللازم اذا كان صفة للملزم يتأخر عنه بالطبع مع انه يرتفع الملزم عند ارتفاع اللازم بدون العكس ؛ بل لو ارتفع الشيء لارتفاع آخر بدون العكس يكون متأخراً عنه . وارتفاع ما بالذات وان استلزم ارتفاع الذات ؛ الا انه ليس لازماً لارتفاعه فلا يلزم تقدمه على ما بالغير .

والحاصل : انه قد اعتبر في التقدم الطبيعي ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتأخر ، واحتياج ما بالغير الى ما بالذات غير لازم . م

في تميم كون العلة علة بالفعل مثل الآلة حاجة النجار إلى القدوم ، أو المادة حاجة النجار إلى الخشب ، أو المعاون حاجة النشار إلى نشار آخر ، أو الوقت حاجة آدمي إلى الصيف ، أو إلى الداعي حاجة الآكل إلى الجوع ، أو زوال المانع حاجة الغسال إلى زوال الدجن) \* .

يريد أن ينبه على أن المعلولات لا تتخلف عن علتها التامة. (١) فذكر أن وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة لجميع ما يحتاج إليه في علتها بالفعل كما مضى . ثم أشار إلى بعض تلك الأمور وقسمها إلى ما يخرج عن ذات العلة و إلى ما يخرج . والأول كالطبيعة المقتضية للحر كلامع الشعور ، والإرادة المقتضية لها مع الشعور . فإن علة هاتين الحركتين لا تتحصل موجودة إلا بأحدهما . وكذلك الحالة التي للنفس النباتية التي تصير بها علة لحر كة غير طبيعية ولا إرادية ، والحالة التي تكون للعلل التي هي فوق هذه العلل . وقوله : « أو غير ذلك » إشارة إلى القسم الثاني أعني ما يخرج عن ذات العلة مما له مدخل في تميم علتها بالفعل . فقد ذكر منه ستة أصناف يمكن أن يشتمل عليها قسمة وهو أن يقال : تلك الأمور تكون إما وجودية ، وإما عدمية والوجودية تكون إما شيئاً ينضاف إلى العلة ليتمكن من العلية ، أو شيئاً لا ينضاف إليها . والأول إما شيء يتوسط بينها وبين معلولها كآلة ، وإما شيء لا يتوسط . وهو إما ذات ينضاف إليها كالمعاون ، أو وصف لها كالداعي . و الشيء الذي لا ينضاف إليها إما محل لفعلها كالمادة ، وإما ليس بمحل لفعلها كالزمان . و العدمية كزوال المانع . قوله في الوقت « حاجة آدمي إلى الصيف » أي حاجة متخذ الأديم وهو منسوب إلى جمع الأديم . والأديم يجمع على أدم كأفريق وأفق وهو الجلد الذي لم تتم دباغته . ويجمع أيضاً على آدمة كرجيف وأرغفة . فالمنسوب إليه

(١) قوله « يريد أن ينبه على أن المعلول لا يتخلف عن علته التامة » لقائل أن يقول : امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة في قوة وجوب حصول المعلول عند حصول العلة التامة . وقد عبر عن هذه القضية في الفصل الاتي بالإشارة ، و عن تلك القضية في هذا الفصل بالتنبيه . فان كانت برهانية فكيف صارت هيئنا بتنبهية ، والافتكيف صارت نمة معبراً عنها بالإشارة .  
وجوابه : انه ذكر في الفصل الاتي البرهان عليها ولم يذكر في هذا الفصل الا مجرد الدعوى فلذلك عبر عنها هيئنا بالتنبيه ، ونمته بالإشارة . م

إمّا آدمي<sup>(١)</sup> بفتح الألف والذال ، أو آدمي بمدّ الألف وكسر الدال . والزمان ههنا شرط وجودي لجودة الصنعة لا في كون العلّة علّة بالفعل . و الداعي غير الإرادة فإنّ الفاعل بالإرادة قد يكون له داع ، وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الأحوال موصوف بأنه فاعل بالإرادة . والدجن في قوله « حاجة الغسّال إلى زوال الدجن » هو لباس الغيم السماء وهو ضدّ الصحو .

وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح : بأنّه قيد عدمي لا يكون جزءاً من العلّة الموجودة .

والجواب : أنّ الشيخ لم يقل : إنّ هذه الأمور أجزاء العلّة ؛ بل ذكر أنّها ممّا له مدخل في تتميم علّيتها و صيرورتها علّة بالفعل ، ولاشكّ أنّ العلّة مع ما يمنعها من التأثير لا تكون علّة بالفعل .

واعلم أنّ الأمر العدمي ليس عدماً صرفاً ؛ بل هو عدم مقيد بوجود شيء . وهو من حيث هو كذلك أمر ثابت في العقل . فيصحّ أن يكون علّة ما هو مثله كما يقال عدم العلّة علّة العدم ، و يصحّ أن يكون شرطاً لوجود معلول ثابت على الإطلاق و يصير جزءاً من المفهوم عن علّته التامة إذا كان ذلك المفهوم مرّكباً في العقل .  
قوله :

﴿ و عدم المعلول متعلق بعدم كون العلّة على الحالة التي هي بها علّة بالفعل . سواء كان ذاتها موجودة لاعلى تلك الحالة ، أو لم يكن موجودة أصلاً ﴾ .  
لما ذكر الأمور التي يتمّ بها علّية العلّة و هي ما يتعلّق وجود المعلول بجمليتها ذكر أنّ عدم المعلول يتعلّق بعدم شيء من تلك الجملة إمّا عدم حال من الأحوال المعتمّرة في العلّية بالفعل وحدها ، و إمّا عدم ذات العلّة مطلقاً .  
قوله :

﴿ فإنّ لم يكن شيء يعوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجوداً و لكنّه ليس

(١) قوله « والنسب إليه اما آدمي » أي النسبة اما الى آدم فيقال: آدمي بالقصر والفتح، و اما الى آدمة فيقال: آدمي بالمد والكسر . وهو خطأ لوجوب رد الجمع الى الواحد في النسبة . م

لذاته علّة توقّف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة . فإذا وجدت كانت طبيعة أو إرادة جازمة أو غير ذلك وجب وجود المعلول ، وإن لم توجد وجب عدمه . وأيهما فرض أبداً كان ماباؤه أبداً ، أو وقتاً ما كان وقتاً ما . \*

أي فإذا كان الفاعل موجوداً ولا مانع ولم يكن هولذاته علّة تامّة ؛ بل يحتاج إلى حالة من الأحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة . فإذا وجدت وجب وجود المعلول لأنّه لم يتوقّف إلا عليها ، وإن لم توجد وجب عدمه لأنّه توقّف على شيء لم يوجد . وأيّ الأمرين فرض أبداً أو وقتاً مادون وقت كان ماباؤه مثله .  
قوله :

\*) ( وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد أن يجب عنه سرمداً . فإن لم يسم هذا مفعولاً بسبب أن لم يتقدّمه عدم فلا مضايقة في الأسماء بعد ظهور المعنى ) \*

أي إذا جاز أن تكون علّة تامّة موجودة لا أول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة الحال في كل شيء . لا يتجدّد لها حال ، ولا يزول عنها حال . ولها معلول لم يبعد أن يجب عنها دائماً . وإنما قال «لم يبعد» وإن كان من الواجب أن يقول : وجب أن يجب عنه سرمداً . لأن مقصوده ههنا إزالة الاستبعاد . فإن الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود ، وأيضاً القطع بوجود علّة هذا شأنها مبني على أن العلّة الأولى يمتنع أن يكون لها صفة أو حال يجوز أن يتغيّر ، وذلك مما لم يسبق إليه إشارة بعد فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز وإزالة الاستبعاد ، وإنما عبر عن الدوام ههنا بالسرمد لأن الاصطلاح كما وقع على إطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض المتغيّرات إلى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على إطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتغيّرات إلى الأمور الثابتة ، والسرمد على النسبة التي تكون للأمر الثابتة بعضها إلى بعض ، ثم أوماً إلى أن مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولاً فإن لم تطلق لفظة المفعول عليه بسبب أن لم يتقدّم عليه عدم بالزمان فلا مضايقة في وضع الأسماء بعد ظهور المعنى . فظهر من ذلك أن المفعول أعم من المحدث .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان ﴾

هذا تفسير لفظة الإبداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور .  
قوله :

﴿ وما يتقدمه عدم زمني لم يستغن عن متوسط ﴾

وهذا تذكّر لما سلف وهو أن كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة . والغرض منه عكس نقيضه وهو أن كل ما لم يكن مسبوقاً بمادة وزمان فلم يكن مسبوقاً بعدم . ويتبين من انضياغ تفسير الإبداع إليه أن الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره من غير أن يسبقه عدم سبقاً زمنياً . وعند هذا يظهر أن الصنع والإبداع يتقابلان على ما استعملهما في صدر النمط .

قوله :

﴿ والإبداع أعلى مرتبة من التكوين والإحداث ﴾

التكوين هو أن يكون من الشيء وجود مادّي ، والإحداث هو أن يكون من الشيء وجود زمني . وكل واحد منهما يقابل الإبداع من وجه ، والإبداع أقدم منهما لأن المادة لا يمكن أن تحصل بالتكوين ، والزمان لا يمكن أن يحصل بالإحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة أخري وزمان آخر . فإذن التكوين والإحداث مرتبان على الإبداع . وهو أقرب منهما إلى العلة الأولى فهو أعلى مرتبة منهما . وليس في هذا البيان موضع خطابة كما ذهب إليه الفاضل الشارح .

﴿ تنبيه وإشارة <sup>(١)</sup> ﴾

﴿ كل شيء لم يكن ثم كان فيبين في العقل الأور أن ترجح أحد طرفي

(١) قوله «إشارة» في الفصل حكمان :

أحدهما : أن الممكن لا يرجح أحد طرفيه على الآخر بالسبب : والتنبيه عليه .

وثانيهما : أن السبب في سببته واجب أي السبب إذا كان تاماً يجب حصول المسبب عنه . والإشارة



إمكانه صار أولى بشيء و بسبب وإن كان قد يمكن العقل أن يذهل عن هذا البين ويفزع إلى ضروب من البيان . وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء إما أن يقع وقد وجب عن السبب ، أو بعد لم يجب ؛ بل هو في حد الامكان عنه إذ لا وجه للامتناع عنه . فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جذعاً فلا يقف . فالحق أنه يجب عنه

المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن . والممكن يقتدر في ترجيح أحد طرفي وجوده وعدمه على الآخر إلى علة مرجحة لذلك الطرف . وهذا حكم أولى وإن كان قديماً يمكن العقل أي يمكن للعقل أن يذهل عنه ويفزع إلى ضروب من البيان كما يفزع إلى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين اللتين لا يمكن أن تترجح إحداهما على الأخرى من غير شيء آخر ينضاف إليها ، وإلى غير ذلك مما يجري مجراه و يذكر في هذا الموضوع . ثم إن صدور الممكن المعلوم مع ذلك الترجيح عن تلك العلة إما أن يكون واجبا أولا يكون ؛ بل يكون ممكنا . إذ لا وجه لأن يكون ممتنعاً مع فرض وقوعه . وإن كان ممكناً عاد الكلام في طلب سبب ترجمته جذعاً أي جديداً أو حديثاً . ولا يقف بل يؤدي إلى الافتقار بعد كل سبب إلى سبب آخر لا إلى نهاية . ويلزم منه أيضاً أن لا يكون ما فرض سبباً بسبب وهو محال

إليه . وذلك لأن المعلوم لو لم يجب حصوله عن العلة التامة كان صدوره عنها ممكناً إذ لا وجه للامتناع . فلابه له من سبب آخر لا إلى نهاية ، وإيضاً لا يكون ما فرض علة تامة علة تامة . لا يقال : لم لا يجوز أن يصير وجود المعلوم بحسب العلة أولى من العدم ، و لم ينته إلى حد الوجوب .

لانا نقول : المعلوم مع تلك الأولوية ان امتنع لصدوره عنه فقد وجب ، وان لم يمتنع كان مع تلك الأولوية بحيث يمكن أن يصدر عنه تارة ، و يمكن أن لا يصدر عنه أخرى . و حينئذ . ان لم يتوقف صدوره عنه على امر آخر كان ترجيحاً ل أحد طرفي الممكن المتساويين على الآخر لا المرجح وهو محال ، وان توقف لم يكن العلة تامة . هذا خلف .

ومن فوايد الامام : أن الفرض من هذا البحث التنبيه على قدم العالم فان جميع الامور المعتبرة في مؤثرية البارئ تعالى في العالم اما ان يكون أزلياً أولاً يكون . والثاني باطل لانه لو كان شيء منها حادثاً لافتقر إلى مؤثر فيعود الكلام فيه فتسلسل . فتمين أن يكون الامور المعتبرة في مؤثرية البارئ تعالى في العالم أزلية فيكون العالم أزلياً لوجوب ترتب الاثر على العلة التامة . و لا مخلص عن هذه الشبهة عندى الا بالفرق بين الترجيح بلا مرجح والترجح بلا مرجح ، وبتجويز الاول دون

فإن صدور المعلول مع الترجيح عن السبب الأول واجب وهو المطلوب. وظهر من ذلك أن العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول، وأيضا أن العلة الأولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة في علميتها. وإنما وسم الفصل بالتنبيه والإشارة معاً لاشتماله على حكم أولى وهو احتياج الممكن في وجوده إلى سبب. وهذا الحكم مع أوليته مشهور لم ينازع فيه أحد، وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببيته واجبا. وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين. فإنهم حكموا بأن الفاعل المختار إنما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لأعلى سبيل الوجوب.

\*(تنبيه)\*

\*(مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها - غير مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها - ب- وإذا كان الواحد يجب عنه شيان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فإما أن يكونا من مقوماته، أو من لوازمه، أو بالتفريق. فإن فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فتنتهى هي إلى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين إما للماهية، وإما لأنه موجود، وإما بالتفريق. فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس أحدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة)\*

يريد بيان أن الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الأشياء واحداً بالعدد. [وكان] هذا الحكم قريب من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه. وإنما كثرت مدافعة الناس إياه لإغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية.

و تقريره أن يقال: مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه - أ - غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه - ب - (١) أي علميته لأحدهما غير علميته للآخر و تغاير المفهومين يدل على تغاير

(١) قوله « مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه - أ - غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه - ب - » فهاتان الحثيتان ان قومتا أو قوم أحدهما يلزم التركيب و الا لزم اتصافه بصفتين في الخارج. فتعدد الصدور مستلزم للتركيب أو تعدد الصفات في الخارج. فالواحد الحقيقي وهو مالا تركيب فيه ولا له جهات وصفات في الخارج يستحيل عنه صدور غير الواحد في الخارج.

وهذا القدر هو الذي كفى به الشارح في التقرير. ولا اشكال عليه إلا أن يقال: ان اريد بتغاير

حقيقتيهما، فإن المفروض ليس شيئاً واحداً؛ بل هوشيان أوشى، موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحداً. هذا خلف. وهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى. ولزيادة الوضوح قال: وذلك الشيطان إما أن يكون من مقومات ذلك الشيء الواحد أو من لوازمه. فإن كانا

الحثيتين تغايرهما في الخارج فهو ممنوع، ولم لا يجوز أن يكون وجوب - أ - في الخارج من حيث يجب عنه - ب -، و إن اريد تغايرهما في العقل فلا نسلم أنه يستلزم تغاير حقيقتيهما في الخارج. و هو ظاهر.

والجواب: أن المؤثر مالم يكن له خصوصية بالقياس الى أثر معين لم يحصل منه ذلك الاثر. و تلك الخصوصية أمر وجودي والعلم به ضروري، ثم ان تلك الخصوصية لو كانت نفس ذلك الواحد كما في الواجب لم يصدر عنه الا أثر واحد و الا يمكن أن يحصل عنه آخر باعتبار حالة اخرى و خصوصية اخرى الى ذلك الاثر. و قد عبر الشارح عنهما بالصدور الاضافي، و اشار الى هذا التفصيل في آخر الفصل. و نحن و ان اصدرنا حركات متعددة فما لم يحصل لنا خصوصية بالنسبة الى حركة لم يصدر عناتلك الحركة، واقلها ارادة تلك الحركة فانها حالة خارجية مخصوصة بها فكذا ساير العلل الفاعلية لا يصدر عنه الاشياء الكثيرة الا اذا كان مع كل منها خصوصية لا يكون لها بالنسبة الى آخر.

ومما يوضح هذا أن كل ممكن مسبوق بوجوب و هو وجوب صدوره عن الفاعل فوجوب صدور الاثر عن المبدء الاول اما لذاته أو لغيره فان كان لغيره لم يكن مستندا اليه بالذات والكلام فيه، و ان كان لذاته وذاته واحد حقيقي فلا يتصور منه بالذات حصول شيئين. هذا خلاصة الكلام في تقرير هذا المقام.

وأما تقرير ما ذكره الشيخ: فهو أن الحثيتين ان قومتا يلزم التركيب، وان لزمنا فذلك الواحد يكون علة لهما لان الملزوم علة للآزم. و حيثئذ يكون علة لاحدهما غير علة للآخرى. فيلزم التسلسل، او ينتهي الى التركيب.

ويرد عليه انا لانسلم انهما يحتاجان الى علة، وانما يحتاجان لو كانتا وجوديتين. وهو ممنوع. سلمناه. لكن لانسلم أن الملزوم يجب أن يكون علة للآزم.

فان قلت: اللازم اذا كان خارجا عن الشيء عارضا له لم يكن بد من أن يكون معلولا. فنقول: حثية العلة انما يجب تحققها في العلية الفاعلية لافي كل علة. والمنع الاول يتدفع بما ذكرنا، وكذا المنع الثاني. لان الشيخ فرض الدلالة في الله تعالى ولا بد أن يكون علة لهما حيثئذ وهذه القاعدة وان كانت كلية مطردة عندهم في جميع الصور والمسائل إلا أن المعلل ربما يفرض الكلي في صورة ويستدل عليه. ولا بعد فيه. ولا سيما اذا كانت الدعوى واضحة والمقصود زيادة الوضوح واليه أشار الشارح بقوله: ولزيادة الوضوح قال وذلك الشيطان. الى آخره. و على هذا يكون قوله: فكل ما يلزم منه اثنان معاليس أحدهما بتوسط الاخر فهو منقسم الحقيقة. ليس على الاطلاق؛ بل المراد ما اذا كان علة للوازمه. وهذا التقيد انما يستفاد من خصوص الدلالة بان تعالى ٢.

من لوازمه عاد الكلام الأول بعينه و لم يقف . فهما إذن من مقوماته . و في بعض النسخ بزيادة أو بالتفريق <sup>(١)</sup> بعد قوله « فإما أن يكونا من مقوماته أو من لوازمه » والمراد منه أن يكون أحدهما من مقوماته والآخر من لوازمه و حينئذ لا تكون حيثية استلزامه ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم و يلزم منه أن يكون مبدء حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته ، وإلا فعاد الكلام . وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركب إما في ماهية ذلك الشيء <sup>(٢)</sup> أولاً لأنه موجود بعد كونه شيئاً ما ، أو بعد وجوده بتفريق له . والأول كما في الجسم بحسب ماهيته المنقسمة إلى مادة وصورة ، والثاني كما في العقل

(١) قوله « وفي بعض النسخ بزيادة أو بالتفريق » الحثيتان إما ان يكون أحدهما مقوماً أولاً؛ بل يكون كل منهما خارجاً . والاول يقتضى التركيب . فالتركيب لا يتوقف على كونهما مقومين ، و الشارح بينه من مأخذ آخر: وهو أنه لو كان احديهما مقوماً والاخرى خارجاً لكان حيثية التقويم غير حيثية الاستلزام . فلا بد أن يكون لحيثية الاستلزام مبدءاً أن كان خارجاً عاد الكلام فيه الى أن ينتهي أنه مقوم . والمراد بذلك اللازم في قوله : حيثية استلزامه ذلك اللازم. أحد الشيتين المعلولين الحاصل لحيثية الاستلزام . م

(٢) قوله « يلزم منه تركيب إما في ماهية ذلك الشيء » لما ذكر ان جميع الاقسام ينتهي الى التركيب ذكر اقسام التركيب . و الظاهر من كلام الشيخ ان الحثيتين ان كانتا مقومتين فاما ان تكونا مقومتين للمهية ، او للوجود ، او بالتفريق اي الحثيتين يدلان على التركيب . فاما ان يكون التركيب في المهية ، او في الوجود ، او فيهما بالتفريق : بان يكون حيثية للمهية و حيثية اخرى للوجود . و الشارح قال : التركيب إما في مهية ، أو بسبب وجوده بعد كونه شيئاً حتى اذا كان شيئاً بنفسه ينضم اليه الوجود كان مركباً من الوجود و المهية ؛ او يكون التركيب بحسب تفرقه الى أجزاء أو الى جزئيات . وانما حمل كلام الشيخ على هذا لان التركيب في الوجود غير معقول . و وجه الحصران يقال : التركيب في الشيء . اما قبل الوجود ، او مع الوجود ، او بعده . اما التركيب قبل الوجود فهو التركيب في المهية ، و اما التركيب مع الوجود فهو تركيب المهية مع الوجود ، و اما التركيب بعد الوجود . فهو التركيب الشيء المنقسم الى اجزائه أو الى جزئياته . و قد يقال : التركيب إما ان يحصل بعد الوجود ، اولاً . و الثاني هو التركيب في المهية كتركب الجسم من المادة والصورة . و الاول إما ان يحصل بتفريق الشيء . اولاً . و الثاني كتركب الموجود من المهية و الوجود ، و الاول كتركيب البيت من اجزائه و كجزئيات شيء . واحد اذا فرض كلها المجموعى .

و في هذا الذي حمل الشارح عليه : ان حصول التركيب بالتفريق غير معقول ، وان التقسيم الى الجزئيات يستحيل ان يكون مركباً منها . و الا لم يكن جزئياته ؛ بل اجزائه . م

الأوّل بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده ، و الثالث كما في الشيء المنقسم إلى أجزائه أو جزئياته . فإنّ كل ما يلزم عنه اثنان معاً ليس أحدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة . واشترط أن لا يكون أحدهما بتوسط . لأنّ الأشياء الكثيرة يمكن أن تصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض . وإنّما قال : «فهو منقسم الحقيقة» ولم يقل منقسم الماهية لأنّ الماهية قد تكون بسيطة والتكثر يلزمها إمّا للوجود ، أو لما يعرض بعد الوجود كما مرّ .

وعارض الفاضل الشارح <sup>(١)</sup> ذلك بأنّ الواحد قد يسلب عنه أشياء كثيرة كقولنا :

(١) قوله «عارض الفاضل الشارح» قد علمت أن تغاير الحثيتين يستلزم أحد الأمرين : إما تركيب العلة ، أو تعدد صفاتها . كما نص الشارح عليه في قوله : بل هو شيان أو شيء موصوف بصفتين .

و الإمام حمل كلام الشيخ على ظاهره ، و حكم بنهايه الى أن تغاير الحثيتين مفهوما يستدعي تركيب العلة في الحقيقة لا غير . ثم أورد عليه نقوضاً وهي أن الدليل المذكور لو صح لزم أن لا يسلب عن الواحد الأشياء واحد . فانه لو سلب عنه شيان كالشجر والحجر فمفهوم سلب الشجر عنه غير مفهوم سلب الحجر عنه . فان كان مفهوم أحد المفهومين مقوماً يلزم التركيب ، و ان كانا عارضين كانا معلولين . فعليته لاحدهما غير عليته للآخر ، و يعود الكلام . فيتسلسل ، أو ينتهي التركيب . و ان لا يتصف الواحد الابصفة واحدة . فان المفهوم من اتصافه بالجلوس مثلاً غير المفهوم من اتصافه بالقيام الى آخره . و ان لا يقبل الواحد الأشياء واحداً . فان قبول أحدهما غير قبول الآخر . وهذه الشبهة مندفة بالمنعين المذكورين لورودهما عليها الاعلى أصل الدليل .

و تحرير جواب الشارح : ان السلب والاتصاف والقبول متعدد لاختلاف الحثيات والاعتبارات . فان السلب يتوقف على مسلوب ومسلوب عنه . فالسلب عن الشيء بالقياس الى مسلوب غيره بحسب مسلوب آخر . وكذا اتصاف الشيء بوصف غير اتصافه باخر ، و قبول الشيء لقبول غير قبوله لآخر . وكما أن السلب عن الشيء واتصافه وقبوله يتعدد كذلك الشيء يتعدد بحسب تلك الحثيات . و صدور الأشياء الكثيرة عن الأشياء الكثيرة ليس بمحال . فجاز أن يتعدد . والسلب والاتصاف والقبول بحسب تعدد الشيء وتعدد الحثيات . و أما الصدور فلما لم يتوقف الاعلى شيء واحد وهو ذات العلة لم يكن لها حثيات متعددة فتعدده لا يكون الا للتركيب . فلهذا استلزم تعدد الصدور التركيب و لم يستلزم تعدد السلب والاتصاف والقبول التركيب .

و انما قلنا : أن الصدور لا يتوقف الاعلى امر واحد . لانه لو توقف على امرين يكون احدهما ممكناً لاستحالة تعدد الواجب . فيكون له صدور يتوقف على امرين . فيلزم التسلسل ولا ينتهي الممكنات الى مبدئه واحد .

هذا الشيء ليس بحجر و ليس بشجر ، وقد يوصف بأشياء كثيرة كقولنا : هذا الرجل قائم وقاعد ، وقد يقبل أشياء كثيرة كالجواهر للسواد والحركة . ولا شك في أن مفهومات سلب تلك الأشياء عنه ، واتصافه بتلك الأشياء ، وقبوله لتلك الأشياء مختلفة . ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم أن يكون الواحد لا يسلب عنه إلا واحد ، ولا يوصف إلا بواحد ، ولا يقبل إلا واحداً .

والجواب عنه : أن سلب الشيء عن الشيء ، واتصال الشيء بالشيء ، وقبول الشيء للشيء أمور لا تتحقق عند وجود شيء واحد لا غير . فأنها لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي وجود أشياء فوق واحدة يتقدمها حتى تلزم تلك الأمور لتلك الأشياء باعتبارات مختلفة ، و صدور الأشياء الكثيرة عن الأشياء الكثيرة ليس بمحال .

وبيانه : أن السلب يقتصر إلى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط ، وكذلك الاتصاف يقتصر إلى ثبوت موصوف وصفة ، والقابلية إلى قابل ومقبول أو إلى قابل وشيء يوجد المقبول فيه ، واختلاف المقبول كالسواد والحركة يقتصر إلى اختلاف حال القابل فإن الجسم يقبل السواد من حيث يفعل عن غيره ، ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمنع خروجه عنها . وأما صدور الشيء عن الشيء أمر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة وإلا لا تمتنع استناد جميع المعلولات إلى مبدئه واحد .

هذا غاية توجيه الكلام هيئنا . وفيه نظر لان الشيء المسلوب عنه او الموصوف او القابل اذا كانت له حيثيات فتلك حيثيات امان يكون اعتبارية فلم لا يجوز ان يكون تعدد الصدور ايضا بحسب اختلاف حيثيات اعتبارية ، و اما ان يكون خارجية وحيثئذ يعود الكلام . لانها اما ان يكون مقومة فيلزم التركيب ، و عارضة فيلزم ان يكون عليه لهذا غير عليه لذلك . فيلزم التسلسل . فالحدود ما اندفع اصلا . ولئن نزلنا عن هذا المقام ولكن الصدور ايضا يتعدد بحسب تعدد الجهات . والفن مملوعته . واما انه لو توقف على امرين يكون لاحدهما صدور وهلم جرا فانما يلزم التسلسل لو كان لاحدهما صدور آخر بل هذا الصدور نفس الصدور المفروض . فاننا لو فرضنا صدور شيء عن شيء فهنا الصدور يتوقف على المصادر والمصدر والصادر ممكن و له صدور هو نفس ذلك الصدور . فلا يتسلسل اصلا . م

لا يقال : الصدور أيضا لا يتحقق إلا بعد تحقق شيء يصدر عنه و شيء صادر .  
 لأننا نقول : الصدور يقع على معنيين : (١) أحدهما : أمر إضافي يعرض للعلّة والمعلول  
 من حيث يكونان معا . و كلامنا ليس فيه ، والثاني : كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول  
 وهو بهذا المعنى متقدّم على المعلول ، ثم على الإضافة العارضة لهما . و كلامنا فيه . وهو  
 أمروا حد إن كان المعلول واحداً . وذلك الأمر قد يكون هو ذات العلة بعينها إن كانت  
 العلة علة لذاتها ، و قد يكون حالة تعرض لها إن كانت علة لذاتها ؛ بل بحسب حالة أخرى .  
 أمّا إذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الأمر مختلفا و يلزم منه التكثر  
 في ذات العلة كما مر .

\*(أوهام وتذبيبات)\*

\*(قال قوم : إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه ؛ لكنك إذا  
 تذكّرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا ، وتلوت قوله  
 تعالى : لا أحبّ الآفلين . فإنّ الهوى في حظيرة الإمكان أقول ما . وقال آخرون :  
 بل هذا الموجود المحسوس معلول . ثم افترقوا فمنهم من زعم أنّ أصله وطيبته غير معلولين ؛  
 لكن صنعته معلولة فهو لاء قد جعلوا في الوجود واجبين . و أنت خبير باستحالة ذلك ، و  
 منهم من جعل وجوب الوجود لذين أو لعدة أشياء و جعل غير ذلك من ذلك . و هو لاء  
 في حكم الذين من قبلهم)\*

يريد بيان مذاهب الناس في وجوب أعيان الموجودات وإمكانها و قدمها و حدوثها ،  
 و أنّ ينبه على ما هو الحقّ عنده منها . و أوّل اختلافهم في الشيء الغنى عن المؤثر الذي  
 هو موجود لنفسه واجب لذاته أهو واحداً أم أكثر من واحد ؟

(١) قوله « الصدور يطلق على معنيين » منظور فيه أيضا لان هذا الاطلاق ليس في العرف ،  
 ولا بحسب اصطلاح القوم ؛ بل الصدور الغير الاضافي غير معقول .  
 والعبارة الصحيحة ان يقال : هيئنا شيئان : الصدور ، وحيثية الصدور و الصدور و ان كان  
 اضافيا الا ان حيثية الصدور وهي الخصوصية التي للعلّة ليست اضافية على ما اشرنا اليه قبل هذا .  
 فتأمل . م

و القائلون بأنه أكثر من واحد افرقوا إلى قائلين بأنه هذه الموجودات المحسوسة ،  
و إلى قائلين بأنه غير ذلك .

و الفرقة الأولى زعمت أن الأفلاك و الكواكب بأشكالها و هيئاتها و نضدها ، و  
العناصر بكمياتها واجبة قديمة . وأن الممكن الحادث في العالم هو الحركات و التراكيبات  
وما يتبعها لا غير .

و الشيخ رد عليهم بتذكر ما مر من شرط واجب الوجود وهو أنه واحد غير محتاج  
في قوامه إلى شيء ؛ و غير منقسم بحسب الحد و الماهية ، و لا بحسب المعنى و القوام ، و  
و لا بحسب الكمية إلى أجزاء و لا إلى جزئيات و لا إلى ماهية و وجود ، و أن جميع ما هو  
موصوف بشيء من ذلك ممكن .

ثم استشهد على امتناع كون هذا المحسوسات الموصوفة بذلك مبادئ بانفسها غنية  
عن غيرها بقوله تعالى : لا أحب الآفلين في قصة إبراهيم عليه السلام حكاية عنه حين حكم بامتناع  
ربوبية الكواكب لأفولها . فإن الإمكان أفول ما .

و أما الفرقة الثانية القائلة بأن هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افرقوا إلى  
قائلين بأن مادة هذه المحسوسات و عنصرها واجبة ، و إلى قائلين بأنها ليست بواجبة .

أما القائلون بأنها واجبة فمنهم من ذهب إلى أنها هيولى مجردة عن الصورة  
ككثير من القدماء ، و منهم من ذهب إلى أنها أجزاء هي أجسام إما متفة بالنوع مختلفة  
بالأشكال و هم أصحاب زيمقراطيس ، و إما مختلفة بالنوع و هم أصحاب الخليط ، و منهم  
من ذهب إلى أنها عنصر واحد ماء أو بخار أو هواء أو غير ذلك : ثم اتفقوا على أن هذه  
المحسوسات كائنة من تلك المادة حادثة معلولة ، و أثبتوا علّة مغايرة لها واجبة إما واحدة  
أفوق واحدة : أما القائلون بأنها واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة ، و جميع من  
قال بالأجزاء أو بالعنصر الواحد . و أما القائلون بأنها فوق واحدة فهم من جملة القائلين  
بالهيولى المجردة و هم الحرانيسون الذين قالوا بأن المبادئ خمسة : هيولى ، و زمان ،  
و خلأ ، و نفس ، و آله .

و أما القائلون بأن المادة ليست بواجبة و أن الواجب أكثر من واحد فهم



الجاعلون وجوب الوجود لصدّين : خيّر ، وشرّير . يعبرون عنهما تارة بيزدان وأهرمن ، وتارة بالنور والظلمة .

و الشيخ ردّ على جميعهم بتذكير البرهان على أنّ واجب الوجود واحد .  
قوله :

﴿ ومنهم من وافق على أنّ واجب الوجود واحد . ثمّ افترقوا فقال فريق منهم : إنّه لم يزل ولا وجود لشيء عنه ثمّ ابتداءً وأراد وجود شيء عنه ؛ ولولا هذا لكانت أحوال متجدّدة من أصناف شتّى في الماضي لانهاية لها موجودة بالفعل لأنّ كلّ واحد منها وجد . فالكلّ وجد . فيكون لما لانهاية له من أمور متعاقبة كلّية منحصرة في الوجود . قالوا : و ذلك محال . وإن لم تكن كلّية حاصرة لأجزائها معاً فإنّها في حكم ذلك . وكيف يمكن أن تكون حال من هذه الأحوال توصف بأنّها لا تكون إلاّ بعد ما لانهاية له فتكون موقوفة على ما لانهاية له . فينقطع إليها ما لانهاية له ، ثمّ كلّ وقت يتجدّد يزداد عدد تلك الأحوال . وكيف يزداد عدد ما لانهاية له . ومن هؤلاء من قال : إنّ العالم وجد حين كان أصلح لوجوده . ومنهم من قال : لا يمكن وجوده إلاّ حين وجد . ومنهم من قال : لا يتعلّق وجوده بحين و [لا] بشيء آخر ؛ بل بالفاعل ، ولا يسأل عن لم . فهؤلاء هؤلاء ﴾ .

لمّا فرغ عن ذكر أقوال القائلين بأنّ الواجب أكثر من واحد شرع في أقوال القائلين بأنّه واحد . وهم بعد اتّفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين : فذهبت إحداهما إلى أنّ ما عداه مسبوق بالعدم سبقاً زامانياً وهم المتكلمون وكثير من سائر الملمّيين ، والثانية إلى أنّ بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم إلاّ سبقاً بالذات وهم جمهور الحكماء .

فقال الفرقة الأولى : إنّ واجب الوجود لم يزل غير موجد لشيء ، ثمّ ابتداءً وأوجد العالم بإرادة .

و احتجّوا على ذلك بأنّ الحال لو لم يكن كذلك<sup>(١)</sup> للزم القول بحدوث لا أوّل

(١) قوله « واحتجوا على ذلك بأنّ الحال لو لم يكن كذلك » أي لا بد من تجويز تخلف المعلول عن العلة التامة . فإنا إن لم نجوز ذلك يازم القول بحدوث لا إلى نهاية . لأن واجب الوجود على ذلك

لها كما ذهب إليه الحكماء . وهو باطل لأمر :

منها : وجوب كون تلك الحوادث موجوده بالفعل لأنّ كل واحد منها موجود . فإن يكون لما لانهاية له كلية منحصرة في الوجود . و الانحصار في شيء يناقض عدم التناهي . و إن لم يكن لها كلية حاصرة لآحادها معاً في الوجود فإنّها في حكم ذلك عقلاً بناء على أنّ الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الآحاد . والشيخ أشار إلى هذه الحجّة بقوله «موجوده بالفعل» إلى قوله «فإنّها في حكم ذلك» .

ومنها : امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه متوقّف الوجود على انقضاء ما لانهاية له من الحوادث السابقة . و الأمور المترتبة غير المتناهية يمتنع أن تنقضى . و أشار إلى هذه الحجّة بقوله « و كيف يمكن أن يكون حال من هذه الأحوال» إلى قوله «فينقطع إليها ما لانهاية له» .

ومنها : وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدّد كل حادث . و ما لا يتناهي يمتنع أن يزيد أو ينقص . و إلى هذه الحجّة أشار بقوله « ثمّ كل وقت يتجدّد يزداد عدد تلك الأحوال و كيف يزداد عدد ما لانهاية له» .

ثمّ إنّ هذه الفرقة إذا طولبوا بعلّة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون سائر الأوقات التي يمكن فرضها ممّا لا يتناهي قبله و بعده افترقوا بحسب الأقوال الممكنة فيه إلى قائل بثبوت التخصيص بالوقت المعين إمّا لذات ذلك الوقت أو للمفاعل

التقدير لا يجوز أن يكون علّة تامة لحادث ما والالزم قدمه . فصدور الحادث عنه يتوقف على حادث آخر وهلم جرأ .

وتقرير الوجه الاول: أنه لو وجد الحوادث لا إلى أول : فإما أن يكون لها كلية حاصرة أي إما أن يكون كل الحوادث موجوداً أو لا يكون كلها ولا مجموعها موجوداً . والاول باطل . لاستحالة انحصار غير المنتهي ، وكذا الثاني لأن كل واحد منها موجود فيكون الكل موجوداً . و على محاذاة ما في الكتاب انه لو وجد الحوادث لا إلى أول يكون كل واحد منها موجوداً . فيكون الكل موجوداً . فيلزم أن يكون لما لانهاية له كلية حاصرة في الوجود . وهو محال . و على هذا التقدير يكون قوله : وان لم يكن لها كلية حاصرة لاجزائها معاً فإنها في حكم ذلك . مستدرك لاحاجة اليه أصلاً . م

أولشئ غيرهما ، و إلى قائل بنفى التخصص . و بالحقيقة لافرق بين نافي التخصص و بين مثبتيه لسبب الفاعل و حده لاغير . فإذن الفرقة المذكورة افترقوا إلى ثلاث فرق :  
فرقة اعترفوا بتخصص ذلك الوقت بالحدوث ، و بوجود علة لذلك التخصص غير الفاعل . وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين و من يجرى مجراهم . وهو لاء إنما يقولون بتخصصه على سبيل الأ ولوية دون الوجوب ، و يجعلون علة التخصص مصلحة تعود إلى العالم .

و فرقة قالوا بتخصصه لذات الوقت على سبيل الوجوب ، و جعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعاً . لأنه لاوقت قبل ذلك الوقت . وهو قول أبي القاسم البلخي وهو المعروف بالكعبي ، و من تبعه منهم .

و فرقة لم يعترفوا بالتخصص خوفاً من العجز عن التعليل ؛ بل ذهبوا إلى أن وجود العالم لايتعلق بوقت ولا بشئ آخر غير الفاعل و هو لايسئل عما يفعل ، و اعترفوا بالتخصص و أنكروا و جوب استناده إلى علة غير الفاعل ؛ بل ذهبوا إلى أن الفاعل المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غيرمخصص ، و تمثلوا في ذلك بعطشان يحضره الماء في إنائين متساويي النسبة إليه من كل الوجوه فإنه يختار أحدهما لامحالة ، و بغير ذلك من الأمثلة المشهورة : وهم أصحاب أبي الحسن الأشعري و من يحدو حدوه ، و غيرهم من المتكلمين المتأخرين . وأشار الشيخ إلى هذه الأقوال بقوله «و من هؤلاء من قال» إلى قوله «ولايسئل عن لم» و ختم أقوال المتكلمين بقوله «فهؤلاء هؤلاء»

قوله :

﴿ و بإزاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الأول يقولون : إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته و أحواله الأولية له ، و إنه لن يتميز في العدم الصريح حال الأولى به فيها أن لا يوجد شيئاً أو بالأشياء أن لا توجد عنه أصلاً ، و حال بخلافها ﴾

لما فرغ عن بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذاهب الحكماء و بدء بأنهم يقولون : إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته و أحواله الأولية له . لأن ذلك

يقتضى قدم الفعل (١) من جانب الفاعل فإنَّ الفاعل إذا كانت فاعليته واجبة له وجب أن يكون فاعلاً دائماً أما إن كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته إلى سبب آخر كما مضى بيانه : وواجب الوجود لا يجوز أن يكون كذلك . وأراد بالأحوال الأولية الأحوال التي لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته ككونه قادراً و عالماً و فاعلاً . و يقابلها الأحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير ككونه أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً . و هي لا تكون له واجبة لذاته بل عند وجود غيره ، ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فأشار إلى أن عدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها إمساك الفاعل عن الفاعلية أولى بالقياس إليه ، أو يكون لاصدور الفعل أولى بالقياس إلى الفعل من حال أخرى يصير فيها فاعليته أولى به ، أو صدور الفعل أولى بالفعل . وغرضه من ذلك الرد على القائلين بكون بعض الأوقات أصلح لأن يفعل فيه من الباقية .

قوله :

\*) (ولا يجوز أن تسنح إرادة متجددة إلا للداع ولا أن تسنح جزافاً ، و كذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة أو غير ذلك بلا تجدد حال . وكيف تسنح إرادة لحال تجددت و حال ما يتجدد كحال ما يمهّد له التجدد فيتجدد ، و إذالم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد له شيء حالاً واحدة مستمرة على نهج واحد ، و سواء جعلت التجدد دلاً مرتيسراً أو

(١) قوله «لان ذلك يقتضى قدم الفعل» الحكماء يستدلون على قدم فعل الله تعالى بوجهين : الاول : من حيث الفاعل . و تقريره : أن الواجب لذاته واجب في جميع صفاته الاولية ، و كل ما يحتاج اليه في التأثير حاصل لذاته و قد ثبت أن المعلول لا يتخلف عن العلة التامة . فيلزم قدم الفعل . و التقييد بالاولية لخروج الصفات الاضافية .

والثاني : من حيث الفعل . و تقريره : أنه لا يجوز أن يكون فعله تعالى معدوماً ثم يوجد اذ العدم الصريح لا يتميز حتى يكون فيه امساك الفاعل عن ايجاده أولى في بعض الاحوال من ايجاده في بعض الاحوال ، أو حتى يكون لا صدوره عن الفاعل أولى في بعض الاحوال من صدوره في بعض ، بل لو كان صدوره واجبا لكان في جميع الاحوال ، أو لا صدوره كان في جميع الاحوال . فيلزم اما قدم الفعل ، أو عدمه . و هذا بالعقيدة رد على من قال : انما حدث في الوقت لانه كان أصلح لوجوده ، أو كان ممكناً فيه . وهم الفرقة الاولى والثانية . و تقييد العدم بالصريح احتراز عن عدم الحوادث المسبوق بالماده . م

لأمر زال مثلاً كتحسن من الفعل وقتاً ما تيسر ، أو [وقت] معين ، أو غير ذلك ممّاعداً ، و كقبح كان يكون له لو كان وقد زال ، أو عائق أو غير ذلك كان فزال )

لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي تتساوى مقدراته بالقياس إليه من حيث هو قادر احتاجوا إلى إثبات شيء بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره . فأثبتوا له إرادة تتعلق بذلك الطرف . و هي متجددة عند بعض المعتزلة ، و قديمة عند الأشاعرة ، و غير زائدة على علمه عند الكمبي . فأشار الشيخ إلى إبطال الإرادة المتجددة أو لا بانها لا بد وأن تتبّع أمراً متجدداً يقتضى إظهار أحد المقدرات كشوق ما أو ميل إليه . وهو الداعي و إلا لكان تعلقها بذلك المقدر دون ماعداه جزافاً . و هو ممنفيان عنه تعالى بالاتفاق . و الجزاف لفظة معرّبة معناه الأخذ بكثرة من غير تقدير . و قد يطلق بحسب الإطلاق على فعل يكون مبدئه شوقاً تخيلياً من غير أن يقتضيه فكر كالرياضة ، أو طبيعة كالتنفّس ، أو مزاج كحركات المرضى ، أو إعادة كاللعب باللحية مثلاً . و هو باعتبار من الفاعل كما أن العبث يكون باعتبار من الغاية . و الشيخ أطلقه ههنا على الفعل الذي تعلق الإرادة به للشعور به فقط من غير استحقاق أو اختصاص .

ثم إن الشيخ جعل الحكم أعمّ ممّا فيه التنازع للاستظهار . فقال « و كذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة أو غير ذلك بالمتجدد دحال » أي لا يجوز أن يحدث شيء من شرائط الفاعلية التي يتعلّق بها الفعل على الإطلاق سواء كانت طبيعة أو إرادة أو قسراً من غير تجدّد .

و أبطل ذلك بأنّ حال الشيء المتجدّد إنّما يكون كحال الفعل المتجدّد الذي كلا منافيه . و كما يحتاج الفعل إلى ذلك الشيء في تجدّده فكذلك يحتاج ذلك الشيء إلى تجدّد أمر آخر و يتسلسل إمّا دفعةً و هو باطل . و إمّا شيئاً بعد شيء و هو القول بحوادث لا أوّل لها .

ثم أشار إلى إبطال القول بالإرادة القديمة ، و بأنّ الإرادة غير زائدة على العلم بقوله « و إذ لم يكن تجدّد كانت حال مالم يتجدّد شيء حالاً واحدة مستمرة على نهج واحد » و ذلك يقتضى إمّا لاصدور الفعل عن الفاعل أصلاً ، و إمّا صدوره في جميع أوقات وجوده .

و اعلم أن المعتزلة الذين لا يقولون بالإرادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل أصلاً مع قولهم : إما يكون بعض الأوقات أصلح للصدور ، وإما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت . فلما فرغ الشيخ عن إبطال القول بتجدد شيء ، وإبطال القول بأن لا يتجدد شيء . أشار إلى أن هذين أيضاً قول بتجدد : فقال و سواء جعلت التجدد لأمر تيسر كحسن من الفعل وقتاً ما تيسر . يعنى القول بصلوح بعض الأوقات « أومعنين » يعنى صيرورة الفعل متأثراً بعد كونه ممتنعاً « أو غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم ، أو جعلته لأمر زال كقبح كان فزال عند الوقت الصالح ، أو امتناع كان فزال عند وقت الإمكان ، أو غير ذلك بحسب عباراتهم . فإن القول بجميع ذلك قول بتجدد شيء ما . وقد أبطلناه .

قوله :

﴿ قالوا فإن كان الداعي إلى تعطيل واجب الوجود عن إضافة الخير والوجود هو كون المعلول مسبوق بالعدم لاحتمال فهذا الداعي ضعيف وقد انكشف لذوى الانصاف ضعفه . على أنه قائم في كل حال [و] ليس في حال أولى بإيجاب السبق منه في حال . وإما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره كما نسبته عليه ﴾

ولما فرغ عن الإشارة إلى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل ، وبما هو من جانب الفعل ، وأبطل القول بالحدوث . أراد أن يشير إلى ضعف حجج القوم .

وحججهم أيضاً تنقسم إلى ما يتعلق بالفاعل ، وإلى ما يتعلق بالفعل . فما يتعلق بالفاعل هو قولهم : إن فعل الفاعل المختار يجب أن يكون مسبوقة بالعدم ، وما يتعلق بالفعل هو قولهم : الفعل في نفسه يمتنع أن يكون إلا محدثاً .

فذكر : أن الداعي لهم إلى القول بالحدوث مع كونه دشملاً على التزام أمر شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم ينزل عن إضافة الخير والوجود . إن كان هو أن يكون الفعل مسبوقة بالعدم . فهذا غرض ضعيف . ومع ذلك فهو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث ، أو في وقت آخر [حدث] قبله أو بعده من غير تخصيص وأولية لذلك

الوقت دون غيره .

و إن كان الداعى لهم إلى ذلك هو ظنهم أن الفعل في نفسه يمتنع أن يكون غير حادث فقد نبهت في صدر النمط على فساد ، و نبين لك أن المعلول يمكن أن يكون دائم الوجود .

ثم إنه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلاثة المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا أول لها ، و بيان وجوه الخطأ فيها .  
قوله :

﴿ و أما كون غير المتناهي كلاً موجوداً لكون كل واحد وقتاً ماموجوداً فهو توهم خطأ . فليس إذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل و إلا لكان يصح أن يقال : الكل من غير المتناهي يمكن أن يدخل في الوجود لأن كل واحد يمكن أن يدخل في الوجود . فيحمل الإمكان على الكل كما يحمله على كل واحد ﴾ .  
إشارة إلى الجواب عن الحجة الأولى : وهو أن القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح أن يحكم به على كل واحد يقتضى القول بإمكان دخول غير المتناهي في الوجود لإمكان دخول كل واحد منها في الوجود . وهذا مما يصرحون بامتناعه . فإنهم يقولون : مقدورات الله تعالى لا تنتهى ، و لا يمكن أن تدخل كلها في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرج إلى الوجود .

وقوله :

﴿ قالوا : ولم يزل غير المتناهي من الأحوال التي يدكرونها معدوماً إلا شيئاً بعد شيء ، و غير المتناهي المعدوم قد يكون فيها أكثر و أقل . و لا يثلم ذلك كونها غير متناهية في العدم ﴾ .

إشارة إلى الجواب عن الحجة الثالثة وهو : أن غير المتناهي إذا كان معدوماً فقد يمكن إن يزيد و ينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلية التي تنقص كل يوم ، و كمعلومات الله تعالى التي هي زائدة على مقدوراته تعالى مع كونها غير متناهية عندهم . و الحوادث التي كلامنا فيها ليست بموجودة جميعاً في وقت من الأوقات . فإن ازدادها لا يكون

قارحاً في كونها غير متناهية .

وقوله :

﴿ وأما توقف الواحد منها <sup>(١)</sup> على أن يوجد قبله مالا نهاية له، واحتياج شيء منها إلى أن ينقطع إليه مالا نهاية له فهو قول كاذب . فإن معنى قولنا توقف كذا على كذا هو أن الشئيين وصفاً معاً بالعدم ، والثاني لم يكن يصح وجوده إلا بعد وجود المعدوم الأول ، وكذلك الاحتياج . ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الأوقات يصح أن يقال إن الآخر كان متوقفاً على وجود مالا نهاية له أو محتاجاً إلى أن يتقطع إليه مالا نهاية له ؛ بل أي وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الأخير أشياء متناهية . ففي جميع الأوقات هذه صفته لاسيما والجميع عندكم وكل واحد واحد . فإن عنيتم بهذا التوقف أن هذا لم يوجد إلا بعد وجود أشياء كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن أن يحصى عددها وذلك محال . فهذا هو نفس المتنازع فيه أنه ممكن أو غير ممكن . فكيف يكون مقدّمة في إبطال نفسه أبان بغير لفظها تغيراً لا يتغيّر به المعنى ﴾

إشارة إلى الجواب عن الحجة الثانية؛ وهو أن معنى توقف الحادث اليومي على

(١) قوله « وأما توقف الواحد منها » قدم على الجواب مقدمة : وهي أن ليس معنى توقف الحادث على حادث آخر أو احتياجه إليه أنهما موجودان معاً ويتوقف وجود الثاني على وجود الأول أو يحتاج إليه ؛ بل معناه التوقف والاحتياج في العدم أي انهما معدومان معاً . لأن الحادث الآخر لا يوجد مع الحادث الأول ، والحادث الآخر لا يوجد إلا بعد الحادث الأول ، ثم إن المتكلمين لما أتتوا أول الاوقات وأول الحوادث فلعلهم فهموا من توقف الحادث على انقضاء مالا نهاية له : أنه يكون فيما مضى وقت لا يوجد فيه شيء من الحوادث ، ثم يبتدئ الحوادث وينقضي مالا نهاية له منها ، ثم يوجد هذا الحادث . فالشبخ استفسر وقال : قولكم : يلزم أن يكون وجود هذا الحادث موقوفاً على انقضاء مالا نهاية له حتى يصل النوبة إليه وهو محال . إن عنيتم به أن هذا الحادث يوجد بعد حوادث غير متناهية موجود كل منها في وقت . فلا نسلم انه محال ؛ بل هو عين صورة النزاع ، وإن عنتم به ذلك المعنى وهو أن يكون وقت مالا يوجد فيه حادث أصلاً ثم يوجد بعد ذلك الوقت حوادث لانهاية لها ثم بعدها يوجد هذا الحادث . فلا نسلم الملازمة . وإنما يصدق لو كان فيما مضى وقت كذلك وهو اول المسئلة . على أن كل وقت فرض لا يكون بينه وبين الحادث الآخر اعداد متناه في جميع الاوقات كذلك اذلا فرق عندكم بين الجميع وكل واحد . واليه اشار بقوله : بل أي وقت فرضت . إلى آخره .



انقضاء ما لا نهاية له أو احتياجه إلى ذلك إن كان هو أنه قد كان فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شيء من الحوادث ، وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفاً على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث ، أو كان هذا الحادث محتاجاً في وجوده إلى انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت إلى أن تنتهي النوبة إليه فهو قول كاذب . ومع ذلك مصادر على المطلوب . لأن وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم . والحق أن كل وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث إلا عدد متناه ، وإذا كان كل وقت وجميع الأوقات عندهم واحد ففي جميع [هذه] الأوقات هذا الحكم يكون حقاً ، وإن كان معناه أن الحادث اليومي لا يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع فيه .  
قوله .

﴿ قالوا : فيجب من اعتبار ما نسبنا عليه أن يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب إلى الأوقات والأشياء الكائنة عنه كوناً أو لياً ، وما يلزم ذلك الاعتبار لزوماً ذاتياً إلا ما يلزم من اختلافات يلزم منها فيتبعها التغيير ﴾

لما فرغ من الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء هيئنا وهو أن واجب الوجود لا يختلف نسبه إلى الأوقات ، وإلى معلولاته الأولية يعنى العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدء الأول إذ لا واسطة غريبة بينهما « وما يلزم ذلك الاعتبار لزوماً ذاتياً » يعنى

وقول الشارح : و كان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفاً على انقضاء ما لا نهاية له . يشتمل على التناقض لانه فرض ذلك الوقت بحيث لا يوجد فيه شيء . من الحوادث فكيف يفرض فيه وجود الحوادث اليومي . اللهم إلا أن يراد بذلك الوقت اليومي أى وجود الحادث اليومي في اليوم يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له ؛ لكنه خلاف الظاهر ؛ بل هو عين الشق الثاني من استفساره .  
والعبارة المنقحة هيئنا أن يقال : ان عنيتم بقولكم : لو كان قبل كل حادث حادث الى غير النهاية يكون وجود هذا الحادث متوقفاً على انقضاء ما لا نهاية له . أن وجود هذا الحادث يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له في أوقات متناهية حتى يكون من الاوقات ما لا يوجد فيه حادث . فلا نسلم الملازمة .  
و ان أردتم توقف الحادث على انقضاء ما لا نهاية له في أوقات غير متناهية . فالملازمة مسلمة ،  
و بطلان التالي ممنوع . م

النفوس الفلكية والأجرام الكليّة فإنّها تصدر عن العقول بحسب زوايتها بلا توسط شيء آخر «إلا ما يلزم من اختلافات يلزم منها» يعنى الحركة السرمدية اللازمة من اختلاف أوضاع تلك الأجرام «فيتبعها التغيّر» يعنى الحوادث اليومية .  
قوله :

\*(فهذه هى المذاهب وإليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد أن يجعل واجب الوجود واحداً)\*

مراده أن التنازع في القدم و الحدوث سهل <sup>(١)</sup> بالقياس إلى التنازع في وحدة واجب الوجود و كثرته فإنّ ذلك ممّا لا يرخص التساهل فيه . و ليس مراده إنّ مسألة الحدوث والقدم تعلقاً بمسئلة التوحيد .

### ( النمط السادس )

#### ( فى الغايات ومباديهما (٢) [و] فى الترتيب )

قال الفاضل الشارح : غاية الشيء ما إليه يتحرك ومتى وصل إليها وقف . والصواب أن ذلك هو غاية الحركة فقط ، أمّا الغاية المطلقة : فهي أعمّ من ذلك وهي ما لا جله يصدر المعلول عن علته الفاعلية .

ثمّ قال : وهذا النمط يشتمل على ثلاثة مقاصد : أحدها: بيان أن كلّ فاعل بالقصد والإرادة فهو مستكمل بفعله ، وثانيها: إثبات العقول ، وثالثها: بيان ترتيب الوجود . وإتّما

(١) قوله « مراده ان التنازع فى القدم و الحدوث سهل » جواب سؤال الامام . و هو ان مسألة الوحدة اجنبية عن مسألة القدم والحدوث . لاتعلق بينهما . فان قدم الممكنات لا يستلزم وحدة مبدهما ولا كثرته ، وكذا حدوثها . فلا اثر للقدم و الحدوث فى مسألة الوحدة فتعلقهما بمسئلة الوحدة فى قوله : بعد ان يجعل واجب الوجود واحدا . خال عن التحصيل .

اجاب بان المراد التصلب فى مسألة التوحيد بالقياس الى مسألة القدم . و قد اشار الامام الى هذا الجواب . و الله اعلم بالصواب . م

(٢) قوله « النمط السادس فى الغايات و مباديهما » لما ترجم هذا النمط بثلاثة امور : الغايات و مباديهما ، و الترتيب . فلان نسب ما ذكره الشارح . فان الشيخ فى هذا النمط نفى اولاً غايات افعال المبادئ العالية ، ثم اثبت غايات حركات الافلاك و هى تشبهها بالعقول . و كل ذلك كلام

قدم الأول لأنه تمام لما قبله يعنى مسألة القدم ، وأساس لما بعده . بيان الأول : هو أن الباري ، إن لم يكن مستكملاً بغيره لم يكن فاعلاً بالقصد و الإرادة . وحينئذ كان موجبا وذلك يؤكّد القول بالقدم ، وأيضاً عذر القائلين بالحدوث الذي عليه تعويلهم هو قولهم : إن الباري تعالى أراد في الأزل خلق العالم في وقت بعينه . وبإبطال أنه يفعل بالإرادة يندفع هذا العذر : وبيان الثاني : هو أن كون حركات الأفلاك شوقية تشبيهية الذي به يستدل على وجود العقول إنما يثبت بعد ثبوت أن حركاتها ليست للعناية بالسافات . وذلك إنما يثبت بأن يقال : لو كانت حركاتها لأجل السافات كانت هي مستكملة بها . و العالی لا يكون مستكملاً بالسافل .

وأقول : إنه لما أثبت للوجود مبدء أول في النمط الرابع كان من الواجب أن يبين كيفية مبدئيته . فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه امشتمل على الصنع و الإبداع . ولما ذكر الأفعال كان من الواجب أن يشير إلى غاياتها فبدء بالإشارة إلى أحكامها الكليّة و هي أن أي الفاعلين لا يكون لأفعاله غاية ، وأيسهم يكون لأفعاله غاية . ثم أشار إلى غايات أفعال الصنف الثاني . فدل ذلك على وجود موجودات مترتبة هي مبادئ لغايات تلك الأفعال ، بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين . وساقه ذلك إلى النظر التام في إثبات تلك

في الغايات ، ثم اثبت مبادئ الغايات و هي العقول . و لما كان بيان الغايات مفضيا إلى إثبات العقول قد مها ، ثم أخذ في الدلائل الاخر على وجودها ، ثم شرع في ترتيب الموجودات . فقد رتب المباحث في النمط على ما عنون به . هذا خلاصة ما ذكره الشارح .

و قول الامام : أول المقصد في هذا النمط أن كل فاعل بالقصد و الإرادة فهو مستكمل بفعله . منظور فيه . لان المقصد ليس هذه المسئلة . لما بين في النمط السابق من ذها بهم إلى أنه تعالى مختار فلا بد من القول بارادته فلو كان كل فاعل بالقصد و الإرادة مستكملاً بفعله لزم أن يكون الباري تعالى مستكملاً بفعله . و انه محال ؛ بل المقصد أن كل فاعل لغاية مستكمل بفعله و اللازم منه هو أن لا يكون الباري فاعلاً لغاية لانه لا يكون فاعلاً بالقصد و الإرادة حتى يكون موجبا . فقد بطل الوجه الاول . و اما التوجيه الثاني فهو أنهم لما استدلوا على القدم بان الفاعل اذا استجمع جميع جهات الفاعلية و جب أن يكون فاعلاً في الازل . كان عذر القائلين بالحدوث أنه فاعل بالقصد و الإرادة . فيجوز أن يتعلق ارادته بخلق العالم في وقته فبإبطال ذلك يندفع هذا العذر . وفيه نظر . لانهم يجعلون للباري ارادة متجددة . واما الارادة الازلية فمنهم قائلون بها كما مرّ آنفاً . م

الموجودات ، ثم في ترتيب الوجود النازل من المبدء الأول إلى المرتبة الأخيرة . ولذلك  
وسم النمط بالغايات ومبادئها وفي الترتيب .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ أتعرف ما الغني ؟ الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه  
في أمور ثلاثة: في ذاته ، وفي هيئات متمكنة من ذاته ، وفي هيئة كمالية إضافية لذاته .  
فمن احتاج إلى شيء آخر خارج عنه حتى يتم له ذاته ، أو حال متمكنة من ذاته مثل  
شكل أو حسن أو غير ذلك ، أو حال لها إضافة ما كعلم أو عالمية أو قدرة أو قادية فهو  
فقير محتاج إلى كسب ﴾

هذا التعريف لمعنى الغني . والمقصود أن مراعاة معناه المحمول على المبدء الأول  
يقتضى أن لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته .

واعلم أن صفات الشيء تنقسم إلى ما هو له في نفسه ، وإلى ما هو له بسبب وجود  
غيره . والأول ينقسم إلى ما ليس من شأنه أن يعرض له نسبة إلى غيره ، وإلى ما من شأنه  
ذلك . وهذه ثلاثة أصناف : الأول : هو الهيئات المتمكنة من ذات الشيء ، والثاني : هو  
الهيئات الكمالية الإضافية له . وهي كمالات للشيء في نفسه هي مبادئ إضافات له إلى  
غيره ، والثالث : هو الإضافات المحضة .

والشيخ ذكر : أن الغني التام هو الذي لا يتعلّق بغيره في ثلاثة أشياء : ذاته ، و  
الهيئات المتمكنة من ذاته ، والهيئات الكمالية الإضافية له . ولم يذكر الإضافات المحضة  
لأنّها متعلّقة الوجود بغيرها . ثم لما ذكر : أن الغني هو الذي لا يتعلّق في هذه الأشياء  
بغيره ذكر أن ما يتعلّق في شيء من هذه الأشياء بغيره فهو ليس بغني ؛ بل فقير محتاج إلى  
كسب . وهذا الكلام كعكس نقيض للأول لو كان الأول قضية (١)

(١) قوله « وهذا الكلام كعكس نقيض للأول لو كان الأول قضية » وإنما قال : لو كان قضية . لانه  
تعريف الغني . و تعريف الشيء ليس تصديقا له ؛ بل تصويره وتعيين مفهومه . فلا يكون القول  
المركب من المعرف والمعرف تصديقا . وإنما قال : كعكس نقيضه . لان هذا الكلام إشارة الى قول  
الشيخ « فمن احتاج الى شيء آخر فهو فقير » و موضوعه ليس بنقيض لمحمول الاول لو كان قضية .  
و هو : قوله : غير متعلق بشيء آخر خارج عنه و ان تقارنا في المعنى ، و محموله ليس بنقيض  
موضوع الاول . و هو : الغني . و ان كان في قوته . و كلام الشيخ انما اعتبر في الغني الاستغناء

قال الفاضل الشارح : قوله فمن افتقر في شيء من هذه الأمور إلى الغير فهو فقير محتاج إلى كسب . كلام خارج عن قانون الخطابه فإنه لا معنى للفقير إلا افتقاره في أحد هذه الأمور إلى الغير . وحينئذ يصير معنى الكلام أنه لو افتقر في شيء من الثلاثة إلى الغير لافتقر فيها إلى الغير . و معلوم أن ذلك مما لا فائدة فيه . وإن كان يريد ، بالفقير شيئاً آخر فلا بد من إفادة تصوّره .

وأقول : كلام هذا الفاضل يقتضى أن يكون كل قضية موضوعها ومحمولها شيء واحد فهي خارجة عن قانون الخطابه . وليس كذلك فإن الحدّ يحمل على المحدود لكي يصير مفهومه قريباً من فهم الجمهور ، ويجعل ذلك مقدّمة خطابية . على أن قولنا : الفقير في شيء ما فقير . ليس بمتكرّر لأنّ الموضوع هو الفقير المقيّد والمحمول هو الفقير المطلق . وذلك يجرى مجرى قولنا : الموجود في شيء موجود .

وأيضاً هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بأن قال : المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغنى وهو الذي لا يفتقر إلى الغير لاني ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية . و ذلك يقتضي أن يكون قوله « الغنى » هو الذي لا يفتقر إلى الغير في هذه الأمور « شبيهاً بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لأنّ الحدّ والمحدود شيء واحد . وإذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحدّ وما يقابل المحدود بازائهما أيضاً شيئاً واحداً ، ويكون كلامه هذا جارياً مجرى قول من يقول : الإنسان هو الحيوان الناطق وما ليس

في الامور الثلاثة . فانه لو افتقر في شيء منها يلزم ان يكون فقيراً . فلا يكون غنياً . وقد فرضناه كذلك . هذا خلف .

قال الامام : لما فسر الغنى بأنه الذي لا يفتقر في أحد الامور الثلاثة كان الفقير مقابله . وهو المفتقر في احدها . فيرجع الكلام الى انه لو افتقر في احدها لافتقر في احدها . ولا فائدة فيه .

واجاب الشارح بطريقتين :

اما الاولى : لانسلم ان معنى الفقير هو المفتقر في احدها ؛ بل الفقير اعم منه لتحقق الفقير في الاضافات المحضة ، و في المال ، و غيرها . وحمل الاعم على الاخص مقيد . و ان سلمنا ان معنى الفقير ذلك لانسلم ان حملة على المفتقر في احدها خارج عن قانون الخطابه . فان الحدّ يحمل على المحدود و يكون ذلك مقدّمة خطابية يذكر تقريباً المعنى المحدود الى فهم الجمهور .

و يعلم من هذا التوجيه ان تقديم الشارح هذا المنع على المنع الاول ليس على الترتيب الطبيعي . على ان فيهما نظير :

بالحيوان الناطق فليس بإنسان . فلا أدري لم صار الأول تعريفًا مقبولاً ، و الثاني : قولاً مستنكراً غير مقبول مع كونهما في الحكم واحداً ، بلي لو قال : إن الشيخ قد قال في الأول إن الغني هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج إلى غيره فهو فقير . وكان من الواجب أن يقول : ومن تعلق بغيره ، فهو فقير . لكان سؤالاً لفظياً .

وكان الجواب أنه لما كان في الأول قاصداً للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف الغني به تعريفًا بما يقابله ؛ بل أورد التعلق الذي قام مقامه في إفادة معناه . ولما لم يكن في الثاني قاصداً للتعريف أورد الاحتياج ليعلم أنه استعملهما بمعنيين متغايرين [ متقاربين خ ] .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ أعلم أن الشيء الذي إنما يحسن به <sup>(١)</sup> أن يكون عنه شيء آخر ويكون ذلك أولى وأليق به من أن لا يكون فإنه إذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو أولى وأحسن به مطلقاً ، وأيضا لم يكن ما هو أولى وأحسن به مضافاً . فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه إلى كسب ﴾

أما في الأول فلان الفقير جعله الشيخ مقابلاً للمغني . فلا يجوز أن يكون اعم من مقابله ، و الالجاز أن يصدق على الغني فلا يلزم الخلف .

و أما في الثاني فلان الامام ما قال : انه خارج من قانون الخطابة ؛ بل انه قال : جاز على قانون الخطابة فانه قد تكرر المعنى الواحد في الخطابة والمحاورة ايضاً وتفهما للعامه ، لكن المقام برهاني يجب ان لا يستعمل فيه الخطابة . وفيما نقله تغيير لعله وقع في اختلاف النسخ .

الطريق الثاني : ان الامام صدر هذا الفصل بانه في تفسير الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية . ولا شك انه في قوة قضية قابلة بان المحدود هو الحد . و هو في قوة قضية قابلة بان مقابل الحد مقابل المحدود . فلو لم يكن في هذه القضية فائدة لم يكن في تعريف الغني ايضاً فائدة .

و نقول ايضاً : سلمنا أن الفقير هو المفتقر الى الغير في شيء من الاشياء الثلاثة ، ر أنه لا فائدة في حمل هذا المعنى على المفتقر الى الغير في شيء منها ؛ لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون في حمل الفقير عليه فائدة . فان السامع ربما لم ي تصور الفقير بكنه معناه بل بوجه ما فهمه عليه يفيد و يقرب معناه الى فهمه . م

(١) قوله « أعلم ان الشيء الذي انما يحسن به » المقصود من هذا الفصل ان الفاعل لغرض مستكمل به . وذلك لان من يفعل لغرض يكون ذلك الفعل أحسن به واولى له ، ويكون ذلك الفعل

إنَّ قوماً من المتكلمين يعلمون أفعال الباري تعالى بالحسن والألوية : فيقولون :  
إنَّ إيصال النفع إلى الغير حسن في نفسه ، وفعله أولى من تركه . فلاجل ذلك خلق الله  
تعالى الخلق . و الشيخ أراد أن ينبه على أنَّ هذا الحكم في حق الله تعالى مقتضى لإسناد  
نقصان إليه .

وتقريره : أنَّ الشيء الذي يحسن به أن يفعل فعلاً ، ويكون أن يفعل أحسن به من  
أن لا يفعل فإنه إن فعل كان ماهو أحسن به في نفسه حاصلًا ، و كان ماهو أحسن به من  
شيء آخر أيضا حاصلًا وهما صفتان له : إحديهما مطلقة و الأخرى كمالية إضافية إلى  
آخر ، وإن لم يفعل لم يكن ماهو أحسن به حاصلًا ولا ماهو أحسن به من شيء آخر . و  
يظهر من ذلك أنَّ هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشيء من فعله و فعله غيره . فإن  
هو في ذاته مسلوب كمال مفتقر إلى غيره في كسب الكمال .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ فما أقبح ما يقال : من أنَّ الأمور العالية <sup>(١)</sup> تحاول أن يفعل شيئاً لما تحتها لأنَّ  
ذلك أحسن بها ، و لتكون فعالة للجميل . فإنَّ ذلك من المحاسن و الأمور اللائقة  
بالأشياء الشريفة . و أنَّ الأول الحقَّ يفعل شيئاً لأجل شيء و أن لفعله لمية ﴾

هذا تصريح بالمقصود الذي أومأنا إليه في الفصل المتقدم . و هو كنتيجة لما قبله .  
ومراد واضح . وقد جعل الحكم عاماً متناولاً لجميع العلل العالية التي هي تامّة إمّا

لاشتماله على ذلك الغرض أحسن و أولى من الترك ، و اذا لم يفعل لم يحصل ماهو الاحسن به  
ولا ماهو الاحسن من غيره . فهو مسلوب كمال .

فان قيل : انما يلزم ذلك لو كان الغرض عابداً الى نفسه أما اذا كان عابداً الى غيره فلا .  
اجيب : بانه اذا فعل لغرض عايد الى غيره لم يفعل الا اذا كان ذلك الفعل النافع للغير أحسن  
و أولى به من الترك ، و الالم يكن عرضاً له . فيعود الإلزام .

فان قيل : يفعل للغرض عايد الى نفسه و الى غيره ؛ بل لان الفعل أحسن في نفسه .  
اجيب بان الفعل الحسن في نفسه لا يختار لأجل انه حسن في نفسه الا لانه احسن من الترك  
بالنسبة اليه ، و انه يمدح عليه . وهذا حاصل الفصول الثلاثة .

(١) قوله « فما أقبح ما يقال من ان الامور العالية » المبدء العالي تام : اما لذاته و هو الباري

بذواتها ، أو بعلمها مع إبداءها . وإنما سلب الغاية عن فعل الحقّ الأوّل جلّ جلاله مطلقاً لأنّ الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تامّ لوجهين : أحدهما : من حيث يقصد وجود تلك الغاية فإنّ ذلك يقتضى كونه مستكملاً بذلك الوجود . والثاني : من حيث يتمّ فاعليّة بماهيّة تلك الغاية . فإنّ ذلك يقتضى كونه من حيث ذاته ناقصاً في فاعليّته . والحقّ الأوّل لما كان تامّاً بذاته ، واحداً لا كثرة فيه ، ولا شيء قبله ولا معه . فإنّ لغاية لفعله ؛ بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كلّ .

﴿تذنيب﴾

﴿أتعرف ما الملك الحقّ ؟ الملك الحقّ هو الغنيّ الحقّ مطلقاً . ولا يستغنى عنه شيء في شيء ، وله ذات كل شيء لأنّ كل شيء منه ، أو ممّا منه ذاته . فكل شيء غيره فهو له مملوك . وليس له إلى شيء فقر﴾

سياق الكلام يقتضى أن يوسم هذا الفصل بالثنييه ، والذي قبله بالتذنيب ، ولا شكّ في أنّ التقديم والتأخير سهو وقع من الناسخين .

وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك . وقد اعتبر فيه ثلاثة أشياء : أحدها : كونه غنيّاً مطلقاً . وهو سلبيّ ، والثاني افتقار كل شيء في كل شيء إليه . وهو إضافيّ .

تعالى ، واما لعله وهو ساير المبادئ العالیه . ولما ثبت أن الفاعل لغرض مستكمل بفعله . فالمبدء العالی لا يفعل لغرض في السافل و الا استكمل العالی بالسافل و هو محال . و اما المبدء الحق فلا غاية لفعله أصلاً بل هو غاية لجميع الاشياء كما انه مبدء لجميع الاشياء لان الصادر عنه اما ان يكون صدوره لغيره ، او يكون صدوره لذاته . والاول باطل والا لزم الاستكمال بالغير . فتعين أن يكون صدوره لذاته . فيكون هو ماله الشيء . ولا معنى للغاية الا هذا . و ايضا لما كان فاعلاً بذاته تام في الفاعلية لم يكن فاعليته الا من ذاته . و العلة الغائية هي التي منها فاعلية الفاعل . فهو اذ قد يكفي في الفاعلية يكون غاية بالضرورة . فكما ان منه الاشياء كذلك لاجله الاشياء . واما المبدء العالی فهو و ان لم يكن له غاية في السافل الا ان المبدء الاول لما كان غاية لوجوده فهو لا محالة يكون غاية لفعله . فهو مسلوب الغاية بالنظر الى ماتحته لا بالنظر الى ما فوقه . و اما المبدء الحق فهو مسلوب الغاية مطلقاً . و الى جميع ذلك اشار بقوله : و انما سلب الغاية عن فعل الحق الاول مطلقاً . و انما قال : هو كنتيجة لما قبله . لانه ليس هناك قياس هذا الحكم العام نتيجته ، بل هو لازم من لوازم القاعدة المذكورة ، وفرع من فروعها . ولهذا قال : وسم هذا الفصل بالتذنيب انساب . م



والثالث: كون كل شيء له وهو أيضاً إضافي . وعلل ذلك بكون كل شيء منه (١) فإنه لما كان كونه غاية للأشياء هو كونه فاعلاً لها بعينه صح تعليل كون الأشياء له بكون الأشياء منه .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ أتعرف ما الجود؟ الجود هو إفادة ما ينبغي للعوض . فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد ، ولعل من يهب ليستعيز معامل فليس بجواد . وليس العوض كله عيناً ؛ بل وغيره حتى الثناء والمدح ، والتخلص من المذمة ، والتوصل إلى أن يكون على الأحسن ، أو على ما ينبغي . فمن جاد ليحرف ، أو ليحمد ، أو ليحسن به ما يفعل فهو مستعيز غير جواد . فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد للشوق منه وطلب قصدي شيء يعود إليه . وأعلم أن الذي يفعل شيئاً لولم يفعله قبح به أو لم يحسن منه فهو بما يفيد من فعله متخلص ﴾

يريد تعريف معنى الجود . وقد اعتبر فيه ثلاثة أشياء : أحدها : معنى الإفادة . والثاني : أن يكون ما يفيد المفيد شيئاً ينبغي للمستفيد أن يكون مبتغى مرغوباً فيه مؤثراً بالقياس إليه . والثالث : أن لا يكون لعوض . وباقي الكلام بيان للعوض وهو ظاهر .

قال الفاضل الشارح : لفظه ينبغي مجعلة يراد بها تارة الحسن العقلي (٢) كما يقال : العلم مما ينبغي ، وتارة الإذن الشرعي كما يقال : النكاح مما ينبغي . والحكماء

(١) قوله « وعلل ذلك بكون كل شيء منه » أي علل كون كل شيء له بكون كل شيء منه . لما ثبت أنه الفاعل والغاية معا فلما كان الفاعل نفس الغاية وهو فاعل لكل شيء يكون غاية لكل شيء . لكن إنما ثبت أن الفاعل نفس الغاية لو ثبت أن الفاعل لغرض مستكمل به كما ذكرنا فيصح أن يكون الفصل معنوياً بالتدنيب .

لا يقال : لما كان الفاعل نفس الغاية فتعليل كونه غاية بكونه فاعلاً لتعليل الشيء بنفسه .

لا نناقول : الاتحاد في الوجود ، والتعليل بحسب التغيرات في العقل . فلا محذور . م

(٢) قوله « لفظه ينبغي مجعلة يراد بها تارة الحسن العقلي » أقول : الإجمال إنما يثبت لو كان لفظه ينبغي موضوعاً للحسن العقلي ، والاذن الشرعي . وهو ممنوع . غاية ما في الباب أنه تستعمل هذه اللفظة في الحسن العقلي والأذن الشرعي ؛ لكن لا يراد بها الحسن العقلي والاذن الشرعي ؛ بل مفهومها اللغوي وهو كونه مطلوباً مؤثراً . فإذا قيل : العلم مما ينبغي . لم يرد به أن العلم

لا يقولون بالحسن العقلي ، ولا يليق بهم التفسير الثاني . ولا معنى لها سوى هذين .  
وأقول : هذا الكلام يقتضى كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة في الجاهلية  
إما معتزلة يقولون بالحسن العقلي ، وإما فقهاء يفتون بالإذن الشرعى . على أن الفقهاء  
والمعتزلة ليسوا بانفرادهم بمستعملي هذا اللفظ . غاية ما في الباب أنهم استعملوها على  
سبيل النقل الاصطلاحيّ بإزاء هذين المعنيين لكن ذلك مما يدل على كونها في أصل اللغة  
دالة على معنى آخر منقول عنه . وكيف لا و علماء اللغة جميعاً ذكروا أنها من أفعال  
المطاوعة . يقال : بعيتك : أى طلبته . فانبغى ، كما يقال : كسرتك فانكسر . وهو قريب مما  
فسرناه .

و اعلم أن القدح في امثال هذا الكلام الذى يستحسنه الخواص والعوام ، وجرى  
مجرى النكت بمثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بأمثاله لأنه يدل على صدوره عن عصبية  
أو حسد أو قلة انصاف . حاشاه عن ذلك .

ثم إنه قال : القصد إلى اىصال الفائدة إلى الغير لو لم يكن معتبراً في الجواد لوجب  
أن يقال : للحجر الذى سقط من سقف ووقع على رأس عدو إنسان ما فمات ذلك العدو :  
إنه جواد مطلق لحصول ما ينبغى منه لالعوض .

والجواب : أن الجواد إنما يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض . وهيهنا  
حصول ما ينبغى لم يصدر من الحجر بالذات لأن الحاصل منه بالذات هو حر كنه الطبيعية  
وهى استفادة كمال منه لنفسه لا اىصال كمال لغيره . وإنما وقع على رأس إنسان اتفاقاً .  
والاتفاقيّ يكون بالعرض . ثم إن الوقوع على الرأس لا يقتضى الموت بالذات ؛ بل

حسن عقلا ؛ بل المراد به أنه مطلوب الحصول مما يؤثر ؛ وإن كان حسناً عقلا ، وكذلك قوله :  
النكاح مما ينبغى . لا يراد به أنه مأذون شرعاً ؛ وإن كان مأذوناً شرعاً . ثم انا لا نسلم أن الحكماء  
لا يقولون بالحسن العقلي . فان الحسن العقلي مقول على معان : كون الشيء صفة كمال ، و ملايما  
للطبع ، ومقتضياً للمدح . والحكماء قائلون بهذه المعانى كلها : أما بالاولين فظاهر ، وأما بالمعنى  
الثالث فلان فضائل الاخلاق عندهم مقتضية للمدح ، و رذائلها مقتضية للذم . و الشارح سيصرح بهذا  
حيث يفسر الحسن و القبح في هذه الفصول بالعقلين . و كأنه أغض عن هذا المنع ههنا تعويلاً  
على ما سيصرح به ، ومنع انحصار معنى ينبغى فيما ذكره من المعنيين . وهو ظاهر . م

يقتضى اختلال أوضاع الأعضاء ، وللموت سبب آخر يقتضيه بالذات عند اختلال الأعضاء .  
 ثم إن المقتضى لموت إنسان لا يكون مقتضياً لموت عدو إنسان آخر بالذات ؛ بل بالعرض .  
 ثم إن المقتضى لموت عدو إنسان لا يكون مقتضياً لوصول فائدة إلى ذلك الإنسان بالذات ؛  
 بل بالعرض . فهذا حال مثاله الذي أورده . وكذلك القول في الدواء المصحح<sup>(١)</sup> أو المزيل للمرض  
 فإنه يصحح ويزيل المرض بالعرض . وإنما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير  
 الملائمة . وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فإنها لا تفيد غيرها بأفعالها شيئاً إلا  
 بالعرض .

(١) قوله « كذلك القول في الدواء المصحح » هذا جواب سؤال آخر : هو أن يقال : الدواء  
 المصحح للبدن أو المزيل للمرض يفيد صحة البدن أو إزالة المرض . ولا شك ان صحة البدن و  
 إزالة المرض مما ينبغي فهو إفادة ما ينبغي بلاعوض . فيلزم أن يكون الدواء جواداً .  
 فأجاب بان الدواء لا يفيد بالذات الا كيفية في البدن ملائمة له أو مضادة للمرض ، ثم أنها توجب  
 الصحة أو إزالة المرض . فهو لا يفيد بالذات الصحة أو إزالة المرض . وهكذا حال سائر الفاعلات  
 الطبيعية فان كل فاعل طبيعي يفعل شيئاً ، و ذلك الفعل كمال له بالذات ، و اما أنه كمال لغيره فهو  
 بالعرض .

وفيه نظر : لانا نقول : هب أن افادة الدواء بالقياس الى الصحة و ازاله المرض ليست افادة أولية  
 الا أنه يفيد بالذات تلك الكيفيات الملائمة للطبيعة أو المضادة للمرض . و هي أمر مؤثر مرغوب فيه  
 بوجب أن يكون جواداً بالنسبة الى تلك الكيفية العادته في البدن .  
 و توضحه أن الدواء الحار اذا ورد على البدن المبرود المزاج أحدث فيه كيفية الحرارة و هي  
 مما ينبغي لذلك البدن قطعاً ، و كذلك المفرح إذا ورد على القلب الضعيف اقتضى بالذات تقوية له  
 و هي مما ينبغي للقلب الضعيف بناء على أن المراد بالذات ان كان بلا واسطة يلزم أن لا يكون المبدء  
 الاوّل بالقياس الى معلول معلوله جواداً لا بالقياس الى شئ . واحد فقط : لان غيره انما هو منه  
 بواسطة ، و ان كان المراد أنه يفيد بالحقيقة لا بالعرض سواء كان بلا واسطة أو بواسطة فاختلال  
 الاعضاء يمكن أن يوجب الموت بالحقيقة لانه يوجب انطفاء الحرارة الغريزية بحسب تحليل الرطوبات .  
 و انطفاء الحرارة الغريزية يوجب الموت .

و الجواب عن جميع النقوض : بان القصد معتبر في معنى الجود ، و الشيخ يعتبر في تعريف  
 الجواد الحق . حيث قال : وطلب قصدى لشيء يعود اليه . لم ينف القصد مطلقاً بل مقيداً بالعرض .  
 فدل بحسب المفهوم على اثباته مطلقاً . و لولا القصد في الاضافات الالهية لم يكن له قدرة أصلاً .  
 و هو مناف لما سبق . و ان فرضنا أنه لم يعتبر القصد في معنى الجواد فلا أقل من اعتبار الشعور  
 بما يفيد . و حينئذ يندفع جميع النقوض . م

فان قيل : فلم لم يقيّد الشيخ تعريف الجود بأنّه ما يكون بالذات .  
أُجيب عنه بأنّه لو عرف الجواد لاحتاج إلى ذكر هذا القيد ؛ لكنّه لمّا عرف  
الجود لم يحتج إليه كما أنّه من عرف البارد بأنّه شيء يصدر عنه كقيسة كذا وكذا احتاج  
إلى أن يقول : بالذات . أمّا إذا عرف البرودة بأنّها كقيسة كذا وكذا لم يحتج إلى أن  
يقول : بالذات .

ونعود إلى المقصود ، ونقول : فإذن قد ظهر أنّ كلّ فاعل يفعل بالطبع من غير  
إرادة ، أو بإرادة فهو مستكمل إمّا بنفس فعله ، أو بما يستعيضه (١) . فالجواد هو كلّ  
فاعل يكون أعلى مرتبة من هذه المراتب .

قال الفاضل الشارح : وقول الشيخ «وأعلم أنّ الذي يفعل شيئاً لو لم يفعله قبّح به»  
إلى آخره . إعادة للكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط .

أقول : هما قضيتان : اشتركتا في الموضوع فقط (٢) وهو الفاعل الذي لو لم يفعل  
شيئاً لقبّح ذلك به ، وتباينت في المحمول ، فإنّه حكم عليه هناك : بأنّه مسلوب كمال ،

(١) قوله « فإذن قد ظهر أنّ كلّ فاعل يفعل بالطبع من غير إرادة أو بإرادة فهو مستكمل إمّا  
بنفس فعله أو بما يستعيضه » وذلك لأن الفعل إمّا لطلب الكمال ، أو لدفع النقص : فان كان لطلب  
الكمال فهو مستكمل بفعله . و إليه أشار في الفصل المتقدم : بان الشيء إذا أحسن به أن يكون  
صفة عنه غيره فلو لم يكن عنده لم يحصل له الاحسن به فهو في حد ذاته مسلوب كمال ، و ان كان  
لدفع نقص فهو مستعاض بفعله لانه يستفيد في مقابلة فعله التخلص من النقص . و إليه أشار في هذا  
الفصل بقوله : ان الشيء الذي فعل شيئاً لو لم يفعله لقبّح به أو لم يحسن منه فهو متخلص من النقص . أي  
مستعاض . على ما فسر به . و هذا البحث إشارة الى الفرق بين الكلامين .

واعلم أنّ ظاهر هذا الكلام ان الفاعل بالارادة مستكمل . وقد ذكر مثل هذا في مواضع اخر :  
منها حيث فسر الغاية قال : اذ لا يجوز صدورها عنه بقصد واردة ، وقال بعد ذلك : ليس المقصود  
من هذه الفصول ان كلّ فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المطلوب . ومن البين  
ان جميع ذلك بنا في ما سبق من ان الله تعالى فاعل بالا اختيار . ولعل المراد ههنا انه ليس فاعلا  
بالارادة لغرض . وهو لا يوجب ان لا يكون فاعلا بالارادة لا لغرض .

(٢) قوله « هما قضيتان اشتركتا في الموضوع » القضية المذكورة في الفصل الثاني قوله :  
فهو مسلوب كمال . والضمير فيها راجع الى الذي يفعل شيئاً لو لم يفعله لم يكن عنه ما هو احسن به . و  
الموضوع في القضية المذكورة في هذا الفصل هو الذي يفعل شيئاً لو لم يفعله لقبّح به أو لم يحسن

وهيها : بأنه متخلص أى مستعيض ما . فظهر أن هذا ليس بإعادة لذلك كما ظنّه هذا  
الفاضل .

☆(إشارة)☆

☆(و العالى لا يكون طالباً أمراً لأجل السافل حتى يكون ذلك جارياً منه  
مجرى الغرض . فإن ما هو غرض لقد يتميّز عند الاختيار من نقيضه ويكون عند المختار  
أنّه أولى وأوجب حتى أنّه لو صحّ أن يقال فيه : إنه أولى في نفسه وأحسن ثمّ لم تكن  
عند الفاعل أنّ طلبه وإرادته أولى به وأحسن لم يكن غرضاً . فإذن الجواد والملك الحقّ  
لاغرض له ، والعالى لاغرض له في السافل)☆

الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار . فهو أخصّ من الغاية . والقائلون  
بأنّ البارئ تعالى إنّما يفعل لغرض ذهبوا إلى أنّه إنّما يفعله لغرض يعود إلى غيره لا  
إلى ذاته . وذلك لاينافي كونه غنياً وجواداً . فأشار الشيخ إلى أن من يفعل لغرض فلا بدّ  
من أن يكون ذلك الفعل أحسن به من تركه . لأنّ الفعل الحسن في نفسه إن لم يكن  
أحسن بالفاعل لم يمكن أن يصير غرضاً له ، ثمّ أنتج من ذلك أنّ الملك الحقّ لاغرض له  
مطلقاً ، وأنّ العالى لاغرض له لا مطلقاً بل بالقياس إلى السافل لأنّه ربّما يكون له  
غرض بالقياس إلى ما هو أعلى منه كالنفوس الفلكيّة التي لم تبدع كاملة . فهي مستفيدة  
الكمال ممّا فوقها .

☆(تنبيه)☆

وفي نسخة تتميم .

☆(كلّ دائمة حرّكة بإرادة فهو متوقّع أحد الأغراض المذكورة الراجعة إليه

منه . فقد اعتبر في موضوع القضية الاولى ترك الحسن ، وفي موضوع القضية الثانية احد الامرين :  
اما قبح الترك ، أو عدم حسن الترك . فلا اشتراك بين القضيتين في مفهوم الموضوع ؛ بل لا تلازم  
بين الموضوعين . فان ترك الحسن لا يجب أن يكون قبيحاً ، وما لا يحسن تركه لا يلزم أن يكون  
فعله حسناً . فمن الجائز أن لا يحسن الترك ولا الفعل . وأما محمول القضيتين فلا خفاء في تغايرهما  
لكن تفسير المتخلص بالمستعيض تفسير للخاص بالعام لان المتخلص من الذم مستعيض . وليس كل  
مستعيض متخلص من المذمة . لجوازان يستفيد في مقابلة فعه كمالاً . م

حتى كونه متفضلاً أو مستحقاً للمدح . فما جلّ عن ذلك ففعله أجلّ من الحركة والإرادة) ❖

معناه أنّ كلّ متحرّك ذي إرادة فهو مستكمل . و ينعكس عكس النقيض إلى أنّ ما لا يحتاج إلى الاستكمال فليس بمتحرّك ذي إرادة . و المقصود أنّ الباري تعالى و العقول الكاملة في إبداعها لا يباشرون التحريك ، و أنّ النفوس المحرّكة للأفلاك بالإرادة مستكملة بحركاتها .

❖ (وهم وتنبه) ❖

❖ (اعلم أنّ ما يقال من أنّ فعل الخير واجب حسن في نفسه شيء لا مدخل له في إن يختاره الغنيّ إلاّ أنّ يكون الايمان بذلك الحسن ينزّهه ويمجّده ويزكّيه ، ويكون تركه ينقص منه ويثلمه و كلّ هذا ضدّ الغنى) ❖

لما تبين أنّ الفاعل الذي يفعل لغرض يعود إليه أو إلى غيره مستكمل بقى وجه آخر وهو أنّ يقال : الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود إليه أو إلى غيره بل لأنّ الفعل في نفسه واجب حسن فيكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتضياً للاختيار الفاعل إياه . فهذا هو الوهم . وقد نبّه على فساده بما مرّ وهو أنّ حسن الفعل ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في أنّ يختاره الغنيّ ؛ بل المقتضى للاختيار هو كونه ممّا ينزّهه من الذمّ أو يمجّده ويصيرّه مستحقاً للمدح . و كلّ ذلك ضدّ الغنى .

واعلم أنّ القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن : بأنّه كلّ فعل يقتضى استحقاق مدح أو استحقاق ذمّ . فإن اقتضى الإخلال به مع ذلك استحقاق ذمّ فهو واجب وإلاّ فلا ، والقبح : بأنّه كلّ فعل يقتضى استحقاق الذمّ . ولأجل هذا ما يذكره الشيخ كثيراً مع فعل الحسن والواجب من التنزيه والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح والحمد والتخلّص من المذمّة وما يجري مجراها في هذه الفصول .

❖ (إشارة) ❖

❖ (لا تجد إن طلبت مخلصاً<sup>(١)</sup> إلاّ أن تقول : إنّ تمثّل النظام الكلّي في العلم

(١) قوله « لا تجد أن طلبت مخلصاً » كأن سألنا يقول : قد علمنا أنّ المبدء الأول لا يفعل لغرض أصلاً

السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله معقولا فيضانه وهذا هو العناية . وهذه جملة ستهدى سبيل تفاصيلها )

لما بيّن أن العلل العالية لا تفعل لغرض في الأمور السافلة وجب عليه أن يبيّن أن النظام الممشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها إذ لا يجوز أن يكون صدورها بقصد وإرادة ، ولا بحسب طبيعة ، ولا على سبيل الاتفاق أو الجزاف . فذكر في هذا الفصل أن تمثّل النظام الكلّي أي تمثّل نظام جميع الموجودات من الأزل إلى الأبد في علم البارئ السابق على هذه الموجودات مع الأوقات المترتبة غير المتناهية التي يجب و يليق أن يقع كلّ موجود منها في واحد من تلك الأوقات يقتضي إفاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل . والذات المقتضية في جميع الأحوال يعقل ذلك الفيضان منها . وهذا المعنى هو عناية البارئ تعالى بمخلوقاته . وهذه الجملة وعد ببيان تفصيلها فيما بعد .

قال الفاضل الشارح : المقصود من هذه الفصول التسعة هو أن كلّ فاعل بالقصد والإرادة فهو مستكمل بفعله . ووجه نظم الفصول أن يقال : لو كان البارئ تعالى فاعلا بالإرادة لم يكن غنياً ولا ملكاً ولا جواداً والتوالي بالاتفاق باطلة فالمقدّم باطل . بيان الشرطية أن من فعل بالإرادة ففعله أولى به . فإذن هو مستكمل بفعله . وذلك ينافي الغنى ، وينافي الملك أيضاً لاعتبار معنى الغنى في حده ، وينافي الجواد الذي لا يفعل لعوض . لا يقال : إنه إنما فعل لأنّ الفعل في نفسه حسن ، أولاً يصل النفع إلى الغير . لأننا نقول : الأتيان به ينزّهه ، وعدم الأتيان يوقعه في استحقاق الذم . وحينئذ يعود الاستكمال . ولما ثبت أن الفاعل بالإرادة مستكمل ثبت أن العالی لا يفعل لأجل السافل ، ولما ثبت أن الله تعالى ليس فاعلا بالإرادة وقد اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك .

والمبادئ العالية لا تفعل لغرض في السافل ، ولا شك أن صدور الموجودات العالية على الترتيب والنظام اللائق بها ليس لطبيعة ، ولا جزاف واتفاق . فصدورها من المبادئ ، على ذلك الوجه باي وجه يتصور ؟ اجيب : بان ذلك لعناية البارئ بها . وهي تمثّل ذلك النظام اللائق في العلم السابق فان البارئ تعالى حاضر لسائر الموجودات مع أوقاتها المترتبة حتى أنه حاضر لكل موجود موجود في وقته . فتلك الموجودات فايضة عنه في أوقاتها كما هي حاضرة له . ولعل الفرق بين هذا المعنى والقضاء اعتبار الوجه الاصلح فيه دونه . م

وأقول : ليس المقصود من هذه الفصول هو أن كل فاعل بالإرادة مستكمل ؛ بل هو مقدمة في إثبات المقصود . والمقصود نفى الغرض<sup>(١)</sup> عن أفعال المبادئ العالية . لأن النمط لما كان مشتملاً على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادئ الأولى وغايات أفعالها . ووجه التلفيق بين الفصول أن الشيخ اختار من صفات المبدء الأول المتفق عليها هذه الثلاثة لأنها مما لا يشار كه غيره فيها ، ومعانيها دالة على نفى الغرض عن فعله . وقدّم الغنى لأنه أدل على ذلك . ففسره في الفصل الأول ، وأثبت المطلوب به وحده في فصلين بعده ، ثم فسّر الباقيين في فصلين بعدها ، وذكر في الفصل السادس والثامن أن الفاعل إذا قصد نفع الغير أو حسن الفعل كان أيضاً مستكملاً ، ولما كان البيان متناولاً لغير المبدء الأول من المبادئ العالية جعل الحكم عاماً ، ولما كان تحريك الأفلاك بحسب النظر الظاهر منسوباً إليها مع أنه تابع للإرادة بيّن أن المبادئ التي كلامنا فيها هي ليست مما يباشر تحريكها ، ولما فرغ من ذلك ذكر أن نظام الكائنات مع نفى الغرض عن مبادئها كيف يصدر عنها ، وذكر أنه هو الذي يعبر عنه بالعنايات .

ثم قال الفاضل الشارح : والحجّة بعد تهذيبها خطائية . لأنه يقال : ما معنى أنه لو فعل بالإرادة يلزم أن لا يكون غنياً ولا ملكاً ولا جواراً ؟<sup>(١)</sup> فإن عنيت أنه متى

(١) قوله « والمقصود هو نفى الغرض » لما كان النمط في الغايات أراد أن يبين غايات أفعال الموجودات ، ولما كان الموجود إما واجهاً أو ممكناً . والممكنات إما جواهر مجردة عن المادة أو غيرها . والجواهر المجردة عن المادة إما متعلقة بالأجسام تعلق التدبير والتصرف وهي النفوس أو غير متعلقة بها وهي العقول . بدء ببيان غايات أفعال المبدء الأول والمبادئ العالية أعنى العقول . فبين أولاً أن الواجب لا غاية لفعله بان ذكر وصف الغنى ، ثم برهن على الدعوى ، ثم أكد بالوصفين الآخرين ، ثم جعل الحكم عاماً للمبادئ العالية . ولما فرغ من العقول شرع في غايات أفعال النفوس فهي إما سماوية ، وإما أرضية . هذا هو ترتيب البحث في غايات هذا النمط .

(٢) قوله « ما معنى أنه يلزم أن لا يكون غنياً ولا ملكاً ولا جواراً » ان عنيتم بها أنه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق النعم ، ومتى لم يفعله كان مستحقاً للنعم . فلم قلت إن ذلك محال ؟ وهل هذا إلا إلزام الشيء على نفسه ؟ ولم لا يجوز أن يستفيد الله تعالى تلك الأولوية لنفسه أو دفع المذمة بفعله ؟ فان النزاع ما وقع إلا فيه . وان عنيتم به معنى آخر فلا بد من بيانه . هذا هو عبارة الإمام .



فعل ماوجب عليه لم يستحقّ الذمّ كان إلزام الشيء على نفسه فإنّ التالى عين المقدّم لملم لايجوز أن يكون الله تعالى يستفيد الأولوية لنفسه ، أو دفع المذمّة بفعله فإنّ النزاع لم يقع إلاّ فيه . وإنّ عنيت به شيئاً آخر فبيّنه . فظهر أنّ الحجّة خطائية من باب الطامات .

أقول : وهذا يدلّ : على أنّه يرى تكرار الشيء خطائية . وقد قال من قبل : إنّ ذلك خارج عن قانون الخطابة .

والجواب عن قوله : مامعنى قوله : البارى تعالى لو فعل بالإرادة لم يكن غنياً . أن يقال : معناه أنّه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملاً بذاته ؛ بل كان كاملاً بفعله . فإنّ الحاصل لا يطلب حصوله .

وعن قوله : لم لايجوز أن يكون الله تعالى مستفيداً للأولوية أودفع المذمّة . أن يقال : لأنّ المستفيد لشيء لا يكون تاماً إن لم يكن ذلك الشيء . والحكم بأنّ هذا البيان افئاعى من باب الطامات ، أوليس . مفوضٌ إلى من نظر في الكلامين وأنصف .

وأقول : لاشك أن الاستفسار انما يكون حيث الاجمال ، واحتمال اللفظ لعمان . وقد تبين مفهومات الغنى والملك والجواد ، وجعل سلبها لازم ما فلا اجمال هيئنا . فلو فرضنا فيه اجمالاً فسلب تلك الاوصاف لا يحتمل ذلك المعنى وهو أنه متى فعل ماوجب لم يستحقّ الذم ، ولولم يفعله استحقه . فهو استفسار لمعنى لا يحتمله اللفظ أصلاً . فهو قبيح فى المناظرة . فلا يقال : ان عنيت بالانسان العجز فلا نسلم أنه ليس بجواد .

و اما قوله : وهل هذا الا إلزام الشيء على نفسه فقد بينه الشارح بانه يلزم أن يكون المقدم عين التالى .

وهذا ايضا فيه ما فيه : لان غاية تقرير الدليل أن يقال : لو كان فاعلا بالاختيار أى بالقصد و الارادة لكان ذلك الفعل أولى به من الترك فانه لو تساوى الفعل و الترك بالنسبة اليه استحال منه ترجيح الفعل على الترك ولو كان ذلك الفعل أولى به من الترك فهو يطلب تلك الا ولوية و يحصلها بذلك الفعل و لو كان كذلك لكان مستكملاً بفعله و لو كان مستكملاً بفعله يلزم أن لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا .

فهيئنا مقدمات أربعة ولا مقدم فيها عين ذلك التالى بل المغايرة بينه وبينها ظاهرة لا يخفى . على أن قوله فى الجواب : مامعنى قوله البارى لو فعل بالارادة لم يكن غنيا . يدل على أن المقدم هو كونه فاعلا بالارادة فكيف يكون عين قوله : متى فعل ماوجب عليه لم يستحقّ الذم . ولعل المراد

﴿تنبيه﴾

﴿قد تبين لك أن الحركات السماوية قد تتعلق بإرادة كلية و بإرادة جزئية ، وتعلم أن مبدء الإرادة الكلية المطلقة الأولى يجب أن يكون ذاتا عقلية مفارقة [القوام] فإن كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصحبها فقر . فكانت إرادته مما يشبه العناية المذكورة . وأنت تعلم أن المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصم على انقطاع أو على اتصال ؛ بل إما أن يكون محصل الطبيعة أو معدومها والأمر الدائمة لا يجوز أن يقال لم ينزل شيء لها مفقودا ثم حصل ، ولا يجوز أيضا أن يقال لم ينزل حاصلها وهو مطلوب ؛ بل كل كمالاتها حاضرة حقيقة ليست جزئية [ ولا ] ظنية ولا تخيلية و ليست نسب أمثال ما ذكرناه إلى الأجسام السماوية نسب نفوسنا إلى أجسامنا في أن يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا . لأن نفس الواحد من مرتبطة ببدنه من حيث تتميمه لتطلب مبادئ الكمال منه . ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين . وأما نفس السماء فهي إما صاحب إرادة جزئية أو صاحب إرادة كلية متعلق بها لينال ضرباً من الاستكمال إن كان . وفيه سر﴾

قال الفاضل الشارح : الشيخ أثبت العقول في هذا النمط بأربع طرق . وهذا الفصل

مع أربعة فصول بعده يشتمل على الطريقة الأولى .

وأقول : إنه لم يقصد إثبات العقول أو قصده ؛ بل قصد بعد نفي الغاية عن أفعال المبادئ العالية كغايات أفعال القوى المحركة للأفلاك ، ولزمه من ذلك إثبات العقول . فبدء فيما قصده ببيان أن المبدء الفاعل لحرركة السماء قوة نفسانية غير عقلية . وهذا الفصل مشتمل عليه .

وتقريره : أن نقول : قد تبين في النمط الثالث <sup>(١)</sup> أن الحركات السماوية متعلقة

أنه لو عنى بقوله : يلزم أن لا يكون غنيا أنه مستكمل بفعله فهو الزام الشيء على نفسه إذ الكلام أنه حينئذ لو كان مستكملاً بفعله كان مستكملاً بفعله إلا أنه فرض لاستكمال صورة الوجود لكون الاستكمال فيها أظهر . ولهذا قال الشارح : معناه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملاً بذاته . م

(١) قوله « قد تبين في النمط الثالث » اعلم أنا نحرر هذه المسئلة من الابتداء ليعتدب الكلام منه إلى الانتهاء ، ولا نبالي بتكرار بعض ماسلف فان تكرار الدرس مما يجلب نشاطاً للنفس .

بإرادتين : كليّة وجزئية ، و تبيّن أن مبدء الإرادة الكليّة المطلقة الأولى يعنى الإرادة التي لاتعلّق لها بأمر جزئيّ التي تنبعث الإرادات الجزئية عن القوى الجسمانيّة بسببها يجب أن يكون ذاتا عقليّة مفارقة القوام . فإنّ الأجسام و قواها لا يتصور بالكليات . فتلك الذات إمّا أن تكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتيّة ، وإمّا أن لاتكون . و الأوّل هو المسمّى بالعقل ، والثاني هو المسمّى بالنفس ، لكنّ محرّك السماء لا يجوز أن يكون عقلا لثلاثة أمور :

فنعول : قديّين أن الحركة الدورية السماوية إرادية لان حركة الجسم البسيط اما قسرية او طبيعية او ارادية اذ مبدءها اما خارج المتحرك فهي قسرية ، اولا وحينئذ اما أن يكون مع شعور و ارادة فتكون ارادية ، اولا فتكون طبيعية ولا يجوز أن يكون حركة الفلك قسرية ولا طبيعية . فتعين أن تكون ارادية : أما أنها ليست طبيعية فلان كل حد من حدود المسافة يتركه بالحركة المستديرة يكون تركه هو التوجه اليه فلو كانت طبيعية يازم أن يميل بالطبع بحركة واحدة الى ما يميل عنه بالطبع ؛ ويكون طالبا بحرّكه وضعا ما بالطبع في موضعه ، وتاركه هاربا عنه بالطبع . ومن المحال أن يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والمتروك بالطبع مطلوبا بالطبع : واما أنها ليست قسرية فلان القسر على خلاف الطبع فلما لم يتصور الحركة الطبيعية لم يكن الحركة القسرية . وقد تقرر أن الجسم اذا لم يكن فيه مبدء ميل طبيعي لم يقبل الحركة القسرية .

و ههنا سوالات :

أحدها : أن ما ذكر في الحركة القسرية يقتضى أن لا يكون حركة الفلك ارادية لان ترك كل وضع لما كان عين التوجه الى ذلك الوضع فلو كانت الحركة ارادية كان ذلك الوضع مرادا وغير مراد في حالة واحدة . وانه محال .

واجيب عنه : بجواز كون الشئ الواحد مرادا وغير مراد من جهتين . فان مبدء الحركة إذا كان له شعور جاز أن يختلف اعراضه بخلاف ما اذا كان عديم الشعور اذ لا يتصور اختلاف الجهات و الاعراض .

الثاني : انا لانسلم أن ترك حد أو وضع هو التوجه الى ذلك الحد أو الوضع بل يترك حصولا في حد او وضع ، ويتوجه الى مثل ذلك الحصول في ذلك الحد أو مثل ذلك الوضع . ضرورة انعدام ذلك الحصول وذلك الوضع بتركه ، وامتناع اعادة المعدم . فلا ولي أن يقال : ان طلب وضع معين بالطبع وتركه بالطبع مما لا يتصور بخلاف الارادة على ما تقرر فيما سبق .

الثالث : هب أن ترك كل وضع عين التوجه الى ذلك الوضع ؛ لكن لانسلم انه يلزم منه أن يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع . وانما يكون كذلك لو كان المطلوب هو الوضع وهو ممنوع لجواز أن يكون المطلوب نفس الحركة أو شيئا آخر .

الأول : أن العقل المحض لا يصحبه فقر فتكون إرادته شبيهة بالعناية المذكورة .  
وقد تقرر في آخر النمط الثالث أن المحرك السماوي يطلب بإرادته ما هو أحسن و  
أولى به .

والثاني : أن المراد الكلي كما مر ليس ممّا يتجدد ويتصرّم على انقطاع  
كالكميات المنفصلة ، أو على اتصال الكميات المتصلة ؛ بل يكون شيئاً واحداً إما  
موجود الطبيعة أو معدومها دائماً . والأمر الدائمة المتشابهة الأحوال أغنى المجرّدة  
المحضة كالعقول لا يجوز أن يقال : كان فيما لم ينزل لها شيء مفقود ثم حصل ، أو يقال :

وجوابه : أن الحركة ليست مطلوبة بذاتها بل بغيرها فانها لذاتها تقتضى التاوى الى الغير  
فيكون المطلوب ذلك الغير . والمطلوب بالحركة اما كيف أو الكم أو الين أو الوضع . والثلاثة  
الاول منتقضة ههنا فتعين أن يكون المطلوب الوضع .

الرابع : انا لانسلم أن القسر لا يكون الا على خلاف الطبع . فربما يكون على خلاف الإرادة  
بعيث يريد السكون في الوضع و يقسر على الحركة عنه . ولئن سلمناه فلا نسلم أنه يلزم من انتفاء  
الحركة بالطبع انتفاء القسر لجواز أن يقتضى الجسم السكون بالطبع و يتحرك بالقسر . والمعتمد  
في ذلك ما مر في النمط الثاني من أن مبدء الحركة الفلكية طباعى . واذ قد بان الحركة السماوية  
ارادية فمرادها إما أن يكون جزمياً أو كلياً . والاول محال لانه إما أن يكون ممكن الحصول أولاً  
فان كان ممكن الحصول فاذا ناله انقطع حركته و الاستحال طلبه . ومذهب المشايخ أن المباشر  
لتحريك الفلك هو النفس المنطبعة فيه . فعلى هذا لا يكون مرادها كلياً اذا المراد لا بد أن يكون  
مدركا والمدرك للكلى يمتنع أن يرسم في القوى الجسمانية .

ولهم أن يجيبوا عن ذلك الدليل بأجوبة :

أحدها : أنا لانسلم أنه ان حصل المراد بالجزمى يقف الفلك وإنما يكون كذلك لو لم يستعد  
بواسطة نيل ذلك المراد لارتياح جزمى آخر وهلم جرا الى غير النهاية حتى كلما حصل له وضع  
جزمى طلبه يستعد لوضع آخر جزمى يطلبه . فلهذا يتحرك دائماً .

وثانيها : لانسلم هذا اذا كان الجزمى ممتنع الوقوع يستحيل طلبه ، ولم لا يجوز ان كان يتخيل  
أو يظن أنه ربما يحصل . فان ذلك من القوى الجسمانية ليس يمتنع . سلمنا جميع ذلك لكنه منقوض  
بالمراد الكلى فانه إما أن يكون ممكن الوقوع أولاً الى آخر ما ذكره ، ثم اذا ثبت أن المراد  
كلى فمبدء الارادة الكلية لا يكون الا ذاتا مجردة مفارقة لكن الحركات الجزئية والاضاع الجزئية  
لا تتحصل من الارادة الكلية لان نسبة المراد الكلى الى ساير الافراد على السوية فلا يتخصص  
بعضها بالوقوع فلا يحصل بعض تلك الافراد الا بأرادة جزئية ينبعث من تلك الارادة الكلية . و  
المراد الجزمى لا بد أن يكون مدركا فلا ينتقش في الذات المجردة ؛ بل في قوة جسمانية . فلا بد

كان حاصله وهو مع حصوله طالب له ؛ بل تكون كمالاتها حاضرة حقيقية ليست  
جزئية متغيرة ولاظنية ولا تخيلية لأن الظنون والتخييلات إنما يكون بسبب الغواشى  
الجسمانية وهى مبرئة عنها . و المحرك السماوي بخلاف ذلك . فإِنَّه مرید لأهور  
جزئية يتجدد و يتصرم على الاتصال . وقد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة ثم يفوته  
إذا هرب منه .

والثالث : أن الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بجسم كنفوسنا . فإن نفوسنا  
مرتبطة بأجسامنا من حيث هى ناقصة يطلب مبادئ الكمال منها . وقد صارت بذلك متحددة

أن يكون فى الفلك قوة جسمانية يرسم فيها المرادات الجزئية و الاوضاع الجزئية . و لتشابه جرم  
الفلك لانه بسيط لا يتخصص بعض أجزاء الفلك بتلك القوة دون البعض بل هى سارية فى جميع  
الفلك فتلك القوة المنطبعة كخيال فينا الا أنه غير ساروهى سارية فى جميع الجرم والذات المجردة  
كالنفس الناطقة .

ثم لما ثبت أن مباشر تحريك الفلك ذات مجردة . و الذات المجردة ان كان جميع كمالاتها  
موجودة بالفعل فهى العقل ، والا فهى النفس فلا يتخلوا إما أن يكون مباشر التحريك هو العقل ،  
أو النفس ، لاجابز أن يكون هو العقل بوجه ثلاثة : الوجه الاول : ان محرك السماء مستكمل بحركة .  
و العقل لا يستكمل بفعله ولا يصحبه فقر ؛ بل جميع كمالاته حاصل فيه بالفعل .

الوجه الثانى : ثبت أن محرك السماء له إرادة كلية و إرادة جزئية . و العقل ليس له الارادة  
الكلية ولا الارادة الجزئية : أما أنه ليس له الارادة الكلية فلان المراد الكلى ليس مما يتجددو  
يتصرم ؛ بل إما أن يكون موجودا أو معدوما . ولا يجوز أن يكون موجوداً و معدوما ولا يجوز  
أن يكون العقل مراده موجوداً وهو طالب له . ولا أن يكون مفقودا وهو يحصله لان حاله متشابهة .  
و أما أنه ليس له إرادة جزئية فلان المرادات الجزئية لا تنطبع الا فى الجسمانيات ، و العقل منزه  
عن الغواشى الجسمانية .

هذا هو التقرير المنطبق على المتن و على الشرح أيضا . فمن قوله : الثانى أن المراد الكلى .  
إلى قوله : بل يكون كمالاتها حاضرة حقيقية . اشارة إلى أن العقل ليس له مراد كلى . و قوله :  
ولست جزئية متغيرة ولاظنية . اشارة الى نفي الارادة الجزئية عنه . و قوله : و المحرك السماوى  
بخلاف ذلك . اشارة الى صغرى القياس ، و إلى اثبات الارادة الجزئية له ؛ لكن تقديمه أنسب . و  
لو جعل كبرى القياس كانت النتيجة أن العقل ليس بمحرك السماء و المطلوب عكسها .

و فى هذا الدليل زوايد : فان قوله : المراد الكلى ليس مما يتجدد و يتصرم لا فائدة فيه ؛ بل  
يكفى أن يقال : المراد الكلى إما أن يكون موجودا أو معدوما وهما متمتا الثبوت للعقل . فكذلك  
قوله : فانه لا موز جزئية يتجدد و يتصرم على الاتصال . فان اثبات الارادة الجزئية كافية . و إما

بها إنساناً واحداً . ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين . فإذن مبدء الإرادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء . وأما نفس السماء فهي إما صاحب إرادة جزئية منطبعة في جسمها على ما ذهب إليه المشاؤون ، أو صاحب إرادة كلية مفارقة وقد تعلق بالسماء وانبعث منها صورة منطبعة فيها لينال ضرباً من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارق كما تنال نفوسنا بواسطة أبداننا من العقل انفعال . قوله « إن كان » أي إن كان صاحب إرادة كلية كما وصفنا موجوداً للسماء . وإنما أورد هذه اللفظة لأنه لم يرد أن يصرح<sup>(١)</sup> بخلاف القوم على سبيل القطع . والسر هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفس

تجدد ها و تصرمها ففيها غنى عن الاستدلال .

اللهم الا أن يقال : إن ذلك ايماء الى دليل آخر وهو أن محرك السماء له ارادات جزئية يتجدد و يتصرم لصدور الحركات و الاوضاع المتجددة و المتصرمة عنه ، و توقفها على ارادات كذلك . و العقل ليس له ارادت يتجدد و يتصرم لانه موجود دائم متشابه الا حوال . ولما كانت هذه استدلالا بثبوت الارادة الجزئية و نفيها كما كان ذلك استدلالا بثبوت الارادة مطلقا و سلبها جمعها في وجه واحد لان مأخذها وهو الارادة واحد .

بقي هيئنا اشكالان :

احد هما : ان الدلالة المذكورة على نفي المراد الكلي عن العقل نافية للمراد الجزئي أيضا عنه . فانه لو كان للعقل مراد جزئي لكان اما موجودا يطلبه أو مفقودا يحصله .

فنقول : نعم كذلك الا أنه يختص نفي الارادات الجزئية بشيء آخر . و هو انها بالغواشيء الجسمانية . والعقل منزه عنها . فكأنه ينفي الارادة الكلية بطريق ، و الارادة الجزئية بطريقين . ولا حرج فيه .

و الاخر : أنه لما لم يكن للعقل ارادة كلية ولا ارادة جزئية فلا يكون له ارادة اصلا . فنقول : المقصود أنه ليس له مراد يستحصل بالحركة . والدلالة انما قامت عليه . و الا فمن الجائز أن يكون للعقل مراد موجود دائما اما كلي أو جزئي .

الوجه الثالث : أن المباشر لتحريك السماء لا بد أن يكون متعلقا به تعلق التدبير و التصرف ، مرتبطا به ارتباط نفوسنا بأبداننا ، مستفيدا للكاملات بواسطة جسم الفلك . و الجوهر العقلي لا يكون كذلك . فلا جرم كان غيره . وقوله : فإذن مبدء الارادة الكلية ليس نفس السماء . معناه لما كان العقل كاملا مابينا للجسم لم يرتبط بالجسم ارتباط نفوسنا . فلو كان مبدء الارادة الكلية هو العقل لم يكن نفس السماء أي لم يرتبط به ارتباط النفس بالجسم . و قد ثبت انه كذلك . هذا خلف . م

(١) قوله « لأنه لم يرد أن يصرح » اعلم أن تلامذة أرسطو نقلوا منه أن المباشر لتحريك الفلك هو النفس المنطبعة ، ولها ارادات جزئية . فلما استدل الشيخ على وجود مبدء الارادة الكلية لم يستحسن أن يصرح بخلاف أقوال تلامذة أرسطو فلهذا قال : إن كان . م

وهو أن صاحب الإرادة الكلّية والجزئية يجب أن يكون شيئاً واحداً [حتّى] يتحصّل الارتباط ويتمّ الحركة المتصلة .

﴿إشارة وتنبية﴾

﴿ولا يمكن أن يقال : إن تحرّيكها للسماء لداع شهوانى<sup>(١)</sup> أو غضبى ؛ بل يجب أن يكون أشبه بحركاتنا عن عقلنا العملى﴾

(١) قوله « ولا يمكن أن يقال ان تحرّيكها للسماء لداع شهوانى » لما بين فى التنبية المقدم أن للافلاك نفوسا تحرّكها أراد أن يبين الغاية من تحرّيكها .  
فنقول : لما كانت حركة الفلك ارادية فالمراد اما محسوس أو معقول أى غير مدرك بالحس . فان كان محسوسا . فاما ان يطلبه للجذب أو يطلبه للدفع . و جذب الملايم هو الشهوة ، و دفع المناثر هو الغضب . وهما محالان على الفلك .  
اما اولاً فلان الشهوة و الغضب لا يكون الا فى جسم متغير من حال غير ملايم الى حال ملايم .  
والفلك بسيط متشابهة الاحوال .

اما ثانياً فلان حركة الفلك غير متناهية و الشهوة و الغضب الى غير النهاية لا يتصور .  
و اما المراد المعقول فهو معشوق لان دوام الحركة الارادية يدل على فرط المحبة ، و فرط المحبة هو العشق . وحينئذ اما أن يريد نيل ذاته ، أو نيل صفاته ، أو نيل شبه ذاته و صفاته . لان العاشق الطالب اذا لم يطلب ذات المعشوق ولا صفاته ولا شبه ذاته ولا شبه صفاته فهو لا تعلق له اصلا بالمعشوق . فما فرض معشوقا لا يكون معشوقا . فقد ظهر انحصار الاقسام فى الثلاثة اعنى ذات المعشوق أو صفته أو شبه ذاته أو صفته . والقسمان الاولان باطلان لان المطلوب اما أن يحصل نى الجملة أولا يحصل أبداً وأبأ ما كان يلزم احد الامرين : إما طلب المحال ، أو قوف الفلك . وهو محال . فتمين أن يكون الحركة لنيل شبه بالمعشوق . فلا بد ان يكون للفلك معشوق موجود و هو يطلب التشبه به . فالمطلوب اما أن يكون نيل الشبه المستقر أى شبها واحداً دائماً باقياً فيلزم أحد الامرين ، او يكون نيل الشبه الغير المستقر أى شبها بعد شبه بحيث يحصل شبه و يقتضى شبه آخر . ولا يغلو اما أن ينحفظ نوعه بتعاقب الافراد أولاً ينحفظ . والثانى باطل والالزم وقوف الفلك . فاذن المطلوب شبه محفوظ النوع بتعاقب افراد غير متناهية . فهذه المتشابهات الغير المتناهية مع المعشوق اما من حيث انه براعة من القوة أى فى صفات الكمال ، أو من حيث انه بالقوة أى فى صفات النقص و الثانى محال فيكون المطلوب حصول المتشابهات الغير المتناهية مع المعشوق فى صفات كمال غير متناهية : فيكون للفلك معشوق موصوف بصفات كمال غير متناهية و هو العقل .

فان قلت : لاحاجة الى التقسيم المذكور الى المعقول و المحسوس بل يكفى أن يقال : لما كانت حركة الفلك ارادية فمراده لا بد أن يكون معشوقا . و حينئذ اما أن يكون حرّكه لنيل ذاته أو صفته أو شبهه . الى آخر الدليل .

يريد أن يشير إلى غاية الحركة السماوية وهي التشبيه بالمبادئ العالية التي هي العقول المجردة ، وأن ينبه على وجود تلك المبادئ .  
فنقول : تبين فيما مر أن التحريك الإرادي يكون صادراً إما عن تصور حسي أو عن تصور عقلي . والصادر عن التصور الحسي يكون الداعي إليه إما جذب ملائم أو

فنقول : المطلوب اثبات العقل وهو يتوقف على أن المراد ليس بمحسوس . فلا بد من ذلك التقسيم .

و لنرجع الى بيان ماعسى أن يشكل من الشرح و المتن .

قوله : فهو اذن أشبه بحركاتنا الصادرة عن عقلنا العملي اى القوة العملية . فقد سمعت أن للنفس قوة نظرية و هى التى بها تنفعل عن الادراكات و انطباع المعقولات ، و قوة عملية و هى التى بها تتحرك آلتها . و هى يتصور أولاً شيئاً ثم يحرك آلتها ليحصل ذلك الشيء . فكذلك الفلك يتصور أمراً يتحرك لاجل تحصيله .

و اما قوله : و ذلك المعشوق اما شيئاً غير محصل الذات . فهو بيان لحصر المراد المعقول فى الاقسام الثلاثة . و ذلك لان المعشوق اما أن يكون موجوداً أولاً . فان لم يكن موجوداً : فاما أن لم يوجد بالحركة فلم يكن غرضها ، أو يوجد بالحركة وما يوجد بالحركة : اما الوضع أو الكم أو الكيف أو الاين أو توابعها . و أياً ما كان فالمطلوب نيل ذات المعشوق ، و ان كان موجوداً لم يكن الحركة لنيل ذاته بل امانيل حال من احواله أو لغيره . فان كانت لنيل حاله فالمطلوب حصول صفة المعشوق . ولاشك أن قيام صفة الشيء بغيره محال ، فالمراد حصول حال الفلك بالقياس الى المعشوق و نسبته كماسة و موازاة . و اليه أشار بقوله : فالحركة لا محالة يتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك . فان كان الحركة لغير ذلك لا يكون ذلك الغير الا شبه ذاته أو صفته ، و الا فلا مدخل للمعشوق فى الغرض من الحركة .

واقول : هذا القدر يكفى فى بيان الحصر والمقدمات الباقية مستدركة قطعاً . و لعل يحمل على زيادة تبين و إيضاح .

وأما قوله : وبالجملة يكون من كمالات المتحرك التى لا يكون حاصله فيه . فمعناه أن المعشوق لو كان مما ينال بالحركة ذاته او حاله يكون من كمالات الجسم المتحرك . لان ما ينال بالحركة الدورية ذاته أو حاله هو الوضع أو ما يتبعه ، و كل ذلك كمال للجسم المتحرك . فالحاصل أن المعشوق لا يجوز أن يكون من كمالات الجسم المتحرك والا لزم أحد المتحورين ؛ بل المعشوق فى نفسه موجود الذات لا ينال بالحركة وهو يطلب التشبه به . وأنت خبير بانه لو حذف هذه المقدمة لتم الدلالة بدونها . على أن المتن خال عنها .

و أما قوله : فلا ينال بكماله الا على تعاقب يشبه المنقطع بالدائم . فمحصله أن الشبه وان كان غير مستقر بحسب الشخص الا انه مستقر مستمر بحسب النوع و يخرج منه تقسيم الشبه الغير المستقر



دفع منافر<sup>(١)</sup> . فإذن هذا التحريك يكون لداع إما شهواني أو غضبي كما في أنواع الحيوانات . وأما الصادر عن التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفس الإنسان بحسب

الى انحفاظ النوع و عدمه .

وفى قوله : فلا ينال بكماله . إشارة الى أن المطلوب ليس مشابهة واحدة ولا عدة مشابهات ؛ بل جميع المشابهات بوجود غير متناهية ؛ لكن جميع المشابهات الغير المتناهية لا يحصل الا بشبه محفوظ النوع بتعاقب افراد غير متناهية فى أوقات غير متناهية . وهذا كأنه جواب سؤال وهو : أن يقال : الغرض من الحركة لو كان شها غير مستقر فالمراد اما شخص الشبه أو نوعه . و أياً ما كان يحصل شبه واحد . و حينئذ يلزم وقوف الفلك .

اجاب : بان المراد الشبه بكماله أى الشبه بوجود غير متناهية . و لا ينال الا على تعاقب مستمر .

فجملة الكلام انه اذا ثبت أن المراد هو التشبه بالمعشوق فاما أن يكون المطلوب مشابهة واحدة ، أو مشابهات متناهية ، أو مشابهات غير متناهية . و الا ولان باطلان . و المشابهات الغير متناهية اما أن يحصل دفعة أو على التعاقب والتجدد . و الا ول باطل . فتعين أن يكون المطلوب هو المشابهات الغير المتناهية دون أن يحصل دفعة بل على التعاقب بحيث لا تحصل الا على سبيل التدرج فى أوقات غير متناهية .

واما قوله : فيكون المعشوق تشبهاً بالامور التى بالفعل من حيث برائتها عن القوة . فمنه يخرج تقسيم الشبه المحفوظ النوع الى صفات الكمال أو النقصان .

و قوله : راشحاً عنه الخير . أى يكون محرك السماء من حيث استفادة الكمالات من العقل يفيض عنه رشحات الخير الى عالم الكون و الفساد ، و يكمل بها استعداد المواد الناقصة . و تلك الافاضة ليست لغرض فى السافل بل من حيث انها تشبه بالعالى .

و قوله : و مبدء ذلك فى احوال الوضع . أى سبب ذلك الشبه الغير المستقر هو الوضع . فان الفلك يتحرك و يستخرج بواسطة تلك الحركة الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ، و يحصل له بواسطة كل وضع شبه الى الامور العالية التى هى بالفعل من جميع الوجوه ، ثم اذا زال وضع زال الشبه الذى كان بواسطة ذلك الوضع ، و اذا حصل وضع آخر حصل شبه آخر فكما أن نوع الوضع يحفظ بتعاقب الاوضاع يحفظ نوع الشبه بحسب تعاقب المتشابهات ، و يقبل بواسطة تلك المشابهات الفيض من معشوقه .

فهناك أربع سلاسل : سلسلة الحركات ، ثم سلسلة الاوضاع ، ثم سلسلة التشبهات ، ثم سلسلة الادراكات . و الحركات و الاوضاع كمالات للجسم ، و أما التشبهات و ما يترتب عليها فهى للنفس . و نحن لانعرف حقيقة ذلك الشبه .

هذا نهاية تقرير الكلام فى هذا المقام . و الا اعتراض عليه أن نقول : لم لا يجوز أن يكون مراد الفلك محسوساً . م

(١) قوله «الداعى إليه اما جذب ملائم او دفع منافر» قلنا : الحصر ممنوع لجواز أن يكون

عقله العملي . وتحريك السماء لا يجوز أن يكون لداع شهواني و غضبي لأنهما يختصان بالجسم الذي يفعل و يتغير من حال ملائمة إلى حال غير ملائمة ثم يرجع إلى الحال الملائمة فيلتذ ، أو ينتقم من مخيل له فيغضب . و أيضاً لأن كل حركة إلى لذية أو غلبة على الذجو الموجود في الحيوانات متناهية . فإن هو أشبه بحركاتنا الصادرة عن العقل العملي .

قوله :

﴿ولابد وأن يكون لمعشوق ومختار إما لينال ذاته أو حاله ، أو لينال ما يشبههما﴾  
 كل تحريك إرادي فهو لشيء يطلبه المرید و يختار وجوده على عدمه . و كل مطلوب مختار محبوب . و دوام الحركة إنما يكون لدوام الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة [الثابتة] والمحبة المفرطة هي العشق . فإن لا بد أن يكون تحريك السماء لمعشوق ومختار وذلك المعشوق يكون إما شيئاً غير محصل الذات ، أو شيئاً محصل الذات . فإن لم يكن محصل الذات و جب أن يتحصل بالحركة وإلا لكان الطلب طلباً للشيء وهو محال . و الشيء المحصل بالحركة يكون أينما أو وضعاً أو كيفاً أو كمياً أو ما يتبعها من كمالات الجسم و حينئذ إنما تكون الحركة لينال ذات المعشوق ، وإن كان المعشوق محصل الذات فالحركة لا محالة تتوجه نحو حصول حال ما للمتحرِّك . فإما أن تكون تلك الحال حالاً من

لمعرفته ، أو التشبه به ، أو غير ذلك .

ولئن سلمنا ؛ لكن لا نسلم استحاله الشهوة والغضب على الفلك . واللازم في البسيط تشابه الاجزاء المقروضة في الحقيقة ، و أما تشابه أحواله فغير لازم . و من الجائز ان يكون للفلك شهوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية كما جاز أن يكون له لذات غير متناهية من معقولات غير متناهية .

و لئن نزلنا عن هذا المقام فلا نسلم بطلان القسمين الاولين . وما ذكروه في بيانه يقتضي ان لا يكون للفلك مراد اصلاً اذ لو كان له مراد فاما ان يحصل وقتاً ما ، أو لا يحصل دائماً . و يلزم أحد المحذورين .

على انا نقول : انما لا يجوز ان يكون المطلوب ذات المعشوق أو حالاً إذا كان ذات المعشوق وحاله قاراً دفعي الوجود . فلم لا يجوز ان يكون المطلوب معشوقاً غير قار محفوظ النوع بحسب تعاقب

المعشوق كعماسة أو محازاة أو موازاة أو ملاقاته لم تكن حاصلة فحصلت بالحر كة وحينئذ تكون الحر كة لينال حالاً مامن المعشوق ، وإما أن لا تكون تلك الحال حالاً منه . ويجب حينئذ أن يكون ممّا يناسب إما ذات المعشوق أو حالاً من أحواله ؛ وإلا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحر كة . وحينئذ لا تكون الحر كة حر كة لأجله . هذا خلف . فإن كان يكون هذا القسم لأجل نيل حال يشبه ذات المعشوق أو حاله . فظهر من ذلك أن تحريك السماء الذي كان لمعشوق لا يخلو من أن يكون إما لأن ينال ذاته أو حاله ، أو لينال ما يشبههما .  
وقوله :

﴿ ولو كان للأول لوقف إزانا ، أو طلب المحال . وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث يستقر . فهو لنيل شبه لا يستقر ﴾

أى ولو كان المعشوق ممّا ينال بالتحريك ذاته أو حال منه ؛ و بالحملة يكون من كمالات المتحرك التي لا تكون حاصلة فيه لكان لا يخلو إما أن يحصل وقتاً ما ، أو لا يحصل أبداً . فإن حصل وقتاً ما وجب أن يقف التحريك عند حصوله ، وإن لم يحصل أبداً وكان المتحرك يطلبه أبداً فهو طالب للمحال . و الإرادة المنبثقة عن إرادة كليّة يتصور بها جوهر عاقل مجرد عن الغواشى المادية يستحيل أن يكون نحو شيء محال . فإذن المعشوق ليس من كمالات المتحرك ، ولا ممّا يتحصّل بالحر كة ذاته أو حاله ؛ بل هو شيء متحصّل الذات خارجاً عنه ليس من شأنه أن ينال . فظهر أن المتحرك إنما يريد نيل الشبه به . ثم لا يخلو إما أن يكون تحريكه لنيل شبه يستقر ككمال ما قارّ يوجد فيه شبيهاً بكمال المعشوق ، أو يكون لنيل شبه لا يستقر . والأول محال . لأنه يقتضى عود

الافراد ، أو حالاً من المعشوق كذلك كما ذكره في الشبه .

ثم بعد ذلك لانسلم ان الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل . وانما يكون كذلك لو اجتمع تلك الصفات فيه بالفعل ؛ لكن من الجائز أن يكون اتصافه بها على التعاقب . غاية ما في الباب ان يكون حصول تلك الصفات له سابقاً على حصول التشبهات للفلك . و لهذا احتيج الى الاستدلال على عدم جواز تشبه الفلك بجاويه . وعلى تقدير اجتماع الصفات الغير المتناهية يجوز أن يكون هو المبدء الاول فلا يلزم ان يكون العقل . ولعلك لو تأملت في الدليل امكثك دفع هذه الاعتراضات او بعضها .

القسمين المذكورين أعنى الوقوف عند النيل أو طلب المحال . فبقي أن يكون الحركة لنيل شبه لا يستقرّ

قوله :

﴿فلا ينال بكماله إلا على تعاقب يشبه المنقطع بالدائم . وذلك إذا كان المتبدّل بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب ، ويكون كلّ عدد يفرض ما هو بالقوّة يكون له خروج بالفعل لاحتمال ونوعه أو لصفه حفظ بالتعاقب﴾

أى فلا ينال الشبه بكماله إذ هو غير مستقرّ إلا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لاتصاله . وذلك إذا كان المتبدّل من الجزئيات الغير القارّة بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب . وكلّ عدد يفرض ممّا هو بالقوّة يكون له خروج إلى الفعل حين انتهاء النوبة إليه لاحتمال ، ولنوعه أو صفه حفظ بالتعاقب . والتشبه إنّما يكون بذلك الباقي المحفوظ دون الزائل المتصرّم .

قوله :

﴿فيكون المتشوّق متشبهاً ما بالأُمور التي بالفعل من حيث برائتها عن القوّة راشحاً عنه الخير الفاضل من حيث هو يشبه بالعالى لانه حيث هو إفاضة على السافل﴾  
أقول : «فيكون المتشوّق» يعنى محرّك السماء «متشبهاً» بنحو «ما» من التشبه وفي بعض النسخ : فيكون المتشوّق : بفتح الواو تشبهاً ما يعنى يكون ما إليه يتشوّق المحرّك هو تشبهاً ما «بالأُمور التي بالفعل» يعنى المعشوق وهو العقل «من حيث برائتها عن القوّة» راشحاً عنه الخير الفاضل «أى في حال كونه راشحاً عنه الخير» من حيث هو يشبه بالعالى «يعنى مقصوده بالقصد الأوّل هو التشبه به من حيث البرائة عن القوّة ، وأما بالقصد الثانى فأن يرشح عنه الخير حال التشبه كما يرشح عن معشوقه . وفي لفظة يرشح استعارة لطيفة وهو أن الخير لا يفيض عن المحرّك بالذات ؛ بل يفيض عن العقل عليه ، و يرشح عنه على ما تحتّه .

قوله :

﴿ومبدء ذلك في أحوال الوضع التي هي هيئات فيأضة . وإنّما يجرى ما بالقوّة

فيها مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب) ❖

يعنى ومبدء ذلك الأمر الذي يحصل التشبيه به يكون في أحوال الوضع وذلك لأن الخروج من القوة إلى الفعل على الاتصال الغير القار أعنى الحركة لا يقع إلا في أربع مقولات كما تبين في العلم الطبيعي. والفلك لا يمكن أن يتغير في ثلاثة منها التي هي الكم والكيف والأين. فإذن لا خروج له من القوة إلى الفعل إلا في الوضع. وإنما قال: «التي هي هيئات فياضة» لأن الأجرام النيرة تفيض أنوارها على الأجسام السفلية بحسب أوضاعها. والهيئات ليست بذاتها فياضة؛ لكن لما كانت معدّات للإفاضة وصفها بأنّها فياضة. وإنما يجري ما بالقوة فيها يعنى في السماء مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب. ولذلك يحصل التشبيه. فهذا تقرير ما في الكتاب.

وإنما وسم الفصل بالإشارة والتنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبيه، وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به أعنى العقل.

❖ (تنبيه) ❖

❖ (لو كان المتشبه به واحداً لكان التشبيه في جميع السماوية واحداً وهو مختلف. ولو كان لواحد منها بالآخر مشابهة لتشابهت في المنهاج. وليس كذلك إلا في قليل) ❖  
يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة.

واعلم أن الفيلسوف الأول قد أشار في بعض أقواله إلى أن المتشبه به في الجميع شيء واحد وهو العلة الأولى، وأشار في مواضع أخرى أن كل فلك فقد يخصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به. فنسب الشيخ في هذا الفصل على أنها كثيرة. وسنذكر الوجه في كونه واحداً في الفصل الذي يتلوه.

وتقرير الكلام (١) أن المتشبه به لو كان واحداً لكان التشبيه في جميع الأجرام

(١) قوله «تقرير الكلام» توجيهه ان اختلاف حركات الافلاك يستلزم اختلاف التشبهات و

اختلاف التشبهات يستلزم اختلاف المشبه به :

اما الصغرى فلان اختلاف الحركات اما أن يستند الى القابل اعنى جرم الفلك او الى الفاعل

اعنى النفس المجردة. لا سبيل الى الاول لانه لو كان اختلاف الحركات مستندا الى اجرام الافلاك

السمائية واحداً . وذلك لأن الجسم من حيث هو جسم لا يقتضى حركة إلى جهة معينة ولا وضعاً معيناً وليس للأفلاك طبائع تقتضى وضعاً معيناً وإلا لكان النقل عنه بالقسر ، ولا جهة معينة فإن وجود كل جزء من أجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه أجزائه وأحواله . ونفوسها أيضاً لا يجوز أن يكون طبعها أن يريد تلك الجهة والوضع إلا أن يكون الغرض من الحركة مختصاً بذلك لأن الإرادة تبع للغرض لا الغرض تبع لها . فإذن السبب اختلاف الأغراض ويلزم من ذلك اختلاف مبادئها المتشبه بها .

فلا يخلو إما أن يكون لجسميتها من حيث الجسمية وهو محال . لأنها مشتركة و المشتركة لا تكون علة للاختلاف ، وإما لطبيعتها وهو أيضاً محال لأن كل جزء من أجزاء كل فلك يحتمل أن يكون في كل جهة وعلى كل حد يفرض من السرعة والبطؤ . وذلك يقتضى تشابه أحوالها . وهكذا إن كان لهيولياتها فإن الجهات بالنسبة اليها متساوية . فتعين أن يكون اختلاف الحركات بسبب النفوس . وقد ثبت أن حركاتها إرادية و اختلاف حركاتها بالإرادة لا يكون إلا لاختلاف الأغراض وهي التشبهات .

و أما الكبرى فلأن اختلاف التشبهات إنما يكون بحسب اختلاف مبادئها وهي العقول . فيكون اختلاف الحركات ملزوماً ولا اختلاف المشبه به لكن الملزوم حق فالتالي مثله . هذا هو التقرير المجرد المنتج لعين المطلوب وهو كثرة التشبه به . والشارح جرى على وتيرة المتن فحاول إبطال نقيض المطلوب . وذلك إن المتشبه به لو كان واحداً لكان التشبه في جميع الأفلاك واحداً وهو عكس نقيض الكبرى في القياس المقدم ، ولو كان التشبه في جميع الأفلاك واحداً لتشابه الحركات في الجهة والسرعة والبطؤ فهو عكس نقيض الصغرى . ينتج أن التشبه به لو كان واحداً لتشابه الحركات ، لكن اللازم منتفٍ فينتفى الملزوم . ولا شك في أن هذا التقرير زيادة مقدمات لا حاجة إليها . على أن انتظام الكلام في الشرح موقوف على تقدير كبرى هذا القياس . لأن قوله : وذلك لأن الجسم من حيث هو جسم لا ينتهي حركته إلى جهة معينة . إلى آخره يبينها لا يبين الصغرى وإن كان هو الظاهر ، ومنع ذلك في تقديم بيانها على بيان الصغرى سوء ترتيب . ومن الظاهر أن عدم اقتضاء الوضع المعين مستدرك في البيان .

وفي الدليل كيف ما يقرر نظر من وجوه : فإن قوله : يحتمل أن يكون كل جزء من أجزاء الفلك على كل حد . إن أريد به الاحتمال في نفس الأمر فهو ممنوع بالنظر إلى الطبيعة الفلكية الخاصة أو هيولاه . وإن أريد الاحتمال الذهني فهو مسلم ؛ لكنه لا ينتج المطلوب . فإن أجيب بما سيذكره الشارح في آخر الفصل : أن اختلاف الحركات لو استند إلى الطبيعة أو

واعلم : أن بعض المتفلسفة من الإسلاميين وغيرهم ذهبوا إلى أن المشبه به هو الجسم . فكل فلك سافل يتشبه بما يحيط به على ماسياتي بيانه . والشيخ أبطل ذلك بأنه يقتضى تشابه الحركات في الجهات والأقطاب . وإن أوجب قصورا فإِنما يوجب ضعف المشبه عن التشبه التام لا مخالفته . وليس التشابه موجوداً إلا في قليل يعنى في الممثلات لفلك البروج غير ممثل القمر . فإِنها تشبه فلك البروج في الحركات والأقطاب . واعترض الفاضل الشارح<sup>(١)</sup> : بأن تشبه الفلك بالعقل هو بأن يستخرج كمالاته

المادة يلزم ان يكون الحركة طبيعية .

قلنا : لانسلم . وانما يلزم لو كانت الحركة مستندة اليها وهو ممنوع . فان من الجايز ان يكون وجود الحركتين من النفس بالارادة ، ويكون عروض صفة لها بواسطة امر آخر كما انا تتحرك بالارادة . واما ان هذه الحركة على سطح الارض لا الى جهة السماء فليس بالا رادة بل لان البدن لا يمكنه الصعود . سلمناه ؛ لكن لانسلم ان اختلاف تحريكات النفس للافلاك بواسطة اختلاف الاغراض فلم لا يجوز أن يكون بسبب اختلاف النفوس فى القوة وفى الضعف ، اوفى سائر الا حوال : فلئن سلمناه ؛ لكن لانسلم ان اختلاف الاعراض يستلزم اختلاف مبادئها . ولم لا يجوز ان يتشبه جميع الافلاك بعقل واحد من جهات متعددة . فلا بد له من بيان م

(١) قوله « واعترض الفاضل الشارح » لما كان تقرير الدليل أن وحدة المشبه به يستلزم وحدة التشبه وهى تستلزم تساوى الحركات . قال الامام : هذا الالتزام لازم عليكم لانكم قائلون بوحدة المشبه به . فان قولكم : الفلك يريد التشبه بالعقل . ليس معناه انه يريد أن يجعل نفسه مثل العقل . فان فى ذلك انقلاب الحقائق ؛ بل معناه أن العقل خرجت كمالاته اللابقة من القوة إلى الفعل ، والفلك يريد أن يستخرج كمالاتها اللابقة أيضا من القوة إلى الفعل . و ذلك المعنى وهو خروج الكمالات من القوة إلى الفعل مشترك بين سائر العقول ولا مدخل لخصوصية عقل بعقل بذلك . فالفلك لا يطلب التشبه الا بوجود خرج جميع كمالاته اللابقة به من القوة إلى الفعل وهو شىء واحد . فلو كان وحدة المشبه به يستلزم وحدة التشبه لزم تساوى الحركات بين سائر الافلاك ليكون التشبه واحداً فى جميع الافلاك . فلو استلزم وحدة التشبه لزم تساوى حركات الافلاك لزمكم هذا الالتزام .

أقول : ويمكن أن يقرر هذا الاعتراض بأن يقال : هذا المعنى وهو استخراج الكمالات اللابقة من القوة الى الفعل مشترك بين سائر الافلاك . فيكون التشبه واحداً فى جميع الافلاك فلو استلزم وحدة التشبه لتساوى الحركات لزمكم هذا الالتزام .

و جواب الشارح : أن غايات حركات الافلاك تشبهات جزئية لانها غايات حركات جزئية لا تشبه

اللائقة به إلى الفعل كما في العقل . وهذا معنى مشترك بين العقول . و ليس لما به امتياز كل عقل عن آخر مدخل في ذلك . فإذن المتشبه به شيء واحداً .  
والجواب أن خروج الكمالات إلى الفعل أمر كلي لا يمكن أن يصير غاية لحركات جزئية ؛ بل يجب أن تكون غايات الحركات الجزئية أموراً جزئية يلزمها هذا المعنى الكلي . وذلك الأمور وإن كان اختلاف الحركات قد دللنا على إثباتها ؛ لكن ليس لنا إلى معرفة ماهياتها المتخالفة طريق على ما يجيء بيانه .

قال : ويحتمل أن يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هيولاتها بالماهية كما يجيء بيانه . فلا تكون كل هيولى قابلة إلا للحركة خاصة .  
والجواب عنه مضافاً إلى ما مر أن ذلك يقتضى كون الحركة المستديرة طبيعية وقد مر فساد .

﴿ وهم وتنبية ﴾

﴿ ذهب قوم <sup>(١)</sup> إلى أن المتشبه به واحد فقط ، وأن الحركات كان يجوز فيها أن تكون متشابهة ؛ ولكنها لما كان سواء لها أن تتحرك إلى أي جهة اتفقت فينال الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها أن تطلب الحركة على هيئة نفاة لما تحت وإن لم تكن الحركة في أصلها لذلك جمعت بين الحركة لما استدعى منها الحركة من الغرض ، و بين

كلى و التشبه الجزمى لا بد أن يكون لمتشبه به جزمى . فلا يلزم وحدة المتشبه به .  
ولا شك أن جوابه اطبق على التقرير الثانى لعدم احتياجه حيثئذ إلى تقرير هذه المقدمة القابلة بان التشبه الجزمى يكون لمتشبه به جزمى وهى مفقودة فى الشرح . م  
(١) قوله « ذهب قوم » أعلم أن حاصل الكلام فى الفصل السابق أن اختلاف حركات الافلاك يدل على اختلاف الاغراض التى هى التشبهات ، و اختلاف التشبهات يدل على اختلاف المتشبه به فيكون لكل فلك عقل متشبه به و هاتان المقدمتان وإن لم يكونا يقينيين الا أن الظن واقع بهما .  
والظن فى هذا المقام كاف .

ثم أن قومنا ذهبوا إلى أن اختلاف الحركات ليس لاجل اختلاف الاغراض ؛ بل لاجل نفع السافل فان الحركات فى جميع الجهات سواء فى تحصيل المقصود وهو التشبه والحركة المخصوصة فى الجهة المخصوصة على الهيئة المخصوصة نافعة للسافل . فلهدا أختارها .

و للشيوخ فى ابطال هذا المذهب طريقان .

الاول : أنه لو جاز أن يكون هيئة الحركة لاجل المعلول لجاز أن يكون نفس الحركة لاجل المعلول



جعلها على هيئة نفاة . ونحن نقول : لو جاز أن تتوخى هيئة الحركة نفع السافل لجاز أن تتوخى بالحركة ذلك . أيضا وكان لقائل أن يقول : لما كان لها أن تتحرك ، و أن تسكن سواء لديها الأمران مثل جهتي الحركتين . ثم كان أن تتحرك أنفع للسافل اختارته ؛ بل إذا كان الأصل هو أنها لاتعمل لأجل السافل ؛ بل إنما تطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع فيجب أن تكون هيئة الحركة كذلك) ✽

قال الشيخ في سائر كتبه : إن قوماً لما سمعوا ظاهر قور الاسكندر إذ يقول : إن الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه أن يكون للعناية بالأمر الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر ، وكانوا سمعوه أيضا وعلموا بالقياس أن حركات السماويات لايجوز أن تكون لأجل شيء غير زواتها ولايجوز أن تكون لأجل معلولاتها أرادوا أن يجمعوا بين المذهبين . فقالوا : إن نفس الحركة ليست لأجل ماتحت القمر ؛ ولكن للتشبيه بالخير المحض والشوق إليه ، وأن اختلاف الحركات كان ليختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا منتظم به بقاء الأنواع كما أن رجلا خيرا لو أراد أن يمضى في حاجته سمت موضع واعترض له إليه طريقان أحدهما يختص بوصوله إلى الموضع الذي فيه قضاء وطره ، و الآخر يضيف إلى ذلك إيصال نفع إلى مستحق . وجب من حكم خيريته أن يقصد الطريق الثاني وإن لم تكن حر كته لأجل نفع غيره ؛ بل لأجل نفع ذاته . قالوا : وكذلك حركة كل فلك إنما هي ليقى على كماله الأخير دائما لكن الحركة إلى هذه الجهة وبهذه السرعة لينفع غيره . فهذا تقرير هذا الوهم .

حتى أن السكون يحصل خيرية الفلك كالحركة ؛ لكنه اختار الحركة لأنها نافعة للغير . وهذا نقض و ان سماه الامام معارضة .

الثاني : انه لايجوز أن يكون هيئة الحركة لاجل السافل كما لايجوز ان يكون نفس الحركة لاجل السافل لا شراك الدليل . وهذا الطريق هو المعتمد في دفع ذلك المذهب . ولهذا أضرب عن الطريق الاول بقوله : بل إذا كان الاصل إلى آخره .

واعترض الامام على الطريق الاول بان مقصود الفلك هو التشبه . والتشبه انما يحصل باستخراج الاوضاع من القوة الى الفعل . واستخراج الاوضاع انما هو بالحركة . فالحركة أية حركة كانت يحصل المقصود بخلاف السكون .

ثم قال : في إبطاله : فأول ما نقول لهؤلاء : أنه إن أمكن أن يحدث للأجرام السماوية في حركاتها قصدًا ما لأجل شيء معلول ، ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن أن يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتى يقول قائل : إن السكون كان يتم لها به خيرية تخصصها والحركة كانت لاتضرها في الوجود وينفع غيرها ولم يكن أحدهما أسهل عليها من الثاني أو أعرس . فاختارت الأنفع . وإن كانت العلة المانعة عن تصيير حركتها لنفع الغير استحالة قصدتها فعلا لأجل الغير من المعلولات . فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وإن لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الهجة لم يمنع قصد الحركة . وكذا الحال في قصد السرعة والبطء .

قال : وذلك لأن كل قصد يكون من أجل مقصود فهو أنقص وجوداً من المقصود لأن كل مامن أجل شيء آخر فهو أتم وجوداً من الآخر . ولا يجوز أن يستفاد الوجود الأكمل من الشيء الأخص فهذا ما قاله الشيخ في هذا الموضوع وهو واضح .  
قال الفاضل الشارح : المعارضة بالسكون غير واردة لأن الحركة تستخرج الكمالات من القوة إلى الفعل بخلاف السكون . فإذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلها بكل الحركات . فكان الكل بالنسبة إليه على السواء ولم يكن حاصلها بالسكون . فلا جرم لم تكن الحركة والسكون بالنسبة إلى غرضه على السواء .  
أقول : ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا إليه من

و تحرير جواب الشارح أن القوم قدروا استواء الحركات في تحصيل الغرض ، و ذهبوا إلى أن اختيار هيئة الحركة لأجل نفع الغير على ذلك التقدير ، والشيخ أيضاً قدر الحركة والسكون سواء في تحصيل الغرض ، وجوز كون اختيار الحركة لأجل السافل على ذلك التقدير ، ثم أن منع مانع تساوى السكون والحركة في تحصيل الغرض منع أيضاً تساوى الحركات في تحصيل الغرض . فان الغرض ليس بمطلق التشبه ؛ بل حصول التشبهات الجزئية . ولعلها لا يحصل إلا من الحركة في هذه الجهة بهذه السرعة .

و الحاصل أن كلام الشيخ نقض إجمالي . و جواب نقض إجمالي يجب أن يكون بحيث لا يرد على أصل الدليل ؛ لكن المنع الذي أورده على النقض وارد عليهم أيضاً . وانت تعرف أن قوله : ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك . قول ما قال به الإمام . فهو زايد لادخله في الجواب . وكذا قوله : فالعلة الداعية إلى اسناد أصل الحركة . إلى آخر . لتام الجواب دونه . م

القول بأنّه يطلب التشبّه ؛ بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين أصل الحركة وهيئتها بأنّ التمسك بمثل ذلك في جعل أصل الحركة لأجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة إلى الفلك على السواء فالعلة الداعية إلى أسناد أصل الحركة إلى التشبّه هي بعينها داعية إلى إسناد هيئتها إلى مثل ذلك . قوله .

❖ (وإذا كان كذلك وقع الاختلاف هيئنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع . فإن المتشبه بها أمور مختلفة بالعدد) ❖

أى إذا كان الفلك غير متحرك لأجل ما تحته وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك ، ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها أموراً كثيرة .

قوله :

❖ (وإن جاز أن يكون المتشبه به الأوّل واحداً ولأجله تشابهت الحركات في أنّها دورية) ❖

هذه إشارة إلى ما مرّ ذكره . وهو قول الفيلسوف الأوّل أنّ المتشبه به واحد . فحمله الشيخ <sup>(١)</sup> على أنّ ذلك هو المتشبه به الأبعد يعنى العلة الأولى .

واعترض الفاضل الشارح عليه : بأنّ ذلك الواحد إن كان متشبهاً به من حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات <sup>(٢)</sup> وإن لم يكن متشبهاً به بل كان المتشبه به غيره أوشياً مركباً منه ومن غيره لم يكن هو متشبهاً به ، وأيضاً تعليل الحركة الدورية بذلك إنّما يجوز لو صحّ على الأفلاك غيرها أمّا إذا كان السكون والحركة المستقيمة

(١) قوله « فحمله الشيخ » جمع بين قولى الفيلسوف الاول : ان المراد من قول الوحدة : ان المتشبه به البعيد واحد ، ومن قول الكثرة : ان المتشبه به القريب كثير فلا تنافى بين القولين . م .  
(٢) قوله « لزم تشابه الحركات » قلنا : لانسلم و انما يلزم لو كان متشبهاً به قريباً و هو ممنوع بل هو متشبه به بعيد . سلمنا ذلك لكن نختار أن المتشبه به هو مع غيره . م

ممتنعين عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها لذواتها . فتعليلها بكون المتشبه به واحداً باطل .

والجواب عن الأول <sup>(١)</sup> : أن المتشبه به علة بوجه ماللحركة وإن لم تكن علة فاعلية لها . والعلل قد تكون بعيدة وقد تكون قريبة . فكذلك المتشبه به ، وأيضاً كون المتشبه به القريب بحيث يمكن أن يتشبه به لا يتصور إلا بعد وجوده المستفاد من العلة الأولى . فإذن ليس هو متشبهاً به <sup>(٢)</sup> إلا مع اعتبار العلة الأولى ولا يبعد أن تكون استدارة الحركة المشتركة فيها لاعتبار العلة الأولى . وما به تمتاز كل حركة عن غيرها لاعتبار ذلك المعلول الذي هو موجود خاص .

والجواب عن الثاني : أن الحركة يمتنع أن تكون لشيء واجبة لذاته لأن المتصرم لا يجب لأمر ثابت . فإذن هي الأفلاك ليست بحسب ذواتها بل بحسب شيء آخر هو التشبه . وإذا جاز أن تكون نفس الحركة بحسب شيء آخر لا بحسب ذات الفلك فإن تكون استدارتها التي هي هيئة تابعة لها بسبب شيء آخر أولى .

\*(زيادة تبصرة)\*

\*(الآن ليس لك أن تكلف نفسك إصابة كنه هذا التشبه بعد أن تعرفه بالجملة . فإن قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه مادون هذا . فكيف هذا . وجوز أنه إذا كان المحرك يريد تشبهها ينال منه على التجدد أمر أن يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما يعرض في بدنك من انفعالات تتبع انفعال نفسك . وأنت إذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفي . فاجتهد واعلم أنه كيف يمكن ذلك ، وأنها تكون هيئة تشبه الخيالات لاعقلية صرفة وإن كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية . وأنت عند تلويح المعقولات في نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما تأدت إلى حركات من بدنك ، ثم إن

(١) قوله « والجواب عن الأول » تقريره انا نختار أن ذلك الواحد متشبه به . م

(٢) قوله « فلا يكون هو متشبه به » قلنا : لانسلم . فإن المراد بالتشبه به ماله مدخل في التشبه به .

والمبدء الأول كذلك لأنه علة وجود المتشبه به . فله دخل في وجود ذلك . م

اشتمت ضرباً آخر من البيان مناسباً لما كنا فيه فاسمع) ✽  
 قد تبين بما مر أن محرك الفلك إنما يخرج بتحريكه إياه أوضاعه من القوة إلى  
 الفعل طلباً للكمال اللائق به . والأوضاع الخارجة إلى الفعل وإن كانت كمالات ما ؛  
 لكنها تكون كمالات بالقياس إلى الجسم لا بالقياس إلى محركه . فالكمال اللائق  
 بالمحرك هو تشبُّهه بمبدئه في صيرورته بريئاً من القوة ؛ لكن الكمال والتشبه أمران  
 يقعان على أشياء مختلفة الحقائق بالتشكيك وقوع اللوازم . فإذن هيئنا شيئاً ما يحصل  
 لمحرك كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتباره مقيساً إلى المحرك اسم الكمال ، وباعتباره  
 مقيساً إلى المبدء الفارق اسم التشبه .

والشيخ ذكر في هذا الفصل أنك بعد أن عرفت وجود تلك الأشياء بالإجمال فليس  
 لك أن تكلف نفسك تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل . فإن القوى البشرية الممنونة  
 بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور ماهية ما هو أقرب إليها منها مثلاً كماهيات كثيرة  
 من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل . فكيف هذا .

ثم أشار إلى ذلك بما يزيد الاستبصار في تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء  
 المتصور (١) بصورة عقلية ، وأورد لذلك مثلاً واضحاً وهو أن القوة الخيالية في الإنسان  
 التي هي المبدء الأول لتحريك بدنه لا تتعطل عند إمعان نفسه الناطقة في أفكارها العقلية  
 بل يتمثل فيها صور خيالية تحاكي تلك الأفكار نوعاً مامن المحاكاة . وكثيراً ما يعرض  
 للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس كاضطراب بغتة أو دهشة أو سكون أو  
 غير ذلك . فمشاهدة هذه الأمور دالة على جواز أن يعرض لجرم الفلك انفعال مستمر

(١) قوله « في تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور » أي كيف يعقل أن الشيء  
 بسبب أنه يتصور شيئاً ويدرك كمالاتاً يحرك شيئاً آخر . و المثال أن النفس الإنسانية ربما يتعقل  
 أموراً وينتقش في قوة الخيال صوراً لها على سبيل المحاكاة لعلاقة لها بالنفس فيسرى الانفعال إلى  
 البدن و يعرض له حركة و دهشة . فكما ان حدوث الانفعال في أنفسنا يوجب حدوث الانفعال في  
 قوة الخيال و هو يوجب حدوث حركة البدن فلا يبعد ان يكون استمرار انفعال نفس الفلك موجبا  
 لاستمرار انفعال خيال الفلك وهو يستتبع دوام حركة الفلك . م

تابع لانفعال يحصل في صورته ، ويجرى مجرى خيالاتنا في انبعائها عن الانفعالات الحاصل  
لنفسه من تصور كما لات مبدئه المفارق الحاصلة له بالفعل . وهذا يقتضى كون نفس الفلك  
مجردة عاقلة بذاتها ، محرّكة للفلك بتوسط صورة حيوانية ، منبعثه عنها ، منطبعة في الفلك  
كنفوسنا الناطقة بعينها . فإشار الشيخ إلى ذلك بقوله « وأنت إذا طلبت الحق بالمجاهدة »  
أي بالجهد في التأمل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين « فربما لاح لك  
سر » هو تجرد النفس الفلكية « واضح » بعدما اطلعت على أحوال نفسك « خفى » قبل  
أن تعتبر أحوال النفس الفلكية « فاجتهد » و باقى الفصل واضح . وههنا قد تم كلامه  
في غايات أفعال النفوس الفلكية ؛ لكن لما كان ذلك مشتملا على إثبات عقول فعالة هي مبادئ  
تلك الغايات أكد إثبات العقول بضرب آخر من البيان وذلك هو وجه مناسبة ما يأتي من  
الكلام لما قبله .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ القوة قد تكون على أعمال متناهية <sup>(١)</sup> مثل تحريك القوة التي في المدرة ،

(١) قوله « القوة قد يكون على أعمال غير متناهية » النهاية و اللانهاية يعرضان لكم بالذات .  
وما ليس بكم بالذات بسبب كمية . و القوى ليست بكميات و نهاياتها ولا نهاياتها بحسب كمية  
آثارها : اما الانفصالية وهى عدد آثارها ، و اما الاتصالية وهى زمانها . ولا نهايتها بحسب عدد  
حركاتها هو الاختلاف بحسب العدة واما نهايتها ولا نهايتها بحسب زمان حركاتها فلما كان الزمان  
مقدارا كما يمكن ان يفرض اللانهاية له فى جانب الازدياد يمكن ان يفرض فى جانب الانتقاص فهما اما فى  
جانب الازدياد فهو الاختلاف بحسب المدة ، و اما فى جانب الانتقاص فهو الاختلاف بحسب الشدة .  
و لما استحال وجود القوة الغير المتناهية بحسب الشدة لان حركتها حينئذ اما أن تقع فى آن وهو  
محال لاستحالة وقوع الحركة فى الان ، و اما أن تقع فى زمان فيكون حركتها فى نصف ذلك  
الزمان اشد . فلا يكون القوة المفروضة غير متناهية فى الشدة هذا خلف .  
ولم يعتبر الشيخ اللانهاية بحسب الشدة بل اقتصر على ذكر التناهي و اللاتناهي بحسب العدة  
والمدة : اما مثال التناهي فحركة المدرة فانها متناهية بحسب المدة ، وهو ظاهر بحسب العدة أيضا .  
لان حركتها واحدة و اقل مراتب العدد الوحدة . و اما مثال اللاتناهي فحركة الفلك فانها غير  
متناهية بحسب المدة . وهو ظاهر ، و بحسب العدة لان للفلك أدوار غير متناهية وكل دورة حركة

وقد تكون على أعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء ثم تسمى الأولى متناهية والأخرى غير متناهية وإن كانا قد يقالان لغير هذين المعنيين\*)  
 النهاية واللانهاية من الأعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته ، ويلحق كل ماله أو لشيء يتعلّق به كمية بسبب تلك الكمية . فمنها : ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي المقدار ولا تناهيه ، ومنها : ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه . والمقدار نفسه كما يمكن فرض لانهايته في الازدياد لانهاية المقادير أعنى تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لانهايته في الانتقاص لانهاية الأعداد أعنى مراتب الانفصال . و الشيء الذي له مقدار كالجسم أو عدد كالعلل ففرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر أما الشيء الذي يتعلّق به شيء ذو مقدار أو عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان أو أعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد تلك الأعمال ، والذي بحسب المقدار يكون إما مع فرض وحدة العمل لاتصال [واتصاله] زمانه ، أو مع فرض الاتصال في العمل نفسه لامن حيث يعتبر وحدته أو كثرته .

فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلاثة أصناف :

الأول : قوى يفرض صدور عمل واحد منها في أزمنة مختلفة كرمات تقطع سهامهم

فحركة الفلك تشتمل على حركات غير متناهية .

و فيه نظر : لان انقسام حركة الفلك بحسب الفرض . و اما في الواقع فهي متصلة واحدة من الازل الى الابد و الانقسام الفرضي لو كفى لم يكن حركة المدرة متناهية .

و اما الشارح فقد قسم النهاية و اللانهاية الى ثلاثة اقسام فانهما يلحقان الكم لذاته ، أو ماله كمية كالجسم ، أو لشيء يتعلّق به كمية كالقوى فانها يتعلّق بها شيء له كمية وهو عملها . و أشار بقوله : منها ما يعرض للكم المتصل . الى القسم الاول فان النهاية واللانهاية اذا عرضتا للكم بالذات فاما أن يكون عروضا للكم المتصل فهما نهاية المقدار ولا نهايته ، و اما أن يكون عروضا للكم المنفصل فهما نهاية العدد ولا نهايته . والمقدار كما يمكن أن يزداد الى غير النهاية فيكون لا نهايته لا نهاية المقدار لاتصاله يمكن أن ينقص الى غير النهاية لانه قابل للانقسام و الانفصال دائما ؛ لكنه عند انفصال الاجزاء يكون كما منفصلا فيكون لانهايته لا نهاية العدد .

و قوله : و الشيء الذي له مقدار . اشارة الى القسم الثاني من الاقسام الثلاثة . و الى الثالث

مسافة محدودة في أزمته مختلفة . ولا محالة تكون التي زمانها أقل أشد قوة من التي زمانها أكثر . ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية لافي زمان .

الثاني : قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في أزمته مختلفة كرماء تختلف أزمته حركات سهامهم في الهواء ولا محالة تكون التي زمانها أكثر أقوى من التي زمانها أقل . ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه .

والثالث : قوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماء يختلف عدد رميهم . ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التي يصدر عنها عدد أقل . ويجب من ذلك أن يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه . فالاختلاف الأول بالشدّة ، والثاني بالمدة ، والثالث بالعدة .

وإذا تقرر ذلك فنقول : نبه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الإجمال . وكان مراده ما يختلف في النهاية واللانهاية بحسب المدة أو العدة فقط ولذلك تمثّل بالمدرة التي تتحرك حركة متناهية بحسبهما ، و بالسماء التي تتحرك حركة غير متناهية بحسبهما . و ذكر أن المتناهي وغير المتناهي يقالان للقوى بأحد هذين الاعتبارين مع أنّهما قد يقالان لغير المعنيين يعنى يقالان للكم ولما هو ذو كم .

أشار بقوله : و أما الشيء الذي يتعلق به شيء ، ذو مقدار . ففرض النهاية واللانهاية في القوى اما بحسب مقدار عملها ، أو بحسب عدد اعمالها . فان كان بحسب عدد اعمالها فان كان اعمالها غير متناهية فالقوة غير متناهية ، و ان كانت متناهية فمتناهية ، و ان كانت اكثر كانت أقوى ، و ان كانت بحسب مقدار العمل فاما أن يعتبر فيه وحدة العمل أو يكون عمل واحد يقع في ازمته مختلفة فان وقع ذلك العمل في الزمان الذي في غاية القصر بل في الان فالقوة غير متناهية ، و الا فمتناهية . وكلما كان الزمان أقصر كانت القوة أقوى ، و اما أن لا يعتبر وحدة العمل بل يكون المعتبر هو امتداد الزمان فقط . فالقوة ان عملت في زمان غير متناه سواء يعمل في ذلك الزمان الغير المتناهي اعمالا متعددة متتالية أو عملا واحدا فهي غير متناهية ، و ان عملت في زمان متناه فهي متناهية . ومتى كان زمان العمل أطول كانت القوة أقوى ،

وفيه نظر لانالو فرضنا حركه قوة مائة ذراع في عشر ساعات ، و حركة قوة أخرى مأتى ذراع في ساعتين يلزم على ما ذكره أن القوة الاولى يكون أقوى . و ليس كذلك . و الحق في التقسم ما ذكرنا م



﴿إشارة﴾

﴿الحركات التي تفعل حدوداً<sup>(١)</sup> ونقطاً هي التي يقع بها الوصول و البلوغ عن محرك موصل يكون في آن الوصول موصلاً بالفعل . فإن الإيصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك : مما لا يقع في آن . ثم إنه يزول عنه كونه موصلاً في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد . ويكون صيرورته غير موصل دفعة وإن بقي زماناً لا ككون الشيء مفارقاً ومتحركاً . والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلاً دفعة . وبينهما زمان كان فيه موصلاً وهو زمان السكون لاحتمال﴾

يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير أن يقع بينهما سكونات ليبين به أن الحركة التي هي علة الزمان وضعيَّة دورية .

(١) قوله « و الحركات التي تفعل حدوداً » الغرض بيان أن الحركة الحافظة للزمان ليست إلا المستديرة وذلك مبني على مقدمتين : إحداهما : أن الزمان مقدار الحركة ، والثانية أن الزمان لا بداية له ولا نهاية له . وقد سلف بيانهما . فتكون الحركة الحافظة للزمان حركة لا بداية ولا نهاية لها . فتلك الحركة إما حركة واحدة مستديرة ، أو حركة واحدة مستقيمة ، أو حركات مختلفة . فهذه اقسام ثلاثة . و القسمان الاخيران باطلان . فتعين الاول . اما انه لا يجوز أن يكون الحركة الحافظة مستقيمة فلان كل حركة مستقيمة منتهية إلى السكون إذ المتحرك بالاستقامة اما ان يذهب على استقامته إلى غير النهاية وهو مجال والالزم وجود أبعاد غير منتهية ، وإما أن يرجع أو يعطف فحينئذ تفعل تلك الحركة حداً معيناً ونقطة هي نهاية الذهاب ، وبداية الرجوع و الانعطاف . فيكون حركات مختلفة لاحركة واحدة وقد فرضته حركة واحدة . هذا خلف .

و فيه نظر : لانا لانسلم أن الحركة لو انعطفت لانعطفت عن الذهاب . لم لا يجوز أن يكون الحركة الذهابية والمنعطفة واحدة على الاتصال فانا اذا توجهنا الى غاية على مسافة فيها انعطاف فنحن نعلم بالضرورة انا اذا وصلنا الى زاوية الانعطاف لم ينقطع حركتنا بل استمر على اتصالها واما انها يمتنع أن يكون الحافظة للزمان حركات مختلفة فلامتناع اتصال الحركات المختلفة من غير تغلل السكونات .

والحجة المشهورة فيه ان الحركات المختلفة لها حدود في المسافة فالمتحرك الى حد من تلك الحدود انما يكون و اصلاً اليه في آن لان الوصول آتى فانه لو وقع في الزمان ففي نصفه اما أن يحصل الوصول أولاً . فان لم يحصل لم يكن ما فرضناه زمان الوصول، وان حصل لم يكن حصوله في

واعلم : أن القدماء اختلفوا في هذه المسئلة : فذهب المعلم الأول وأصحابه إلى إثبات هذا السكون ، وذهب أفلاطون ومن تبعه إلى نفيه . ولكل واحد من الفريقين حجج و مناقضات .

والحجة المشهورة مثبتية : أن المتحرك إلى حد ما بالفعل إنما يصير واصلاً إليه في آن ، ثم إنّه إذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقاً أو مبيناً له بعد أن كان واصلاً إليه أيضاً

ذلك الزمان ؛ بل في نصفه . ثم إذا جاوز ذلك الحد صار مبيناً أو مفارقاً له . والمبينة والمفارقة يحصلان في آن فلا يخلو إما أن يكون آن الوصول عين آن المفارقة . وهو محال . والإلزام أن يكون واصلاً مفارقاً في آن واحد ، أو غيره . فإما أن يتخلل بين الاثنين زمان أولاً . فإن لم يتخلل يلزم تنالى الانات وهو محال . فإنه لو اجتمع آنان يحصل امتداد والامتداد الزماني ينطبق على الحركة والمسافة فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزى ، وإن يتخلل بينهما زمان فهو زمان السكون لأن المتحرك في ذلك الزمان لم يتحرك إلى ذلك الحد إذ التقدير أنه وصل إليه ، ولا عنه لأنه ما ابتدء بالمراجعة والمفارقة .

و نقضها الشارح بالحدود المفروضة في المسافة حتى يقال : المتحرك إلى كل حد يفرض في المسافة إنما يكون واصلاً إليه في آن . إلى آخر الدليل .  
فإن قلت : لانسلم أن المتحرك وصل إلى الحد المفروض فإن الحد المفروض معدوم في الواقع والوصول إلى المعدوم محال فضلاً عن الوصول في آن .  
قلت : لا معنى للوصول إلى الحد المفروض إلا الحصول في حيز . بحيث إذا فرض ذلك الحد موجوداً كان الحصول في ذلك الحيز عنده . والوصول بهذا المعنى ضروري . والنقض به لازم .  
وإنما قيد الحدود بالمفروضة لأنه لو نقض بالمسافة التي يكون فيها حدود بالفعل فربما يلزم السكنات في مثل تلك المسافة كما أورد الشيخ نقضين :

الاول أنا إذا ركبتنا كرة على دولا ب دائم الحركة ، وفرض فوقها سطح بسيط بحيث يلقاها عند الصعود والكرة تصير مماسة لذلك السطح ثم يصير لا مماسة فيلزم أن يكون بين الاثنين سكون الثاني : أن المسافة إذا حصل فيها نقط بالفعل بأن كان بعضها اسود وبعضها أبيض ، أو كان أجزاءها منضودة على التماس يلزم الوقوفات عند تلك الحدود . وحاصل جواب الشيخ التزام السكون فيها .

وأورد الإمام النقض بمسألة كل كوكب لنقطة معينة من الفلك المحيط بفلكه كما إذا كان في التدوير على أوج حامله أو في حضيب التدوير وحضيض حامله ، وبوصول الكوكب إلى الأوج والحضيض ومسامتها لنقطة الاعتدالي . وهذه النقوض أيضاً بحدود مفروضة . م

في آن ، ولا يمكن اتحاد الآنين لأن ذلك يقتضى كون ذلك المتحرك فيه واصلا مبايناً معاً .  
فإذن هما متغيران . ولا يمكن تتالي آنين من غير تخلل زمان بينهما لما مرّ في إبطال  
القول بالأجزاء التي لا تتجزأ . فإذن بينهما زمان . والمتحرك المذكور لا يمكن أن  
يكون في ذلك الزمان متحركاً كما لأنه ليس بمتحرك إلى ذلك الحد ، ولا عنه . فإذن  
هو ساكن .

وهذه الحجّة ضعيفة لأنها بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافات المتصلة  
التي تقطعها حركة واحدة .

وقد أبطلها الشيخ في الشفاء<sup>(١)</sup> بأن قال : مباينة المتحرك للحدّ التي هي حرّكته

(١) قوله « وقد أبطلها الشيخ في الشفاء » لما كانت المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع  
فهيها آنان : آن يقع فيها ابتداء الرجوع ، وآن يصدق على المتحرك الراجع انه مفارق مباين .  
فلا شك انه يصدق عليه في كل آن يفرض في زمان الرجوع أنه متحرك مفارق . فان أرادوا بأن  
المباينة هو الاول فلا نسلم المفارقة بين الآنين لجواز أن يكون هذا الان عين آن الوصول الذي  
هو انتهاء الذهاب حتى يكون هذا الان فصلاً مشتركاً بين زمانى الحركتين اعنى زمان الذهاب و  
زمان الرجوع . فان نسبة الان الى الزمان نسبة النقطة الى الخط وكما ان النقطة عارضة للخط  
كذلك الان عارض للزمان وكما أن النقطة يمكن أن يكون فصلاً مشتركاً بين خطين اى تكون  
بداية لخط ونهاية لآخر كذلك الان يمكن أن يكون فصلاً مشتركاً بين الزمانين . وان أرادوا بأن  
المباينة هو الثانى فلا نسلم أن يكون الزمان المتخلل بين آن الوصول و هذا الان زمان السكون  
بل زمان الحركة و هو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض من آنات حركة الرجوع يتخلل بينه  
وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع .

ووجه الامام الحجّة بالوصول واللاوصول بان الحركة الواصلة الى حد معين فالقوة المحركة  
اليه موجودة حال الوصول لاستحالة الوصول من غير علة ، والوصول آنى لا كالحركة فانها لاتقع  
فى الان . واذا زال الاتصال عن القوة المحركة يكون زوال الوصول فى آن آخر و بين الآنين  
زمان السكون .

ولا شك أن الاعتراض وارد عليه أيضاً لجواز أن يكون الوصول فى آن هو طرف الزمان الذى  
يحصل اللاوصول فى كله . وقد صرح به الشيخ حيث قال : وكذلك ان اوردوا بدل لفظ المباينة  
اللاماسة اذ لا فرق بين الوصول واللاماسة واللاوصول واللاماسة . و كان نقل هذا الكلام من  
الشارح انما هو للتنبية على تزيف توجيه الامام على انه حمل المحرك الموصل على القوة المحركة

عنه إنما يقع في زمان كالحركة . فإن عنوا بأن المباينة طرف زمان المباينة فليس يمتنع أن يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول . لأنه طرف للحركة عن ذلك الحدّ و طرف الحركة يجوز أن يكون شيئاً ليس فيه حركة ، وإن عنوا به أنا يصدق فيه الحكم على المتحرك بأنه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ؛ ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكناً في ذلك الزمان ؛ بل يكون قاطعاً مسافة تقع بين الحدّ المذكور وبين الموضوع المباين لذلك الحدّ .

وحينئذ يكون التعرض له ولوجوده في آن الوصول مستدر كافي الاستدلال اذ يكفي أن يقال: الحركة الواصلة الى حد يكون وصولها الى ذلك الحد آنى وزوال الوصول منه في آن آخر . واما آن الوصول عن القوة فلا دخل له في الدلالة .

ثم ان الشارح قرر الحجة بميلين كما صرح الشيخ في الشفاء و النجاة . و تقريرها : ان الحركة الموصلة الى حدانما يصدر عن علة موجودة وتلك العلة لها اعتباران : أحدهما : كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى الحد الذي يتوجه الاخر . وليس بهذا الاعتبار ميلا اذلا معنى للميل والميلان الا الانصراف عن حد و التوجه الى آخر .

و ثانيهما : كونها موصلة الى الحد الذي يتوجه اليه . و من البين المكشوف أن معنى الاتصال الى الحد غير التقريب . وبهذا الاعتبار يسمى ميلا وان كان الموضوع واحدا . فتلك العلة موجودة بهذا الاعتبار في آن الوصول لانه علة الوصول . و العلة باقية مع بقاء المعلول . فاذا انصرف عن ذلك الحد فلا بد من وجود ميل آخر لان حركة الذهاب و حركة الرجوع مختلفتان ويستحيل حصول الحركتين المختلفتين عن ميل واحد . وهذا الميل يوجد في آن آخر و الا لازم اجتماع ميلين مختلفين في آن واحد . وانه محال . وبينهما زمان السكون لانتهاء الميل لانه لو وجد لكان امامقربا الى ذلك الحد فلا يكون واصلا اليه وقد فرضنا الوصول اليه . هذا خلف . و اما أن يكون مبعدا عنه فيكون زايل الوصول وهو بعد لم يزل وصوله . فتعين أنه لا ميل له فلا حركة . والنظر في هذا التوجيه من وجوه :

احدها : أن في قوله : الحركة الموصلة انما تصدر عن علة . مساهلة لان الميل آلة للطبيعة كما تقرر . فكيف صار مصدراً للحركة .

وقال : الحركة الموصلة انما توجد بسبب علة موجودة و لتلك العلة اعتباران . لتخلص عن الاشكال .

ثانيها : أنه يكفي في الاستدلال أن يقال : وصول الجسم المتحرك الى حد انما هو بسبب الميل المتحرك .

قال : و كذلك إن أورد وابدل لفظة المباينة لا مماسّة فإنّه يجوز أن يكون طرف زمان اللامماسّة مماسّة .

ثمّ أقام الحجّة على ذلك : بأنّ الحركة الموصلة إلى الحدّ المذكور إنّما تصدر عن علّة موجودة تسمّى باعتبار كونها مزيلة للمتحرّك عن حدّ ما مقرّبة له إلى حدّ آخر ميلا . وتلك العلّة هي علّة وصول المتحرّك إلى الحدّ المذكور ؛ لكن لا تسمّى باعتبار الايصال ميلا . فإنّ هي موجودة في آن الوصول . والميل من الأمور التي توجد في آن ، و

فلا بد أن يكون موجودا في آن الوصول لاستحالة وجود المسبب بدون السبب . و القول بان له اعتبارين يسمّى باحدهما ميلا ولا يسمّى بالآخر . مستدرك لادخل له في الاستدلال . ويمكن أن يقال : انه جواب سؤال وهو أن الميل انما ينبعث عن القوة المتحركة لاجل الحركة فاذا انعدمت الحركة فينعدم الميل فكيف يوجد في حال الوصول .

فاجاب : بان الميل من شأنه انه مزيل للجسم عن حد موصل الى حد آخر . فاذا وصل الجسم زال عنه الازالة وبقى الاتصال الى الحد فهو ينعدم في حال الوصول من حيث الازالة موجودة من حيث الاتصال .

و نالها : انه لاجابة في الدليل الى التعرض للميل الاول اذ يكفي أن يقال : تحرك الجسم الى حد . فوصله الى ذلك الحد آتى ثم اذا تحرك عن ذلك الحد فقد زال وصوله و انما يكون زوال وصوله وحركته عن ميل حادث وحدوثه ليس في جميع زمان اللاوصول بل في طرفه . فيكون في طرفه زوال الوصول فلا يكون فيه الوصول . فهناك آتان : آن الوصول ، وآن اللاوصول . وبينهما زمان السكون .

و الجواب : أن ماقرره الشيخ مبناه على امتناع اجتماع ميلين فلا بد من التعرض للميل الاول . واما ما ذكرتم فهو دليل آخر في الدلالة وتعيين الطريق غير لازم . و رابعها : أن هذه الدلالة يتم بدون المقدمة القائلة بان الميل آتى ليس كالحركة .

فنقول : هذا في الحقيقة ليس مقدمة في الدليل بل جواب سؤال مقدر عسى أن يقال : الميل لاختفائه في أنه مستمر و يبقى زمانا كالحركة فلم لا يجوز أن يكون الميل زمانيا كالحركة ؟ . أجاب بانه ليس كالحركة فانهما و ان وقعا في الزمان الا أن الميل يوجد في الان و يستمر ، والحركة لاتقع الا في الزمان .

و خامسها : ان اردتم بقولكم : الميل علّة الوصول . أنه علّة موجبة له . فهو ممنوع وان اردتم أنه علّة معدة للوصول . فمسلم ولكن لا يلزم وجوده في آن الوصول لعدم اجتماع العلّة المعدة مع المعلول .

ليس من الأمور التي لا توجد إلا في زمان كالحركة . وأما المباشرة فلا تحدث إلا بعد وجود ميل ثان يحدث أيضا في آن ويبقى زماناً ما . فلا يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع الميلين المختلفين في جسم واحد كما مر . فإن بين الآتين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكناً .

وبعد تقرير هذه المقدمات نعود إلى تقرير المتن فنقول : الشيخ عسر عن الحركات المختلفة بالتي تفعل حدوداً ونقطاً . والحد أعم من النقطة <sup>(١)</sup> فإن كل نقطة حد و

وسادسها : انه اذا وصل المتحرك الى حد يتوجه اليه فلو وجب بقاء الميل الموصل في ذلك الحد لزم ان يكون الجسم اذا تحرك الى حيزه الطبيعي يبقى الميل الموصل فيه مادام في حيزه لكنهم صرحوا بخلافه .

و يمكن أن يجاب عنه بان الحجز اذا تحرك من الهواء الى حيزه الطبيعي فلا شك في بقاء ثقله ولكن ثقله ما دام في الهواء كان مزيلاً مقرباً وبهذا الاعتبار هو ميل فاذا وصل الى حيزه كان ثقله موصلاً ويبقى مادام في حيزه الطبيعي ، والذي زال هو الميل من حيث انه ميل . وسابعها : أن الثابت امتناع اجتماع الميلين وأما امتناع اجتماع المحرك الموصل والميل الثاني فممنوع . وذلك لان امتناع اجتماع الميلين لان احدهما مقرب الى حد ، والاخر مبعده عنه . وهذا لا يتأتى في المحرك الموصل .

وجوابه : أن من البين امتناع أن يكون جسم فيه بالفعل الاتصال الى حد ، وفيه بالفعل التنحي عنه . وثامنها : أن الحجز اذا تحرك في الهواء قسراً وضرربنا يدنا في أثناء حركته عليه حتى أنزلناه فلا شك ان يدنا تحرك بالمشايعة في جهة النزول . فلو سكن الحجز وجب سكون يدنا أيضاً لكن حركة اليد معلومة قطعاً .

وتاسعها : أن الحركة لما انحصرت في الطبيعية والقسرية والارادية كذلك السكون الذي هو مقابلها منحصر في الاقسام الثلاثة فلو سكن الحجز المقسور في الهواء كان سكونه اما طبعياً او ارادياً وهو ظاهر الاستحالة ، وإما قسرياً . وليس كذلك اذلا قاسر ثمة أصلاً . فنقول : يجوز أن يكون امتناع وجود الميلين هو سبب وجود السكون كما أن امتناع الخلاء قد يكون سبب الحركة التخليلية . م

(١) قوله « والحد اعم من النقطة » لما كان الدعوى وهي أن الحركات المختلفة يمتنع ان تتصل من غير تخلل سكون غاية يتناول أنواع الحركات سواء كان في اين أو كم أو كيف أو وضع كان الاولي أن يعبر عن الحركات المختلفة بالتي تفعل حدوداً لان كل حركة من الحركات يتوجه إلى غاية فهي منتهى الى الغاية فهي فاعلة حداً ؛ لكن ضم الشيخ النقطة الى الحدود لان البيان في الحركة الاينية أسهل . ولذلك خصص الدعوى بعد ما عها . م

لا ينعكس . وجميع الحركات المختلفة تفعل حدودا مثلا الحركة في الكيف إذا كانت متوجهة إلى غاية ما ثم راجعة عنها . فإنها إنما تنتهي إلى حد ما ثم يرجع عنه . فهي قد فعل ذلك الحد . وإنما أورد النقطة بعد ذكر الحدود لأنَّ البيان في الحركات الأينية المختلفة التي تفعل نقطاهي نقط زوايا الانعطاف أو الرجوع يكون أسهل وأوضح وإنما وصف تلك الحركات بأنها هي التي يقع بها الوصول<sup>(١)</sup> والبلوغ لأنَّ الحركة المتوجهة إلى حد ما إنما تنقطع بالوصول إليه فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة و الحركة الواحدة التي

(١) قوله « وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول » هذا ليس بوصف للحركات بل هو محمول عليها . فلو قال : إنما حمل على الحركات . كان أظهر . وانما حملة عليها لان الحركات الفاصلة للحدود هي الحركات المنتهية المنقطعة . والحركات المنقطعة المنتهية المنقطعة واصلتها إلى حدود من المسافة بالضرورة : أي يقع بها وصول الجسم الى حدود المسافة . و اليه أشار بقوله : لان الحركة المتوجهة الى حد انما ينقطع بالوصول اليه . و فيه مساهلة لان الحركة ربما يتوجه الى حد ويثبت دون ذلك الحد : نعم انقطاع الحركة لا يكون الا بالوصول الى حد من حدود المسافة وان لم يكن هو الحد الذي توجهت اليه الحركة وهذا ليس بيان فائدة تلك المقدمة في الاستدلال ؛ بل بيان صدقها . والفائدة أنه لو اقتصر على انتهاء الحركات فيقال : الحركة اذا انتهت يكون انتهاءها في آن ثم اذا ابتدئت حركة اخرى يكون ابتداءها في آن آخر وبين آتين زمان لم يتم لجواز أن يكون آن ابتداء الحركة الاخرى هو انتهاء الحركة الاولى . فلا بد من الدلالة على تفايرهما . فقد بان لك أن المراد بالحدود في قوله . هي التي تفعل حدوداً . حدود الحركة وهي نهاياتها وانقطاعاتها كما صرح به الشيخ في الشفاء . وهي قوله : هي التي يقع بها الوصول : أي وصول الجسم المتحرك الى الحدود : أي حدود المسافة . وذلك ظاهر . واما قوله : فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل فهي منقطعة منتهية . فهو عكس المقدمة المذكورة اي الحركة الواصلة الى حد من حدود المسافة المنقطعة منتهية . وانت تعلم أن تمام البرهان ليس يتوقف على هذا العكس مع أن ما تقدم من التعرض وارد عليه . ولعله انما ذكره لان قوله : هي التي يقع بها الوصول . دال على الحصر والمساواة ؛ لكن من الجائز أن لا يكون هذا المفهوم مراداً . وانما المراد منطوقه فقط ، أو للتنبية على أن وجود حدود المسافة يستدعي وجود حدود الحركة وهو ممنوع . غاية ما في الباب انقراض الحدود في الحركة ، و اما وجود حد في الحركة حتى ينقطع تلك الحركة ويبتدئ حركة اخرى مخالفة لها فلا . و اما قوله : و الحركة الواحدة التي لا تنقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض . فهو عكس نقيض العكس . وليت شعري اذا لم يثبت وصول الحركة الواحدة كيف ينقض العبجة المشهورة بالحركة الواحدة الواصلة الى الحدود المفروضة . وما ذلك الا تناقض محض . م

لا ينقطع لا يقع بها وصول إلا بالفرض . وإنما ذكر المحرك الموصول بقوله « عن محرك موصول » لأن الحجّة المعتمدة عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع المحرك كين المختلفين . أعنى الميلين . ولم يسمّ المحرك الموصول بالميل . لأنه إنما يسمّى ميلاً باعتبار آخر كما مرّ . وإنما وصف المحرك بأنه يكون في آن الوصول موصلاً بالفعل ليستدلّ بذلك على وجوده في ذلك الآن . وأشار إلى إمكان وجوده في آن بقوله « فإنّ الايصال ليس مثل المفارقة (١) والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن » ثمّ أثبت بعد ذلك الآن الثاني (٢) بقوله « ثمّ إنّّه يزول عنه كونه موصلاً » إلى قوله « لا ككون الشيء مفارقاً ومتحرّكاً » وإنما قال :

(١) قوله « وأشار إلى إمكان وجوده في آن بقوله : فان الايصال ليس مثل المفارقة . » هذه إشارة إلى إمكان الوجود بعد الاستدلال على الوجود . وهو هديان . والاولى أن يقال : أنه جواب لسؤال ذكره في الميل . م

(٢) قوله « ثم اثبت بعد ذلك الان الثاني » لما كان حاصل الدليل أن هيهنا آئين : آن الوصول وآن اللاوصول وبينهما زمان السكون وفرغ عن اثبات الان الاول . شرع في اثبات الان الثاني . و إنما قال : يزول عن المحرك كونه موصلاً لان المحرك الموصول أصلى وهو الطبيعة او الارادة او القاسر ، وغير أصلى وهو الميل . والميل وان انعدم في جميع زمان زوال الوصول الا أن الطبيعة مثلاً باقية وزال عنها الايصال .

ولقائل أن يقول : حمل المحرك الموصول فيما سبق على الميل . والضمير في قول الشيخ « ثم انه يزول عند كونه موصلاً » يرجع إلى ذلك المحرك . فحمله هيهنا على الطبيعة يتنافى ذلك . و لهذا حمل الامام المحرك الموصول على القوة الجسمية فان القوة الجسمية في آن الوصول موصلة بالفعل ثم يزول عنها الوصول في زمان المفارقة . والان الذي يصير غير موصلة غير الان الذي يصير فيه موصلة فيبينهما زمان سكون .

وقد مر ما فيه :

والصواب ان يقال : اذا زال وصول الجسم المتحرك الى الحد المتوجه اليه وفارقه فيه فهناك امران : انعدام الميل بالمرّة ، وزوال الايصال عنه ؛ لكن لم تثبت بعد أن الميل الاول يتمتع أن يوجد في زمان المفارقة ، وزمان الوصول ثابت بالفرض . والكلام يتم من غير حاجة الى اثبات انعدام الميل فلهذا لم يقل : ثم انعدم في جميع زمان مفارقتة المتحرك عن الحد . وذلك لان المتحرك الموصول موجود في آن الوصول . ثم زوال الوصول انما هو بسبب الحركة الثانية ، والحركة الثانية انما هي بسبب الميل الثاني وميل الثاني لا يكون في آن الوصول والا لاجتمع الميلان المختلفان في آن وهو محال بل في آن آخر فيه اللاوصول .



يزول عن المحرك كونه موصلا . مع أن المحرك القريب أعنى الميل الأوّل لا يكون باقيا عند مفارقة المتحرك للحدّ لأنّ المحرك الأصليّ الذي ينبعث الميل عنه أعنى الطبيعة أو الإرادة أو القوة القاسرة ربّما يكون باقيا ويزول عنه ماهو بسببه كان محرّكا وهو الميل . و أشار بقوله « في جميع زمان مفارقة المتحرك للحدّ » إلى أنّ الزوال المذكور إنّما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلًا . وأشار بقوله « وتكون صيرورته غير موصل دفعة و إن بقي زماناً » إلى وجود الزوال في الآن الذي هو مبدء ذلك الزمان . وذلك لأنّ الشيء إذا كان موصلا في زمان ثمّ صار غير موصل في زمان آخر فلا بدّ من آن يفصل بين الزمانين

و غاية تقرير كلام الشارح في اثبات الان الثاني ان يقال : زوال الوصول وان استمر زمانا الا ان حدوته آنى لان الميل الموصل موجود في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر . فلا بد ان يكون بين الزمانين آن فذلك الان لا يجوز أن يكون آن الوصول ولا آن اللاوصول لامتناع ارتفاع النقيضين ، ولا يجوز ايضا أن يكون آن الوصول لان السبب الموصل في زمان الوصول موجود و الشيء الموجود مالم يرد عليه ما يعدمه لم ينعدم . والوارد الذي يوجب انعدامه هو الميل الثاني الذي هو صده فما لم يطره الميل الثاني لم ينعدم السبب الموصل و حصول الميل الثاني لا يكون في جميع الزمان اللاوصول بل في طرف الزمان اللاوصول الذي هو الان الفاصل فيكون فيه اللاوصول لانه معلوله .

وفيه نظر لان الذي ثبت أن الوصول آنى؛ وأما استمراره في زمان فيتوقف على سكونه ضرورة أنه اذا فارق الحد لم يبق الوصول فلو اثبت الوصول لذلك لدارب الحجة .

ثم هب ان السبب الموصل موجود في زمان لكن لا نسلم انه ينعدم اذا صار غير موصل فاذا كان محرّكا موصلا وزال التحريك ولم ينعدم فلم لا يجوز ان يزول الاتصال أيضا ولا ينعدم فضلا عن محاولة سبب عدمه .

سلمناه لكن انعدام الشيء كما جاز ان يكون بطريان الضد كذلك يجوز أن يكون بانتفاء شرط او وجود مانع .

ثم لو ثبت وجود الميل الثاني في آن هو لا يكون آن الوصول لوجود الميل الاول فيه وامتناع اجتماع الميلين . فلاحاجة اذن الى قوله : وكان اللاوصول الذي هو معلوله حاصل معه . وايضا كفى ان يقال : اللاوصول آنى لان السبب الموصل موجود ولا ينعدم الا بحدوث ميل آخر في آن فيه اللاوصول لانه معلوله فلا حاجة الى باقى المقدمات اصلا .

والحاصل ان اثبات الان الثاني يمكن بطريقتين :

احدهما : ان يقال : زوال الوصول انما هو بالميل الثاني ، والميل الثاني آنى فيكون هناك آن

ولا يجوز أن يكون الشيء . في ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل لامتناع خلوّه من النقيضين ، ولا يجوز أن يكون موصلا لأنّ الأمر الموصول ما لم يرد عليه أمر يعدمه فإنّه لا يزول . والوارد إذا كان ممّا يوجد في آن كان لا محالة موجوداً في الآن الفاصل . فكان اللاإيصال الذي هو معلوله أيضا حاصلًا معه . وإنّما لم يذكر المحرك الثاني (١) أعني الوارد المتجدّد لأنّ الحجّة تتمشّي من غير ذلك . فإنّ الميلين المختلفين ليسا بممتنعى الاجتماع لذاتيهما ؛ بل لأنّ كلّ واحد منهما يستلزم عدم الآخر . ولمّا كان وجود الميل الأوّل ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغنى عن

فيه الميل الثاني وهو ليس آن الوصول والا لاجتماع فيه الميلان ؛ بل آن آخر فيكون بين الاثنين زمان .

والطريق الثاني : ان الوصول انما يزول بالميل الثاني وهو يحدث في زمان اللاوصول ؛ بل في آن ابتداءه فيكون في هذا الان اللاوصول فهو لا يكون آن الوصول فلو أثبت الان الثاني بالطريق الاول لم يحتج الى اثبات الايصال ، وان أثبت بالطريق الثاني فالحجّة ليست مبنية على امتناع اجتماع الميلين بل يكفي ان يقال : ان اللاوصول ليس آن الوصول والا لكان الجسم واصلا غير واصل في آن واحد . وهو محال . م

(١) قوله « وإنّما لم يذكر المحرك الثاني » لما ذكر أن هذه الحجّة مبنية على امتناع اجتماع الميلين وذلك إنّما يكون لو أثبت ميلين لكن الشيخ ذكر المحرك الموصول وهو الميل الاول و لم يذكر الميل الثاني بل اقتصر على أن اللاوصول آتى فزعم أن الحجّة تمشي من غير حاجة الى ذكر الميل الثاني لان الميلين المختلفين ليسا بممتنعى الاجتماع لذاتيهما بناء على القاعدة المشهورة وهى ان التقابل بالذات إنّما هو بين الايجاب والسلب و اما تقابل الضدين وغيرهما فليس لذاتيهما بل لان كلّ واحد منهما يستلزم عدم الآخر فالميلان إنّما يتقا بلان لا يستلزام كلّ واحد منهما عدم الآخر . و لما كان زوال الوصول هو انعدام الميل الاول و الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه استغنى الشيخ بزوال الايصال عن ذكر وجود الميل الثاني فان ذكر المتقابلين بالذات مغن عن ذكر المتقابلين بالعرض .

ولعل المراد بيان وجه عدم تصريح الشيخ بذكر المحرك الثاني لان الحجّة لا تحتاج إلى اثباته فان كون زوال الايصال آنيا موقوف على اثباته . على أن ذكر المتقابلين بالذات ليس مغنيا عن ذكر المتقابلين بالعرض ؛ بل الامر بالعكس . ولو قال : زوال الوصول ملزوم للميل الثاني فيكون ذكره كذكره . لا صواب وكفى . م

ذكر وجود الميل الثاني . ثم أشار إلى تغاير الآنين بقوله « والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلاً دفعة » وأشار إلى وقوع وجوب زمان بين الآنين بقوله : « وبينهما زمان كان فيه موصلاً » وذلك لأن الميل الثاني لم يتجدد فيه بعد وإنما قال « وهو زمان السكون لأحالة » لأن سبب الحركة أعنى الميلين معدومان (١) وهيهنا قدتمّ الحجّة .

قال الفاضل الشارح : إنّها مبنية على استحالة تتالي الآنات . وفيه إشكال : و هو أن عدم الآن يكون إمّا على التدرّج أو دفعة . والأوّل باطل وإلّا لصار الآن زمانياً (٢) والثاني يقتضى أن يكون آن عدمه متصلًا بأن وجوده فيلزم تتالي الآنين .

قال : وأجاب الشيخ عنه في الشفاء : بأن قال : قولكم : عدم الآن إمّا أن يكون على التدرّج أو دفعة تقسيم غير منحصر لأنّ هناك قسمًا ثالثاً (٣) وهو أن يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده . فلو قال السائل : ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتّى يقال : إنّهُ في جميع الزمان الذي بعده ؛ بل عن ابتداء عدمه . و معلوم أن ذلك ليس في

(١) قوله « لان سبب الحركة اعنى الميلين معدومان » لقابل أن يقول : لما كان الاتصال متحققاً في زمان السكون كان الميل الاول الذي هو الموصل موجوداً فكيف يكون الميلان معدومين .

و الجواب : ما مر من ان السبب المحرك الموصل إنما سمي ميلاً لانه مبعد مزيل عن الحد . ولا شك أن ذلك السبب بهذا الاعتبار معدوم . فيكون الاول أيضاً معدوماً . وهذا لا يتنا في وجود السبب الموصل لتغاير الاعتبارين . م

(٢) قوله « و الا لصار الان زمانياً » لان الان اذا انعدم شيئاً فشيئاً يكون له امتداد فيكون زماناً لازمانياً . م

(٣) قوله « لان هناك قسمًا ثالثاً » فان الان حد مشترك بين زمانين فاذا انتفى الزمان الاول بطرفه فعدم ذلك الان واقع في كل جزء من أجزاء هذا الزمان الثاني . ولا استحالة في أن يكون الشيء معدوماً في زمان . و قبل ذلك الزمان موجوداً .

و اما قوله : ولا يستحيل أن يتصف الشيء بصفة في زمان و يكون في الان الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة . فلا ينطبق على ما نحن فيه . لان الان وان اتصف بالعدم في زمان الا انه ليس في طرف ذلك الزمان على صفة الوجود ؛ بل هو بعينه طرف ذلك الزمان والا لكان للان آن آخر . م

جميع الزمان الذي بعده . لكان جوابه : أن آن ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آنأ آخر ؛ بل هو عين ذلك الآن . ولا يستحيل أن يتصف الشيء بصفة في زمان ، ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة .

قال : هذا تقرير كلام الشيخ . والإشكال باق عليه من وجهين .

الأول : أن حصول الشيء أو عدمه على التدرج غير معقول . لأن زمان الحصول حينئذ يحتمل الانقسام . ففي الجزء الأول منه مثلاً إن لم يحصل شيء لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان بل في بعضه . وقد قيل : في كله . هذا خلف . وإن حصل شيء وكان الحاصل هو الذي سيحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الأول موجوداً معدوماً معاً .<sup>(١)</sup> وهو محال . وإن كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء على التدرج بل حصول أشياء كثيرة في أجزاء ذلك الزمان . وإذا ثبت ذلك ثبت أن عدم الآن المفروض إنما يحصل دفعة<sup>(٢)</sup> ثم يستمر بعد ذلك زماناً فإن كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من أول حصول يكون هو حاصله فيه ، ويلزم من ذلك تتالي الآنين .

الثاني : لو سلمنا صحة هذا التقسيم وهو أن يكون عدم الآن حاصلًا في جميع

(١) قوله « كان ذلك الشيء في الجزء الأول موجوداً معدوماً معاً » لان الحاصل في الجزء الأول موجود فيه ، و الذي يحصل في الجزء الثاني غير موجود في الجزء الأول . فلو كان الحاصل هو الذي يحصل بعينه يلزم أن يكون الشيء الواحد موجوداً معدوماً معاً . و انه محال . م

(٢) قوله « واذا ثبت ذلك ثبت أن عدم الان المفروض انما يحصل دفعة » لو استدل على ذلك بان وجود الشيء وعدمه على التدرج غير معقول . فلم يكن عدم الان المفروض على سبيل التدرج ؛ بل يكون دفعة و في آن . فيستلزم تتالي الانات . فلا حاجة اذن الى قوله : فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من أول حصول يكون هو حاصله فيه .

على انه ليس يلزم من امتناع الحصول التدريجي أن يكون دفعيًا كما صرح به الشيخ . ولو استدل على ذلك بقوله : فان كل حاصل بعد ما لم يكن . فبيان امتناع الحصول التدريجي مستدرك اذ لو ثبت هذه القضية كفت في الاستدلال ؛ لكنه ان اراد باول الحصول آن الحصول . فلانسلم أن كل حادث يكون لحدوثه أن يكون موجوداً فيه . فان الحركة حادثه و ليس لها اول حدوث هي موجودة . و ان أراد أنه يوجد فيه زمان هو اول أزمته الحصول فسلم لكن من أين يلزم تتالي الانات . م

الزمن الذي بعده من غير أن يكون لذلك الزمن طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز أن يقال : اللاماسة حاصلة في الزمن الحاصل بعد [آن] المماسه ؛ مع أنه ليس لزمن اللاماسة طرف غير آن المماسه . وحينئذ يكفي هناك آن واحد وبطل الحجّة .

أقول على الوجه الأول : (١) معنى الحصول على التدرّج هو حصول الشيء الذي له هويّة اتصاليّة لا يمكن أن تتحصّل إلا في زمان كالحركة وما يتبعها . فإن تلك الهويّة تمتنع وجودها دفعة . ولا يلزم من ذلك أن يكون حصولها حصول أشياء كثيرة في أجزاء ذلك الزمان . لأنّها من حيث هويتها ليست بملتزمة عن أشياء كثيرة ؛ بل هي شيء واحد من شأنه قبول القسمة إلى أجزاء . فهي قبل عروض القسمة لا تكون إلا شيئاً واحداً منطبقاً على زمان . ولا يكون لذلك الزمن طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لأنّ وجوده ممتنع الحصول في طرف زمان ؛ بل واجب أن يحصل مقارناً لجميع ذلك الزمان . وأما بعد عروض القسمة فيكون حصول أجزائه في أجزاء ذلك الزمان شيئاً بعد شيء . وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الأول . فهذا هو الحصول على التدرّج ويقابله ما يحصل لاعتلى التدرّج ؛ بل إما في طرف زمان فقط كوصول المتحرّك على مسافة إلى منتصفها مثلاً ، وإما في زمان لا بمعنى أن يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان ؛ بل بمعنى أن لا يوجد

(١) قوله « على الوجه الأول » الشيء . أما أن يحصل على سبيل التدرّج أولاً .

و معنى الحصول على التدرّج حصول ماله هوية اتصالية يمتنع أن لا يقع الا في زمان بل لا بد و ان ينطبق على اتصال الزمان كما في الحركة . و حصول الحركة ليس حصول أشياء كثيرة في أجزاء الزمان لانه ليس للحركة أجزاء ، ولا للزمان أجزاء ؛ بل ليس الا حصول شيء واحد في زمان واحد ؛ نعم لو يفرض للزمان أجزاء يفرض في الحركة أيضاً أجزاء تكون في تلك الاجزاء من الزمان لكنه ليس يلزم أن يكون حصول الحركة في الواقع حصول أشياء متعددة فهذا هو الحصول التدرّجي وهو حصول في الزمان لا في طرفه .

و أما الحصول لاعتلى التدرّج فهو اما الحصول في طرف الزمان وهو الان لا في الزمان ، و اما الحصول في الزمان دون الان ، او الحصول في الزمان و طرفه . وفي معنى الحصول في الزمان لا على سبيل التدرّج ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا وذلك الشيء حاصل فيه ككون الشيء متحرّكاً . فان هذا لا يصدق على الجسم في طرف الزمان لان الحركة زمانية ؛ نعم يصدق على الجسم

في ذلك الزمان آن إلا ويكون ذلك الشيء حاصلًا فيه . وهذا القسم ينقسم إلى ما يكون حاصلًا في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون و التريبع ، وإلى ما لا يكون حاصلًا في ذلك الآن كاللاوصول ، و ككون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها . فإن جميع ذلك إنما يحصل في زمان وفي طرفه ، أو فيه دون طرفه . ولهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة ، وحكم بأن عدم الآن إنما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه . و يتبين ذلك من تصور النقطة . فإن الحكم بأن النقطة موجودة هناك صادق على طرف الخط المتصل ، وليس بصادق على نفس الخط المتصل . وأما الحكم بأنها ليست بموجودة هناك فصارق على نفس الخط ، وليس بصادق على طرفه . ولا يلزم من ذلك أن يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بأنها ليست بموجودة هناك .

وعلى الوجه الثاني : أن ذلك يقتضى تزييف الحجّة المشهورة المذكورة في صدر هذا الفصل . ولا يقتضى تزييف الحجّة التي اعتمدها الشيخ عليها . فإن آن المماسّة الذي يجب أن يكون السبب الموصول موجوداً فيه لا يمكن أن يكون مبدء زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلاً لأن ذلك الزوال مفتقر إلى حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الأول . والسببان ليسا من الموجودات التي تحصل في أزمنة دون أطرافها ، ولا ممّا لا يوجد إلا في أطراف الأزمنة ، ولا ممّا يكون منطبقاً على أزمنتها . فهما إذن ممّا يوجد في الأزمنة ، وفي أطرافها .

في كل آن يفرض من آتات زمان حركته . و التمثيل باللاوصول بنا في ماتقدم من الان الا ايصال واقع من الان الفاصل ، وما تأخر من قوله في الفايده : فان كون الشيء غير موصول قد يقع في آن كما يقع في زمان . فلا فرق بينه وبين الكون و التريبع و التثليث فانها قديحدث في الان و تستمر . وقد ظهر مما ذكرنا أن بين معنى الحصول التدريجي والدفعي واسطة فان الحصول الدفعي هو الحصول في الان ، و مقابله ليس هو الحصول التدريجي بل الحصول في الزمان و الحصول في الزمان لا ينحصر في الحصول التدريجي بل يكون على وجهين :

احدهما : حصول ماله هوية اتصالية ينطبق على الزمان وهو الحصول التدريجي .

و الاخر حصول في الزمان لا على وجه الاتصالية ؛ بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان . فالحصول الزماني أعم من التدريجي وغيره . و هذا القسم واسطة بين الدفعي و

والفاضل الشارح توهمهم أن الشيخ إنما أورد الحجّة المشهورة في الكتاب . ولذلك تعجب من إيراده إيّاها بعد تزييفها في الشفاء .  
والدليل على أن الشيخ لم يقصد الحجّة المشهورة اشتغال تقريره على ذكر المحرك الموصول ، وإشارته إلى وجوده في آن المماسّة .  
وسبب توهمهم هذا الفاضل هو أن الشيخ لم يتعرّض لذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببيّة عن السبب الأوّل .  
ثم إنّ الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجّة بإنكار وجود المليل أوّلاً ، ثمّ بإنكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعةً ثانيةً ، ثمّ بتجويز وجودهما في زمانين مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه إمّا أحدهما أو كلاهما .  
وفيما مرّ من الكلام في كلّ واحد من هذه المواضع كفاية .  
قوله :

﴿فكلّ حركة في مسافة تنتهي إلى حدّ ما تنتهي إلى سكون . فتكون غير الحركة

التدرجي فلا يلزم من أن لا يكون عدم الان تدرجياً أن يكون دفعيًا لجواز أن يكون زمانياً لا تدرجياً بان يكون حصوله في جميع الزمان الذي بعده .

و مما يوضحه أن نسبة الان إلى الزمان نسبة النقطة إلى الخط ؛ غير أن النقطة ربما يكون فاصلاً و الان لا يكون الا و اصلاً فكما أن النقطة يوجد في طرف الخط فقط ولا يوجد في نفس الخط ولا يلزم منه أن يكون للخط طرف آخر يكون عدم النقطة واقعاً فيه فكذلك الان طرف للزمان و معدوم في جميع الزمان ليس في طرف آخر للزمان .

و تحرير جواب شبهة الامام : انا نختار انه يوجد في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة ، و كذلك في الجزء الثاني شيء آخر ؛ لكن لا يلزم منه أن يكون الموجود أشياء متعددة . و إنما يلزم ذلك لو كان للزمان أجزاء موجودة بالفعل ؛ بل الزمان شيء واحد له هيئة اتصالية . و الحركة أيضاً متصلة واحدة منطبقة عليه .

أو نقول : نختار أنه ليس يحصل في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة .

قوله : فلم يكن حصول الحركة في كل الزمان بل في بعضه . قلنا : لانسلم هذه الملازمة . و إنما يلزم أن لو كان للزمان جزء واقع ولم يحصل جزء من الحركة فيه ؛ لكن صدق هذه القضية بانتفاء الجزء من الزمان و الحركة لا بانتفاء الحركة .

التي بها يستحفظ الزمان المتصل . فالحركة الوضعية هي التي بها يستحفظ الزمان المتصل وهي الدورية) ❖

لما فرغ من إثبات السكون بين الحركتين المختلفين شرع في المطلوب من ذلك وهو بيان أن الحركة الحافظة للزمان دورية .

وتقريره : أن كل حركة في مسافة<sup>١١</sup> تنتهي تلك المسافة إلى حد ، وتنتهي تلك الحركة إلى سكون لما تقدم . فهي غير الحركة الحافظة للزمان . لأن الزمان الذي هو مقدار الحركة على مامر<sup>١٢</sup> لا أول له ولا آخر كما مضى بيانه . فالحركة التي هي مقدارها يجب أن لا يكون لها أول ولا آخر ؛ لكن الحركات التي لا تختلف تكون إما مستقيمة ، وإما مستديرة كما سبق بيانه . والمستقيمة لا يمكن أن تتصل دائماً لوجوب تنهاى المسافات المستقيمة . فإذن هي وضعية دورية .

وأعلم أن القائلين بنفى السكون بين الحركات المختلفة يسندون الزمان أيضا إلى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير

و اعترض على الحجة المبينة على الميلين بمنع وجود الميل ، ثم بمنع امتناع ميلين مختلفين ، ثم بتجويز وجودهما في زمانين : بان يقال : الميل الثاني يحدث في جميع الزمان الذي بعد زمان الميل الاول كما جاز أن يكون عدم الان في جميع الزمان الذي بعده . فهذا تجويز وجود الميل الثاني في زمان الميل الاول في زمان و أن يكون بينهما آن لا يوجدان فيه او يوجد أحدهما . و نقل هذا الاعتراض ليس على الوجه الذي ذكره الامام فانه قال : لم لا يجوز أن يحدث الميل الثاني في جميع الزمان الحاصل بعد آن الميل الاول من غير أن يكون لذلك الزمان طرف سوى ذلك الان يحصل فيه أول وجود الميل الثاني كما أن عدم الان في جميع الزمان الذي بعده من غير أن يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه اول ذلك العدم فلا يلزم وجود آتين . وهذا الوجه بالاعتراض أنسب على ان التفصي عن هذه الاعتراضات ظاهر بعد الاحاطة بما مر . م

(١) قوله « وتقريره ان كل حركة في مسافة » المراد بهذه الحركة الحركة المختلفة . كأنه

قال : كل حركة من الحركات المختلفة أعنى التي لها حدود ينتهي الي سكون فهي لا يحفظ الزمان . و اما الحركات التي لا تختلف فهي اما مستقيمة أو مستديرة . و العصر ممنوع . لان الحركة على سطح مربع مثلا حركة واحدة مع أنها ليست بمستقيمة ولا مستديرة اللهم الا أن يستدعى حدود المسافة والحركة . وفيه ما فيه . م



المجموع حركة واحدة . و الزمان إذهو شيء واحد متصل يجب أن يكون مستنداً إلى ماهو مثله في الاتصال الوجداني . فإذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائماً . ولا حركة متصلة دائماً سوى الدورية . وقد ظهر من ذلك أن هذا المطلوب لا يقتصر إلى إثبات السكون المذكور كل الاقتدار .

❖(فائدة)❖

❖(إنما يجب أن يقال : صار غير موصل ، ولا يجب أن يقال : ما يقولون : صار مفارقاً . لأن الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة إلى ما يتحرك عنه ليس يقع دفعة ، ولا فيهما ماهو أول حركة ومفارقة ، وأن يزول كونه موصلاً واقع دفعة)❖  
هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم وهو أن الجمهور يقولون في حجبتهم التي حكيناها عنهم أعنى التي زيفها الشيخ عند إثبات الآن الثاني : إن المتحرك يصير بعد الوصول مفارقاً .

وقد رد عليهم من ينازعهم في مطلوبهم بأن المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة إلى ما يتحرك عنه . والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان . ولا يوجد فيها شيء هو أولها لأن كل جزء يوجد منها فإنه ينقسم أيضاً إلى أجزاء يتقدم بعضها على بعض . وهكذا حال المفارقة وما يشبهها . فإذن لا يصح أن يقال : صار المتحرك مفارقاً : أي مبيناً في آن ؛ بل يجب أن يقال : إن المتحرك صار غير موصل بعدما كان موصلاً ، أو زال عنه كونه موصلاً في آن فإن كون الشيء غير موصل فقد يقع في آن كما يقع في زمان . وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو أن الحججة المشهورة لا تصير صحيحة إن بدلت لفظة المبينة باللاماسة . فغير مناف<sup>(١)</sup> لقوله هذا . لأن تلك الحججة في نفسها ضعيفة ، والحجج التي يكون فسادها من جهة المعنى لا تصير صحيحة بتبديل ألفاظها بتديلاً غير مؤثر في المعنى . أمّا

(١) قوله « وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو أن الحججة المشهورة لا تصير صحيحة إن بدلت لفظ المبينة باللاماسة فغير مناف » جواب سؤال : وهو أن زوال الوصول هو اللاماسة والشيخ قال : لو بدلت المبينة باللاماسة يتم الحججة فكيف يتم إذا بدلت المبينة بالوصول .  
أجاب : بان اتمام الحججة بالوصول إذا ثبت الميل الثاني ، وعدم إتمامها باللاماسة للاقتصار عليها فهو تغيير لا أثر له في المعنى . م

الحجج الصحيحة فربما توهم فساداً إذا لم تكن ألفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة . فهذا ما يمكن أن يقال في تقرير هذه المسئلة .

\*(تذنيب\*)

\*(فالحركة التي يجب أن تطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية)\*

قد مر في الفصل الأول من الفصول الثلاثة الماضية أن القوة التي لانهاية لها هي التي تكون على أعمال أو حركات غير متناهية ، وتبين في الفصلين الأخيرين أن الحركة الغير المتناهية هي الدورية . فإذن الحركة التي يجب أن يتعرف حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية لا غير . ولما كان هذا الحكم فرعاً على ما تقدم جعل هذا الفصل تذنيباً له . وقد ظهر في هذا الفصل أيضاً أنه يريد بلا نهاية القوة لانهايتها بحسب المدة أو العدة .

\*(إشارة\*)

\*(اعلم أنه لا يجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسماً غيره . لأنه لا يمكن أن يكون إلا متناهيًا . فإذا حرك بقوة جسماً من مبدئه ففرضه حركات لاتنتهي في القوة ، ثم فرضنا أنه يحرك أصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب أن يحركه أكثر من ذلك من المبدئه المفروض فتقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيًا أيضاً . هذا محال)\*

يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية (١) .

(١) قوله « يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية » المطلوب ان القوى الجسمانية يمتنع أن تكون غير متناهية : إما في الشدة فلما مر ، وأما في المدة أو في العدة فلانها لو حركت جسماً فاما ان يكون بالقسر أو بالطبع وهما محالان : أما بالقسر فلانه لو حرك جسم جسمين مختلفين في الصغر و الكبر الى غير النهاية في المدة أو العدة من مبدئه واحد يلزم التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي و انه محال .

لا يقال : هذا الدليل انما يتم اذا يمكن ابتداء تحريك القوة الجسمانية الغير المتناهية واما لو كانت

واعلم أن القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحرّكت جسماً . فلا يخلو إما أن يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر ، أو بالطبع . لأنه إما أن لا يكون محلاً لتلك القوة ، أو يكون .

فقوله : « لا يجوز أن يكون جسم ذوقوة غير متناهية يحرك جسماً غيره » إشارة إلى فساد القسم الأول .

والحجة عليه : أن الجسم لا يمكن أن يكون إلا متناهيًا . وذلك لما مرّ من وجوب تناهي الأبعاد . فإذا حرّك جسم بقوة جسم آخر من مبدء مفروض حركات لانهاية لها بحسب الامتداد الزمني ، أو بحسب العدة في القوة . فإن غير المتناهي لا يخرج إلى الفعل ، ثم فرضنا أن ذلك الجسم المحرك يحرك جسماً آخر شبيهاً بالجسم الأول في الطبيعة وأصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدء المفروض فيجب أن يحرك الثاني أكثر من الأول . وذلك لأن المقسور إنما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر . ولا شك أن طبيعة الجسم الأعظم تكون أقوى من طبيعة الجسم الأصغر لاشتمال الأعظم على مثل طبيعة الأصغر ، وعلى ما يزيد عليه . ويلزم منه أن تكون معاوقة الأعظم أكثر من معاوقة الأصغر . فإن ذلك يكون تحريك الأصغر أكثر من تحريك الأعظم . وهذا ممّا لم يبيّنه الشيخ في هذا الفصل إلا أنه تبيّن ممّا مرّ في الفصل السادس من النمط الثاني ، وممّا سيأتي . وممّا كان مبدء التحريكين واحداً بالفرض وجب أن تقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر الذي فرض اللانهاية فيه . وكذلك النقصان

القوة الجسمانية القاسرة أزلية وهي تحرك جسماً من الازل تحريكات غير متناهية فلا يكون ثمة مبدء .

فتقول: لا شك في إمكان التحريك من المبدء على ذلك التقدير . فإنه لو أمكن قوة جسمانية قسرية غير متناهية لا يمكن أن يحرك جسماً و بعضه من مبدء مفروض . وحينئذ يلزم التفاوت . قال الامام : هب أن بين حركتي الجسمين المختلفين تفاوتاً في الجانب الغير المتناهي ؛ لكن لا يلزم منه أن ينقطع الجسم الاكبر . و انما يلزم لو كان التفاوت بالزيادة والنقصان حتى ينقطع الناقص الذي فرض غير متناه . وهو ممنوع . لم لا يجوز أن يكون التفاوت بالسرعة والبطء . كما أن حركة الفلك الاعظم أسرع من حركة فلك الثوابت مع أنهما غير متناهيين .

وتقرير الجواب : أن الكلام في القوة الغير المتناهية في المدة او العدة . واللازم منه تفاوت

ويلزم منه انقطاع الأقل . فيكون ذلك الجانب أيضاً متناهياً وقد فرض غير متناه . هذا خلف . فإن هذا الفرض محال .

واعلم : أن هذا البرهان أعمّ مأخذاً مما استعمله الشيخ . فإنّ الحاصل منه أن القوة الغير المتناهية لو حرّكت بالفرض جسمين مختلفين لوجب أن يكون تحريكها إياهما متفاوتاً . ويلزم منه كونها متناهية بالقياس إلى أحدهما بعد أن فرضت غير متناهية مطلقاً هذا خلف . فإنّ القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية أو غير جسمانية يمتنع أن تكون مباشرة لتحريك الأجسام بالقسر . والشيخ خصّصه بالقوة الجسمانية لأنّ غرضه في هذا الموضوع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية .

والاعتراض المشهور الذي أورده الفاضل الشارح عليه : بتجويز أن يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطء وحينئذ لا يلزم منه انقطاع أحدهما . مندفع لأنّ المراد بالقوة المذكورة هينهاى التي لانهاية لها باعتبار المدة أو العدة دون الشدة على ما مرّ .

ثمّ إنّّه أورد عليه سؤالاً آخر : وهو أنّ القائلين بتناهي الحوادث لما استدّلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها . ردّ الشيخ عليهم بأن قال : لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الأوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحاً فضلاً عن أن يكون مقتضياً لتناهيها .

قال : ولقائل أن يردّ عليه هينها بما ردّ به هو عليهم بعينه . وهو أن يقول : ليس

الحركتين في الجانب الغير المتناهي في المدة و العدة لا مجرد التفاوت في السرعة و البطوء :  
 اما في المدة فلان القوة الجسمانية لو كانت غير متناهية في المدة و حرّكت جسماً آخر كان زماً .  
 حرّكته غير متناه لاننا لانعنى بالحركة الغير المتناهية في المدة الا ذلك . فاذا حرّكت جسماً آخر أصغر  
 كان زمان حرّكته أيضاً غير متناه ، لكن هذا الزمان يكون أقصر لان معاوقته أقل . و التفاوت بين  
 الزمانين في الطول و القصر ليس الا في الجانب الغير المتناهي . فيلزم انقطاع الاقل قطعاً .  
 واما في العدة فلانها لو كانت غير متناهية في العدة و حرّكت جسماً يكون عدد حرّكاته غير متناه  
 لانه المراد بعدم تناهي القوة في العدة و اذا حرّكت جسماً أصغر يكون عدد حرّكاته أيضاً غير متناه  
 الا ان هذا العدد أكثر من العدد الاول فيلزم انقطاعه . م

للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت ما . فإن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان .

قال : ولقد أورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال . فأجاب : بأن المحكوم عليه هيينا<sup>(١)</sup> كون القوة قوية على تلك الأفعال . وهذا المعنى حاصل في الحال . ولاشك أن كون القوة قوية على تحريك الكل أقل من كونها قوية على تحريك الجزء . فوقع التفاوت في القوة عليها . بخلاف الحوادث . فإن مجموعها لما لم يكن موجوداً في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان .

ثم قال الفاضل الشارح : وللسائل أن يعود فيقول : أنتم إنمّا تستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل و الجزء بوقوع التفاوت في تلك الأفعال و حينئذ يعود الأشكال .

أقول . الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية مطلقاً ؛ بل ذكر في آخر النمط الخامس أن جميعها لا يمكن أن يوجد في وقت ، وغير المتناهي المعدوم قد

(١) قوله « فاجاب بان المحكوم عليه هيينا » اي الحكم هيينان قوة القوة متفاوتة وهو واقع في الحال فلاشك أن قوة القوة على تحريك الجزء أكثر من قوتها على تحريك الكل . فيلزم التفاوت في القوة بخلاف الحوادث فانها لما لم يكن موجودة في وقت يستحيل الحكم عليه بالتفاوت . و للسائل أن يعود و يقول : المحذور الذي ادعيتم لزومه إما تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء ، وإما تفاوت الأفعال . فان زعمتم ان اللازم تفاوت قوة القوة وهو محذور فغير مسلم لا بد له من دليل ، وإن زعمتم ان اللازم المحذور هو التفاوت في الأفعال عاد الأشكال . وكان مراد الامام من قوله : انتم تستدلون على تفاوت قوة القوة بتفاوت الأفعال . هذا الذي قررناه ؛ لكنه سهى في عبارته . فان الاستدلال بالمعكس . فانا نقول : قوة القوة على تحريك الكل أضعف منها على تحريك الجزء اذا المقسور طبيعة عاقبة عن التحريك القسرى . وكلما كان المعوق أقوى كانت القوة على تحريكه أضعف بالضرورة ، فلما تفاوت قوة القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء يلزم التفاوت في الحركات الغير المتناهية .

وأجاب الشارح بان الشيخ ما أحال قبول الغير المتناهي الذي ليس مجموعته موجوداً في الخارج الزيادة والنقصان في الوهم ، و صرح بانه في العدم قابل للزيادة والنقصان ، وبان ذلك لا ينافي كونه غير متناه ؛ بل انا في بادي النظر اذا تخيلنا امتداداً يكون له جهتان فاحتمل أن يكون غير متناه في الجهتين ، وأن يكون متناهياً فيهما ، وأن يكون متناهياً في احدهما فقط . فالحكم بالزيادة و

يكون فيه أكثر وأقل. ولا يثلم ذلك كونه غير متناه في العدم. وفي هذا الكلام تصريح بأن كثرة الشيء وقلته لانتفايان كونه غير متناه. وكيف وربما يوصف بهما وباللانهاية معاً في النظر الأول إذا اختلفت جهتهما أعنى جهة الكثرة والقلّة، وجهة اللانهاية. وبيان ذلك أن كل ما يمتد مترتباً في العقل، أو في الخارج: مقداراً كان، أو عدداً فيكون لامحالة لامتداده جهتان يمكن أن يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معاً بالتناهي، أو يسلب عنه فيهما التناهي، أو يوصف في إحداهما به ويسلب في الأخرى عنه. والحكم بالازيد والانتقاص عليه لا يكون إلا في الجهة الموصوفة بالنهاية لأنهما من خواص الكم المتناهي. فإنّ الحكم بهما في جهة واحدة لا ينافي في سلب النهاية في الجهة الأخرى بحسب النظر المذكور. وأما امتناع سلب النهاية عنه إذا كان موجوداً على ما هو المقر عند جمهور الحكماء فذلك لا أمر يقتضيه خارج عن مفهومه. وهو غير مانحن فيه. وإذ قد تقرر هذا فنقول: لما كانت لانهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي،

النقصان إذا كان غير متناه في إحدى الجهتين لا يكون إلا في الجهة الأخرى. وقوله: في النظر الأول. احتراز عن دليل يدل على امتناع أن يوصف بعدم التناهي وبالكثرة و القلة كامتناع وجود غير المتناهي على الشرايط المقررة عند الحكماء. فانه بدليل لا بالنظر الى مجرد مفهومه. وأما قوله: لانها من خواص الكم المتناهي. فممنوع. لانتناقضه بمعلومات الله تعالى ومقدوراته. ويمكن أن يجاب عنه: بان الكم الغير المتناهي اذا زاد مرة ونقص اخرى لم يكن ذلك الامن الجهة المتناهية بالضرورة. وأما ان معلومات الله تعالى زايدة على مقدوراته فذلك شيء آخر. وحاصل الجواب أن يقال: هب أن الغير المتناهي الذي يتعاقب لا يقبل الزيادة والنقصان في الخارج لانه ليس له مجموع موجود في وقت من الاوقات الا انه قابل لهما في الوهم، و بحسب الامر؛ لكن ازدياده ونقصانه في الجباب الغير المتناهي ممنوع في الوهم أيضا كما في الخارج وأما في الجباب المتناهي فليس بممنوع. وكان كلام الشيخ حيث قال: الحوادث المتناهية لو كانت غير متناهية يلزم أن يكون غير المتناهي قابلاً للزيادة والنقصان لازدياد الحوادث كل يوم وهو محال؛ أن يقال لو كان المراد أن غير المتناهي يزيد وينقص في الخارج فهو ممنوع. لان المجموع الغير المتناهي ليس موجوداً في الخارج في وقت ما، وان كان المراد أنه يقبل الزيادة والنقصان في نفس الامر وفي الوهم، فلا نسلم أنه محال. وانما يكون كذلك لو كان قبوله الزيادة والنقصان في الجباب الغير المتناهي. وليس كذلك هي هنا بخلاف ما نحن بصده للزوم التفاوت في الحركات

ازديادها في الجهة الأخرى التي تلي الحال . لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحاً كما مرّ . وأمّا الأفعال الصادرة عن القوة المذكورة فلمّا كان لامتدادها مبدء واحد بالفرض ، وكانت مستلزماً لزيادة ونقصان بحسب طبائع المقسورات المختلفة . وجب أن يكون التفاوت في الجهة الأخرى ، وأوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة أيضاً . وبذلك افتقرت صورتان . فهذا ما عندى في هذا الموضع . وأمّا عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم يقع إليّ بالفاظه حتّى أنظر فيها .

﴿مقدمة﴾

﴿إذا كان شيء ما يحرك جسماً ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الأكبر للتحريك مثل قبول الأصغر<sup>(١)</sup> لا يكون أحدهما أعصى والآخر أطوع . حيث لا معاوقة أصلاً﴾

لمّا فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر أراد أن يبيّن امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع أيضاً . فقدّم لذلك ثلاث مقدّمات : أولها : ما ذكره في هذا الفصل وهو أنّ الجسم من حيث هو جسم لمّا لم يكن مقتضياً للتحريك ، ولا للمنع عنه ؛ بل كان ذلك لقوّة تحلّله كما مرّ . فإذن كبيره وصغيره

الغير المتناهية في الجانب المتناهي . وانه كما هو محال في الخارج كذلك في الوهم وبحسب نفس الامر .

واعلم ان الطبيعيات لما كانت محسوسة وحكم الوهم في المحسوسات صادق فالمقدّمات المذكورة في البراهين الطبيعية لا يجب أن يكون مأخوذاً بحسب الخارج ؛ بل بحسب نفس الامر وإن كانت وهمية كما في مسألة تناهى الابعاد و الجزء الذي لا يتجزء وغيرهما . م .

(١) قوله « مقدمة : إذا كان شيء ما يحرك جسماً ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الأكبر للتحريك مثل قبول الأصغر » وهذا في المقدمة الاولى .

فالقوة الطبيعية إذا حركت جسماً يكون قبول كل الجسم للتحريك مثل قبول بعضه لعدم الممانعة فيه . فان كان هناك تفاوت لا يكون الا من قبل الفاعل اعنى القوى . وهذا في المقدمة الثانية .

والتفاوت الذي بين القوى على تناسب الاجسام في الصغر و الكبير لانها سارية فيها متجزئة .

بتجزئتها . وهذا في المقدمة الثالثة .

فلو تحرك جسم بقوته الطبيعية حركات غير متناهية ، وتحرك بعض ذلك الجسم بقوته الطبيعية من

إذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك . وإلا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه .

﴿مقدمة أخرى﴾

﴿القوة الطبيعية لجسم ما إذا حررت جسمها ولم يكن في جسمها معاوقة أصلا فلا يجوز أن يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول ؛ بل عسى أن يعرض ذلك بسبب القوة﴾

وهذه ثانية المقدمات : وهي أن القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة إذا حررت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة وإلا لم تكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز أن يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الأولى ، بل إن عرض تفاوت فهو بسبب القوة . فإنها تختلف باختلاف محلها على ما سيأتي في المقدمة الثالثة . وهناك يستبين أن التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو في الطبيعة بحسب الفواعل لا غير .

﴿مقدمة أخرى﴾

﴿القوة في الجسم الأكبر إذا كانت متشابهة للقوة في الجسم الأصغر حتى لو فصل من الأكبر مثل الأصغر تشابهت القوتان بالإطلاق . فإنها في الجسم الأكبر أقوى وأكثر إذ فيها بالقوة شبيهة تلك وزيادة﴾

وهذه ثالثة المقدمات : وهي أن القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الأجسام ، وتناسب بتناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر . لأنها حالة فيها متجزئة بتجزئتها . وألفاظ الكتاب واضحة .

مبده واحد فان كان حركات البعض غير متناهية وحركة الكل أكثر وقع التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي . وان كانت متناهية يلزم تناهي حركة الكل أيضا لان نسبة حركة الكل الى بعض نسبة قوة الكل الى قوة البعض ، ونسبة قوة الكل الى قوة البعض نسبة الكل الى بعض ، ونسبة الكل الى البعض نسبة المتناهي الى المتناهي . فيكون نسبة الحركة الى الحركة نسبة المتناهي الى المتناهي . وقد فرضنا حركة الكل غير متناهية . هذا خلف . م



﴿إشارة﴾

﴿نقول : لا يجوز أن يكون في جسم من الأجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم

حركات بلا نهاية﴾

لما فرغ من تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل .

فقوله :

﴿وذلك لأن قوة ذلك الجسم أكثر وأقوى من قوة بعضه لو انفرد﴾

إشارة إلى المقدمة الأخيرة .

وقوله :

﴿وليس زيادة جسمه في القدر تؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المتحرك كين

والمحرك كين واحدة﴾

إشارة إلى المقدمة الأولى ، وإلى سبب الاحتياج إليها : وهو أن المعاوقة لو كانت

في الكبير أكثر منها في الصغير مع أن القوة في الكبير أيضا أقوى منها في الصغير لكانت نسبة

المتحرك كين والمحرك كين واحدة ؛ لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الأولى .

وقوله :

﴿بل المتحرك كان في حكم مالا يختلفان ، والمحرك كان مختلفان﴾

إشارة إلى ما استبان في المقدمة الثانية : وهو كون التفاوت ههنا بسبب الفواعل

لابسب القوايل .

وقوله :

﴿فإن حر كاجسميهما [بجميعها خ] من مبدء مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا

تقرير البرهان بالإحالة على ما مر . وهو أنه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في

الجانب الذي فرض غير متناه . ويلزم منه تناهي الأقل كما مر .

وقوله :

﴿وإن حر كالأصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاته على نسبة متناهية

فكان الجميع متناهيًا﴾

تتميم لهذا البرهان وإنما احتاج إلى ذلك لأنّ اللازم ممّا مرّ ليس إلاّ وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الأصغر ؛ لكن كان ذلك في الحجّة السابقة خلفا . لأنّ القوّة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا متناهايا ، ولم يكن هيهنا خلفا . لأنّ القوّة ليست بواحدة ؛ بل إنّما لزم المحال من حيث ذكره : وهو أنّ تناهي حركات الأصغر يقتضي تناهي حركات الأكبر أيضا لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين على ما مرّ في المقدّمة الثالثة . فهذا تقرير ما في الكتاب .

واعلم : أنّا ذكرنا أنّ الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانيّة غير متناهية التحريك : فبيّنه بامتناع صدور قسمي التحريك عنها الذي بالقسر ، والذي بالطبع من غير نهاية ؛ لكن لما كان البرهان الذي أقامه على امتناع كون القوى الجسمانيّة الغير المتناهية محرّكة بالطبع أخصّ تناولنا ممّا يجب . وذلك لأنّه لم يقم إلاّ على امتناع صدور التحريك المتناهي عن قوّة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في أجسامها . و بالجملة القوى المتشابهة الحالة في الأجسام البسيطة ، و التحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون أعمّ من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتيّة و الحيوانيّة مع أنّ أجسامها المرّكبة لا تخلو عن معاوقات يقتضيها طبائع بسائطها على ماتبيّن فيما مرّ ، وأيضا أكثر تلك النفوس ممّا لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحالّ أجساما آليّة . فإذن هذا البرهان كان أخصّ ممّا يجب ؛ لكن لما كان المقصود هيهنا بيان امتناع كون الصور الفلكيّة المنطبعة في هيوليياتها مبدء للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصود . (١)

﴿ تذييب ﴾

﴿ فالقوّة المحرّكة للسماء غير متناهية ، (٢) وغير جسمانيّة . فهي مفارقة عقليّة ﴾

(١) قوله « اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده » هذا البرهان إنما يدل على حصول مقصوده لو كانت حركة الفلك طبيعيّة . فان ارادة الفلك لا تنقسم بانقسامه لجواز أن لا يكون لجزءه ارادة أصلا فضلا عن ارادة بنسبة ارادة الكل . م

(٢) قوله « فالقوّة المحرّكة للسماء غير متناهية » ثبت أن في الوجود حركة غير متناهية ؛ و

وفي بعض النسخ : فهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية .  
 قد بان فيما مضى : وجوب وجود حركة غير متناهية ، وبان أنها لا تكون إلا دورية ،  
 وبان في النمط الثاني أن الأجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية . فإذن  
 ثبت أن القوة المحركة للسماء غير متناهية ، وثبت أيضاً بالبرهان المذكور في الفصول  
 المتقدمة أن القوى الجسمانية لا تصدر عنها حركة غير متناهية . فأنتجت المقدمتان  
 أن القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية ، وما ليس بجسماني يكون مفارقاً . فإذن هي  
 مفارقة . والمفارقة : إما عقل أو نفس . والنفس المفارقة إذا حاولت تحريك جسمها فإنما  
 تحاوله بخروج ما فيها بالقوة من الكمال إلى الفعل وإلا فلا احتياج لها إلى التحريك .  
 فإذن هي مفترقة في التحريك إلى شيء يكون كماله موجودة بالفعل ليخرج تلك الكمالات  
 النفسانية من القوة إلى الفعل . وذلك الشيء هو العقل . ولا محالة يكون ذلك الشيء هو  
 السبب الأول لتحريك السماء . فإذن القوة الأولى التي تصدر عنها تحريك السماء  
 مفارقة عقلية .

﴿ وهم وتنبية ﴾

﴿ ولعلك تقول : قد جعلت السماء يتحرك عن مفارق وقد كنت من قبل منعت أن  
 يكون المباشر للتحريك أمراً عقلياً صرفاً ؛ بل هو قوة جسمانية . فجوابك : أن [هنا]  
 الذي ثبت هو محرك أول ، ويجوز أن يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية ﴾

إنها دورية . والحركة الدورية إنما هي السماوية . فالقوة المحركة للسماء غير متناهية و القوة  
 الجسمانية متناهية ينتج أن القوة المحركة للسماء ليست قوة جسمانية . فيكون قوة مفارقة إما عقلا  
 وهو المطلوب ، أو نفساً . و النفس المجردة المفارقة إنما يتحرك جسمها لتحصيل الكمالات اللاحقة  
 بها . وتحصيل الكمالات إنما يكون من موجود يكون الكمالات حاصلة له بالفعل و هو العقل .  
 فالقوة المحركة للسماء مفارقة عقلية .

فان قلت : ان اراد بالقوة المحركة للسماء المباشر للحركة الذي يصدر عنه الحركة فهو قوة  
 جسمانية لا عقلانية . وان اراد بها شيئاً آخر فلا بد له من دلالة .  
 فنقول : الدلالة عليه عدم تناهي الحركات لان عدم تناهيها ليس بحسب ذات القوة المباشرة  
 لامتناع صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بحسب ذاتها ؛ بل بحسب قوة اخرى .  
 ولا شك انها يجب أن يكون غير متناهية الاثار والا استحال صدور الحركات الغير المتناهية عن

قد تبين في الفصل العاشر من هذا النمط أن محرك السماء لا يجوز أن يكون عقلا؛ بل هو قوة نفسانية جسمية. وهي هنا قد حكم بأنه مفارق عقلي وذلك يوههم مناقضة. فنبه على أن ذلك غير متناقض. لأن الحكم بأن المباشر للتحرريك لا يجوز أن يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدءاً من وجه آخر.

واعلم أن تحريك النفس تحريك فاعلي، وتحريك العقل تحريك غائي. والغاية وإن كانت من حيث هي علة لعليّة الفاعل مبدءاً بعيداً فهي من حيث انتساب الفعل إليها باعتبار غير اعتبار انتسابه إلى سائر العلل مبدءاً قريباً. وبه ينحل ما أشكل على الفاضل الشارح (١) وهو أن المحرك القريب إن كان جسمانياً فهو نفس. وإلا فهو عقل. ولا وجه لكونهما معاً سبيين.

\*(هم وتنبه)\*

\*(ولعلك تقول: إن جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لادائم التحريك فيكون لغير هذه الحركة. فاسمع واعلم: أنه يجوز أن يكون محرك غير متناهي التحريك

القوة الجسمانية بحسبها. فلك القوة ليست بجسمانية؛ بل مفارقة.

نعم يرد أن يقال: الدليل لم يدل الأعلى أن الجسم السماوي متحرك بالحركة الدورية، واما أن كل متحرك بالحركة الدورية فهو جسم سماوي فهو من باب إيهام العكس. ولم لا يجوز أن يكون في كرة الأرض قوة متحركة بالإرادة ويكون الزمان مقدار حركتها؟

واعلم: أن المطلوب من هذه الفصول ليس اثبات العقل مطلقاً؛ بل اثبات أن للحركة السماوية غاية هي العقل والا لم يحتج إلى بيان أن الحركة الغير المتناهية دورية، ولا إلى أن الحركة الدورية سماوية. ولهذا صرح الشيخ فيما قبل بأنه ضرب آخر من البيان مناسب لما كنا فيه من اثبات الغايات للافلاك فاستنتج ههنا عدم تناهي القوة المحركة للسماء. م

(١) قوله « وبه ينحل ما أشكل على الفاضل الشارح » لما ذكر الشيخ: أن الملاصق للتحرريك قوة جسمانية والعقل محرك اول. اعترض الامام بأن الحركات الجزئية الغير المتناهية انما يصدر عن العقل، او عن القوة الجسمانية؛ فان صدرت عن العقل فهو العلة، وان صدرت عن القوة الجسمانية لم يكن العقل علة لها.

والجواب: أن العقل علة غائية. والقوة الجسمانية علة فاعلية.

وايضاحه: أن محرك الفلك على الاجمال شيان: الاول: ما يحرك تحريك المعشوق للعاشق.

يحرّك شيئاً آخر ثمّ يصدر من ذلك الآخر حركات غير متناهية لاعلى أنّها تصدر عنه لو انفرد ؛ بل على أنّه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدء الأوّل ، ويفعل . واعلم : أنّ قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهي ، و التأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدئية . وإنما يمتنع في الأجسام أحد هذه الثلاثة فقط ﴿﴾  
معنى السؤال : أنّه إن جاز أن يكون المباشر لتحريك السماء قوّة جسمانية فتكون تلك القوّة متناهية التحريك لادائمة التحريك . فتكون محرّكة لغير الحركة السماوية الدائمة . هذا خلف .

ونبه على الجواب (١) بأنّه يجوز أن يكون محرّك غير متحرّك ، عقلي غير متناهي التحريك يحرك قوّة حالة في جسم أي يتجدد منه في تلك القوّة أمور متصلة غير قارة ، ثمّ يصدر عن تلك القوّة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لاعلى أنّها تصدر عن تلك

وهو الذي يكون الحركة لاجله . و الثاني : ما يحرك تحريك النفس للبدن وهو الذي يكون الحركة منه . وذلك المحرك العقلي لا جاز أن يكون هو المباشر للحركة فانه بعيد عن التغير والاستكمال والمباشر للحركة متغير مستكمل . فلا يكون الحركة منه ؛ بل محرّكاً للفلك على سبيل التعشق .  
وإما محرّك الفلك على سبيل التفصيل فهو ثلاثة : بعيد عقلي يحرك على وجه التعشق ، و قريب مباشر للحركة ، و وسط وهو نفس مفارقة عن المادة متعلقة بالفلك على وجه التدبير ، و يكون لها تصورات كلية وجزئية ، و تباشر من تصوراتها الجزئية التي يحصل لها بمعاونة من قوتها المتخيلة هذه القوّة المتخيلة . فيرتسم فيها صور الاوضاع الجزئية ، ويحدث عنها الحركات الجزئية على الاستمرار . هكذا يجب ان يحقق مقاصد القوم . م

(١) قوله « ونبه على الجواب » أي لانسلم أنّ المباشر لتحريك السماء لو كانت قوّة جسمانية كانت متناهية التحريك . وإنما يكون كذلك لو كان صدور الحركات الغير المتناهية عنها على سبيل الاستقلال . وليس كذلك بل يتجدد من العقل المفارق فيها امور متصلة غير قارة ، وينفعل بحسب ذلك انفعالات غير متناهية ، وبواسطة تلك الانفعالات يقوى على حركات غير متناهية . وإنما قيد الامور الامور المتصلة بكونها غير قارة لانها لو كانت قارة لزم بقاء الحركة بعينها .  
وهيها نظر ان : الال : ان القول بتجدد الامور من المفارق وصدور الحركات الغير المتناهية بحسب ذلك تصريح بان الصادر من الفلك حركات متعددة . وقد تبين من قبل أن الحركات المتعددة لا تحفظ الزمان فيبينهما تناقض .

بيان ذلك : أنه اذا صدر من الفلك حركات متعددة : فاما أن يكون بين كل حركتين حد هو بداية احديهما و نهاية الاخرى فهي الحركات التي تفعل حدوداً و نقطا . فلا يحفظ الزمان ، و اما

القوة لو انفردت ؛ بل على أنها تنفعل دائماً عن ذلك المحرك العقلي ، و تنفعل بحسب انفعالاتها تلك . ثم زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية ، و بين التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة . و بين تلك التأثيرات على سبيل المبدئية ، و ذكر أن الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط .

واعترض الفاضل الشارح : بأن الأمور الحادثة في النفس الجسمانية لا يجوز أن تصدر عن العقل . فإن الثابت لا يكون علّة للمتغيّر . وإن جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج إلى النفس . وحينئذ لا يكمن القطع في شيء من القوى الجسمانية بأنها

ان لا يكون بين تلك الحركات حدود . فحينئذ لا يكون حركات متعددة ؛ بل حركة واحدة . الثاني : أن التحريكات لا على سبيل الاستقلال صورة النقص . لانه لا يمكن أن يقال : لو صح الدليل لم يجز التحريكات الغير المتناهية لا على سبيل الاستقلال فانه اذا فرض كل القوة يحرك جسماً لا على سبيل الاستقلال حركات غير متناهية من مبدء مفروض وبعضها يحرك كذلك . يكون تحريك البعض اقل من تحريك الكل . فيكون متناهيًا . و جوابه : ان هذا يتم لو امكن أن يستعد بعض القوة لتلك الانفعالات الواردة على جميع القوة وهو ممنوع .

واعترض الامام بوجهين : احدهما : أن الامور الحادثة في النفس الجسمانية امور متغيرة . و عندهم أن الثابت لا يكون علّة للتغير لامتناع تخلف المعلول عن العلة فلا يكون معلولة للعقل . وإن جاز ذلك فليجز اسناد الحركات الجزئية الى العقل . وثانيهما . لو جاز صدور الحركات الغير المتناهية من القوة الجسمانية بواسطة الانفعالات فلم لا يجوز مثله في ساير القوى ؛ و حينئذ لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمانية بانها لا تقوى على اعمال غير متناهية . فقله : و حينئذ . اشارة الى هذا الوجه : اي اذا جاز صدور الامور المتجددة في النفس الجسمانية عن العقل لا يمكن القطع .

والجواب عن الاول : أن الحركة لا يجوز أن تصدر عن العقل لما ثبت ان مباشر الحركة هو النفس لا العقل لانه ليس بمستكمل والمتغير انما يصدر عن العقل بسبب الحركة الدائمة حتى يكون هناك سلسلتان معدتان كل فرد من احديهما بعد الفرد من الاخرى : احدهما سلسلة الانفعالات الواردة على القوى الجسمانية ، والاخرى سلسلة الحركات . فكل حركة تعد القوة الجسمانية لحالة انفعالية صادرة عن العقل . وتلك الحركة الانفعالية تمدها لاصدار حركة لاحقة . وهذا كما اذا قطعنا حداً من حدود المسافة و اعترض حد آخر شعرنا به و تخيلنا قطعة فقطعناه ، ثم تخيلنا قطع حد آخر وهكذا . فكل حركة سابقة لتخييل وهو انفعال . وكل تخيل علّة لحركة لاحقة . م

لاتقوى على أفعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائماً .  
والجواب : أن المتغير إنما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة ، والحركة  
لا توجد إلا عند تجدّد أحوال في محرّكها منسوبة إلى إرادة أو ميل طبيعي أو قسريّ يكون  
كلّ حركة علّة لتجدّد حاله وكلّ حال علّة لتجدّد حركة فيتصلّ التجدّدات في المحرّك  
والحركات في المتحرّك . فإذن لا بدّ من محرّك يتجدّد أحواله . وليس هو بعقل . ولما امتنع  
في الفلك انتساب تلك الأحوال إلى طبيعة أوقس . ثبت انتسابها إلى نفس . وأمّا احتمال  
كون القوى الجسمانية قوياً على غير المتناهي بحسب انفعالها عن العقل . فليس بإلزام  
على الشيخ لأنّه عين ماصّح به ؛ لكنه لا يتصور فيما لا يستمرّ انفعالاته وأفعاله .  
(إشارة\*)

(\*) فإلبداء المفارق العقلي لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية  
على هيئات نفسانية شوقية تنبعث منها الحركات السماوية على النحو المذكور من  
الانبعاث ، ولأنّ تأثير المفارق متصل بما يتبع ذلك التأثير متصل على أنّ المحرّك الأوّل  
هو المفارق . لا يمكن غير هذا (\*)

فيه بيان لكيفية صدور الأحوال المتجدّدة في النفس الفلكية عن العقل ، و صدور  
الحركات بحسبها عن النفس . وهو غنيّ عن الشرح .  
(استشهاد\*)

(\*) صاحب المشائين قد شهد بأن محرّك كلّ كرة يحرك تحريكاً غير متناه ، وأنّه  
غير متناهي القوة ، وأنّه لا يكون تحريك غير المتناهي بقوة جسمانية . فغفل عنه كثير  
من أصحابه حتّى ظنّوا أنّ المحرّكات بعد الأوّل قد تتحرّك بالعرض لأنّها في أجسام  
و العجب أنّهم جعلوا لها تصوّرات عقلية ، ولم يحضروهم أنّ التصرّور العقليّ غير ممكن  
لجسم ، ولا لقوة جسم . فهو غير ممكن لما يتحرّك بذاته أو يتحرّك بالعرض أي بسبب  
متحرّك بذاته . وأنت إن حققت لم تستجز أن تقول : إنّ النفس الناطقة التي لنا متحرّكة  
بالعرض إلا بالمجاز . وذلك لأنّ الحركة بالعرض هي أن يكون الشيء صار له وضع وموضع  
بسبب هو فيه ثمّ يزول ذلك بسبب زواله عمّا هو فيه الذي هو منطبع فيه (\*)

قد مرّ في بيان كثرة العقول أن قوماً من المشائين ظنّوا أن المتشبه به في جميع السماويات واحد : وأن المعلم الأول قد حكم في موضع بوحده ، وفي موضع آخر بكثرتة . وذكرنا وجه كل واحد من قوليه فذلك القوم زعموا أن المحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة في أجسامها ، ولزمهم القول بتحركها بالعرض . لأن الحال في المتحرك بالذات يتحرك بالعرض . والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك إلى محرك آخر <sup>(١)</sup> ولا يتسلسل ؛ بل يجب أن ينتهي إلى محرك غير متحرك من حيث هو محرك . قالوا : فذلك المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو محرك هو العلة الأولى أو العقل الأول ، وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين متحرك : إما بالذات ، وإما بالعرض و ذلك غير واجب . لأنّه يجوز أن يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك ، ويكون متحركاً من جهة أخرى مثلاً من جهة كونه حالاً في مادة

(١) قوله « والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر » لانه اذا كان شيء محركاً متحركاً فهو من حيث انه متحرك يحتاج الى محرك فان كان محركه نفسه يلزم أن يكون فاعلاً وقابلاً و انه محال ، وان كان محركه غيره فذلك المحرك ان كان متحركاً يلزم احتياجه الى محرك آخر وهكذا حتى ينتهي الى محرك غير متحرك . قالوا : وذلك المحرك هو المبدء الاول ، والعقل الاول . وما عداه من المحركين متحرك وهذا الذي حملهم على الاكتفاء في تحريك الافلاك بالصور المنطبعة . لانهم لما ذهبوا الى أن ما عدا المبدء الاول من محركات الافلاك متحركة اما بالذات او بالعرض . والنفس والعقل ليسا بمتحركين لا بالذات ولا بالعرض . فلا دخل لهما في تحريك الافلاك . فانحصر محركات الافلاك في القوى الجسمانية .

واعترض الشارح على هذا الكلام بقوله : وذلك غير واجب . وتقريره : أن يقال : لا نسلم أن كون المتحرك فاعلاً قابلاً مما محال . فان من الجائز أن يكون محرك متحركاً من جهتين . فان القوة محرّكة من جهة انها تنفعل من العقل : متحركة من جهة انها حالة في مادة . فكيف لا يكون محركها نفسها . و محرك المتحرك بالعرض هو محرك المتحرك بالذات لكن محرك المتحرك بالذات اعنى الفلك هو تلك القوة . فيكون محركها من حيث يتحرك بالعرض أيضاً هو نفسها كما أن الطبيعة العنصرية محرّكة ومتحركة بالعرض وليس محركها بالحركة العرضية الا اياها . وأعلم ان الانسب أن يكون قوله : وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء مقدماً على الاعتراض . الا أن ذكره بعد التزييف لما كان فيه نوع استحقار واستهزاء أخره عنه ، والواجب في قوله : فاذن هي عقول مفارقة . أن يقال : نفوس مفارقة . لما تقدم من اعترافهم بان للنفوس السماوية تصورات عقلية . م



وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة في مواد الأفلاك دون النفوس المفارقة والعقول . فرد الشيخ عليهم في هذا الفصل بشيئين :

أحدهما : قول المعلم الأول . فإنهم يدعون ملازمة مذهبه . وذلك أنه صرح : بأن محرك كل كرة يحركها تحريكا غير متناه ، وبأن التحريك الغير المتناهي لا يكون بقوة جسمانية . وهذان القولان ينتجان أن محرك كل كرة جوهر مفارق ؛ لكن القوم المذكورين قد غفلوا عن جمع القولين وإنتاجهما .

والثاني : اعترافهم بأن للنفوس السماوية تصورات عقلية هي مبادئ تشوقاتها . وتقرير ذلك : أن التصور العقلي لا يمكن أن يكون لجسم أو قوة جسم . لما مر في النمط الثالث . وكل متحرك بالذات أو بالعرض فهو جسم أو قوة جسم . فإن ذن التصور العقلي لا يمكن أن يكون لما يتحرك بالذات أو بالعرض ؛ لكن للمحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم . فإن ذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض .

ثم إن الشيخ أزال وهم من يظن أن النفوس الناطقة متحركة بالعرض وتشبه النفوس الفلكية بها . ببيان معنى الحركة بالعرض ، ونفى ذلك المعنى عن النفوس الناطقة . وجميع ذلك ظاهر .

وأعلم : أن المحصلين من المشائين لا يذهبون إلى ما ذهب إليه القوم المذكورون ، وإنما يذهب إليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم . يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدء والمعاد : فإنه قال بهذه العبارة : والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه و يتبع عددها عدد المبادئ المفارقة . و الاسكندر يصرح ويقول في رسالته التي في المبادئ : إن محرك جملة السماء واحد لا يجوز أن يكون عددا كثيرا ، وإن لكل كرة محركا ومشوقا يخصصانه . وثنا مسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه : إن الأشبه والأحق وجود مبدء حركة خاصة لكل فلك على أنه فيه وجود مبدء حركة

(١) قوله « يريد بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد » قبل تقرير الدليل لابد من تقسيم الموجود الى الجواهر الخمسة والعرض . فالموجود اما ان يكون في موضوع وهو العرض او في موضوع وهو الجوهر . والجوهر اما ان يكون حالا في جوهر آخر وهو الصورة ، او محلا وهو الهولي ، او مركبا من الحال والمحل وهو الجسم ، او حالا ولا

حرارة خاصة له على أنه معشوق مفارق .

\*(إشارة\*)

\*(الأول ليس فيه حيثيتان لوحديته . فيلزم كما علمت أن لا يكون مبدءاً  
لاواحد بسيط . اللهم إلا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة .  
فيتضح لك أن المبدء الأقرب لوجوده عن اثنين ، أو عن مبدء فيه حيثيتان ليصح أن يكون  
عنه اثنان معاً . لأنك علمت أنه ليس ولا واحدة من الهيولى والصورة علّة للأخرى  
بالإطلاق ، ولا واسطة بالإطلاق ، بل تحتاجان إلى ما هو علّة لكل واحدة منهما أولهما  
معاً . ولا يكونان معاً عما لا ينقسم بغير توسط . فالمعلول الأول عقل غير جسم . وأنت فقد  
صح لك وجود عدّة عقول متباينة . ولا شك أن هذا المبدء الأول في سلسلتها أوفى حيزها  
العقلى\*)

يريد بيان أن المعلول الأول لا يمكن أن يكون جسماً ؛ بل هو عقل مجرد .  
قال الفاضل الشارح : هذا الفصل يشتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة  
لإثبات العقول .

وتقرير ما في هذا الفصل : أن المبدء الأول ليس فيه كثرة لوحديته كما بين  
في النمط الرابع . فيلزم كما علمت في النمط الخامس أن لا يكون مبدءاً إلا لواحد بسيط  
إلا بالتوسط . وكل جسم كما علمت في النمط الأول مركب من هيولى وصورة .

محلا . فان كان متعلقاً بالجسم تعلق التدبير والتصرف فهو النفس ، والا فهو العقل .  
إذا ثبت هذا فنقول : المعلول الاول لا يجوز أن يكون عرضاً لان المعلول الاول سابق على غيره  
ويمتنع سبق العرض على الجوهر ، ولا جسماً والالزم صدور أمرين من الواحد الحقيقى ، ولا صورة  
ولا هيولى . لما ثبت من امتناع ان يكون شىء واحد منهما علّة للأخرى او واسطة ، ولان تأثير  
الصورة موقوف على تشخيصها وتشخيصها موقوف على المادة . فلا يجوز تقدمها عليها ، وكذا المادة  
لو كانت علّة للصورة كانت فاعلة قابلة معاً وانه محال ، ولا نفساً لان أفعال النفس تحتاج الى المادة  
ولو كانت معلولا اولاً فاما أن يصدر عنها شىء أولاً . فان لم يصدر عنها شىء لم ينتظم سلسلة  
الموجودات وان صدر عنها شىء وقد ثبت أن أفعالها متوقفة على وجود المادة فيكون المادة موجودة  
قبل وجودها . و هو محال . فتعين أن يكون المعلول الاول هو العقل .

فيتضح لك أن المبدء الأول لوجود الجسم يكون مؤلفاً عن شيئين ، أو يكون وجود الجسم عن مبدء فيه حيثيتان ليصح أن يصدر عنه الهولي والصورة معاً لأنك علمت في النمط الأول أيضاً : أنه ليس ولا واحد منهما علّة ولا واسطة مطلقة للأخرى ؛ بل يحتاجان معاً إلى علّة توجد كل واحدة منهما . فإن ايجاد المركب مسبوق بايجاد أجزائه ، أو توحيدهما معاً . ولا يجوز أن يكون علتهما القريبة شيئاً غير منقسم . فإن المعلول الأول جوهر بسيط ليس بجسم ولا جزء جسم ولا بنفس يتعلق بجسم ؛ بل هو عقل محض . وأنت فقد صح لك في هذا النمط وجود عدة عقول متباينة الذوات هي مبادئ تحريك الأفلاك ولاشك أن هذا المبدء الأول في سلسلتها . أي هو أيضاً محرر لك لفلك هو أول الأفلاك أو في حيزها العقلي إن لم يكن محرراً لك لفلك . أي يكون مشاركاً لهما في التجرد والبراءة عن القوة .

\*(تنبيه\*)

\*(قد يمكنك أن تعلم أن الأجسام الكريمة العالية أفلاكها وكواكبها كثيرة

العدد)\*

هذا الفصل مشتمل على أربعة مطالب أكثرها مما مرّ بيانه . ولذلك وسمه بالتنبيه وإنما جمعها ههنا تنبيهاً وتذكيراً على كثرة العقول :  
فالأول هو معرفة كثرة الأجرام العالية .

وفيه نظر من وجوه : احدها : اننا نختار انه لا يصدر من النفس شيء . ولا نسلم عدم انتظام الموجودات ولم لا يجوز أن يصدر من المبدء الاول بشرط وجود النفس شيء آخر هو آلة النفس لا بد له من دليل .

الثاني : ان قولكم : افعال النفس محتاجة إلى المادة إن اردتم أن جميع أفعالها كذلك . فهو ممنوع ، وإن اردتم أن بعضها كذلك . فهو لا يستلزم المطلوب .

ويمكن أن يجاب : بان المراد بالنفس هو الذي يتوقف جميع افعاله على الاله . فان العقل ربما يتوقف فعله و فيضانه على وجود المادة ؛ بل وعلى استعدادها .

الثالث : لانسلم انه إذا لم يكن المعلول الاول النفس ولا الجسم ولا جزءاً منه يكون هو العقل . واما يكون كذلك لو كان جميع كمالاته موجودة فيه بالفعل .

وجوابه : أن الموجودات الجوهرية منحصرة في الخمسة . فاذا لم يكن أحد الاربعة تعين أن يكون هو العقل واما حصول جميع كمالته بالفعل فيه فلا يتم الا بدليل آخر . م

والثاني معرفة كثرة محرّكاتها أعنى نفوسها .  
والثالث معرفة كثرة متشوّقاتها أعنى عقولها .  
والرابع معرفة اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض الأمور . وفي آخر الفصل  
ترغيب على تعرف عللها الفاعليّة ، ووعد لبيان ذلك .

أمّا المطلوب الأوّل فالنظر فيه من العلوم الرياضيّة (١) ولذلك . قال فيه : « قد  
يمكنك أن تعلم ، ولم يشتغل ببيانه . وأنا أورد حاصل أنظار أهل تلك العلوم فيه إجمالاً .  
فأقول : الأجرام العالیه تنقسم إلى كواكب وإلى أفلاك :

أمّا الكواكب فتقسم إلى سيارات . وإلى ثوابت ، والسيارات سبعة ، و الثوابت  
أكثر من أن تحصى . وقد رصد منها ألف ونيّف و عشرون كوكباً ، والطريق إلى معرفة  
وجود الكواكب هو العيان لا غير ، وإلى معرفة سيرها وإثباتها هو الرصد .

وأمّا الأفلاك فكثيرة . و الطريق إلى إثباتها الاستدلال بحركات الكواكب  
الموجودة بالرصد بعد تمهيد الأصول الحكيمية . وهي إسناد كل حركة إلى جسم يتحرّك  
بها بالذات ، ويتحرّك ما يحتوى عليه بالعرض ، و وجوب الاتّصال في الحركات الفلكيّة  
المستديرة البسيطة ، ووجوب التشابه فيها ، و امتناع الخرق و الالتئام على أجرامها .  
وقد اختلف أهل العلم في عددها اختلافاً لا يرجى زواله بعد أن قسموها إلى كليّة  
يظهر منها حركة واحدة : إمّا بسيطة أو مركّبة ، وإلى جزئية تنفصل الكليّة إليها .

فالقديما أثبتوا ثمانية أفلاك كليّة يحيط بعضها ببعض بحيث يماسّ مقعر العالِي  
محدّب السافل . ويكون مراکز الجميع مركز الأرض . واحد منها وهو المحيط بالكلّ  
فلك الثوابت فإنّه ممّا لا بدّ منه وإن كان كون الثوابت على أفلاك كثيرة ممكناً . و  
هذا الفلك هو أيضا فلك البروج . و سبعة للسيارات السبعة على الضدّ المشهور وإن كان فيه  
أيضاً خلاف .

(١) قوله « فالنظر فيه من العلوم الرياضيّة » فيه نظر : لان البحث عن وحدة الاجسام وكثرتها  
بحث عن أحوال الموجودات من حيث انها موجودة . فهو من الالهيات . و لهم خصصوا الوحدة  
و الكثرة بالاجرام العلوية حتى صار البحث عنهما في علم الهيئة . م

والمتاخرون زادوا فلما آخر غير مكوكب يحرك الكل بالحركة اليومية . و جعلوه محيطاً بالكل .

ثم إن الفريقين جعلوا الفلك الكلي لكل كوكب منفصلاً إلى أجسام كثيرة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب طولاً وعرضاً ، واستقامة ورجعة ، وسرعة وبطاً ، وبعداً وقرباً من الأرض .

فمن غير المحصلين منهم من جعل لتلك الأجسام أشكالاً غير الكرة . كالقائلين بالمنشورات<sup>(١)</sup> والحلق والدفوف وأمثالها وجعلوها منضوذة في جو مشتمل عليها هو ثخن فلكه الكلي .

ومنهم من جعلها في حركاتها أيضاً مختلفة كالقائلين باسترخاء أوتارها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة ، وكالقائلين بإقبال الفلك وإدباره من غير استناد ذلك إلى حركه بسيطة متشابهة . هذا كله مع اختلافهم في أعدادها .  
وأما المحصلون الذي يلتزمون القوانين الحكيمية . فقد اختلفوا أيضاً في أعدادها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلاً وحرارة .

والمعلم الأول ذكر أن عدد الجميع يقرب من خمسين فما فوقه .  
والمتاخرون المقتفون لأرصاد بطليموس الفاضل أثبتوا لكل كوكب فلكاً ممثلاً بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس بمحده به مقعر ما فوقه ، وبمقعره محدب ما تحته . و هو فلكه الكلي المشتمل على سائر أفلاكه إلا القمر فإن ممثله المسمى بفلك جوزهره يحيط بفلك آخر له يسمي المائل وهو الذي يشتمل على سائر أفلاكه ، وفلكا خارج المر كز عن مركز الأرض ينفصل عن الممثل أو المائل يتماس محدبهما ومقعرهما على نقطتين يسمي الأبعد عن الأرض أوجا ، والأقرب منه حضيفا ، وفلكا آخر يسمي بالتدوير غير محيط بالأرض وهو في ثخن خارج المر كز يماس محدب به سطحه على نقطتين يسمي أبدهما عن الأرض ذروة ، وأقربهما حضيفا . ما خلا الشمس فإنها تكتفي بأحد الفلكين أعني خارج

(١) قوله « كالقائلين بالمنشورات » المنشور شكل مجسم يحيط به ثلاثة سطوح متوازية الاضلاع

و مثلثان . فقوله : إلا القمر يخرج ممثله عن فلكه الكلي فهو لا يكون فلكاً كلياً ولا جزئياً . م

المرکز ، أو التدوير من غير رجحان لأحدهما على الآخر بالقياس إلى حركاتها . إلا أن بطليموس رأى إثبات الخارج لها أولى لكونه أبسط . والكواكب الستة مر كوزة في تدويرها بحيث تماس سطوحها سطوح التدوير على نقط ، و الشمس مر كوزة في خارج المرکز . وزادوا لعطارد فلکا آخر خارج المرکز أيضاً . فله فلکان خارجا المرکز يشتمل الممثل على أحدهما اشتمال سائر الممثلات على أمثاله . وهو المسمى بالمدير . ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلک التدوير إذ هو المشتمل عليه . فيكون جميع الأفلاك للكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين وعشرين . ومع الفلكين العظيمين أربعة وعشرين : عشرة منها موافقة المرکز لمرکز الأرض ، وثمانية خارجة المرکز عنه ، وستة أفلاك تدوير يتحرك الفلك الأعلى بالحركة الأولى اليومية السريعة ويتحرك مادونه بحر كته ويتحرك فلک الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويتحرك مادونها بها . ولكل فلک من الباقية حركة خاصة إلا الممثلات الستة التي فوق القمر فإنها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين فينتظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطء والقرب والبعد بحركات الأفلاك الخارجة المرآكز والتدوير ، ويترک حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذکور في كتب الهيئة . وبقيت الحركات العرضية الموجودة لتدوير الخمسة المنحيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المقتضية لتناقض البعد بين قطبي الفلكين العظيمين على ما يظن أن ثبت وجود ذلك التناقض حقيقة محتاجة إلى إثبات أجرام آخر تتحرك بها .

وقد أشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين إلى عدد من الأفلاك ينبغي أن ينسب مضافة إلى ما سبق لأجل هذه الحركات إلا أن الآراء لم تتفق بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره . فهذا هو القول المجمل في عدد الأفلاك .  
قوله :

﴿ ويلزمك على أصولك أن تعلم أن لكل جسم منها كان فلکا محيطاً بالأرض موافق المرکز ، أو خارج المرکز ، أو فلکا غير محيط مثل التدويرات ، أو كوكبا شيئاً هو مبدء حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب ، وأن الكواكب

تنتقل حول الأرض بسبب الأفلاك التي هي مر كوزة فيها . لا بأن ينخرق لها أجرام الأفلاك . ويزيدك في ذلك بصيرة أنك إذا تأملت حال القمر في حر كته المضعفة وأوجيه وحال عطارد وأوجيه ، وأنه لو كان هناك انخراق يوجبه جريان الكواكب أو جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك ❖

وهذا هو المطلوب الثاني وهو معرفة كثرة النفوس المحرّكة لهذه الأفلاك وهو بحث حكيمٍ ولذلك قال : « ويلزمك على أصولك » .

وأعلم : أنهم اختلفوا أيضاً في محرّكات الأفلاك الجزئية للكواكب السبعة . فذهب فريق : إلى أن كل كوكب منها ينزل مع أفلاكه منزلة حيوان واحد ذي نفس واحدة تتعلّق بالكواكب أوّل تعلّقها بأفلاكه بواسطة الكواكب بعد ذلك كما تتعلّق نفس الحيوان بقلبه أوّلاً ، وبأعضائه الباقية بعد ذلك بتوسطه فالقوة المحرّكة منبعثة عن الكواكب الذي هو كالقلب في أفلاكه التي هي كالجوارح والأعضاء الباقية بعد ذلك . وعلى هذا التقدير تكون النفوس الفلكية تسعاً : اثنتان للفلكين العظيمين ، و سبع للسيارات و أفلاكها .

وذهب الباقون إلى أن كل فلك من الأفلاك المذكورة ذو نفس محرّكة إياه . و كذلك كل كوكب . وقد أثبتوا للكواكب أيضاً حركات وضعيّة على أنفسها كما أثبتوا لأفلاكها فإن حكمها في وجوب إخراج الأوضاع الممكنة من القوة إلى الفعل واحد . وهذا شيء غير محسوس فيما فوق القمر .

أمّا القمر فإن لم يكن محوه خالاً يترامى فيه بالانعكاس كما ترى من الهالات وقسّى قزح ، أو أجساماً موجودة واقعة بحذائه ؛ بل كان شيئاً موجوداً فيه ثابتاً في جميع الأوقات على حالة واحدة لم تكن له حركة استدارة ؛ لكن الحكم القطعيّ فيه مشكل .

و الأظهر أنه لا يكون شيئاً موجوداً فيه لوجوب بساطته و امتناع تغييره عن وضعه الطبيعيّ . فعدد النفوس المحرّكة على هذا الرأى عدد الأفلاك والكواكب جميعاً . والشيوخ حكم بذلك في الكتاب بقوله « أن لكل جسم منها فلكا كان أو كوكبا

شيئاً هو مبدع حركة مستديرة على نفسه لا يتمييز الفلك في ذلك عن الكواكب ، ويؤكد ما ذكرناه قبل : من وجوب كون الأفلاك الخارجة المراد كزوال التدوير ، والكواكب مختصة في الإبداع بصور كمالية زائدة على صور الممثلات .

ثم إنَّ الشيخ نفى الوهم المذهوب إليه عند العوام وهو أنَّ الكواكب تتحرك في الأفلاك تحرك الحيتان في المياه . فإنَّ القول بتكثُر الحركات المقتضى لتكثُر المحركات مبنى عليه . وإنما نفاه بشيئين :

أحدهما : البرهان الكلي المتقدّم وهو امتناع الخرق والالتئام على الأجسام ذوات الحركات المستديرة بالطبع وإليه أشار بقوله « وإنَّ الكواكب تنتقل حول الأرض » إلى قوله : « لا بأن ينخرق لها أجرام الأفلاك » .

والثاني : برهان حدسي . وهو أنَّ الرصد والاعتبار يدلان على موافاة مركز تدوير القمر أوجه في كلِّ دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال ، وحضيضه أيضاً مرتين وهو عند كونه في تربيعة الشمس ، وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد أوجه في كلِّ دورة مرتين .

أحدهما : عند كونه في تاريخنا هذا في أوّل العقب بالتقريب .

والثاني : عند كونه في أوّل الثور ؛ إلا أنَّ أوجه العنبري يكون أبعد عن الأرض من أوجه الثوري بخلاف القمر . فإنَّ أوجيه متساويان ، وموافاته حضيضه أيضاً مرتين على التساوي وهو عند كونه في أوّل برجى السرطان و الحوت . فإنَّ لولم يكن للفلك الحامل للتدوير حركه ؛ بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحر كته وحده لم يعرض ذلك كذلك .

و الوجه في القمر هو أنَّ حامل تدويره يتحرك إلى توالى البروج كلِّ يوم أربعة وعشرين جزءاً وكسر جزء من ثلاثمائة وستين جزءاً من المحيط و يحمل التدوير معه ، والمائل يتحرك بحر كته وحركه الممثل جميعاً إلى خلاف التوالى أحد عشر جزءاً وكسراً ويحمل الحامل معه . فيذهب أقلهما بمثله من أكبرهما قصاصاً لاختلاف الجهتين وتبقى حركه مركز التدوير عن موضعه الأوّل ثلاثة عشر جزءاً وكسراً . و التقدير



الإلهي قد اقتضى أن يكون مركز التدوير عند موافاة [موافاته خ] الشمس في أوج الحامل فإذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة حرّكتيهما المذكورتين صار الأوج ممّا يلي أحد جانبي الشمس على بعد أحد عشر جزءاً وكسراً من ذلك الموضع ، و مركز التدوير ممّا يلي الجانب الآخر على بعد ثلاثة عشر جزءاً منه ، وتحركت الشمس بحرّكتها الخاصة بها قريباً من جزء إلى الجهة التي يلي المرّكز منه أيضاً ، وكانت الشمس متوسطة بين الأوج ومركز التدوير على بعدين متساويين كلّ واحد منهما اثني عشر جزءاً وكسراً ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الأوج . ولكون ذلك البعد ضعف بعد المرّكز عن الشمس سمّي بالبعد المضاعف ، وسميت حرّكة الحاصل بذلك القدر بالحرّكة المضاعفة . وهكذا يوماً بعد يوم ؛ حتّى إذا صار بعد المرّكز عن الشمس ربع دور ، وبعد الأوج عنها من الجانب الآخر أيضاً ربعاً وكان بين الأوج والمرّكز نصف دور . وافى المرّكز مقابلة الأوج أعنى الحضيض ، وإذا صار بعد المرّكز عن الشمس نصف دور استقبله الأوج من الجانب الآخر فوافاه في استقبال الشمس ، وكذلك في التربيع الآخر ، فإنّ المرّكز يوافي الأوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في التربيعةين .

وأما عطارده فلما كان له فلكان خارجا المرّكز أعنى المدير والحامل و أوج المدير يتحرك بحرّكة الممثل البطيئة المنتهية في زماننا إلى أول العقرب ، وكان المدير متحركاً بالحامل على خلاف التوالي قدر مسير الشمس ، والحامل متحركاً بالتدوير على التوالي ضعف ذلك ، وكان التقدير الإلهي مقتضياً أن يكون مركز التدوير في الأوجين معاً ووجب إذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع أن يصير بعد المرّكز عن أوج الحامل ضعف مسير الشمس وعن أوج المدير بعد زهاب أقلّ الحرّكتين بمثله من الأكبر قصاصاً مثل مسيرها ، و البعدين الأوجين مثله . فيكون أوج المدير متوسطاً بين أوج الحامل و مركز التدوير حتّى إذا صار بعد المرّكز عن أوج المدير نصف دورة استقبله أوج الحامل من الجانب الآخر فوافاه المرّكز عند حضيض المدير . ولأجل ذلك كان المرّكز في هذا الأوج أقرب إلى الأرض ممّا كان في الأوجين معاً ، ويكون أقرب ما يكون المرّكز من الأرض في موضعين متساويين البعد عن الأوجين المتقابلين ، ويكونان لا محالة إلى الأوج الأدنى أقرب منهما

إلى الأوج الأبعد . وهما أول السرطان والحوت فإيهما على التثليث من الأوج الأبعد وعلى التسديس من الأوج الأدنى .

فهذه حال القمر وعطارد في أوجيهما : أى في وصولهما إلى أوج الحامل مرتين في دورة واحدة . وذلك مما يقتضى الحدس بكون الحركات مستندة إلى الأفلاك لا إلى الكواكب أنفسها . فإذن لا يقع خرق في أجرام الأفلاك .

وأنكر الفاضل الشارح <sup>(١)</sup> جواز كون الجسم الواحد متحركاً بـ بحر كتين مختلفتين قال : لأن الانتقال إلى جهة يلزم منه الحصول في تلك الجهة فلو انتقل إلى جهتين لزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان الانتقال بالذات ، أو بالعرض ، أو بهما .

ثم قال : لا يقال : إننا نرى الرحي تتحرك إلى جهة و النملة عليها إلى خلافها . لأننا نقول : لم لا يجوز أن يكون للنملة وقفة حال حركة الرحي و للرحى وقفة حال حركة النملة ؟ وهذا وإن كان مستبعداً لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان .

والجواب أن الجسم الواحد لا يتحرك إلى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة يتركب منهما فإن الحركات إذا تراكبت وكانت إلى جهة واحدة

(١) قوله « و أنكر الفاضل الشارح » لما كان حاصل الدلالة الثانية على نفي حركة الكواكب بنفسها في الفلك : أن موازاة مركز تدوير القمر وعطارد وأوجيهما في كل دورة مرتين إنما تتصور لو كان لمركز التدوير حركتان حركة على التوالي ، وحركة على خلاف التوالي . فلو كان المتحرك هو الكوكب أو فلك التدوير بنفسه لم يكن كذلك . لامتناع أن يتحرك الجسم الواحد بالذات إلى جهتين مختلفتين دفعة واحدة .

اعترض الإمام : بان هذه الدلالة إنما تستقيم لو أمكن أن يتحرك الجسم الواحد حركتين مختلفتين ؛ لكنه غير ممكن لان الحركة إلى جهة تستلزم الحصول فيها . فلو تحرك إلى جهتين يلزم حصوله فيهما دفعة واحدة وإنه محال .

و توجيه الجواب : أنا لانسلم ان جسماً واحداً لو تحرك إلى جهتين يلزم حصوله فيهما . و إنما يلزم لو كان حصوله في جهة بحسب حركتين . وليس كذلك ؛ بل بحسب حركة واحدة حاصلة من الحركتين . فان الحركتين إذا كانتا إلى جهة واحدة حصلت حركة واحدة مساوية لمجموعهما . و ان كانتا إلى جهتين حصلت حركة واحدة مساوية لفضل احديهما على الأخرى . و ليس بلازم أن يكون الحركة الواحدة بسيطة فقد تكون مركبة و حصول الجسم في الجهة إنما هو باعتبار تلك الحركة الواحدة لا بحسب الحركتين .

أحدثت حركة تساوى مجموعها ، وإن كانت في جهتين متضادتين أحدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض أو سكونا إن لم يكن فضلا ، وإن كانت في جهات مختلفة أحدثت حركة مركبة إلى جهة يتوسط تلك الجهات على نسبتها . وذلك على قياس سائر الممتزجات . فإذن الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد إلا حركة واحدة إلى جهة واحدة ؛ إلا أن الحركة الواحدة كما تكون متشابهة فقد تكون مختلفة ، وكما تكون بسيطة فقد تكون مركبة . وكل بسيطة متشابهة وكل مختلفة مركبة ولا يعكسان . والحركات المختلفة يكون بالقياس إلى متحركاتها الأول بالذات ، وإلى غيرها بالعرض . ولا يكون جميعها بالقياس إلى متحرك واحد بالذات ؛ بل لو كان فيها ماهى بالقياس إليه بالذات لكانت إحداهما فقط . وإذا ظهر ذلك فقد ظهر أنه لا يلزم من كون الجسم متحركاً كبحر كتين حصوله دفعة في جهتين ، ولم يحوج ذلك إلى ارتكاب شيء مستبعد فضلا عن محال .  
قوله :

﴿وتعلم أنها كلها في سبب الحركة الشوقية التشبيهية على قياس واحد وتعلم أنه ليس يجوز أن يقال ما ربما يقال . إن السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه﴾

ونحقق الموضع بتحقيق الحركة بالعرض . فنقول : لاشك أن المتحرك بالعرض يحصل له حالة مخصوصة هي الحركة . فان الجالس في السفينة عرض له تلك الحالة العارضة للسفينة حتى ينتقل من مكان كما ينتقل السفينة من مكانها ؛ إلا أن الفرق إن حالته المخصوصة بسبب حالة غيره يتبدل أو ضاعه أو يونه لتبدل أو ضاعه أو يونه ، وأيضا للمتحرك بالذات توجهها إلى الجهة اعنى ميله إليها سواء كان ميلا طبيعيا أو قسريا أو اراديا . وهذا الميل لا يوجد في المتحرك بالعرض فان واحدا منا لو تحرك ومعه حجر فلا شك أن ذلك الحجر ينتقل إلى موضعنا لكن تلك الحركة صدرت عارضة لنا عن ارادة ولا ارادة في الحجر . فمبدء الحركة موجود في المتحرك بالذات دون المتحرك بالعرض . ثم لا يستراب في أن الحركة بالعرض ليست مانعة للحركة بالذات فجاز أن يكون المتحرك بالعرض متحركاً بالذات كما أن راكب السفينة يتحرك أيضا سواء كان الحركتان إلى جهة واحدة أو إلى جهتين .

لكن ههنا شك : وهو انا اذا فرضنا دائرتين محيطتين احديهما حاوية للاخرى وهما متحركتان بالخلاف على محور واحدة حركة واحدة ، وعلى الدائرة المحوية نقطة في وسط السماء على نصف النهار فتلك النقطة لا بد أن يكون دائما على نصف النهار . لان المحوى ان حركتها إلى جهة الشرق درجة فقد أعادها الحاوي إلى جهة الغرب مع ان تلك النقطة لما كانت من نقطة الدائرة المحوية

وهذا هو المطلوب الثالث وهو معرفة كثرة العقول. فإن اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مبادئها المتشوقة كما مر. وإنما يثبت ذلك بعد إبطال القول بأن الفلك السافل إنما يتحرك شوقاً إلى الفلك العالی كما مر. والقائلون به يجعلون أول الأفلاك فلكاً سافلاً متشوقاً غير مشتاق ينقطع به الاشتياق وهذا الرأي مما مال إليه أبو البركات البغدادي، وأسنده إلى بقراط من القدماء وإنما عبّر الشيخ عنه بقوله « ما ربما يقال ». إشارة إلى أنه مذهب لقوم. ولما تقدم إبطال هذا الرأي في الفصل الثاني عشر من هذا النمط لم يتعرّض هيئنا لذلك. وإذا ثبت أنها إنما تتحرك شوقاً إلى متشوقاتها المجرّدة لا إلى الأجسام المحيطة بها. فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة تكون العقول المتشوقة أيضاً تسعة: عاشرها العقل المخصوص بالإفاضة على عالم الكون والفساد الذي يسمونه العقل الفعال، وعلى المذهب الذي ذهب إليه يكون عددها عدد الأفلاك والكواكب بزيادة واحدة.

واعلم: أن العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع بأن العقول ليست أقل منه، وأما

وساير نقاطها يقطع دور الفلك بحركتها بالضرورة فلا بد أن تكون تلك النقطة في جهة الشرق تارة وفي جهة الغرب أخرى.

ومن الفضلاء من سمعته يقول في حل هذا الشك: إن لكل متحرك حركتان: حركة حقيقية وهي قطع المسافة التي يتحرك عليها، وحركة إضافية أي بالإضافة إلى أي نقطة فرضت خارجة عن المسافة وهي زاوية لمسافة حركتها عندها. ونقطة المحوى وإن كانت له حركة في نفسها لا يحدث زاوية بالنسبة إلى النقاط الخارجة عن مدارها. لأن موضعها يتحرك بالخلاف حركة مساوية لها. ولهذا لا يرى الإسكنة. ولفكر فيه مجال.

ومما يوضح الجواب عن أشكال الامام: إن الحركة إلى جهة انما يستلزم الحصول فيها لو كانت وحدها. فإذا كانت مع حركة أخرى فالعصول في الجهة انما هو بحسب تركيب الحركتين: حتى أن كلا من الحركتين لو تجردت عن الأخرى كانت متوجهة إلى الجهة المتوجهة إليها. فإذا فرضنا واحداً على خشبة هي مائة ذراع مثلاً وهو والخشبة يتحركان بالخلاف تحركاً مستويًا فإذا كان رأس الخشبة موازياً لنقطة انتقال الخشبة من تلك الموازاة مثلاً ذراعاً تحرك الشخص من رأس الخشبة أيضاً ذراعاً والموازاة باقية كما كانت. وهكذا حتى يتحرك الخشبة مائة ذراعاً والشخص إلى آخرها، وأما لو تحرك الخشبة فقط أو كانت حركة الشخص فقط لانحرف الشخص عن الموازاة إلى جهة الحركة فلا انتقال هناك للشخص إلى جهة بحسب تركيب الحركتين. م

كونها أكثر منه فمن المحتمل إذ لم يدل على امتناعها دليل .

قوله :

﴿ وتعلم أنها لم يختلف أوضاعها و حركاتها و مواضعها بالطبع إلا و ليست من طبيعة واحدة ، بل هي طبائع شتى وإن جمعها كونها بحسب القياس إلى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة ﴾

وهذا هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف الأجرام العالية بطبائعها . و الشيخ استدلل على ذلك باختلاف الأوضاع والأيون والحركات التي هي مقتضيات الطبائع كما تقدم بيانه . فإذن هي مختلفة بالأنواع و كل نوع منها لا يوجد إلا في شخص واحد ، و يجمعها معنى مشترك يقتضى اشتراكها في استدارة الأشكال والحركات ، و امتناع زوالها عن الأيون والأشكال وذلك المعنى طبيعة عامة هي مبدء جنس يشتمل عليها وهي التي تسمى بالقياس إلى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة .

قوله :

﴿ فيبقى لك أن تنظر هل يجوز أن يكون بعضها سبباً قريباً للبعض في الوجود أم أسبابها تلك الجواهر المفارقة ؟ ومن هيئتنا توقع منّا بيان ذلك ﴾

هذا هو الحث على تعريف المبادئ الفاعلية لهذه الأجرام أمي أجرام مثلها أم جواهر مفارقة ؟ و الوعد لبيان ذلك .

﴿ هداية ﴾

﴿ إذا فرضنا جسماً يصدر عنه فعل <sup>(١)</sup> فإنما يصدر عنه إذا صار شخصه ذلك

(١) قوله « إذا فرضنا جسماً يصدر عنه فعل » لتقرير هذا البرهان طريقان :

احدهما : طريق المعية . وتحريره على محاذاة ما في الكتاب : أن الحاوي لو كان علة للمحوى لكان حال المحوى مع الحاوي إلا مكان . لأن وجوب المعلول و وجوده بعد وجوب العلة و وجودها . فلا يكون وجوب المعلول مع العلة بل الذي يكون معه هو مكانه لكن وجود المحوى مع عدم الغلاء . فلما كان وجود المحوى غير واجب مع وجوب الحاوي فلا يخلو إما أن يكون عدم الغلاء واجباً مع وجوب الحاوي أو غير واجب . فإن كان واجباً مع وجوب الحاوي كان المحوى واجباً مع وجوب الحاوي . وقد ثبت إمكانه . هذا خلف ، وإن كان غير واجب مع وجوب الحاوي فهو ممكن

الشخص المعين . فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان إذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الإمكان ، وأما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها ، ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هما معا فإذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوي إمكان لأن تشخص العلة متقدم في الوجود . والوجوب على تشخص المعلول . فلا يخالوا إما أن يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه ، أو غير واجب مع وجوبه فإن كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوبه وقد بان أنه يكون ممكنا مع وجوبه ، وإن كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلّة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان أنه ممتنع بذاته فليس شيء من السماويات علة ملاتحته وللمحوي فيه

في نفسه . وانه محال . وليس هذا الطريق الا قياسا استثنائيا هكذا : لو كان الحاوي علة للمحوي كان المحوي معه ممكنا . والتالي باطل . فالمقدم مثله : أما الملازمة فلان وجوب المعلول بعد وجوب العلة فعاله معه الإمكان لامحالة ، وأما بطلان التالى فلان عدم الخلاء مع وجود المحوي على ذلك التقدير فلو كان المحوي ممكنا مع الحاوي كان عدم الخلاء أيضا ممكنا . وهو محال .

والشارح لم يشرح المتن الا بهذا الطريق وبناه على ثلاث مقدمات : أحدها : أن الجسم لا يكون علة موجودة الا بعد كونه شخصا لانه مالم يتشخص لم يوجد و مالم يوجد لم يوجد . و لو أطلق هذه المقدمة غير مقيد بالجسم كان اولى لعدم اختصاص الكم بالجسم . فان كل شيء يفرض يمتنع أن يكون علة موجودة الا بعد تشخصها سواء كان جسما أو غيره .

و ثانيها : أن وجوب المعلول و وجوده بعد وجوب علة و وجودها . ضرورة ان العلة تجب اولاً ثم توجب . فيجب المعلول فقد وجبت العلة ولم يجب المعلول بعد و كل ما لم يجب و يكون من شأنه الوجود فهو ممكن . فيكون حال المعلول مع العلة الامكان .

و ثالثها : أن الشئيين إذا كانا بينهما معية تلازمية لا يتخالفان في الوجود و الامكان لانه لو وجب أحدهما و امكن الاخر امكن انفكاكهما . فلا تلازم بينهما .

و تركيب الدليل بعد هذا ظاهر لكن المقدمة الثالثة منقوضة بالواجب ومعلوله . فانهما يتخالفان بالوجوب و الامكان مع تلازمهما .

لا يقال : ليس مقدمة البرهان عدم اختلاف المتلازمين في الوجود مطلقا ؛ بل المقدمة عدم اختلافهما في الوجود مع ثالث . فانه لو وجب احدهما مع الثالث ولم يجب الاخر معه امكن انفكاك احدهما عن الاخر بالضرورة . فلا تلازم بينهما . و على هذا لا نقض .

قال الفاضل الشارح: هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لإثبات العقول. وهي أن تبين امتناع كون الأجسام والجسمانيات عللاً لشيء من الأجسام ويلزم منه أن يكون عللها المفارقات ولا يجوز أن يكون الأول تعالً علّة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مرّ. فيأذن عللها مفارقات بعد الأول وهي العقول.

أقول: والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الأجسام العالية علّة لبعض. ولما كانت الأجسام العالية منقسمة إلى حاوٍ ومحوى، وكانت علّة الحاوي على تقدير الجواز أقرب إلى الوهم قدّم بيان امتناعها.

واعلم أن البرهان قائم على امتناع صدور جسم عن جسم، أو عمّا يحلّ في جسم على الوجه العام على ماسياتي؛ لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاوً علّة لمحويّه طريق خاصّ وهو استلزامه لثبوت الخلاء قدّم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية

لا نأفلح في الدلالة مشتركة، فكما لا يجوز أن يختلف حال المتلازمين مع الثالث في الوجود والامكان كذلك لا يجوز أن يختلف حالهما في انفسهما. ضرورة أنه لو وجب أحدهما ولم يجب الآخر مع وجوده يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر. فالمراد ليس الوجود عدم الاختلاف مطلقاً سواء كان مع الثالث أو في حد انفسهما. يشهد بذلك إطلاق الشرح. ويمكن أن يجاب عن النقض بأن المراد بالوجود ماهو اعم من الوجود بالذات أو بالغير، والمراد بالأمكان صرف الامكان مالم يخرج إلى الوجود والوجود. ومن الظاهر أن شئين إذا كانا متلازمين فكل واحد منهما إذا وجب وجب الآخر مطلقاً. فانه لو بقي على صرافة الامكان تحقق الانفكاك بينهما قطعاً. فهذا هو المستعمل في البرهان فان عدم الخلاء لما كان مع وجود المحوى معية تلازمية و كان عدم الخلاء واجبا مع وجود الحاوي يلزم أن يكون وجود المحوى أيضاً واجبا مع وجوده لكنه باق على صرافة الامكان.

فان قلت: كما وجب أن لا يتخالف المتلازمان في الوجود مطلقاً وجب أن لا يتخالف في الوجود بالذات أيضاً. فانه لو وجب أحدهما بالذات والآخر واجب بالغير لا يمكن ارتفاعه و امتنع ارتفاع الواجب بالذات. ومن البين أن الشئين إذا لم يمكن ارتفاع أحدهما وامكن ارتفاع الآخر يمكن الانفكاك بينهما فلا تلازم كما اذا تحقق الانفكاك.

فنقول: امكان ارتفاع الآخر نظراً الى ذاته انما يقتضى جواز الانفكاك لو امكن ارتفاعه نظراً الى الاول فليس كذلك فان وجوب المعلول مرتب على وجوب العلة.

فإنَّ سلوك الطرق الخاصة أحوج إلى الهداية من سلوك الشوارع العامة . وهذه الطريقة مبنية على ثلاث مقدمات :

أحدها : أن الجسم لا يمكن أن يكون علّة موجودة لشيء إلا بعد صيرورته شخصاً معيناً . فإنَّ الطبائع النوعية مالم تكن أشخاصاً معينة لم توجد في الخارج .

والثانية : أن العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجود المعلول ووجوبه متأخرين عن وجود العلة . فإن اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حينئذ الإمكان لأنه لم يجب بعد ، وكل مالم يجب وكان من شأنه أن يجب فهو ممكن .

والثالثة : أن الشئيين اللذين يكونان معالامية المصاحبة الاتفاقية بل معينة بحيث لا يمكن أن ينفك أحدهما عن الآخر فإنهما لا يتخالفان في الوجود و الإمكان لأنَّ تخالفهما في ذلك يقتضى إمكان انفكاكهما .

وتقرير الحجبة بعد تقرير هذه المقدمات بأن يقال : لو كان الحاوى علّة للمحوى لسبقه متشخصاً لما بيناه في المقدمة الأولى . و حينئذ كان وجود المحوى إذا اعتبر مع وجود الحاوى المتشخص موصوفاً بالإمكان لما بينناه في المقدمة الثانية ؛ ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوى أمر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوى بحيث لا يمكن انفكاكه عنه .

و عندي أن هذه المقدمة مستدركة في البرهان إذ يكفي ان يقال : لو كان الحاوى علة للمحوى لتقدم بالوجوب عليه فقد وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد لكن المحوى هو الذى يملأ مقعر الحاوى فإذا لم يجب وجود المحوى لم يجب ملاء مقعر الحاوى ، وإذا لم يجب ملاء مقعر الحاوى لم يجب عدم الخلاء بالضرورة . وسبب الشئ لزوم الخلف بمجرد هذه المقدمات في جواب السؤال الاول من غير احتياج الى تلك المقدمة .

و اما قوله ههنا : وجود المحوى و عدم الخلاء معا . فالمراد بالمعية المعية في الوجود وعدمه لانى الوجود و عدم كما تخيله الشارحون . فليس المراد الا ان وجود المحوى اذا لم يجب لم يجب عدم الخلاء ، و بينه بأن عدم الخلاء متى وجب وجب وجود المحوى . فان وجوب عدم الخلاء اذا استلزم وجوب المحوى كان عدم وجوب المحوى مستلزماً لعدم وجوب عدم الخلاء بعكس النقيض .

لا يقال : لو صحت الدلالة يلزم أن لا يكون للحاوى وجوب و وجود لانه لو كان للحاوى وجوب و وجود فلا يخلو اما أن يكون معه وجوب المحوى أو امكانه وأياً ما كان يكون مع وجوب الحاوى



فإذن يلزم أن يكون هو أيضا مع وجود الحاوي المتشخص ممكنا لما بينناه في المقدمة الثالثة ؛ لكنّه في جميع الأحوال واجب وإلا لكان الخلاء ممكنا ؛ لكنّه ممتنع لذاته . هذا خلف . فإذن الحاوي ليس بعلة للمحوي .

واعلم أن قولنا : الخلاء ممتنع لذاته<sup>(١)</sup> . ليس معناه أن للخلاء ذاتا هي المقتضية

امكان المحوي : اما على تقدير الامكان فظاهر ، و اما على تقدير الوجوب فلانه لا يكون واجبا لذاته بل واجبا لغيره . و الوجوب بانغير مستلزم للامكان ، و معية الملزوم مستلزما لمعية اللازم . فيكون مع وجوب الحاوي و وجوده امكان المحوي . فلا يجب وجود ما يملأه فيلزم امكان الخلاء . لانا نقول : لانسلم استلزام معية الملزوم لمعية اللازم . و انما يكون كذلك لو لم يكن اللازم متقدما على الملزوم لكن الامكان متقدم على الوجوب والمتقدم على المعلول لا يجب أن يكون معه وهو ظاهر .

الطريق الثاني في تقرير البرهان : طريق التقدم و التأخر : وهو ان يقال : لو كان الحاوي علة للمحوي لزم أن يكون عدم الخلاء ممكنا . و التالي باطل . بيان الملازمة أن الحاوي يكون متقدما بالذات على المحوي حينئذ و المحوي مع عدم الخلاء و المتقدم على الشيء متقدم على المعلول فيكون عدم الخلاء شيئا متأخرا عن الحاوي ، و المتأخر عن الشيء موقوف على ذلك الشيء ، و كل موقوف على الشيء ممكن لذاته . فيكون عدم الخلاء ممكنا . و انه محال . و هذا الطريق غير مطابق لما في المتن لخلوه عن معية امكان المحوي و الحاوي ، و احتياجه الى أن مامع المتأخر متأخر . م

(١) قوله « واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته » يريد تحقيق التلازم بين وجود المحوي وعدم الخلاء فأولا تحقق معنى الممتنع لذاته . و ذكر الخلاء في هذا البرهان واقع بطريق التمثيل ، أو لانه مقصود بتصوير الممتنع لذاته قصدا اوليا و الافليس له اختصاص بالخلاء ؛ بل كل ممتنع لذاته كذلك . فليس معنى الممتنع لذاته ذاتا يقتضى العدم ؛ بل معناه شيئا يتصوره العقل و يجزم بعدمه بحسب تصوره من غير نظر الى الغير و ان جاز توقف حكمه بالعدم على وسط . و اليه أشار بايراد صيغة الحصر حيث قال : ان تصوره هو المقضى لامتناع وجوده . احترازا عن الممتنع بالغير . فان العقل لا يحكم بعدمه بمجرد صورته العقلية بل بالنظر الى الغير . و بهذا التحقيق يضمحل ما عسى أن يتخلج في الوهم من أن الثابت بالبرهان عدم الخلاء و أما امتناعه لذاته فلا . فان الذي دل على عدمه هو انه لو وجد الخلاء لكان كما فيكون ذامادة فلم يكن خلا ، فوجوده يستلزم عدمه . و ما كان كذلك يكون ممتنعا لذاته . لانا لما نظرنا الى ذاته مع قطع النظر عن الغير لزم منه محال . و الممتنع بالغير و ان جاز استلزامه للمحال إلا أن استلزامه للمحال انما يكون بالنظر الى ذات الغير لا بالنظر الى ذاته و هذا كشرىك البارى فان دليل الوجدانية كما دل على عدمه دل أيضا على امتناعه لذاته فان وجود الشريك يستلزم المحال بالنظر الى ذاته . فقد ظهر أن معنى قولنا : الخلاء ممتنع

لامتناع وجوده؛ بل معناه أن تصوّره هو المقتضى لامتناع وجوده . و المقارن للمحوى هو نفي ما يتصور فيه . فإن المحوى من حيث هو ملاً لا يتصور إلا مع ذلك النفي ، و ذلك النفي لا يتصور إلا مع تصوّر المحوى من حيث هو ملاً .

لذاته . أن ما يتصوره العقل من الخلاء يحكم عليه العقل بأنه ممتنع الوجود في الخارج بالنظر الى ذلك المتصور لا بالنظر الى ذلك الغير . و كذا معنى الواجب لذاته ليس أن هناك ذاتا و وجوداً تقتضيه و انما هو شيء يتصوره العقل ويحكم عليه بالوجود من حيث ذاته لا بالنظر الى الغير بخلاف الممكن لذاته . فان العقل لا يحكم بوجوده ولا بعدمه الا بعد اعتبار وجود علته او عدمها .

اذ اتقرر ذلك فنقول : شيء يتصوره العقل ويسميه بالخلاء فعدم الخلاء عبارة عن نفي ذلك المتصور بخلاف عدم الانسان فانه نفي الموجود في الخارج فهما عدمان خارجيان الا أن عدم الخلاء عدم في الخارج لموجود عقلي ، وعدم الانسان عدم في الخارج لموجود خارجي . فمتى وجد المحوى من حيث انه ملاء يلزمه نفي ذلك المتصور قطعا ، و متى انتفى ذلك المتصور يلزم وجود المحوى من حيث انه ملاء فوجود المحوى وعدم الخلاء متلازمان في نفس الامر . وليس المراد من قوله في المتلازمين : لا يتصور . التلازم في العقل اذ لا تلازم بحسب العقل على مالا يخفى . وعلى تقدير التلازم العقلي فهو ليس مقدمة البرهان فان المقدمة هي كونهما متلازمين في الوجود بحسب الامر نفسه ؛ بل المراد المبالغة في عدم تحقيق الانفكاك على ماهو الشايخ في عرف المتخاطب .

وفي التقييد بقوله : من حيث هو ملاء . فايدتان :

الاولى : ان هذا التلازم لا بدفيه من اعتبار الحاوي فان المحوى لا يستلزم من حيث ذاته نفي الخلاء ؛ بل من حيث انه متجدد بالحواي فان الخلاء هو المكان الخالي كما أن الملاء هو المكان المملو فيجب اعتبار سطح الحاوي ثم تصوره تارة خلاء وتارة ملاء . واما نفس الجسم فهو لا يستلزم الخلاء ولا الملاء فان الحاوي جسم ولا خلاء ولا ملاء اذ لا يمكن له . فاستلزام المحوى نفس الخلاء ليس الامن حيث انه يملاء المكان . هذا ماسمعناه واشعر به كلامه .

وفيه نظر : لان عدم الخلاء وهو عدم المكان الخالي اما لعدم المكان أو لوجود الملاء فاستلزام المحوى لعدم الخلاء لا ينحصر في حيثية الملاء فانه لا خلاء مع المحوى على تقدير عدم السطح الحاوي أيضا .

الثانية : اندفاع سؤال وهو ان الخلاء عدم المحوى فعدمه عدم العدم فيكون ثبوتيا . فعدم الخلاء هو نفس المحوى . فالقول بان المحوى مع عدم الخلاء بمنزلة القول بان الشيء مع نفسه .

و جوابه : انا لانسلم أن الخلاء هو عدم المحوى بل عدم الخلاء انما يعرض للمحوى من حيث انه ملاء و كونه ملاء وصف للمحوى باعتبار مكانه . و كأن قوله : المقارن للمحوى وهو نفي ما يتصور منه أي من الخلاء . تنبيه على هذا فانه ربما ظن أن عدم الخلاء عين وجود المحوى لشدة تقارن معنيهما . م

وإذا تحقق هذا سقط ما يمكن أن يتشكك به <sup>(١)</sup> وهو أن يقال : كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون مامعه أعني وجود المحوى واجبا بغيره . وذلك لأن ذلك الغير الذي يفيد وجود المحوى في هذا الفرض هو الذي يجعل المحوى بحيث يمكن أن يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجود عدمه بالمعنى المذكور ولذلك حكم بامتناع إفادته وجود المحوى .

(١) قوله « إذا تحقق هذا سقط ما يمكن أن يتشكك به » هذا الشك اما نقض على المقدمة الثالثة بان يقال : وجود المحوى مع عدم الخلاء . معية تلازمية و هما لا يتحدان في الوجود لان عدم الخلاء واجب بالذات ووجوب المحوى واجب بالغير ، أو معارضة في المقدمة القابلة بالتلازم فيقال : وجود المحوى ليس مع عدم الخلاء معية تلازمية لانه لو تلازما لزم اتحادهما في الوجود و ليس كذلك ، أو في المقدمة الحاكمة بامتناع الخلاء فان وجوب عدم الخلاء بالذات مع وجوب المحوى بالغير مما لا يجتمعان و الثاني ثابت ببيان منافاة انهما معا معية تلازمية و المتلازمان يجب أن يتحد في الوجود و هذا التقرير أطبق على ما في الشرح .

واجاب بان المعية التلازمية بين عدم الخلاء ووجود المحوى انما هي على تقدير عليية الحاوى . والمحوى على هذا التقدير ليس بواجب بالغير بل ممتنع و انما كان التلازم بينهما على هذا التقدير لانه اذا كان الحاوى علة للمحوى كان متقدما على المحوى محدداً لمكانه . فمتى عدم الخلاء يلزم وجود المحوى ، ومتى وجد المحوى يلزم عدم الخلاء قطعاً . وأما إذالم يكن الحاوى علة فعدم الخلاء لا يستلزم وجود المحوى لجواز أن يكون الحاوى والمحوى معدومين فيكون الخلاء أيضاً معدوماً لان الخلاء لا يتعرض بعدم المحوى مطلقاً بل انما يتعرض بعدم المحوى من حيث انه محوى و ملاء بان يفرض له محيط لا حشو له لينفرض فيه الابعاد التي هي الخلاء فان العدم المحض ليس بخلاء، وكذلك وجود المحوى لا يستلزم عدم الخلاء الا من حيث انه متحدر بسطح الحاوى كما سبق بيانه . فنبه بقوله : لان ذلك الغير الذي يفيد وجود المحوى الى آخر . على المقدمتين : اما على المقدمة الاولى : وهي ان التلازم على تقدير عليية بمنطوق هذا الكلام . وأما على المقدمة الثانية : وهي أن لا تلازم على تقدير عدم عليية . فمفهوم الحصر في قوله : هو الذي جعل . ومعنى الكلام أن الحاوى الذي يفرض علة للمحوى هو الذي جعل المحوى بحيث يكون معه عدم الخلاء لما ذكر من معنى عدم الخلاء عدم المتصور من الخلاء ، ومتصور الخلاء لا يكون الا بحسب اعتبار الحاوى . فما لم يكن للحاوى تحقق لم يكن لعدم الخلاء مع المحوى اعتبار ، ثم قال : ولذلك حكم بامتناع افادته للمحوى اى لما كان عدم الخلاء مع وجود المحوى على تقدير عليية الحاوى امتنع أن يكون الحاوى علة للمحوى لان المحوى حينئذ يكون ممكناً مع الحاوى فيلزم إمكان الخلاء .

وعند هذا تم الجواب . لان الجواب انما يتم بثلاث مقدمات : المقدمتان المنبه عليهما . والمقدمة الثالثة : ان المحوى على ذلك التقدير ممتنع . وقد نبه عليها بقوله : ولذلك حكم بامتناع

والحاصل : أن المحوى يكون واجبا بغيره إذا لم يكن معلولا للحاوى أمّا مع كونه معلولا للحاوى فهو ممتنع لذاته لا واجب بغيره .

ونعود إلى المتن : ونقول : قول الشيخ « إذا فرضنا جسماً » إلى قوله « ذلك الشخص المعين » إشارة إلى المقدمة الأولى ، وقوله « فلو كان جسم فلكنى » إلى قوله « وجدتها

إفادته لأنه متى امتنع أن يكون الحاوى علة للمحوى امتنع وجو المحوى مع كونه معلولا للحاوى ، ثم صرح بهذا فى قوله : الحاصل . و إنما وجهناه كذلك لأنه لو أجرى على ظاهره لكان قوله : و لذلك حكم . مع قوله : والحاصل . لاحصل له . لأنه يكفى فى الجواب أن يقال : الغير الذى يفيد وجود المحوى هو الذى يفيد معية عدم الغلاء . والمحوى إنما يكون واجبا لغيره إذا لم يكن معلولا للحاوى .

وتوجيه هذا الجواب إنما يظهر بالاستفسار . فيقال : أما أن يراد بالمعية التلازمية بين عدم الغلاء ووجود المحوى المعية فى نفس الأمر ، أو على تقدير علية الحاوى . و الاول ممنوع . و الثانى مسلم ؛ لكن المحوى على هذا التقدير ممتنع . ولا ارتياب فى ان الإقتصار على هذا المنع كاف فى الجواب إلا انه حقق المقام ببيان كون المعية التلازمية إنما هى على التقدير . وفيه نظر من وجهين :

الاول : أن ما ذكره فى ذلك البيان لا يدل على أن لوجود الحاوى مدخلافى استلزام وجود المحوى لعدم الغلاء ؛ بل على أن تصور عدم الغلاء يتوقف على تصور السطح الحاوى ولا يلزم منه إلا ان التصديق باستلزام وجود المحوى لعدم الغلاء يتوقف على تصور الحاوى و المطلوب هو الاول فما هو اللازم من بيانه غير مطلوب .

والاولى أن يقال : التلازم إنما هو على التقدير لان التلازم عبارة عن الاستلزامين : استلزام عدم الغلاء لوجود المحوى ، واستلزام وجود المحوى لعدم الغلاء . وهذا الاستلزام وإن لم يتوقف على ذلك التقدير إلا ان استلزام عدم الغلاء لوجود المحوى يتوقف عليه كما تبين . فيكون التلازم متوقفا على التقدير .

الثانى : ان التلازم بينهما يتحقق على تقدير تحقق الحاوى سواء كان علة أولا . فالسؤال اذا خصص بحال عدم العلية لم يندفع بما ذكره لتحقيق المعية فى نفس الأمر و اختلافهما فى الوجوب .

فان قلت : إذا كانا معا على تقدير تحقق الحاوى و المحوى ممكن امكن عدم الغلاء .

فنقول : امكان عدم الغلاء إنما هو لو كان امكان المحوى مع وجوب الحاوى . وليس كذلك بل امكانه مع امكانه ، ووجوبه مع وجوبه .

والصواب فى الجواب : أن اتحاد المتلازمين إنما يجب هو فى مطلق الوجوب لا فى الوجوب بالذات . وقد سلف بيانه .

و اعلم : أن الإشكال القوي ههنا أن الحاوى ليس علة لمطلق المحوى ؛ بل لمحوى معين و

الإمكان «متصلة هي أصل القياس ، فإنّ القياس استثنائي وإِنما أوردنا ليها كلياً (١) غير متخصص بهذا الموضوع تمهيداً لايراده متخصصاً ، وقصداً لمزيد الإيضاح . وهذا التالي هو المقدمّة الثانية . وقوله : «أمّا الوجود و الوجود فبعد وجود العلة و وجوبها» بيان لذلك الحكم الكلي . وقوله : « ولكن وجود المحوى و عدم الخلاء في الحاوي هما معاً» استثناء للتالي على سبيل الإجمال وفيه إشارة ما إلى المقدمّة الثالثة . ثمّ إنّناه عاد وجعل التالي متخصصاً بهذا الموضوع بقوله : «فإنّا اعتبرنا تشخيص الحاوي العلة كان معه للمحوى إمكان لأنّ تشخيص العلة متقدّم في الوجود والوجود على تشخيص المعلول» . ثمّ عاد إلى بيان استثناء التالي مفصلاً فقال : « فلا يخلو إمّا يكون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه » أى مع وجوب الحاوي « أو غير واجب مع وجوبه . فإن كان واجباً مع وجوبه كان الملاء المحوى واجباً مع وجوبه » أيضاً لما بيناه في المقدمّة الثالثة . لكنّه يجب أن يكون ممكناً معه . هذا خلف . وإن كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته ؛ بل بسبب . هذا خلف . فإنّ ليس شىء من السماويات علة للمحوى فيه .

وذكر الفاضل الشارح أنّ قوله « فإنّا اعتبرنا تشخيص المحوى » إلى قوله « على تشخيص المعلول » تكرر لما قرره أوّلاً ، والأولى حذفه لئلاّ يتشوش نظم الحجّة بسببه ، والكلام ينتظم بحذفه وضّم ما قبله إلى ما بعده .

المحوى المعين وإن استلزم عدم الخلاء إلا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوى المعين . فلا يتحقق التلازم على ذلك التقدير أيضاً .

ولو قيل : وجب الحاوي ولم يجب المحوى وهو الملاء فلم يجب الملاء فامكن الخلاء . فنقول : المحوى ملاء مخصوص فلا يلزم من عدم وجوب الملاء المخصوص عدم وجوب الخلاء . م (١) قوله « و إنما اورد تاليها كلياً » و هو قوله اذا عبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الامكان . فهذا كلى . و التالي بالحقيقة أن حال المحوى مع الحاوي الامكان و هو جزئى . و انما ذكر التالي كلياً تمهيداً للجزئى ، وبياناً له . ضرورة أنه اذا ثبت الكلى ثبت الجزئى كقولنا كل انسان حيوان فزيد حيوان .

فان قلت : يجب أن يكون مراده بالمعلول المحوى ، وبالعلة الحاوي . لا كل المعلول و العلة والا لم ينتظم الكلام . فانه اذا قال : لو كان الحاوي علة للمحوى كان حال كل معلول مع علته

وأقول: الاقتصار على ما قرره (١) أولاً غير كاف في هذا الموضوع . لأنه لم يقرر هناك إلا كون المعلول ممكناً مع العلة واجبا بعده . فالأقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلا للمحويّ المعلول . فإنّ المحويّ ما لم يتحدد بالحاوي المتشخص مكانه لم يجب للخلا ولا لعدمه اعتبار معه .

الإمكان كان كلاما غير منظم . وعلى تقدير انتظامه لم يكن مقدمة لزومية . و الاتفاقية لا تدخل لها في القياس الاستثنائي .

فنقول : والشارح أيضا يقول : المراد ذلك . إلا انه عبر عنه بالمبارة الكلية تمهيداً للجزئي . فكأنه قال : لو كان الحاوي علة للمحوي كان حال المحوي مع الحاوي الإمكان لان المحوي معلول حينئذ وحال المعلول مع العلة الإمكان فيكون حال المحوي مع الحاوي الإمكان . وقوله استثناء التالي . المستلزم للاستثناء . فلما كان المقصود من إيراد التالي الكلي الجزئي ذكر استثناءه جزئياً إلا انه مجمل . تفصيله : قوله : فلا يغلو . وفيه إشارة الى المقدمة الثالثة . لان المعية التلازمية بين وجود المحوي و عدم الغلاء يشير الى اتفاقها في الوجود . على أن تفصيله مصرح به .

والحاصل ان الشيخ أورد التالي كلياً وكفى به عن الجزئي ، ثم استثنى التالي جزئياً مجملاً ، ثم صرح بالتالي جزئياً : ثم اورد تفصيل استثناءه . م

(١) قوله « وأقول : الاقتصار على ما قرره » لم يقرر الشيخ في اول الكلام إلا ان حال المعلول مع علته الإمكان . وهذا القدر من غير اعتبار كون علة الحاوي لا يفيد المعية بين المعلول و عدم الغلاء فانه ما لم يفرض سطح حاو لم يفرض الغلاء ولا عدمه . فلا يستلزم المعلول نفي الغلاء و بالعكس . وكيف ولو افاد إمكان المعلول مع العلة مقارنة المعلول لعدم الغلاء لامتنع استناد كل جسم الى علته . لانه لما كان كل جسم معلول مع عدم الغلاء وحاله مع علته الإمكان . فيلزم إمكان الغلاء لان إمكان احد المتلازمين يستلزم إمكان الاخر . فالواجب أن يقيد العلة بكونه حاوياً محدداً لمكان المعلول .

فلئن قلت : اما أن يكون المراد بقوله : حال المعلول مع علته الإمكان . أن حال المحوي مع الحاوي الإمكان ، أو يكون المراد مطلق المعلول والعلة . فان كان المراد المطلق لم يتحقق الملازمة . والاتفاقية لا تفيد في القياس الاستثنائي ، و ان كان المراد المحوي والحاوي فاعادة هذا الكلام يكون تكراراً قطعاً .

فنقول : لاشك ان المقصد الاصلى هو المحوي و الحاوي لكن لما عبر عنهما بالعبارة الكلية و هي العلة والمعلول للغرض المذكور فربما أوهم ذلك ان مناط المعية التلازمية بين وجود المحوي و عدم الغلاء هو مطلق العلية و المعلولية . فصرح بتخصيص العلة تنبيهاً على ان مناطها هو كون العلة الحاوي لامطلق العلية والمعلولية .

ثم لو قدر أنه أفاد ذلك لصار البرهان حينئذ مقتضيا لامتناع استناد شيء من الأجسام إلى علة أصلا لأنه يقتضى كون الخلا مع تلك العلة ممكناً . فإن الواجب أن يقيّد العلة بكونه جسماً متشخصاً حاوياً والمعلول بكونه محوياً ليستقيم البرهان فإن تأخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضى ثبوتاً للخلا الممتنع بذاته . فلما تقرّر هذا . فأقول : إن رام أحدث نظم ما ورد في المتن فلا صواب أن يقدم قوله «فإننا اعتبرنا تشخيص الحاوي» إلى قواه «على تشخيص المعلول» على قوله «ولكن وجود المحوى وعدم الخلا في الحاوي همامعا» ثم يضمّ هذا إلى قوله : «فلا يخلو إما أن يكون عدم الخلا واجبا» إلى آخره . فإنّ بذلك يصير تقرير تالي المتصلة متقدماً على تقرير الاستثناء ، ويسقط منه ما يوهم التكرار . ولا يبعد أن الأصل قد كان هكذا ، وأن هذا التقديم والتأخير إنما وقع من غفلة النساخ . والله أعلم .

و أما اعتراض الفاضل الشارح (١) بأنّ الحكم بكون ما مع المتأخر متأخراً كالحكم بكون مامع المتقدم متقدماً ، والعقل الذي هو علة المحوى إنما يوجد مع الحاوي عندهم متقدماً على المحوى بالذات يقتضى تقدّم الحاوي أيضاً عليه . ويعود المحذور .

ثم كأن ساءلاً يقول: فعلى هذا الشرطية المعتبرة في القياس الاستثنائي هي المقيدة بالحوى لكنه قدم استثناء التالى عليها . ففيها سوء ترتيب .

فأجاب بانه ان رام احد نظم الكلام قدم هذه الشرطية على الاستثناء حتى كأن الشيخ عقدا الشرطية مطلقة أولا ثم يوردها مقيدة معينة ، ثم ذكر الاستثناء مجملا ، ثم مفصلا . فانتظم نظم الكلام انتظاماً حسناً . وربما وقع ذلك التغيير من طغيان قلم النساخ . م

(١) قوله « وأما اعتراض الفاضل الشارح » قرر الامام الدليل بالطريقتين المذكورين بان الحاوي لو كان علة للمحوى لكان مقدما عليه والتالى باطل لان وجود المحوى مع عدم الغلاء وعدم الغلاء مع الحاوي لانه واجب لذاته لا يتأخر عن غيره ، وما مع المع مع فوجود المحوى مع الحاوي . فيستحيل ان يتأخر عنه . ولان الحاوي لو تقدم على المحوى الذى هو مع عدم الغلاء و المتقدم على المع متقدم فكان مقدما على عدم الغلاء . فيكون عدم الغلاء ممكنا .

ثم اعترض على الطريق الثانى بما نقله الشارح . وتوجيه اعتراضه عليه ظاهر . واما الشارح فلم يوجه الدليل الا بطريق المعية ، ولم يتعرض فيه للقضية القائلة بان مامع المتأخر متأخر . ولا يحتاج فيه اليها اصلا . فليت شعري كيف يورد الاعتراض على ماوجه حتى اشتغل بعله وان هذا الإغفلة عن توجيه الكلام ، أو حرص على تخطئة الامام . م

## بيان أن كون المحوى علة للحاوي

فغير متوجه لدلالة المعية في الموضوعين بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين :  
فإن أحدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك أحدهما من  
الآخر من حيث ذاتيهما .

والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن أن ينفك أحدهما من الآخر كما  
مر في النمط الأول .

قوله :

﴿ وأما أن يكون المحوي علة لما هو أشرف وأقوى وأعظم منه أعني الحاوي  
فغير مذهب إليه بوهوم ولا ممكن ﴾

لما فرغ عن بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوى أشار إلى القسم الثاني وهو  
كون المحوى علة للحاوي ، وذكر أن الوهم لا يذهب إلى هذا القسم زهابه إلى القسم  
الأول . وذلك لأن الوهم إنما يذهب إلى ما يتصور فيه مناسبة أو مشابهة بوجه ما للحق  
ولما كانت العلة أتم وجوداً من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره إليها ، وكان الحاوي أشرف  
من المحوي لكونه أبعد عما من شأنه أن يتغير ويفسد منه ، وأقوى وأعظم منه لاشتماله  
بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان إسناد العلية إلى الحاوي أشبه  
بالحق من إسنادها إلى المحوي . ثم ذكر أن ذلك مع أنه غير مذهب إليه بوهوم ليس  
بممكن على ماسياتي من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر .

والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا إلى الخطابة ظناً منه بأن مجرد التلقظ  
بالشرف خطابة . وليس كذلك لأنه لو عدل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابية  
لكنه لم يعلل بذلك إلا كونه غير مذهب إليه بوهوم . (١) وأما كونه غير ممكن فمعلل  
أيضاً بما سياتي . وللمبرهن أن يستعمل كل شيء في إثبات ما يناسبه على ما تبين في  
صناعته .

(١) قوله « لكنه لم يعلل بذلك إلا كونه غير مذهب إليه بوهوم » لا شك أن قوله : ولا يمكن .  
عطف على قوله : فغير مذهب إليه بوهوم . فكما أن هذا يكون معللاً بالشرف وجب أن يكون ذلك  
كذلك . م



﴿وهم وتنبه﴾

﴿ولعلك تقول: هب أن علة الجسم السماوي غير جسم (١) فلا بد لك من أن تقول: إنّه يلزم من غير الجسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد أو عن اثنين ولا محالة أن إمكان الخلا مع وجود الحاوي قد يعرض هيئنا كما عرض فيما مضى ذكره لأنك تجعل للحاوي وجوداً عن علة قبل وجود المحوي. فاسمع واعلم: أن الحاوي إنما كان وجوده يصحب إمكان المحوي إذا كان علة تسبق المحوي فيكون للمحوي مع وجوده إمكان حتى يتحد بوجوده السطح. فلا يجب معه ما يملؤه إن كان معلولاً؛ بل يجب بعده، وأما إذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب أن يسبق تحدّد سطحه الداخل وجوداً املاً الذي فيه لأنه ليس هناك سبق زمني أصلاً وأما الذاتي فإنما يكون للعلة لا للمليس بعلة؛ بل مع العلة؛ بل نقول: إن الحاوي والمحوي وجبا معاً عن شيئين﴾

تقرير الوهم أن يقال: لو سلم لك أن علل الأجسام السماوية ليست بجسم؛ لكنك تجعل الحاوي معلولاً لعلة متقدمة على علة وجود المحوي فيكون متقدماً عليه سواء جعلت الحاوي وعلة المحوي صادريين عن علة واحدة أو عن اثنين، ويلزمك على ذلك أيضاً القول بإمكان الخلا مع وجود الحاوي لتقدمه كما لزم على القول بكون الحاوي علة للمحوي.

(١) قوله «ولعلك تقول: هب أن علة الجسم السماوي غير جسم» تقريره: أنك تجعل الحاوي وعلة المحوي مستنديين إلى علة. فيكون الحاوي متقدماً على المحوي لأن ما مع المتقدم متقدم. وحينئذ يكون مع الحاوي إمكان المحوي. فيلزم إمكان الخلا كما لزم على تقدير كون الحاوي علة. اجاب: بان الحاوي إذا كان علة للمحوي كان سابقاً على المحوي متحدداً بوجوده السطح. فيكون للمحوي معه إمكان. فلا يجب معه ما يملأه فيمكن الخلا. وهذه هي الطريقة التي أشرنا إليها فيما سلف مستغنية عن التعرض للمعينة بين عدم الخلا ووجود المحوي في الثبوت. أما إذا لم يكن علة للمحوي وكان مع علة المحوي لم يلزم أن يتقدم على المحوي لأن تقدم علة المحوي عليه ليس بالزمان حتى يكون ما معه متقدماً عليه؛ بل بالذات والعلية. وما معهما وهو الحاوي ليس بعلة. فلا يلزم تقدمه عليه.

ونظر الامام في قوله: «وإما التقدم الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة. لأن التقدم الذاتي ينقسم إلى التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين. وإلى التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على المفتاح. فحصره التقدم الذاتي في العلية ليس بجيد.

وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد في قوله : « فلا بد لك من أن تقول : إنه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد أو عن اثنين ، إشكال لأن تفسير كلامه إن كان هكذا : سواء كان لزوم الحاوي والمحوي أو لزوم عليهما عن واحد أو عن اثنين . قيل : ولو كان الحاوي والمحوي أو عليهما عن واحد لم يكن للحاوي وجود قبل وجود المحوي ولا لعلّة الحاوي قبل علّة المحوي فلم يمكن أن يتوهم للحاوي تقدّم بوجه ما وإنما يتوهم تقدّمه ههنا بأن يكون لعلّته تقدّم على علّة المحوي وحينئذ لا يكون العلتان واحدة ولا عن واحد ، وإن فسّر على ما فسّرناه أولاً وهو أن يقال : سواء كان لزوم الحاوي وعلّة المحوي عن واحد أو عن اثنين لم يكن مطابقاً للمتن ، وإن أضمر في كون الحاوي والمحوي عن واحد أن يكون أحدهما بتوسط دون الآخر لم يكن خالياً عن تعسف ما .

وأقول : في حلّه : اختلف القائلون باستناد السماويات إلى مبازيها . فقال بعضهم : إنها بأسرها تستند إلى العلة الأولى ، وإنما تختلف صدوراتها عنها بحسب ترتب العقول التي هي شروط يتوقف تلك الصدورات عليها . فالحاوي لكونه صادراً بحسب شرط أقدم يكون أعلى مرتبة من المحوي . وقال بعضهم : إنها تستند إلى علل مختلفة المراتب وهي العقول . فإذن قول الشيخ « سواء كان لزوم الحاوي والمحوي عن واحد أو عن اثنين »

ثم يمكن أن يقال : هب أن ما مع العلة لا يجب أن يكون متقدماً بالعلية ولكن لم لا يجوز أن يكون متقدماً بالطبع ؟ فإذا كان الحاوي متقدماً بالطبع على المحوي عاد الالتزام ، وردّه الشارح : بان المراد بالتقدم الذاتي هو التقدم بالعلية لان كون الحاوي متقدماً على المحوي بالطبع غير متصور .

وفيه نظر : لان المحوي انما لا يستلزم الحاوي لو لم يكن محتاجاً إليه أما لو فرض انه متقدم عليه بالطبع كما اذا كان شرطاً . فالمحوي يكون محتاجاً إليه مستلزماً له . وحينئذ يعود السؤال . وعندى أن نظر الامام ليس بوارد : لانه بالتحقيق كلام على سند المنع . فان جواب الشيخ ليس الا اننا لا نسلم أن ما مع علة المحوي يجب أن يكون متقدماً و انما يلزم تقدمه لو كان تقدم العلة على المحوي بالزمان . وليس كذلك ؛ بل بالذات . والتقدم الذاتي لعلّة المحوي انما هو من جهة العلية . فلا يلزم أن يكون ما ليس بعلة متقدماً بالذات ، وان كان مع العلة فالقول بانّه لم لا يجوز أن يتقدم ما مع العلة بالطبع قول خارج عن سنن التوجيه قطعاً .

إن لم يكن مفسراً بشيء مما مرّ كان إشارة إلى المذهبين فإن تقدّم الحاوي يمكن أن يتوهم على التقديرين ،

وتقرير التنبيه لإزالة الوهم أن يقال : تقدّم الحاوي على المحوي المستلزم لإمكان الخلاء إنما يلزم عند كون الحاوي علّة و ذلك لا يمكن إلا عند تشخيصه وتحدّد مقعرة الذي هو مكان المحوي ، وعدم وجوب ما يملؤه مع حصول ذلك التحدد لكون المحوي معلولاً أما إذا لم يكن الحاوي علّة بل كان مع العلّة على الوجه المذكور لم يجب تقدّم فإن مامع المتقدّم بالمعيّة الاتفاقيّة لا يكون متقدّماً . اللهم إلا إذا كان التقدّم زمانياً أما الذاتيّ فإنّما يكون للعلّة لاملّا يتفق أن يكون معها . والمراد من التقدّم الذاتيّ ههنا هو أحد قسميه الخاص بالعلل لا الذي يكون بالطبع لأنّ التقدّم بالطبع غير متصور ههنا فإنّ المحوي لا يستلزم الحاوي بحسب ذاته المجردة عن الإضافة من غير انعكاس ، و المتأخّر بالطبع يجب أن يستلزم المتقدّم من غير انعكاس .

و اعتراض الفاضل الشارح بأنّ الحاوي وإن لم يكن علّة ؛ لكنّه إن فرض متقدّماً بالطبع عاد الإلزام . والشيخ لم ينف هذا الاحتمال . ساقط بذلك .

﴿وهم وتنبيه﴾

﴿أو لعلك تزيد فتقول : إذا خرج على الأصول التي تقررت أنّه قد توجد عن غير جسم حاو وآخر غير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوي فيكون وجوب الحاوي مع

وهذا السؤال اورد في فصل آخر بعبارة اخرى : وهي أن يقال : وجوب الحاوي مع وجوب علّة المحوي ، و امكان المحوي مع وجوب علّة الحاوي . فيكون امكان المحوي مع وجوب الحاوي . ويلزم المعذور المذكور .

والجواب : أن امكان المحوي انما يكون مع وجوب علته للعلية . وأما وجوب الحاوي فلما لم يكن علّة لم يلزم أن يكون معه امكان المحوي . وقوله وليس كل ما هو بعد مع . فهو جواب سؤال لما قال المحوي انما هو ممكن بالقياس الى علته . ولا يلزم منه امكان الخلاء وانما يلزم لو كان للمحوي سبق على المحوي .

فكان سايلا قال : وجود المحوي بعد علته ، وعلته مع وجود الحاوي ، وما هو بعد مع بعد . فيكون وجود المحوي بعد وجود الحاوي فيلزم امكان الخلاء .

وجوابه ظاهر . م

وجوب الغير الجسم الآخر بالذات ولكن المحوي معلول لغير الجسم الآخر فإنه إذا  
اعتبرت له معية مع هذا الآخر كان ممكناً . فيكون في حال ما يجب الحاوي فالمحوي  
ممكن . فجوابك : أن هذا هو المطلب الأول عند التحقيق وجوابه : ذلك بعينه . فإن  
المحوي إنما هو ممكن بحسب قياسه إلى الآخر الذي هو علته . وذلك القياس لا يفرض  
فيه إمكان الخلاء بوجه وإنما يفرضه تحدّد الحاوي في باطنه ، ثم تحدّد الحاوي لاسبق له  
على المحوي . وليس كل ما هو بعد مع فهو بعد لأن القبليّة والبعدية إذا كانتا بحسب  
العلية والمعلوية فحيث لم يكن علية ولا معلوية لم يجب قبليّة ولا بعدية . ولما لم يجب  
أن يكون مامع العلة علة لم يجب أن يكون مامع القبل بالعلية قبلاً ؛ اللهم إلا بالزمان ﴿﴾  
أقول : هذا هو الوهم المذكور في الفصل السابق مع زيادة بيان وهي أن الحاوي  
والعقل الذي هو علة المحوي لما صدرا معا عن علة واحدة فقد وجبا عنها معا والمحوي  
ليس مع وجوب أحدهما الذي هو علته واجباً . فلا يكون مع وجوب الآخر الذي هو  
الحاوي أيضاً واجباً وحينئذ يعود المحذور .

والتنبية للجواب هو الذي سبق مع مزيد إيضاح . وهو غني عن الشرح .

﴿ وهم وتنبية ﴾ ﴿﴾

﴿ ولعلك تقول : إن الحاوي والمحوي <sup>(١)</sup> جميعاً بحسب اعتبار نفسيهما غير  
واجبي الوجود . فخلو مكانيهما غير واجب الوجود . فاسمع أن هذين إذا أخذنا معا ممكنين  
لم يكن هناك تحدّد لشيء ولا مكان إن لم يملأ كان خلاً . إنما يعرض إذا كان محدداً  
فيلزم مع تحديده أن يكون الحدّ محيطاً بملأ أو غير محيط به فيكون خلاً . ﴾ ﴿﴾

(١) قوله « ولعلك تقول أن الحاوي والمحوي » تحريره : أن الخلاء ليس بمتنع الوجود .  
فإن الحاوي والمحوي ممكنان فيكون كونهما في مكانيهما ممكناً فخلو مكانيهما غير واجب . وهو  
المطلوب .

فيقال : لا نسلم أنه يلزم من إمكان عدمه إمكان الخلاء فانهما إذا عد ما لم يكن خلاء أيضاً . لانه  
لا مكان هناك حتى يكون باعتباره خلاء أو ملاء . فامكان الخلاء غير لازم من إمكان عدمهما بل إنما  
يلزم من وجوب الحاوي وامكان المحوي معه .

أقول : هذا الفصل واضح ، وقدمت بيان ما يناسبه في أثناء شرح بيان امتناع كون الحاوي علّة للمحوي .

\*(إشارة)\*

\*( وهذا القول واحد بعينه سواء نسب التقدم إلى صورة الجسم الحاوي ، أو نفسه التي تكون كصورته ، أو إلى جملته )\*

أي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي علّة للمحوي قائم سواء جعلت العلّة صورة الحاوي ، أو نفسه التي تكون مبدءاً لصورته ، أو تكون هي كصورته (١) أو عين صورته ، أو جعلت العلّة جملة الحاوي . فإن استلزام إمكان الخلاء حاصل مع الجميع لأن العلّة ما لم يتم وجودها لا تكون علّة . وأي هذه الأشياء يفرض علّة فإنّه لا يتم موجوداً إلا مع الجميع :

\*(تذنيب)\*

\*( قد استبان أنّه ليست الأجسام السماوية عللاً بعضها لبعض . وأنت إذ أفكرت مع نفسك علمت أنّ الأجسام إنّما تفعل بصورها ، والصورة القائمة بالأجسام والتي هي كمالية لها إنّما تصدر عنها أفعالها بتوسط ما فيه قوامها ، ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى أو صورة حتى يوجد بهما الجسم فإن الصور الجسميّة لا تكون أسباباً لهيوليات الأجسام ولا لصورها بل لعلّها تكون معدّة لأجسام

(١) قوله « سواء جعلت العلّة صورة الحاوي أو نفسه التي يكون مبدءاً لصورته أو تكون هي كصورته » أي نفسه التي تكون كصورته . فإنك قد سمعت أنّ للفلك إرادة جزئية . والمريد للجزئيات لا بد أن يتصورها . والتصور للجزئيات يكون قابلاً للانقسام . لأن الجزئيات منقسمة فينقسم محلها فيكون جسمانياً . فوجب أن يكون للأفلاك قوة جسمانية يحل فيه صور الجزئيات . فتكون بمنزلة الخيال فينا ؛ إلا أن الأفلاك لما كانت متشابهة لا يبعد أن يكون الفلك قابلاً لصور الجزئيات فهذه القوة السارية في كل جسم الفلك وهي النفس المنطبقة إما كصورته النورية ، أو عين صورته النوعية لأن الدليل على أن للفلك صورة نوعية هي مبدء الإثارة المختصة به ، ودل أيضاً على أن له قوة يرسم فيها صور الجزئيات ، ولم يدل دليل على تفايرهما . فجاز أن يكون النفس المنطبقة غير الصورة النوعية ؛ بل كالصورة . وأن يكون عينها . وأما نفسه التي يكون مبدءاً لصورته فهي النفس المجردة وأما صورة الحاوي فهي صورته النوعية . م

آخر لصور ما يتحدّد عليها ، أو أعراض) ❖

لما بيّن امتناع كون كلّ حاو من السماويات علّة لما يحويه ، وكان من المستبعد أن يكون المحوى علّة لحاويه ، وكان الحكم بأنّ الأجسام السماوية ليست عللا بعضها لبعض مما يقبله الأذهان بسرعة . فجعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة ؛ لكنّ لما كان أحد الحكمين الأوّلين غير برهانيّ ختم الباب بإيراد البرهان العام على امتناع كون جسم ماعلة لجسم آخر . وهذا البرهان مع قرينه من الوضوح مبنيّ على مقدّمات : أحدها : أنّ الجسم إنّما يفعل بصورته . لأنّه إنّما يكون موجوداً بالفعل لا يمكن أن فاعلا ولا يمكن أن يفعل بمادته لأنّه يكون بها موجوداً بالفعل بصورته ، ويكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل . فإنّ ما لا يكون موجوداً بالفعل لا يمكن أن يكون فاعلا ولا يمكن أن يفعل بمادته لأنّه يكون بها موجوداً بالقوّة ، ولا يكون من حيث هو بالقوّة فاعلا . والفاضل الشارح علّل امتناع كون المادة فاعلة بأنّ المادة قابلة و الشيء الواحد لا يكون قابلا و فاعلا معا .

ثمّ ناقضة بأن قال : نصّ الشيخ في النمط السابع على أنّ علم البارى بغيره صورة في ذاته . فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معا .

أقول : أمّا تعليقه المذكور فباطل لأنّ الشيء الواحد إنّما لا يكون قابلا و فاعلا معا لشيء واحد . فإنّ الفاعل يجب أن يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب أن يحلّ فيه المقبول ؛ بل يمكن . والواحد لا يكون نسبته إلى واحد آخر بالوجوب والإمكان معا . و أمّا إذا اختلف المقبول و المفعول فقد يكون مثلاً كالنفس فإنّها قابلة عمّا فوقها فاعلة فيما دونها وهيها لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكأنّ فاعلة بالنسبة إلى ذلك الجسم ، وقابلة بالنسبة إلى الصورة الحالّة فيها . وهما متغايران فإنّ التعليل بذلك باطل .

وأمّا قوله : الشيخ نصّ على أنّ علمه تعالى بغير صورة في ذاته . فإنّ كان على ما ذكره كان للشيخ أن يقول اعتبار كونه فاعلا للأشياء<sup>(١)</sup> غير اعتبار كونه عقلاّ مجرداً يصحّ

(١) قوله « كان للشيخ أن يقول : اعتبار كونه عقلاّ للأشياء » فيه نظر لانّ تغاير الاعتبار ان كفى في صحة كون الشيء فاعلا و قابلا فلم لا يكفي فيما نحن فيه بصدده ؛ فان من الجائز أن يكون المادة فاعلة باعتبار أنها مصدر ، قابلة باعتبار صحة مقارنتها للشيء . م .

أن يقارنه صور المعقولات ، وإن كان موضوع الاعتبارين شيئاً واحداً ، فهو بالاعتبار الأول فاعل تلك الصور ، وبالاعتبار الثاني قابلها . على أن الحق في ذلك ما سنذكره في موضعه .

المقدمة الثانية : أن الأفعال الصادرة عن صور الأجسام إنما تصدر عنها بمشاركة الوضع . وذلك لأن الصور صنفان <sup>(١)</sup> : صور تقوم بمواد الأجسام كالصورة الجسمية و النوعية . وهي كما أن قوامها بمواد تلك الأجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بوساطة تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع . ولذلك فإن النار لا تسخن أي شيء اتفق ؛ بل ما كان ملاقياً لجرمها أو كان من جسمها به حال ووضع معين ، والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلاً لجرمها . وصور قوامها بذاتها لا بمواد الأجسام كالأشياء المفارقة بذواتها دون أفعالها ؛ لكن النفس إنما جعلت خاصة بجسم بسبب أن فعلها من حيث هي نفس إنما يكون بذلك الجسم وفيه وإلا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعاً لذلك الجسم . وحينئذ لم يكن نفساً لذلك الجسم . هذا خلف .

فقد ظهر أن الصور إنما تفعل بمشاركة الوضع .

المقدمة الثالثة : أن الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن أن يكون فاعلاً لما لاوضع له وإلا لكان فاعلاً من غير مشاركة الوضع . هذا خلف .

المقدمة الرابعة : أن علة الجسم تكون أو لا علة لجزئيه أعني مادته وصورته . وهذا قد تقرر فيما مضى .

(١) قوله « وذلك لان الصورة صنفان » صور الاجسام صنفان : صورة حالة فيها ، وصورة غير حالة فيها ؛ بل هي صور كمالية لها . اما الصور المادية فلما كان قوامها بالمادة كان فعلها بواسطة المادة ، بل بواسطة الجسم لان الكلام في الصور النوعية وهي يقوم بالجسم فيكون فعلها بمشركة الوضع . والوضع ههنا بمعنى المقولة : اي يتوقف فعلها في غيرها على أن يكون للجسم وضع مخصوص بالنسبة الى الغير من ماسة ، او مجاورة ، او مقابلة ، او غير ذلك . ولما كانت هذه المقدمة بديهية نبه عليها باستقرار الاجسام و تأثيراتها فان النار التي في الشرق لا تؤثر في الماء الذي في الغرب ؛ بل فيما يجاوره ، وكذا الشمس لا يضيء كل شيء ، بل ما يقابلها . و اما الصور الكمالية فلما لم تحتاج الى الجسم في وجودها فلو كانت غير محتاجة في فعلها أيضا إليه كانت عقلا لانفساً . فيكون فعلها أيضا بمشاركة الوضع .

وبعد تقرير المقدمات نعود إلى المتن ونقول : قوله «الأجسام إنما تفعل بصورها» إشارة إلى المقدمة الأولى . وقوله « والصورة القائمة بالأجسام والتي هي كمالية لها » يعنى النفوس « إنما يصدر عنها أفعالها بتوسط ما فيه قوامها » إشارة إلى المقدمة الثانية . وقوله «ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى أو صورة» إشارة إلى المقدمة الثالثة ، وقوله «حتى يوجد هـما أو لا فيوجد بهما الجسم» إشارة إلى المقدمة الرابعة ، وقوله «فإن الصور الجسمية لا تكون أسبا بالهيوليات الأجسام والصورها» نتيجة . وهناك يتبين امتناع صدور الأجسام عنها . ويتم البرهان . وقوله « بل لعلها تكون معدة لأجسام آخر لصور ما يتحد عليها أو أعراض » إشارة إلى كيفية تأثير الصور في الأجسام الأخر . و ذلك بأن يجعل موادها معدة لقبول صورة تفيض عليها من مفيض الصور كالنار التي تجعل مادة ماء يجاوره بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية يتجدد على تلك المادة . أو يجعلها معدة لقبول أعراض . فإن بعض الأعراض أيضا يفيض على الأجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك الأجسام مستعدة لقبولها . ولذلك تبقى موجودة بعد انعدام ما يظن أنه علة لها . و ذلك كالشمس التي تعد الأجسام للتسخين ، وتبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلها . وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة على إثبات العقول .

﴿هداية و تحصيل﴾

﴿فقد بان لك أن جواهر غير جسمانية موجودة ، وأنه ليس واجب الوجود

و اما المقدمة الثالثة : فهي ان صورة الجسم لا يفعل فيما لا وضع له بالقياس إلى جسمها و الا لم يكن فعلها بحسب الوضع . ضرورة انه إذا لم يكن بغير وضع بالقياس إلى جسمها لم يكن لجسمها وضع بالقياس اليه وهذا معنى قوله : ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم . أى يستحيل أن يكون الجسم متوسطا بين الشيء وهو الصورة وبين ما ليس بجسم وهو مالا وضع له .

و أما المقدمة الرابعة : فهي ان علة الجسم علة لجزئيه .

لا يقال : لانسلم أن يكون علة لجزئيه ؛ بل يجب أن يكون علة للصورة فقط كما مرفى النبط

الرابع .

لاناقول : ثبت فى النبط الاول أن الصورة علة للهيولى . فيكون علة الصورة علة لهما جميعا .

على أن عليه أحدهما كافية فى الاستدلال .

و بعد تقرير المقدمات نقول : الجسم لا يصدر عن الجسم و الا لكان علة لجزئيه : الهيولى و الصورة . لكن ليس لشيء منهما وضع لان الوضع هو هيئة للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه إلى بعض ،



إلا واحداً فقط لا يشارك شيئاً آخر في جنس ولا نوع ، فتكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة ، وقد علمت أيضاً أن الأجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فتكون هي من هذه الكثرة ، وقد علمت أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون مبدء الاثنين معاً إلا بتوسط أحدهما ، ولا مبدءاً للجسم إلا بتوسط فيجب إذن أن يكون المعلول الأول منه جوهرأ من هذه الجواهر العقلية واحداً ، وأن يكون الجواهر العقلية الأخر بتوسط ذلك الواحد ، والسماويات بتوسط العقليات) ❖

قد ثبت بالطرق الأربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة . وقد ثبت فيما مرّ أنّ واجب الوجود واحد ، وأنّ وجوب الوجود غير مقول على كثرة قول الأجناس أو الأنواع . فإذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة للأول . فهذه فائدة لأجلها وسم الفصل بالهداية .

ثم إنه شرع في بيان مراتب الموجودات ، ومهد لذلك أصولاً . فذكر أنه قد ثبت من استناد السماويات إلى علل غير جسمانية ، ومن امتناع كون الواجب تعالي مبدءاً إلا لواحد و امتناع كون ذلك الواحد جسمأ أو جسمانياً أو نفساً أحكام ثلاثة : (١) أحدها :

و بسبب نسبة اجزائه إلى غيره . ولا شك أن مثل هذه الهيئة لا يعرض لما ليس بجسم . و شيء من الهيولى والصورة ليس بجسم . و مالا وضع له لا يصدر عن الجسم . فلا يصدر عن الجسم شيء منهما فلا يصدر الجسم عن الجسم . و هو المطلوب .

فان قلت : الجسم لما جاز أن يعد مادة لقبول صورة بحسب وضع سابق فلم لا يجوز أن يوجد فيها بحسب الوضع السابق ؟

فنقول : تبين أن لا بد من الوضع حال الفعل . فالوضع السابق لا يفيد .

و اعلم أن هذا الدليل يدل على ان علة الجسم لا يجوز أن يكون الهيولى ولا الصورة لان تأثير كل منهما لا يكون الا بواسطة الاخرى فيكون تأثير كل منهما بواسطة الجسم ، ولا النفس ، ولا الواجب . فتعين أن يكون علته العقل . فاذن ثبت أن كل جسم لا يكون علته الا العقل . وهذا هو تمام طريقة

الرابعة في اثبات العقول . م

(١) قوله « احكام ثلاثة » هذه الاحكام منظور فيها :

أما في الاول ، فلما قيل : من أن المعلول الاول هو الروح الاعظم لا العقل .

و أما في الثاني : فلجواز صدور العقل الثاني من الاول ، و الثالث من الثاني و هكذا .

أن المعلول الأول واحد من هذه الجواهر ، و الثاني : أن باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد ، والثالث : أن السماويات صادرة من هذه الجواهر . ولأجل هذه الفوائد وسم الفصل أيضا بالتحصيل .

﴿زيادة تحصيل﴾

﴿وليس يجوز<sup>(١)</sup> أن يترتب العقلية ترتيبها ويلزم الجسم السماوي عن آخرها لأن لكل جسم سماوي مبدءاً عقلياً إذ ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي فيجب أن تكون الأجرام السماوية تبتدىء في الوجود مع استمرار باق في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في الاستفادة الوجود مع نزول السماويات﴾

هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم آخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدء الأول مع صدور السماويات وإن كانت السماويات مبتدئة بعدها . وذلك لأن العقول لو انقطعت قبل انقطاع السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة إلى علة . لأنها لا يمكن أن تستند إلى غير العقول . فإذن العقول نازلة في الاستفادة الوجود معها إلى عقل الفلك الأخير .

واعلم أن الشيخ لم يجزم بكون العقل الأول علة للفلك الأول ، ولا بانقطاع العقول عند الفلك الأخير ، ولا بوجود تواليها في علية الأفلاك المتوالية ، ولا بمساواة العقول للأفلاك في العدد ؛ بل جزم بكونها مستمرة مع الأفلاك ، وبأنها لا تكون أقل عدداً من الأفلاك . فإن الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما اتصل إليه العقول البشرية .

وأما في الثالث : فلجواز صدور السماويات عن الواجب بتوسط الجواهر العقلية . والجواب عن الأول : أن الثابت بالدليل أن المعلول الأول ليس عرضاً ولا جسماً ولا جسمانياً ولا نفساً . ثم ما شئت فسمه . فلا تشاح في الاسماء .  
و عن الأخيرين : أن بناء مثل هذه الأحكام ليس على اليقين و الجزم ؛ بل على الظن والانساب .  
و الكل محتمل . على أن كلام الشيخ لا ينفي الاحتمالين . و السؤالان لا يردان إلا على كلام الشارح . م

(١) قوله « و ليس يجوز » معنى كلام الشيخ : أن لا يجوز أن يستمر سلسلة العقول و يبتدىء بعد انقطاعها السماويات حتى يحصل من العقل الأخير فلك ، و من ذلك الفلك فلك آخر وهلم جرا

و يظهر من ذلك أن اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز مالم يجزم هو به سخيف .

\*(زيادة تحصيل)\*

\*(فمن الضرورة إذن أن يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي)\*  
 أراد أن يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدء الأول فبدء بالإشارة إلى أول كثرة  
 وجب صدورها عنه وهو جوهر عقلي وجرم سماوي معاً . وذلك لأن وجوب صدور الأجرام  
 السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضى بالضرورة صدور  
 جرم سماوي وجوهر عقلي معاً عن جوهر واحد عقلي ؛ ولكن القول بصور شيئين عن  
 شيء واحد يناقض القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد في بادي الرأي ؛ بل القول  
 بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد يقتضى إذا فهم على الإطلاق الذي يقتضيه مجرد هذه  
 العبارة أن يكون الصادر عن المبدء الأول شيئاً واحداً ، وعن ذلك الواحد واحداً آخر و  
 هلم جرا حتى لا يمكن أن يوجد شيئين ليس أحدهما في سلسلة الترتيب علّة للآخر إنما  
 على الولاء أو بتوسط الغير من العلل . وهذا ظاهر الفساد . فإن وجود موجودات كثيرة  
 لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالظاهر ؛ لكن المراد منه أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحداً إذا  
 كانت جهة الصدور واحدة أما إذا تكثرت جهاته و اعتباراته فقد يصدر عنه أشياء كثيرة  
 غير مترتبة . ولذلك حكم بصدور أعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة

الى آخر الا فلاك . لما تبين أن الفلك ممتنع أن يكون عن الفلك ، و انه لا بد لكل فلك من مبدء  
 عقلي . فالواجب إذن ان يبقى استمرار سلسلة العقول مع ابتداء السماويات . فيتنازل حتى يصدر عن  
 العقل فلك ، و عن عقل آخر فلك آخر إلى آخر الافلاك . وهذا الكلام لا يظهر الا بعد ثبوت  
 أمرين : ترتب العقول ، واستناد الافلاك اليها كل فلك عن عقل ؛ لكن يحتمل أن يصدر عن المبدء  
 الاول سلسلة عرضية عقلية بحسب تعدد جهات عقل واحد أو أزيد و يصدر عن آحادها الا فلاك ،  
 أو يصدر من العقل الاخير بتوسط العقول المتقدمة أو بتعدد جهاته جميع الا فلاك . و عند قيام هذه  
 الاحتمالات كيف حصل الجزم باستمرار ترتب العقول مع صدور الا فلاك حتى لزم بالضرورة أن  
 يكون عن عقل عقل و فلك . ولعل الشيخ لم يجزم بذلك . وقول الشارح : جزم بكونها مستمرة مع  
 الا فلاك . لم ينطبق على ما قصده ؛ بل مبني هذا الكلام أيضا على الانسب بحسب الظن . فانه لما

الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة إلى تلك الأعراض .  
وإلى هذا المعنى أشار الشيخ بقوله :

﴿معلوم أن الاثنين إنما يلزمان من واحد من حيثيتين﴾  
وتكثر الاعتبارات والجهات ممتنع في المبدء الأول لأنه واحد من كل جهة متعال  
عن أن يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات متكثرة كما مر ، وغير ممتنع في معلولاته .  
فإن لم يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد ، وأمكن أن يصدر عن معلولاته .  
فهذا وجه امتناع استناد الكثرة إلى الأول ، وجوب استنادها إلى غيره  
بالإجمال .

وبقي ههنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لإمكان صدور الكثرة عن الواحد في  
المعلولات بالتفصيل . ونقدم له مقدمة فنقول : إذا فرضنا مبدء أول وليكن ( ا ) وصدر عنه  
شيء واحد وليكن ( ب ) فهو في أولى مراتب معلولاته . ثم إن من الجائز أن يصدر عن ( ا )  
بتوسط ( ب ) شيء وليكن ( ج ) ، وعن ( ب ) وحده شيء وليكن ( د ) . فيصير في ثانية  
المراتب شيان لاتقدم لأحدهما على الآخر . وإن جوزنا أن يصدر عن ( ب ) بالنظر

ثبت أن كل فلك له عقل متشبه به يكون المناسب صدور ذلك الفلك عن ذلك العقل . ولما كان  
الانصب ترتب العقول وقد وجب استناد الافلاك اليها فان الانصب ترتبها مع تنازل الافلاك وان  
امكن صدورها عن العقول على وجوه مختلفة . فقول : فيجب أن يكون الاجرام السماوية . لا يريد  
به الوجوب في نفس الامر ؛ بل بحسب الظن .

وقال الامام معتزلاً لم لا يجوز أن يصدر في اول الامر عقول كثيرة ، ثم يكون عقل وفلك ثم  
بعده عقول اخر كثيرة ، ثم عقل آخر وفلك وهكذا ؟ . فلا يلزم أن يكون الافلاك متساوية  
للعقول .

وهذا اعتراض على مالم يزعمه الشيخ اصلاً ؛ بل ربما صرح بخلاف ذلك . و اليه أشار بقوله :  
ويظهر من ذلك أن اعتراض الفاضل الشارح . الى قوله : سخي . وكذلك حكمه بان الجواهر  
العقلية والجرم السماوي اول كثرة وجب صدورها عن المبدء الاول لان وجوب صدور السماويات  
مع استمرار صدور العقول وان اقتضى وجوب صدور تلك الكثرة ليس بدال على انها اول كثرة .  
لجواز صدور عقول كثيرة اولاً غير مترتبة على ما سيصوره الشارح ، ثم يترتب عقول ويصدر السماويات  
مع استمرارها . فهو أيضاً بناء على الانصب . م

إلى (أ) شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلاثة أشياء ، ثم من الجائز أن يصدر عن (أ) بتوسط (ج) وحده شيء ، وبتوسط (د) وحده ثان ، وبتوسط (ج د) ثالث ، وبتوسط (ب ج) رابع ، وبتوسط (ب د) خامس ، وبتوسط (ب ج د) سادس ، وعن (ب) بتوسط (ج) سابع ، وبتوسط (د) ثامن ، وبتوسط (ج د) معاتاسع ، وعن (ج) وحده عاشر ، وعن (د) وحده حادى عشر ، وعن (ج د) معا ثانى عشر . وتكون هذه كلها في ثلاثة المراتب . ولو جوزنا أن يصدر عن السافل بالنظر إلى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة أضعافاً مضاعفة ، ثم إذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة إلى ما لانهاية له . فهكذا يمكن أن يصدر أشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدء واحد .

وإذا ثبت هذا فنقول : (١) إذا صدر عن المبدء الأول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للأول بالضرورة ، ومفهوم كونه صادرا عن الأول غير مفهوم كونه زاهوية ما . فإذن هي هنا أمران معقولان : أحدهما : الأمر الصادر عن الأول وهو المسمى بالوجود ، والثاني : هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية . فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لأن المبدء الأول لو لم يفعل شيئاً لم يكن ماهية أصلاً لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ، ثم إذا قيست الماهية وحدها إلى ذلك الوجود عقل الإمكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها ، وإذا قيست لاوحدها بل بالنظر إلى المبدء الأول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها مع

(١) قوله « وإذا ثبت هذا فنقول » لما كان المذهب المنسوب إلى القوم أن المهية ليست مجعولة بل المجمعول الوجود فالوجود هو الصادر بالحقيقة ، واما المهية فتحققها في الخارج بواسطة الوجود فهي مفعولة بالعرض والمفعول الحقيقي هو الوجود فإذا صدر من المبدء شيء فذلك الشيء له هوية أى مهية لكن الصادر عنه هو الوجود بناء على أن المهية غير مجعولة وهو مغاير للمهية وإليه أشار بقوله : ومفهوم كونه صادرا عن المبدء الاول . إلى آخر . فالوجود والمهية مفعولان أحدهما وهو الوجود بالذات ، والاخر بالعرض . وهذا الكلام من الشارح تصريح بان في الخارج أمرين : مهية ووجود . وقد صرح في النقط الرابع بخلافه . وقد حققناه . م

النظر إلى المبدء الأوّل . ولذلك جازاتصاف كلّ واحدة من الماهية و الوجود بالإمكان والوجوب ، و أيضاً إذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الأوّل وحده قائماً بذاته لزم أن يكون عاقلاً لذاته ، وإذا اعتبر ذلك له مع الأوّل لزمه أن يكون عاقلاً للأوّل فهذه ستّة أشياء : وجود ، وهويّة ، وإمكان ، و وجوب ، وتعقلّ للذات ، وتعقلّ للمبدء . واحد منها في أوّلى المراتب وهو الوجود . وثلاثة في ثانياتها وهي الهويّة اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للأوّل ، والتعقلّ بالذات اللازم له لتجرّده ، والتعقلّ للمبدء الذي استفاده من الأوّل . واثنان في ثالثها وهو الإمكان و الوجود المتأخّران عن الهويّة . وذلك باعتبار تأخّر الهويّة عن الوجود ، وأمّا باعتبار تقدّمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود (١) ، و التعقلّان في ثالثتها . واسم العقل الأوّل يتناول هذه الأمور تضمّناً و التزاماً وإن كان المعلول الأوّل من هذه الجملة ليس بالحقيقة إلاّ واحداً . والهويّة والإمكان يشتركان في أنّهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوّة ، والوجود والتعقلّ بالذات يشتركان في أنّهما حاله في ذاته من حيث كونه بالفعل ، والوجوب والتعقلّ للمبدء يشتركان في أنّهما حاله المستفاد من مبدئه . فهذه الأحوال الثلاثة هي التي يعبر عنها بالتثليث الموجود في العقل . والأولى و الثانية تشتركان في أنّهما حاله في ذاته ، و الثالثة تمتاز عنهما بأنّه حاله بالقياس إلى مبدئه . وهما المرادان من قول من ذكر التثنية .

وإذا تقرّر هذا فلنرجع إلى باقى شرح المتن ونقول : قوله « فمن الضرورة أن يكون

(١) قوله « اما باعتبار تقدمها عليه في ثانية المراتب مع الوجود » اعتبار التقدم بحسب التحقيق العقلي فقد تقدم ان المهية في العقل متقدم على الوجود فالمهية حينئذ في اول المراتب ، و الوجود في المرتبة الثانية . واما أن الامكان والوجوب معه في المرتبة الثانية فغير مستقيم لان الوجوب و الامكان يتوقفان على الوجود الذي هو في المرتبة الثانية وما يتوقف على المرتبة الثانية فهى في المرتبة الثالثة . وكذلك جعل التعقلين بهذا الاعتبار في ثالثة المراتب ، و بالاعتبار الاول في ثانياتها لا توجيه له . و الانسب إن اعتبر في الوجود الخارجى: أن يجعل الوجود في المرتبة الاولى و المهية في المرتبة الثانية ، و الامكان و التعقل للذات لانهما موقوفان على الوجود و المهية في المرتبة الثالثة ، و الوجوب و التعقل للغير لانهما يتوقفان على الوجود و المهية و الامر الخارجى في المرتبة الرابعة ، و يجعل أيضاً في المرتبة الثانية . ولا يعتبر الامر الخارجى و أن اعتبر الوجود العقلي يعتبر الترتيب بين الوجود و المهية . فقط . م

جوهر عقليّ يلزم عنه جوهر عقليّ وجرم سماويّ « يدلّ على أنّه لم يجزم بكون العقل الأوّل مصدراً للفلك الأوّل إذ لا سبيل إلى ذلك ؛ بل حكم بالإجمال بأنّ مصدر الفلك الأوّل جوهر عقليّ سواء كان هو أوّل الجواهر أو غيره لكن إن كان أوّل الأفلاك هو الفلك المحتوى على جميع الثوابت كما ذهب إليه بعض المتقدمين فالأشبه أن مصدره لا يكون هو العقل الأوّل فإنّ الكثرة فيه لا تبلغ عدداً يمكن إسناد جميع الثوابت إليها ؛ بل هو عقل آخر بعد العقل الأوّل .

قوله :

❖ (ولا حيثيتي اختلاف هناك إلا ما كان لكل شيء منها أنه بذاته إمكانيّ الوجود ، وبالأوّل واجب الوجود ، وأنه يعقل ذاته ، ويعقل الأوّل) ❖

إشارة إلى أنّ إسناد الكثرة إلى العقل الذي هو المعلول الأوّل لا يمكن إلا من هذا الوجه . وإنما ذكر أربعة أمور من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية و الوجود لأنّ المعلول الأوّل عبارة عن مجموعهما معا والحشيتات اللازمة لهي الأربعة التي ذكرها لا غير .

قوله :

❖ (فيكون بماله من عقله الأوّل الموجب لوجوده ، وبماله من حاله عنده مبدء

الشيء) ❖

إشارة إلى أمرين : أحدهما : ما يفيض من الأوّل على معلوله ، والثاني : ما يحصل للمعلول بالنظر إلى الأوّل . وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدء و وجوب الوجود اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس إلى مبدئه وهو أفضل حالتيه المذكورتين التي بها صار مبدءاً لعقل آخر .

قوله :

❖ (وبماله من ذاته مبدءاً لشيء آخر) ❖

إشارة إلى حاله في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التي بها صار مبدءاً للفلك .

قوله :

﴿ولأنّه معلول فلا مانع من أن يكون هو مقوّمًا من مختلفات﴾  
إشارة إلى إمكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته . وإنما  
أشار بلفظة هو إلى العقل الأوّل مع جميع كمالاته اللازمة له لا إلى ما يكون منه في أوّل  
مراتب المعلولات وحده فإنّ ذلك شيء واحد كما مرّ .

قوله :

﴿وكيف لا وله ماهيّة إمكانيّة ووجود من غيره واجب﴾  
إشارة إلى الماهيّة والوجود اللذين لم يذكروهما من قبل . وإنما ذكرهما ههنا  
لكونهما مقوّمات لالوازم ، ووصفهما بالإمكان والوجوب تنبيهاً على استلزامهما للأوصاف  
المذكور .

قوله :

﴿ثمّ يجب أن يكون الأمر الصوريّ منه مبدئاً للكائن الصوريّ والأمر الأشبه  
بالمادّة مبدئاً للكائن المناسب للمادّة﴾

أى ينبغي أن تسند عليّته للعقل الذي تحته إلى حاله التي له بالقياس إلى مبدئه  
وعليّته للفلك الذي تحته إلى حاله التي له في ذاته . فإنّ ذاته بالمادّة أشبه ، وكماله الفاض  
عليه من مبدئه بالصورة أشبه ، والمعلول يشبه العلّة و يناسبها . ثمّ صرح عن ذلك بقوله :  
﴿فيكون بما هو عاقل للأوّل الذي وجب به مبدئاً لجوهر عقليّ ، وبالأخر مبدئاً

لجوهر جسمانيّ﴾

ثمّ أشار بقوله :

﴿ويجوز أن يكون للأخر تفصيل أيضاً إلى أمرين يصير بهما سبباً لصورة و مادّة

جسميّتين﴾

إلى تفصيل حاله في ذاته إلى الحالتين المذكورتين أعنى التي له من حيث كونه  
بالقوّة والتي له من حيث كونه بالفعل فإنّه بالأوّل صار مبدئاً لهيولى الفلك التي يكون



الفلك بها فلما بانقوّة ، و بالثاني صار مبدءاً لصورته التي يكون الفلك بها فلما بالفعل . و لأجل كون الماهية و الإمكان عدميين في ذاتيهما وجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها وجودية بالصورة ، و لأجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه متأخرة عنهما من وجه كما مرّ في النمط الأوّل ، و لأجل كون الوجود أقرب إلى المبدء في الترتيب كان للصورة تقدم العلية على المادة . فهذا ما أردنا بيانه .

وإنما أظننا القول فيه لأن أكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الأسرار الحكيمية قد تحيروا في هذه المسألة ، وأقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء و التشنيع عليهم ، وقد شنع عليهم أبو البركات البغدادي بأنهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الأخيرة إلى المتوسطة و المتوسطة إلى العالية ، و الواجب أن ينسب الكل إلى المبدء الأوّل <sup>(١)</sup> و يجعل المراتب شروطاً معدة لإفاضته تعالى . و هذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فإن الكل متفقون على صدور الكل منه جلّ جلاله ، و أن الوجود معلول له على الإطلاق . فإن تساهلوا في تعاليمهم و أسندوا معلولاً إلى ما يليه كما يسندونه إلى العلل الاتفاقية والعرضية ، و إلى الشروط و غير ذلك لم يكن ذلك منافياً لما أسسوه و بنوا مسائلهم عليه .

والفاضل الشارح ممن نسب كلامهم في هذه المسئلة إلى الوهن و الركاكة للسبب المذکور ؛ وقد ذكر في الشرح أن الشيخ خبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لأن كلامه مشعر تارة بأنه إنما يصدر عقل و فلك عن العقل الأوّل لما فيه من الإمكان و الوجود ، و تارة بأنه يعقل نفسه و يعقل غيره . و لقد كان من الواجب عليه أن يفصل <sup>(٢)</sup> فإن المجمعة

(١) قوله « و الواجب ان ينسب الكل الى المبدء الاول » هذا لا بدله من دليل . على أن الشارح ساعد عليه و نقل اتفاق الكل على صدور الكل منه تعالى . فان اراد صدور الكل بالذات فلا دلالة عليه ، وان أراد به أعم سواء كان بالذات أو بواسطة فهذا لا ينا في نسبة المعلولات الاخيرة الى المتوسطة و نسبتها الى العالية فلم يحصل الغلاص من تشنيع ابي البركات . و لعل هناك سرا لم يرد التصريح به . م

(٢) قوله « من الواجب عليه ان يفصل » أي يبين أن مصدر المبدء و لئلا هو الامكان و الوجود

غير لائقة بهذا الموضع .

أقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدراً لعقل آخر في موضع من كتبه التي وقعت إلى كاشفائه ، والنجاة ، والمبدء والمعاد ، والمباحثات ، والإشارات ، وغيرها من رسائله بل جعل عقله للأول الموجب لوجوده مبدءاً لعقل آخر . ولعلّه ذهب في كتاب آخر وقع إلى هذا الفاضل إلى ما يخالف ذلك . وأما جعل الإمكان وعقله لنفسه مبدئين لفلك فعلي ما ذكره ولا مناقضة بينهما كما مرّ . وأما المجمجة التي ذكرها إن كانت فهي لا تدلّ في هذا الموضع على قصور ؛ بل لعمرى قد كفى للشيخ بمجمجة في موضع خرست ألسن الفصحاء فيه فضلاً وشرفاً .

ثم إنه اشتغل ببيان أن الأمور المذكورة من الإمكان والوجوب والوجود وغيرها

او عقل نفسه و عقل غيره . وقوله : فضلاً وشرفاً . متعلق بقوله كفى للشيخ . ثم ذكر أن الإمكان والوجوب والوجود وغيرها من التعللين لا يصلح للعلية .

أما أولاً : فلان الإمكان والوجود عديميان و المعدوم يستحيل أن يكون علة للموجود .

وأما ثانياً : فلان الإمكان معنى واحد مشترك بين الامكانات كما ان للموجود معنى واحد مشترك بين الموجودات فلو كان الإمكان علة للشئ كان كل امكان يصلح أن يكون علة فإذا كان امكان العقل الاول علة للفلك فليكن إمكان ذلك الفلك علة لنفسه فيكون ذلك الفلك موجوداً لذاته فلا يكون ممكناً وكذلك في الوجود والوجوب .

وأما ثالثاً : فلان العلم عندهم صورة مساوية للمعلوم فيكون علم العقل بنفسه و علم معلوله به متساويين . فاستحال أن يكون علم العقل بنفسه علة لفلك و علم معلوله علة لعقل لاستحالة اختلاف الامور المتساوية في اللوازم . واليه أشار بقوله : وما يجرى مجراه .

وأما رابعاً : فلان علم الشئ بنفسه وبغيره زايد على ذاته فعلته ان كان هو المبدء الاول فقد صدر عنه شيئان ، وان كان هو العقل الاول كان فاعلاً قابلاً ، وان كان غيره فهو معلوله .

واجاب الشارح عن الاول باننا لم نقل : الامكان والوجوب علتان بل من شرايط العلة والعدمي صالح لذلك ، و عن الثاني بان اشتراك امكان الوجود و وجوب الوجود ليس على التساوى بل على التشكيك كما في الوجود . والجواب الاول أيضاً وارد ههنا فان تساوى الاثار انما يلزم لو كان العلة الامكان وليس هو كذلك بل المبدء العقل الاول بشرطه .

والجواب عن الاخيرين : أن علم الشئ بنفسه ليس بزايد كما مر وعلمه بغيره من المبدء الاول

بواسطته . م

لاتصلح للعليّة في هذا الموضوع ، و كرّر ما ذكره مراراً من كونها أموراً عدميّة أو أموراً مشتركة متساوية في جميع الماهيات وما يجرى مجراه .  
والجواب بعد ما مرّ من الكلام عليه: أنّها على تقدير تسليم كونها أموراً عدميّة ليست عللاً مستقلةً بأنفسها بل هي شروط و حيثيات تختلف أحوال العلة الموجودة بها . و العدميات تصلح لذلك بالاتفاق . وأمّا كونها أموراً مشتركة على التساوي فليس كما ظنّه ؛ بل هي ممّا تقع على ما يقال عليه تلك الأمور بالتشكيك كما مرّ في الوجود .  
ثمّ قال : المعلول الأوّل لا يجوز أن يكون متقوّم ما <sup>(١)</sup> من مختلفات وإلا لكان الأوّل علة لها .

والجواب : أنّ المعلول الأوّل يطلق على العقل الأوّل مع جميع كمالاته فإنّه أوّل ماهية صدرت عن الأوّل بكمالاتها و يطرح على الصادر الأوّل وحده من غير أن يعتبر معه شيء من لوازمه . فعلى الأوّل يصحّ الحكم على المعلول الأوّل بأنّه متقوّم من مختلفات ، وعلى التقدير الثاني لا يصحّ . فلا مناقضة بينهما . والشيوخ قد صرّح بذلك في الشفاء في هذا الموضوع فإنّه قال بهذه العبارة : و نحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثمّ يتبعها كثرة إضافية ليست في أوّل وجودها داخلة في مبدء قوامها ؛ بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد ، ثمّ ذلك الواحد يلزمه حكم و حال ، أو صفة ، أو معلول و يكون ذلك أيضاً واحداً ، ثمّ يلزم عنه لذاته شيء و بمشراكة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلّها يلزم ذاته . فيجب إذن أن يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لا يمكن وجود

(١) قوله « ثم قال المعلول الاول لا يجوز أن يكون متقوما » هذا اعتراض على قول الشيخ :  
ولانه معلول فلا مانع من أن يكون متقوما من مختلفات .

و تقريره : ان المعلول الاول لو كان متقوما من مختلفات فاما أن يكون المبدء الاول علة لجميع أجزائه فقد صدر عنه أكثر من الواحد ، أو يكون علة لبعض أجزائه . فعلة الجزء الاخير ان كانت هي الجزء الاول فالصادر عن المبدء الاول لا يكون الا بسيطا و فرضناه مركبا هذا خلف . وان كانت شيئا خارجا فهو من معلولات المعلول الاول . فيستحيل أن يكون علة لبعض أجزائه . والجواب ظاهر . م

الكثرة معاً عن المعلولات الأولى .

ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بأن المعلول الأول لا يجوز أن يكون مركباً من مقومات . وبه يظهر فساد قولهم : الجوهر جنس لما تحته لأن ذلك يقتضى كون المعلول الأول مركباً من جنس وفصل .

أقول : وهذا خبط وقع منه لاشتباه الأجزاء الوجودية بما يجرى مجرى الأجزاء في العقل .

ثم قال بعد كلام طويل : ولو قلنا بمثل هذه الكثرة (١) في أن يكون مصدراً للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى إذا أخذت مع السلوب و الإضافات الكثيرة .

والجواب : أن السلوب و الإضافات إنما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدئاً لثبوت الغير كان دوراً .

ثم قال : و الشيخ لم يذكر على وجوب كون الأشبه بالصورة مبدئاً للكائن الصوري ، والأشبه بالمادة مبدئاً للكائن المناسب للمادة دليلاً . والذي عول عليه في سائر كتبه أن الأشرف يتبع الأشرف مع أنه هو الذي قال في برهان الشفاء : وإذا رأيت الرجل العلمى يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم أنه مغلط . فليشعرى كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطائية في هذه المباحث العلمية .

أقول : إذا استند مسببان أحدهما أتم وجوداً من الآخر إلى سببين كذلك ، وكان المسبب الأتم أتم وجوداً من السبب الأناقص وجب استناده إلى السبب الأتم لأن المعلول

(١) قوله « لو قلنا بمثل هذه الكثرة » توجيهه ان الكثرة التي اثبتوها في العقل إن كانت موجودة في الخارج فقد صدر عن المبدء الاول أكثر من الواحد ، و ان كانت اعتبارية فمثل هذه الكثرة حاصلة للمبدء الاول لكثرة ماله من السلوب و الإضافات فليكيف في صدور الكثرة عنه .

اجاب بان السلوب و الإضافات لا تعقل إلا بعد ثبوت الغير ضرورة استدعاء السلب مسلوباً و الإضافة منسوباً . فلو توقف ثبوت الغير على السلب او الإضافة يلزم الدور .

وهذا كلام كما ترى مزيف لان تعقل السلب و الإضافة يتوقف على تعقل الغير لاعلى ثبوته في الخارج ، و ثبوت الغير في الخارج يتوقف على نفس السلب و الإضافة . فمن أين يلزم الدور .

لا يمكن أن يكون أتم وجوداً من علته . وهذا موضع علمي وله نظائر كثيرة لأجلها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع : والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة ، ثم حكم لأجل ذلك بأن الجوهر المفارق العقلي البريء عن الإمكان لا يتبع حال علة في ذاتها أعني الطبيعة العدمية الإمكانية ؛ بل يتبع حال علة بالقياس إلى مبدئها أعني الطبيعة الوجودية الوجودية ، وأن الجوهر المادّي يتبع الحال المناسبة لها . على أنه ليس بهحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد إلى هذا التفصيل وهو لم يجزم أيضاً بذلك . و كيف وهو معترف بالعجز عن إدراك ماهو دون ذلك من تفاصيل الأمور كما ذكره مراراً في كتابه ؛ بل إننا ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الأولوية فقط . وسائر اعتراضات الفاضل الشارح ينحل بما مر .

\*( وهم و تنبيه ) \*

\*( وليس إذا قلنا : إن الاختلاف لا يكون إلا عن اختلاف يجب أن يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل عقل يوجب وجود مختلف ، ويتسلسل إلى غير النهاية . فإنك تعلم أن الموجب لا ينعكس كلياً ) \*

تقرير الوهم : أن يقال : إذا كانت الحثييات المذكورة الموجودة في العقل سبباً

وربما يوجه الجواب بان تعدد السلوب و الاضافات و الاعتبارات اما فى الخارج وهو محال لعدمها فى الخارج ، و اما فى العلم فاما ان يتعدد فى علم الله تعالى أوفى علم الغير لكن تعدد السلوب و الاضافات فى علم الله تعالى يقتضى تكثراً فما ذاته وهو محال على قاعدة القوم . فيكون تعدد الاعتبار بالقياس الى ذات الله تعالى موقوفا على ثبوت الغير فلو توتف ذلك الغير هلى الاعتبار الذى لا يتحقق الا فيه يلزم الدور . وهذا انما يتم لو توقف صدور الاشياء من الله تعالى على وجود السلوب و الاضافات وليس كذلك بل على انفسها كما يتوقف وجود الاثر على عدم المانع نفسه . على انه منقوض بالاعتبارات التى فى العقل .

واعلم أن غرضهم ليس ان تكثر الموجودات لم يحصل الا من هذه الجهة اذ لا برهان دال على ذلك ؛ بل المراد أن هذا الوجه يمكن ان يتصور منه الكثرة وربما كانت الكثرة من جهة أخرى لانعلما . الا أن هذا الوجه لو تحقق فى الواقع لاستلزم الكثرة و هذه الملازمة لا يتوقف تحققها على وجود الملزوم . م

لوجود عقل وفلك معا تحت ذلك العقل ، وكان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحثيات  
فإن يجب أن يكون تحت [كل] عقل عقل وفلك لا إلى نهاية .

والتنبيه على فساده : بأن يقال : إننا إذا قلنا : إن كل عقل وفلك يصدران معان  
عقل فذلك العقل يشتمل على كثرة . ولا يلزم من ذلك أن كل عقل يشتمل على كثرة فقد  
يصدر عنه عقل وفلك معا . فإن الموجب لا ينعكس كلياً . والعلّة في ذلك أن العقول ليست  
متسقة الأنواع حتى تكون متسقة المقتضيات .

\*(تذكير)\*

\*(فالأول يبدع جوهرًا عقليًا هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرًا عقليًا  
وجرمًا سماويًا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى يتم الأجرام السماوية وينتهي  
إلى جهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي)\*

أقول : لما كان الإبداع إيجاد شيء بلا توسط آلة أو مادة أو زمان أو غير ذلك ،  
وكان العقل الأوّل هو الذي أوجده الأوّل تعالى من غير توسط شيء آخر ولا شرط  
وجودي ولا عدمي كان المبدع بالحقيقة (١) هو ذلك العقل فقط .

واعلم أن قول الشيخ «بتوسطه جوهرًا عقليًا وجرمًا سماويًا» ليس حكمًا بأن  
المتوسط بين الأوّل تعالى وبين أوّل الأجرام السماوية ليس إلا عقلاً واحداً على سبيل  
الوجوب بل على سبيل الإمكان والاحتمال كما مرّ . إذ لا دليل على ذلك .

وادّعى الفاضل الشارح أن قول الشيخ : إن صدر العقل الثاني عن المبدء الأوّل  
بتوسط العقل الأوّل . كلام مجازي لأنّ المؤثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبدء  
الأوّل بتوسط بل هو العقل الأوّل فقط ، ثمّ إنه لم يؤيد دعواه ببينة (٢) بل قد  
كذب به تخصيص الشيخ العقل الأوّل بأنه المبدع بالحقيقة لأنّ الإبداع الحقيقي على ما

(١) قوله « كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط » لان الإبداع هو الإيجاد بلا توسط  
شيء . وسائر العقول موجدة بتوسط عقل لكن فسر الإبداع في النمط الخامس بإيجاد شيء غير مسبوق بالعدم  
فلعل له معنيين أحسن وهو الإبداع الحقيقي ، واعم وهو المذكور في النمط الخامس . م  
(٢) قوله « ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة » هذا كلام الشارح . يعني نقل عن الشيخ ان المؤثر في

أقرّ به هذا الفاضل مفسّر بالإيجاد من غير توسط . فإن لو كان موجدا لعقل الثاني هو العقل الأوّل لكن العقل الثاني أيضاً مبدعاً بالحقيقة ، و كذلك سائر العلويات التي لا تستند إلى شيء غير عللها القريبة . و حينئذ لم يكن لاختصاص العقل الأوّل بهذه الصفة وجه .

هنالك يتبيّن أنّ ما توهمه أبو البركات أيضاً من كلامهم ليس بشيء . و باقى الفصل ظاهر . وإنّما وسمه بالتذكير لكونه جاداً لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والأفلاك والغرض منه إعادة تصوّر الجميع معاً .

﴿ إشارة ﴾ (١)

﴿ فيجب أن يكون هيولى العالم العنصرى لازمة عن العقل الأخير . ولا يمتنع أن تكون للأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ، ولا يكفى ذلك في استقرار لزومها مالم تقترن بها الصورة ﴾

العقل الثاني هو العقل الاول كما توهم أبو البركات من كلامهم من استناد المراتب الاخيرة الى المتوسطة واستنادها الى العالية . وليس كذلك . فان الشيخ خص العقل الاول بالابداع الحقيقى . ولو كان كل عقل صادرا عما فوقه بلا واسطة كان مبدعا أيضا بالحقيقة . وقد ظهر ان المذهب ليس الا صدور الكل من الله تعالى الاول بلا توسط ، والثانى بتوسطه .

وفيه نظر لانا لانسلم ان كل عقل لو صدر مما فوقه كان مبدعا بالحقيقة بل بتوسط المبدع الاول فانه لما كان وجوده موقوفا عليه كان ايجاده أيضا موقوفا عليه بالضرورة . م

(١) قوله « إشارة » لما فرغ من بيان ترتيب عالم الافلاك شرع فى ترتيب موجودات عالم الكون و الفساد فالاجسام الموجودة فى هذا العالم لما كانت متغيرة بتبدل الصور عليها و استحال أن يكون الثابت وهو العقل علة تامة للمتغير لا تمتنع التخلف فلا بد أن يكون فى العلة التامة نوع تغير و اذا لم يكن هناك شيء يشتمل على التغير و الحركة الا الاجرام السماوية فقد علم أن لها دخلا فى ايجادها لكن لا تجوز أن يكون عللا موجدة لها فان الجسم لا يوجد الجسم . فتعين أن يكون عللا معدة بمعنى أنها بحركاتها تحدث فى هيولى عالم الكون و الفساد استعدادات مختلفة هى شرايط لفيضان الصور عليها : فقول : قابلة لجميع أنواع التغير . أى يقبل توارد جميع أنواع الصور . وليس المراد توارد الاعراض فان الكلام فى تغير وجوداتها اذ تلك الاجسام تكون و تفسد بخلاف الافلاك

يريد بيان ترتيب صدور ما في عالم الكون والفساد عن مبادئها . و بدء بالهيولى  
المشتركة للعناصر الأربعة فأسندها إلى العقل الأخير وهو العقل الذى لا يلزم عنه جرم  
سماوى ، و إليه تنتهى العقول ، و يعرف بالفعل .

ف نقول : لما كانت الأجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع أنواع التغيير والحر كة  
بخلاف الأجرام السماوية لم يمكن أن يكون سبب وجودها عقلا محضا ؛ بل وجب أن  
يكون ما هو سببها القريب مشتملا على نوع من التغيير و الحر كة لكن ليس هناك شىء  
يشتمل على التغيير و الحر كة إلا الأجرام السماوية . فإذن وجب أن يكون للأجرام  
السماوية ضرب من التأثير في تحصيل هذه الأجسام ، ولما كانت هذه الأجسام مؤلفة من  
هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد منهما قابلا للتغيير و الحر كة في حده و جب  
أن يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه اختلاف في أحوال الأجرام السماوية ، و أن  
يكون اشترك مادتها مما يؤثر فيه اشترك في أحوال الأجرام السماوية والأجرام السماوية  
تشترك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب أن يكون  
لمقتضى تلك الطبيعة تأثير في وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدء تهبطها  
للصور المختلفة . ولا يمكن أن يكون ذلك كافيا في إيجاد المادة أما أولا فلأن الأجسام  
و توابعها لا يمكن أن تكون عللا لمواد أجسام أخر كما مر ، و أما ثانيا فلأن الأمور

فانها لا تكون ولا تفسد . و اما الاعراض فكما يتوارد على الاجسام الكائنة يتوارد أيضا على الافلاك  
كالحركات و الاوضاع وغيرها . ولهذا قال : و كان كل منهما قابلا للتغير و الحركة فى حده .  
أى حقيقته فان الهيولى اذا كانت متصورة بصورة كان لها حقيقة ثم اذا زال تلك الصورة و حصلت  
صورة اخرى كان لها حقيقة اخرى . و اما الصورة فتغيرها هو زوال صورة و حدوث اخرى . و لما  
كان للافلاك احوال مختلفة و احوال مشتركة فمن حيث اشراكها فى الطبيعة الخامسة يحصل  
الهيولى من العقل الفعال ، و من حيث اختلافها فى الاحوال يحصل صور العناصر .  
لا يقال : لادخل للأجرام السماوية فى هيولى الكون والفساد لانها ثابتة يمكن استنادها الى مجرد  
العقل .

لانا نقول : قد تبين أن وجود الهيولى موقوف على الصورة . ولما كان للأجرام السماوية مدخل  
فى احداث الصور كان لها دخل فى الهيولى على سبيل ايجادها بل فى اعدادها للصور حتى يدوم  
و يبقى . م



الكثيرة المشتركة في النوع أو الجنس لا تكون وحدها بلا مشاركة من واحد معين علّة لذات واحدة بل تكون بارتباط بواحد يردّها إلى أمر واحد كما مرّ في النمط الأوّل في كون الصورة علّه . فإنّ العقل المذكور هو الذي يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم الأسفل من جهة الانفعال كما أنّ في ذلك العقل رسمها على جهة الفعل .

وهذا هو المراد من قول الشيخ : ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي وجود العقل و الطبيعة المتّفقة الفلكية في استقرار لزوم المادة ما لم يقترن بها الصور . كما مرّ بيانه في النمط الأوّل .

فإن قيل : إنّكم نفيتم إمكان كون الجسم وتوابعه علّة لمادة جسم آخر و هيئنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءاً من علّة مادة جسم آخر .

أجبنا بأنّ الطبيعة الجسمانية ليست شريكه في إفاضة أصل وجود المادة ؛ بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغيير والحركة في حده كما مرّ .  
قوله :

﴿وأما الصور فتفيض أيضا من ذلك العقل ولكن تختلف في هيولاتها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة﴾

لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدئها اشتغل بذكر الصور ، و بين أنّها تصدر أيضا من ذلك العقل ولكن تختلف في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة إلى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف أوضاع العلويات وحركاتها . وذلك بأن يكون إذا خصص المادة تأثير من التأثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري ، أو بواسطة منه . فجعلها على استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة . فإنّ هناك مخصّصات مختلفة . ومخصّصات المادة معدّاتها والمعدّه هو الذي يحدث عنه في المستعد أمر ما يصير مناسبته لذلك الأمر بشيء بعينه أولى من مناسبته بشيء آخر فيكون هذا الإعداد مرجحا لوجود ما هو أولى فيه من واهب الصور . ولو كانت المادة على التهيؤ الأوّل العام

لتشابهت نسبتها إلى الصور إلا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها . وذلك الاختلاف أيضا ينسب إلى جميع المواد نسبة واحدة . فلا يجب أن يختص به مادة دون مادة إلا الأمر آخر يرجع إليها وهو الاستعداد . فإذن لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة . ومثاله الماء إذا أفرط تسخينه فإن مادته بذلك تصير بعيدة المناسبة للصورة المائية ، شديدة المناسبة للصورة الهوائية . فهذا هو الاستعداد . فصار من حقها أن تفيض الصورة الهوائية عليها ، وتزول الصورة المائية منها . وهذا هو الاستحقاق .

قوله :

﴿ ولا مبدء لاختلافاتها إلا الأجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط ، و بأحوال يدق عن إدراك الأوهام وتفصيلها وإن فطنت بجملتها . وهناك توجد صور العناصر ﴾

يريد أن يشير إلى سبب اختلاف صور العناصر الأربعة . فذكر أن مبدء ذلك الاختلاف هو الأجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرة تلي المركز مما يلي جهة المحيط إلى أن ينفصل حشو الفلك الأخير إلى أربع كرات مختلفة الصور . وهذا سبب إجمالي . وأما التفصيلي فقد دق عن إدراك الأوهام .

واعلم أن الشيخن كرفي الشفاء : أن قرماً من المنتسبين إلى هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه بعده قالوا : لأن الفلك مستدير فيجب أن يستدير على شيء ثابت في حشوه . فيلزم من محاربه له التسخن حتى يستحيل ناراً ، وما يبعد عنه يبقى ساكناً فيصير إلى التبرد والتكثف حتى يصير أرضاً ، وما يلي النار منه يكون حاراً ولكنه أقل حراً من النار ، وما يلي الأرض يكون كثيفاً ولكنه أقل تكثفاً من الأرض . وقلة الحر وقلة التكثف يوجبان الترطب فإن اليبوسة إما من الحر وإما من البرد لكن الرطب الذي يلي الأرض هو أبرد ، والذي يلي النار هو أحر . فهذا سبب كون العناصر .

ثم قال الشيخ إن ذلك ليس بسديد عند التفقيش <sup>(١)</sup> لأنه يقتضى أن يكون الوجود

(١) قوله « ان ذلك ليس بسديد عند التفقيش » فيه نظر لجواز أن يكون لذلك الجسم صورة اخرى نوعية ، ثم يزول تلك الصورة بواسطة اعداد الحركات السماوية ، ويحصل هذه الصور الاربع

أو لا لجسم ليس له في نفسه إحدى الصور المقومة غير الجسمية . وإنما يكتسب سائر الصور بالحرارة والسكون ثانيا . والحق أن الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الأبعاد فقط مالم يقترن به صورة أخرى فإن الأبعاد يتبع في وجودها صوراً أخرى لسبق الأبعاد . وإن شئت فتأمل حال التخلخل<sup>(١)</sup> من الحرارة ، والنكاثف من البرودة ؛ بل الجسم لا يصير جسماً بحيث يتبع غيره في الحركة أو يسكن إلا وقد تمت طبيعته لكن يجوز أن يكون إذا تمت طبيعته يستحفظ بأصلح المواضع لاستحفاظها . فإن الحار يستحفظ حيث الحرارة ، والبارد يستحفظ حيث السكون .

قال : والأشبه أن يكون الأمر على قانون آخر وهو أن تكون هذه المادة التي تحدث بالحرارة يفيض عليها من الأجرام السماوية إما عن أربعة أجرام ، وإما عن عدة منحصرة في أربع جهات عن كل واحد منها ما يهيئها لصورة جسم بسيط . فإذا استعدت نالت الصور من واهبها . أو يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد ، وأن يكون هناك سبب يوجب انقساماً من الأسباب الخفية علينا .

قوله :

﴿ ويجب فيها بحسب اختلاف نسبتها من السماوية ومن أمور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الإعدادات لقوى تعدها . وهناك تفيض النفوس النباتية والحيوانية و الناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم ﴾

أراد أن يشير إلى أسباب الامتزاجات التي هي مبادئ التركيبات . فذكر أنها إنما تجب بشيئين : أحدهما : نسب العناصر من السماويات ، والثاني : أمور منبعثة عن السماويات . أما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من الأرض المقتضية لإضاءة ذلك الموضع ، وبتوسط الضوء لتسخينها ، وبتوسط السخونة لتخلخل الجسم المتسخن أو إضعافه ، وبسبب التخلخل أو الصعود لإخراجه من موضعه الطبيعي ، وبسبب الخروج عن موضعه لامتزاجه

لكنهم ذهبوا إلى قدم الاجسام العنصرية بنوعها وذلك الاحتمال مناف له . م  
(٩) قوله « فتأمل حال التخلخل » فان التخلخل هو ازدياد البعد والمقدار إنما يكون بعد الحرارة . والحرارة بعد الصور النوعية . فهي سابقة على المقادير والابعاد .

بغيره . وأما الأمور المنبعثة من السماويات فكالهيئات الفائضة على الطبائع والصور والنفوس التي تصدر الأفعال عنها . فإنها أمور تنبعث عن الصور الفلكية التي هي مبادئ حركاتها فتصير هذه الصور بسببها فعالة في موادها ومواد غيرها . وإذا صارت فعالة صارت محرّكة لهذه الأجسام مازجة بعضها ببعض كما نشاهد من القوى الغازية . فصارت عللا للامتزاجات .

واعلم أن المراد من الأمور المنبعثة عن السماوية ليس هو تلك الصور و النفوس أنفسها لأنّها ليست منبعثة عن السماوية . وإنما هي منبعثة عن جوهر مفارق ؛ بل المراد تلك الهيئات المذكورة التي تعدّ موضوعاتها لأن تكون مبادئ أفعال تخصّها و بعد حصول الامتزاجات عن هذين الشئين [ السبيين خ ] تحدث المزاجات المختلفة و يستعدّ بحسب قربها و بعدها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية و الناطقة فتفيض تلك الصور و النفوس عليها من العقل الفعال كما مرّ تقريره في النمط الثاني .

قوله :

﴿ وعند الناطقة يقف ترتب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة إلى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من الإفاضات العالية . وهذه الجملة و إن أوردناها على سبيل الاقتصاص فإنّ تأمّلك ما أعطيته من الأصول يهديك سبيل تحقيقها من طريق البرهان ﴾

يشير إلى أنّ آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما كان أولها جوهرًا عقليًا هو العقل الأوّل إلا أنّ ذلك الجوهر لما كان إبداعيًا كان كاملاً

(١) قوله « والامور المنبعثة من الماديات » لما كانت الطبائع و الصور و النفوس يصدر عنها أفعالها في بعض الاوقات دون بعض . ففعلها لا يكون الا بحسب اعداد من الفلكيات فيفيض عليها استعدادات يصدر عنها بحسبها الافعال والتحرّكات . وهي المرادة من الامور المنبعثة عن السماويات ويحصل بحسبها بين الاجسام مما زجات كما ان القوى الغازية يحصل جوهر الغذاء و الحركة وينتفه في خلل الاعضاء فيصير جزءاً منها بدلا لما يتحلل منها . م

غنيّاً في أوّل إبداعه بريئاً من القوّة والنقصان كلّ البراءة . وهذا الجوهر لما كان موجوداً بوسائط كثيرة محدثاً بحدوث مادّة كان كمالاته متأخّرة عن وجوده . فكان محتاجاً إلى الاستكمال من إفاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات البدنية و بما يليها من الأجسام التي تعدّها لقبول تلك الإفاضات . فلمّا انتهى إلى آخر المراتب قطع الكلام في هذا النمط .

وألفاضل الشارح أورد شكوكاً : منها : أن الاستعدادات المذكورة (١) إن كانت عديمة لم تكن أسباباً للترجيح ، وإن كانت وجودية فحكمهم بصدورها عن السماويات يقتضى اعترافهم بأن السماويات صالحة للعليّة . وحينئذ يمكن إسناد الصور إليها دون العقل الفعّال ، وإن أبواعن ذلك لقولهم : الصور لا تصدر عن الأجسام . فلا كلام في أن إسناد جميع الكيفيات والقوى والأعراض الجسمانية إليها ممكن و ذلك مما لا يذهبون إليه .

والجواب : أن إسناد الأعراض إلى الأجسام يستدعى شرائط كالوضع المخصوص و غيره . فما استجمع تلك الشرائط أسندت إليه ، وما لم يستجمعها أسندت إلى غيره . و منها : أنّهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعّال فقد حكموا بصدور أنواع غير محصورة عنه . وهذا يناقض قولهم : الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد .

(١) قوله « منها أن الاستعدادات المذكورة » أي الاستعدادات إما أن يكون موجودة في الخارج أو معدومة فيه . والقسمان باطلان . فالقول بالاستعداد باطل . أما إذا كانت معدومة فلان المادة حينئذ حالها في الخارج مع الاستعداد كحالها لامعه . فلا يكون لها رجحان أو لوية بالقياس إلى بعض الصور دون بعض ، وأما إذا كانت موجودة فصدورها عن السماويات يقتضى القول بان السماويات يصلح أن يكون عللاً للحوادث فجاز صدور الصور عنها . ولم يحتج استنادها إلى العقل . وإن امتنع ذلك لما تقدم من امتناع كون القوى الجسمانية عللاً لصور الأجسام فلا أقل من إمكان استناد جميع الكيفيات والأعراض إليها ؛ لكن القوم ينكرون ذلك و يستندون إلى الصور النوعية للأجسام .  
والجواب : أن القوى الفلكية جسمانية لا تؤثر إلا بوضع مخصوص ولا كل اثر بل ما يناسبها فان الشمس لا تؤثر إلا فيما يحاذيها ، ولا يحصل منها الاضواء وبواسطته سخونة فلا يلزم إمكان صدور جميع الأعراض عن السماويات . م

فإن جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فهلاً أسندوا تلك الصور إلى المبدء الأول و  
 عللوا الاختلاف بالقوابل . وهذا الاعتراض قد نسبه في بعض كتبه إلى الشهرستاني ، ثم  
 أورد عنه جواباً نسبه إلى بعض الناس . وهو : أن الواحد يفعل أفعالاً كثيرة عند تعدد  
 الآلات كالنفس الناطقة ، أو عند تعدد القوابل كالعقل الفعال . أما الأول فلمّا لم يجر  
 أن يفعل بتوسط الآلة ولا المادة لم يمكن إسناد هذه الكثرة إليه .

أقول : هذا الجواب ليس بمرضى على أصولهم إذ لافرق عندهم بين المبدء الأول  
 وبين العقول المجردة في نفي الفعل بتوسط الآلة والمادة عنهما ؛ بل إنّما يجوزونه في  
 النفوس فقط . (١) والجواب الصحيح أن يقال : صدور الأفعال التي لا تنحصر عن فاعل  
 واحد إنّما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه . (٢) واختلاف القوابل لا يمكن أن  
 يكون سبباً لكون الفاعل في نفسه بحيث يمكن أن تصدر عنه تلك الأفعال المتكثرة ؛  
 بل إنّما هو سبب لتعيين كل فعل من تلك الأفعال الممكنة الصدور لكل مادة ، وتخصيص  
 كل مادة دون غيره . فإن فاعل هذه الصور والقوى مشتمل على حيثيات غير منحصرة .  
 والأول تعالى عن ذلك . فإن هو جوهر من العقليات متأخر الوجود عما يقرب من  
 المبدء الأول بحيث يمكن اشتماله على أمثال تلك الحيثيات .

(١) قوله « إنّما يجوزونه في النفوس فقط » هذا ممنوع فإن العقول لا يتوقف جميع أفعالها  
 على المادة بخلاف النفوس . فمن الجائز توقف بعض أفعال العقول على المادة واستعدادها . و أما  
 المبدء الأول فلا وسط بينه وبين أول معلولاته و إلا لم يكن أول . م

(٢) قوله « صدور الأفعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد إنّما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة  
 فيه » إن أراد صدور الأفعال عن فاعل واحد بالذات فالفاعل بحسب اختلاف القوابل ليس فاعلاً  
 بالذات ، وإن أراد صدورها عن فاعل واحد مطلقاً فوجب اشتماله على حيثيات غير منحصرة فيه  
 ممنوع . فقد سبق أن واجب الوجود مبدء لكل وهو متعالى عن الحيثيات .

ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم انه يلزم أن يكون فاعل الصور جوهرًا من العقليات متأخر الوجود .  
 فإن كان عقل مستجمع لكمالات غير متناهية فجاز أن يحصل من العقل الأول لا شتماله على صور  
 علمية غير متناهية اللهم إلا أن يقولوا : الأول لا صورة علمية فيه . وإنما الصورة العلمية في العقل  
 الفعال . والله تعالى أعلم بجليّة الحال ، والحمد لله تعالى . م

ومنها: أن إسناد الحوادث إلى الأحوال السماوية الحادثة يقتضى إسناد تلك الأحوال إلى غيرها حتى تسلسل الأسباب دفعة، أو يستند شيء إلى ما يسبقه بالزمان. وهما ممتنعان عندهم. وهذا الشك مكرّر. وقد تقدّم جوابه.

### (النمط السابع فى التجريد) (١)

أقول: يريد أن يبيِّن في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الإنسانية بعد تجرُّدها عن الأبدان مع ما تقرَّر فيها من المعقولات، وكيفية تقرَّر المعقولات في الجواهر المحرَّدة العاقلة إياها، وجوب تعقُّل الأوَّل الواجب تعالى بجميع الموجودات الكلِّية والجزئية على الوجه الأوَّل الأشرف من وجوه التعقُّل، وكيفية كون علمه سبباً لنظام الكلِّ، و كيفية وقوع الشرِّ في الكائنات مع تعقُّله إياها من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي منبع الخير، وما يتصل بذلك من المباحث. وإِنَّمَا وسمه بالتجريد لتجرُّد موضوعات هذه المسائل عن الموادِّ الجسمانية.

﴿تنبية﴾

﴿تأمل كيف ابتداء الوجود من الأشرف حتى انتهى إلى الهولوى، ثم عاد من

(١) قوله « النمط السابع فى التجريد » الصور المعدنية أول مراتب عود الاجسام البسيطة الفلكية و المنصيرية لانها مركبة من الهولوى و الصورة فهما متقدمتان عليها، ثم مرتبة المركبات فان العناصر اذا تركيبت يحصل لها مزاج فاولها الممدن ذو صورة تحفظ مزاجه، ثم مركب آخر ذو مزاج و صورة تحفظ المزاج ويتحرك فى جميع الجهات اى النمو وهو النبات، ثم مركب آخر له مزاج و صورة تتحرك فى الجهات بالارادة و بالاحساس و هو الحيوان، ثم مركب آخر يحصل له مع جميع ذلك ادراك الكلليات و هو الانسان. وله مراتب الى العقل المستفاد فالنفس الانسانية فى آخر المراتب لتصير عقلا لكن لافعالا للكمالات بل عقلا منفعلا بحسب قبول الكمالات من العقل الفعال. ولهذا سمي عقلا مستفاداً. وظاهر أن الشرف فى مراتب البدو و مراتب العود على التكاثوه اى الاشرف فى مراتب البدو بازاء الاخس فى مراتب العود، ثم ان الشرف فى مراتب البدو يتناقص إلى الهولوى كما ان الخسة فى مراتب العود تتناقص الى العقل المستفاد. و علم من هذا الكلام أن هذه المراتب انما اعتبرت بحسب الشرف والكمال لا بحسب الوجود. فلاتظن أن المعدن أقدم وجودا من الانسان بل انما قدم فى مراتب العود لانه اقل شرفاً منه. م

الأخسّ فالأخسّ إلى الأشرف حتّى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد)؛  
أقول : لما ذكر في آخر النمط المتقدّم مراتب الموجودات أراد أن يبتدئ في هذا النمط  
بالإشارة إلى مبدء الوجود ومعاده . فإنّ الوجود بذلك الترتيب قد صار ذا مبدء ابتداء منه ،  
وذا معاد عاد إليه . ومراتب البدء بعد المبدء الأوّل هي مرتبة العقول من العقل الأوّل  
إلى الأخير ، وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الأعلى إلى نفس  
الفلك الأدنى ، وبعدها مرتبة الصور من صورة الفلك الأعلى إلى صور العناصر ، وبعدها  
مرتبة الهيوليات من هيولى الفلك الأعلى إلى الهيولى المشتركة العنصرية . وبها ينتهى  
مراتب البدء . ويكون بعدها مراتب العود أعنى التوجّه إلى الكمال بعد التوجّه منه . و  
أولها مرتبة الأجسام النوعية البسيطة من الفلك الأعلى إلى الأرض ، وبعدها مرتبة الصور  
الأولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها ، وبعدها  
مرتبة النفوس النباتية بأسرها ، وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها ، وبعدها  
مرتبة النفوس الناطقة المجردة الإنسانية جميعها . والمرتبة الأخيرة هي مرتبة العقل المستفاد  
المشتمل على صور جميع الموجودات كما هي اشتمالاً انفعالياً كما كانت العقول في المرتبة  
الأولى مشتملة عليها اشتمالاً فعلياً . فبالعقل المستفاد عاد الوجود إلى المبدء الذي ابتداء  
منه وارتقى إلى ذروة الكمال بعد أن هبط عنه . وظاهر أنّ الشرف أعنى البراءة عن القوّة  
مرتبّ في صنفى المراتب على التكافؤ منته من الجانبين إلى الهيولى التي وجودها ليس  
إلا كونها بالقوّة . فهي في نهاية الخمسة ، و تحاذيها في الجانب الآخر العقول المجردة  
وما فوقها .

قوله :

﴿ولما كانت النفس الناطقة<sup>(١)</sup> التي هي موضوعة للصورة المعقولة غير منطبعة في

(١) قوله « ولما كانت النفس الناطقة » يريد أن يستدل على بقاء النفس بعد الموت .  
وتقريره : انه قد ثبت أن النفس الناطقة التي هي محال الصور العقلية غير حالة في الجسم ولا  
تعلق لها بالبدن في ذاتها وجوهرها ؛ بل تعلقها به ليكون هو آلة لها في اكتساب الكمالات فاذا فسد  
البدن فسد مالا حاجة للنفس اليه في وجودها مع أن العلة المؤثرة في وجود النفس باقية فيجب



جسم تقوم به ؛ بل إنما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها و حافظاً للعلاقة معها بالموت لاتضر جوهرها ؛ بل تكون باقية بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية) ❖

لما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن . فاستدل بتجردها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها ، وبأنها غير متعلقة الوجود بشيء غير مبادئها الدائمة الوجود على ما تبين في النمط الثالث وغيره على بقائها بعدالموت كذلك . وأشار بلفظة لما إلى ما ثبت في النمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم ، وبقوله «التي هي موضوعة للصورة المعقولة» إلى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التي بها استدل على امتناع انطباعها في الجسم ، وبقوله « بل إنما هي ذات آلة بالجسم» إلى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لايلزم منه احتياجها في وجودها

بقاؤها بعد فساد البدن .

وفيه نظر لان الجوهر العقلي الموجد للنفس ان كانت علة تامة لها لزم قدمها لقدمه ، وان كانت علة فاعلية و توقف وجودها على حدوث البدن فلم يتوقف بقاؤها على بقائه كالنفس ، و ان كانت مجردة الا أنها متعلقة بالبدن لجاز أن يكون تعلقها شرطاً لبقائها . فاذا انتفى انتفت . و الحاصل أن البدن ماكان موجودا وكذا النفس ماكانت موجودة ثم وجد البدن و النفس ، ثم ينعدم البدن . فلايخلو اما أن يكون للبدن دخل في وجود النفس أولا . فان لم يكن له مدخل في وجودها فلم لم يوجد النفس قبل البدن ؛ و ان كان له مدخل في وجودها فلم لا يجوز أن يكون له دخل في بقائها حتى اذا انعدم انعدمت ؟

واعلم أن ما ذكرنا من تقرير الاستدلال هيئنا هو ما ذكره الإمام . وزاد الشارح في الاستدلال تجرد النفس عن المادة في كمالاتها الذاتية اي الكمالات العارضة لذاتها كالصور المعقولة . وذلك مع كونه غير منطبق على المتن مستدرك في الاستدلال فان المطلوب ليس بقاؤها بعد الموت . و تجردها في ذاتها كاف في ذلك . وكذلك قوله : أشار بقوله : التي هي موضوع ما للصور المعقولة إلى كمالاتها الذاتية الباقية معها فان احكام المذكورة ليس الاعدم انطباعها في الجسم فذكر ذلك الوصف ليس الايماء الى سبب هذا الحكم ، وكذا قوله : على وجه لايلزم احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة الى الجسم . فان عدم الاحتياج في الكمالات اليه غير مفهوم من كونها ذات آلة في الجسم وهو ظاهر . م

وكمالاتها المذكورة إليه ، ثم جعل قوله « فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهرها » تالياً لما وضعها بعد لفظه لما ، وأتم مقصوده بقوله « بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية » وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة . فهذا برهان طي هو عمدة براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ أبو البركات البغدادي .

واعلم أن إسناده حفظ العلاقة مع الجسم هيئنا إلى الجسم ليس بمناقض لإسناده حفظ المزاج<sup>(١)</sup> الذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث إلى النفس لأن النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ أيضا ولكن بالعرض . وذلك لأن فساد المزاج المقتضى لقطع العلاقة إنما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه . ولذلك أسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس إلى الجسم . وعدم تطرق الفساد إلى الشيء مما شأنه أن يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشيء لكنسه حفظ بالعرض ، ثم إن الشيخ أكد هذا المطلوب بما أورده بعد هذا الفصل .

﴿تبصرة﴾<sup>(٢)</sup>

﴿إن كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات لأنها تعقل بذاتها كما علمت . لا بآلتها . ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال

(١) قوله « ليس بمناقض لإسناد حفظ المزاج » ذكر في النمط الثالث أن النفس حافظة للمزاج والمزاج كيفية متشابهة في الجسم فحفظ المزاج إنما يتم بسبب الجسم فيكون الجسم أيضا حافظا ولكن بالعرض ، وأيضا فساد المزاج إنما يعرض من جهة اختلال حال الجسم فاستقامة حال الجسم حفظ مالم المزاج وهذا هو الذي ذكره الشارح . م

(٢) قوله « تبصرة » التبصرة جعل الشيء بصيرا كما ان التنبيه جعل النائم يقظانا وإناعير عن هذا الفصل بالتبصرة وإشارة إلى أن البحث المورد فيه أوضح من الإبحاث في حال التنبيهات لان ما ينسب القائل منه إلى العمى يكون أوضح لا محالة مما ينسب القائل عنه إلى النوم . وإنما كان هذا البحث أوضح من البحث التنبيهي لانه يبين حال ذاته وذلك أقرب وأوضح بالنسبة إليه من حال غيره .

قال الإمام : لما تبين بقاء النفس بعد الموت شرع في بيان تعقلها لمعقولاتها لان القابل للصور المعقولة جوهر النفس والفاعل لها هو الجوهر العقلية وهما موجودان بعد فساد البدن . ومتى كان الفاعل والقابل موجودين كما كانا من غير تغير أصلا وجب حصول الاثر فوجب بقاء تلك العاقلة

البتة إلا ويعرض للقوّة العاقلة كلال كما يعرض لاحالة لقوى الحسّ والحركة؛ ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيراً ما تكون القوى الحسيّة والحركيّة في طريق الانحلال. والقوّة العقلية إمّا ثابتة، وإمّا في طريق النموّ والازدياد. وليس إذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب أن لا يكون لها فعل بنفسها. وذلك لأنك علمت أن استثناء عين التالي لا ينتج. وأزيدك بياناً فأقول: إن الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه. فليس ذلك دليلاً على أنه لا فعل له في نفسه، وأمّا إذا وجد. وقد لا يشغله غيره فلا يحتاج إليه. فدلّ على أن له فعلاً بنفسه) ❖

أقول: التبصرة جعل غير البصير كالأعمى بصيراً، والتنبيه جعل غير اليقظان كالنائم يقظاً. ففي تسمية هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بأنّ البحث المذكور فيه أوضح من الأبحاث المذكورة في الفصول الموصومة بالتنبيهات. لأنّ المبالغة عند حثّ الغافل عن إدراك الشيء الحاضر أمامه إنّما تكون في نسبته إلى العمى أكثر منها في نسبته إلى النوم. وأمّا كون هذا البحث أوضح من غيره فلاّنه يفيد استبصار العاقل لذاته بذاته وما عداه يفيد استبصاره بغيره. فقولُه: «إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعّال لم يضرّها فقدان الآلات» تكرار لما سلف في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهي أنّ فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعّال لا يضرّها في بقائها في نفسها، ولا في بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعّال. فإنّ الفاعل والقابل لها موجودان معاً عند فقدان الآلات والآلات المفقودة ليست بآلات لها

بعد الموت.

لكن هيهنا سؤال وهو أن يقال: هب ان القابل هو النفس والفاعل هو العقل لكن لم لا يجوز أن يكون تعلق النفس بالبدن شرطاً لقبول تلك الصور عن العقل؟ .  
فلدفع هذا السؤال ذكر الشيخ أدلة على أن النفس في تعلقها غير محتاجة إلى شيء من الآلات البدنية.

وقال الشارح: قد سلف في الفصل المتقدم أن النفس باقية بعد خراب البدن. فلان كرر ذلك وزاد عليه أن كمالاتها الذاتية باقية أيضاً فان فقدان الآلات بعد حصول تلك الاتصال بالعقل الفعّال لا يضرّها في بقائها ولا في بقاء كمالاتها الذاتية. أما الأول فلبقاء علتها ووجوب بقاء المعلول ببقاء

بل غيرها ، وقوله « لَأَنْهَا تَعْقِل بِذَاتِهَا كَمَا عَلِمْتَ ، إِشَارَةٌ إِلَى مَا مَرَّ فِي النَّمَطِ الثَّالِثِ مِنْ بَيَانِ كَوْنِ النَّفْسِ عَاقِلَةً بِذَاتِهَا لِأَبَالِآتِ الْبَدَنِیَّةِ . ثُمَّ إِنَّ الْمُبَالَغَةَ فِي إِضْحَاحِ ذَلِكَ لِيَتَّضِحَ الْفَرْقُ بَيْنَ الْكَمَالَاتِ الْذَاتِيَّةِ الْبَاقِيَةِ مَعَ النَّفْسِ وَالْكَمَالَاتِ الْذَاتِيَّةِ الْبَدَنِیَّةِ الزَّائِلَةِ عَنْهَا بَعْدَ الْمَفَارِقَةِ .

فذكر على ذلك أربع حجج : واحدة منها في هذا الفصل وهي استثنائية متصلة مقدمها قوله « ولو عقلت بآلتها » و تاليها متصلة كليية موجبة وهي قوله « لكن لا يعرض للآلة كلال إلا ويعرض للقوة كلال » و صورتها هكذا : لو كان تعقل النفس العلة ، وأما الثاني فلوجود الفاعل و القابل .

فكان سائلا يقول هب أن الفاعل والقابل موجودان لكن لم لا يجوز أن كانت الآلات المفقودة آلات لها وحينئذ يلزم من فقد الآلات انعدام الكمالات .  
أجاب بانها ليست آلات لها بل لغيرها كما علمت في النمط الثالث أنها تعقل بذاتها ، ثم زاد في الايضاح بإيراد أربع حجج .

وأقول : بناء على عدم مضرة فقد ان الآلات على استفادة ملكة الاتصال بالعقل الفعال يدل على أن المطلوب ليس الإبقاء التعلقات ببقاء الفاعل والقابل فان بقاء النفس ليس منوطا بملكة الاتصال بالعقل الفعال وانما المنوط به بقاء التعلقات . فالفصل الاول في بقاء النفس ، و الثاني ليس الا في بقاء عاقلتها كما ذكره الامام .

و اما خلط الشارح في كل من الفصلين أحدهما بالآخر فغير صواب .  
وفايدة هذا الاستشهاد جودة الفاعلية اما بحسب التمرن ، أو بحسب التجربة ، أو بحسب القوة .  
اما التمرن فكما ان أحس بشيء مراتب متكررة حصل للحس هيئة تمرينية مدرك بسببها ذلك الجزمي ومعانيه سريعا ،

و أما التجربة فكما اذا كان لشيء واحد جزئيات متعددة وحصل للحس بتلك الجزئيات شعور و تكرار حس فكل جزمي هنا عرض عليه كان أجود احساسا ، به .

و اما بحسب القوة فظاهر لان القوة كلما تكون اقوى يكون فعلها اجود . فمراد الشيخ بالكلال هيئتنا الاخلال في قوة التعقل عند اختلال البدن لا الاختلال في الهيئات التعليلية التمرينية و التجريبية فانه لم يختل في سن الانحطاط . فالاستشهاد بقوى الحس و الحركة يدل على ذلك . فان القوة الحساسة يختل في سن الانحطاط حيث لا يكون الشيخ احد بصراً و سمعاً ، ولا اختلال للهيئات الحسية بالتمرن و التجريبية . فمعنى الكلام أن تعقل النفس لو كان بالالة لضعفت قدرة النفس على التعقل عند ضعف الالة كما تضعف قوة الاحساس في سن الانحطاط حيث يضعف بصره و سمعه لضعف البنية . و ليس المراد أن تعقلها لو كان بالالة لم يبق تجاربها و تمرنها فان الاحساس بالالة و التجارب و التمرنات الحسية باقية . م

بآلات بدنية لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها في تعقلها كلال . و ذلك واضح فإن اختلال الشرط يقتضى اختلال مشروطه . وقوله : « كما يعرض لاحالة لقوى الحس والحركة » استشهاد بالأفعال التي تصدر عنها بالآلات البدنية ويختل باختلالها . و فائدة هذا الاستشهاد أن جودة الفاعلية قد يكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة ، وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة عند استحضار صور أفعال مختلفة صدرت عنه ، وقد يكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل أتم اقتدار . والإنسان في سن الانحطاط يكون أجود تعقلانه في سن النمو بالوجوه الثلاثة جميعاً ، ويكون أجود إحساساً بالوجوهين الأولين أعنى بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الأخير فإنه لا يكون أحد سمعاً ولا بصراً . وامرادهينا الفرق بين الأمرين بهذا الوجه . فلذلك أورد الاستشهاد بالإحساس والتحرك . وقوله : « ولكن ليس يعرض هذا الكلال » استثناء لنقيض التالي وهو متصلة سالبة جزئية تقديره : ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال ؛ بل قد تكل الآلات ولا تكل هي في تعقلها بل إما يثبت ، وإما يزيد وينمو كما في سن الانحطاط . و أيضاً كما يكون بعد توالي الأفكار المؤدية إلى العلوم فإن الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوي لازدياد كمالاتها . وهذا الاستثناء أنتج نقيض المقدم وهو أن تعقلها ليس بآلات بدنية . وهيها قد تمت الحججة ثم إن الشيخ اشتغل بنفي وهم يمكن أن يعرض هيها (١) وهو أن يقال : لو كان

(١) قوله « اشتغل بنفي وهم يمكن أن يعرض هيها » وهو أن الانسان في آخر سن الشيخوخة

قد يصير خرفاً فينقص عقله . فقد اختلت قوة التعقل باختلال الآلة فيكون التعقل بالآلة .

و الجواب : انا قلنا : لو كان التعقل بالآلة لا يختل باختلال الآلة . فاستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم و انتم استثنيتم عين التالي وهو لا ينتج اصلاً . ثم أن الانسان في آخر العمر ربما يمنع عن تعقله اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه و ذلك لا يدل على ان لا تعقل له في نفسه .

و اعلم أن الوهم لاشك انه معارضة في الدليل المذكور و لعل الشيخ قررها بان تعقل النفس لو كان بالآلة لا يختل قوة التعقل باختلال البدن لكن قوة التعقل يختل في آخر العمر فيكون التعقل بالآلة . وحيثئذ يتوجه أن يجاب بان استثناء عين التالي لا ينتج ؛ لكن قوله ؛ و ليس اذا كان يعرض لها

عدم كلال الآلة دالاً على أن تعقلها ليس بالآلة لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الآلة دالاً على أن تعقلها بالآلة . فذكر أن هذا استثناء لعين التالي وهو غير منتج . ثم إنه زاد في بيانه بأن وجود الفعل لشيء في صورة معينة يدل على كونه فاعلاً مطلقاً ، أمّا عدمه في صورة معينة فلا يدل على كونه غير فاعل أصلاً .

قال الفاضل الشارح <sup>(١)</sup> معترضاً على ذلك : يجوز أن يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال تعقلها حدًا معيناً من الصحة البدنية وهو باق إلى آخر الشيخوخة . و يكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة واقعاً فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة فإنه واقع في نفس ذلك المعتبر . وحينئذ يكون النقصان الثاني مخاللاً للأول كما أن للصحة المعتبرة في بقاء القوة الحيوانية حدًا ما لا يتبقى تلك القوة بدونها

مع كلال الآلة كلال يجب أن لا يكون له فعل بنفسها . يدل على أن تقرير الوهم أن يقال : لو عرض لقوة التعقل اختلال مع اختلال الآلة وجب أن يكون التعقل بالآلة لكن الملزوم حق كما في آخر سن الانحطاط فاللازم مثله . وحينئذ لا يتوجه حله المذكور ؛ بل وجهه منع الملازمة بناء على أن اختلال فعل في صورة لا يدل على أن لا فعل له في نفسه .

و تقرير كلام الشارح هي هنا أن يقال : حاصل كلامكم أن التعقل ليس بالآلة لانه لا يختل باختلال الآلة . فنحن نعارضه ونقول : التعقل بالآلة لانه يختل باختلال الآلة . ومن البين أنه لا يمكن جوابها لعدم استثناء عين التالي . فهو شرح لا يطابق المتن . م

(١) قوله « قال الفاضل الشارح » اعتراضه انا لانسلم انه لو كان تعقل النفس بالآلة لزمه من كلال الآلة كلال في التعقل ، وإنما يلزم أن لو لم يكن ماهو المعتبر في كمال التعقل من الاعتدال باقيا الى سن الانحطاط . وهو ممنوع لجواز أن يكون المعتبر في بقاء التعقل حدمعين من اعتدال الآلة وذلك الحد يكون باقيا في سن الانحطاط و النقص إنما يرد على الزايد على ذلك القدر ، ثم اذا وقع الاختلال في ذلك القدر في آخر سن الانحطاط اختل التعقل وهذا كالقوة الحيوانية اعنى قوة الحس و الحركة في الاعضاء فانها باقية من اول العمر إلى آخره . و المعتبر في بقائها من حدود الاعتدال باق و الزيادة و النقص إنما يرد على الزايد ولورود النقص على ذلك الحد المعين لا يبقى القوة الحيوانية .

فان قيل : بقاء الحد المعتبر من الاعتدال لا يوجب الا بقاء القوة العقلية على حالها ؛ لكننا نرى انها يزداد كمالها و قوتها في زمان الكهولة . فمن اين حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن فان القوة العاقلة و ان بقيت على حالها لكن لما اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة فلهدا صارت في

وتبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها .

ثم إنه حمل الازدياد في الكهول على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال .

وأقول : القوة الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال الأول الذي يكون به الحيوان حيواناً ، وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه . والأول أمر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني ، فالحد المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الأول ، و أما المعتبر في الثاني فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص . ولذلك تزيد تلك الكمالات بازديادها وتنقص بانتقاصها . وهي هنا ليس الكلام في الكمال الأول للنفس

هذه الحال اكمل .

وإلى هذا السؤال والجواب أشار الشارح بقوله : ثم انه حمل الازدياد في الكهول . إلى آخره . ومحصل هذا الاعتراض نقضان تفصيلي وإجمالي : أما التفصيلي فهو منع الملازمة ، أما الإجمالي فهو أن يقال : القوة الجسمانية الحيوانية بدنية فلو لزم من كون القوة العقلية بدنية اختلالها باختلال البدن لزم أيضا من اختلال البدن اختلال القوة الحيوانية . و ليس كذلك لبقائها إلى آخر العمر . و تقرير جواب الشارح موقوف على مقدمة وهي انت قد سمعت ان كمال النوع ما يحصل له بالفعل . ثم لا يخلو إما أن لا يتم ذلك النوع الابيه أو لا يكون كذلك . و الاول هو الكمال الاول كالقوى . و ما ترتب من الكمالات على الكمال الاول هي الكمالات الثانية .

إذا تقرر هذا فنقول : القوة الحيوانية تطلق على الكمال الاول وهو القوة التي تستعد الاعضاء للحس والحركة ، و تارة على الكمال الثاني أي استعداد الحس والحركة . وحركة النبض والنفس إلى غير ذلك مما يستند إلى القوة الحيوانية ، و الصحة أعني اعتدال المزاج لها عرض يتحدد بطرفي افراط و تفريط . و مزاج البدن يمكن ان يكون على حدود ذلك الاعتدال وبواسطة ذلك يزيد الاعتدال و ينقص أي يكون على حد أقرب إلى الاعتدال الحقيقي من غيره ، أو ابعد . ولا شك ان الكمالات الثانية يزداد و ينقص بحسب ازدياد الاعتدال و تنقيصه بخلاف الكمال الاول فانه ثابت لا يتغير فلا جرم يكون شرطه من حدود الاعتدال ثابتاً فان تغير الشرط يوجب تغير المشروط فلا يعتبر فيه الا الحد الواحد من الصحة التي لا يقبل الزيادة والنقصان . و اما الكمالات الثانية فلما كانت تختلف بالزيادة و النقصان فشرطها لا يمكن أن يكون حداً واحداً من الاعتدال والا لما اختلف بالزيادة و النقصان بل يكون شرطها الصحة القابلة للزيادة و النقصان . فالقوة الحيوانية التي بها نقض الامام ان كان المراد بها المعنى الاول فليس النقض وارداً لان الكلام في الكمالات الثانية ، وان

العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص . و ظاهر أنها لو كانت مقتضية بالآلات المختلفة الأحوال لاختلفت باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية . و ليس الأمر كذلك . و أما حمل الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير مانحن فيه على ما مر .

هذا مع أن الشيخ معترف بأن هذه الحجّة و الحجّة التي أوردها بعدها من الحجج الإقناعية في هذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه . يعنى أنها تكون مقنعة للمسترشدين وإن لم تكن مسكّنة للجاحدين فإن الإقناعات العلمية تكون هكذا .

كان المراد المعنى الثانى فلا ورود أيضا لان الكمالات الثانية تختلف باختلاف الآلات كما ان آلات الحواس اذا كانت فى الصحة كان ادراكاتها كما ينبغى ، وان كانت فى النقصان كان ادراكاتها كذلك . هذا هو الجواب عن النقص الاجمالى .

واما عن النقص التفصيلى فاشار اليه بقوله : و ظاهر انها لو كانت مقتضية . أى التعلقات كمالات ثانية و قد سبق ان الكمالات الثانية البدنية تختلف باختلاف احوال البدن فلو كانت التعلقات بالآلات البدنية فكلما كانت الآلات أعدل وأصح كانت التعلقات أكثر وأقوى وبتناقص بحسب تناقص الاعتدال وليس كذلك .

ولما كان هذا الجواب مبنيا على مقدمة مذكورة فى جواب النقص الاجمالى فلهذا أخره عنه و الا كان الترتيب يقتضى تقديمه .

واما سؤال زيادة التعقل فى زمان الكهولة فظاهر الورود لانه لما اعتبر فى العقل حدأ واحدا لا يتغير فوجب ان لا يتغير التعقل الى الزيادة كما وجب أن لا يتغير الى النقصان . و أما حمله على اجتماع العلوم فمير واقع لان الكلام فى زيادة التعقل لافى زيادة الهيئة كما مر . هذا غاية توجيه الكلام هيئنا .

و فيه نظر أما : أولا فلان قوله : والاوّل لا يحتمل الزيادة والنقصان . ليس بشئ لان القوة الحيوانية عرض قايم بالروح الحيوانى و هو دائما فى التحلل و التزايد . فيكون القوة الحيوانية كذلك بالضرورة .

واما ثانيا : فلان النقص باق لانه غاية ما فى جوابه أن الكلام فى الكمالات الثانية لافى الكمالات الاولى اى مباد الكمالات الثانية . و هذا لا يدفع النقص فان للامام أن يقول : ما ذكر تم فى الكمال الاول قائم فى الكمال الثانى فانه لما جاز أن يكون المعبر فى الكمال الاول حدأ واحدا فلم لا يجوز هذا الاعتبار فى الكمال الثانى ؟ م .



لاعلى ما يستعمل في الخطابة<sup>(١)</sup> فإنّها تطلق هناك على كل ما يفيد ظناً ما صادقاً كان أو كاذباً . فهي بهذا الاعتبار تشمل التجريبات وما يجرى مجراها مما يعدّ من اليقينيّات .

✽(زيادة تبصرة)✽

✽(تأمل أيضاً أنّ القوى القائمة بالأبدان يكملها تكرر الأفاعيل لا سيما القويّة وخصوصاً إذا أتبعنا فعلاً فعلاً على الفور . وكان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة إثر القويّة)✽

يقال : خرجت في إثر فلان بكسر الهمزة أي في أثره . وهذه حجّة ثانية .  
وتقريرها : أنّ تكرر الأفاعيل وخصوصاً الأفاعيل القويّة الشاقّة تكمل القوى البدنيّة بأسرها . ويشهد بذلك التجربة والقياس أمّا التجربة فظاهر ، وأمّا القياس فلأنّ تلك الأفاعيل<sup>(٢)</sup> لا تصدر عن قواها إلا مع انفعال الموضوعات في تلك القوى كتأثير الحواس عن المحسوسات في المدركة ، وكتحرك الأعضاء عند تحريك غيرها في الحركة . والانفعال لا يكون إلا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه ، والفعل وإن كان مقتضى طبيعة القوّة لكنّه لا يكون مقتضى طبائع العناصر التي يتألّف موضوعات تلك القوى عنها . فتكون تلك الطبائع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في أفعالها . و التنازع والتقاوم يقتضى الوهن فيهما جميعاً . وربما يبلغ الكلال والوهن حدّاً تعجز عنده القوّة عن فعلها ، أو تبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن الإبصار ، أو تعمى .

(١) قوله « لاعلى ما يستعمل في الخطابة » لما كان الاقتناع قد يطلق على الخطابة ذكر أن المراد من أن كون هذه الحجّة اقتناعية ليس ذلك لأن الخطابة لا تستعمل في الحكمة ؛ بل المراد منه حجة مركبة من مقدمات لا يحكم بها إلا المسترشد الذي يلاحظ تصوراتها بعين التحقيق والانصاف و أما المجادل فربما يمكنه المنع . و الحجّة الاقتناعية بهذا الاصطلاح لا تتركب الا من اليقينيّات و يفيد اليقين . م

(٢) قوله « و اما القياس فلان تلك الا فاعيل » اعلم أن المراد بالفعل في هذه الفصول ليس هذا التأثير بل هو أعم منه فكأنه هو معناه اللغوي فانه قد اطلق الفعل على الإدراك وهو انفعال لا فعل .

و تقرير الكلام هي هنا : أن أفعال القوى البدنيّة لا تخلو من انفعال . اما القوى المدركة فان فعلها

قوله :

﴿ وأفعال القوّة العاقلة قديكون كثيرا بخلاف ماوصف ﴾

هذه القضية هي صغرى القياس ، و كبراه ما مرّ .

وتقريره أن يقال : العاقلة قد لا يكلّها كثرة الأفاعيل ، و كلّ قوّة بدنيّة فدائماً يكلّها كثرة الأفاعيل . فالعاقلة ليست ببديّة . والعاقلة وإن كانت تعقلها مع انفعالها لكنّها لاتضعف ولا تكلّ بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكور بخلاف البدنيّة . وإنما قال : « قديكون كثيرا بخلاف ماوصف » ولم يقل : دائماً لأنّ العاقلة إذا كان تعقلها بمعاونة من الفكرة التي هي قوّة بدنيّة فقد تضعف عن التعقل لذاتها ولكن لضعف معاونها .

والحاصل : أن تكرر الأفعال يوهن القوى البدنيّة أو يبطلها دائماً ، ولا يوهن العقلية دائماً بل ربّما يقويها و يشحذها فضلاً عن الإبطال .

واعترض الفاضل الشارح بتجوز كون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنيّة . وحينئذ لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض .

الاحساس وهو التأثر من المحسوسات ، و أما القوى المعركة فلان تحريكها للغير لا يتم الا بتحرك الاعضاء و التحرك انفعال . و الانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل فهو منه . و اما قوله : فان كان مقتضى الطبيعة . فهو جواب عن سؤال مقدر وهو أن يقال : كيف يكون الانفعال هيبناً عن قاهر يقهر المنفعل والانفعال انما هو من القوى و القوى العالة في الجسم لا يكون قاهرة له ضرورة ان الحال في الشيء لا ينافيه ؟ .

أجاب بان تلك الإفاعيل وان كانت مقتضى القوى لكنها ليست مقتضى طبيعة العناصر التي تتلثم منها الموضوعات كالانف و العين و الاذن و الجلد فان العناصر مقسورة على الاجتماع . فتكون منافية لاجتماعها ولما نافت اجتماعها نافت وجود القوّة التي هي موقوفة على الاجتماع فضلاً عن فعلها فيكون بين القوى و طبائع العناصر تنازع دائماً فيكون موجبا للوهن في الموضوعات و القوى أيضا . و للضعف العارض للقوى لا يدرك الرايحة الضعيفة بعد ادراك الرايحة القوية ، والصوت الضعيف بعد سماع الرعد ، و النور الضعيف بعد النظر في قرص الشمس كأن الحس بطل بالضعف و الوهن . و اعلم أن المدعى الذي قصد اثباته هو أن تعقل النفس ليس بالالة . و اللازم من هذه الحجّة ليس الا أن النفس ليست قوّة بدنية . ومن البين أنه لا يلزم منها أن تعقلها ليس بالالة . فمأهو المطلوب غير لازم . م

ساقط . لأنّ القياس المذكور يأباه .

وأما قوله : الخيال يدرك البقّة بعد تخيّل الفيل . فإنّ الحكم بأنّ الضعيف غير مشعور به إثر القوى ليس بكليّ .

فليس بشيء لأنّهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره ، ولا بضعفه صغره ؛ بل يعنون بهما شدة تأثيره في الحاسة وضعفه .

✽ (زيادة تبصرة) ✽

ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاصّ لم يكن له فعل في الآلة . ولهذا فإنّ القوى الحساسة لا تدرك آلاتها بوجه ، ولا تدرك إدراكاتها بوجه . لأنّها لا آلات لها إلى آلاتها وإدراكاتها ، ولا فعل لها إلاّ بآلاتها . وليست القوى العقلية كذلك فإنّها تعقل كل شيء ✽

أقول . هذه حجّة ثالثة .<sup>(١)</sup> وهي أوضح من المذكورتين قبلها . وهي مبنية على

(١) قوله « هذه حجّة ثالثة » حاصلها أن القوة العاقلة تدرك نفسها و ادراكاتها و آلاتها ، و كل قوة لا تدرك إلا بالآلة لا تدرك نفسها ولا آلاتها لامتناع ان يتوسط الآلة بين الشيء ونفسه ، و بين الشيء و ادراكاته ، و بينه وبين الآلة . ينتج أن القوة العاقلة ليست لا تدرك إلا بالآلة . و يمكن أن يوجه بقباس استثنائي فيقال : لو كانت القوة العاقلة لا تدرك إلا بالآلة لما عقلت نفسها ولا ادراكاتها ولا آلاتها لكنها تعقل نفسها و ادراكاتها و جميع ما يظن به أنه آلتها كالقلب و الدماغ .

قال الإمام : هيهنا مطلوبان : أحدهما : أن القوة العاقلة غير جسمانية ، والآخر : أن فعلها ليس يتوقف على تعلّقها بالجسم . والحجّة المذكورة لا يفيد شيئاً منهما : أما الاول فلأن الجايز أن يكون القوة العاقلة عرضاً حالاً في البدن ، و يكون متعلقاً بنفسه و بسائر المعلومات . و يعنى بهذا التعلق النسبة الخاصة بالسماة بالشعور والإدراك فلا يجب أن يكون القوة العاقلة التي تعقل نفسها و آلتها بلا واسطة الآلة غير جسمانية . و أما الثاني فلأننا ان سلمنا أن القوة العاقلة مجردة لكن لم لا يجوز أن يكون شرط إمكان اتصافها بالعلوم والتعلقات تعلّقها بالبدن ؟ . وما ذكر تموه لا يبطله .

و أقول : قديين ممامر أن الاول ليس بمطلوب هيهنا فان الكلام في تجرد النفس سبق في النمط الثالث ، واما الثاني فالحجّة ظاهرة الدلالة عليه . غاية ما في الباب انها لا تتدل على أن جميع التعلقات ليس بالآلة وهو غير مطلوب . والمطلوب ليس إلا أن تعلّقها في الجملة بلا واسطة الآلة و قد دلّت الحجّة عليه .

قضية واضحة هي أن كل فاعل ليس له فعل إلا بتوسط آلة فلا فعل له في شيء لا يمكن أن تتوسط آله بينه وبين ذلك الشيء . ويتفرع منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا : كل مدرك بآلة جسمانية فلا يمكنه أن يدرك ذاته ولا آله ولا إدراكه . فإن الآلة الجسمانية لا يمكن أن تتوسط بينه وبين هذه الأمور ، وصغرها قولنا : العاقلة مدركة لذاتها وإدراكاتها ولجميع ما يظن أنها آلاتها ، والنتيجة قولنا : فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية .

واعترض الفاضل الشارح على ذلك بتجوز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها و  
بما عداها .

مندفع بما مر في النمط السادس من امتناع صدور الأفعال عن القوى الحائلة في  
الأجسام من غير توسط تلك الأجسام .

والشيخ إنما تمثّل بالقوى الحسّاسة التي لا يمكن لها أن تدرك أنفسها ولا آلاتها  
ولا إدراكاتها . لا يوضح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة بإدراك كل شيء .

﴿زيادة تبصرة﴾

﴿لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب أودماغ لكانت دائمة التعقل له ،

أو كانت لا تتعقله البتة﴾

وهذه حجة رابعة . <sup>(١)</sup> وهي أوضح الحجج على هذا المطلوب . وهي مبنية على

مقدمات :

و اما الشارح أعرض عن السؤال الثاني ، وأجاب عن الاول بان القوة العاقلة لو كانت جسمانية  
لكان تعقلها بواسطة الجسم دائما ضرورة ان وجودها لما توقف على الجسم كان تعقلها أيضا موقوفا  
عليه وقد ثبت أن تعقلها بلا واسطة الالة . م

(١) قوله « وهذه حجة رابعة » قدم الشارح لبيانها أربع مقدمات ، وذكر في المقدمة الرابعة  
أربعة اقسام لاحاجة في تلك الحجة الالهية الى قسم واحد منها وهو ان تعدد اشخاص النوع بحسب  
تعدد المواد . فباقي الاقسام مستدركة .

و أما قوله : وما يجري مجراها . فهي العوارض المادية فان النفوس بعد مفارقتها عن الابدان  
يبقى مع أنها متحدة بالنوع الا أنها لما اكتسبت من البدن عوارض مادية تتميز النفوس بها .  
هكذا سمته .

إحديها : أن الإدراك إنما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك .  
والثانية : أن المدرك إن كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته ، و  
إن كان مدركا بآلة كانت بحصولها في آله . وهذان مما مرّ بيانهما في النمط الثالث .  
والثالثة : أن الأمور الجسمانية لا يمكن أن تكون فاعلة إلا بواسطة أجسامها  
التي هي موضوعاتها . فإن تلك الأجسام آلتها في أفعالها . وهذا مما مرّ بيانه في النمط  
السادس .

والرابعة : أن الأمور المتّحدة في الماهية لا تتغير إلا بسبب اقترانها بأمر متغيرة  
إما مادية كتغير الأشخاص المتّفقة بالنوع ، أو غير مادية كتغير الأنواع المتّفقة  
بالجنس ، أو بسبب اقتران البعض بشيء وتجرّد البعض عنه . وذلك الشيء إما مادي  
وهو كتغير الإنسان الجزئي للإنسان من حيث هو طبيعة ، أو غير مادي كتغير الإنسان  
الكلي للإنسان من حيث هو طبيعة . ويتبيّن من ذلك امتناع تغير الأشخاص المتّفقة بالنوع  
من غير تغير المواد وما يجري مجراها على ما تبين في النمط الرابع .

فقلت : الدليل على وجوب تعدد المواد وهو انه يجب أن يكون ثمة شيء يقبل تأثير الفاعل قائم  
هيئنا .

ف قيل : لا تأثير هيئنا . فانه باق والباقي لا يحتاج الى تجديد مؤثر .  
و فيه نظر ظاهر لان مطلق التأثير هو الذي يحتاج الى قابل لا التأثير على الابتداء .  
والصواب أن يقال : المراد المادة الجسمية وما يجري مجراها المجردات لأشخاص العلوم .  
ثم حرر الحجة بان القوة العقلية لو كانت حالة في الجسم لكانت اما دائمة التعقل له أو دائمة  
اللا تعقل و التالي باطل بقسميه : اما بطلان التالي فلان الانسان يتعقل أعضائه في وقت دون وقت ،  
و اما بيان الشرطية فلانها على ذلك التقدير لو تعقلت في بعض الاوقات كان تعقلها لذلك الجسم  
بحصول صورته و تلك الصورة تكون في ذلك الجسم لان ادراك تلك القوة بواسطة ذلك الجسم  
فيكون آلة للدراك والادراك بالالة بحصول الصورة في الالة . فيلزم اجتماع المثليين : احدهما ذلك  
الجسم ، والاخر صورته المعقولة . وهو محال لاستحالة تعدد الاشخاص النوعية من غير تعدد المواد .  
وهذا القدر كاف في الاستدلال لان الانقسام لما انحصرت في الثلاثة على تقدير كون العلة العقلية  
جسمانية اما أن يكون الجسم معلوما دائما ، أو غير معلوم دائما ، او معلوما في وقت دون وقت .  
ولما بطل القسم الثالث كان احد القسمين لازما محالة . وحينئذ يكون قول الشيخ : فاذن هذه الصورة  
التي بها يصير القوة المتعقلة متعقلة لالتها . التي قوله : أولا يحتمل التعقل اصلا . مستدركا لادخل  
له في الاستدلال ، ولكن توجيه كلام الشيخ ليس ما ذكره ؛ بل أن يقال : لو كانت القوة العقلية منطبعة

وإذ قد تقدم هذا فنقول : هذه الحجّة استثنائية مؤلفة من حملية و منفصلة . وهي  
هو قولنا : لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم كانت هي إمّا دائمة التعقل لذلك  
الجسم أو غير متعقّلة له في وقت من الأوقات . واللزوم إنّما يتبيّن بإبطال قسم آخر  
تصير به المنفصلة حقيقية وهو أن يكون تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت .  
فالشيخ أبطل هذا القسم بياناً ملازمة المتصلة المذكورة .  
قوله :

﴿لأنّها إنّما تتعقل بحصول صورة المتعقل لها﴾

وهذه إشارة إلى المقدمة الأولى التي ذكرناها وإنّما أوردها لأنّ القسم الفاسد  
من المنفصلة إنّما يتبيّن فسادها بها .  
وقوله :

﴿فإن استأنفت تعقلاً بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعدما  
لم يكن لها﴾  
متصلة أخرى وضع في مقدّمها القسم الفاسد وهو تجدد التعقل ، وفي تاليها تجدد  
الصورة اللازم لتجدد التعقل .  
وقوله :

﴿ولأنّها مادية﴾

إشارة إلى المقدمة الثالثة وهي كون المادة آلة للمدركة المادية .

في جسم كانت مادامة التعقل ، أو دائمة الاتعقل له لان القوة العقلية إنما يتعقل هذا الجسم بحصول  
صورته لها ، وإمّا أن يكون تلك الصورة هي عين الصورة المستمرة العاقلة لها ، أو صورة أخرى  
متجددة . لاسبيل الى الثاني و الا لازم اجتماع المثلين فتعين أن يكون تعقلها بحصول صورة ذلك  
الجسم المستمرة لها . وحينئذ ان أوجب تعقلها يكون دائم التعقل والا كانت دائمة الاتعقل لاستحالة تجدد  
صورة أخرى . هذا هو المنطبق على متن الكتاب ولا استدراك فيه اصلاً . وليس المراد بصورة الجسم إلا حقيقته  
المتملة عند القوة العاقلة و قد مر في النمط الثالث ان الإدراك هو أن يكون حقيقة الشيء متمثلة  
عند المدرك . وتلك الحقيقة هي نفس المدرك إن كان المدرك ذات المدرك ، أو ملاقياً له إن كان  
خارجاً عن ذات المدرك فتلك الحقيقة المتمثلة هي صورة من المدرك فليس الكلام إلا ان تعقل

وقوله :

﴿ فيلزم أن يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجوداً في مادته

أيضاً ﴾

إشارة إلى المقدمة الثانية .

وقوله :

﴿ ولأن حصوله متجدد فهو غير الصورة التي لم تنزل له في مادته ملادته

بالعدد ﴾

إشارة إلى تباين الصورتين أعني صورتى الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة

الوجود حالتى التعقل وعدمه . وهذا التباين لازم للتالى المذكور .

وقوله :

﴿ فيكون قد حصل في مادة واحدة مكنوفة بأعراض بأعيانها صورتان لشيء

واحد معاً ﴾

إشارة إلى المقدمة الرابعة . وإنما قيّد المادة باكتناف أعراض بأعيانها لأن

الأعراض المختلفة قد تكون مقتضية لتباين المادة .

القوة العاقلة إما بحسب الحقيقة المستمرة الحصول لها ، أو بحسب صورة اخرى يحصل لها . والثانى

يستلزم حصول مهيتين لشيء واحد لها وهو محال . فاذن تعقلها حصول ذلك الجسم لها . فان كفى فى

تعقلها كانت دائمة التعقل . و إلا كانت لادائمة التعقل ؛

نعم فى قوله : فيكون قد حصل فى مادة واحدة مكنوفة بأعراض بأعيانها صورتان لشيء واحد .

شك فان المتعقل ههنا إما الجسم بصورته او مادته . فان كان المتعقل الجسم لم يلزم أن يكون صورتان

فى مادة واحدة بل اللازم حصول الصورة العقلية من الجسم فى الجسم ، وإن كان المتعقل الصورة

لم يستقم قوله : فيلزم أن يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجوداً فى مادته ، ولا

قوله : وهى غير الصورة التى لم ينزل فى مادته لمادته بالعدد .

وان كان المتعقل المادة فلا يلزم الا حصول صورة المادة فى المادة ولا يلزم حصول صورتين

فى مادة ما .

ويمكن ان يجاب عنه بان المتعقل ههنا الجسم . والمراد من اجتماع صورتين فى مادة واحدة حصول

صورتها أعنى الصورة العقلية والصورة المتعقله للجسم بمادة واحدة . وهو محال . لانه لا بد فى تعدد

الاشخاص من تعدد المواد؛ لكن فى العبارة مساهلة .

وقوله :

﴿وقد سبق بيان فساد هذا﴾

إشارة إلى مرّ في النمط الرابع . وعند ذلك ظهر فساد التالي المقتضى لفساد المقدم وهو فرض استئناف تعقل الآلة . فظهر من ذلك أن العاقلة إنما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها وهو المراد من قوله :

﴿فإن هذه الصورة التي بها تصير القوّة المتعقّلة متعقّلة لآلتها تكون الصورة التي للشيء الذي فيه القوّة المتعقّلة﴾

وقوله :

﴿والقوّة المتعقّلة مقارنة لها دائماً﴾

إشارة إلى معيّنتهما في جميع الأوقات .

وقوله :

﴿فإنّ ما أن تكون تلك المقارنة توجب التعقل دائماً أولاً يحتمل التعقل أصلاً﴾

إنتاج لاستلزام مقدّم المتصلة الأولى للمنفصلة المذكورة التي هي تالي تلك المتصلة .

وقوله :

﴿وليس ولا واحد من الأمرين بصحيح﴾

استثناء لنقيض التالي بفساد قسّمى المنفصلة معاً لأنّ الحقّ كون الإنسان متعقلاً

و فيه نظر لان الجسم الخارجى كما اشتمل على المادة الخارجة كذلك صورته العقلية مشتتة على المادة . فيكون تعدد الشخصين بحسب تعدد المادتين . ولوحملنا التعقل على الصورة الجسمية حتى تكون التعقل من مادته ، والصورة التي في المادة هي الجسمية لانها مأخوذة من المادة وصورة المادة اندفع النظر . و يظهر لزوم حصول صورتين في مادة واحدة لكن لا يتبين لزوم احد الامرين : اما دوام تعقل الجسم الذي هو محل القوة العاقلة ، او دوام لاتعقله . اللهم الا بغاية اخرى . لا يقال : اللزوم من هذه الحجّة ليس الا أن القوة العاقلة غير جسمانية و الظاهر ان تعقلها ليس بالالة وهو غير لازم .

لانا نقول : الحجّة مطردة فيه أيضا لان النفس لو لم تعقل إلا بالالة كانت اما دائمة التعقل لها أو دائمة اللاتعقل لها . الى آخر الحجّة . م



لأعضائه في وقت دون وقت . فإذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل . وهو المطلوب .

والفاضل الشارح أعاد الاعتراض <sup>(١)</sup> على المقدمات المذكورة في هذا الموضوع . فمنها : قوله على المقدمة الأولى : المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية . وإلا لجاز أن يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لأن المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين في المحل محسوسين أتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالأرض .

وأنا أعود أيضاً فأقول : إن ماهية الشيء هي ما يحصل في العقل من ذلك الشيء نفسه دون عوارضه الخارجة عنه . و لذلك اشتقت لفظة الماهية من لفظة ماهو . فإن الجواب عنها يكون بها . ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول القائل : المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج هو أن السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة إياها . وحينئذ إن أراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد كان صادراً ، وإن أراد به أن مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة و المقارنة كان ذلك كاذباً فإن زاد وقال : المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام الماهية .

(١) قوله « واعد الاعتراض » تقريره : انا لانسلم أن القوة الجسمانية لو تعقلت الجسم يلزم اجتماع صورتين متماثلتين . وانا يلزم لو كانت الصورة العقلية مساوية في تمام المهية للامر الخارجى وليس كذلك فان الصورة العقلية عرض قايم بالنفس ، والامر الخارجى جوهر قائم بذاته و من المحال المساواة في تمام المهية بين الجوهر و العرض . هذا توجيه كلامه .  
واما حديث المناسبة فقياس فقهي .

و تحرير جواب الشارح : ان مهية الشيء هو صورته العقلية المجردة عن اللواحق الخارجية فالصورة العقلية مجردة والخارجية مقارنة . فقوله : المعقول من السماء ليس بمساولها . ان أراد به هذا الافتراق بينهما بالتجرد و المقارنة فهو كذلك الا انه لا يبقى تماثلهما ، و ان أراد به عدم اشتراكهما في مفهوم السماء وهى حقيقته التى السماء بها هى . فليس كذلك لان المعقول من السماء لو لم يكن نفس السماء لم يكن المعقول هو السماء بل غيره . والحق السواد و البياض بهما غير

كما قال هذا الفاضل: كان معناه أن المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام المعقوليّة. أي ليس بمساو لها حال كونها معقولة. فهذا هذيان كما تسمعه فإنّ المعقول من السماء نفس ماهيّة السماء الموجودة فضلا عن المساواة. وأمّا كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقوليّة فظاهر. وظاهر أنّ المناسبة بين الموضوعين غير صحيحة فإنّ الفرق بين السماء المعقولة والمحسوسة يكون أحدهما عرضا في محلّ مجرد غير محسوس والآخر جوهرًا محسوسًا لا في محلّ فرق بين الطبيعة النوعيّة المحصّلة المأخوذة تارة مع عوارض، وتارة مع مقابلاتها. والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسيّة الغير المحصّلة المأخوذة تارة مع فصل يقوّمها نوعا، وتارة مع فصل آخر يقوّمها نوعاً مضاداً للأوّل. على أنّ السماء المعقولة إذا أخذت من حيث هي عرض قائم بنفسه ما لم يكن ماهيّة للسماء إنّما يكون ماهيّة لها من حيث هي تكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها.

ومنها قوله: لا يلزم من كون العاقلة<sup>(١)</sup> متعلّقة محلّها بصورة مساوية لمحلّها اجتماع صورتين متماثلتين في محلّها لأنّ إحداها حالّة في العاقلة، والأخرى محلّ لها. والجواب عنه بعد ما مرّ: أنّ العاقلة لو كانت محلاً للصورة من غير أن تحلّ تلك الصورة في محلّها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحلّ. ولما كان كلّ فاعل جسمانيّ

صحيح فانهما نوعان متضادان تحت جنسين، والسماء المعقولة والمحسوسة فردان من نوع واحد. ولا شك أن المناسبة بينهما أتم وأقوى.

وأما قوله: على أن السماء المعقولة. جواب سؤال يمكن أن يورد ويقال: الصورة المعقولة من السماء لو كانت مهية السماء لكان العرض مهية الجوهر وانه محال.

فاجاب بان المعقول من السماء له اعتباران: أحدهما انه قايم بالنفس، والآخر انه صورة مطابقة للسماء. فبالاعتبار الاول عرض، وبالاعتبار الثاني مهية السماء.

والحق في الجواب: أن الجوهرية والعرضية بحسب الوجود الخارجى فان الجوهر كما تقرره ما لو وجد في الخارج كان لا في موضوع وكذلك العرض ما لو وجد في الخارج كان في موضوع فصورة السماء وان كانت قائمة بالنفس الا انها بحيث لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فيكون جوهرًا لا عرضًا. ولهذا صرح القوم بان صور الجواهر جواهر.

(١) قوله « ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة » أي لئن سلمنا انه يلزم من تعقل القوة الجسمانية محلّها اجتماع المثليين ولكن لا نسلم ان اجتماع المثليين محال. وانما يكون محالاً لو لم يكن أحدهما ممتازاً عن الآخر. فان أحدهما حال في القوة، والآخر محل لها.

فاعلا بمشاركة الجسم لما مرّ في المقدّمة الثالثة كان كلّ فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسمانيّ . فإنّ العاقلة ليست بجسمانيّة . ولو كانت محلاّ لصورة حلّت في محلّها عاد المحال المذكور .

فإن قيل : الفرق بين الصورتين باق لأنّ إحداهما حالة في العاقلة وفي محلّها معاً<sup>(١)</sup> و الأخرى حالة في محلّها فقط .

قلنا : هذا النوع من الحلول اقتران ماعلى مامرّ . واقتران الشيء بأحد الشبّين المتقارنين دون الآخر غير معقول . ومع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله للقول بحلول صورتين متّحدتي الماهيّة في محلّ واحد .

ومنها قوله : الجسم قد يحلّ فيه أعراض . ولا شك أنّ وجوداتها الزائدة على ماهيّاتها متماثلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثليين .

والجواب : أنّ الوجود ليس بعرض حال في محلّ . ووجودات الأعراض ليست بمتماثلة بل هي متخالفة بالحقائق ومشاركة في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها . وهذه الاعتراضات وأمثالها متولّدة من الأصول الفاسدة التي سبق ذكرها .

اجاب الشارح اولا : بما مر وهو ان الصورة لا بد ان يكون حالة في محل القوة العاقلة لان محلها آلة لادراكها ، و ثانيا : بأن الصورة لو كانت حالة في العاقلة فان لم يكن حالة في محلها لم يكن العاقلة فاعلة بمشاركة المحل . وكل قوة جسمانية فاعلة بمشاركة المحل . فالعاقلة لا تكون جسمانية ، وان حلت في محلها اجتمع المثلان من غير فرق . وهذا الجواب في الحقيقة تفصيل لما مر . م

(١) قوله « الفرق بين الصورتين باق لان احديهما في الحقيقة حالة في العاقلة وفي محلها معاً » لقايل أن يقول : هذا الفرض ممتنع لان الصور لو كانت حالة في القوة العاقلة وفي محلها يلزم أن يكون الشيء الواحد حالا في محلين مختلفين و انه محال .

و يمكن أن يجاب : بان المراد بالحلول الاقتران . و اذا كانت الصورة العقلية مقارنة لاحد المقارنين أعنى القوة العاقلة ومحلها كانت مقارنة لمحلها وهو المقارن الاخر . فتكون مقارنة لهما معا .

لكن ههنا شيء آخر وهو أن الصورة الاخرى ليست حالة في محل القوة العاقلة بل هي محلها على ما ذكره الإمام .

ومنها قوله : هذه الحجّة بعينها تقتضى إما كون النفس عاملة بصفاتهما و لوازمها  
أبداً ، أو غير عاملة بشيء منها في وقت من الأوقات . ذلك لميانكم الذى ذكرتموه بعينه .  
و الجواب : أن الصفات و اللوازم منقسمة إلى ما يجب للنفس لذاتها ككونها  
مدركة لذاتها ، وإلى ما يجب لها بعد مقايستها بالأشياء المتغيرة لها ككونها مجردة عن  
المادة وغير موجودة في الموضوع . والنفس مدركة للصنف الأول دائماً (١) كما كانت مدركة  
لذاتها دائماً . وليست بمدركة للصنف الثاني إلا حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك  
الحالة .

وتقرير جواب الشارح : أن هذا النوع من الحلول اقتران ما فيكون الصورة الاخرى لما كانت  
مقارنة لمحل القوة العاقلة كانت مقارنة للقوة العاقلة كما أن الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة و  
لمحلها . فلا فرق أيضاً اذا كانت الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة و هى مقارنة لمحل الصورة  
الاخرى و مقارن المقارن مقارن فيجتمع الصورتان في محل واحد و انه محل .  
و هذا الكلام يصلح أن يكون جواباً من الابتداء لسؤال الامام بان يقال : لو كانت الصورة  
العقلية حالة فى القوة العاقلة و هى فى محلها و الحال فى الحال حال بالضرورة يلزم اجتماع صورتين  
متماثلتين فى مادة واحدة و انه محل .

و نحن نقول : لما كانت الصورة الاخرى محل القوة العاقلة لم يلزم هيئتها الا اجتماع متماثلين  
وهو حلول الصورة المعقولة من الجسم فى الجسم لاحتولهما فى المادة . و الحال هذا لاذك .  
فان قيل : الامتياز بينهما ليس بحسب المهية ولا بحسب لوازمها ضرورة ان الاتحاد فى الملزوم  
ملزوم الاتحاد فى اللوازم ، ولا بحسب العوارض فان كل عارض يعرض لاحدهما يكون نسبة الاخر  
اليه كنسبته اليه . و اذ لا تمايز بينهما فلا اثنيئية .

فنقول : نسبة العارض الى المحل مقارنة الحال للمحل ، و نسبته الى الصورة العقلية مقارنة أحد  
الحالين فى محل الاخر . فظهر التمايز . م

(١) قوله « و النفس مدركة للصنف الاول دائماً . الى آخره » هيئتها سؤالان : أحدهما : انه لو  
وجب العلم بصفات النفس ما دامت حاصلة لها لزم من العلم بالشىء العلم بالعلم لان العلم بالشىء  
صفة حاصلة له . و التقدير ان صفات النفس معلومة لها ما دامت حاصلة لها ، ثم ان العلم بالعلم صفة  
حاصلة للنفس فهو معلوم أيضاً و هلم جرأ حتى يلزم من العلم بالشىء حصول علوم غير متناهية . و  
ذلك لانه لو كان امراً زائداً لكان مساوياً له فيلزم اجتماع مثلين فى محل واحد و هو محل .

و توضيحه ان العلم بالشىء صورته العقلية . فلو كان العلم بها بحسب حصول صورة اخرى لها  
و الصورة العلمية مساوية للمعلوم فى الحقيقة فيلزم اجتماع صورتين متماثلتين فى النفس .

\*(تكملة لهذه الإشارات)\*

\*(فأعلم من هذا أن الجوهر العاقل مناله أن يعقل بذاته)\*

لما فرغ من إقامة الحجّة على كون النفس عاقلة بذاتها عاد إلى إكمال الكلام في بقائها على كمالها الذاتية بعد مفارقة البدن . ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله : « فأعلم من هذا أن الجوهر العاقل مناله أن يعقل بذاته » نتيجة للحجج المذكورة .

قوله :

\*(ولأنّه أصل فلن يكون مركباً من قوّة قابلة للفساد مقارنة لقوّة الثبات . فإن أخذت لأعلى أنّها أصل بل كامل رب من شيء كاليولي وشيء كالصورة عمدنا بالكلام نحو الأصل من جزئيه)\*

هذا ابتداء احتجاجة على بقاء النفس<sup>(١)</sup> ويريد بالأصل كل بسيط غير حال في شيء من شأنه أن يوجد فيه أعراض وصور ، وأن يزول عنه تلك الأعراض والصور وهو باق في الحالتين . فهو أصل بالقياس إليهما .

وإذا تقرّر هذا فنقول : كل موجود يبقى زماناً ويكون من شأنه أن يفسد كان قبل الفساد باقياً بالفعل وفسداً بالقوّة . وفعل البقاء غير قوّة الفساد وإلا لكان كل باق

و بهذا البيان تبين أن العلم بالنفس أو غيرها مما لا يباينها ليس امراً زائداً عليها . فلا يلزم من العلم بها العلم بالعلم بها فضلاً عن علوم غير متناهية .

لا يقال : هب انه لا يلزم من العلم بالشئ حصول علوم غير متناهية الا انه يلزم على ذلك التقدير من العلم بالشئ العلم بالعلم به . و من المعلوم بالضرورة انه ربما علمنا شيئاً و غفلنا عن العلم به .

لانا نقول : النهول عن التصديق بالعلم لاعن تصوره و الكلام فيه .

الثاني : ان كثيراً من لوازم النفس لا يدوم استحضاره .

واجيب بان الدائم هو العلم بها لاملاحظتها و العلم بالعلم بها .

و فيه نظر : لان تعلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا بالقدرة و الشجاعة و السخاوة الى غير ذلك

من صفات النفس . م

(١) قوله « هذا ابتداء احتجاجة على بقاء النفس » اقول : بعد الفراغ عن بيان بقاء النفس

ممکن الفساد، وکل ممکن الفساد باقیاً. فإذن هما لامرین مختلفین. <sup>(١)</sup> والأصل لا يمكن أن يكون مشتملاً على شيئين مختلفين إذ هو بسيط. فالنفس إن كانت أصلاً <sup>(٢)</sup> فلن تكون مركبة من قوة قابلة للفساد ومقارنته لقوة الثبات، وإن لم تكن أصلاً أى لم تكن بسيطاً غير حال كان إما مركباً، وإما حالاً. والثاني باطل طامراً. والمركب يكون مركباً من بسائط غير حالة إما بعضها كالمادة من الجسم، وإما كلها. وعلى التقديرين فالبسيط

بعدموت البدن و بقاء تعقلها لمقولاتها عاد الى بيان المطلوب الاول بحجة اخرى وليس هذا ابتداء الاحتجاج عليه كما صرح به الامام و لهذا سمى الفصل بالتكملة . م

(١) قوله « فاذن هما لامرین مختلفین » هي هنا شيطان : الاول : ان قوة الفساد مغايرة للبقاء بالفعل لانها لو كانت عين البقاء بالفعل لكان كل باق فاسداً بالقوة، و بالعكس . و ليس كذلك .  
الثاني أن قوة الفساد و فعلية البقاء لامرین مختلفین اى موضوع قوة الفساد غير موضوع البقاء حتى لا يمكن عروضا لشيء واحد . ولم يذكر عليه دليلاً .

و ربما يستدل عليه بان محل قوة الفساد هو بعينه موصوف بالفساد . ولا شيء من محل البقاء بالفعل هو بعينه موصوف بالفساد . لان الباقي لوقبل الفساد والقابل يجتمع مع المقبول للزم اجتماع الباقي مع الفساد وهو محال .

والحاصل أن الباقي لا يبقى مع الفساد ، والموصوف بالفساد يبقى مع الفساد . فلا يكون الباقي موصوفاً بالفساد فلا يثبت له قوة الفساد .

و فيه نظر لانا لانسلم أن الباقي لوقبل الفساد لا يجتمع معه . فان معنى قبول الشيء العدم او الفساد ليس أن ذلك الشيء يتحقق و يحل فيه الفساد ؛ بل معناه انه يتقدم في الخارج و اذا حصل في العقل و تصور العقل العدم الخارجى كان العدم الخارجى قائماً به في العقل ، و اما في الخارج فليس هناك شيء و قبول عدم . م

(٢) قوله « فالنفس إن كانت أصلاً » لا يخلو إما أن يكون النفس بسيطاً غير حال فلا يمكن قبول الفساد لاستدعاء قبول الفساد التركيب ، و اما ان يكون حالة و مركبة . لا سبيل الى الاول لما ثبت أن النفس ليست منطبعة في شيء .

لا يقال : الثابت بالدلائل السالفة انها ليست قوة حالة في الجسم وهذا لا يستلزم أنها لا يكون حالة في شيء أصلاً . لم لا يجوز أن تكون حالة في مفارق ؟

لانا نقول : قيام النفس بالذات من الضروريات لا يمكن منعه . ولو كانت مركبة فاما أن يكون مركبة من بسائط كلها غير حالة ، أو يكون شيئاً منها حالاً كالصورة و الاخر محلاً كالهوى . و أياً ما كان يوجد بسيطاً غير حال . والبسيط الغير الحال ليس يقابل للفساد . فلا يكون النفس قابلة للفساد و انما تكون كذلك لو كان البسيط الحال هو النفس . و ليس كذلك بل المفروض أنه جزء النفس . و غاية ما في الباب ان جزء النفس لا يقبل الفساد . ولا يلزم منه أن لا يقبل النفس الفساد

الغير الحالّ أعنى الأصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات .

قوله :

﴿و الأعراض وجودها في موضوعاتها . فقوة فسادها وحدوثها هي في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب﴾  
 هذا جواب عن سؤال وهو أن يقال: كثير من الأعراض و الصور تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها فهلا كانت النفس كذلك ؟ .  
 فأجاب : بأنّ قوة فساد أمثالها إنما تكون في موضوعاتها الحاملة لوجوداتها .  
 وذلك لا ينافي بساطتها في ذواتها . أمّا ما لا يكون له حامل وجود فاجتماع الأمرين فيه ينافي بساطته .

لجواز اعدام الجزء الاخر .

لا يقال : نحن نقول من الابتداء : النفس لا بد أن يكون بسيطة غير حالة و الا لكانت إما حالة أو مركبة . وهما باطلان . اما الاول : فظاهر ، واما الثاني : فلانه يلزم وجود بسيط غير حال من اجزائه فيكون قائما بذاته مجردا غير جسم ولا جسماني ، عاقلا لذاته ولغيره ، متعلقا بالبدن . فهو النفس . وقد كان جزءاً للنفس هذا خلف .

لانا نقول : لانسلم انه يلزم من كونه بسيطاً غير حالة أن يكون قائماً بذاته . لم لا يجوز أن يكون كافة الهيولي لا تقوم الا بما يعمل فيه ؟ وحينئذ لا يلزم أن يكون نفساً .

و اما سؤال الاعتراض فهو نقض على الدليل . و تقريره : أن كثيرا من الاعراض و الصور بساطة قابلة للفساد . فلو اقتضى قبول الفساد التركيب لا ممتنع فسادها .

أجاب : بالفرق بان محل قوة فسادها هو موضوعاتها و موادها . و ذلك لا ينافي بساطتها في نفسها . بخلاف النفس فان محل قوة فسادها لا يجوز أن يكون خارجا لان الخارج امامباين أو ملاق . و الاول باطل ، ولا ملاقى لها . اذلا محل للنفس . فلا بد أن يكون محل قوة الفساد داخلا في النفس فيلزم التركيب بالضرورة .

فان قلت : لو كان الهيولي محل قوة الفساد كانت موصوفة بالفساد فيلزم فسادها . فنقول : ليس المراد بالفساد فساد نفسها بل أن يفسد فيها شيء . فان الهيولي من شأنها أن يفسد فيها الصورة كما ان من شأنها ان يحدث فيها الصورة و يبقى . م

قوله :

﴿ وإذا كان كذلك لم يكن أمثال هذه في أنفسها قابلة للفساد بعد وجودها لعلها

وثباتها بها ﴾

أي إذا ثبت أن النفس إما أصل وإما ذات أصل <sup>(١)</sup> لم تكن هي وما يجري مجراها مما لا تركيب فيه ، ولا هو بحال في غيره مما يقبل الفساد . فإن البقاء وقوة

(١) قوله « إذا ثبت أن النفس إما أصل أو ذات أصل لم يكن مما يقبل الفساد » عدم قبول النفس الفساد على تقدير أنها أصل ظاهر ، واما على تقدير أنها ذات أصل أو مركب من بسائط لا يكون كلها حالاً حتى يتحقق منها بسيط غير حال غير ظاهر ؛ بل اللازم عدم قبول جزء النفس الفساد .

و مدار اعتراض الإمام على هذا الاحتمال اعني أن يكون مركبة . و احتمال تركيبها من حال و محل فانها على تقدير تركيبها من جواهر غير حالة يكون كل منهما قائمة بذاتها عاقلاً لنفسه . فيكون كل منها نفساً فيلزم أن يكون النفس الواحدة نفوساً متعددة وانه محال . فلهذا فرض الإمام تركيبها من حال و محل فانها مخالفة لهيولى الجسم و صورته لانها جزءان للنفس مجردان و ان الباقي المحل لا الحال . فحينئذ لا يلزم من بقاء المحل بقاء النفس كاملاً يلزم من بقاء الهيولى بقاء الجسم .

و اما قوله : فحينئذ يجوز أن لا يكون كمالاتها الذاتية باقية . فقدتم الاعتراض دونه . و لا دخل له في الاعتراض الا انه زيادة زادها لتأكيد بطلان كلام القوم في هذا الباب . لانهم لما اثبتوا بقاء النفس قالوا : انها تبقى بعد موت البدن عاقلة لمعقولاتها موصوفة بالاطلاق التي اكتسبها حال تعلقها بالبدن . ومع قيام ذلك الاحتمال لا يمكن القطع بشيء من هذه لجواز أن يكون اتصاف النفس بهذه الكمالات مشروطة بوجود الجزء الحال . فاذا انتفى انتفت .

ثم ان الشارح راعى ههنا طريقة البحث و هي أنه إذا منع مقدمة و ذكر لمنعها سند لا يلتفت اليه . ويستدل على المقدمة الممنوعة . و هي ههنا لو كانت النفس مركبة لم تكن قابلاً للفساد . فكأنه قال : لو كانت النفس مركبة فاما من البسائط غير حالة و هو محال لما ذكر ، أو من حال و محل فالجزء هو المحل اما أن يكون ذا وضع وهو ايضا محال ، أو غير ذي وضع . فاما أن يكون قائماً بالبدن فلا يكون ذات فعل بنفسها ضرورة أنه إذا توقف قيامها على البدن يتوقف فعلها عليه بطريق الاولى . فلا تكون فاعلة بذاتها ، واما أن لا يكون قائماً بالبدن بل بالجزء الاخر الحال وهو لا يجوز أن يفسد ويتغير . فيكون النفس باقية لبقاء جرميها جميعاً . ثم انه بين ذلك بقوله : لان المتغير لا يوجد الاستناد إلى جسم متحرك

و تقريره : أن التغير هو زوال صفة و حدوث اخرى . و قد مر ان الحدوث او العدم الطارى يحتاج إلى مادة . و المادة لا بد لها من صورة . فلا بد في التغير من جسم ، واما انه متحرك فلتحركها



الفساد لا يجتمعان في البسيط . والأوّل حاصل والثاني ليس بحاصل . فإنّ النفس لا يمكن أن تفسد . وإنّما قال « بعد وجودها بعلمها وثباتها بها » لأنّ أصل الوجود وبقائه يكونان في إمكانات الوجود مستفادين من علمها .

واعترض الفاضل الشارح فقال : لو كان للنفس هيولى و صورة مخالفتان لهيولى الأقسام وصورها ، وكان الباقي منها هيولاها وحدها لما كان الباقي من النفس هو النفس ؛ بل جزءاً منها . وحيث يجوز أن لا يكون كمالاتها الذاتية باقية لأنّها تابعة لصورتها . والجواب : أنّ هيولى النفس إمّا ذات وضع ، أو غير ذات وضع . والأوّل محال لأنّ ذلك لا يكون جزءاً لما لا وضع له ، والثاني لا يخلو إمّا أن تكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها . أولم تكن . فإن كانت عاقلة بذاتها على ما مرّ وكانت هي النفس وقد فرضناها جزءاً منها . هذا خلف ، وإن لم تكن ذات قوام بانفرادها . فإمّا أن يكون للبدن تأثير في إقامتها ، أولم يكن . فإن كان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم تكن ذات فعل بانفرادها على ما مرّ . وقد فرغنا من إبطال هذا القسم ، و إن لم يكن للبدن تأثير في إقامتها كانت باقية بما يقيمها وإن لم يكن البدن موجوداً . وهو المطلوب . ثمّ إنّ الصور المقيمة إياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز أن تفسد وتتغيّر بعد انقطاع علاقتها عن البدن لأنّ التغيّر لا يوجد إلاّ مستنداً إلى جسم متحرّك كما تقرّر في الأصول الحكيمية .

ثمّ قال : والنفس تحت مقولة الجوهر فهي مركّبة من جنس و فصل . و الجنس و

في الكيف . فإنه كان متكيفاً بكيفية ثم باخرى . هذا ما سمعته .

ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يقوم قوة فساد الصورة المقيمة بمحلها ؛ ولا نسلم احتياج قوة الفساد إلى مادة جسمية ؛ بل هو أول المسئلة ، وأيضاً الحركة غير لازمة فإن حدوث صورة وزوال اخرى كون وفساد لا حركة في كيف .

و يمكن أن يقال : المراد بالحركة مطلق التغير كما اشرنا إليه في موضوع العلم الطبيعي . إلا ان السؤال باق .

لا يقال : المفارق يمتنع أن يقارن المفارق .

لانا نقول : المفارق اذا جاز ان يحدث في المفارق فلم لا يجوز أن يتقدم عنه ؟ م

الفصل إذا أخذنا بشرط التجرّ دكانا مادةً وصورة . فالنفس عندهم مركبة من مادةً وصورة  
وذلك يؤيد ما ذكرناه .

والجواب : أن هذا مغالطة باشتراك الاسم . فإن المادة والصورة تقعان على ما  
ذكره ، وعلى جزئي الجسم بالتشابه وإلا فجميع أنواع الأعراض أيضاً مركبة من مادة  
وصورة .

ثم قال : الفساد والحدوث<sup>(١)</sup> متساويان في احتياجهما إلى إمكان يسبقهما وإلى محل  
لذلك الإمكان ، أو في استغنائهما عن ذلك . فإن استغنى إمكان الحدوث عن المحل مع  
وقوع الحدوث فليستغنى إمكان الفساد عنه أيضاً مع وقوع الفساد ، وإن اقتقر الإمكان إلى  
محل هو البدن فليكن البدن أيضاً محلاً لإمكان الفساد . وبالجمله يجوز أن يكون البدن  
شرطاً لوجود النفس ويلزم منه انعدام المشروط عند فقدان الشرط .

(١) قوله « ثم قال الفساد والحدوث » أي كما احتاج إمكان الفساد إلى محل احتاج إمكان  
الحدوث إلى محل آخر لكن محل إمكان حدوث النفس البدن فلم لا يجوز أن يكون محل فسادها  
البدن ؟

و توجيهه : أنا لانسلم أن النفس لو قبلت الفساد كانت مركبة من محل إمكان الفساد ومحل  
وجود الثبات . وإنما يلزم التركيب لو كان محل الفساد داخل في النفس . فلم لا يجوز أن يكون  
خارجاً من النفس مباحثاً وهو البدن ؟ كما جاز أن يكون محل إمكان حدوثها هو البدن .

أجاب بان إمكان حدوث النفس أو فسادها لا يجوز أن يقوم بالبدن لان البدن مباحث له . ومن  
المحال أن يكون مباحث الشيء مستعداً لحصول مباحث له أو فساد له . والعلم به ضروري ، ولانه لو جاز  
ذلك لجاز أن يكون إمكان وجود النفس أو عدمها قائماً بالحجر أو غير ذلك ، وجاز أن يكون إمكان  
وجود من هو في المشرق قائماً بمادة من هو في المغرب . و الكل محال . لان المركبات لما زادت  
استعداداتها وتضاعدت إلى مرتبة مهيئة لصورة نوعية إنسانية فاستعداد المركب للصورة النوعية  
الإنسانية إنما يكون بحسب حالة و هيئة مخصوصة يحصل لذلك المركب . فذلك المركب مع تلك  
الهيئة المخصوصة إذا استعد لحدوث الصورة يكون مستعداً لحدوث النفس لان النفس من مبادئ  
تلك الصورة النوعية . و الشيء إذا كان مستعداً لحصول الصورة كان مستعداً لحصول جميع عللها  
بالضرورة فيستعد البدن مع تلك الهيئة المخصوصة إذا استعد لحدوث النفس لان حيث انه موجود  
مجرد بل من حيث انه علة لتلك الصورة النوعية و مرتبطة بالبدن ارتباط تديبير و هذه هي جهة  
مقارنة البدن للنفس إذ ليس معنى مقارنة النفس إلا افاضتها على البدن الصورة النوعية وتديبيرها

والجواب: أن كون الشيء محلاً لإمكان وجود ما هو مبين القوام له ، أو لإمكان فساده غير معقول . فإن معنى كون الجسم محلاً لإمكان وجود السواد هو تهيؤُه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مقترنا به ، وكذلك في إمكان الفساد . ولذلك امتنع كون الشيء محلاً لإمكان فساد ذاته . فالبدن ليس بمحلٍّ لإمكان حدوث النفس من حيث هو مبين لها ، ولا لإمكان فساده أصلاً ؛ بل إنما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلاً لإمكان تهيؤِ لحدوث صورة إنسانية يقارنه ويقومه نوعاً محصلاً ولم يكن وجود تلك الصورة ممكناً إلا مع ما هو مبدؤها القريب بالذات أعنى النفس . فحدث بحسب استعداده وتهيؤِه ذلك مبدء الصورة المقارنة له الملقومة إياه على وجه كان ذلك المبدء مرتبطاً به هذا النوع من الارتباط وزال بذلك الحدوث ذلك الإمكان و التهيؤ عن البدن إذ زال عنه ما كان البدن معه محلاً لإمكان حدوث النفس أعنى الهيئة المخصوصة . فبقى البدن محلاً لإمكان فساد الصورة المقارنة به ، وزوال ذلك الارتباط عنه فقط ، و امتنع أن يكون محلاً لفساد ذلك المبدء من حيث هو ذات مبين عنه . فإذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة أو مبدء صورة لامن حيث هي موجود

له بواسطة تلك الصورة . فإمكان حدوث النفس قايم بالبدن لامن جهة انه مبين بل من جهة انه مقارن . ثم اذا حدث النفس و حصل الصورة النوعية زالت تلك الهيئة المخصوصة و زال إمكان حدوث النفس . و تلك الصورة النوعية يمكن فسادها لان قوة فسادها قائمة بالبدن كما في الاعراض بخلاف النفس لان إمكان فسادها يمتنع أن يقوم بالبدن لانه مبين ، ولا بما كان إمكان حدوث النفس قايماً به لانتفائه . فلا يمكن فساد النفس .

فان قيل : اذا جاز أن يكون استعداد البدن للصورة موجبا لاستعداد حدوث النفس فلم لا يجوز أن يكون استعداد البدن لانعدام الصورة النوعية موجبا لاستعداد انعدام النفس ؟  
اجاب : بان استعداد البدن لوجود الصورة النوعية موجب لا استعداد حصول جميع عللها لان الشيء لا يحصل الا بساير علله بخلاف عدم الصورة فانه لا يستدعي انعدام النفس لجواز أن يكون لا انتفاء شرطها .

فان قلت : هب أن عدم الصورة لا يستلزم انعدام النفس الا انه يجوز ان ينعدم النفس بحسب عدم الصورة . فجاز أن يكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة المستدعية لانتفاء الصورة محلاً لإمكان فساد النفس .

فنعول : لا يجوز ايضا لان جهة انتفاء الصورة ليس جهة مقارنة النفس للبدن من جهة زيادة

مجرد . وليس بشرط في وجودها . والشيء إذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فإنه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطاً في حدوثه .  
فإن قيل : لم أوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدء لتلك الصورة ، ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدء ذلك . وما الفرق بين الأمرين ؟  
قلنا : لأن ما يقتضى حدوث معلول ما فإنه يقتضى وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها . وما يقتضى فساد معلول لا يقتضى فساد العلل ؛ بل يكفي فساد شرط ما ولو كان عديمياً .

☆ (وهم و تنبيه) ☆

☆ (إن قوماً من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هي . فلنفرض الجوهر العاقل <sup>(١)</sup> عقل (أ) و كان هو على قولهم بعينه المعقول

المبانية : فلا يجوز أن يكون البدن من هذه الجهة موضوعاً لمكان فساده بخلاف جهة وجود الصورة فإنها جهة مقارنة للنفس من حيث الارتباط والتدبير . فجاز هذا دون ذلك . هذا غاية توجيه الكلام هيئنا .

و اعلم ان افلاطون و اتباعه انما ذهبوا الى قدم النفس لاجل انهم ما فرقوا بين امكان الحدوث و امكان العدم في استدعاء المادة ، و علموا أن النفس غير مادية ، و قطعوا بانها قديمة لانها لو كانت محدثة كانت لها مادة فامتنع حدوثها كما لم يمكن عدمها لذلك ، و لان النفس لما كانت عاقلة لذاتها لا يجوز أن يكون إمكان وجودها في المادة و الالوقوف وجود النفس على المادة فلا تعقل بذاتها . و إذا لم يمكن أن يكون إمكان وجودها في مادة لم يمكن أن يكون فساده في مادة و الا لكان وجودها يتوقف على عدم الاستعدادات العدمية .

فان قلت : لو كانت النفس قديمة فهي قبل حدوث البدن إن كانت متعلقة ببدن آخر يلزم التناسخ ، و إن لم يكن متعلقة ببدن وهي مستعدة للادراكات و الافعال كانت معطلة .

قلنا : هؤلاء يتحاشون عن اثبات التناسخ . على ان من الجائز ان يكون النفس قديمة من آثار

العقول الا ان ادراكها و تصرفها يتوقف على حدوث الالات . و امتناع التعطيل ممنوع .

و الجواب عن الدليل الاول : الفرق بين إمكان الحدوث و إمكان العدم بامرار ، و عن الثاني : أن ذلك التوقف في الحدوث لاني البقاء . و النفس في الحدوث تحتاج إلى البدن و هو لا يستلزم احتياج تعقلها في زمان البقاء إلى البدن . و مثل ذلك بأن أخذ الطائر يتوقف على الشبكة ولا يتوقف بقاء الاخذ على الشبكة . م

(١) قوله « فلنفرض الجوهر العاقل » الجوهر العاقل بعد الاتحاد بالمعقول إما أن يكون هو

من ( ا ) فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل ( ا ) ؟ أو بطل منه ذلك . فإن كان كما كان فسواء عقل ( ا ) أولم يعقلها . وإن كان بطل منه ذلك أبطل على أنه حال له أو على أنه ذاته ؟ فإن كان على أنه حال له و الذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس هو على ما يقولون ، وإن كان على أنه فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس أنه صار هو شيئاً آخر ، على أنك إذا تأملت هذا أيضاً علمت أنه يقتضى هيولى مشتركة وتجدد مر كّب لابسطة )

لما فرغ من إثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معتولاتها المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية أراد أن يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات . فبدء بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهوراً بعد المعلم الأول عند المشائين من أصحابه . وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله إياها . فحكى أولاً مذهبهم ذلك . وإياهم عنى بقوله : « إن قوماً من المتصدّرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل عقليّة صار هو هي » واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتابه الموسوم بالمبدء والمعاد في فصل مترجم بأن واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات . فإنّه صنّف ذلك الكتاب تقريراً لمذهبهم في المبدء والمعاد حسبما اشترطه في صدر تصنيفه . ثمّ إنّه نبّه على فساد هذا المذهب بقوله : « فلنفرض الجوهر العاقل عقل » إلى آخره وهو ظاهر .

﴿(زيادة تنبيه)﴾

﴿( وأيضاً إذا عقل ( ا ) ثمّ عقل ( ب ) أيكون كما كان عند ما عقل ( ا ) ؟ حتى يكون

سواء عقل ( ب ) أولم يعقلها ، أو يصير شيئاً آخر ويلزم منه ما تقدّم ذكره )﴾ .

الذي كان قبل الاتحاد أولم يكن الذاي كان . فإن كان هو الذاي كان قبله فلا فرق بين تعقله ولا تعقله ، و ان لم يكن هو الذاي كان بل زال شيء فالزاييل إمادات الجوهر العاقل ، او حال له . فان كان ذات العاقل فهو انعدام له لاتحاد ، وإن كان حالاً من احواله فهو استحالة لاتحاد . و مع ذلك فلا بد أن يكون هناك هيولى مشتركة بين الاتحاد و عدمه لان النفس اذا بطلت أو تغيرت تحتاج إلى المادة . و اما قول الشارح : واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتابه . إلى آخره . فهى نفى لما ذكره الامام ان الشيخ أختار فى كتاب المبدء و المعاد : أن النفس إذا عقلت شيئاً اتحدت بالمعقول . فانه صنّف ذلك الكتاب تقريراً لمذهبهم لالبيان ما اختاره .

معناه ظاهر . وزيادة التنبيه فيه هو أنه يلزم أنه إذا عقل (أ) صار (أ) . فإذا عقل (ب) فإن بطل كونه (أ) فهو متجدد الذات عند كل تعقل ، وإن لم يبطل عنه ذلك بل بقي (أ) ولم يصر (ب) ناقضوا مذهبهم ، وأن بقي (أ) وصار مع ذلك (ب) كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولاً باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات وتكثرها . وهذا أبين إحالة وأشدّ شناعة مما ذكره أولاً .

❖ (وهم [آخر] وتنبيه) ❖

❖ (وهؤلاء أيضاً قد يقولون : إن النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً فإنما يعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال . وهذا حق . قالوا : واتصالها بالعقل الفعال هو أن تصير هي نفس العقل الفعال <sup>(١)</sup> لأنها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فتكون العقل المستفاد . وهؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعال متجزئاً قد يتصل منه شيء دون شيء ، أو يجعلوا اتصالاً واحداً به يجعل النفس كاملة واصله إلى كل معقول . على أن الإحالة في قولهم : إن النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمة بحالها) ❖

هذا الوهم هو قولهم : النفس الناطقة عند تعقلها معقولاً ما تتحد بالعقل الفعال

(١) قوله « وقالوا و اتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير هي نفس العقل الفعال » لان النفس الناطقة اذا عقلت شيئاً يصير العقل المستفاد والعقل الفعال يتصل بالنفس فتصير أيضاً العقل المستفاد . فالنفس تتحد بالعقل المستفاد . والعقل الفعال يتحد بالعقل المستفاد . فيكون النفس تتحد بالعقل الفعال وهو ملزوم لاحد المحالين لان اتحاد النفس اما بجزء من العقل الفعال ، أو به من حيث هو فالاول يستلزم تجزئة العقل الفعال ، والثاني علم النفس بجميع المعلومات على أن المحال المذكور في اتحاد النفس بالمعقول قائم في اتحاد النفس بالعقل المستفاد لانه هو اتحاد النفس بالمعقول .

ثم هي هنا يلزم محال آخر وهو اتحاد النوات العاقلة لاتحاد كل منها بالعقل الفعال كما لزم ثمة اتحاد النفس بالمعقولات المختلفة .

قال الامام : و اما الحكاية التي ذكرها فالمقصود منها أن القايل بهذا الاتحاد هو فوروريوس . وله كتاب في تقرير هذا المذهب . ولا شك أن الكتاب المشتمل على تقرير هذا المذهب لا يكون الا فاسداً . م

لاتّحارها بالعقل المستفاد الذي اتّحد العقل الفعّال به .

وتبّه على فسادہ بلزوم أحد محالين إما تجزئة العقل الفعّال الذي فرض غير قابل للتجزئة ، وإمّا وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعّال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولاً واحداً أي معقول كان .

ثم ذكر أن هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل إنّما لزمهم مضافاً إلى المحال الأوّل المذكور وهو معنى قوله « على أن الإحالة في قولهم : إنّ النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصوّر به . قائمة بحالها » .

واعلم أنّه كما لزمهم في الفصل المتقدم القول باتّحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتّحاد جميع الذوات العاقلة . ولهذا أورد هذه الفصول الثلاثة في هذا المعنى .

﴿حكاية﴾

﴿ وكان لهم رجل يعرف بفرفور يوس عمل في العقل و المعقولات كتاباً يثني عليه المشاؤون . وهو حشف كلّه . وهم يعلمون من أنفسهم أنّهم لا يفهمونه ولا فرفور يوس نفسه . وقد ناقضه من أهل زمانه رجل ، وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأوّل ﴾ .  
الحشف : أردء التمر ، ويقال للضرع البالي أيضاً حشف . فهذا الفصل دالّ على أن هذا المذهب كان مذهباً لجماعة من المشائين . و فرفور يوس هذا هو صاحب ايساغوجي .

﴿إشارة﴾

﴿ أعلم أن قول القائل : إنّ شيئاً يصير شيئاً آخر لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال ، ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما ثالث ؛ بل على أنّه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر . قولٌ شعريٌّ غير معقول ﴾

لما فرغ من إبطال المذهب المذكور أشار إلى وجه الإبطال بقول كليّ وهو امتناع اتّحاد الشيء بغيره . ففسّر الاتّحاد أو لا و ذكر أن معناه هو المفهوم الحقيقي <sup>(١)</sup> من قولهم :

(١) قوله « ذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي » اعلم ان صيرورة الشيء شيئاً آخر تطلق على ثلاثة معان : انتقال الشيء من صفة الى صفة كما يقال : صار الماء هواءً أو الاسود ابيض ، وانتقال

صار شيء شيئاً آخر ، وبيّن أنّ هذا القول أيضاً قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئاً آخر بطريق الاستحالة وهي أن يزول عن ذلك الشيء الصائر شيء ما وينضاف إليه شيء آخر يكون معه مصيراً إياه كما يقال : صار الماء هواءً والأسود أبيضاً أو ما بالقوة ما بالفعل ، أو بطريق التركيب وهو أن يضاف شيء آخر الشيء الصائر فيتركب المصير إياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريراً وهيهنا ليس المراد هوهذين المعنيين بل المراد هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو أنه كان شيئاً واحداً فصار هو وحده واحداً آخر . و ذكر أنّ ذلك قول شعري غير معقول . وإنما نسبه إلى الشعر لأنه مخيّل وبسبب تخييله يظنّه عوام المتألمة والمتصوّفة حقاً . ثم اشتغل بذكر الحجّة على فساده .  
قوله :

﴿فإنّه إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً فهما اثنان متميَّزان ، وإن كان أحدهما غير موجود فقد بطل إن كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر أولم يحدث أن كان بالفرض ثانياً ومصيراً إياه ، وإن كانا معدومين فلم يصر أحدهما الآخر ؛ بل إنّما يجوز أن يقال : إن الماء صار هواءً على أن الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية أو ما يجرى هذا المجرى﴾

تقريره : أنّ هيهنا أمرين <sup>(١)</sup> : أمر كان قبل الاتحاد ، وأمر حصل بعده . والأوّل

الشيء إلى ما يتركب منه ومن غيره كما يقال : صار الخشب سريراً . وهذان معنيان معقولان ، وكون الشيء عين شيء آخر . وهو غير معقول . هذا محصل كلامه ؛ لكن في عبارته خطأ فاحش وهو أنه قد اخترع لصار اسم مفعول وهو المصير ونصب به . والفعل الناقص ليس بمتعمد ولا واقع على شيء . وخبره ليس بمفعول بل إنما هو لتقرير الفاعل على صفة . ولو فرضنا فرض محال أن له مفعولاً فليس المصير اسم مفعول بل هو مصدر . يقال : صرت إلى فلان مصيراً : قال الله تعالى : وإلى الله المصير . ولو فرضنا أنه اسم مفعول فكيف يكون له مفعول . فلا يقال زيد ضارب عمرواً وعمرو مضروب زيداً بل مضروب زيد أو مضروب لزيد . وهذا ترى خطأ في خطابه . وكانه انما وقع فيه لما وجدته في المتن : ان كان بالفروض ثانياً ومصيراً . واطن أن الشيخ قال : وصاعراً إياه . لان الكلام في صيرورة الاول ثانياً فهو صاير إياه فطفي فيه قلم الناسخ . م

(١) قوله «و تقريره أن هيهنا أمرين» لا بد لفهم هذا الكلام ان يفرض المصير اسم المفعول ناصباً فنقول على هذا الفرض : اذا اتحد شيان فصارا شيئاً واحداً فهيهنا امران : ما قبل الاتحاد وهو



هو الصائر هذا الثاني ، و الثاني هو المصير إياه لذلك الأول . فالحال بعد الاتحاد لا يخلو إما أن يكون الأمران موجودين معا ، وإما أن يكون أحدهما موجوداً و الآخر معدوماً ، وإما أن لا يكون واحد منهما موجوداً . وجميع الأقسام محال :  
أما الأول فلقوله « إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً فهما اثنان متميزان »  
وذلك ينافي بالاتحاد .

وأما القسم الثاني فيحتمل تقديرين : أحدهما أن يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الأمر الأول والموجود هو الأمر الثاني ، والآخر أن يكون بالعكس . والشيخ أبطل هذا القسم بإبطال التقدير الأول فقط لأن التقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال : « و إن كان أحدهما غير موجود » يعنى القسم الثاني من الثلاثة « فقد بطل إن كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر أولم يحدث » أى فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الأمر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شيء آخر أولم يحدث « أن كان بالفرض ثانياً و مصيراً إياه » بفتح الهمزة في أن . وهى أن المصدرية الكائنة مع لفظه كان فاعلاً للكلمة بطل . أى فقد بطل كون الأول بالفرض ثانياً و مصيراً إياه . وذلك لأن معنى الاتحاد هو كون الأول الصائر بعينه ثانياً مصيراً إياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا .  
و الفاضل الشايع لما تحيّر في تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها إلى الاختلال .

شيئان ، و ما بعده وهوشى واحد . فالامر ان كانا موجودين او معدومين فلا اتحاد قطعا ، و ان كان احدهما موجودا والاخر معدوما فان كان المعدوم هو الثاني فلم يحصل من الاتحاد شيء و هو ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد و ان كان المعدوم الاول امتنع أن يكون ثانياً لانه موجود و من الممتنع أن يكون المعدوم عين الموجود وهذا معنى قوله : فقد بطل كون الاول بالفرض ثانياً و مصيراً إياه .

فان قلت : المفروض ان الاول صابر ثانياً لا مصير إياه فكيف يبطل كونه مصيراً إياه  
أمكنه أن يقول : لما صار هذا ذاك فقد صار ذاك هذا . فكل صابر و مصير . ومن قال : معنى الاتحاد هو كون الصابر . بعينه ثانياً لمصير إياه .

و يرد على هذا التوجيه بعد ما مر أن قوله : سواء حدث بعد عدمه شيء آخر أولم يحدث .  
حشو فى الكلام لا طائل تحته . فليس يخلو هذا الكلام عن الاختلال كما ذكره الامام . م

وأما القسم الثالث فقد أبطله بقوله « وإن كانا معدومين فلم يصر أحدهما الآخر » ثم ذكر مثال أحد ضربى مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة ، وأشار إلى الضرب الآخر أعنى التركيب بقوله « وما يجرى هذا المجرى »

﴿ تذييب ﴾

﴿ فيظهر لك من هذا أن كل ما يعقل فإنه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء آخر ﴾  
لما أبطل المذهب المذكور صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بكمالاته فإن ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا . فذكر أنه يكون على سبيل تقرر شيء في شيء آخر . والجلية في اللغة هو الخبر اليقين . وإنما عبّر عن المعقولات بالجلايا لأنها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ الصور العقلية قد يجوز بوجه ما أن تستفاد <sup>(١)</sup> من الصور الخارجة مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء ، وقد يجوز أن يسبق الصورة أولاً إلى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلاً ثم تجعله موجوداً . ويجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني ﴾  
مما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات في الجواهر العاقلة أراد أن يبين أن الأول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادئ العالية على أي نحو من أنحاء التعقل يعقل المعقولات . فقسم

(١) قوله « الصور العقلية قد يجوز بوجه ما أن تستفاد » العلم اما أن يكون مستفاداً من الامر الخارجى وهو الانفعالى ، والامر الخارجى مستفاد منه وهو الفعلى ؛ اولا هذا ولا ذاك كالعلم بالمتنعات . فقوله : ويجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثانى . منظور فيه لان انتفاء الوجه الاول لا يدل على تحقق الثانى .  
والجواب : أن المراد علم الله تعالى بالموجودات الخارجية . ولما استحال كونه على الوجه الاول وجب أن يكون على الوجه الثانى وحاصله من ذاته لامن غيره لما مر من امتناع احتياجه الى الغير فى الصفات الحقيقية . م

المعقولات إلى ما يكون عالماً لوجود الأعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الإنسان عملاً غريباً لم يسبقه أحد إلى ذلك وإيجاد ما يعقله بعد ذلك ويسمى علماً فعلياً ، وإلى ما يكون معلولات للأعيان الخارجية كتعقل الإنسان شيئاً شاهد صورته ويسمى علماً انفعالياً . ونفى الصنف الثاني عن الأول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره .

﴿تنبية﴾

﴿كل واحد من الوجوه قد يجوز أن يحصل من سبب عقلي مصور لوجود الصورة في الأعيان أو غير موجودها بعد في جوهر قابل للصورة المعقولة ، ويجوز أن يكون للجوهر العقلي من ذاته لامن غيره . ولولا ذلك لذهب العقول المفارقة إلى غير النهاية . وواجب الوجود يجب أن يكون له ذلك عن ذاته﴾

هذه قسمة أخرى لكل واحد من القسمين المذكورين . وتقريره أن يقال : كل صورة معقولة لشيء موجود في الأعيان أعني كل تعقل انفعالي ، أو لشيء لم يوجد بعد في الأعيان أعني كل تعقل فعلي فإما أن يحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال بصورها في جوهر ما عاقل بالقوة قابل لتلك لصور ، وإما أن يحصل من ذات ذلك الجوهر لامن شيء خارج عنه ، والحاصل من الغير ينتهي إلى الحاصل من الذات وإلا لتسلسلت الأسباب أعني العقول المفارقة إلى غير النهاية . وقد بانت استحالة ذلك . فإذن الجوهر الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجود . والأول الواجب تعالى يجب أن يكون علمه فعلياً كما مر وحاصلاً له من ذاته لامن غيره لما مر أيضاً .

وأعلم أن في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظراً لأن الفاعل لا يكون قابلاً . وفي وجود الانفعالات منها أيضاً نظراً آخر لأن العقل بالقوة لا يخرج إلى الفعل عن غير مخرج خارجي كما مر في النمط الثالث .

﴿إشارة﴾

﴿واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ، وتعقل ما بعده من حيث هو علّة لما بعده ومنه وجوده ، وتعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب لنازل من عنده طولا وعرضاً﴾

لما تقرّر أن علم الأوّل تعالى فعلى ذاتي أشار إلى إحاطته بجميع الموجودات (١)  
 فذكر أنه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما تحقّق في النمط الرابع. ويعقل  
 ما بعده يعنى المعلول الأوّل من حيث هو علّة ما بعده . والعلم التام بالعلّة التامة يقتضى العلم  
 بالمعلول فإنّ العلم بالعلّة التامة لا يتمّ عن غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها  
 لذاتها . وهذا العلم يتضمّن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجودها ، ويعقل  
 سائر الأشياء التي بعد المعلول الأوّل من حيث وقوعها في سلسلة المعلوليّة النازلة من عنده  
 إمّا طولا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية إليه في ذلك الترتيب أو عرضا كسلسلة  
 الحوادث التي لا تنتهى في ذلك الترتيب إليه لكنّها تنتهى إليه من جهة كون الجميع

(١) قوله «إشار إلى إحاطته بجميع الموجودات» المطلوب أن الله تعالى عالم بجميع الموجودات  
 وذلك لأنه عالم بذاته وذاته علة لجميع الموجودات والعلم بالعلّة يقتضى العلم بالمعلول لأن العلم  
 التام بالعلّة هو العلم بها من جميع الوجوه . ومن تلك الوجوه كونها مستلزمة للوازم . وذلك يتضمن  
 العلم بالوازم فيكون الله تعالى عالما بجميع الأشياء لأنها معلولة لازمة له إما طولا كالمعلولات  
 المترتبة المنتهية إليها ، وإما عرضا كسلسلة الحوادث . فانها لا ينتهى إليه فى الطول اذ قبل كل  
 حادث حادث لا إلى اول ؛ بل فى العرس فان كل واحد من الحوادث لا مكانه مستند إليه بالوسائط .  
 واعلم أن استدلال القوم على هذا المطلوب هو ان الله تعالى عالم بذاته ، و ذاته علة لجميع  
 الأشياء ، و العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى عالما بجميع الأشياء .  
 فورد عليه انه ان اريد أن العلم بالعلّة من حيث ذاتها المخصوصة يوجب العلم بالمعلول فهو  
 ممنوع ولا دلالة عليه ، و ان اريد العلم بالعلّة من حيث انه علة للمعلول موجب للعلم به فهو باطل  
 لأن العلم بكونه علة للمعلول موقوف على العلم بالمعلول . فامتنع ان يكون موجبا له و علة .  
 ففسر الشارح العلم بالعلّة بالعلم التام ، وغير عبارة الايجاب الى الاقتضاء تعاديا من وورد  
 الإشكال ؛ لكن لو لم يمنع كون الله تعالى عالما بذاته من جميع الوجوه فلأمانع من ايراد المنع  
 من غيره مع أن تلك القاعدة مستعملة عند القوم فى سائر الموارد فلا يتمّ كلامهم فيها اصلا .

فالصواب : أن كلامهم هو أن العلم بالعلّة التامة يوجب العلم بالمعلول لأن العلم التام بالعلّة  
 موجب ، والعلم بهذه المقدمة ضرورى . ولا يشك عاقل فى أن من علم جميع علل وجود شىء علم  
 وجوده ، و من علم جميع علل عدم شىء علم عدمه . ولما كان ذاته تعالى علة تامة للمعلول الاول لزم  
 من العلم بها العلم به ، ثم انه اوقع الله تعالى علة تامة لغيره فيلزم علمه تعالى به أيضا . وهكذا  
 لما كان الله تعالى عالما بالعلل التامة لجميع الممكنات كان عالما بها قطعا . وسيجىء لهذا زيادة تقرير

ممكنة محتاجة إليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة إليه تعالى .

❖ (إشارة) ❖

❖ إدراك الأول للأشياء من ذاته في ذاته هو أفضل أنحاء كون الشيء مدركاً و مدركاً ، ويتلوه إدراك الجواهر العقلية اللازمة للأول بإشراق الأول ولما بعده منه من ذاته ، وبعدهما الإدراكت النفسانية التي هي نقش ورشم عن طبائع عقلي متبداً المبادئ والمناسب) ❖

أقول : للإدراك اعتبار من حيث هو إدراك ، واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك ، واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك . ويختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات : أما اختلافه بحسب ماهيته فلكونه تارة إحساساً ، وتارة تخيلاً ، وتارة توهمًا ، وتارة تعقلاً .

وأما اختلافه بحسب القياس إلى المدرك<sup>(١)</sup> فلكون الإدراك العقلي المقتضى لكون المدرك فاعلاً أتم وجوداً من الإدراك الانفعالي المقتضى لكونه منفعلاً . وأيضاً لأن هذا مفيد وجود وذاك مستفاد من وجود .

وأما اختلافه بحسب القياس إلى المدرك فلكون المدرك المجرّد من المادة أتم في كونه مدركاً من المغموس فيها ، والمدرك بعلمته أتم من المدرك بمعلوله . ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلّة التامة مقتضياً للعلم التام بمعلولها ، ولم يكن العلم التام بالمعلول علماً تاماً بعلمته فإنّ العلة من حيث هي تامة توجب معلولها المعتبر من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضى علمته المعتبرة إنما يقتضى علته ما لوجوده ؛ بل العلم بالعلّة يقتضى العلم بما هيّة المعلول وإنّيته ، والعلم بالمعلول يقتضى العلم بآنية العلة دون ماهيتها كان أكمل الإدراكت في ذاتها إدراك الأول لذاته بذاته كما هي ، ولجميع ما سواه أيضاً بذاته من حيث هو علة تامة لها . وهو أيضاً أفضل أنحاء كون الشيء مدركاً لأنه فعلي

(١) قوله «أما اختلافه بحسب القياس إلى المدرك» إذا كان المدرك مادياً يتوقف العلم به على الإحساس وانتزاع صورته . فيكون المجرّد عن المادة أتم في المدركة ، م

ذاتي، وأفضل أنحاء كون الشيء مدركاً لأنه تام حاصل من الوجه الذي يجب أن يحصل .  
 ويتلوه إدراك الجواهر العقلية، وأما إدراكها للأول فغير ممكن من ذاتها  
 المعلولة إلا أن الأول لما كان معقولا لذاته وهي عاقلة لذواتها عقليةته بإشراق الأول  
 عليها ثم عقلت مادون الأول من الأول تعقلادون تعقل الأول<sup>(١)</sup> إياها .  
 ويتلوه إدراك النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخييلات وغيرها وهي كلها  
 نقش ورشم عن طبائع عقلي لأن مخرجها من القوة إلى الفعل عقل متصور بصور المعقولات  
 فينطبع منه فيها بعض تلك الصور بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهي إدراكات  
 متتدة المبادئ لأن بعضها يحصل من الاستدلال بالعلّة على المعلول، وبعضها بالعكس  
 وبعضها من طرق غيرها، ومتبذدة المناسبات لأنها تارة تنتقل من العلم بالشيء إلى العلم  
 بما يشابهه، وتارة إلى العلم بما يقابله، وتارة على وجوه غيرها . فهي أنقص مراتب  
 الإدراكات . وقد حصل أيضاً من جميع ذلك أن الإدراك يقع على أصناف الإدراكات  
 بالتشكيك .

\*(وهم وتنبه)\*

\*(ولعلك تقول: إن كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما

(١) قوله « عقلت مادون الاول من الاول تعقلادون تعقل الاول » .

أما أولا : فلان تعقلها من الاول انفعالي و علم الاول فعلى .

وإما ثانيا : فلان الاول لما كان منقطع العلاق عن المادة لا يشوبه شاغل ولا يحجبه عن غيره  
 صاحب كان ادراكه اتم . اذ قوة الادراك وضعفه بحسب التجرد عن المادة وعدمه . فما كان اقوى  
 تجرداً كان اقوى ادراكاً . وأما العقول فلما كان وجوداتها مقترنة بالهيات والمهية كالمادة ففيها  
 شائبة من المادة . فلا جرم يكون ادراكها أدون مرتبة من أدراك الاول .

واعلم أن كلام الشارح ان ادراك العقول بإشراق الاول لانه معقول لذاته والمعقول عاقلة لذاتها  
 فهي تعقله بإشراق الاول ، وإما ادراك دون الاول فمن الاول أيضا لكنه دون ادراك الاول إياه  
 وهذا لانه يوهوم أن الضماير في قوله : ولما بعده منه من ذاته . يعود الى الاول حتى يكون معنى  
 الكلام أن ادراك العقول لما بعد الاول من ذاته . فقوله : من ذاته . بدل من قوله : منه . والفهم  
 السليم يقضى بانها راجعة الى العقل أى ادراك العقل وهو معلولاته من ذاته بخلاف ادراكه الاول  
 لانه من ذاته بل بإشراق الاول وهو علته .  
 قال الامام في شرح هذا الفصل : مراتب العلوم ثلاثة :

ذكرت ثم قد سلمت أن واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحداً حقاً بل هناك كثرة . فنقول : إنه لما كان تعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلاً بذاته لذاته أن يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لادخاله في الذات مقومة لها ، وجاءت أيضاً على ترتيب . وكثرة اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة لا يتلهم الوحدة والأول يعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية وكثرة سلوب ، وبسبب ذلك كثرة الأسماء لكن لاتأثير لذلك في وحدانية ذاته (١٠)

تقرير الوهم أن يقال : إنك ذكرت أن المعقولات لاتتحد بالعقل ولا بعضها ببعض ، بل هي صور متباينة متقررة في جوهر العقل ، وذكرت أن الأول الواجب يعقل كل شيء . فإذن معقولاته صور متباينة متقررة في ذاته ، ويلزمك على ذلك أن لا يكون ذات الأول الواجب واحداً حقاً بل تكون مشتملة على كثرة .

و تقرير التنبيه أن يقال : إن الأول لما عقل ذاته بذاته و كان ذاته علّة للكثرة لزمة تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات . فهي متأخرة عن حقيقة ذاته

أولها : علم الاول فان علمه بذاته و بغيره من ذاته لما مر من أن علمه بذاته علة لعلمه بغيره . ثم علم المعقول لعلها ومعلولاتها لكن علمها لعلها ليس لها من ذواتها لانهم زعموا أن العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلّة . والفرق أن العلة المعينة لذاتها والمخصوصة موجبة للمعلول المخصوص فمتى علمت العلة بذاتها المخصوصة علم ذلك المعلول ، و اما المعلول فاحتياجه الى العلة ليس لذاتها المخصوصة بل لامكانه والامكان لا يعوج الى علة مخصوصة بل الى علة ما ، والا افتقر كل معلول الى تلك العلة . فما لم يكن تعين المعلول من لوازم من ذاته لم يلزم من العلم بنفسه العلم بعلمته المعينة فالمعقول عالم بذواتها من ذواتها لانها مجردة . ولما لم يوجب العلم بالمعلول العلم بالعلّة فهي لا يعلم عللها من جهة ذواتها بخلاف معلولاتها لان العلم بذواتها موجب للعلم بها .

ثم علم النفوس فانه حادث يحدث من فيض المعقول بحسب استعدادات مختلفة . هذا كلام الامام وهو مصرح بما ذكرنا . و ليت شعري اذا قيد العلم بالتام كيف يفرق بين القضيتين فان العلم بالمعلول من جميع الوجوه يقتضى العلم بالعلّة كما ان العلم بالعلّة من جميع الوجوه يقتضى العلم بالمعلول . م

تأخر المعلول عن العلة ، وذاته ليست بمتقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة ، وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها الملزومة إياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة أو مباينة لها . فإذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضى تكثره .

و الحاصل : أن الواجب واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه .

فهذا تقرير التنبيه و باقى الفصل ظاهر .

ولا شك في أن القول بتقرر لوازم الأول في ذاته قول بكون الشيء الواحد قابلاً و فاعلاً معاً ، و قول بكون الأول موصوفاً بصفات غير إضافية و لا سلبية<sup>(١)</sup> على ما ذكره الفاضل الشارح ، و قول يكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علواً كبيراً و قول بأن معلوله الأول غير مباين لذاته ، و بأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته بل بتوسط الأمور الحائلة فيه إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء و القدماء القائلين بنفى العلم عنه تعالى . و أفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها ، و المشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول إنما ارتكبوا تلك المحالات حذراً من التزام هذه المعاني . و لولا أنني اشتريت على نفسي في صدر هذه المقالات أن لا أتعرض لذكر ما أعتمده فيما أجده مخالفاً لما اعتمده لبينت وجه التفصي من هذه المضائق و غيرها بيانا شافيا لكن الشرط أمك ومع ذلك فلا أجد من نفسي رخصة لا أشير في هذا الموضع إلى شيء من ذلك أصلاً فأشرت إليه إشارة خفية يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك .

أقول : العاقل<sup>(٢)</sup> كما لا يحتاج في إدراك ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج أيضاً في إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التي

(١) قوله « و قول بكون الاول موصوفاً بصفات غير اضافية ولا سلبية » قد اجمع الحكماء على انه يمتنع ان يتصف بصفات غير اضافية ولا سلبية والالزم أن يكون فاعلاً قابلاً ، و قول بان المعلول الاول غير مباين لذاته لان علم الله تعالى لما كان هو حصول الصورة فيه والعلم مقدم على اليجاد فيعلم العقل الاول اولا ثم يوجد . فيكون صورة العقل الاول مستندة اولا اليه تعالى ثم العقل الاول . فالمعقول الاول لا يكون معلولا اولا وهو مقارن لا مباين له . م

(٢) قوله « اقول العاقل » يزعم الشارح ان علوم الله تعالى عين معلولاته ولما كانت المطلوب



بها هو . و اعتبر من نفسك أنك تعقل شيئاً بصورة تتصورها أو تستحضرها في صادرة عنك لا بانفرادك مطلقاً بل بمشاركةٍ ما من غيرك . ومع ذلك فأنت لاتعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعلقها أيضاً بنفسها من غير أن يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك و بتلك الصورة فقط على سبيل التركيب . و إذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركةٍ غيرك هذه الحال فما طنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلةٍ غيره فيه ؟ و لا تظن أن كونك محلاً لتلك الصورة شرط في تعقلك إيها فأنت تعقل ذاتك مع أنك لست بمحل لها ؛ بل إنما كان كونك محلاً لتلك الصورة شرطاً في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك إيها فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك . و معلوم أن حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله . فإذن المعلومات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير أن يحل فيه . فهو عاقل إيها من غير أن تكون هي حالة فيه .

دقيقاً يستبعده ارباب التحصيل في بادئ النظر . وكان طريق التعليم ان يقدم قياس الشعر ، ثم الخطاب ، ثم الجدل ، ثم البرهان . ولم يكدينتظم هناك قياس الشعر لبعده المقام عن التخيل . و كان قدم من المقدمات ما يمكن ان يحاول بها ، ثم شرع في اثبات مطلبه بتقديم مقدمات خطابية تحصل الظن ثم تدرج إلى البرهان حتى يحصل اليقين .

اما الدليل الجدلي : فان يقال : بناء على الدرس السابق علم الله تعالى بغيره يجب أن يكون نفس غيره لان علم الله تعالى إما ان يكون ثابتاً ، أو لا يكون . و الثاني مذهب القدماء ، و الاول اما ان يكون نفس الله تعالى ، او نفس معلوله ، او لا هذا ولا ذاك . و محال ان يكون نفس الله تعالى لتعدد العلوم بتعدد المعلومات فان العلم يزيد معايير للعلم بعمر و بالضرورة فلو كان علم الله تعالى عين ذاته لزم تعدد ذاته او اتحاد امور مختلفة فيبقى أن يكون نفس معلوله . و الثالث أيضاً باطل لانه اما يكون قابلاً بالله تعالى فيلزم الكثرة في ذاته و انه قابل فاعل ، أو قائماً بنفسه فيلزم المثل الاطلاقية ، او قابلاً بمعلولاته فيلزم أن يكون علم الله تعالى متأخراً عن معلولاته و انه محال .

و اما الطريق الخطابي : فهو ان ادراك الذات ليس بحصول صورة فانه لو كان بحصول صورة و جب أن يكون بين الذات و الصورة امتياز لكن لا امتياز بالمهية لاتحادهما فيهما ، ولا بالعوامض لان الصورة لما تحققت في الذات فجميع عوارضها و عوارضها و اذالم يحتج العاقل في ادراك ذاته الى صورة

و إذا تقدّم هذا فأقول : قد علمت أن الأول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته و بين عقله لذاته في الوجود إلا في اعتبار المعتبرين علي مامر ، و حكمت بأن عقله لذاته علّة لعقله لمعلوله الأول . فإنّ حكمت بكون العلتين أعني ذاته و عقله لذاته شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين أيضاً أعني المعلول الأول و عقل الأول له شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضى كون أحدهما مبايناً للأول و الثاني متقرّر فيه ، و كما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارياً محضاً فاحكم بكونه في المعلولين كذلك . فإنّ وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الأول إيّاه من غير احتياج إلى صورة مستأنفة تحلّ ذات الأول تعالى عن ذلك ، ثمّ لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها و هي تعقل الأول الواجب و لا موجود إلا و هو معلول للأول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلّية و الجزئية على ما عليه الوجود حاصله فيها ، و الأول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل بأعيان

لم يحتج في ادراك ما يصدر من ذاته إلى صورة . و اعتبر في نفسك فانك اذا تعقلت شيئاً . حصل لك صورة المعقول بمشاركة من العقول ولاحتجاج في ادراك تلك الصورة الصادرة منك بالمشاركة الى حصول صورة اخرى عندك بل تلك الصورة كافية في تعلّقها . فبالاولى أن ماصدر من العاقل بالذات لا يحتاج في تعقله الى صورة .

ثم اورد عليه سؤاين ربما يتفطن المتعلم منهما .

أحدهما : ان صورة العقلية إنما يكفي في تعلّقها لكونها حالة في النفس و امتناع حصول صورة اخرى مساوية لها . وهذا بخلاف ما يصدر عن العاقل فانه ليس بحال فيه .

الثاني : أن الصورة العقلية ليست حاصلّة عن النفس بل النفس قابلة لها و انما حصلت الصورة عن العقول الفعالة .

و اجاب عن الاول : بان كون الصورة حالة في النفس ليس شرطاً في التعقل والا لم يكف نفس ذاتنا في تعقل ذاتنا بل لحلول الصورة في النفس شرطاً لحصول الصورة الذي هو تعلّقها حتى ان حصلت الصورة لها بوجه آخر غير الحلول حصل التعقل .

و عن الثاني : بأن حصول الشيء عن الفاعل حصول للفاعل . فيكون حصولاً لغير ذلك الشيء و هو التعقل إذ لا معنى للتعقل الا حصول الشيء للمجرد . و حصول الشيء القابل اضعف في كونه حصولاً لغيره من حصول الشيء للفاعل و اذا كان الثاني كافياً في التعقل كفي الاول بطريق اولى . و الى هذا السؤال و الجواب أشار بقوله : و معلوم أن حصول الشيء . إلى آخره .

تلك الجواهر و الصور ، و كذلك الوجود على ما هو عليه فإذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة .

فهذا أصل إن حقيقته و بسطته انكشف لك كيفية إحاطته تعالى بجميع الأشياء الكليّة و الجزئية إن شاء الله تعالى . و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء . ولولا أن تلخيص هذا البحث على الوجه الشافي يستدعى كلاما بسيطا لا يليق أن نورد أمثاله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار ههنا على هذا الایماء أولى .

(إشارة)

﴿الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدء نوعه في شخصه يتخصّص به كالسوف الجزئي فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافي

ثم لما استحصل ظن المتعلم بمطلوبه بهذه المقدمات الخطابية برهن على المطلوب بأنه قد ثبت أن المبدء الاول عالم بذاته ، و ثبت ان ذاته علة لمعلوله ، و ثبت أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول . فيلزم من هذه المقدمات أن حصول المعلول نفس تعقله . فانه لما كانت العلتان متحدتين يلزم أن يكون المعلولان متعددين لامحالة . فكما ان تغاير العلتين ليس الا في الاعتبار كذلك تغاير المعلولين . فجميع الجزئيات و الكليات حينئذ صدرت من الله تعالى و الصدور هو عين التعقل فيلزم ان يكون الله تعالى عالما بهما من غير كثرة في ذاته .

و أما الجواهر العقلية فلها صنفان من التعقل : احدهما : علما بمعلولاتها وهو غير معلولاتها . والاخر : بما عدا معلولاتها كعلمها بالله و كعلمها بالمعدومات فان هذه العلوم يكون بصورتها على طريق الإشراف من المبدء الاول .

فالحاصل : أن علم الله تعالى هو حضور ساير معلولاته عند الله و مثل المعدومات لما كانت حاضرة عند العقول و هي حاضرة عند الله تعالى كانت أيضا حاضرة عند الله تعالى ضرورة أن الحاضر عند الحاضر حاضر فيكون الله تعالى عالماً بجميع الأشياء من غير تكثرفي ذاته .

و نقول أيضاً : علم الله بالأشياء هو تميز الأشياء عند الله ، و تميز الأشياء عنده هو عين ذاته ليس بحسب صورة فيه . فاذا نسبت التميز الى المعلول فهو نفس المعلول فليس في الخارج الا ذات الله تعالى وذوات الأشياء . فالعلم اما ان يقال نفس الله تعالى بمعنى تميز الأشياء عنده ، او نفس الأشياء بمعنى تميز الأشياء .

و اعلم ان هذا الكلام لطيف دقيق جدا . وانه وان فرضنا عدم تمامه في الاستدلال قوى متين في دفع الاشكال . م

أسبابه الجزئية و إحاطة العقل بها أو تعقلها كما تعقل الكلمات . و ذلك غير الإدراك الجزئي الزماني الذي يحكم أنه وقع الآن أو قبله ، أو يقع بعده ؛ بل مثل أن تعقل أن كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا ، و هو جزئي ما في مقابلة كذا . ثم ربّما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الأوّل إحاطة بأنّه وقع أو لم يقع وإن كان معقولا له على النحو الأوّل لأنّ هذا إدراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ، ويزول مع زواله . و ذلك الأوّل يكون ثابتاً لدهر كلّه و إن كان علما بجزئيّ وهو أنّ العاقل يعقل أنّ بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان أوّل الحالين محدود عقله ذلك أمر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده) ✽

يريد التفرقة بين إدراك الجزئيات (١) على وجه كليّ لا يمكن أن يتغير و بين إدراكها على وجه جزئيّ يتغير بتغيرها ليبين أنّ الأوّل تعالى بل كلّ عاقل فهو إنّما

(١) قوله « يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات » حاصل كلامه أن الجزئيات طبائع مخصوصة بمخصصات . فلها اعتباران : من حيث هي طبائع، ومن حيث هي متخصصة بالمخصصات فتعقلها من حيث هي طبائع تعقلها على وجه كلي ، وتعقلها من حيث هي متخصصة تعقلها على وجه جزئي وأحكامها بالحيشة الاولى لا يتغير بخلافها بالحيشة الثانية .

ونحن نقول : الجزئيات من حيث انها متخصصة بمخصصات معلولات الواجب . وقد تقرر عندهم أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى عالما بالجزئيات من تلك الحيشة . فلو كانت متغيرة من تلك الحيشة يلزم تغير علم الله تعالى و انه محال . فهذا الكلام من الشارح يناقض ما صرح القوم به بل ما صرح به في تحقيق علم الله تعالى .

و الحق الصريح الذي لا يشو به الشبهة : ان تعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان تعقل بوجه جزئي متغير ، ومن حيث انها غير متعلقة بزمان تعقل على وجه كلي لا يتغير . و قد بين الوجه الذي لا يتعلق بالزمان بالوجوب عن اسبابها فان من عقل الجزئيات من حيث يجب باسبابها حصل عنده صور الموجودات المترتبة ولا يتغير العلم بها بتغيرها في احوالها قطعا لان هذا الوجه لا يتغير بالزمان ضرورة أن وجوب المعلول عن العلة التامة ليس بزمانى ولا تعلق له بالزمان اصلا .

و توضيح ذلك : أن الممكن يتساوى وجوده و عدمه بالنظر الى ذاته فاذا وجد اسباب وجوده وجب وجوده ، واذا وجد اسباب عدمه امتنع وجوده . وكل عاقل مالم يعقل اسباب وجوده و اسباب عدمه يكون متردداً في وجوده و عدمه .

يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الأول دون الثاني وإدراكها على الوجه الثاني لا يحصل إلا بالإحساس والتخييل أو ما يجرى مجراها من الآلات الجسمانية . وقبل تقرير ذلك نقول : كليات الإدراك وجزئياته تتعلقان بكليات التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ، ولا مدخل للتصديقات في ذلك فإن قولنا : هذا الإنسان يقول هذا القول في هذا الوقت . جزئي ، وقولنا : الإنسان يقول القول في وقت . كلي . ولم يتغير فيهما إلا حال الإنسان والوقت . والقول بالجزئية والكليات وكل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة توجد في شخصه إنما تصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد سبب انضياf معنى الإشارة الحسية إليها أو ما يجرى مجراها من المخصصات التي لا سبيل إلى إدراكها إلا الحس وما يجرى مجراه . فإن أخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كليات يدركها العقل ويتناولها البرهان والحد ، وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقياً بحاله . اللهم إلا أن يكون الحكم متعلقاً بالأمر المخصصة من حيث هي مخصصة .

وإذا ثبت هذا فنقول : كل من أدرك علل الكائنات من حيث إنشائها طبائع ، وأدرك أحوالها الجزئية وأحكامها كتلافيها ، وتباينها ، وتماسها ، وتباعدها ، وترتيبها ، وتحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبائع ، وأدرك الأمور التي تحدث معها ، وبعدها ، وقبلها من حيث

وإذا عرف أسباب وجوده عرف أنه يجب أن يوجد وإذا عرف أسباب عدمه عرف أنه يمتنع ولا يكون عند إمكان الوجود أو إمكان العدم ، وإذا عرف أكثر أسباب وجوده ظن وجوده ويفلب ذلك الظن بحسب عرفان كثرة الأسباب . مثاله أن وجدان الكنز لا يزيد يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون وإذا عرفنا أن زيدا سيمشي إلى زاوية وعرفنا أن ماعلى رأس الكنز من الخشبة وغيرها منكسر بحركة زيد لم يعرض لنا شك في أنه يجد الكنز فقد علمنا وجوب وجدان الكنز بحسب معرفة الأسباب ، وهكذا حال المنجم يحكم بحوادث حين يعرف أسبابها . ولما لم يعرف جميع الأسباب بل بعضها يعرض له الغلط في بعض الأحكام . والله سبحانه لما كان محيطاً بجميع أسباب كل ممكن ممكن فلا بد أن يكون محيطاً بجميع الممكنات وبامتناع وجودها حين علم أسباب عدمها . فلامكان في علم الله تعالى لأنه منزوع عن التردد والشك . فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لامن حيث أن بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل والحال . فان العلم بالجزئيات من هذا الحيثية متغير بحسب تغير الماضي والمستقبل والحال بل علما متعاليا عن

يكون الجميع واقعة في أوقات يتحدّد بعضها ببعض على وجه لا يفوته شيء أصلاً فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كليّاته وجزئیاته الثابتة والمتجدّدة المتصرّمة الخاصّة بوقت دون وقت كما عليه الوجود غير مغايرة إياها بشيء ، وتكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم آخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فتكون صيرة كليّة منطبقة على الجزئیات الحادثة في أزمنتها غير متغيّرة بتغيّرها ، هكذا يكون إدراك الجزئیات على الوجه الكليّ .

ونعود إلى شرح الكتاب فقوله « الأشياء الجزئیة قد تعقل كما تعقل الكليّات » إشارة إلى إدراكها من حيث هي طبائع مجردة عن المخصّصات المذكورة ، وقيدتها بقوله « من حيث تجب بأسبابها » ليكون الإدراك لتلك الأشياء مع كونه كليّاً يقينياً غير ظنيّ ، ثمّ قال « منسوبة إلى مبدء نوعه في شخصه » أي منسوبة إلى مبدء طبيعته النوعية موجودة في شخصه <sup>(١)</sup> ذلك لأنّها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز أنّها موجودة في غيره . والمراد أن تلك الأشياء إنّما تجب بأسبابها من حيث هي طبائع أيضاً ، ثمّ قال

الدخول تحت الازمنة ثابتاً أبدي الدهر . ومثاله ان المنجم اذا علم ان القمر يتحرك في كل يوم كذا ، والشمس أيضاً يتحرك في كل يوم كذا يعلم انه يحصل بينهما مقارنة أو مقابلة حين وصولهما الى نقطة اول الحمل في وقت معين . وهذا العلم ثابت له حال المقارنة و قبلها و بعدها . واما اذا علم أن اليوم يحصل المقارنة فاذا مضى اليوم فان علم بذلك كان جهلاً و الا يلزم التغير .

والحال أن المجردات من الازل الى الابد معلومة لله تعالی كل في وقته ليس في علمه كان وكاين ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها ازلا و ابدًا . واما كان وكاين ويكون فهي بالنسبة الى علوم الممكنات . هكذا ينبغي أن يحقق هذا المقام و يعتذر عما يسرع اليه الاوهام .

(١) قوله « اي منسوبة الى مبدء طبيعته النوعية موجودة في شخصه » يعني كما اذا اخذ الجزئیات من حيث انها طبائع كذلك اخذ الاسباب من حيث هي طبائع فالعلم بالجزئیات من حيث انها طبائع بحسب اسباب موجودة كذلك لا يتغير .

و قوله : و انما نسبها الى مبدء كذلك : أي انما قال : منسوبة ، ولم يقل : معلولة لمبدء نوعه في شخصه .

لان الجزئی من حيث انه جزئی لا يمكن أن يستند الى الطبيعة من حيث هي ، بل الى علة جزئية .

« يتخصّص به » أى يتخصّص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدء . وإنّما نسبها إلى مبدء كذلك لأنّ الجزئىّ من حيث هو جزئىّ لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئىّة ولا الطبيعة علّة له من حيث هو كذلك . وباقي كلامه ظاهر إلى قوله « وهو أنّ العاقل يعقل أنّ بين كون القمر في موضع كذا » إلى آخره . معناه أنّ من يعقل أنّ بين كون القمر في أوّل الحمل مثلاً وبين كونه في أوّل الثور يكون كسوف معيّن في وقت محدود من زمان كونه في أوّل الحمل كالوقت الذي سار القمر فيه من أوّل الحمل عشر درجات فإنّما يكون تعقل ذلك العاقل لهذه الأمور أمراً ثابتاً قبل وقت الكسوف ومعه وبعده . فظهر من هذا البيان أنّ تحديد زمان الكسوف بزمان أوّل الحالين أعني كون القمر في أوّل الحمل واجب فإنّ وقت الكسوف إنّما يتحدّد به أو بما يجرى مجراه . وليس زيادة غير محتاج إليه كما ظنّه الفاضل الشارح .

﴿ تنبيه وإشارة ﴾

﴿ قد تتغير الصفات للأشياء على وجوه ﴾

هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات<sup>(١)</sup> إلى أصنافها ، وبيان ما يتغير منها بتغير الأمور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدلّ بذلك على نفي الصنف الأوّل

و اقول : لو كان الكلام فى الجزئيات من حيث انها طبائع فمن الجائز استنادها فى الطبائع . فمعلوم من ذلك ان الكلام فى الجزئيات من حيث هى جزئية . والوجه فى ذلك انه اشارة إلى أن العلم بالاسباب الجزئية المعينة غير لازم فى العلم بالمسببات الجزئية بل العلم بالاسباب المطلقة كاف فيه كما ان العلم بالكسوف الجزمى يتوقف على كون القمر فى عقدة معينة فى وقت معينة . وكون القمر فى تلك العقدة فى ذلك الوقت امر كلى و ان انحصر نوعه فى شخصه . م

(١) قوله « هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات » الصفة اما اضافة محضة كالبوة والبنوة ، و اما حقيقية . و الحقيقية اما حقيقية محضة كالسواد والبياض ، و اما حقيقية ذات اضافة . و هى اما ان يتغير بتغير الاضافة كالعلم فانه صفة حقيقية يوجب تغير اضافاته ، اولا يتغير كالقدرة . على ما ذكره .

وتقرير اعتراض الامام على ما فهمه الشارح : أن الاضافات التى للمقدرة احوال لذات الله تعالى بالحقيقة فاذا جاز تغيرها فلم لا يجوز جميع تغير احوال ذاته حتى صفاته الحقيقية ؟ وتحرير جوابه انه

عن الواجب الأوّل جلّ ذكره . وتلك القسمة أن يقال : الصفة إمّا أن تكون متقرّرة في الموصوف غير مقتضية لإضافته إلى غيره ، وإمّا أن تكون مقتضية لإضافته إلى غيره وليست بمتقرّرة في ذاته ، وإمّا أن تكون متقرّرة ومقتضية للإضافة معاً . وهي تنقسم إلى ما لا يتغيّر بتغيّر المضاف إليه ، وإلى ما يتغيّر بتغيّره . فهذه أربعة أصناف .

قوله :

✽ ( منها مثل أن يسودّ الذي كان أبيض . ذلك باستحالة صفة متقرّرة غير مضافة ) ✽  
هذا هو الوصف الأوّل من الأربعة وهو ظاهر . والصنف الثاني غير مذکور في هذا الفصل .

قوله :

✽ ( ومنها مثل أن يكون الشيء قادراً على تحريك جسمٍ ما فلو عدم ذلك الجسم استحال أن يقال إنّه قادر على تحريكه فاستحال إذن هو عن صفته ولكن من غير تغيير في ذاته بل في إضافته . فإنّ كونه قادراً صفة له واحدة تلحقها إضافة إلى أمر كليّ من تحريك أجسام بحالٍ ما مثلاً لزوماً أو ليساً ذاتياً ويدخل في ذلك زيد وعمرو وحجارة

لانسلم ان الإضافات احوال ذات الله تعالى بالحقيقة بل بالعرض . فالعارض لذاته هذا الامر الكلي الذي لا يتغير . واما الجزئيات فداخلة تحت ذلك الامر الكلي و تابعة له . سلمناه لكن الإضافات لا وجود لها في الاعيان وتغير الاعتبارات العقلية لا يضر .

و انت خبير بان الجواب الاول انما يتوجه لذلك النقض باضافات القدرة ؛ لكن ظاهر كلام الامام النقض بالاضافات المحضة كقبليّة الله تعالى ومهيته وبعديته بالقياس الى حادث فانها لو كانت امورا موجودة في الخارج و جازتغيرها جاز ان يحدث في ذات الله تعالى صفة بعد عدمها ، او يزول عنها صفة بعد وجودها . و اذا جاز ذلك فيها فلم لا يجوز في الصفات الحقيقية ؟ و حينئذ يتعين الجواب الثاني .

لا يقال : صفات الله تعالى من القدرة والارادة من الامور الاعتبارية لا تقرر لها في ذاته عندهم فلو لم يضر تغير الاعتبارات . فلم لا يجوز تغيرها ؟

لانا نقول : تغير تلك الصفات سلبها عنه تعالى في بعض الاوقات و انه محال بخلاف تغير الإضافات فان سلبها في بعض الاوقات ليس بمحال . م



وشجرة دخولا ثانياً فإنه ليس كونه قادراً متعلقاً به الإضافات المتعينة تعلقاً ما لا بد منه فإنه لو لم يكن زيد أصلاً في الإمكان ولم تقع إضافة القوة إلى تحريكه أبداً ما ضر ذلك في كونه قادراً على التحريك . فإن أصل كونه قادراً لا يتغير بتغير أحوال المقدور عليها من الأشياء ، بل إنما تتغير الإضافات الخارجية فقط . فهذا القسم كالمقابل للذي قبله) \*

وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لإضافته إلى شيء من خارج التي لا تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وإن كانت تتغير إضافته إلى ذلك الشيء وهو كالقدرة التي هي هيئة ما للذات بسببها يصح أن يصدر عن تلك الذات فعل وهي تقتضي كون القادر مضافاً إلى مقدور عليه ولا تتغير بتغير المضاف إليه . فإن القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيد ولكن تتغير إضافته تلك فإنه حينئذ لا يكون قادراً على تحريك زيد وإن كان قادراً في ذاته . والسبب في ذلك أن القدرة تستلزم الإضافة إلى أمر كلي لزوماً أو ليساً ذاتياً ، وإلى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزوماً ثانياً غير ذاتي ؛ بل بسبب ذلك الكلي والأمر الكلي الذي تتعلق الصفة به لا يمكن أن يتغير فلاجل ذلك لا يتطرق التغير إلى الصفة . وأما الجزئيات فقد تتغير وتتغيرها بتغير الإضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للأول لأنه صفة متقررة ذات إضافة والأول متقررة عارية عن الإضافة .

قوله :

\*) ( ومنها مثل أن يكون الشيء عالماً بأن شيئاً ليس ثم يحدث الشيء فيصير عالماً بأن الشيء أيس فتتغير الإضافة والصفة المضافة معاً فإن كونه عالماً بشيء ما تختص الإضافة به حتى أنه إذا كان عالماً بمعنى كلي لم يكف ذلك في أن يكون عالماً بجزئى جزئى ؛ بل يكون العلم بالنتيجة عالماً مستأنفاً يلزمه إضافة مستأنفة وهيئة للنفس مستجدة لها إضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها لا كما كان في كونه قادراً له بهيئة واحدة إضافات شتى . فهذا إذا اختلف حال المضاف إليه من عدم أو وجود وجب أن يختلف حال الشيء الذي له الصفة لا في إضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي تلزمها تلك

الإضافة أيضاً) \*

وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لإضافته إلى شيء من خارج التي تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وهي كالعلم فإنه صورة متقررة في العالم مقتضية لإضافته إلى معلومه المعين، ويتغير بتغير المعلوم فإن العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار. وذلك لأن العلم إنما يستلزم الإضافة إلى معلومه المعين ولا تتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الأول بخلاف القدرة فإن القدرة تتعلق بالمقدور الكلي أولاً وبسببه بالمقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي ثانياً. أما العلم فإنه إذا تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة إلا إذا استوفى العلم وجدد فتعلق بذلك الجزئي تعلقاً آخر. ومثاله العلم بأن الحيوان جسم لا يقتضى بانفراده العلم بكون الإنسان جسماً ما لم يقترن إلى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الإنسان حيواناً. فإن العلم بكون الإنسان جسماً علم مستأنف له إضافة مستأنفة وهيئة جديدة للنفس لها إضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسماً وغير هيئة تحقق ذلك العلم. ويلزم من ذلك أن يختلف حال الموصوف بالصفة التي تكون من هذا الصنف باختلاف حال الإضافات المتعلقة بها لا في الإضافات فقط بل وفي نفس تلك الصفة

قوله :

\*(فما ليس موضوعاً للتغير لم يجز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الأول ولا بحسب القسم الثالث، وأما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في إضافات بعيدة لا تؤثر في الذات) \*

لما فرغ من أحكام الصفات أورد قضية كلية وهي أن كل ما لا يكون موضوعاً للتغير لا يجوز أن يتبدل صفاته المتقررة العارية عن الإضافة، ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالإضافة التي تتغير بتغير الإضافة، ويجوز أن يتبدل إضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التي لا تتغير بتغير تلك الإضافات ولا محالة يكون ذلك في إضافات بعيدة لازمة لزوماً ثانياً. ولا يمكن أن يكون في إضافات قريبة لازمة لزوماً أو ليساً فإن التغير فيها يقتضى التغير في نفس تلك الصفات. وحينئذ تصير الذات موضوعاً للتغير. فهذا تقرير كلامه.

وإنما رسم الفصل بالتنبيه للقسم المذكورة ، وبالإشارة لهذا الحكم الكلي .  
واعترض الفاضل الشارح بأن الإضافة وجودية عندهم فإذا جوّزوا التغيير فيها  
فلم لا يجوزونه في الصفات الحقيقية ؟ .

ليس بوارد لأنهم بينوا أن الإضافة التي يجوز تغييرها ليست مما يتعلق بها  
الموصوف ولا الصفة المتقرّرة فيها بالذات بل بالعرض . ومعناه ليس إلا وقوع الشيء الذي  
يظن أن الإضافة عارضة له كالقدرة على تحريك زيد مثلاً تحت ما عرضت الإضافة له  
كالقدرة على التحريك مطلقاً . على أن وجود الإضافة هو كون الشيء بحيث يعقل له أمر  
بالقياس إلى غيره ، ولا يكون لذلك الأمر وجود غير هذا التعقل . فلا يحدث من تغيير  
الغير تغيير الشيء بل يحدث منه تغيير في الأمر المعقول فقط .

﴿نكتة﴾

﴿ كوناك يمينا و شمالا هو إضافة محضة ، و كوناك قادراً عالماً هو كوناك في حالة  
متقرّرة في نفسك تتبعها إضافة لازمة أو لاحقة . فأنت بهما زو حال مضافة لازمة إضافة محضة ﴾  
إشارة إلى الصنف الثاني من الأصناف الأربعة ، و ذكر الفرق بينه وبين الصنفين الآخرين  
لئلا يلتبس بعضها ببعض . و ذلك ظاهر .

﴿تذنيب﴾

﴿ فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً حتى يدخل  
فيه الآن و الماضي والمستقبل . فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ؛ بل يجب أن يكون علمه  
بالجزئيات على الوجه المقدّس العالی عن الزمان و الدهر ﴾

هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو إنما حصل من انضياف قولنا : واجب الوجود  
ليس بموضوع للتغيير على ما ثبت في النمط الرابع إلى الحكم الكلي المذکور و هو  
قولنا : كل ما ليس بموضوع للتغيير فلا يجوز أن تتبدل صفاته على التفصيل المذکور .  
ثم إن هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بأن الكل معلول للواجب العالم بذاته . و العلم  
بالعلة يوجب العلم بالمعلول فذكر رفعاً لهذا الوهم : أنه يجب أن يكون علمه بالجزئيات  
على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغيير الأزمنة و الأحوال .

واعلم أن هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام (١) العامّة بأحكام تعارضها في الظواهر. وذلك لأنّ الحكم بأنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول إن لم يكن كلياً لم يمكن أن يحكم بإحاطة الواجب بالكلّ، وإن كان كلياً وكان الجزئيّ المتغيّر من جملة معلولاته أوجب ذلك الحكم أن يكون عاملاً به لا محالة. فالقول بأنّه لا يجوز أن يكون عاملاً به لامتناع كون الواجب موضوعاً للتغيّر تخصيص لذلك الحكم الكلّيّ بحكم آخر عارضه في بعض الصور. وهذا دأب الفقهاء ومن يجرى مجراهم. ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الأحكام فيها.

فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر وهو أن يقال: العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول، ولا يوجب الإحساس به. وإدراك الجزئيات المتغيّرة من حيث هي متغيّرة لا يمكن إلاّ بالآلات الجسمانيّة كالحواسّ وما يجرى مجراها. والمدرك بذلك الإدراك يكون موضوعاً للتغيّر لا محالة أمّا إدراكها على الوجه الكلّيّ فلا يمكن إلاّ أن يدرك بالعقل. والمدرك بهذا الإدراك يمكن أن لا يكون موضوعاً للتغيّر فإنّ الواجب الأوّل وكلّ ما لا يكون موضوعاً للتغيّر بل كلّ ما هو عاقل يمتنع أن يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الأوّل، ويجب أن يدركها على الوجه الثاني.

#### قوله:

☆ (ويجب أن يكون عاملاً بكلّ شيء لأنّ كلّ شيء لازم له بوسط أو بغير وسط يتأدّى إليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الأوّل تأدياً واجباً إذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت) ☆

(١) قوله «واعلم أن هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام» هذا سؤال وارد على ما فهمه لأعلى ما حققناه. فإن العلم بالجزئيّ المتغير إنما يكون متغيراً لو كان زمانياً. وأما على الوجه المقدس عن الزمان فلا كما صرح به الشيخ هبهنا. وإمان إدراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن إلاّ بالآلات الجسمانية. فممنوع. إنما هو بالقياس إليها بالنسبة إلى الواجب عز اسمه. م.

هذا تأكيد لإحاطته تعالى بالكل .

وأقول في تقريره : لما كان جميع صور الموجودات <sup>(١)</sup> الكليّة والجزئية التي لانهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقليّ بإبداع الأوّل الواجب إيّاها كان إيجاد ما يتعلّق منها بالمادّة في المادّة على سبيل الإبداع ممتنعاً إذ هي غير متأتية لقبول صورتين معاً فضلاً عن تلك الكثرة ، وكان الجود الإلهيّ مقتضياً لتكميل المادّة بإبداع تلك الصور فيها وإخراج ما فيها بالقوّة من قبول تلك الصور إلى الفعل قدر بلطيف حكمته زماناً غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الأمور من القوّة إلى الفعل واحداً بعد واحد فتصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادّها . والمادّة كاملة بها .

وإذا تقرر ذلك فاعلم : أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقليّ مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع ، والقدر عبارة عن وجودها في موادّها الخارجيّة بعد حصول شرائطها مفصّلة واحداً بعد واحد كما جاء في التزويل في قوله عزّ من قائل : وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم . والجواهر العقليّة وما معها موجودة في القضاء والقدر مرّة واحدة باعتبارين ، والجسمانيّة وما معها موجودة فيهما مرّتين . وهناك يظهر معنى قول الشيخ : إن كلّ شيء يوجد الأوّل بوسط أو بغير وسط يتأدّى قدره الذي هو تفصيل قضائه الأوّل إلى ذلك الشيء بعينه تأدياً على سبيل الوجوب .

(١) قوله « وأقول : في تقريره لما كان جميع صور الموجودات » قد بان من الاصول المتقدمة ان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية من حيث هي معقولة حاصلة في العالم العقلي . وانالم يقل: في ذات الله تعالى ليستقيم على مذهب المصنف والشارح . وهذا معنى القضاء اعنى وجودات الموجودات في العالم العقلي .

ثم لما كان للمواد في العالم العقلي صور متباينة استحال ان يفيض دفعة على المواد والاجتمع المتباينان ، اولاً يفيض اصلاً . فانه حط للمادة عن درجة الوجود اذلا وجود لها الا بالصورة كان من لطيف حكمة الله تعالى خلق فلك غير منقطع الحركة يختلف احوال المادة و استعدادها بحسب اختلاف حركاته . فيرد صورة على المادة بحسب استعداد استعداد . وهذا هو القدر . اعنى وجود الموجودات في الخارج بحسب الاستعدادات المختلفة مفصل ما كان مجمل الوجود في الازل .

فالشارح قدم هذه المقدمة لتحقيق مهية القضاء و القدر . والجواهر العقليّة موجودة في القضاء

﴿إشارة﴾

﴿فالعناية هي إحاطة علم الأول بالكل ، و بالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام ، وبأن ذلك واجب عنه وعن إحاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق . فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل ﴾

هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر . وقد مر في النمط السادس أيضاً ذكر ذلك . وإنما أورده هناك بعد ذكر أن العالی لا يفعل لغرض في السافل ليعلم أن نظام الموجودات كيف صدر عن الأول من غير قصد . و أعاده ههنا بعد نفي إدراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ليعلم أن النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر عنه . وموضع هذا البحث هو هذا الموضع . وإنما أورده في النمط السادس لغرض ما وهو إزالة الوهم المذكور . ولذلك بدء كلامه ثمة بقوله « لا تجد مخلصاً إن طلبت » و بدء كلامه ههنا بتقرير المراد .

و القدر مرة واحدة إذ لا وجود لها في الازل ولكن باعتبارى الاجمال و التفصيل ، واما الصور و الاعراض الجسمية فهي موجودة فيهما مرتين : مرة في الازل مجملا ، و مرة في الملائزال مفصلا . و اما العناية فهو علم الله بالموجودات على احسن النظام و الترتيب ، و على ما يستحب أن يكون لكل موجود من الالات بحيث يترتب الكمالات المطلوبة منه عليها . و الفرق بينها و بين القضاء ان في مفهوم العناية تخصيصا و هو تعلق العلم بالوجه الاصلح و النظام الالئق بخلاف القضاء فانه العلم بوجود الموجودات جملة .

و اعلم ان الافعال الصادرة عنا انما تصدر بحسب ارادة و قصد يحدث لنا متوجها الى تحصيل الفعل ، ثم عزم على ذلك ، و تحريك القوة المحركة الى أن يحصل ذلك الفعل . و اما المبدء الاول فنمانيته اعنى علمها بالموجودات على النظام الالئق كاف في افاضة الموجودات ولا يحتاج الى ارادة و عزم و قصد كما في افعالنا فالله تعالى يريد قادر من غير كثرة الافي الاعتبار فهو عالم باعتبار انه حصل له الموجودات و صور المعقولات في العالم العقلى ، و قادر باعتبار أن له ان يفعل وله ان لا يفعل . و لاشك أن كونه بهذه الحالة امر اعتبارى . وله ارادة و عناية باعتبار انه عالم بالموجودات على الترتيب الالئق بها . فهذه الصفات انما يخترعها العقل في الله باعتبار آتانه و ليس منها شىء موجود في الخارج ؛ بل ليس في الخارج الا ذات مجردة و معلولات مترتبة بعضها لازمة لذاته و بعضها حادثة غير لازمة . هكذا يجب أن يحقق . م

\*(إشارة)\*

\*(الأمور الممكنة في الوجود منها أمور يجوز أن يتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد أصلاً، ومنها أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها إلا وتكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات وصادمات المتحركات<sup>(١)</sup>. وفي القسمة أمور شرية إما على الإطلاق، وإما بحسب الغلبة. وإذا كان الجواد المحض مبدءاً لفيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الأول واجباً فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها. وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فإن في أن لا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحرزاً من شر قليل شرّاً كثيراً. وذلك مثل خلق النار فإن النار لا تفضل فضيلتها و لا تكمل مؤونتها في تكميل الوجود إلا أن تكون بحيث تؤذي وتؤام ما يتفق لها مصادمته من أجسام حيوانية. وكذلك الأجسام الحيوانية<sup>(٢)</sup> لا يمكن أن يكون لها فضيلتها إلا أن تكون بحيث يمكن أن يتأذى أحوالها في حركاتها وسكوناتها. وأحوال مثل النار في تلك أيضاً إلى اجتماعات ومصادمات مؤذية وإن تتأذى أحوالها وأحوال الأمور التي في العالم إلى أن يقع لها خطأ في عقد ضار في المعاد وفي الحق، أو فرط هيجان غالب عامل من شهوة أو غضب ضار في أمر المعاد. وتكون القوى المذكورة لا تغني عنها، أو تكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطأ وغلبة هيجان وذلك في أشخاص أقل من أشخاص السالمين، وفي أوقات أقل من أوقات السلامة. ولأن هذا معلوم في العناية

(١) قوله « و امور لا يمكن أن يكون فاضلة فضيلتها الا وتكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات و مصادمات التحريكات » كالنار فانها تقتضى الصعود من الارض و اذا صعدت من الارض الى حيزها لم يكن بدمن حرق اجسام معترضة في وسط مسافتها . ففضيلة النار و هي غاية الحرارة لا يحصل الا بانفناء ما يصادفها . فهي وان اقتضت الشرفى بعض الاوقات الا ان وجودها نافع فى المركبات و غيرها . م

(٢) قوله « وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن أن يكون لها فضيلتها » كما لا يكون فضيلتها الا اذا كانت بحيث يمكن ان يتأذى حركتها فى الغذاء الى احواله و تشبيهه بالبدن حتى يحصل لها نشو و نماء . ولا شك أن فيه خلق صور و اكتساء صور . وذلك انما يكون بحركات الحيوان مثل أخذ الغذاء و ابراده على

الأولى فهو كالمقصود بالعرض . فالشر داخل في القدر بالعرض كأنه مثلاً مرضي به بالعرض) \* .

لما فرغ عن بيان إدراك الأول الواجب لجميع ما سواه ، وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك أراد أن يشير إليه .

ويجب أن يحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب . فأقول : الشر يطلق على أمور عديمة من حيث هي غير مؤثرة كفقْدان كل شيء ما من شأنه أن يكون له مثل الموت والفقر والجهل ، وعلى أمور وجودية كذلك كوجود ما يقتضى منع المتوجه إلى كمال عن الوصول إليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالأفعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالأخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالآلام والغموم وغير ذلك . فإننا إذا تأملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما أو بالقياس إلى علته الموجهة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات إنما هو شر بالقياس إلى الثمار لإفساده أمرجتها . فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللاتقة بها . والبرد إنما صار شرّاً بالعرض لاقتضائه ذلك . وكذلك السحاب . وأيضاً الظلم والزنا ليسا من حيث هما أمران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلاً بشر بل هما من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين إنما يكونان شرّاً بالقياس إلى المظلوم أو إلى السياسة المدنية أو إلى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوته الحيوانيتين . فالشر بالذات هو فقدان أحد تلك الأشياء كماله . وإنما أُطلق على أسبابه بالعرض لتأثيرها إلى ذلك .

البدن . واحوال الحار الغريزي الذي هو مثل النار أى تصرفاته في الغذاء .

هكذا سمعته . وليس بمنطوق على المتن كمال الانطباق لان هذه الحركات وان تأدت الى انخلاع الصورة الذى هو فقد ان كمال وشر الانها ليست متأدية الى اجتماعات و مصابات مؤذية .

و معنى الكلام فى المتن أن احوال الحيوانات فى حركاتها وسكناتها و احوال مثل النار فى تلك أيضاً أى فى تلك الحركات و السكنات يتأدى الى اجتماعات و مصابات مؤذية . فالصواب أن يقال أما تأدى حركات الحيوانات وسكناتها الى الاجتماعات والمصابات المؤذية فظاهرة ، وأما تأدى مثل النار و سكناتها وهو الحار النريب فكما اذا ورد الدواء الحار البدن و يؤذيه بحسب حرارته .



و كذلك القول في الأخلاق التي هي مبادئها . وكذلك الآلام فإنها ليست بشرور من حيث هي إدراكات لأُمور ولا من حيث وجود تلك الأُمور في أنفسها أو صدورها عن علمها . إنما هي شرور بالقياس إلى المتألم الفاقداً لاتصال عضو من شأنه أن يتصل .

فإن قد حصل من ذلك (١) أن الشر في ماهيته عدم وجود أو عدم كمال لموجود من حيث أن ذلك العدم غير لائق به أو غير مؤثر عنده ، وأن الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور . إنما هي شرور بالقياس إلى الأشياء العادمة كمالاتها لا لذواتها بل لكونها مؤدية إلى تلك الأعدام فالشرور أُمور إضافية مقيسة إلى أفراد أشخاص معينة وأما في نفسها وبالقياس إلى الكل فلا شر أصلاً .

ونعود بعد تقرير هذا المعنى إلى الشرح فنقول : الأشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه تنقسم إلى ما لا شر فيه أصلاً ، وإلى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر ، وإلى ما ليس فيه ما ليس بشر أصلاً . والقسم الثاني ينقسم إلى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر ، وإلى ما يتساويان فيه ، وإلى ما يغلب فيه ما هو شر . وهذه خمسة أقسام :  
الأول : ما لا شر فيه أصلاً . وهو موجود . فإن الموجودات التي لا تشمل على أمر بالقوة كالعقول لا شر فيها أصلاً .

والثاني : ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر . وهو أيضاً موجود . فإن الموجودات التي لا يمكن أن تكون على كمالاتها اللائقة بها إلا وتكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فإنها لا يمكن أن تكون بالغة في الحرارة إلا وتكون بحيث يعرض منها تفريق أجزاء بعض المرگبات بالإحراق يكون لا محالة من هذه الصنف . وظاهر أن مثل هذه الموجودات يكون من شأنها الإحالة والاستحالة ، والكون والفساد . وهي قليلة بالقياس إلى الكل . ووقوع التقاوم المقتضى لصيرورة البعض

(١) قوله « فإذن قد حصل من ذلك » لما حصل مما تقدم أن الشر يطلق على عدم شيء من حيث هو غير مؤثر وهو فقدان كمال الشيء ، و إذا اطلق على امر وجودي مانع عن الكمال فالشر بالحقيقة هو فقدان الكمال أيضاً . فقد حصل مفهوم الشر وهو عدم كمال لموجود من حيث هو غير لائق به : أو نقول : من حيث هو لا غير مؤثر . فليس هذه الاعتبارات مختلفة عن معنى واحد هو مفهوم الشر . وعلم هذا من تتبع استعمال الجمهور لفظ الشر في موارد . م

ممنوعاً عن كمالته أيضاً فيها قليل . فإنه لا يقع إلا في أجزاء العناصر وبعض المركبات ،  
و في بعض الأوقات .

وأما الأقسام الثلاثة الباقية التي تكون شرّاً محضاً ، أو يغلب الشر فيها ، أو يساوى  
ما ليس بشرّاً فغير موجود لأن الوجودات الحقيقية والإضافية في الموجودات لا محالة  
يكون أكثر من الأعدام الإضافية الحاصلة على الوجه المذكور .

والشيخ أشار إلى القسمين الأولين بقوله : « الأمور الممكنة في الوجود » إلى قوله  
« ومصادمات المتحرّكات » وإلى الثلاثة الباقية بقوله « وفي القسمة أمور شرّية إما على  
الإطلاق أو بحسب الغلبة » .

واحتج على وجود الأولين بقوله « وإذا كان الجود المحض » إلى قوله « وفي أوقات  
أقلّ من أوقات السلامة » وأورد في الأمثلة الأتم والأذى الحاصلين للمحيوانات جميعاً ،  
والجهل المركب الضار في المعاد الذي يعرض لها لامن حيث هي حيوان بل من حيث هي  
إنسان ، والأمور التي تعرض له بسبب قوتيه الحيوانيتين وتضرّه في أمر المعاد يعني  
الأخلاق الرذيلة والملكات الذميمة . فإنّ هذه الأشياء هي معظم ما ينسب إلى الشرور .  
وذكر أنّ أجزاء العالم المختلفة الصور ، والقوى المذكورة المختلفة الأفعال لا يغني عنها  
إلا أن تكون بحيث يعرض لها عند التلاقي مثل هذه الأشياء وهي أقلية الوجود وإن كانت  
كثيرة بالعدد ، ثمّ ذكر أنّ هذه الشرور معلومة في العناية الأولى فهي مقصودة لا بالذات  
بل بالعرض ، ومرضيّ بها لامن حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن  
أن تكون منفكّة عنها .

قال الفاضل الشارح : هذا البحث ساقط عن الفلاسفة<sup>(١)</sup> والأشاعرة لأنّه لا يستقيم

(١) قوله « قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة » لانه لا يستقيم الامع القول  
بان فاعل العالم مختار ، ومع القول بالحسن و القبح العقليين . و الفلاسفة لا يقولون بواحد من  
هذين الاصلين : اما انه لا بد من القول بالفاعل المختار فلان قول القائل : لم يوجد الشرفى افعال  
الله تعالى ؟ انما يتوجه اذا كان تعالى الله مختاراً يمكنه أن يفعل وان لا يفعل حتى يقال : لم فعل هذا دون  
ذاك ؟

الإمع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة . أمّا مع القول بالإيجاب أو بنفي الحسن والقبح عن الأفعال الإلهية لا يكون السؤال بلم عن أفعاله وارداً . فإذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول .

والجواب : أن الفلاسفة إنما يبحثون عن كيفية صدور الشرّ عمّا هو خير بالذات فينبهون على أن الصادر عنه ليس بشرّ فإن صدور الخيرات الكليّة الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشرّ .

ثم قال : إنهم يستدلون على كون الشرّ عدماً . وهو ليس بصحيح لأنهم إن أرادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم فلا حاجة إلى الاستدلال ، وإن أرادوا حمل العدم على الشرّ فهم محتاجون قبل ذلك إلى معرفة ماهية الشرّ لأن التصديق مسبوق بالتصور . وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فحاصل استدلالهم تمثيلات لا تفيد يقيناً .  
والجواب : أنهم إنما يبحثون عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظة

وأما إذا كان موجبا لذاته لم يكن أن يقال : لم فعل هذا دون ذاك ؛ لأنه لما وجدت هذه الأفعال لان ذاته كانت موجبة لها استحال في العقل عدم صدورها عنه سواء كانت الأفعال خيرات أو شرورا .  
و أما انه لا بد من القول بالحسن والقبح العقليين لانها لولم يقل بذلك كان الكل حسنا صوابا من الله على ما هو قول الأشعرية . فلا يمكن ان يقول : لا يجوز من الله تعالى فعل الشر ويجب أن يكون فاعلا للخير .

و هذا البحث انما يستقيم على قول المعترفين بهذين الاصلين و هم المعتزلة ، و اما السنين ينكرونهما و هم الفلاسفة ، او احدهما و هم الاشاعرة . فيكون البحث ساقطا عنهم كما مر . فيكون خوضهم فيه من الفضول .

والجواب : اننا لنسلم ان الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار بل هم قائلون به كما مر فامكن أن يقال : لم اختار هذا دون ذلك ، وايضا لانسلم انهم لا يقولون بالحسن والقبح العقليين فان الحسن والقبح العقليين يطلقان على ملائمة الطبع و منافرته ، وعلى كون الشيء صفة كمال او صفة نقصان ، وعلى كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم . ولا نزاع في الاولين انما النزاع في المعنى الاخير . فينتجه أن يقال : الله تعالى كامل بالذات خير بالذات فكيف يوجد منه الشر والناقص . و اليه اشار بقوله : انما يبحثون عن كيفية صدور الشرعما هو خير بالذات . ولاخفاء في أن اندفاع الشبهة يتوقف على المنعين جميعا . و انما اقتصر على المنع الثاني تعويلا على ماسبق منه في تحقيق الاختيار .

الشرّ فينظرون في وجوه استعمالهم ويلخصون ما يدخل في تلك الماهية بالذات عمّا ينسب إليها بالعرض لتتحقق الماهية متميزة عن غيرها . وظاهر أنّ البحث على هذا الوجه صحيح . وليس باستدلال تمثيلي . غاية ما في الباب أنّه مبني على معرفة وجوه الاستعمالات التي لا طريق إليها إلا الاستقراء .

ثم إنّ الفاضل الشارح حكم بأنّ الشرّ هو الألم وحده وهو وجودي ، وأنّ الخير هو إمّا عدم الألم يعني السلامة ، وإمّا ضدّه يعني اللذّة . وأطال كلامه في بيان أنّ الآلام في الدنيا أكثر من اللذات . وهو يقتضى كون الشرّ غالباً . ثمّ ذكر : أنّ الفلاسفة لا يخلّصهم عن هذه المضايق إلا أن يقولوا : إنّ قول القائل : لم خلق الله الخلق . باطل . لأنّه تعالى خالق لذاته لا لعلّة . وهو ينافي القول بتعليل الشرّ . فإذن خوضهم في ذلك من باب الفضول .

أقول : لأحاجة بناهيننا إلى إيراد جوابه <sup>(١)</sup> فإنّ ما مرّ كاف فيه .

ثم قال : يجب أن يتصور الخير والشر في هذه المسئلة ثم يبحث عنهما والمشهور في ما بين الفلاسفة ان الخير هو الوجود والشر هو العدم . وربما استدلوا عليه ببعض الامثلة كما قالوا انا نحكّم بان القتل شر و اذا تصورنا فيه من الامور الوجودية و العدمية وجدنا الشر من العدميات فاننا اذا نظرنا الى كون السكين قاطعاً فهو خير لان كمال السكين أن يكون كذلك ، واذ انظرنا الى كون العضو قابلاً للقطع كان ذلك أيضاً خيراً لانه لو كان جاسياً لا يتأثر عن السكين كان ذلك شراً ، و اما اذا نظرنا الى قوة حياة المقتول و الى تفرق اتصال بدنه وجدناه شراً و علمنا ان الوجود هو الخير و العدم هو الشر . و هذا الاستدلال ليس بجيد لانهم ان ارادوا بقولهم : الخير وجود و الشر عدم . تفسير لفظ الخير بالوجود و تفسير لفظ الشر بالعدم فلاحاجة لهم في الاستدلال لان لكل أحد أن يفسر أى لفظ شاء بأى معنى شاء ، و ان ارادوا التصديق بذلك فهو انما يتأتى بعد تصوير معنى الخير و الشر . و الكلام الان فيه . و بتقدير التنزل عن هذا المقام فهو مجرد تمثيل لانه لا يفيد اليقين .

والجواب : ان المراد تصوير الخير والشر والتمثيل ليس بالاستدلال بل تعين لمعنيهما من المعاني الواقعة في موارد استعمالات الجمهور تلخيصاً لهما عن غيرهما حتى تحقق ان كل موضع يطلقون الشرير يبدون فقد ان كمال أو عدم شيء . م

(١) قوله « لأحاجة بناهيننا الى ايراد جوابه » أما الشر هو الألم وحده فقد تبين ان الشر عدم شيء من حيث هو غير مؤثر ، والا لم وإن كان شراً بالقياس الى فقدان الاتصال الا انه جزئى واحد

﴿وهم وتنبه﴾

﴿ولعلك تقول : إن أكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب . فلم صار هذا الصنف منسوبا فيهم إلى أنه نادر ؟ فاسمع أنه كما أن أحوال البدن في هيئة ثلاثة : حال البالغ في الجمال والصحة ، وحال من ليس ببالغ فيهما ، وحال القبيح والمسقام أو السقيم . والأول والثاني ينالان من السعادة العاجلة البدنية قسطا وافرأ أو معتدلا أو يسلمان . كذلك حال النفس في هيئتها ثلاثة : حال البالغ في فضيلة العقل و الخلق . وله الدرجت القصوى في السعادة الأخروية ، وحال من ليس له ذلك لاسيما في المعقولات إلا أن جهله ليس على الجهة الضارة في المعاد وإن كان ليس له كثير زخر من العلم جسيم النفع في المعاد إلا أنه في جملة أهل السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الآجلة ، وآخر كالمسقام والسقيم هو عرضه الأذى في الآخرة . وكل واحد من الطرفين نادر ، والوسط فاش غالب . وإذا أضيف إليه الطرف الفاضل صار لأهل النجاة غلبة وافرة﴾

من الشر فان الظلم والزنا والموت والجهل وغيرها شرور وليست بالام ، واما كثرة الالام يقتضى غلبة الشر فقد مر أن الوجود الحقيقي وهو وجود الشيء في نفسه والوجود الإضافى وهو كونه سبب الوجود شىء آخر أكثر من العدم الإضافى الذى هو شر أى كونه سببا لعدم آخر . وأما أن الفلاسفة لا يخلصهم من هذه المضايق اى تصوير الشر ، وبيان قلته إلا بنفى تعليل الشر فقد بان ارتفاع تلك المضايق .

ونحن نحرر هذه المسئلة من الابتداء تلخيصا لها من الزوايد التى لا طائل تحتها فنقول : لما بين القضاء والقدر والفرق بينهما وبين العناية يريد ان يبين كيفية وقوع الشرور في قضاءه . فان لسائل أن يسأل فيقول : فى الوجود شرور كثيرة من الزلازل والصواعق والحيوانات الموزية من السباع والهوام والقوى الشهوانية والغضبية التى يستلزم الشرور الكثيرة إلى غير ذلك . والله تعالى خير محض وكذا العقول والنفوس السماوية . فكيف صدر عن الموجودات التى هى خيرات محضه موجودات هى شرور .

وجواب هذا موقوف على تحقيق مهية الخير والشر . فالخير هو الوجود من حيث انه موثر ، والشر هو العدم من حيث انه غير موثر . وكل وجود خير فى نفسه و ليس فى الوجود شر اصلا ، نعم يطلق على الموجودات الشر باعتبار أنها تستتبع شرورا هى اعدام كمالات الغير . وكذا يطلق الخير على الموجودات باعتبار انها تستتبع خيرات أى يكون مصدرا لكمالات الغير . فذلك الموجود يكون خيرا وشرابلاضافة والعرض . وهذا كالشمس فانها سبب لنضج المركبات وللحارات والاضواء وغير ذلك من الكمالات الا انها ربما تصدع بسبب التبخير . فالشمس يكون شرابلاضافة إلى التصديع

لما كان قوى الإنسان <sup>(١)</sup> التي بحسبها تصدر الأفعال الإرادية عنه ويصير بسببها سعيداً أو شقيماً ثلاثاً: نطقية، وغضبية، وشهوية. وكانت السعادة والشقاوة العاجلتان مستحقرتان بالقياس إلى الآجلتين، وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر أضرار ما ينبغي أن يكونوا عليه بحسب هذه القوى أعنى الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم إلى كون الأكثرين أشقياء لاسيما في الآجل. وذلك يقتضى غلبة الشر في نوع الإنسان الذي هو أشرف أنواع الكائنات. فأزال الشيخ هذا الوهم بأن وجود الجهل الذي هو ضد اليقين أعنى الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين، والعام الفاشي هو الجهل

الذي هو عدم صحته. والشر وان اطلق على الوجود لكنه إذا فتش يكون مشتملاً على عدم لا يطلق الشر عليه الا باعتبار ذلك العدم. فالشر في الحقيقة هو ذلك العدم. والامثلة التي ذكرها الحكماء ليست براهين بل كأنها جواب لسؤال وهو انكم قلتم: ان مهمة الخير الوجود، ومهمة الشر العدم. ونحن نجد اطلاق الشر على الوجود فلا يكون التعريف صحيحاً.

فاجابوا بان الوجود ليس بشر على الحقيقة بل بالعرض والاضافة و تقسيم الموجودات الى الاقسام الخمسة انما هو بهذا الاعتبار أى الخير والشر بالاضافة والافليس الوجود شراً أصلاً ثم حاصل الجواب: أن الوجود الشر انما وقع في القضاء الالهي لان كل موجود يفرض وفيه شر فلا بد أن يكون جهات خيرته أكثر من جهات شرته. ولا يجوز أن يترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير. هذا هو خلاصة البحث في هذا المقام. م

(١) قوله «لما كان قوى الإنسان» تلخيص السؤال ان للإنسان قوى ثلاثاً والغالب عليهم بحسب القوة النطقية الجهل، وبحسب القوة الشهوانية والغضبية طاعة الشهوة والغضب. وهى شرور لانها اسباب الشقاوة والعقاب. فيكون الشر غالباً في نوع الإنسان.

وتقدير الجواب أن يقال: كما أن للبدن في الصحة والجمال اقساماً ثلاثة: ما في غاية الجمال، وما في غاية المرض والقبح وما بينهما وهو الغالب. كذلك للنفس في العلم والخلق ثلاثة اقسام: من في كمال العلم وحسن الخلق، ومن في غاية الجهل وقبح الخلق، ومن بينهما وهو الغالب اذ النادر هو الجهل المركب دون البسيط. فاذا انضم إلى الطرفين الافضل يكون الغلبة لاهل النجاة.

فان قلت: الجهل البسيط أيضاً شر لانه فقدان الإنسان كماله العلمى فلما كان هو العام الفاشي يكون الشر أكثر.

فنقول: الكلام في الوجود الذي هو الشر. والجهل ليس بوجود. والإنسان ليس بشر بالاضافة لانه ليس سبباً له. م

البسيط الذي لا يضر في المعاد كثير ضرر . و كذلك في القوتين الأخيرتين فإن وجود الشرارة المضادة للمملكة الفاضلة نادر كوجودها . والعام الفاشي هو الأخلاق الخالية عن غايته الفضل والرزالة . وشبهه النفوس في هذه الأحوال بالأبدان في الجمال والصحة الغائيتين ، أو في القبح والمرض الغائيتين ، أو في الحالة المتوسطة بينهما . ثم يبين أن الوسط مع أحد الطرفين غالب فإذن الشر ليس بغالب . وذلك لأن الشقاوة الأبدية تختص بالطرف الأخرس على ما يجيء بيانه . وهو معنى قوله « وآخر كالمسقام و السقيم هو عرضة الأذى في الآخرة » يقال : هو عرضة الشيء وعرضة للشيء إذا كان منتصباً لشيء لا يتعرض ذلك الشيء لغيره . وباقي عباراته واضحة .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ ولا يقنع عندك <sup>(١)</sup> أن السعادة في الآخرة نوع واحد ، ولا يقنع عندك أن السعادة لا تنال أصلاً إلا بالاستكمال في العلم وإن كان ذلك يجعل نوعها نوعاً أشرف ، ولا يقنع عندك أن تفارق الخطايا باتكة لعصمة النجاة بل إنما يهلك الهلاك السرمد ضرب

(١) قوله « لا يقنع عندك » هذا تنبيه على توهمات في الباب باطلة :

أحدها : أن السعادة نوع واحد لا تنال إلا بكمال العلم فمن لا يكون له علم أولاً يكمل علمه في الشقاوة فيكون الشر غالباً .

وإجاب بالمنع عن ذلك .

ثانيها : أن مرتكبي الخطايا أكثر من غيرهم ولا يكون لهم نجات من العذاب فيقلب الشر . والجواب : أن الفساد إما في الاعتقاد فلا يوجب الهلاك السرمد إلا الجهل المركب ، وإما في الخلق فليس كل خلق ردى . موجبا للعذاب بل ما يتمكن في النفس تمكناً بالغاً . والموجب للعذاب لا يوجب الاعتذاب محدوداً منقطعاً يزول العذاب ويحصل السعادة . وإذا قوبل ذلك العذاب المحدود بالسعادة الإبدية الحاصلة بعده يقلب السعادة . هذا هو المطابق للمتن .

وأما قول الشارح : إنما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة . فليس بمنطبق لأنه لم يحصل الهلاك السرمد في الرذيلة بل العذاب المحدود .

وثالثها : أن الناجي ليس إلا من عرف الحق بالبراهين وكان نقياً من الإثام كما يقوله المعتزلة فيكون أهل النجاة في غاية القلة .

إجاب بان رحمة الله واسعة ليست وفقاً على عدد . م

من الجهل [والرذيلة] ، وإنما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه . وذلك في أقل أشخاص الناس . ولا تصغ إلى من يجعل النجاة وقفا على عدد و مصروفة عن أهل الجهل و الخطايا صرفاً إلى الأبد ، واستوسع رحمة الله . وستمع لهذا فضل بيان) ❖  
يريد تقرير كون الشقاوة الأبدية محتصة بالطرف الأخرس وهو ظاهر . وقوله :  
« باتكة لعصمة النجاة » أي قاطعة . والعصمة هي هنا اسم طاعتهم به الانسان أي يستمسك به لئلا يسقط ، وقوله : « بل إنما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل و الرذيلة » دال على أن ما عداهما إما يقتضيان شقاوة منقطعة ، أو لا يقتضيان شقاوة أصلاً ، وإنما قال :  
« و استوسع رحمة الله » ملاحظة لقوله عز من قائل : و رحمتي وسعت كل شيء فسأ كتبها للذين يتقون . فإن فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيص ما لأهل الطرف الأشرف بها .

❖(وهم وتنبية)❖

❖( أولئك تقول : هلاً أمكن أن يبرء القسم الثاني عن لحوق الشر . فيكون جوابك : أنه لو برىء عن أن يلحقه ذلك لكان شيئاً غير هذا القسم و كان القسم الأول وقد فرغ عنه . وإنما هذا القسم في أصل وضعه مما ليس يمكن أن يكون الخير الكثير يتعلق به إلا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة ، فإن برىء عن هذا فقد جعل غير نفسه فكان النار جعلت غير النار والماء غير الماء . وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالوجود على ما بيناه )❖

وهذا الفصل غني عن الشرح .

❖(وهم وتنبية)❖

❖( ولعلك تقول أيضاً : فإن كان القدر فلم العقاب ؟ فتأمل جوابه : أن العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمريض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ماساق إليه الأحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع ما يتبعها ، وأما [العقاب] الذي يكون على جهة أخرى من مبدء له من خارج فحديث آخر . ثم إذا سلم معاقب من خارج فإن ذلك أيضا يكون حسناً لأنه قد كان يجب أن يكون التخويف موجوداً في



الأسباب (١) التي تثبت فتنفع في الأكثر والتصديق تأكيداً للتخويف (٢) فإذا عرض من أسباب القدر أن عارض واحد مقتضى التخويف والاعتبار فرب الخطأ وأتى بالجريمة وجب التصديق لأجل الغرض العام وإن كان غير ملائم لذلك الواحد ولا واجباً من مختار رحيم لولم يكن هناك إلا جانب المبتلى بالقدر، ولم يكن في المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزئي لأجل الكلي كما لا يلتفت لفت الجزء لأجل الكل فيقطع عضو ويؤلم لأجل البدن بكليته ليسلم . وأما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث أفعال يقال إنها من الظلم وأفعال مقابلة لها ووجوب ترك هذا والأخذ بتلك على أن ذلك من المقدمات الأولية فغير واجب وجوباً كلياً بل أكثره من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتياد المصالح . ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين . وإذا حققت الحقائق فليلتفت إلى الواجبات دون أمثالها . وأنت فقد عرفت أصناف المقدمات في موضعها) ✽

تقرير السؤال أن يقال : إن كانت الأفعال الإنسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمثلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي (٣) ولو وجوب حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقاً لما تمثل هناك . فلم يعاقب الإنسان على شيء يصدر عنه على سبيل الوجوب ؟

والشيخ أجاب عنه أولاً بجواب تقتضيه القواعد الحكمية وهو قوله : «إن العقاب

(١) قوله «قد كان يجب أن يكون التخويف موجوداً في الأسباب» أي الأسباب التي نظام العالم مربوط بها . مثلاً إدراك المرئيات من جملة نظام العالم فلولا البصر لما حصل هذا الخير من النظام فلما أوجد الله تعالى البصر والسمع واللمس وغيرها تم النظام فلذلك وجد التخويف لأن صدور الأفعال الجميلة من العبد يتوقف عليه . م

(٢) قوله «والتصديق تأكيداً للتخويف» التصديق أي الوفاء بالتخويف تأكيداً للتخويف . وإنما يعلم هذا الوفاء لاخبار صادق به أو إقامة في الدنيا كالحودود . م

(٣) قوله «لتمثلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي» وجوب صدور الفعل من العبد مع القول بأنه قادر مختار على ما يقوله الحكماء لا يجتمعان لأنه حينئذ يتمتع الترك فيمتنع ملزوم الترك وهو مشيته الترك في تحديد القدرة إن شاء يترك . فلا قدرة أصلاً .

وجوابه : إن الملازمة ثبت بين الممتنعين مع أن الامتناع ليس بالذات بل مشية الترك بالنسبة

للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن « إلى قوله : «ولا من وقوع ما يتبعها» وهو ظاهر .

وهذا النوع من العقاب إنما يكون للنفس الإنسانية بسبب ملكاتها الرديئة الراسخة فيها . فكأنها تكون من داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة . لكن الآيات الواردة بالوعيد في الكتب الإلهية لو أُجريت على ظواهرها لاقتضت القول بعقاب جسمانيّ وارد على بدن المسمى من خارج على ما توصف في التفسير والأخبار . فأشار الشيخ إلى ذلك أيضاً بقوله : « وأما العقاب الذي يكون على جهة أخرى من مبدء له من خارج فحديث آخر » أي إثباته على الوجه المشهور لو كان حقاً لكن سمعياً .

ثم أراد أن يذكر أن ذلك أيضاً على تقدير تسليم كونه كما يفهمه أهل الظاهر ليس ممّا لا يجوز وقوعه في الحكمة الإلهية أي ليس بشر . فقال : « ثم إذا سلّم معاقب من خارج فإنّ ذلك أيضاً يكون حسناً » و أراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشرّ لآما يذهب إليه المتكلمون على ماسيأتي . واستدلّ على ذلك بأنّ وجود التخويف في مبادئ الأفعال الإنسانية حسن لِنفعه في أكثر الأشخاص . و الإيفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تأكيد للتخويف ومقتض لزيادة النفع فهو أيضاً حسن .

إلى العبد ممكنة واستمرار عدم الممكن لاينا في امكانه .

ومحصل تقدير السؤال : أن الأفعال الصادرة من العبد ان وجب أن يكون مطابقة للعالم العقلي . وهذا هو القدر . فلم يعاقبون على ذلك ؟ .

وفي جوابه طرائق : الطريقة الاولى : طريقة الحكماء . وهي ان العقاب لازم من لوازم افعالهم ففعلهم هو سبب له وهذا كالمرض فان الانسان لما احتاج الى تناول الغذاء ويبقى عند كل هضم لطخة من الفضلات و يجتمع في بدن الانسان من لطخات فضلات الهضوم مادة كثيرة رديئة حتى اذا أُنرت الحرارة الغربية فيها اشتعلت وحدثت الحمى او الوباء إلى عضو فتورم إلى غير ذلك فكذلك حال العقاب فان الانسان إذا فعل افعالا رديئة ينتفش في النفس بحسب كل فعل ملكة رديئة ويجتمع على مر الامام ملكات رديئة متعددة لكن مادامت متعلقة بالبدن كأنها ذرة اهله عنها حتى اذا فارقت البدن تأذت بها تأذيها عظيما . فالعقاب انما هو لازم للافعال المذمومة و ارد على النفس منها لا من خارج وهو نار الله التي تطلع على الافئدة . واما العقاب الوارد من خارج كما أنبأ عنه الكتب الإلهية فان اول وجع الى الاول،

ثم يبين أن هذا التعذيب إنما يكون شرّاً بالقياس إلى الشخص المعذب ، و يكون خيراً بالقياس إلى الأكثرين من نوعه ولا يلتفت لفت الجزئي لأجل الكلّي أي لا ينظر إليه . فهذا أيضاً من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شرٌّ قليل . واستشهد بقطع العضو لصالح البدن فإنّ الحكم بوجود ذلك و إن كان مشتملاً على شرٍّ ما مقبول عند الجمهور .

وقد تبين من ذلك أن ما ورد به التنزيل إذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفاً للأصول الحكمية .

وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الأصول كالمعتزلة إنما يقرّون ذلك على وجه آخر وهو قولهم : تكليف العباد واجب على الله تعالى أو حسن منه إذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والآجلة ، والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان إذ فيهما تقرّبهم إلى طاعته وتبعيدهم عن معصية ، وتعذيب العاصين عدل منه حسن والإخلال بإثابة المطيعين ظلم قبيح إلى أمثال ذلك مما ينبو عنه على مقدّمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الأحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل يعدّونها من البديهيّات .

وان لم يأول توفيق القبول به على اثبات المعاد الجسماني . وحينئذ لو سئل وقيل : لم يعاقب ؟ فان اريد أن غرض الله تعالى من العقاب أي شيء هو . سقط السؤال لان افعاله تعالى منزّهة عن الاغراض وإن كان السؤال عن سبب العقاب فجوابه ظاهر . وهو انه لما ارتكب الافعال المنهية عاقبه الله تعالى على عصيانه .

نعم يرد السؤال على وجه وجيه وهو ان الله تعالى خير محض بالذات والعقوبة شر محض . فكيف صدرت من الله تعالى .

وجواب الشيخ عن هذا الوجه و تحرير جوابه أن يقال : لما كانت نفس الانسانية في علم الباري قابلة للكملات فكانت الحكمة العالية اقتضت افاضة تلك الكملات لكن بحسب استعدادات يحصل لها من افعالها وكان فيها قوى يمنعها من تلك الافاعيل الى افاعيل تضادها قدر تكليفا وتخويفا يكون من اسباب ارادته الافعال الجميلة ولما كان الوفاء بذلك التخويف أيضا من اسباب ذلك مؤكداً له . و الوفا بالتخويف العقوبة . لا جرم صار العقوبة سبباً من اسباب ارادة الافاعيل الجميلة . غاية ما في الباب ان العقوبة يكون شراً بالقياس الى الشخص المعذب لكنها لما كانت سبباً لكملات ساير النفوس لم يلتفت إلى ذلك فان ترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير شر كثير . ثم لما لم يكن بد من أن يكون لذلك التكليف شارع وحافظ بعث الانبياء والرسول لذلك . فهذه كلها اسباب لصدور الفعل الخير من النفس

فذكر الشيخ : أن تلك المقدمات ليست من الأوّليات بل أكثرها آراء محمودة  
اشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور . و يمكن أن يقع فيها ما يصحّ بالبرهان  
بحسب بعض الفاعلين يعني الأشخاص الإنسانيّة على ما مرّ في المنطق . فإذن بناء بيان  
أحكام أفعال الواجب الوجود عليها غير صحيح .

قال الفاضل الشارح : هذا الجواب ضعيف : أمّا أوّلاً : فلاّنه مبنيّ على وجوب  
التخويف فكما يقال : إن كان القدر فلم العقاب . يجوز أن يقال : إن كان القدر فلم التخويف .  
فيكون حكمهما واحداً فإذن لا يجوز أن يجعل أحدهما مقدّمة في بيان الآخر ، و أمّا  
ثانياً : فلاّنه لا يتمشّى على قول الملبّين لأنّهم يحكمون بكون الهالكين ممّن يخالف  
قواعدهم أكثر من الناجين . وكان غرضه تمشية قولهم ؛ بل الجواب الصحيح أن يقال : لأنّ  
العقاب أيضاً من القدر وطلب علّة ما يقتضيه القدر باطل .

و أقول على الأوّل : القول بالقدر على مازهب إليه الحكماء وهو وجوب كون  
الجزئيّات مستندة إلى أسبابها المتكثّرة يخالف القول بالقدر على ما ذهب إليه الأشاعرة

الإنسانية وهذا كما ان الهيولى لما كانت مستعدة للصورة في العلم الازلي خلق فلك غير منقطع الحركة  
يفتخلف حال الهيولى بحسب اختلاف حركاته و اوضاعه فيفيض من المبداء الفياض صورة صورة . فعال  
النفس الانسانية هكذا .

الطريقة الثانية : طريقة المعتزلة وهي أن الله تعالى كلف العباد لان صلاح حالهم في التكليف ،  
ووعدهم على الطاعة أو وعدهم على المعصية لان ذلك الوعد والايعاد لطف من الله يقر بهم إلى الطاعة  
وتجنبهم عن المعصية ، ثم انه يجب عليه الانابة على الطاعات إذا اخلل به قبح وظلم ، واما العقاب  
فحسن أيضا لارتكابهم المعاصي . فاذا قيل لهم لم يعذبون ؟ قالوا لانهم ارتكبوا المعاصي ، و اذا  
قيل لهم ارتكبوا المعاصي ؟ قالوا لارادتهم ذلك وانهم مغتارون ، و اذا قيل لهم أليس يجب صدور  
المعصية عنهم حتى يطابق علم الله تعالى ؟ اجابوا بان الله تعالى كما علم وجود المعصية علم أن المعصية  
صدرت عنهم باختيارهم و ارادتهم . فعلم الله تعالى لا ينافي اختيارهم .

الطريقة الثالثة : طريقة الاشاعرة فانهم لما ذهبوا الى أن جميع الحوادث بل جميع الموجودات  
الممكنة من الله تعالى وهو سبب الكل . فان قيل فلم العقاب ؟ قالوا ان كان المراد الغرض من العقاب  
فلا غرض وان كان المراد سببه فهو الله تعالى و لا يسأل عما يفعل . فالتقدير على مذهبهم خلق الله  
جميع الاشياء ، وعلى مذهب الحكماء مطابقة الموجودات فيما يزال للصورة الموجودة في العالم  
المعقلى .

من المتكلمين لأنهم يقولون : لفاعل ولا مؤثر في الوجود إلا الله . والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقاً لأصوله . فإن فعل الإنسان مستند عنده إلى قدرته وإرادته و كلاهما مستندان إلى أسبابهما . ومن أسباب إرادة فعل الخير التخويف . فإذن وقوع التخويف في الأسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر ، و التعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ . وهو لا ينافي كونه من القدر لأن جميع ما في القدر معلل عنده . وأما على أصول الأشاعرة فلمّا لم يكن للتخويف أثر كان التعليل به باطلاً على ما قاله الفاضل الشارح . وإنما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الإطلاق . ولذلك يقولون : لا يسئل عما يفعل .

وعلى الثاني : أن الشيخ لا يريد تمشية قواعد المتكلمين المليين على ما صرح به ؛ بل يريد تمشية ما نطق به الكتب الإلهية في هذا الباب . وليس فيما ورد من التنزيل حكم بأن الهالكين أكثر من الناجين بل يمكن أن يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم .

ولا بد لجميع المسلمين ولسائر الطوائف الإقرار بما ذهبوا إليه من معنى التقدير والقضاء لان الكل اتفقوا على أن الله تعالى عالم بجميع الموجودات من الأزل إلى الأبد وهو القضاء ، و على أن كل ما يوجد في عالم الحدوث هو على وفق علمه والالزم جهله تعالى وهو القدر .

وهذا ما ذكره الشارح في مقدمة الجواب من السؤال الأول من ان القدر على مذهب الحكماء غير القدر على مذهب الأشاعرة ، وانما قدم هذه المقدمة ليظهر أن الأسباب مقدره على مذهب الحكماء كما ان المسببات مقدره ثم بعد تمهيدها أشار الى أمرين : أحدهما : الجواب عن السؤال الأول وهو ان فعل الأول صادر عنه وسببه قدرة العبد وإرادته . ومن أسباب إرادته فعل الخير التخويف و العقاب فهما من الأسباب المقدره لنظام العالم كما أن فعل الخير مقدر .

فان قيل : لما كان فعل العبد مقدرًا فلم العقاب ؟ اولم التخويف ؟

قلنا : لانها من أسباب فعل الخير الصادر عن العبد . وقد تبين ان التخويف مقدم في التقدير على العقاب ولا محذور فيه أصلاً .

والآخر : ابطال جواب الامام فان القول ببطلان تعليل القدر انما يصح على مذهب الأشاعرة إذ لا علة عندهم الا الله لا على مذهب الحكماء فان كل موجود في القدر له علة عندهم حتى ينتهي الى ان ينتهي العلة . م

## (النمط الثامن في البهجة والسعادة)

البهجة : السرور والنضرة . والسعادة : ما يقابل الشقاوة . والمراد منهما الحالة التي تكون أو تحصل لذوى الخير والكمال من جهة الخير والكمال .

﴿وهمٌ وتنبيةٌ﴾

﴿إنه قد سبق إلى الأوهام العامية أن اللذات القوية المستعلية (١) هي الحسية وأن ماعداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية . وقد يمكن أن ينبه من جهلتهم من له تمييز ما يقال له : أليس ألد ما يصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وأُمور تجرى مجراها وأنتم تعلمون أن المتمكن من غلبة ما ولو في أمر خسيس كالشطرنج والنرد ونحوهما قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية ، وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرئاسة مع صحة جسمه في صحبة حشمة فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة فتكون مراعاة الحشمة أثر وألد لأحالة هناك من المنكوح والمطعوم . وإذا عرض للكرام من الناس الالتذاز بأنعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاز بمشتهي حيواني متنافس فيه ، وآثروا فيه غيرهم على أنفسهم مسرعين إلى الأنعام به . وكذلك فإن كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ، ويستحقر هول الموت ومفاجاة العطب عند المناجزة الاقران والمبارزين ، وربما اقتحم الواحد على عدددهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كأن ذلك يصل إليه وهو ميت . فقد بان أن اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية . وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فإن من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه

(١) قوله « النمط الثامن : أن اللذات القوية المستعلية » لما كان اللذة ادراك الملايم والادراك اما حسي أو عقلي كان اللذة على قسمين أيضا : حسية ، وعقلية . واللذة الحسية اما ظاهرة متعلقة بالحواس الظاهرة ، واما باطنة يتعلق بالوهم والخيال : كالرجاء والشوق والتصورات الشهوية والنفسية . فاللذات ثلاث في ثلاث مراتب : فمرتبة اللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها آثر عند العقلاء ، ومرتبة اللذة العقلية الصرفة اقوى منهما جميعا فان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراك و تفاوت القوى المدركة فان القوة المدركة ما كانت في نفسها اشرف واقوى يكون لذتها اتم لان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة ، وكذلك الادراك ما كان اقوى يكون

على صاحبه ، وربما حمله إليه . والراضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها ، وربما خاطرت محامية عليه أعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها . فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة وإن لم تكن عقلية فمافولك في العقلية ؟ !

أقول : العطب : الهلاك . واقتحم : أي دخل من غير روية . والدهم : العدد الكثير . وأعلم أن من المشهورات أن السعادة هي اللذة فقط . ثم إن العوام يظنون أن اللذات هي المدركة بالحواس الظاهرة ، وأما المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحقّقها و ينسبونها إلى خيالات لاحقيقة لها ، وتارة يستحقرونها بالقياس إلى الحسية . فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجوب لذات باطنة هي أقوى من الحسية الظاهرة لوجوه :

منها : أن لذة الغلبة المتوهمة ولو كانت في أمر خسيس ربما يؤثر على لذات يظن أنها أقوى اللذات الحسية .

ومنها : أن لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر أيضاً عليها .

ومنها : أن الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج إليه ضرورة على لذة التمتع بها .

ومنها : أن كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه أو من الإقدام على الأهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية إلى حدّ يتحمل آلام الجوع والعطش ويقاسى أهوال الموت والهلاك معها .

وهذه صغريات تنضاف إليها كبرى مشهورة هي : أن كل ما هو آثر عند شخص فهو أذّ بالقياس إليه لأن اللذة مؤثرة ومؤثر لذيد . فينتجان أن اللذات الباطنة مستعلية

اللذة أكثر كما ان العاشق اذا رأى معشوقه من مسافة اقرب يكون لذته اكثر ، وكذلك ما كان المدرك اشرف كان اللذة في ميله اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن يكون لذة رؤيته اكثر . ولما كانت القوة العقلية اشرف من القوة الحسية لانها مجردة وهي منغمسة في المادة ، وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الحسية بالالات ، ومدركات العقل اقوى لانها كليات من مدركات القوى وهي الجزئيات لا جرم يكون لذة العقلية اقوى من ساير اللذات .

فان قيل : نحن لا نلتذ بالمعقولات ولا نتألم بالخيالات . فلو كان اللذة العقلية اقوى وجب أن يكون التذاذنا بالمعقولات اشرف فوق ما نلتذ بالمحسوسات . وليس كذلك بل قد لا نجد لذة .

على الحسيّة . ومّا كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانيّة نبّه عليّ أنّ من سائر الحيوانات ما يشارك الإنسان في ذلك فإنّ كلب الصيد تؤثر اللذة الوهميّة التي ينالها من توقّع إكرام صاحبه إيّاه على لذّة الأكل ، و الراضعة من الحيوانات تؤثر اللذة الوهميّة التي تجدها من تصوّر سلامة ولدها على لذّة سلامتها نفسها . ثمّ تدرّج من ذلك إلى المقصود . فذكر أنّ اللذات الباطنة الحيوانيّة ممّا كانت أعظم من الظاهرة فإنّ تكون العقليّة أعظم منها أولى . وذلك لأنّ قوّة اللذة وضعفها يتبعان قوّة الإدراك وضعفه . فإنّ اللذة إدراكٌ ما على ماسيأتي .

﴿تذنيب﴾

﴿فلا ينبغي لنا أن نستمتع إلى قول من يقول : إنّنا لو حصلنا على جملة لأنّا كل فيها ولا نشرب فيها ولا ننكح فأية سعادة تكون لنا . والذي يقول هذا فيجب أن يبصّر و

فالجواب : أن اللذة ليست نفس ادراك الملايم بل حالة تابعة لادراك الملايم ، فمن البين اننا اذا ادركنا ملايما حصل لافسنا حالة اخرى بحسبه هي اللذة فادراك الملايم والمنافر وان اقتضى اللذة والالهم الا أن هذا الاقتضاء لا يوجب وجود تلك الحالات عند الادراك دايمًا . فربما يتوقف حصولها على وجود شرط أو ارتفاع مانع ولا شك أن للنفس الفا بالمحسوسات والشهوات واتصافا بالاخلاق الذميمة . فلعل ذلك مانع من وجد ان اللذة بالمعقولات كما ان المريض الممرور الذي يغلب عليه مرة الصفراء لا يلتذ بالحلاوى بل يعافها ويكرهها . لا يقال اثبتوا لله تعالى لذة عقلية فلو كانت اللذة حالة زايدة على الادراك لزم وجود امر زايد في ذاته تعالى وانه محال .

لانا نقول : اللذة فينا معنى زايد على ادراك الملايم بخلاف اللذة في البارى كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات ، او نقول : اللذة ليست هي ادراك الملايم فقط بل ادراك ونيل للملايم . ونيل المعقولات يشبه حالة العيان بعدحال الغيبة . ولهذا قال من كمل قوته العلمية يجد لذات عقلية عظيمة . فلعلمه واصل الى نيل المعقولات فهو عين اليقين . و مثال ذلك العينين لو فرضناه يتصور الجماع بانه ادخال في فرج لا يلتذ به كما يلتذ من ناله . فاللذة ليست من الادراك بل من النيل ، وكذلك من تصور الحسن لا يلتذ به بل من نيله فالنفس مادامت الفت بالمحسوسات مشوبة بشوائبها وكان المعقولات لاتتمثيل فيها تمثلا تاما بحيث يلاحظها حق الملاحظة اما اذا تخلص من هذه الشوائب فربما تتورها حال كالمشاهدة بالنسبة اليها وهو نيلها .

واعلم ان المطلوب من هذه الفصل ليس الانفى حصر اللذات في الحسية الظاهرة واستحقرار غيرها . وانما ذكرنا ما ذكرنا تنبيها على المطلوب بالذات من النمط كما سيأتي تفصيلها . م



يقال : له : يا مسكين لعلّ الحال التي للملائكة وما فوقها الذّو أبهج و أنعم من حال الأنعام ؛ بل كيف يمكن أن يكون لأحدهما إلى الآخر نسبة يعتدّ بها ﴿﴾  
القائلون بأنّ السعادة هي اللذة الحسيّة ينكرون السعادة التي يشبّتها الحكماء للنفس الإنسانيّة الكاملة بعد الموت . ويلزمهم على رأيهم ذلك أن لا يكون غير الحيوان الآكل الشارب الناكح سعيداً أصلاً . ولما كان غرض الشيخ من الردّ عليهم إثبات تلك السعادة ، وكان ما ذكره في الفصل السابق مقتضياً لفساد مذهبهم صرّح في هذا الفصل بالردّ عليهم بإثبات تلك السعادة . و لذلك وسمه بالتذنيب . ثمّ نبّه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الأنعام وما يجري مجراها بحسب الكمال والخير الموجود فيهما فإنّ النسبة بينهما بعيدة جدّاً بل لانسبة لأحدهما إلى الآخر لعدم الاشتراك بين كماليهما في الماهيّة .

﴿ (تنبية) ﴾

﴿ (إنّ اللذة هي إدراك ونيل لوصول ماهو عند المدرك كمال و خير من حيث هو كذلك ، والألم هو إدراك ونيل لوصول ماهو عند المدرك آفة و شر) ﴾  
يريد التنبيه على ماهيّة اللذة والألم لبيّن بالنظر الحكمي أنّ السعادة بالمعنى الذي يفهمه الجمهور للذوات العاقلة أتمّ منها للنفس الحيوانيّة ، وكذلك الشقاوة لأهلها . فذكر أنّ اللذة هي إدراك ونيل . أمّا الإدراك فقد مرّ شرح اسمه ، و أمّا النيل فهو الإصابة والوجدان . و إنّما لم يقتصر على الإدراك لأنّ درك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه (١) ونيله لا يكون إلا بحصول ذاته . واللذة لا تتمّ بحصول ما يساوي اللذيذ بل

(١) قوله « لان ادراك الشئ قد يكون بحصول صورة تساويه » يمكن أن يدرك الشئ اولا و لا يلتذبه فلا يكفي في اللذة مجرد الادراك بل لابد مع ذلك من نيل ذاته مثلا يتصور ذات جمال و لا يلتذبها الا بنيلها .

وكان سائلا يقول : ان نيل الشئ لا يكون الا بادراكه فحينئذ كفى ذكر النيل .

اجاب بان مفهوم النيل ليس الاحضور الشئ . ووجدانه وهو لا يدل على ادراكه الا بالمجاز .

ودلالة الالتزام مهجورة في الحدود .

إنما تتم بحصول ذاته . وإنما لم يقتصر على النيل لأنه لا يدل على الإدراك إلا بالمجاز .  
وإنما أوردهما معا لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة . وقدّم الأعمّ الدالّ  
بالحقيقة وأردفه بالمخصّص الدالّ بالمجاز . وإنما قال : « لوصل ما هو عند المدرك » و  
لم يقل : ما هو عند المدرك . لأنّ اللذّة ليست هي إدراك اللذيد فقط ؛ بل هي إدراك حصول  
اللذيد للمتلذّن ووصوله إليه ، وإنما قال : « ما هو عند المدرك كمال و خير » لأنّ الشيء  
قد يكون كما لا وخيراً بالقياس إلى شيء وهو لا يعتد كماليته و خيريته فلا يلتذّ به ، و  
قد لا يكون كذلك وهو يعتدّه فيلتذّ به . فالمعتبر كماليته و خيريته عند المدرك لافي نفس  
الأمر . والكمال والخير ههنا أعنى المقيسين إلى الغير هما حصول شيء ما من شأنه أن  
يكون ذلك الشيء له أي حصول شيء يناسب شيئاً ويصلح له ، أو أمر يليق به بالقياس إلى  
ذلك الشيء . و الفرق بينهما أنّ ذلك الحصول يقتضي لا محالة براءة ما من القوّة لذلك  
الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال و باعتبار كونه مؤثراً خير . و الشيخ إنما ذكرهما  
لتعلّق معنى اللذّة بهما ، وأخّر ذكر الخير لأنّه يفيد تخصيصاً ما لذلك المعنى ، و إنما

فان قيل : لاشك اننا لنتذ بتخيل امرأة حسناء ، و تخيل جماع و شرب مشروب . فهيهنا التذاذ حاصل  
دون نيل اللذات  
فقول : نحن لانلتذ بل نتخيل التذاذ بتخيلنا النيل . و قدّم الادراك على النيل لانه اعم منه و  
تقدم الاعم في التعريفات واجب  
لا يقال : قد يتحقق النيل بدون الادراك كما اذا كان مشغولاً بأشغال و مرعليه حبيبه ولم يره  
فلا يكون الادراك اعم من النيل .  
لاننا نقول : ما نال حبيبه بل الحبيب ناله . ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذّة ليست هي ادراك مهية  
اللذيد بل ادراك حصوله له و وصوله اليه .  
فالحاصل ان اللذّة لا تحصل بادراك اللذيد فقط بل باداك حصوله وهو النيل . و اللذيد ما هو عند  
المدرك كمال و خير فالمعتبر كماليته و خيريته عنده لافي نفس الامر .  
فان قلت : فالجاهل بالجهل المركب يجب أن يكون ملتذاً به و حينئذ ان بقى الجهل بعد موته فهو  
يلتذ به كما في الحيوة ، و إن لم يبق لم يتألم لان سبب تألمه هو الجهل و قد زال . فاحد الامرين  
لازم اما اثبات لذته بالجهل المركب بعد الموت ، او عدم بقاء عذابه وهو خلاف ما مر جوابه .  
فنعقول : لانسلم الالتذاذ بالجهل المركب فانما يلتذ به لوانال مدركه . لكن النيل وهو وجدانه يتوقف  
على وجوده وليس بموجود . وسيبينه الشارح زيادة بيان .

قال : « من حيث هو كذلك » لأن الشيء قديكون كمالا وخيراً من جهة دون جهة والالتذاز به يختص بالجهة التي هو معها كمال وخير . فهذه ماهية اللذة ، ويقابلها ماهية الألم كما ذكره . وهما أقرب إلى التحصيل من قولهم : اللذة إدراك الملائم ، و الألم إدراك المنافي . ولذلك عدل الشيخ منه إلى ما ذكره في هذا الموضوع .

قال الفاضل الشارح : تعريف اللذة بالخير الذي هو عند الشيخ أمر وجودي يرجع إلى قولنا : اللذة إدراك الوجود ، وكذلك الألم إدراك المعدوم . وذلك باطل : أمّا في اللذة فلأن إدراك احتراق الأعضاء والأصوات المنكرة وما يشبهها ليست بلذات مع أنفسها موجودات ، وأمّا في الألم فلأنّ العدم لا يحسّ به . فإنّ فسروا الخير باللذة أو ما يكون وسيلة إليها على ما هو المشهور رجع التعريف إلى قولنا : اللذة هي إدراك اللذة أو ما يكون وسيلة إليها . والكمال أيضاً إن فسروه بحصول شيء لشيء من شأنه أن يكون له إمكان اتصافه به لزم أن يكون الجهل وسائر الرذائل كمالات .

قال : والتحقق أن تصور ماهية اللذة والألم بديهي غني عن التعريف .  
وأقول : ما ذكرناه في تفسير قول الشيخ يعنى عن إيراد أجوبة هذه الشكوك . و

و المشهوران اللذة ادراك الملايم ، و الالم ادراك المنافر . ثم يفسرون الملايم بما يكون كمالا وخيراً للمدرك من حيث هو كذلك و المنافر ما يكون آفة شراً للمدرك من حيث هو كذلك فما ذكره الشيخ أقرب إلى التحصيل من المشهور لانه لما احتيج إلى تفسير الملايم و المنافر بهذين التفسيرين فايرادهما أولى قصراً للمسافة و تفصيلاً للجمل فانه ترك ذكر النيل و قيد الوصول و قد بان ان لا بد منهما .

قال الامام : فسر الشيخ اللذة والالم بالكمال و الخير والافّة و الشر . فلا بد من العلم بهذه الاشياء .

و اما الخير والشرفان اراد بهما ما ذهب اليه من ان الخير هو الوجود والشر هو المعدوم رجع التفسير إلى ان اللذة ادراك الوجود والالم ادراك المعدوم و ذلك باطل . اما تفسير اللذة فلانه يلزم منه ان يكون ادراك الاحوال الحاصلة عند احتراق الاعضاء أو تبردها بالثلج أو عند سماع الاصوات المنكرة و شم الرياح المؤذية ورؤية الاشياء المؤذية لذات لانها ادراكات موجودات ، و اما الالم فلان العدم لا يحس به .

وان اراد بهما التفسير المشهور و هو أن الخير هو اللذة وما يكون وسيلة إليها ، والشر هو الالم و ما يكون وسيلة إليه كان معنى التفسيرين أن اللذة أدراك اللذة و ما يكون وسيلة إليها ، و

الوجه في ذكر ماهية اللذة و الألم مع كونها غنيتين عن التعريف ما ذكرناه في باب الإدراك بعينه .

قوله :

❖ (وقد يختلف الخير والشرّ بحسب القياس . فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المعطم الملائم والملبس الملائم ، والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة ، والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق ، وتارة وباعتبار فالجميل . ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة . وبالجملة فإن همم ذوى العقول في ذلك مختلفة) ❖  
مراده بيان أن الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة هو الخير الإضافي الذي لا يعقل إلا بالقياس إلى الغير ، وذكر الخيرات المقيسة إلى القوى الثلاثة التي تتعلق الأفعال الإرادية بها أعنى الشهوة والغضب والعقل ، ومعنى قوله في الخير العقلي « فتارة و باعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل » أن الحق خير عند كون العاقل قابلاً عما فوقه بالقياس إلى قوته النظرية ، والجميل خير عند كونه متمصراً فيما دونه بالقياس إلى قوته العملية وأراد بقوله « ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد » الخيرات التي تكون للعقل بمشاركة سائر القوى وهي التي تختلف الهمم فيها لاختلاف أحوال تلك القوى . و أمّا

الالم ادراك الالم وما يكون وسيلة اليه . وفساده ظاهر .

و ان فسرها بشيء ثالث فلا بد من ذكره لينظر فيه .

و اما الكمال فالأكثر من فسروه بأنه حصول شيء لشيء من شأنه ان يكون له . فيقال لهم : ان كان المراد من قولكم : من شأنه أن يكون له . امكان اتصافه به لزم أن يكون الجهل والاخلاق الرديئة والتركيبات الفاسدة كلها كمالات لا يمكن اتصاف النفس والاجسام بهذه الصفات ، و ان كان المراد شيئاً آخر فاذكروه لتتكلم عليه .

قال الشارح : ما ذكرنا في بيان التعريفين يعني عن جواب هذه الاسئلة لانه بين ان المراد بالكمال و الخير هيئنا الاضافتين المنتسبتان الى الغير ، و بقولهم في تعريف الكمال ما من شأنه أن يكون له ان يناسب الشيء و يليق به ولا شك ان الاخلاق الرديئة والتركيبات الفاسدة لا يليق بالنفوس و الاجسام و بالخير الموجود لا مطلقاً بل من حيث هو مؤثر فلا يرد النقوض لانها ليست مما يؤثر و بالشر بالعرض و هو الموجود الذي يكون سبباً لعدم شيء آخر . فجاز ان يحس به . م

العقلي" الصرف فلا يختلف البتة .

قوله :

﴿ و كل خير بالقياس إلى شيء ما فهو الكمال الذي يختص به وينحوه باستعداد الأول و كل لذّة فإنّها تتعلّق بأمرين بكمال خيريّ و بإدراك له من حيث هو كذلك ﴾<sup>(١)</sup> أراد الفرق بين الخير والكمال<sup>(١)</sup> . فذكر أن الخير المضاف إلى شيء هو الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشيء باستعداده الأول . والشيء لا يقصد شيئاً ولا يميل إليه إلا إذا كان ذلك الشيء مؤثراً بالقياس إليه . و ذلك يدلّ عليه اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه مؤثراً كما مرّ وأما قوله « باستعداده الأول » فقائده أن الشيء قد يكون له استعدادان أحدهما يطرء على الآخر ولا يكون الشيء الذي ينحوه ذلك الشيء باستعداده الثاني خيراً بالقياس إلى ذاته بل يكون خيراً بالقياس إلى ذلك الاستعداد الطارئ كالأول فانه مستعدّ في فطرته لاقتناء الفضائل ثم إذا طرء عليه ما أعدّه لاقتناء الرذائل قصدتها بحسب الاستعداد الثاني ولا تكون هي خيراً بالقياس إلى ذاته مع الاستعداد الأول .

والعجب أن الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع بعد أن صرح الشيخ بأن الخير هو كمال مقيّد بقيد ما إلى أن كلام الشيخ مشعر بأن الخير والكمال واحد وحينئذ يكون ذكر أحدهما مغنياً عن الآخر . قوله « و كل لذّة » إلى آخره . لما فرغ عن تلخيص معنى اللذّة ذكر حاصل هذا البحث وهو أن اللذّة متعلّقة بشيئين أحدهما : وجود كمال خيريّ ، والثاني : إدراك له من حيث هو كذلك . فإن المطلوب في هذا النمط مبني عليه .

﴿ وهم وتنبية ﴾

﴿ ولعلّ ظاناً ﴾<sup>(٢)</sup> يظنّ أن من الكمالات والخيرات ما لا يلتذّ به اللذّة التي

(١) قوله « أراد الفرق بين الخير والكمال » لا يستراب في انهما يتساويان صدقاً . والكلام في تباينهما مفهوماً . والامام اعترض بان كلام الشيخ يشعر هيناً بان الكمال والخير شيء واحد . فذكر أحدهما من عن الآخر . فذكر الشارح انه خير باعتبار انه مؤثر وكمال بحسب البرائة من القوة فيتبايران مفهوماً .

(٢) قوله « و لعلّ ظاناً » نقض على الحد المذكور وتقريره : انه لو كان اللذّة إدراك الملايم و

تناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذّ بهما ما يلتذّ بالحلو وغيره . فجوابه بعد المسامحة والتسليم : أن الشرط كان حصولاً وشعوراً جميعاً . ولعلّ المحسوسات إذا استقرت لم يشعر بها . على أن المريض والوصب يجد عند الثؤوب إلى الحالة الطبيعية مغافصة غير خفيّ التدرّج لذّة عظيمة ﴿﴾

الوصب : المرض الطويل . يقال : صب الشيء أي دام ، قوله تعالى : وله الدين واصباً . و الثؤوب : الرجوع إلى الشيء بعد الذهاب عنه . و المغافصة : الأخذ على غرّة . و الغرض من الفصل : إيراد شكّ على شرح اللذة المذكورة . وهو أن الصحة والسلامة كمال وخير معاً أننا لا نلتذّ بهما .

وإيراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو أن الإدراك الذي هو شرط في اللذة ليس هناك بحاصل . فإن استمرار المحسوسات تذهل النفس عن إحساسها والتنبيه على أنّهما مع التجدد المقتضى للإدراك لذيدان جداً . ﴿﴾ تنبيه ﴿﴾

﴿﴾ واللذيد قد يصل فيكره كراهية بعض المرضى للحلو فضلاً عن لا يشتهي اشتهاً شاقاً . وليس ذلك طاعناً فيما سلف لأنه ليس خيراً في تلك الحال إذ ليس يشعر بالحسّ

الخير فكلما كان الملائم أكثر ملائمة و خيرية يجب ان يكون الالتذاز به أكثر وليس كذلك لان الصحة اقوى ملائمة للنفس من الاشياء الحلوة مع ان الالتذاز بها اكثر .

و الجواب : اننا لنسلم ان الالتذاز بالصحة ليس فوق الالتذاز بالحلوفان من لاحظ صحته و جد لذة عظيمة . و بعد التسليم و المسامحة فالشرط في اللذة حصول اللذيد و الشعور به و معها ضعف الشعور تضعف اللذة . فعدم كمال الالتذاز بالصحة لضعف الشعور بها اذا المحسوسات اذا استمرت لم يشعر بها كمال الشعور : فلماذا لا يلتذ كمال الالتذاز . هذا هو المطابق لمتن الكتاب .

و اما الشارحان فقد وجها النقض بعدم التذاز النفس بالصحة .

و جوابه بنفى ادراك الصحة بسبب استمرارها ولا يكاد ينطبق على المتن .

و تقرير سؤال الثاني : أن بعض المرضى قديكره الحلومع ان الحلوكمال وخير . فهيهنا ادراك

الكمال و الخير يتحقق وللذّة .

و الجواب : اننا لنسلم ان الحلو في هذه الحال كمال وخيره . م

من حيث هو خير) ❖

أقول : كما أن الفصل الأول كان مشتملاً على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب إغفال أحد الأمرين اللذين يتعلّق بهما اللذة وهو الإدراك . فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب إغفال الأمر الآخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس إلى الملتذّ . ولما لم يكن هذا النقض مذهباً إليه بوجه فإن الجمهور لا ينكرون لذّة الحلو بسبب كراهية بعض المرضى له لم يجعل الفصل مشتملاً على وهم وتنبية بخلاف الأوّل .

❖ (تنبيه) ❖

❖ (إذا أردنا أن نستظهر في البيان مع غناء ما سلف عنه إذا لطّف لفهمه زدنا فقلنا : إن اللذة هي إدراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضادّ للمدرك . فإنّه إذا لم يكن ساملاً فارغاً أمكن أن لا يشعر بالشرط أمّا غير السالم فمثل عليل المعدة إذا عاف الحلو ، وأمّا غير الفارغ فمثل الممتليء جدّ يعاف الطعام اللذيذ . وكل واحد منهما إذا زال مانعه عادت لذّته وشهوته وتأذّى بتأخّر ما هو الآن يكرهه) ❖

عاف الطعام أى كرهه . والغرض من هذا الفصل أن الشرح المذكور للذة يمكن أن يزداد فيه قيد فلا ترد النقوض المذكورة عليه معه وهو أن يقال : ولا شاغل ولا مضادّ للمدرك أى يكون المدرك فارغاً عن الشاغل ساملاً عن المضادّ . والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاز بالطعام ، والمضادّ كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاز بالحلاوة . والباقي ظاهر .

❖ (تنبيه) ❖

❖ (و كذلك قد يحضر السبب المؤلم وتكون القوّة المدركة ساقطة كما في قرب الموت من المرضى ، أو معوّة كما في الخدر فلا يتألم به . فإذا انتعشت القوّة أوزال العائق عظم الألم) ❖

يريد أن ينبّه على حال الألم أيضاً . فذكر أن اللذة كما لا تحصل مع وجود

الملذذ عند عدم الإدراك به . فالألم أيضاً لا يحصل مع وجود المؤلم عند عدم الإدراك به .  
وهو ظاهر .

☆ (تنبيه) ☆

☆ (إنه قد يصح إثبات لذّة ما يقيناً<sup>(١)</sup> ولكن إذا لم يقع المعنى الذي يسمّى ذوقاً  
جاز أن لا نجد إليها شوقاً ، وكذلك قد يصحّ ثبوت أذى ما يقيناً ولكن إذ لم يقع المعنى  
الذي يسمّى بالمقاساة كان في الجواز أن لا يقع عنها بالغ الاحتراز . مثال الأوّل :  
حال العنّين خلقة عند لذّة الجماع ، ومثال الثاني : حال من لم يقاس وصب الأقسام عند  
الحمية) ☆

يريد بيان أن العلم بوجود اللذة وإن كان يقينياً فهو لا يوجب الشوق إليها إيجاب  
الإحساس بها ، والعلم لوجود الألم وإن كان يقينياً فهو أيضاً لا يوجب الاحتراز عنه  
إيجاب الإحساس به ، وذلك لأن معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا يقتضى إدراكها  
اقتضاء الإحساس بها . والعلم بما من شأنه أن يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة . ولذلك  
قيل : ليس الخبر كالمعاينة . وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين . ولذلك  
لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة والألم على ذكر الإدراك دون النيل على ما مرّ .  
وأهل المشاهدة يسمّون نيل اللذة العقلية ذوقاً ، وتقابله المقاساة . والشيخ استعمل لفظه  
الذوق هيئتها في جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة والإحساس باللذة لأنّ ذلك  
يقتضى تكراراً في المعنى . فإن معنى الإدراك والنيل وما يجرى مجراهما داخل في مفهوم  
اللذة كما مرّ .

(١) قوله « انه قد يصح إثبات لذّة ما يقيناً » اعلم ان المطلوب بالذات من هذا النمط اثبات اللذة  
العقلية وكأنه عنها بالبهجة والسعادة التي عنون النمط بهما ، فنفى اولاً قول من حصر اللذات  
بالعسية الظاهرية ، ثم عرف مهية اللذة والألم . ومن البين أن حسن الترتيب يستدعي تقديم التعريف  
على البحث الاول ، و ثانياً اراد ان يشرع في المقصود بالذات وهو اثبات اللذة العقلية .  
ولما كان بعض الاوهام ربما سبق اليه ان لذّة عقلية لو وجدت ووجب أن يكون شوق لنا الى تحصيلها  
أو الماعقليا لو كان وقع منا احتراز بالغ عنه وليس كذلك به اولاً في هذا الفصل على اماطة هذا الوهم  
فانه ربما يجزم بوجود لذّة أو ألم ولا يحصل رغبة او رهبة لعدم الذوق والوجدان كالعنّين قد يعلم من



﴿ تنبيه ﴾

﴿ كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس إليه خير . ثم لا شك في أن الكمالات وإدراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلاً أن يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة ، وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما . وكمال القوة الغضبية أن تتكيف النفس بكيفية غلبة أو بكيفية شعور بأذى يحصل في المغضوب عليه . وكمال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه أو ما يذكره . وعلى هذا حال سائر القوى ، وكمال الجوهر العاقل أن يتمثل فيه جلية الحق الأول قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصه ، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجرداً عن الشوب مبتدئاً فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية ، ثم الروحانية السماوية و الأجرام السماوية ، ثم ما بعد ذلك تمثلاً لا يمايز الذات . فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل . وما سلف فهو الكمال الحيواني . والإدراك العقلي خالص إلى الكنه عن الشوب ، والحسي شوب كله . وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى ، والحسية محصورة في قلة . وإن كثرت فبالأشد والأضعف . ومعلوم أن نسبة اللذة إلى اللذة نسبة المدرك إلى المدرك والإدراك إلى الإدراك . فنسبة اللذة العقلية إلى الشهوانية نسبة جلية الحق الأول وما يتلوه إلى نيل كيفية الحلاوة وكذا نسبة الإدراكين ﴾

يريد إثبات اللذة العقلية وبيان أنها أكمل من الحسية . وهذان البحثان هما عمدة مطالب هذا النمط . وتقريرهما أن يقال : لما كانت اللذة إدراك كمال خيري يحصل لمُدرك ما كان كل مستلذ به أى كل ما يعد لذيداً فهو سبب كمال يحصل لمُدرك ما .

طريق السماع ان فى الجماع لذة ولا يميل اليه و صاحب الحمية اذا لم يعرضه آفات الاسقام فربما لم يتحرز عن المتناولات الرديئة فكذلك هيئنا لم يلزم من عدم النيل حصول اللذات العقلية ، او عن الالام العقلية القدح فى وجودها .

ثم نبه فى الفصل الاخر على المطلوب وحاصله ان يقال : كما ان لكل قوة من القوى الحيوانية كمالا اذا حصل صارت ملتذة به لما تقرر ان اللذة هي ادراك الكمال وحصوله فكذلك الجوهر العاقل كمال

وذلك الكمال يكون خيراً بالقياس إلى ذلك المدرك . ثم إنَّ الكمالات وإدراكاتها اللتين تتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء .

فمنها : ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو كتكليف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت مأخوذة عن مادة خارجية هي شيء حلوا أو كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج فإنَّ كليهما في إفادة اللذة متساويان . ولذلك يلتذُّ النائم حالة الاحتلام التذاه بالوقاع حالة اليقظة . وكذلك في سائر الحواس الظاهرة .

ومنها : ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو كتكليف النفس الحيوانية بكيفية هي تصوّر أذى حلِّ بمغضوب عليه .

ومنها : ما يتعلق بالقوى الباطنية كتكليف الوهم بصورة شيء يرجوه أو بصورة شيء يتذكّره فيذكّره . وكذلك في سائرهما . وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة ، وإدراكات

و هو أن يكون عالماً بالاشياء فاذا حصلت حصلت اللذة لامعالة .

و اما قوله : ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج فهو كما في النوم فانه ربما يتكيف الذائقة بكيفية الحلاوة مأخوذة من الصور المتخزونة في الخيال فلإمادة هناك فلذا قد يجنب في المنام من رأى امرأة باسرها ، ثم بين أن اللذة العقلية أشرف و اكمل من الحيوانية فان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس و الادراكات العقلية اقوى من الادراكات الحسية .

أما الاول فلانه ليس مدركات الحس الاكيفية مخصصة كالالوان والطعوم والروايح والحرارة والبرودة و امثالها ؛ ومدركات العقل هو ذات البارى تعالى وصفاته والجواهر العقلية والاجرام السماوية وغيرها . و من البين ان النسبة لاحدهما من الشرف الى الاخر .

و اما الثانى فلوجيبين : احدهما : ان الادراك العقلى و اصل الى كنه الشيء حتى تميز بين المهية و اجزائها و اعراضها ، ثم تميز بين الجنس و الفصل و جنس الجنس و جنس الفصل و فصل الفصل و فصل الجنس بالنغة ما بلغت ، و تميز بين الخارجى اللازم و المفارق ، و بين اللازم بوسط و بغير وسط . و اما الادراك الحسى فلا يصل الا الى الظاهر المحسوس . فيكون الادراك العقلى اقوى من الادراك الحسى .

وثانيهما : ان الادراكات العقلية غير متناهية بخلاف الادراكات الحسية . و اذا ثبت ان الادراكات العقلية اقوى من الحسية ، وان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس ثبت ان اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية . م

حيوانية لها متفاوتة تتبعهما لذات بحسبهما .

وللجوهر العاقل أيضاً كمال وهو أن يتمثل فيه ما يتعلقه من الحق الأول بقدر ما يستطيعه . فإن تعقل الحق الأول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ، ثم ما يتعلقه من صور معلولاته المرتبة أعنى الوجود كله تمثلاً يقينياً خالياً عن شوائب الظنون والأوهام على وجه لا يكون بين ذات العقل وبين ما تمثّل فيه تمايز بل يصير عقلاً مستفاداً على الإطلاق . ولا شك في أن هذا الكمال خير بالقياس إليه وأنه مدرك لهذا الكمال و لحصول هذا الكمال له . فإن هو ملتذ بذلك . وهذه هي اللذة العقلية .

ثم إذا قايستنا بين اللذتين أعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية أقوى كيفية وأكثر كمية .

أما الأول فلأن العقل يصل إلى كنه المعقول فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها كما هي . والحس لا يدرك إلا كميّات تقوم بسطوح الأجسام التي تحضره . فإن الإدراك العقلي خالص إلى الكنه عن الشوب ، والحسي شوب كله .

وأما الثاني فلأن عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى . وذلك لأن أجناس الموجودات وأنواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها ، والمدركات بالحواس محصورة في أجناس قليلة . وإن تكثرت فإنما تكثرت بالأشد والأضعف كالحالاتين المختلفتين . فإذا كانت الكمالات العقلية أكثر وإدراكاتها أتم كانت اللذة التابعة لهما أشد لأن نسبة اللذة إلى اللذة كنسبة الكمال إلى الكمال والإدراك إلى الإدراك . فإن اللذة العقلية أشد وأتم من الحسية بل لا نسبة إلى هذه .

و الفاضل الشارح أسند قوله « نسبة اللذة إلى اللذة نسبة المدرك إلى المدرك والإدراك إلى الإدراك » إلى الخطابة . وليس كما قال . فإن المحدود والحد يجب أن يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد الذي يحد بأنه لون قابض للبصر ثم كان بعض الألوان أقبض للبصر من بعض فوجب أن يكون بعض ما هو سواد أشد من بعض . وهذا موضع مذكور في المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب طونيكا من المنطق . وقد ذكر هناك أنه موضع علمي .

وقال أيضاً: إنّنا نجد عند الأكل<sup>(١)</sup> والشرب والوقاع حالة مخصوصة تعرف باللذّة ولا ندري أهى إدراك ملائم أم ليس؟ وأنتم ما أقمتم عليه برهاناً بل ذكرتم أنّنا نعني باللذّة إدراك الملائم.

ثمّ ذكرتم: أنّ العاقل يدرك الملائم فهو ملتنذّ به. وهذا البحث لا يستقيم بالعناية والتفسير لأنّه ليس بلغويّ. فعليكم أن تقيموا البرهان على أنّ حالة العاقل هي تلك الحالة بعينها حتّى يصحّ لكم الحكم بوجود لذّة عقليّة.

ثمّ قال: ومما يبطل قولكم: إنّ النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات مع أنّها لا تجد اللذّة العظيمة التي تصفونها فلو كانت الإدراكات نفس اللذّات لكانت ملتنذّة كما

(١) قوله «انا نجد عند الاكل» تقريره: انالانسلم أن الجوهر العاقل لو ادرك الاشياء على ما هي عليه كان تلتذبه.

قولهم: لان ادراك الاشياء على ما هي عليه ملائم له وكمال واللذّة هي ادراك الكمال. قلنا: امثال هذه المباحث لا يستقيم بالعناية والتفسير فاننا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هي اللذّة وتميزاً بينها وبين ساير الاحوال النفسانية من الغضب والخوف، ونعلم أيضاً أن القوة الذائقة واللامسة قد ادركت من المعلوم والمشروب والمنكوح كيفية ملائمة لكن لا ندري أنّ تلك الحالة المخصوصة هي نفس هذا الادراك او غيره. ولا يظهر ذلك الا برهان ثم ان هيهنا ما يدل على أنّ اللذّة لا يجوز أن يكون نفس الادراك فان النفس قديكون عالمة قبل الموت بهذه المعلومات ولا تلتذ بها.

فان قلت: ربما يمنع استغراق النفس في تأثير البدن عن حصول اللذّة فنقول: لما كان الادراك نفس اللذّة فلو حصل الادراك وكان هناك شيء مانع عن حصول اللذّة لوم ان يكون مانعاً عن حصول الشيء بعد حصوله وان عينتم ان اللذّة مغايرة للادراك فلا يلزم من حصول الادراك للنفس اللذّة لجواز ألا تكون النفس مستعدة للذّة وان كانت قابلة للادراك.

و الجواب عن الاول: انالما استقرينا احوالنا وجدنا عند ادراك كل ملائم ونيله حالة مخصوصة يعبر عنها باللذّة. فنحن نعلم بالضرورة ان كل ما حصل لنا ادراك الملائم ونيله يحصل لنا اللذّة سواء كانت نفس ذلك الادراك ونيله، او حالة اخرى لازمة لها وهذا كاف في اثبات الحالة المخصوصة للمقل ولا يضر المناقشة في العبارة.

و عن الثاني: ان النفس اذا ادركت المعقولات و نالتها من حيث هي كمال ووجب التذازها بها و انتفاء الالتذاز بسبب فقدان قيد من هذه القيود. م

كانت مدرّكة . والقول بأن الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشيء مانعاً عن حصول شيء عند حصوله .

والجواب : أنهم لم يقولوا : إننا نعني باللذة كذا وكذا ، بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الأكل غير التي عند الشرب أو الوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا الأمر المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها ، ونفصوا عنه ما يختص بكل واحدة منها . فوجدوه حاصلًا في كل صورة توصف باللذة ، وغير حاصل في كل صورة لا توصف بها . فعلموا أنه المراد من مفهوم اسم اللذة . ثم لما وجدوا ذلك الأمر حاصلًا للعقل حكموا بوجوده للعقل .

فإن ناقش مناقش في إطلاق الاسم فلا مضابفة معه بعد ظهور المعنى .

و عن الثاني : أنهم لم يقولوا : إن اللذة إدراك فقط ؛ بل قالوا : إنها إدراك مشروط بشرائط . ولعل العالم بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستجمعاً لتلك الشرائط . مثلاً لا يكون عاملاً بأن حصول هذه العلوم خير له ، أو لا يكون عاملاً بها من جهة ما هي خير له . ثم إنه إن استجمع الشرائط فلا نسلم أنه يكون عادم للذة فإننا نرى كثيراً من المتعلمين الذين لم يتعلموا إلا مسائل معدودة يبتهجون بها أشدّ ابتهاج . ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على ملك الدنيا وما فيها فضلاً عن لذة مطعم ما أو منكر ما .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ الآن إذا كنت في البدن وفي شواغله وعلائقه ولم تشتق إلى كمالك المناسب أو لم تتألم بحصول ضده فاعلم أن ذلك منك لا منه . وفيك من أسباب ذلك بعض ما نبهت عليه ﴾

يريد أن ينبه على حل إشكال يرد في هذا الموضوع وهو أن يقال : كل قوة تشتاق إلى كمالها المستتبع للذاتها وتتألم بحصول أضرار تلك الكمالات لها كالباصرة فإنها تشتاق إلى النور وتتألم من الظلمة فإن كانت المعقولات كمالات للنفس الإنسانية فما بالها لا تشتاق إلى حصولها ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها .

فذكر في حلّه أن سبب فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل راجع إلينا لا إلى المعقولات ، موجود فينا غير متعلّق بها ، وأحال بيانه إلى ما سبق وهو أن اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات إلى المعقولات . وما لم تقبل عليها لم تجد ذوقاً منها . فلم يحصل لها شوق إليها . وأما أضدادها فلمّا كانت مستمرّة الوجود غير متجدّدة وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم تكن مدركة لها . فلم تكن متألمة بها .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ واعلم أن هذه الشواغل التي هي كما علمت <sup>(١)</sup> من أنّها انفعالات و هيئات تلحق النفس بمجاورة البدن إن تمكّنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها لكنّها تكون كالآلام متمكّنة كان عنها شغل . فوقع إليها فراغ . فأدركت ، من حيث هي منافية . وذلك الألم المقابل لمثل تلك اللذّة الموصوفة وهو ألم النار الروحانية فوق ألم النار الجسمانية ﴾

يريد أن ينبّه على بقاء الأمور المضادّة لكمالات النفس الإنسانية التي هي أسباب الشقاوة معها بعد الموت ، وعلى حصول التألم بها حينئذ لحصول سببه ، وعلى أن تلك الآلام أشدّ من الآلام البدنية . وألفاظه ظاهرة .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ ثم اعلم أن ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور ، وما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذب ﴾

يريد بيان مراتب الأشقياء . ونقدّم لذلك مقدّمة وهي أن نقول : فوات كمالات النفس

(١) قوله « واعلم أن هذه الشواغل التي هي كما علمت » بعد إثبات اللذّة العقلية أراد إثبات الآلام العقلية . وذلك لان النفس بسبب تعلقها بالبدن وانتقالها بالجزئيات إذا تمكّنت فيها هيئات رديئة منافية لكمالاتها فما دامت متعلقة بالبدن كان لها عنها شغل . فإذا فارقت البدن فرغت إليها ونالت منافية لكمالاتها فحصل لها الآلام إذا لالم ليس الإدراك المنافي للكمال ونيله . وكما ان اللذات العقلية أقوى من اللذات الحسية كانت الآلام العقلية أقوى من الآلام الحسية . م

تكون لا محالة لعدم استعدادها<sup>(١)</sup> وعدم استعدادها يكون إمّا لأمر عدمي كـنقصان غريزة العقل ، أو وجودي كوجود الأمور المضادة للكمالات فيها . وهي راسخة ، أو غير راسخة . فهذه أقسام ثلاثة تشترك في كونها رزائل . وهي أسباب النقصان . وكل واحد منها يكون إمّا بحسب القوّة النظرية ، وإمّا بحسب القوّة العملية . فتصير ستة .

فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذب وهو الذي ذكره الشيخ .

والذي يكون بحسب القوّة النظرية ويكون راسخاً فهو أيضاً غير مجبور لكن يدوم به التعذب لأنّه الجهل المركب المضادّ لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه . والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحاً في هذا الفصل؛ لكنّه أيضاً داخل بوجه تحت النقصان الذي حكم الشيخ عليه بأنّه مجبور .

والثلاثة الباقية أعنى النظرية الغير الراسخة كاعتقادات العوامّ والمقلّدة ، والعملية الراسخة وغير الراسخة كالأخلاق والملكات الرديئة المستحكمة وغير المستحكمة ، فهي التي تكون بسبب غواش غريبة . وجميعها يزول بعد الموت إمّا لعدم رسوخها ، وإمّا لكونها

(١) قوله «لعدم استعدادها» فإنها لو كانت مستعدة للكمالات فاضت عليها . و من الظاهر ان المراد به الاستعداد التام بوجود الشرايط وعدم الموانع . والالام يستلزم الإضافة ، ولو ترك هذه المقدمة لم يحتج الى هذه العناية وكان التقسيم اظهر فيقال : فوات كمال النفس لامر عدمي ، او لامر وجودي . واما مثل العدمي بنقصان الغريزة والوجودي بالامر المضاد . لعدم انحصارهما فيهما فان من العدمي عدم الاشتغال بالمعلوم مع الاستعداد لها من المهملين ، ومن الوجودي ايضا الاشتغال بما ليس بمضاد من اكتساب المعاش وغيره في المعرضين على ما يأتي في الفصل الاتي . ومعنى كونه غير مجبور : ان النقصان لا يجبر بعد الموت بحصول الكمال .

و فهم الامام من كلام الشيخ هيئنا ان النقصان بحسب القوة النظرية غير مجبور ، والنقصان بحسب القوة العملية مجبور . ثم طالب الفرق .

و اشار الشارح بذلك في التقسيم واحكام الاقسام الى شيئين : احدهما : القدر في القاعدتين : اما في الاولى فلان النقصان في القوة النظرية اذا كان لوجود امر غير راسخ مجبور لعدم رسوخه . واما في الثانية فلان النقصان في القوة العملية بحسب هيئته مستفاد من الافعال فيزول بزوالها بخلاف

النقصان في القوة الغريزية . م

هيئة مستفادة من الأفعال والأمزجة . فتزول بزوالها لكنّها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطئه . ويختلف التعذّب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين .

﴿تنبية﴾

﴿واعلم أن رذيلة النقصان<sup>(١)</sup> إنّما تتأدّى بها النفس الشبيقة إلى الكمال . وذلك الشوق تابع لتنبئه يفيد اكتساب . والبلى بجنبة [نجيسة خ] من هذا العذاب . وإنّما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عمّا ألمع به إليهم من الحق . فبالإلهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء﴾

يريد أن يميّز في هذا الفصل بين الناقصين المتعذّبين بنقصانهم سواء دام تعذّب بهم به أو لم يدم ، وبين الناقصين الذين لا يتعذّبون بنقصانهم .

فنقول : النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق إلى كمالاتها لأنّها لم تعرفها أصلاً . فإنّ الحكم بأنّ للنفوس كمالات حقيقية ليس بأولى . والتي لها شوق إليها فهي التي عرفت بالاكتساب النظري أنّ لها كمالاتها ، ثمّ إنّها إن لم تكتسب الكمال فلا يخلو إمّا أن اكتسبت ما يضاف الكمال فصارت جاحدة لكمالها من حيث الماهية وإن كانت معترفة به من حيث الإنية ، أو اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال ممّا ليس بمضادّ له فصارت معرضة عنه ، أو لم تشتغل بشيء من العلوم لكنّها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة إيّاه . فهؤلاء أصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذّبون بنقصانهم لاشتياقهم إلى الكمال الفائق عنهم . وإنّما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاصر عن الوصول إلى المشتاق إليه وهو فطانتهم البتراء . وأسوئهم حالاً الجاحدون . وهم الذين يتعذّبون دائماً فقط . وأمّا أصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ بالبلى . والأبلى في اللغة : هو الذي

(١) قوله «واعلم أن رذيلة النقصان» النفوس اما ان تدرك ان لها لذات وكمالات ، اولاً . فان لم تدرك فهي النفوس الساذجة كالبله والمانيين والاطفال ، و ان ادركت ان لها كمالات فاما أن تكتسب الكمالات وهم العارفون ، اولاً . فاما ان تكتسب اضرار الكمالات وهم الجاحدون ؛ اولاً . فاما ان اشتغل بما يصرفهم عن اكتساب الكمالات كالمشتغلين بالدنيا اذ الاشتغال بالامور الفانية



غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام : يقال : عيش أبله : أى قليل الغموم . فهؤلاء لا يتعدّون لأنهم غير عارفين بكما لأنهم غير مشتاقين إليها .

و اعترض الفاضل الشارح بأنّ النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بأنّها حقّة إذا فارقت الأبدان فإنّ أن جاز يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة عنها أيضاً . وحينئذ تغيب عن أهل السعادة ، وإن لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصاناتها كما لم يكن قبل الموت . فلاتكون مشتاقّة متعدّبة .

والجواب : أنّ النفوس الكاملة تتمثّل صور المعقولات فيها على ما هي عليه فإنّها إنّما تلتذّ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما أدركته على الوجه الذي أدركته . فكأنّها كانت ذوات إدراك فقط . فصارت مع ذلك ذوات نيل ، و تمّ بذلك التنازها . و أمّا التي تمثّلت أصداد الكمال فيها و اعتقدت أنّها كمال و رجت الوصول إلى ما أدركته فإنّها لا محالة تفقد بعد الموت مارجته فتخيب وتصبح متعدّبة بفقدان ما رجت الوصول إليه لابلزوال الجزم عنها .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ والعارفون المتمرّسون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن و انفكّوا عن الشواغل

صارف عن الاشتغال بتحصيل الكمال و هم المعرضون ، اولا وهم المهملون الذين لا اشتغال لهم بالدنيا ولا بالآخرة . ولاخفاء في ان هذا التقسيم بحسب القوة النظرية .

و نقول أيضا : النفس إما أن يكون كاملة في القوتين اولا فان كانت كاملة فيهما فهم في لذات لا يتناهى ولا ينقطع ، وان كانت ناقصة فاما في القوة العملية او العلمية . فان كانت ناقصة في القوة العلمية فان لم يكن لها شوق الى كمالها فهي على حسب من العذاب ، و ان كان لها شوق اليها فان اتصفت باضداد الكمال اتصافاً راسخاً فهي بعد الموت في عذاب مؤبد والا فهي على حسب من العذاب بعد الموت مابقي الاشتياق الى الكمال لانها حينئذ تكون مشتاقّة الى ما لا يمكن من تحصيله ، وان كانت ناقصة في القوة العملية فقد اكتسب بواسطة الاشتغال بالفانيات أخلاقاً و ملكات رديئة راسخة او غير راسخة فتعذب بها الا ان عذابها ينقطع لان تلك الملكات كانت بسبب غواش غريبة زالت فيزول بالتدريج . م

خلصوا إلى عالم القدس والسعادة وانتعشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا . وقد عرفتها (❖)

يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية ، و بالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية . فإن كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية . وإطلاق الدرن على الهيئات البدنية استعارة لطيفة . فإنها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام . وإنما قال «خلصوا إلى عالم القدس» لأنهم كانوا ذوى علم به فصاروا ذوى عيان له . فكأنهم كانوا قد ذهبوا إلى ذلك العالم ولكن لا بالكليّة فذهبوا الآن بالكليّة وحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل بهذا الوصول . (❖ تنبيه )❖

(❖) وليس هذا الالتذاز مفقوداً من كل وجه والنفس في البدن ؛ بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الأبدان من هذه اللذة حظاً و افرأ قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء )❖  
هذا إخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت ، وتنديه عليه بالقياس العقلي . و إنما يتحققه من هو ميسر له . وألفاظه غنيّة عن الشرح .

(❖ تنبيه )❖

(❖) والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم يفظّظها مباشرة الأمور الأرضية الجاسية إذا سمعت ذكراً روحانياً يشير إلى أحوال المفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سببه ، وأصابها وجد مبرح [مبرج -خ] مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها إلى حيرة ودهش . وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريباً شديداً . وذلك من أفضل البواعث . ومن كان باعته إياه لم يقنع إلاّ بتتمّة الاستبصار . و من كان باعته طلب الحمد و المنافسة أفنعه ما بلغه الغرض . فهذه حال لذة العارفين (❖)

يريد بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة النفوس التي لم ينتقش فيها الحق ولم تندس بالعقائد المخالفة للحق ، ولم يفظّظها : أي لم يغلظها . و الفظّ من الرجال : الغليظ . والجاسية : الشديدة الصلابة يقال : جسأت يده . بالهمزة -أي صلبت . وغشيها : أي

غطّاهَا . ووجد مبرح : أى شديد . يقال : ضربه ضرباً مبرحاً : أى بشدّة ، وبرح به الأمر أى جهده . والمنافسة : الرغبة في الشيء على وجه المباراة في الكرم . والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدّين للكمال . ومعنى قوله : « ومن كان باعثه إِيّاه » أى من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع إلا بالوصول التام إليه ، ومن كان باعثه شيئاً غير ذلك وقف عند حصول غرضه .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ وأما البله فإنهم إذا تنزّهوا خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم . ولعلمهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيّلات لهم ولا يمتنع أن يكون ذلك جسماً سماوياً أو مائياً . ولعل ذلك يفضى بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتّصال المسعد الذي للعارفين ﴾

لمّا فرغ من بيان أحوال النفوس الكاملة والمستعدّة للكمال والجاهلة في المعاد أراد أن يبيّن حال النفوس الخالية عن الكمال وعمّا يضاده وهى نفوس البله في هذا الفصل . واعلم أن من القدماء من زعم أنّها تفتنى لأنّ النفس إنّما تبقى بالصور المرسمة فيها . فالخالية عنها معطّلة . ولا معطّل في الوجود ؛ ولكن الدلائل الدالّة على بقاء النفوس الناطقة تقتضى نقض هذا المذهب .

ثمّ القائلون ببقائها قالوا : إنّها تبقى غير متأذّية لخلوّها عن أسباب التآذي . و الخلاص فوق الشقاء . فإنّ هنّ في سعة من رحمة الله تعالى . ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله صلى الله عليه وآله : أكثر أهل الجنّة البله . ثمّ إنّها لا يجوز أن تكون معطّلة عن الإدراك وكانت ممّا لا يدرك إلاّ بآلات جسمانيّة . فذهب بعضهم إلى أنّها تتعلّق بأجسام آخر . ولا تخلو إمّا أن لا تصير مبادئ صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال إليه ، أو تصير فتكون نفوساً لها وهذا هو القول بالتناسخ الذي سيبيطله الشيخ .

أما المذهب الأوّل فقد أشار إليه الشيخ في كتاب المبدء والمعاد وذكر أن بعض أهل العلم ممّن لا يجازف فيما يقول - وأظنّه يريد الفارابي - قال قولاً ممكناً : وهو أن هؤلاء إذا فارقوا البدن وهم بدنيّون لا يعرفون غير البدنيّات ، وليس لهم تعلّق بما هو أعلى من الأبدان

فيشغلهم التعلق بها عن الأشياء البدنية أمكن أن يعلّقهم تشوّقهم إلى البدن ببعض الأبدان التي من شأنها أن يتعلّق بها الأَنفس لأنّها طالبة بالطبع ، وهذه مهيةٌ وهذه الأبدان ليست بأبدان إنسانية أو حيوانية لأنّها لا تتعلّق بها إلا ما يكون نفساً لها فيجوز أن تكون أجراماً سماويةً لأن تصير هذه الأَنفس أنفساً لتلك الأجرام أو مدبرة لها . فإنّ هذا لا يمكن بل يستعمل تلك الأجرام لإمكان التخييل ثمّ تتخيّل الصورة التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه . فإن كان اعتقاده في نفسه وأفعاله الخير شاهدت الخيرات الأخروية على حسب ما تخيلتها وإلا فشاهدت العقاب . كذلك قال . ويجوز أن يكون هذا الجرم متولداً من الهواء والأدخنة ، ولا يكون مقارناً لمزاج الجوهر المسمّى روحاً الذي لا يشكّ الطبيعويون أنّ تعلق النفس به لا بالبدن .

فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور . ولولا مخافة التطويل لأوردته بعبارة . والشيخ جو زبعد ذلك أن يفرض التعلق المذكور بهم إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين .  
ولى في أكثر هذه المواضع نظر .  
قوله :

﴿فأمّا التناسخ في أجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل وإلا لاقتضى كل مزاج نفساً تفيض إليه وقارنتها النفس المستنسخة . فكان لحيوان واحد نفسان . ثمّ ليس يجب أن يتصل كل فناء بكون ، ولأن يكون عدد الكائنات من الأجسام عدد ما يفارقها من النفوس مفارقة يستحقّ بدنأً واحداً فيتصل به أو يتدافع عنه متمانعة . ثمّ أبسط هذا واستعن بما تجده في مواضع أخر لنا﴾

وهذا هو المذهب الثاني . وقد أورد على إبطاله حجّتين :

إحديهما أن يقال : لما ثبت أنّ تهيهؤ الأبدان يوجب إفاضة وجود النفوس من العلة المفارقة ثبت أنّ كل مزاج بدني يحدث فإنّما يحدث معه نفس لذلك البدن . فإنّ فرضنا أنّ نفساً تناسختها أبدان كان للبدن المستنسخ نفسان : إحديهما المستنسخة ، والثانية الحادثة معه . فكان حينئذٍ لحيوان واحد نفسان . وهذا محال لأنّ النفس هي التي تدبّر البدن وتتصرّف فيه ، وكل حيوان يشعر بشيء واحد يدبّر بدنه ويتصرّف فيه .

وإن كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا تتصرف في البدن فلا يكون لها علاقه مع ذلك البدن . فلا تكون نفساً له . هذا خلف .

والحجّة الثانية <sup>(١)</sup> أن يقال : النفس المستنسخة إما أن تتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الأوّل ، أو تتصل به قبله بزمان أو بعده بزمان .

فإن اتّصل به في تلك الحالة فإمّا أن يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة ، أو يكون قد حدث قبله . وإن كان قد حدث في تلك الحالة فإمّا أن يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الأبدان الحادثة في جميع الأوقات متساوية ، أو يكون عدد النفوس أكثر ، أو يكون أقلّ .

وعلى التقدير الأوّل يجب أن يتّصل كلّ فناء بدن بكون بدن آخر ، ووجب أيضاً أن يكون عدد الكائنات من الأبدان عدد الفاسدات منها وهما محالان فضلاً عن أن يكونا واجبين .

وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعمة على بدن واحد إمّا متشابهة في استحقاق الاتّصال به أو مختلفه .

والأوّل يقتضى إمّا اتّصال الكلّ به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مرّ

(١) قوله « الحجّة الثانية » قرر الإمام هذه العجّة بان النفس لو صح عليها التناسخ فاما ان يتعلق ببدن آخر كما فارقت ، أو تبقى خالية عن التعلق زماناً ثم تتعلق ببدن آخر . وعلى الاول يلزم محالان : احدهما : أنه مهما فسد بدن يجب ان يحدث بدن آخر . والاخر : انه اذا فارق نفوس كثيرة يجب ان يوجد أبدان على عدد النفوس والالتعلق ببدن واحد أكثر من نفس واحدة . والقسم الثاني باطل لانها حينئذ يكون معطلة ولا معطل في الطبيعة .

و هذا التقرير فيه زيادة و نقصان : اما الزيادة فهي فرض خلو النفس من التعلق بالبدن . ولا أثر منها في الكتاب . فلاحاجة اليه لان اثبات التناسخ مبني على امتناع التعطيل كما مر . و اما النقصان فلان قوله : ولان يكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا فتتصل به وتندفع

عنه . يقتضى أن يكون قسما من الاقسام المفروضة في الدليل وليس في هذا التقرير منه أثر فلهدنا زاد الشارح الاقسام في تقرير العجّة . و انما ترك بيان استحالة القسم الثاني وهوان يكون اتصال النفس بالبدن الثاني قبل فساد الاول لظهوره مما يذكر في الاقسام الاخر . فمن البين انه

بطلانه ، وإما أن تتدافع وتتنازع فيبقى الكل غير متصل ببدن بعد فساد البدن الأوّل وقد فرضناها متصلة هذا خلف .

والثاني يقتضى اتصال البعض وبقاء البعض غير متصل ويعود الخلف .  
وعلى التقدير الثالث لا يخلو إما أن تتصل نفس واحدة بأبدان أكثر من واحد حتى يكون حيوان واحدهو بعينه غيره . وهذا محال ، أو يبقى بعض الأبدان المستعدة للنفس بلا نفس . وهو أيضاً محال ، أو يتصل بعض النفوس ببعض الأبدان ويحدث للبعض الآخر نفوس أخرى . ويلزم منه محالان أحدهما : اتصال تلك النفوس ببعض تلك الأبدان دون بعض من غير أولوية ، والثاني حدوث النفس لبعض الأبدان المستحقة دون بعض من غير أولوية . وإن اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة . فذلك البدن لا يخلو إما أن يكون ذات نفس أخرى ، أولاً يكون . ويلزم على الأوّل اتصال نفسين ببدن واحد ، وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها .

وأما إن اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونه معطلا في زمان يقتضى جواز ذلك في سائر الأزمنة . ولانحتاج إلى القول بالتناسخ . وأيضاً لا يخلو إما أن يكون اتصالها ببدن موقوفاً على حدوث مزاج مستعد ، أو لم يكن . ويلزم على الأوّل

يلزم منه تعلق نفس واحدة ببدين وهو محال .

وقوله : ويعود المحالات المذكورة . إشارة إلى ما لزم من اجتماع النفوس على بدن واحد في أقسامه الثلاثة . لكن يرد عليه وجوه من الاعتراض .

أحدها : على قوله : وعلى تقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على واحد إما متشابهة . فإن اجتماع النفوس على بدن واحد ان لم يستلزم اتصالها به لم يتم الخلف . لأنه لم يفرضها حينئذ متصله فإن استلزمها فالترديد إلى التشابه في الاستحقاق و الاختلاف ثم إلى اتصالها و تدافعها مستقبح غاية الاستقبح .

وثانيها : على قوله : أو يحدث للبعض الآخر نفوس أخرى ويلزم منه محالان . فإن عدم الأولوية ممنوع لجواز أن لا يستعد بعض الأبدان إلا لبعض النفوس والا لم يجوز ان يتعلق نفس ببدن أصلا لعدم الأولوية .

و ثالثها : على قوله : و اما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة . فانه زيادة لاحاجة إليها كما في تقرير الإمام .

حدوث نفس أخرى مع حدوث ذلك المزاج . وتعود المحالات المذكورة ، وعلى الثاني أن يتخصص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوى الأزمنة بالنسبة إليه وهو محال . وهيئها قد تمت الحججة الثانية .

و الشيخ قد أشار إلى هذه الأقسام بقوله « ثم أبسط هذا » يعنى البرهان الثاني ، و إلى الأصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله : « واستعن بما تجده في مواضع أخر لنا » .

﴿إشارة﴾

﴿أجل مبتهج بشيء هو الأول بذاته لأنه أشد الأشياء إدراكاً لأشد الأشياء كما لا الذي هو برىء عن طبيعة الإمكان والعدم وهما منبعاً الشر ، ولا شاغل له عنه . والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذاتها ، والشوق هو الحركة إلى تميم هذا الابتهاج إذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما يتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق أن لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثيل الحسى للأمر الحسى . فكل مستاق فإنه قد نال شيئاً ما ، وفاته شيء ما . وأما العشق فمعنى آخر . والأول عاشق لذاته من ذاته عشق من غيره أولم يعشق ؛ ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن أشياء كثيرة غيره﴾

لما فرغ عن بيان أحوال النفوس في المعاد وقد تقرّر فيما مضى أن وقوع اللذة على ما يطلق عليه معناها ليس بالتساوى أراد أن يبين ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك . فذكر أنها مترتبة في خمس مراتب :

والتقرير المنطبق على المتن كمال الانطباق ان يقال : لو تعلقت النفوس بأبدان على سبيل التناسخ فاما يجوز ان يستحق نفوس متعددة بدناً واحداً ، أولاً يجوز بل يستحق كل نفس بدناً عليحدة . فان استحق كل نفس بدناً يلزم أن يكون بإزاء فساد كل بدن كون بدن آخر ، وان يكون الكائنة بعدو النفوس المفارقة . وليس كذلك لانه ربما يموت الوفاى قوم واحد بقتل او وباء أو غير ذلك و يعلم بالضرورة انه لم يحدث من الإبدان الوفاى ، وان جاز ان يستحق نفوس بدناً واحداً فانه ان تتعلق به فيلزم أن يكون لبدن واحد نفوس وانه محال ، او تدافع فلا يتعلق به فلا تناسخ . وقد فرضناه . هذا خلف . م

أوليها : مرتبة الواجب الأول تعالى. وإنما ترك لفظة اللذة واستعمل بدلها الاستهاج لأن إطلاقها على الواجب الأول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور. وإنما كان الأول أجل مبتهج بشيء لأن كماله هو الكمال الحقيقي لا غير، وإدراكه هو الإدراك التام فقط. فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته أكمل الابتهاجات على الإطلاق.

واعلم أن كل خير مؤثر وإدراك المؤثر<sup>(١)</sup> من حيث هو مؤثر حب له. والحب إذا أفرط سمى عشقا، وكلما كان الإدراك أشد خيرية كان العشق أشد. والإدراك التام لا يكون إلا مع الوصول التام. فالعشق التام لا يكون إلا مع الوصول التام. ويكون ذلك على ما مر لذة تامة وابتهاجا تاما. فإذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصوّر حضور ذات ما هي المعشوقة. ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق وربما يشبهه أحدهما بالآخر أشار إلى الشوق أيضا وذكر أنه الحركة إلى تتميم هذا الابتهاج. ولا يتصور ذلك إلا إذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه. ثم أثبت العشق الحقيقي للأول تعالى لحصول معناه هناك. فإنه الخير المطلق وإدراكه لذاته أتم الإدراكات. ولم يتحاش عن إطلاق هذا اللفظ عليه وإن كان غير مستعمل عند الجمهور لأنه مستعمل في عرف الإلهيين من الحكماء والمحققين من أهل الذوق، ونزّهه تعالى عن الشوق إذ لا يمكن أن

(١) قوله «واعلم أن كل خير مؤثر» لما كان إدراك الكمال موجبا للحب والحب إذا أفرط يكون عشقا ثبت العشق للأول لأنه كلما كان الكمال أكثر وإدراكه أقوى يكون حبه أكثر لكن كماله تعالى في الإفراط فيكون حبه له في الإفراط وهو العشق ولا شوق له لأن الشوق لا يحصل إلا عند الوصول من وجه والغيبة من وجه فإن من اشتاق إلى معشوقه فلا بد أن يكون المعشوق حاضرا في خياله غائبا عن حسه فمن حيث أنه حاضر في خياله واصل إليه ومن حيث أنه غائب عن حسه طالب له والأول تعالى منزّه عن الغيبة والطلب فاستحال الشوق عليه، وكما أنه تعالى مبتهج بذاته فكل من عرفه يكون مبتهجا به ملتذا بعرفانه وكلما كان إدراكه أتم كان التنازه به أشد فلهذا تفاوت ابتهاجات الملائكة ولذاتهم بحسب تفاوت مراتبهم في العلم به تعالى وكذا القول في النفوس البشرية. واعترض الإمام أنكم قلتم أن إدراك الكمال من حيث هو كمال يوجب حبه وحب الشيء هل هو نفس إدراكه أو غيره فإن كان نفس إدراكه واستدلتم على حب الكمال بإدراكه فهو استدلال بالشيء على نفسه وإن كان غيره ولا شك أن إدراكه لكمالته مخالف لإدراكه لغيره لكمال آخر فلا يلزم من إيجاب إدراك



يغيب عنه شيء ، وبين أنه عاشق لذاته معشوق لذاته من غير وقوع كثرة فيه ، وأنه معشوق أيضاً لغيره بحسب إدراك الغير له .

واعترض الفاضل الشارح بأن الحب إن كان هو الإدراك كان قولكم : إدراك الكامل يوجب حبه إستدلالاً بالشيء على نفسه ، وإن كان غيره كان إدراك الأول لكماله مخالفاً لإدراك غيره لكمال آخر . والمختلفات لا يجب اشتراكها في الأحكام فإن يجوز أن يكون إدراك الغير موجباً للحب وإدراكه تعالى غير موجب له .

والجواب : أن الحب ليس هو الإدراك فقط بل هو إدراك المؤثر من حيث هو مؤثر وإدراك الكمال إنما يوجب حبه لكون الكمال مؤثراً . ولما كان الكمال وإدراكه موجودين للأول تعالى حكموا بثبوت الحب هناك .

قوله :

﴿ ويتلوه المبتهجون به ووبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية . فليس ينسب إلى الأول الحق ، ولا إلى النائلين من خلص أوليائه القدسيين شوق ﴾

هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول . وإنما لم ينسب الشوق إليها لبرائتها عن القوة .

غيره لكمال حبه ايجاب ادراك الاول لكمال حبه لعدم وجوب اشتراك المختلفات في الاحكام وقوله و ان كان غيره كان ادراك الاول لكماله مخالفاً لادراك غيره فيه مساهلة لان التالي مانشأ من المقدم . والجواب ان الحب هو الادراك لكنه ادراك الكمال من حيث انه مؤثر والاستدلال على حب الكمال بانه مؤثر حتى يقال انه يدرك الكمال و الكمال مؤثر و ادراك الكمال من حيث انه مؤثر حب فيكون ادراك الكمال موجبا لحبه . هذا ما تلخص لدينا في شرح الشرح بالانكار المتوالية و فاض علينا من عالم القدس بالافاضات المتتالية و انه اشرف ما كتب في الكتب و انفس ما يتوجه اليه ركاب الطلب لا يعرف قدره الا من ايد من عند الله بذهن و قاد و نظرفي العلوم نقاد و لا ينتفع به الا ذودربة بتوجيه المباحث اذ فكره متعلقة في المبادئ حتى ينتهي الى الغايات . فالضن الذي اوجب الشيخ في كتابه فهو بهذا الكتاب اوجب و النهي عن اضاعته و اذاعته الى الجاهل و المتفلسفين اولي و اوجب . وفقنا الله وجميع طالبى الحكمة لدرك الحق و وفقنا على مقامات الصديق انه على كل شيء قدير و بالاجابة جدير و صلى الله على اشرف الاولين و الاخرين و آله الطيبين الطاهرين .

قوله :

﴿وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين . فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلاً ما فهم ملتذون . و من حيث هم مشتاقون فقد يكون لأصناف منهم أذى ما . وطما كان الأذى من قبله كان أذى لذينا . وقد تحاكي مثل هذا الأذى من الأمور الحسية محاكاة بعيدة جداً حال أذى الحكمة والدغدغة . فلربما خيل ذلك شيئاً بعيداً منه . ومثل هذا الشوق مبدء حركة ما فإن كانت تلك الحركة مخلصاً إلى النيل بطل الطلب وحقت البهجة . والنفوس البشرية إذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان أجل أحوالها أن تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق . اللهم إلا في الحياة الأخرى ﴾  
وهذه هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الإنسانيّة مادامت في الأبدان . وقد أثبت لهم العشق والشوق معا ، وبحسب الشوق الأذى . و ذكر أنّ الأذى لذينا والأذى الذي يصل من المعشوق إلى العاشق إنما يكون عنده لذينا لأنه يتصور وصول أثر المعشوق به إليه . ووصول الأثر أثر الوصول . وشبهه هذا الأذى اللذينا بأذى الحكمة والدغدغة ، ثم ذكر أنّ ذلك تشبيه بعيد . وذلك لوجبهما : أحدهما أنّ الأذى واللذة في الدغدغة جسمانيان وهيئنا عقليان . والثاني : أنّ الأذى واللذة في الدغدغة متباينان في الوجود والحس لا يميز بينهما لتعاقبهما فيتخيّلهما معا وهيئنا متحدان . والباقي ظاهر .

قوله :

﴿ويتلو هذه النفوس نفوس أخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها ، ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لامفاصل لرقابها المنكوسة ﴾  
وهاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة . والشوق في المرتبة الأخيرة هو سبب تأذيها في المعاد . على ما مرّ . وألفاظه ظاهرة .  
﴿تنبيه﴾

﴿فاذا نظرت في الأمور وتأملتتها وجدت لكل شيء من الأشياء الجسمانية كما لا

يخصه ، و عشقاً إرادياً أو طبيعياً لذلك الكمال ، وشوقاً طبيعياً أو إرادياً إليه إذا فارقته  
رحمة من العناية الأولى على النحو الذي هي به عناية . فهذه جملة و تجد في العلوم المفصلة  
لها تفصيلاً) ❖

لما فرغ عن بيان مقاصده وقد تقرر في أثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة  
والشوق لبعضها أراد أن ينبه على ثبوتها لباقي النفوس والقوى الجسمانية . فذكر ذلك  
إجمالاً ، وأحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على إثبات الكمالات الأولى والثانية  
لجميع أنواع الأجسام البسيطة والمركبة و كيفية حركاتها نحوها بالإرادة و الطبيعة . و  
ذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة عندها . فهي عاشقة بالقياس إليها ومشتاقة إليها  
إذا فارقتة . و ألفاظه ظاهرة . و للشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها سرياته في جميع  
الكائنات .

### ( النمط التاسع : في مقامات العارفين )

لما أثار في النمط المتقدم إلى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على  
مراتبها أراد أن يشير في هذا النمط إلى أحوال أهل الكمال من النوع الإنساني ، و يبين  
كيفية ترقّيتهم في مدارج سعادتهم ، و يذكر الأمور العارضة لهم في درجاتهم .  
وقد ذكر الفاضل الشارح : أن هذا الباب أجل ما في هذا الكتاب فإنه رتب  
فيه علوم الصوفية ترتيباً ما سبقه إليه من قبله ولا لحقه من بعده .

❖ ( تنبيه ) ❖

❖ ( إن للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم .  
فكأنهم وهم في جلايب من أبدانهم قد نضوها وتجروا عنها إلى عالم القدس ولهم أمور  
خفية فيهم وأمور ظاهرة عنهم . يستنكرها من ينكرها و يستكبرها من يعرفها . و نحن  
نقصها عليك ) ❖

الجلباب : الملحفة ، و ما يتغطى به من ثوب وغيره . و نض الثوب : أي خلعه .  
و المراد من قوله « فكأنهم في جلايب من أبدانهم قد نضوها و تجروا عنها إلى

عالم القدس « أن نفوسهم الكاملة وإن كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلايب الأبدان لكنّها كان قد خلعت تلك الجلايب و تجرّدت عن جميع الشوائب الماديّة وخلصت إلى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البريئة عن النقصان والشر » ولهم أمور خفيّة فيهم هي مشاهداتهم لما يعجز عن إدراكه الأوهام وتمكّل عن بيانه الألسنة ، وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا أذن سمعت . وهو المراد من قوله عزّ من قائل : فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين . « و أمور ظاهرة عنهم » هي آثار كمال وإكمال يظهر من أفعالهم وأفعالهم وآيات تختصّ بهم التي من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي أمور « يستنكرها من ينكرها » أي لا يسكن إليها قلب من لا يعرفها ولا يقرّ بها « ويستكبرها من يعرفها » أي يستعظمها من يقف عليها ويقرّ بها .

قوله :

﴿ وإذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وإبسال . فاعلم أن سلامان مثل ضرب لك ، وأن إبسالاً مثل ضرب لدرجتك في العرفان إن كنت من أهله ، ثم حلّ الرمز إن أظقت ﴾ .

سرد الحديث : أي أتى به على ولائه . وفلان يسرد الحديث : إذا كان جيّد السياق له . وسلامان : شجرة ، واسم موضع ، وأيضاً من أسماء الرجال . والإبسال : التحريم ، وأبسلت فلاناً إذا أسلمته للهلكة أو رهنته ، والبسل : الحبس والمنع ، وقيل : البسل : المخلّى .

قال الفاضل الشارح في هذا الموضع : إن ما ذكره الشيخ من جنس الاحاجي التي يذكر فيها صفات يختصّ مجموعها بشيء اختصاصاً بعيداً عن الفهم فيمكن الاهتداء منها إليه ، ولا هي من القصص المشهورة بل هما لفظتان وضعهما الشيخ لبعض الأمور وأمثال ذلك مما يستحيل أن يستقلّ العقل بالوقوف عليه . فإذن تكليف الشيخ حلّه يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب .

قال : وأجود ما قيل فيه : إن المراد بسلامان آدم عليه السلام ، وبإبسال الجنة . فكأنه قال : المراد بآدم نفسك الناطقة ، وبالجنة درجات سعادتك ، وبإخراج آدم من

الجنة عند تناول البرّ انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها إلى الشهوات .  
 و أقول : كلام الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان . وتكون  
 سياقتها مشتملة على ذكر طالب ما مطلوب لا يناله إلا شيئاً فشيئاً و يظفر بذلك النيل  
 على كمال بعد كمال ليتمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب ، و تطبيق إيسال على مطلوبه  
 ذلك ، و تطبيق ما جرى بينهما من الأحوال على الرمز الذي أمر الشيخ بحلّه . و يشبه  
 أن تكون تلك القصة من قصص العرب فإنّ هاتين اللفظتين قد تجريان في أمثالهم  
 و حكاياتهم .

وقد سمعت بعض الأفاضل بخراسان أنه يذكر : أن ابن الأعرابي أورد في كتابه  
 الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا في أسر قوم أحدهما مشهور بالخير اسمه  
 سلامان والآخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم . ففدى سلامان لشهرته بالسلامة و أنقذ  
 من الأسر و أسل الجرهمي لشهرته بالشرارة حتى هلك . و سار منهما في العرب مثل يذكر  
 فيه خلاص سلامان وإيسال صاحبه . وأنا لا أتذكر ذلك المثل ولم يتفق لي مطالعة القصة  
 من الكتاب المذكور . و هي على الوجه الذي سمعته غير مطابقة للمطلوب هيئنا لكنّها  
 دالة على وقوع هاتين اللفظتين في نوادر حكايات العرب . فإن كان ذلك كذلك فسلامان  
 وإيسان ليسا ممّا وضعهما الشيخ على بعض الأمور و كلف غيره معرفة ما وضعه ؛ بل هو ذكر  
 أنك إن سمعت تلك القصة فافهم من لفظتي سلامان وإيسال المذكورتين فيها نفسك  
 و درجتك في العرفان ثمّ اشتغل بحلّ الرمز وهو سياقة القصة تجدها مطابقة لأحوال  
 العارفين . فإنّ الأمر بحلّ الرمز ليس تكليفاً بمعرفة الغيب إنّما هو موقوف على  
 استماع تلك القصة . وحينئذ لعله يكون ممّا يستقلّ العقل بالوقوف عليه والاهتداء إليه  
 ثمّ إنني أقول : قد وقع إليّ بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان إلى سلامان  
 وإيسال :

إحداهما وهي التي وقعت أولاً إلىّ ذكر فيها أنه كان في قديم الدهر ملك ليونان  
 والروم ومصر وكان يصادقه حكيم فتح بتدبيره له جميع الأقاليم ، وكان الملك يريد ابناً يقوم  
 مقامه من غير أن يباشر امرأة فدبّر الحكيم حتى تولّد من نطفته في غير رحم امرأة ابن

له وسمّاه سلامان وأرضعته امرأة اسمها إيسال وربّته وهو بعد بلوغه عشقها ولازمها وهي دعتّه إلى نفسها وإلى الالتذان بمعاشرتها ، ونهاه أبوه عنها وأمره بمفارقتها . فلم يطعه وهربا معا إلى ما وراء بحر المغرب . وكان للملك آلة يطّلع بها على الأقاليم وما فيها ويتصرّف في أهاليها . فاطّلع بها عليهما ورقّ لهما وأعطاهما ما عاشا به وأهملهما مدّة ، ثمّ إنّه غضب من تمادى سلامان في ملازمة المرأة فجعلهما بحيث يشتاقل كلّ إلى صاحبه ولا يصل إليه مع أنّه يراه فتعدّد بذلك . وفطن سلامان به ورجع إلى أبيه معتذرا ونسبه أبوه على أنّه لا يصل إلى الملك الذي رشّح له مع عشق إيسال الفاجرة وإلفه بها . فأخذ سلامان وإيسال كلّ منهما يد صاحبه وألقيا نفسيهما في البحر فخلّصه روحانيّة الماء بأمر الملك بعد أن أشرف على الهلاك ، وغرقت إيسان واغتمّ سلامان . ففزع الملك إلى الحكيم في أمره . فدعاه الحكيم وقال : أظنني أرسل إيسالا إليك . فأطاعه وكان يريه صورتها فيتسلّى بذلك رجاء وصالها إلى أن صار مستعدّا لمشاهدة صورة الزهرة فأراها الحكيم إيّاها بدعوته لها فشغفها حبّا وبقيت معه أبداً فتنفّر عن خيال إيسال واستعدّ للملك بسبب مفارقتها . فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين بإعانة الملك واحداً للملك واحداً لنفسه ، ووضعت هذه القصة مع جثتهما فيهما . ولم يتمكّن أحد من إخراجها غير أرسطو . فإنّه أخرجها بتعليم أفلاطون . وسدّ الباب ، وانتشرت القصة . ونقلها حنين بن اسحق من اليوناني إلى العربيّ .

وهذه قصة اخترعها أحد من عوامّ الحكماء لينسب كلام الشيخ إليه على وضع لا يعلق بالطبع وهي غير مطابقة لذلك لأنّها تقتضى أن يكون الملك هو العقل الفعّال ، والحكيم هو الفيض الذي يفيض عليه ممّا فوقه ، وسلامان هو النفس الناطقة . فإنّه أفاضها من غير تعلّق بالجسمانيّات ، وإيسال هو القوّة البدنيّة الحيوانيّة التي تستكمل النفس وتألّفها ، وعشق سلامان لإيسال : ميلها إلى اللذات البدنيّة ، ونسبة إيسال إلى الفجور : تعلّق غير النفس المتعيّنة بمادّتها بعد مفارقة النفس ، وهربهما إلى ما وراء بحر المغرب : انغماسهما في الأمور الفانية البعيدة عن الحقّ ، وإهمالهما مدّة : مرور زمان عليهما لذلك ، وتعذّبهما بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان : بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن أفعالها

بعد سنّ الانحطاط ، ورجوع سلامان إلى أبيه : التفتن للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل ، وإلقاء نفسيهما في البحر تورطهما في الهلاك أما البدن فلانحلال القوى والمزاج وأما النفس فلمشايعتها إياه ، وخلص سلامان : بقاؤها بعد البدن ، وإطّاعه على صورة الزهرة : التنازها بالابتهاج بالكمالات العقلية ، وجلوسه على سرير الملك : وصولها إلى كمالها الحقيقي ، والهرمان الباقيان على مرور الدهر : الصورة والمادة الجسمانيّتان . فهذا تأويل القصة . وسلامان مطابق لما عنى الشيخ ، وأما إيسال فغير مطابق لأنه أراد به درجة العارف في العرفان . وهيئنا مثل ما يعوقه عن العرفان والكمال . فبهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ . و ذلك يدلّ على قصور فهم واضعها عن الوصول إلى فهم غرضه منها .

وأما القصة الثانية وهي التي وقعت إلى بعد عشرين سنة من إتمام الشرح وهي منسوبة إلى الشيخ . وكانها هي التي أشار الشيخ إليها فإنّ أبا عبيد الجوزجانيّ أورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وإيسال له .

وحاصل القصة : أنّ سلامان وإيسال كانا أخوين شقيقين ، وكان إيسال أصغرهما سنّاً وقد تربى بين يدي أخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلاً متأديباً عالماً عفيفاً شجاعاً ، قد عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان أخلطه بأهلك ليتعلم منه أولادك . فأشار سلامان بذلك وأبى إيسال من مخالطة النساء . فقال له سلامان : إنّ امرأتي لك بمنزلة أمّ . ودخل عليها وأكرمه ، وأظهرت عليه بعد حين في خلوة عشقها له فانقبض إيسال من ذلك ودرت أنّه لا يطاوعها . فقالت لسلامان : زوج أخاك بأختي فأملكها به ، وقالت لأختها : إنّني ما زوجتك بإيسال ليكون لك خاصة دوني بل لكي أساهمك فيه ، وقالت لإيسال : إنّ أختي بكر حسيّة لا تدخل عليها نهاراً ولا تكلمها إلا بعد أن تستأنس بك . وليلة الزفاف باتت امرأة سلامان في فراش أختها فدخل إيسال عليها فلم تملك نفسها فبادرت تضم صدرها إلى صدره فارتاب إيسال وقال في نفسه : إنّ الأبكار الخفريات لا يفعلن مثل ذلك . وقد تغيم السماء في الوقت بغيم مظلم فلاح فيه برق أبصر بضوئه وجهها فأزعجها وخرج من عندها وعزم على مفارقتها . وقال لسلامان : إنّني أريد أن أفتح لك البلاد فإنني قادر

على ذلك ، وأخذ جيشاً وحارب إماماً وفتح البلاد لأخيه برّاً وبحراً شرقاً وغرباً من غير منة عليه . وكان أول ذى قرنين استولى على وجه الأرض . ولما رجع إلى وطنه وحسب أنها نسيته عاودت إلى المعاشقة وقصدت معانقته . فأبى وأزعجها . وظهر لهم عدو فوجّه سلامان إيسالا إليه في جيوشه ، وفرقت المرأة في رؤساء الجيش أموالاً ليرفضوه في المعركة ففعلوا وظفر به الأعداء وتركوه جريحاً وبه دماء حسبوه ميتاً . فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش وألقت حلمة ثديها واغتذت إلى أن انتعش وعوفى ، ورجع إلى سلامان وقد أحاط به الأعداء وأذلّوه وهو حزين من فقد أخيه فأدركه إيسال وأخذ الجيش والعدة وكرّ على الأعداء وبددهم وأسر عظيمهم وسوى الملك لأخيه ، ثم أطأت المرأة طابخه وطاعمه وأعطتهما مالا فسقياه السم . وكان صديقاً كبيراً نسباً وعلماً وعملاً . واغتم من موته أخوه ، واعتزل من ملكه وفوض إلى بعض معاهديه ، وناجى ربه فأوحى إليه جليّة الحال فسقى المرأة والطابخ والطاعم ثلاثتهم ما سقوا أخاه ودرجوا . فهذا ما اشتمل عليه القصة .

وتأويله : أن سلامان مثل للنفس الناطقة وإيسالا للعقل النظرى إلى أن حصل عقلاً مستفاداً وهو درجتها في العرفان إن كانت تترقى إلى الكمال ، وامرأة سلامان : القوة البدنية الأمارة بالشهوة والغضب المتحددة بالنفس صائرة لشخصاً من الناس ، وعشقها الإيسال : ميلها إلى تسخير العقل كما سخرت سائر القوى ليكون مؤتمراً لها في تحصيل مآربها الفانية ، وإبائهم : انجذاب العقل إلى علمه ، وأختها التي أملكته : القوة العملية المسمّاة بالعقل العملى المطيع للعقل النظرى وهو النفس المطمئنة ، وتلبسها نفسها بدل أختها : تسويل النفس الأمارة مطالبها الخسيسة وترويجها على أنها مصالح حقيقية ، و البرق اللامع من الغيم المظلم : هى الخطفة الإلهية التى تمنح في أثناء الاشتغال بالأمر الفانية وهى جذبة من جذبات الحق ، وإزعاجه للمرأة : إعراض العقل عن الهوى ، وفتح البلاد لأخيه : اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملوكوت وترقيتها إلى العالم الإلهى وقدرتها بالقوة العلمية على حسن تدبيرها في مصالح بدنها وفي نظم أمور المنازل والمدن . ولذلك سمّاه بأول ذى قرنين فإنه لقب لمن كان يملك الخافقين ، ورفض الجيش



له : انقطاع القوى الحسّية و الخياليّة و الوهميّة عنها عند عروجها إلى الملاء الأعلى وفتور تلك القوى لعدم التفاتها إليها ، و تغذيتها بلبن الوحش : إفاضة الكمال إليه عمّا فوقه من المفارقات لهذا العالم ، واختلال حال سلامان لفقده إبسالاً : اضطراب النفس عند إهمالها تدبيرها شغلابها فوقها ، و رجوعه إلى أخيه : التفات العقل إلى انتظام مصالحها في تدبيرها البدن ، والطابخ هو القوّة الغضبيّة المشتعلة عند طلب الانتقام ، و الطاعم هو القوّة الشهويّة الجازبة لما يحتاج إليه البدن ، و تواطؤهم على هلاك إبسال : إشارة إلى اضمحلال العقل في أرذل العمر مع استعمال النفس الأمّارة إياهما لزيادة الاحتياج بسبب الضعف والعجزية و إهلاك سلامان إياهم : ترك النفس استعمال القوى البدنيّة آخر العمر و زوال هيجان الغضب والشهوة وانكسار عاديتهما ، واعتزلة الملك وتفويضه إلى غيره : انقطاع تدبيره عن البدن و صيرورة البدن تحت تصرف غيرها .

وهذا التّأويل مطابق لما ذكره الشيخ . ومما يؤيد أنّه قصد هذه القصة أنّه ذكر في رسالته في القضاء والقدر قصة سلامان وإبسال و ذكر فيهما حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذي أظهر لإبسال وجه امرأة سلامان حتّى أعرض عنها . فهذا ما اتّضح لنا من أمر هذه القصة : وما أوردت القصة بعبارة الشيخ لئلا يطول الكتاب .

✽ (تنبيه) ✽

✽ (المعرض عن متاع الدنيا و طيبّاتها يخصّ باسم الزاهد ، و المواظب على فعل العبادات من القيام والصيام و نحوهما يخصّ باسم العابد ، و المتصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحقّ في سرّه يخصّ باسم العارف . و قد يتركب بعض هذه مع بعض) ✽ .

طالب الشيء ، يتبدىء بإعراض عمّا يعتقد أنّه يبّعد عن المطلوب ، ثمّ بإقبال على ما يعتقد أنّه يقرب إليه ، وينتهي عند وجدان المطلوب . فطالب الحقّ يلزمه في الابتداء أن يعرض عمّا سوى الحقّ لا سيّما ما يشغله عن الطلب أعنى متاع الدنيا و طيبّاتها ، ثمّ يقبل على ما يعتقد أنّه يقرب به من الحقّ وهو عند الجمهور أفعال مخصوصة هي العبادات . وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار ، والتبرّي والتولّي باعتبار . ثمّ أنّه إذا وجد الحقّ

فأول درجات وجدانه هي المعرفة . فإذن أحوال طلاب الحق هي هذه الثلاثة . ولذلك ابتداء الشيخ بتعريفها . ثم إن هذه الأحوال قد توجد في الأشخاص على سبيل الأفراد ، وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الأغراض . والاجتماعات الثنائية تكون ثلاثة ، والثلاثية واحداً . وإلى ذلك أشار الشيخ بقوله « وقد يتركب بعض هذه مع بعض » .

﴿تنبيه﴾

﴿الزهد عند غير العارف معاملة ما كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة ، وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق ، وتكبر على كل شيء غير الحق . والعبادة عند غير العارف معاملة ما كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة هي الأجر والثواب ، وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليحجرها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحق فتصير مساملة للسر الباطن حينما يستجلى الحق لا ينازعه فيخلص السر إلى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر أطلع إلى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكلية منخرطاً في تلك القدس﴾

لما أشار إلى وجود التركيب بين الأحوال الثلاثة أراد أن ينبه على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة ليطمايز الفعلان بحسبه . فذكر أن الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان فإن الزاهد غير العارف يجري مجرى تاجر يشتري متاعاً بمتاع ، والعابد غير العارف يجري مجرى أجير يعمل عملاً لأخذ أجرة ، فالفعلان مختلفان . لكن الغرض واحد . وأما العارف فزهد في الحالة التي يكون فيها متوجهاً إلى الحق معرضاً عما سواه تنزه عما يشتغله عن الحق إيثاراً لما قصده ، وفي الحالة التي يكون فيها ملتقناً من الحق إلى سواه تكبر على كل شيء غير الحق استحقاراً لما دونه . وأما عبادته فارتياض لهما التي هي مبادئ إرادته وعزماته الشهوانية والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه الخيالية والوهمية ليحجرها جميعاً عن الميل إلى العالم الجسماني والاشتغال به إلى العالم العقلي مشيعة إياه عند توجهه إلى ذلك العالم ، ولتصير تلك القوى معودة لذلك التشييع فلا

تنازع العقل ولا تنازح السرّ حالة المشاهدة فيخلص العقل إلى ذلك العالم و يكون جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة معه في سلك التوجّه إلى ذلك الجانب .

﴿إشارة﴾

﴿مّا لم يكن الإنسان بحيث يستقلّ وحده بأمر نفسه إلا بمشاركة آخر من بني جنسه ، وبمعارضة ومعاوضة تجريان بينهما يفرغ كلّ واحد منهما لصاحبه عن مهمّ لو تولّاه بنفسه لاذحم على الواحد كثير ، و كان ممّا يتعسرّ إن أمكن وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميّز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدلّ على أنّها من عند ربّه ، و وجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء عند التقدير الخبير . فوجب معرفة المجازى و الشارع . ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكّرة للمعبود ، و كرّرت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكبير حتّى استمرت الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع ، ثمّ زيد مستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا الأجر الجزيل في الأخرى ، ثمّ زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التي خصّوا بها فيما هم مولّون وجوههم شطره . فانظر إلى الحكمة ، ثمّ إلى الرحمة والنعمة تلحظ جناباً تبهرك عجائبه ، ثمّ أقم واستقم﴾

لمّا ذكر في الفصل المتقدّم أن الزهد والعبادة إنّما يصدران من غير العارف لاكتساب الأجر والثواب في الآخرة أراد أن يشير إلى إثبات الأجر والثواب المذكورين فأثبت النبوة والشريعة ، وما يتعلّق بهما على طريقة الحكماء لأنّه متفرّع عليهما وإثبات ذلك مبنيّ على قواعد .

وتقريبها : أن نقول : الإنسان لا يستقلّ وحده بأمر معاشه لأنّه يحتاج إلى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله من أولاده الصغار وغيرهم . وكلّها صناعيّة لا يمكن أن يرتبها صانع واحد إلا في مدّة لا يمكن أن يعيش تلك المدّة فاقداً أيّها أو يتعسرّ إن أمكن لكنّها تتيسرّ لجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها يفرغ كلّ واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتمّ بمعارضة وهي أن يعمل كلّ واحد مثل ما يعمله الآخر ومعاوضة وهي أن يعطى كلّ واحد صاحبه من عمله بإزاء ما يأخذه منه من عمله . فإنّ

الإنسان بالطبع محتاج في تمييزه إلى اجتماع مؤدٍ إلى صلاح حاله . وهو المراد من قولهم :  
 الإنسان مدني بالطبع . والتمدن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع . فهذه قاعدة .  
 ثم نقول : واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم إلا إذا كان بينهم معاملة وعدل  
 لأن كل واحد يشتهي ما يحتاج إليه ويغضب على من يزاوجه في ذلك ، وتدعوه شهوته  
 وغضبه إلى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل أمر الاجتماع أما إذا كان معاملة  
 وعدل متفق عليهمالم يكن كذلك . فإذن لا بد من شريعة . و الشريعة في اللغة : مورد  
 الشاربه . وإنما سمى المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة في الانتفاع منه . وهذه قاعدة  
 ثانية .

ثم نقول : والشرع لا بد له من واضح يقنن تلك القوانين و يقرر ها على الوجه  
 الذي ينبغي وهو الشارع . ثم إن الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور  
 منه . فإذن يجب أن يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون في قبول  
 الشريعة . واستحقاق الطاعة إنما يتقرر بآيات تدل على كون تلك الشريعة من  
 عند ربه . وتلك الآيات هي معجزاته . وهي إما قولية وإما فعلية . والخواص القولية  
 أطوع ، و العوام للفعلية أطوع . ولا تتم الفعلية مجردة عن القولية لأن النبوة و  
 الإعجاز لا يحصلان من غير دعوة إلى خير . فإذن لا بد من شارع هونبي ذو معجزة . وهذه  
 قاعدة ثالثة .

ثم إن العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في أمور معاشهم  
 بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم إلى ما يحتاجون إليه بحسب الشخص . فيقدمون  
 على مخالفة الشرع . وإذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب أخر وبيان يحملهم الرجاء و  
 الخوف على الطاعة وترك المعصية . فالشريعة لا تنتظم بدون ذلك انتظامها به . فإذن وجب  
 أن يكون للمحسن وللمسيء جزاء من عند الإله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه  
 أو يخفونه من أفكارهم وأقوالهم ، ووجب أن تكون معرفة المجازي و الشارع واجبة على  
 الممثلين للشريعة في الشريعة . و المعرفة العامية قلما تكون يقينية فلا تكون  
 ثابتة فوجب أن يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشمول عليهما

إنّما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في أوقات متتالية كالصلوات وما يجري مجراها فإنّ يجب أن يكون النبيّ داعياً إلى التصديق بوجود خالق قدير خبير ، وإلى الإيمان بشارع مبعوث من قبله صادق ، وإلى الاعتراف بوعد ووعد آخريين ، وإلى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله ، وإلى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج إليها الناس في معاملاتهم حتّى يستمرّ بذلك الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع . وهذه قاعدة رابعة .

ثمّ أن جميع ذلك مقدّر في العناية الأولى لاحتياج الخلق إليه فهو موجود في جميع الأوقات والأزمنة . وهو المطلوب . وهو نفع لا يتصور نفع أعمّ منه . وقد أضيف لممثلي الشرع إلى هذا النفع العظيم الدنيويّ الأجر الجزيل الآخرويّ حسبما وعدوه ، وأضيف للمعارفين منهم إلى النفع العاجل والأجر الآجل الكمال الحقيقيّ المذكور . فانظر إلى الحكمة وهي تبقية النظام على هذا الوجه ، ثمّ إلى الرحمة وهو ايفاء الأجر الجزيل بعد النفع العظيم وإلى النعمة وهي الابتهاج الحقيقيّ المضاف إليهما تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات جناباً تبهرك عجائبه أي تغلبك وتدهشك ، ثمّ أقم أي أقم الشرع ، وأستقم أي في التوجه إلى ذلك الجناب القدس .

واعترض الفاضل الشارح فقال : إن عنيتم بالوجوب في قولكم : ما احتاج الناس إلى شارع وجب وجوده . الوجوب الذاتيّ فهو محال ، وإن عنيتم به أنّه وجب على الله تعالى كما يقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم ، وإن عنيتم به أنّ ذلك سبب للنظام الذي هو خير ما وهو الله تعالى مبدءاً لكلّ خير فإنّ وجب وجود ذلك عنه فهو أيضاً باطل لأنّ الأصلح ليس بواجب أن يوجد وإلا لكان الناس كلّهم مجبولين على الخير فإنّ ذلك أصلح . وأيضاً قولكم : إنّ المعجزات دالة على أنّ الشارع من قبل الله . غير لائق بكم لأنّ سبب المعجزات عندكم أمر نفسانيّ يحصل للأنبياء ولأضدادهم من السحرة كما يجيء في النمط العاشر . ويمتاز النبيّ عن ضدّه بدعوته إلى الخير دون الشرّ والتمييز بين الخبر والشرّ عقليّ فإنّ لادلالة للمعجزات على كون أصحابها أنبياء .

وأيضاً القول بأنّ المعجز دالّ على صدق صاحبه مبنيّ على القول بالفاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية . وأنتم لا تقولون به .

وأيضاً القول بالعقاب على المعاصي لا يستقيم على أصولكم فإن عقاب العاصي عندكم هو ميل نفسه المشتاقة إلى الدنيا مع فواتها عنها . ويلزمكم أن نسيان العاصي لمعصيته يقتضى سقوط عقابه .

والجواب على أصولهم : أمّا عن الأوّل : فبأن نقول : استناد الأفعال الطبيعية إلى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الإلهية على الوجه المذكور كاف في إثبات أنية تلك الأفعال ولذلك يعدلون الأفعال بغاياتها كتعريض بعض الأسنان مثلاً لصلاحيّة المضغ التي هي غاياتها . فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صحّ التعليل بها وأمّا قوله : الأصلح ليس بواجب . فنقول عليه : الأصلح بالقياس إلى الكلّ غير الأصلح بالقياس إلى البعض . والأوّل واجب دون الثاني . وليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مرّ .

وأمّا عن الثاني : فبأن نقول : الأمور الغريبة التي منها المعجزات قولية وفعلية كما مرّ والمعجزات الخاصة بالأنبياء ليست بالفعلية المحضة . فإذن اقتران الفعلية بالقولية خاصّ بهم وهو دالّ على صدقهم .

وأمّا عن الثالث : فبأن نقول مضافاً إلى ما مرّ من القول في العلم والقدرة : إنّ مشاهدة المعجزات التي هي آثار لنفوس الأنبياء دالّة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق أقوالهم .

وأمّا عن الرابع : فبأن نقول : ارتكاب المعاصي يقتضى وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية لتعدّ بها . ونسيان الفعل لا يكون مزيلاً لتلك الملكة فلا تكون مقتضية لسقوط العقاب .

ثمّ أعلم أنّ جميع ما ذكره الشيخ من أمور الشريعة والنبوة ليست ممّا لا يمكن أن يعيش الإنسان إلّا به . إنّما هي أمور لا يكمل النظام المؤدّي إلى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد إلّا بها . والإنسان يكفيه في أن يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروريّ وإن كان ذلك النوع منوطاً بتغلّب أو ما يجري مجراه . والدليل على ذلك تعيش سكّان أطراف العمارة بالسياسات الضرورية .

## ﴿إشارة﴾

﴿ العارف يريد الحق الأول لالشيء غيره ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه ، وتعبده له فقط لأنه مستحق للعبادة ولأنها نسبة شريفة إليه لالرغبة أورهة . وإن كانتا فيكون المرغوب فيه أو المرغوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ، ويكون الحق ليس الغاية بل الوساطة إلى شيء غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه ﴾

لما ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة وأثبت مبادئ غرض غيره أعنى الثواب والعقاب أشار في هذا الفصل إلى غرض العارف فيما يقصده .

فنقول: لعارف الكمال الحقيقي حالتان بالقياس إليه إحداهما لنفسه خاصة وهي محبته لذلك الكمال ، والثانية لنفسه وبدنه جميعاً وهي حر كته في طلب القرية إليه . و الشيخ عبّر عن الأول بالإرادة وعن الثاني بالتعبّد ، وذكر : أن إرادة العارف وتعبده يتعلّقان بالحق الأول جل ذكره لذاته ، ولا يتعلّقان بغيره لذات ذلك الغير بل إن تعلّقاً بغير الحقّ تعلّقاً لأجل الحقّ أيضاً فقوله : «العارف يريد الحقّ الأول لالشيء غيره» بيان لتعلّق إراداته بالحقّ لذاته . وقوله « ولا يؤثر شيئاً على عرفانه » أى لا يؤثر شيئاً غير الحقّ على عرفانه . فإنّ الحقّ مؤثر على عرفانه لأنّ العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يجيء وهو قوله « من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني » وكلّ ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لاحتمال لغيره . فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحقّ لا غير . فإنّ الحقّ مؤثر على العرفان . وإنما اختصّ العارف بأنّه لا يؤثر شيئاً غير الحقّ على عرفانه لأنّ غير العارف يؤثر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان لأنّه يريد العرفان لأجلهما . أمّا العارف فلا يؤثر شيئاً عليه إلاّ الحقّ الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس إليه . وقوله : «وتعبده له فقط» إشارة إلى تعلّق عبادة العارف أيضاً بالحقّ فقط .

فان قيل : هذا يناقض ما ذكره فيما مرّ وهو أنّ عبادة العارف رياضة لقواه ليجرّها إلى جناب الحقّ وهو غيره . فإنّ جرّ القوى إلى جناب الحقّ ليس هو الحقّ ذاته . قلنا : مراده ليس أنّ العارف لا يقصد في تعبده غير الحقّ مطلقاً بل هو أنّ العارف

لا يقصد غير الحق بالذات . إنما يقصد الحق بالذات ويقصد إن قصد غيره بالعرض ولأجل الحق كما مر . فهذا حكم من حيث يلاحظ العارف نفسه بالقياس إلى الحق الأول الذي هو مراده لذاته . ثم إذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس إلى الآخر وجد استناد العبادة إلى الحق الأول واجبا من الجهتين : أما باعتبار ملاحظة الحق بالقياس إلى العبادة فلما ذكره في قوله : « ولأنه مستحق للعبادة » وأما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس إلى الحق فلما ذكره في قوله « ولأنها نسبة شريفة إليه » .

وذكر الفاضل الشارح في هذا الموضوع : أن تعبد العارفين يكون إما لذات الحق ، أولصفة من صفاته ، أولتكميل أنفسهم وهي طبقات ثلاث مترتبة أشار الشيخ إلى الأولى بقوله : وتعبد له فقط . وإلى الثانية بقوله : ولأنه مستحق للعبادة ، وإلى الثالثة بقوله : ولأنها نسبة شريفة إليه .

أقول : في هذا التفسير تجوز أن يكون للعارف معبود بالذات غير الحق . وباقي الفصل يدل على خلافه . ثم إن الشيخ أشار إلى كون غرض العارف مخالفا لأغراض غيره بقوله « لا لرغبة أورهة » أي لا لرغبة في الثواب أورهة من العقاب . وبين فساد كون ذلك غرضا بالقياس إلى العارف بقوله : « وإن كانتا أي وإن كانت الرغبة أو الرهبة المذكورتان غايتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه أو العقاب المرهوب عنه هو الداعي إلى عبادة الحق وفيهما مطلوب عابد الحق ، و يكون الحق غير الغاية بل هو الواسطه إلى نيل الثواب أو الخلاص من العقاب الذي هو الغاية وهو المطلوب . فيكون هو المعبود بالذات لا الحق . فهذا شرح هذا الفصل .

قال الفاضل الشارح : من الناس من أحال القول بكون الله تعالى مراداً لذاته ، وزعم أن الإرادة صفة لا تتعلق إلا بالممكنات لأنها تقتضى ترجيح أحد طرفي المراد على الآخر . وذلك لا يعقل إلا في الممكنات . قال : والشيخ أيضا برهن في أول النمط السادس أن كل من يريد شيئاً فلا بد وأن يكون حصوله أولى من عدمه ، ويكون المقصود بالقصد الأول هو ذلك الحصول . وبنى عليه أن كل مرید مستكمل فإذن كل من أراد الله تعالى لم يكن مراده هو الله تعالى بل استكمال ذاته . وأجاب عنهما بأنهما مصادرة على



المطلوب لا ينهما مبنيان على أن الإرادة لا تتعلق إلا بالمكن وإلا بما يستكمل به المريد . وهو ما ادعاه المعترض .

ونحن نقول : إنها تتعلق بالله لا بشيء غيره أيضاً . وأقول في بيانه أن الإرادة المتعلقة بما يفعله المريد يقتضى إمكان المراد وإكمال المريد لا لتعلق الإرادة به بل لكونه فعلاً أو لكونه مستحصلاً للمريد بإرادته و هيئتها ليس المراد كذلك . فإذن سقط الاعتراضات .

﴿إشارة﴾

﴿المستحلّ توسيط الحقّ مرحوم من وجه فإنّه لم تطعم لذّة البهجة به فيستظمها إنّما معارفه مع اللذات المخدجة فهو حنون إليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس إلى العارفين إلا مثل الصبيان بالقياس إلى المحضّكين فإنّهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من أهل الجدّ إذا زوروا عنها عايفين لها عاكفين على غيرها . كذلك من غضّ النقص بصره عن مطالعة بهجة الحقّ أعلق كتفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها إلا ليستأجل أضعافها . وإنّما يعبد الله تعالى ويطيعه ليخوّه في الآخرة شبعة منها فيبعث إلى مطعم شهريّ ومشرب هنّيّ ومنكح بهيّ إذا بعث عنه فلامطمح لبصره في أولاه وأخراه إلا إلى لذات قبّبه وذذبّه . والمستبصر بهداية القدس في شجون الأيثار قد عرف اللذّة الحقّ وولّى وجهه سمتها مستترهما على هذا المأخوذ عن رشده إلى ضده وإن كان ما يتوخاه بكده مبذولاً له بحسب وعده﴾

المخدج : الناقص . يقال : أخذجت الناقة : إذا جاءت بولدها ناقص الخلق ، والولد مخدج . والحنون : المشتاق . وحنسكته السنّ وأحنسكته : أي أحكمته التجارب . فهو محنّك ومحنّك . وزورّ عنه : أي عدل عنه . وعاف الطعام أو الشراب : أي كرهه فلم يتناوله . وعكف على الشيء : أي أقبل عليه مواظباً . وخوّه الله الشيء : أي ملكه إياه . وبعث عنه : أي كشف عنه . وطمح بصره إلى الشيء أي ارتفع . والقبب : البطن . والذذب : الذكر . وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي صلى الله عليه وآله : من وقى شرّ لقلقه وقبّبه وذذبّه فقد وقى . واللقق :

اللسان . و الشجون جمع شجن و هو طريق الوادى . والكد : الشدة في العمل وطلب الكسب .

والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز أن يجعل الحق واسطة في تحصيل شيء آخر غيره وهو من يتزهد في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب أو رهبة من العقاب . ووجه العذر بيان نقصه في ذاته .

وفي عبارات الشيخ لطائف كثيرة يتبين للمتأمل فيها :

منها : وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة . وهو نقصان لا يمكن أن يزول . ومنها : تشبيهه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالأعمى الذي يطلب شيئاً فإنه يعلق يده بما يليه سواء كان ما أعلق به يده مطلوباً أو لم يكن . ومنها : التنبيه على أن زهد غير العارف زهد عن كره فهو مع كونه في صورة الزهاد أحرص الخلق بالطبع على اللذات الحسية فإن التارك شيئاً استأجل أضعافه أقرب إلى الطمع منه إلى القناعة .

ومنها : نسبة همته إلى الدناءة و الضعة فإن قوله « لامطمح لبصره » مشعر بأنه أدنى منزلة من أن يستحق تلك اللذات الخسيسة .

ومنها : التعبير البالغ في تخصيص لذة البطن والفرج بالذكر . وقد ذكر في آخر الفصل أن هذا الناقص المرحوم ينال ما يرجوه و يطلبه بكده من اللذات الحسية حسبما وعده الأنبياء عليهم السلام . وقد أشار إلى كيفية ذلك في النمط الثامن حين ذكر إمكان تعلق نفوس البله بأجسام هي موضوعات لتخييلاتهم ، و عبس عن هذه السعادة بالسعادة التي تليق بهم .

❖ (إشارة) ❖

❖ (أول درجات حركات العافين ما يسمونه هم الإرادة . وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني ، أو الساكن النفس إلى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره إلى القدس لينال من روح الاتصال . فما دامت درجته هذه فهو مريد) ❖

اعتراه : أى غشيه . واعتلاق العروة الوثقى : الاعتصام بها .  
وأعلم أن الشيخ أراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم أن يذكر أحوال المترتبة  
في سلوكهم طريق الحق من بدء حركتهم إلى نهايتها التي هي الوصول إليه تعالى ، و  
يشرح ما يسنح لهم في منازلهم . فذكرها في أحد عشر فصلاً متوالية أوّلها هذا الفصل . و  
هو مشتمل على ذكر مبادئ حركاتهم . فذكر : أن الإرادة هي أوّل درجاتهم المترتبة  
بحسب حركاتهم وهي المبدء القريب من الحركة ومبدؤها تصوّر الكمال الذاتي الخاص  
بالمبدء الأوّل الفائضة آثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم ، والتصديق  
بوجوده تصديقاً جازماً مع سكون نفس سواء كان يقينياً مستفاداً من قياس برهاني ، أو  
كان ايمانياً مستفاداً من قبول قول الأئمة الهادين إلى الله تعالى . فإنّ كلّ واحد  
منهما اعتقاد يقتضي تحريك صاحبه في طلب ذلك الفيض . ولما كانت الإرادة مترتبة على  
هذا التصديق عرفها بأنّها حالة تعترى بعد الاستبصار أو العقد المذكور . ثمّ صرّح بأنّها  
رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تتغيّر . فهي مبدء حركة السرّ إلى  
العالم القدسي . وغايتها نيل روح الاتّصال بذلك العالم .

وأعلم أن الشيخ ذكر في النمط الثالث أن للحركة الإرادية الحيوانية أربعة  
مبادئ : مرتبة الإدراك ، ثمّ الشوق المسمّى بالشهوة أو الغضب ، ثمّ العزم المسمّى  
بالإرادة الجازمة ، ثمّ القوّة المؤتمرة المنبثّة في الأعضاء . والحركة المذكورة هي هنا إرادية  
لكنّها ليست بحيوانية . فلها من المبادئ المذكورة الأولى . وهو ما عبّر عنه بالاستبصار  
أو العقد المقارن لكون النفس ، والثانية والثالثة وهما ما عبّر عنهما بالإرادة وإنما اتحدتا  
هي هنا لأنّهما لا يتباينان إلا عند اختلاف الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصوّر  
مع سكون النفس الذي اشترطه هي هنا . وسقطت الرابعة لأنّ هذه الحركة ليست  
بجسمانية .

والفاضل الثمارح أورد في تفسير هذا الفصل أصناف طلاب الحق والرياضات اللائقة  
بكلّ صنف . وذلك غير مناسب لمافيه .

﴿إشارة﴾

﴿ثم إنه ليحتاج إلى الرياضة . والرياضة متوجهة إلى ثلاثة أغراض : الأول :  
تنحية مادون الحق عن مستن الايثار ، والثاني : تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة  
لينجذب قوى التخيل والوهم إلى التوهّمات المناسبة للأمر القدسي منصرفه عن التوهّمات  
المناسبة للأمر السفلي ، والثالث : تلطيف السر للتنبه . والأول يعين عليه الزهد الحقيقي .  
والثاني يعين عليه عدّة أشياء : العبادة المشفوعة بالفكرة ، ثم الألقان المستخدمه لقوى  
النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الأوهام ، ثم نفس الكلام الواعظ من  
قائل زكى بعبارة بليغة ونعمة رخيمه وسمت رشيد ، وأما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر  
اللطيف ، والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة ﴾  
أقول . مستن الايثار : طريقة . و المشفوعة : المقرونة . و كلام رخيم : أي رقيق ،  
يقال : رخم صوته : أي لينه . والشمال بالكسر : الخلق . وجمعه شمائل .  
والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المرید إلى الرياضة وبيان أغراض الرياضة .  
وأنا إذ كر قبل الخوض في تفسير ماهية الرياضة . فأقول : رياضة البهائم منعها عن إقدامها  
على حركات لا يرتضيها الرئض ، و إجبارها على ما يرتضيه لتتمرن على طاعته . والقوة  
الحيوانية التي هي مبدء الإدراكات و الأفاعيل الحيوانية في الإنسان إذا لم يكن لها  
طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة و غضبها تارة  
اللذان تثيرهما المتخيلة والمتوهمة بسبب ما تتذكر انه تارة و بسبب ما يتأدى إليهما من  
الحواس الظاهرة تارة إلى ملامتها فتتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي  
و تستخدم القوة العاقلة في تحصيل مراداتها فتكون هي أمارة تصدر عنها أفعال مختلفة  
المبادئ ، والعقلية مؤتمرة عن كره مضطربة . أما إذا راضتها القوة العاقلة بمنعها عن  
التخييلات والتوهّمات والإحساسات والأفاعيل المثيرة للشهوة والغضب ، وإجبارها على ما  
يقضيه العقل العملي إلى أن تصير متمرنة على طاعته متأدبة في خدمته تأتمر بأمرها  
وتنتهي بنهيتها كانت العقلية مطمئنة لا يصدر عنها أفعال مختلفة بحسب المبادئ ، و باقى  
القوى بأسرها مؤتمرة متسالمة لها . وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء أحديهما

على الأخرى تتبع الحيوانية فيها أحياناً هواها عاصية للعاقله ، ثم تندم فتلوم نفسها . فتكون لوامة . وإنما سميت هذه القوى بالنفوس الأمارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل الإلهي . فإذن رياضة النفس نهياً عن هواها وأمرها بطاعة مولها . ولما كانت الأغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية ، ومنها الرياضات السمعية المسميات بالعبادة الشرعية . وأدق أصنافها رياضة العارفين لأنهم يريدون وجه الله تعالى لا غير . وكل ما سواه شاغل عنه . فرياضتهم منع النفس عن الالتفات إلى ما سوى الحق الأول وإجبارها على التوجه نحوه ليصير الإقبال عليه والإيقاط عما دونها ملكة لها . وظاهر أن كل رياضة هي داخلية في الحقيقة في هذه الرياضة ولا ينعكس إلا أنها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم تبديء من أجل أصنافها وتنتهي عند أدقها . فهذا ما أقوله في الرياضة . وأرجع إلى المقصود .

فأقول : الغرض الأقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي إلا أن ذلك موقوف على حصول أمر وجودي هو الاستعداد . وحصول ذلك الأمر مشروط بزوال الموانع . والموانع إما خارجية ، وإما داخلية . فإذن الرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلاثة أغراض : أحدها : تنحية ما دون الحق عن مستن الإيثار . وهو إزالة الموانع الخارجية ، والثاني : تطويع النفس الأمارة للمطمئنة لينجذب التخييل والتوهم عن الجانب السفلي إلى الحاجب القدسي ويتبعها سائر القوى ضرورة . وهو إزالة الموانع الداخلية أعني الدواعي الحيوانية المذكورة ، والثالث : تلطيف السر للتنبيه . وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فإن مناسبة السر مع الشيء اللطيف لا يمكن إلا بتلطيفه . ولطف السر عبارة عن تهيئته لأن تتمثل فيه الصور العقلية بسرعة ولأن ينفعل عن الأمور الإلهية المهيجة للشوق والوجد بسهولة .

ثم إن الشيخ لما فرغ عن ذكر أغراض الرياضة ذكر ما يعين على الوصول إلى كل واحد من هذه الأغراض .

أما الأول فقد ذكر مما يعين عليه شيئاً واحداً وهو الزهد الحقيقي المنسوب

إلى العارفين الذي هو التنزّه عما يشغل السرّ عن الحقّ كما مرّ. وذلك ظاهر .  
وأما الثاني فقد ذكر مما يعين عليه ثلاثة أشياء :

الأوّل : العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة إلى العارفين . و فائدة اقتربانها بالفكر أنّ العبادة تجعل البدن بكليّته متابعاً للنفس . فإن كانت النفس مع ذلك متوجّهة إلى جناب الحقّ بالفكر صار الإنسان بكليّته مقبلاً على الحقّ . وإلا فصارت العبادة سبباً للشقاوة كما قال عزّ وجلّ : فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون . ووجه إعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو أنّها أيضاً رياضة ما لهمم العابد العارف وقوى نفسه ليجرّها بالتعويد عن جانب الغرور إلى جناب الحقّ كما مرّ .

والثاني الأليحان وهي تعين بالذات وبالعرض .

ووجه إعانتها بالذات أنّ النفس الناطقة تقبل عليها لإعجابها بالتأليفات المتفكّقة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي هو مادّة النطق . فيذهل عن استعمال القوى الحيوانية في أغراضها الخاصة بها فيتبعها تلك القوى وحينئذٍ تكون الأليحان مستخدمة لها .

ووجه إعانتها بالعرض أنّها توقع الكلام المتقاون لها موقع القبول من الأوهام لاشتمالها على المحاكاة التي تميل النفس بالطبع إليها . فإذا كان ذلك الكلام واعظاً باعثاً على طلب الكمال صارت النفس متنسّبة لما ينبغي أن يفعل فغلبت على القوى الشاغلة إيّاها وطوّعتها .

والثالث نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي أن يفعل على وجه الإقناع وسكون النفس فإنّه ينسبه النفس ويجعلها غالبية على القوى لاسيما إذا اقترنت بأمر أربعة :

أحدها يعود إلى القائل وهو كونه زكياً فإنّ ذلك كشهادة تؤكّد صدقه . ووعظ من لا يتعظّ لا ينجح لأنّ فعله يكذب قوله ، والثلاثة الباقية تعود إلى القول . منها واحد يعود إلى اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة أي تكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصده القائل من غير زيادة عليه ولا نقصان منه كأنه قال أفرغ فيه المعنى ، وواحد إلى

هيئة اللفظ وهو أن يكون بنعمة رخيمة فإنّ لين الصوت يفيد النفس هيئة تعدّها نحو المسامحة في القبول ، وشدّته يفيدها هيئة تعدّها نحو الامتناع عن القبول . ولذلك للنعمة تأثيرات مختلفة في النفس يناسب كلّ صنف منها صنفاً من الهيئات النفسانية . والأطباء والخطباء يستعملونها في معالجات الأمراض النفسانية ، وفي إقناع الإقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات ، وواحد يعود إلى المعنى وهو أن يكون على سمت رشيد أي يكون مؤدّباً إلى تصديق نافع للمريد في السلوك بسرعة .

واعلم أنّ نفس الكلام الواعظ يسمّى في صناعة الخطابة بالعمود ، والأمر المذكورة اللاحقة به المعينة على الإقناع بالاستدرجات .

وأما الثالث فقد ذكر ممّا يعين عليه شيئين :

الأوّل : الفكر اللطيف وهو أن يكون معتدلاً في الكيفية والكمية وفي أوقات لا تكون الأمور البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الإدراك العقليّ فإنّ كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر تفيد النفس هيئة تعدّها لإدراك المطالب بسهولة .

والثاني العشق العفيف .

واعلم أنّ العشق الإنسانيّ ينقسم إلى حقيقيّ مرّ ذكره ، وإلى مجازي . والثاني ينقسم إلى نفسانيّ وإلى حيوانيّ . والنفسانيّ هو الذي يكون مبدؤه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر ويكون أكثر إعجابه بشمائل المعشوق لأنّها آثار صادرة عن نفسه . والحيوانيّ هو الذي يكون مبدؤه شهوة حيوانية وطلب لذّة بهيمية ويكون أكثر إعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيب أعضائه لأنّها أمور بدنية . والشيخ أشار بقوله « العشق العفيف » إلى الأوّل من المجازين لأنّ الثاني ممّا يقتضيه استيلاء النفس الأمّارة وهو معين لها على استخدامها القوة العاقلة ويكون في الأكثر مقارناً للفجور والحرص عليه . والأوّل بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينّة شيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنيوية معرضة عمّا سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم همّاً واحداً ، ولذلك يكون الإقبال على المعشوق الحقيقيّ أسهل على صاحبه من غيره

فإنّه لا يحتاج إلى الإعراض عن أشياء كثيرة وإليه أشار من قال من عشق و عفّ و كتم  
ومات مات شهيداً .

﴿إشارة﴾

﴿ثمّ إنّّه إذا بلغت به الإرادة و الرياضة حدّاً ما عنّت له خلسات من أطلاع  
نور الحقّ عليه لذينة كأنّها بروق تومض إليه ثمّ تخمد عنه وهو المسمى عندهم أوقافاً  
وكلّ وقت يكتنفه وجدان وجد إليه ووجد عليه . ثمّ إنّّه ليكثر عليه هذه الغواشي إذا  
أمعن في الارتياض﴾ .

أقول : عن الشيء : اعترض . وخلص واختلس : استلب ، وومض البرق وميضا وأومض :  
أى لمع لمعاناً خفيفاً غير معترض في نواحي الغيم .

والشيخ أشار في هذا الفصل إلى أوّل درجات الوجدان و الاتصال وهو إنّما يحصل  
بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالإرادة و الرياضة وبتزايد الاستعداد .  
وقد لاحظوا في تسميته بالوقت قول النبي ﷺ : لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك  
مقرب ولا نبي مرسل والوجدان اللذان يكتنفان الوقت لا يتساويان لأنّ الأوّل حزن  
على استبطاء الوجدان ، والآخر أسف على فواته .

﴿إشارة﴾

﴿إنّه ليتوغّل في ذلك حتّى يغشاه في غير الارتياض . فكلّما لمح شيئاً عاج منه  
إلى جناب القدس يتذكّر من أمره أمراً فغشيه غاش فيكاد يرى الحقّ في كلّ شيء﴾ .  
أوغل : أي سار سرباً وأمعن فيه ، وتوغّل في الأرض : أي سار فيها فأبعد منه .  
ويوجد في بعض النسخ بالوجهين أعنى ليوغل وليتوغّل . ولمحه : أي أبصره بنظر خفيف ،  
وعاج عنه : أي رجع وأنثنى عنه ، وعاج به : أي قام به . والمعنى أنّ الاتصال  
بجناب القدس إذ صار ملكة فهو قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان معدّاً لحصوله  
من قبل .

﴿إشارة﴾

﴿ولعلّه إلى هذا الحدّ يستعلى عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته فيتنبّه جليسه



لاستيفازه عن قراره . فإذا طالت عليه الرياضة لم يستفز غاشية ، وهدى للتلبيس فيه) ❖  
 أقول : علا واستعلى بمعنى . والسكينة : الوقار . واستوفز في قعدته : أي قعد قعوداً  
 منتصباً غير مطمئن . واستفزّه الخوف وما يشبهه : أي استخفّه . والتلبيس كالتدليس وهو  
 كتمان العيب . والسبب فيما ذكره الشيخ أن الأمر العظيم إذا غافض الإنسان بغتة فقد  
 يستفزّه لكون النفس غافلة عن هجومه غير متأهبة له فينهزم عنه دفعة . أما إذا توالى  
 واستمرّ ألف الإنسان به وزال عنه الاستفزاز لأن النفس قد تتأهب لتلقيه إذ هي متوقّعة  
 لعوده . والعارف ينكر من نفسه الاستفزاز المذكور لاستنكافه عن الترائي بالكمال فلذلك  
 يؤثر كتمان ما يرد عليه ، ويستعمل التلبيس فيه .

❖ (إشارة) ❖

❖ (ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفاً ،  
 والوميض شهاباً بيناً ، ويحصل له معارفة مستقرّة كأنها صحبة مستمرة ، ويستمتع فيها  
 ببهجته . فإذا انقلب عنها انقلب حيران أسفاً) ❖ .

و في بعض النسخ بدل قوله : ينقلب له وقته سكينة : ينقلب له وفده سكينة . يقال :  
 وفد فلان على الأمير : إذا ورد رسولاً إليه فهو وافد والجمع وفد . والرواية الأولى أظهر .  
 والخطف : الاستلاب . والشهاب : شعلة نار ساطعة ، وشهاباً بيناً أي واضحاً . و في بعض  
 النسخ ثبتا أي ثابتاً . ويحصل له معارفة مستقرّة أي مع الحقّ الأوّل أسفاً أي متلهفياً .  
 والمعنى ظاهر .

❖ (إشارة) ❖

❖ (ولعلّه إلى هذا الحدّ يظهر عليه ما به فإذا تغلغل في هذه المعارفة قلّ ظهوره  
 عليه . فكان وهو غائب حاضراً ، وهو ظاعن مقيماً) ❖

أقول : تغلغل الماء في الشجر : أي تخلّلها : وظعن : أي سار . والمعنى أنه قبل هذا  
 المقام كان بحيث يظهر عليه أثر الابتهاج عند الذهاب والأسف حالة الانقلاب فصار في هذا  
 بحيث يقلّ ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حالة الاتصال بجناب الجلال حاضراً عنده مقيماً  
 معه وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن إلى غيره .

﴿إشارة﴾

﴿ولعلّهُ إلى هذا الحدّ إنّما يتيسّر له هذه المعارفة أحياناً ، ثمّ يتدرّج إلى أن يكون له متى شاء﴾ .

وفي بعض النسخ : إنّما يتسنّى له : أي يفتتح ويتسهّل عليه . يقال : سنّاه : أي فتحه وسهّله .

﴿إشارة﴾

﴿ثمّ إنّهُ ليتقدّم هذه الرتبة فلا يتوقّف أمره إلى مشيئته بل كلّما لاحظ شيئاً لاحظ غيره وإن لم تكن ملاحظته للاعتبار فيسرح له تعريج عن عالم الزور إلى عالم الحقّ مستقرّ به ويحتفّ حوله الغافلون﴾

يقال : عرج عروجا : أي ارتقى ، وعرج عليه تعريجاً : أي أقام ، وعرج إليه وانعرج : أي مال وانعطف . فالتعريج هيهنا إمّا مبالغه في الارتقاء ، وإمّا بمعنى الميل والانعطاف . وحفّ واحتفّ حوله : أي أطاف به واستدار حوله . والمعنى ظاهر .

﴿إشارة﴾

﴿فإنّما عبر الرياضة إلى النيل صار سرّه مرآة مجلّوة محاذياً بها شطر الحقّ ، ودرّت عليه اللذات العلى ، وفرح بنفسه لما بها من أثر الحقّ ، وكان له نظر إلى الحقّ ونظر إلى نفسه ، وكان بعد متردداً﴾ .

يقال : درّ اللبن وغيره : أي انصبّ وفاض . ومعناه أنّ العارف إذا تمت رياضته واستغنى عنها لوصوله إلى مطلوبه الذي هو اتّصاله بالحقّ دائماً صار سرّه الخالي عمّا سوى الحقّ كمرآة مجلّوة بالرياضة محاذياً بها شطر الحقّ بالإرادة فتمثّل فيه أثر الحقّ وفاضت عليه اللذات الحقيقيّة ، وابتهج بنفسه لما ناله من أثر الحقّ ، وكان له نظران : نظر إلى الحقّ المبتهج به ، ونظر إلى ذاته المبتهجة بالحقّ ، وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين .

﴿إشارة﴾

﴿ثمّ إنّهُ ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط . وإن لحظ نفسه فمن حيث

هي لحظة لا من حيث هي بزینتها . وهناك يحق الوصول ﴿﴾  
 هذه آخر درجات السلوك إلى الحق وهي درجة الوصول التام ، و يليها درجات  
 السلوك فيه ، وهي تنتهي عند المحو و الفناء في التوحيد على ما سيأتي . و في هذا المقام  
 يزول التردد المذكور في الفصل السابق و تتم الغيبة عن النفس و الوصول إلى الحق .  
 و اعلم أن الغيبة عن النفس لا تنافي ملاحظتها . و لذلك قال « و إن لحظ نفسه  
 فمن حيث هي لحظة لا من حيث هي بزینتها » و يانه أن اللاحظ من حيث هو لاحظ إذا  
 لحظ كونه لاحظاً فقد لحظ نفسه إلا أن هذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبلها لأنه  
 كان هناك لاحظاً للنفس من حيث هي متنقشة بالحق متزينة بزينة حصلت لها منه . فهو  
 مبتهج بالنفس و الابتهاج بالنفس و إن كان بسبب الحق إعجاب بالنفس و توجه إلى النفس .  
 فإذن هو تارة متوجه إلى النفس و تارة متوجه إلى الحق و لذلك حكم عليه بالتردد .  
 أما ههنا فهو متوجه بالكليّة إلى الحق و إنما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجه إليه  
 الذي لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط . فهي ملاحظة النفس بالمجاز أو بالعرض . و لذلك  
 حكم ههنا بالوصول الحقيقي . فهذا شرح ما في الكتاب .

و بقي علينا أن نذكر الوجه في عدد هذه الفصول و الدرجات المذكورة فيها فأقول :  
 إن كل حركة فلها مبدء و وسط و منتهى . و إذا كانت المفارقة من المبدء و المرور على  
 الوسط و الوصول إلى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها أيضاً ابتداء و توسط و انتهاء  
 و الجميع تسعة . فالشيخ أورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه  
 الدرجات .

الثلاثة الأولى : التي ذكر فيها أول الاتصال المسمى بالوقت ، و تمكنه بحيث  
 يحصل في غير حال الارتياض ، و استقراره بحيث يزول معه الاستفزاز مشتملة على مراتب  
 بداية السلوك .

و الثلاثة التي بعدها : التي ذكر فيها ازدياد الاتصال الذي عبس عنه بصيرورة الوقت  
 سكينه ، و تمكن ذلك حتى يلتبس أثر الحصول بأثر اللاحصول ، و استقراره بحيث يحصل  
 متى شاء مشتملة على مراتب وسطه .

والثلاثة الأخيرة : التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشيئة ، واستقراره مع عدم الرياضة ، وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب المنتهى .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ الالتفات إلى ما تنزه عنه شغل . و الاعتداد بما هو طوع من النفس عجز ، و التبجح بزينة الذات من حيث هي الذات و إن كان بالحق تيه ، و الإقبال بالكليّة على الحق ﴾ خلاص .

لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى إلى درجات الوصول أراد أن ينبّه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس إليه فبدء بالزهد الذي هو تنزه ما عمّا يشغل عن الحق و ذكر أيضاً أنّه شاغل . فقال « الالتفات إلى ما تنزه عنه - يعني ما سوى الحق - شغل . فإذن الزهد مؤدّى إلى ما به يحترز عنه ، ثمّ عقب بالعبادة التي هي تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة على أفعالها الخاصة بإعانة الأمارة إياها على ذلك و ذكر أيضاً أنّه عجز فقال « و الاعتداد بما هو طوع من النفس عجز » أي اعتداد النفس بما يطيعها عجز . فإنّ العبادة أيضاً مؤدّية إلى ما به يحترز عنه ، ثمّ عقب بأخر درجات السلوك المنتهية إلى الوصول فإنّ التنبيه على نقصانها يتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها و ذكر أنّ الابتهاج بما يحصل لذات المبتهج من حيث هو لذاته و إن كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه تيه و حيرة فإنّه يقتضى تردداً من جانب إلى جانب يقابله وقد ابتغى بذلك الهداية عن التحير فقال « و التبجح بزينة الذات من حيث هي الذات و إن كان بالحق تيه » فإنّ الوقوف في هذه الدرجة من السلوك أيضاً يكون متأدياً إلى ما يحترز عنه بالسلوك ، ثمّ ذكر أنّ الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في آخر المراتب فقال : « الإقبال بالكليّة على الحق خلاص » و هناك ظهر أيضاً معنى قولهم : و المخلصون على خطر عظيم .

﴿ إشارة ﴾

﴿ العرفان مبتدء من تفريق و نفذ و ترك و رفض معن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منته إلى الواحد ثمّ وقوف ﴾

قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل .  
وأقول في تقريره : إنه مشهور بين أهل الذوق أن تكميل الناقصين يكون بشيئين :  
تخلية ، وتحلية . كما أن مداواة المرضى يكون بشيئين : تنقية ، وتقوية . الأول سلبي ،  
والثاني إيجابي . ويعبر عن التخلية بالتركية . ولكل واحد منهما درجات :  
أما درجات الترقية فهي التي مر ذكرها . وقدرتها الشيخ في هذا الفصل في أربع  
مراتب : تفريق ، ونفض ، وترك ، ورفض .  
فالتفريق : مبالغة الفرق وهو فصل بين شيئين لا ترجيح لأحدهما على الآخر . ومنه  
فرق الشعر .

والنفذ : تحريك شيء لينفصل عنه أشياء مستحقة بالقياس إليه كالغبار عن الثوب .  
والترك : تخلية وانقطاع عن شيء .  
والرفض : ترك مع إهمال وعدم مبالاة .

فالعرفان مبتدء من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق بأعيانها ،  
ثم نفض آثار تلك الشواغل كالميل والالتفات إليها عن ذاته تكميلاً لها بالتجرد عما سوى  
الحق والاتصال به ، ثم ترك لتوخي الكمال لأجل ذاته ، ثم رفض لذاتها بالكليّة . فهذه  
درجات الترقية .

وأما التخلية وهي التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل  
فبيان درجاتها بالإجمال : أن العارف إذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة  
مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات ، وكل علم مستغرقاً في علمه الذي لا يعزب  
عنه شيء من الموجودات ، وكل إرادة مستغرقة في إرادته التي يتمتع أن يتأبى عليها شيء  
من الممكنات ؛ بل كل وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه صار الحق حينئذ بصره الذي  
به يبصر ، وسمعه الذي به يسمع ، وقدرته التي بها يفعل ، وعلمه الذي به يعلم ، ووجوده  
الذي به يوجد . فصار العارف حينئذ متخلّفاً بأخلاق الله تعالى بالحقيقة . وهذا معنى قوله  
« العرفان معن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق » ثم إنه بعد  
ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس إلى الكثرة متحدة

بالقياس إلى مبدئها الواحد فإن علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية ، وهي بعينها إرادته ، وكذلك سائرهما . وإذ لا وجود ذاتياً لغيره فلاصفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات ؛ بل الكل شيء واحد كما قال عز من قائل : إنما الله إله واحد . فهو هو لا شيء غيره . وهذا معنى قوله « منته إلى الواحد » وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف ، ولا سالك ولا مسلوک ، ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف .

﴿إشارة﴾

﴿من أثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ، ومن وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول . وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصاراً لأنها لا يفهمها الحديث ، ولا تشرحها العبارة ، ولا يكشف المقال عنها غير الخيال . ومن أحب أن يتعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشاهدة ، ومن الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر﴾

العرفان حالة للعارف بالقياس إلى المعروف فهي لا محالة غير المعروف . فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لأنه يريد مع الحق شيئاً غيره وهذه حال المتبجح زينة ذاته وإن كان بالحق أمّا من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذي هو لذاته فهو قد وجد العرفان كأنه لا يجده ؛ بل يجد المعروف فقط وهو الخائض لجة الوصول أي معظمه وهناك درجات هي درجات التحلية بالأموال وجودية التي هي النعوت الإلهية وهي ليست بأقل من درجات ما قبله أعنى درجات التركية من الأموال الخلقية التي تعود إلى الأوصاف العدمية وذلك لأن الإلهيات محيطية غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية وإلى هذا أشير في قوله عز من قائل : قل لو كان البحر مداً للكلمات ربّي أنفذ البحر قبل أن تنفذ كلمات ربّي . الآية . فالارتقاء في تلك الدرجات سلوك ، إلى الله ، وفي هذه سلوك في الله وينتهي السلوك بالفناء في التوحيد .

واعلم أن العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لأن العبارة موضوعة للمعاني التي يتصورها أهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفاهمونها تعليمًا وتعلّمًا أمّا التي لا يصل إليها إلا غائب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن أن يوضع لها ألفاظ فضلاً

عن أن يعبر عنها بعبارة . و كما أن المعقولات لا تدرك بالأوهام والموهومات لا تدرك بالخيالات والامتخيالات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شأنه أن يعاين بعين اليقين فلا يمكن أن يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك أن يجتهد في الوصول إليه بالعيان دون أن يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ . واستثنى الخيال في قوله « ولا يكشف عنها المقال غير الخيال » لما سيبين في النمط العاشر وهو أن العارفين إذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة عالم القدس فقد يترامى في خيالاتهم أمور تحاكي ما يشاهدونه محاكاة بعيدة جداً .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ العارف هسّ بشّ بسّام يبجل الصغير من تواضعه كما يبجل الكبير ، وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يشّ وهو فرحان بالحقّ وبكلّ شيء فأنّه يرى فيه الحقّ ، وكيف لا يستوي والجميع عنده سواسية أهل الرحمة قد شغلوا بالباطل ﴾  
أقول : لمّا فرغ من ذكر درجات العارفين شرع في بيان أخلاقهم وأحوالهم . يقال : رجل هسّ ، بشّ : أي طلق الوجه ، طيبّ . وبسّام : أي كثير التبسّم . والنبيه : المشهور ويقابله الخامل . وسواسية على وزن ثمانيه : أي أشباه . وهي قريبة الاشتقاق من لفظة سواء وزنه فعافلة أو ما يشبهها وليست على قياس . ومعنى الفصل ظاهر . وهذان الوصفان أعنى الهشاشة العامّة ، و تسوية الخلق في النظر أثاران لخلق واحد يسمّى بالرضا وهو خلق لا يبقى لصاحبه إنكار على شيء ، ولا خوف من هجوم شيء ، ولا حزن على فوات شيء . وإليه أشار عزّ من قائل : ورضوان من الله أكبر . ومنه تبين تأويل قولهم : خازن الجنة ملك اسمه رضوان .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ العارف له أحوال لا يحتمل فيها الهمس من الحفيف فضلاً عن سائر الشواغل الخالجة ، وهي في أوقات انزعاجه بسرّه إلى الحقّ إذا تاح حجاب من نفسه أو من حركة سرّة قبل الوصول فأمّا عند الوصول فأمّا شغل له بالحقّ عن كلّ شيء وإمّا سعة للجانبين لسعة القوة ، وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامه فهو أهشّ خلق الله بيهجته ﴾

الهمس : الصوت الخفى . وحفيف الفرس : دويته في جريه ، وكذلك حفيف جناح الطائر ، وخليجه : جذبه وانتزعه ، وخليجه أيضا شغله . وأزعجه فانزعج : أي أقلعه من مكانه فانقلع . وتاح له : أي قدره . وفي رواية : تاج : أي ظهر . يقال : تاج بسرّه : أي أظهره . والمعنى أن للعارف أحوالا لا يحتمل فيها الإحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشيء أضعف مما يحس به فضلا عما فوقه وتلك الأحوال تكون في أوقات توجهه بسرّه إلى الحق إذا ظهر في تلك الأوقات حجاب قبل الوصول إلى الحق أو قدر له حجاب إما من جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداده للوصول ، أو من جهة حر كة سرّه كما أن يتميل في فكره فيعرض له الالتفات إلى شيء غير الحق وبالجملة لا يتم بسبب أحد المانعين وصوله بالحق بل يبقى منتظرا متحيرا فيغلب عليه بسبب ذلك السامة من كل وارد غير الحق ، والملالة عن كل شاغل عنه . فلا يحتمل شيئا مما وصفناه . أما عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك لأنه عند الوصول لا يخلو من أمرين : أحدهما : أن تكون القوة بحيث لا تقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات إلى غيره إما لقصورها ، أو لشدّة الاشتغال . وحينئذ يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل ما يرد عليه . فلا يحس بالشواغل الخارجية ، والثاني : أن تكون القوة بحيث تفي بالأمرين معا فلا تمل بالأموار الخارجية لأنها لا تكون شاغلة إياه عن الحق ، وأما عند الانصراف فلا أنه يكون حينئذ أهش الخلق [ببهبهته] فيتلقى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة .

❖ ( تنبيه ) ❖

❖ ( العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتبره الرحمة . فإنه مستبصر بسر الله في القدر . وأما إذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعنف معيّر ، وإذا جرم المعروف فربما غار عليه من غير أهله ) ❖ .  
لا يعنيه : أي لا يهتم . وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه . والتجسس : التفحص . وتحسس من الشيء : أي تخبّرت خبره . واستهواه الشيطان وغيره : أي استهامه . وعيره : أي نسبه إلى العار . وجسم : أي عظم . وغار الرجل على أهله : يغار غيره . ومعناه : أن العارف لا يهتم بتجسس أحوال الناس . وذلك لكونه مقبلا على شأنه



فارغاً عن غيره غير متبّع لعورة أحد ولا يتجسس إلا فارغ أو خائف أو غائب ، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل تعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سرّ القدر ، وإذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعنف معيّر أمر الوالد ولده وذلك لشفقته على جميع خلق الله وإذا عظم المعروف فرّبما يسره غيره عليه من غير أهله .

والفاضل الشارح قال في تفسيره : وإذا عظم المعروف بغير أهله فرّبما اعتراه الغيرة منه لا الحسد . وهو غير مطابق للمتن .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ العارف شجاع . وكيف لا وهو بمعزل عن تقيّة الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل ، و صفاح للذنوب . وكيف لا ونفسه أكبر من أن تخرجها ذلّة بشر ، ونساء للأحقاد . وكيف لا وذكره مشغول بالحق ﴾ .

أقول : الكرم يكون إما ببذل نفع لا يجب بذله أو بكف ضرر لا يجب كفه . والأول يكون إما بالنفس وهو الشجاعة ، أو بالمال وما يجري مجراه وهو الجود . وهما وجوديان . والثاني إما أن يكون مع القدرة على الإضرار وهو الصفاح والعفو ، وإما لا مع القدرة وهو نسيان الأحقاد . وهما عدميان . والعارف موصوف بالجميع كما ذكر الشيخ وذكره الله .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حكم ما يختلف عندهم من دواعي العبر ، وربّما استوى عند العارف القشف والترف ؛ بل ربّما آثر القشف ، وكذلك ربّما استوى عنده التقل و العطر ؛ بل ربّما آثر التقل وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق ، وربّما أصغى إلى الزينة وأحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عندما يعتبر عاداته من صحبة الأحوال الظاهرة . فهو يرتاد البهاء في كل شيء لأنّه مزيّة حظوة من العناية الأولى وأقرب إلى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه . وقد يختلف هذا في عارفين ، وقد يختلف في عارف بحسب وقتين ﴾

أقول : يقال : قشف الرجل : إذا لوحتته الشمس أو الفقر فتغيّر وأصابه قشف ، والمتقشف : الذي يتبلغ بالقوت وبالمرقّع . وأترفته النعمة : أى أطفته . وهو تفل بين التفل : أى غير متطيب . وأصغى إليه : أى مال . وعقيلة كل شيء : أكرمه ، وعقيلة البحر : درره . والخداج : النقصان . والسقط : ردىء المتاع . وارتاد : أى طلب مع اختلاف في مجيء وزهاب والبهاء : الحسن . والمزينة : الفضيلة . وحظيت المرأة عند زوجها حظوة بالضم والكسر : أى قرباً ومنزلة . وعكف عليه : أى أقبل عليه مواظباً .

والمعنى ظاهر . و في قوله « لأنه مزينة حظوة من العناية الأولى وأقرب إلى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه » وجهان من السبب لميل العارف إلى البهاء : أحدهما : فضل العناية به ، والثاني : مناسبة للأمر القدسي .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ والعارف ربّما زهل فيما يصار به إليه فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ، ولمن اجترح بخطيئته إن لم يعقل التكليف ﴾

أقول : اجترح : أى كسب . والمراد أن العارف ربّما زهل في حال اتّصاله بعالم القدس عن هذا العالم فغفل عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه إخلال بالتكليف الشرعية فهو لا يصير بذلك متأثراً لأنه في حكم من لا يكلف لأن التكليف لا يتعلّق إلا بمن يعقل التكليف في وقت تعقله ذلك ، أو بمن يتأثّم بترك التكليف إن لم يكن يعقل التكليف كالتأثّمين والغافلين والصبيان الذين هم في حكم المكلفين .

﴿ إشارة ﴾

﴿ جلّ جناب الحقّ عن أن يكون شريعة لكلّ وارد ، أو يطّلع عليه إلا واحد بعد واحد . ولذلك فإنّ ما يشتمل عليه هذا الفنّ ضحكة للمغفل صيرة للمحصّل . فمن سمعه فاشمأزّ عنه فليتّهم نفسه لعلّها لا تناسبه . وكلّ ميسّر لما خلق له ﴾

أقول : الشريعة : مورد الشاربه . واشمأزّ عنه : أى تقبّض تقبّض المذعور . والمراد ذكره قلة عدد الواصلين إلى الحقّ ، والإشارة إلى أن سبب إنكار الجمهور

للفن المذکور في هذا النمط هو جهلهم بها فإن الناس أعداء ما جهلوا . وإلى أن هذا الموع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل إنما يحتاج مع ذلك إلى جوهر مناسب له بحسب الفطرة .

### (النمط العاشر : في اسرار الايات)

يريد أن يبين في هذا النمط الوجه في صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير ، والتمكّن من الأفعال الشاقّة ، والإخبار عن الغيب ، وغير ذلك عن الأولياء ؛ بل الوجه في ظهور الغرائب مطلقاً في هذا العالم على سبيل الإجمال .

❖ (إشارة) ❖

❖ (إذا بلغك أن عارفاً أمسك عن القوت المرزوء مدّة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة) ❖

أقول : يقال : ما رزأت ماله : أي ما نقصت ، وارتزأ الشيء انتقض . ومنه الرزئية . وإنما وصف قوت العارف بكونه منقوصاً لارتياضه على قلة المؤونة ولقلة رغبته في الشهوات الحسبيّة . والإسجاح : حسن العفو . ومنه قولهم : إذا ملكت فاسجح ، ويقال : إذا سألت فاسجح : أي سهّل ألفاظك وارفق .

❖ (تنبيه) ❖

❖ (تذكر أن القوى الطبيعيّة التي فينا إذا شغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الرديئة انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنيّة عن البدل . فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدّة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل عشر مدّة هلك وهو مع ذلك محفوظ الحياة) ❖

أقول : الإمساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة إمّا بدنيّة كالأضرار الحارّة ، وإمّا نفسيّة كالخوف . واعتبار ذلك يدلّ على أن الإمساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود . ولذلك نبّه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين إزالة للاستبعاد ، وأشار إلى وجود سببه في الموضع المطلوب في فصل ثالث بعدهما .

فإن قيل : بين الإمساك عن القوت الذى يكون بسبب الأمراض الحارّة وبين غيره فرق وهو أن القوى الطبيعيّة هي هنا واجدة لما يتغذى به أعنى المواد الرديئة ، وفي سائر المواضع غير واجدة لذلك . فإنّ إمكان هذا الإمساك لا يدلّ على إمكان الإمساك في سائر الصور .

قلنا : الغرض من إيراد هذه الصورة ليس إلا بيان انتقاض الحكم بامتناع الإمساك عن القوت في مدّة طويلة على الإطلاق . وهو حاصل . واختلاف أسباب وجود الإمساك ليس بقادر فيه

﴿ تنبيه ﴾

﴿ أليس قد بان لك أنّ الهيئات السابقة إلى النفس قد تهبط منها هيئات إلى قوى بدنيّة كما تصعد من الهيئات السابقة إلى القوى البدنيّة هيئات تنال ذات النفس . وكيف لا وأنت تعلم ما يعترى مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن أفعال طبيعيّة كانت مؤاتيه ﴾

أقول : نبّه في هذا الفصل على الإمساك عن القوت الكائن عن العوارض النفسانيّة وأشار بقوله « أليس قد بان لك » إلى ما ذكره في النمط الثالث وهو أن كلّ واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه أو لا .

﴿ إشارة ﴾

إذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزعج إليها احتياج إليها أولم يحتج . فإنّ اشتداد الانجذاب واشتداد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الأفعال الطبيعيّة المنسوبة إلى قوّة النفس النباتيّة فلم يقع من التحلّل إلا دون ما يقع في حالة المرض . وكيف لا و المرض الحارّ لا يعرى عن التحلّل للحرارة وإن لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي أصناف المرض مضادّ مسقط للقوّة لا وجود له في حال الانجذاب المذكورة فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادّة وزيادة أمرين : فقدان [تحليل] مثل سوء المزاج الحارّ ، وفقدان المرض المضادّ للقوّة . وله معين ثالث و

هو السكون البدني من حركات البدن و ذلك نعم المعين . فالعارف أولى بانحفاظ قوته .  
فليس ما يحكى لك من ذلك مضاداً لمذهب الطبيعة)؛

أقول: السبب في كون العرفان مقتضياً للإمساك عن القوت هو توجه النفس بالكلية  
إلى العالم القدسي المستلزم لتشجيع القوى الجسمانية إياها المستلزم لتركها أفعالها التي  
منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها .

وإنما قايـس بين الإمساك العرفاني والإمساك المرضي ولم يقايـس بينه وبين الإمساك  
الخوفي لأن الخوف والعرفان نفسان . فالاعتراف بكون أحدهما مقتضياً للإمساك  
اعتراف بتجويز كون الأحوال النفسانية سبباً له أما المرضي فمخالف لهما للسبب الذي  
ذكرناه وهو وجدان المادة التي تتصرف الغازية فيها . والشيخ بين أن العرفان باقتضاء  
الإمساك أولى من المرض لأن المرض في بعض الصور يختص بأمرين يقتضيان الاحتياج  
إلى الغذاء أحدهما راجع إلى مادة البدن و هو تحليل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة  
الغريبة المسماة بسوء المزاج فإن الحاجة إلى الغذاء إنما تكون لسدّ بدل تلك الرطوبات  
وكلما كان التحليل أكثر كانت الحاجة أشدّ ، والثاني راجع إلى الصورة وهو قصور القوى البدنية  
بسبب حلول المرض المضاد لها بالبدن وإنما يحتاج إلى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي  
لا توجد إلا مع تعادل الأركان ، وتغذي الحرارة العزيبه بها وكلما كانت القوى أفر كانت  
الحاجة إلى ما يحفظها أشدّ . والعرفان يختص بأمر يقتضي أيضاً عدم الاحتياج إلى الغذاء  
وهو السكون البدني الذي يقتضيه ترك القوى البدنية أفعالها عند مشابعتها للنفس .  
فإن العرفان باقتضاء الإمساك أولى من المرض . وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف  
بالإمساك عن الغذاء مدّة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدّة .

\*(إشارة)\*

\*(إذ بلغك أن عارفاً أطاق بقوته فعلاً أو تحريكاً أو حركة يخرج عن وسع مثله فلا  
تتلّقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد إلى سببه سبيلاً في اعتبارك مذاهب الطبيعة)\*

أقول : هذه خاصية أخرى للعارف قد ادعى إمكانها في هذا الفصل وسيجيء بيانها

في فصل بعده .

❖ (تنبيه) ❖

❖ (قد يكون للإِنسان وهو على اعتدال من أحواله حدٌّ من المنّة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحترّكه ، ثمّ تعرض لنفسه هيئةً ما فتتحطّ قوّتها عن ذلك المنتهى حتّى يعجز عن عشر ما كان مستر سلافه كما يعرض له عند خوف أو حزن ، أو تعرض لنفسه هيئةً ، ما فتضاعف منتهى منته حتّى يستقلّ به بكنهه قوّته كما يعرض له في الغضب أو المنافسة و كما يعرض له عند الانتشاء المعتدل ، و كما يعرض له عند الفرح المطرب . فلا عجب لو عنّت للعارف هزّة كما يعنّ عند الفرح فأولت القوى التي له سلاطة أو غشية عزّة كما يغشى عند المنافسة فاشتغلت قواه حمية وكان ذلك أعظم وأجسم ممّا يكون عند غضب أو طرب وكيف لا وذلك بصريح الحقّ ومبدء القوى وأصل الرحمة) ❖

أقول: المنّة: القوّة. والاسترسال: الانبعاث. والانتشاء: السكر. وعنّ: اعترض. والهزّة النشاط والارتياح. وأولت له: أي أعطت ، يقال: أوليته معروفًا. والسلاطة: القهر .  
وأعلم أن مبدء القوى البدنيّة هو الروح الحيواني فالعوارض المقتضية لانقباض الروح وحر كته إلى داخل كالحزن والخوف يقتضى انحطاط القوّة ، والمقتضية لحر كته إلى خارج كالغضب والمنافسة أو لا نبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل يقتضى ازديادها . وإنّما قيّد الانتشاء بالاعتدال لأنّ المسكر المفرط يوهن القوّة لإضراره بالدماغ والأرواح الدماغية. ثمّ لمّا كان فرح العارف ببهجة الحقّ أعظم من فرح غيره بغيرها ، و كانت الحالة التي تعرض له و تحرّكة اعتزازاً بالحقّ أو حمية الهيّة أشدّ ممّا يكون لغيره كان اقتداره على حر كة لا يقدر غيره عليها أمراً ممكناً . و من ذلك يتعيّن معنى الكلام المنسوب إلى عليّ عليه السلام : والله ما قلعت باب خبير بقوّة جسدانيّه ولكن قلعتها بقوّة ربانيّة .

❖ (تنبيه) ❖

(وإذا بلغك أنّ عارفا حدث عن غيب فأصاب متقدّم ما بشري أو نذير فصدّق ولا يتعسّر عليك الايمان به فإنّ لذلك في مذاهب الطبيعة أسبابا معلومة) ❖  
أقول: هذه خاصيّة أخرى أشرف من المذكورتين ادّعاها في هذا الفصل وسيبينها

في ستة عشر فصلا بعده .

❖ (إشارة) ❖

❖ (التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الانسانية أن تنال من الغيب نيلاً ما في حالة المنام فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة إلا ما كان إلى زواله سبيل ولا ارتفاعه إمكان . أما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس أحد من الناس إلا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب ألهمته التصديق اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج نائم قوي التخيل والذكر . وأما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات) ❖

أقول : يريد بيان المطلوب على وجه مقنع فذكر أن الإنسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطّلاعه عليه في غير تلك الحالة أيضاً ليس ببعيد ولا منه مانع اللهم إلا مانعاً يمكن أن يزول ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات أما اطّلاعه على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس . والتجربة تثبت بأمرين : أحدهما باعتبار حصول الاطّلاع المذكور للغير وهو التسامع ، والثاني باعتبار حصوله للناظر نفسه وهو التعارف . وإنما جعل المانع عن الاطّلاع النومي فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق ما يراه النائم في نفسه بالمتخيلة ، وفي حفظه و ذكره بالمتذكرة ، وفي كونه مطابقاً للصور المتمثلة في المبادئ المفارقة إلى زوال الموانع المزاجية . وأما القياس فعلى ما يجيء بيانه .

❖ (تنبيه) ❖

❖ (قد علمت فيما سلف أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشاً على وجه كلي ، ثم قد تنبّهت لأن الأجرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية وإرادات جزئية تصدر عن رأي جزئي ولا مانع لها من تصوّر اللوازم الجزئية لحرّكاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم إن كان ما يلوّحه ضرب من النظر مستوراً إلى أعلى الراسخين في الحكمة المتعالية أن لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادئ نفوساً ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع أبداننا . وإنها تنال بتلك العلاقة كمالاً ما حقاً صار للأجسام السماوية زيادة معنى في ذلك لتظاهر رأي جزئي وآخر كلي فيجتمع لك مما نبهنا عليه أن للجزئيات في العالم العقلي نقشاً على هيئة كلية ،

وفي العالم النفساني نقشاً على هيئة جزئية شاعرة بالوقت أو النقشان معاً) ✽  
أقول : القياس الدال على إمكان اطلاع الإنسان على الغيب حالتي نومه و يقظته  
مبني على مقدمتين : إحداهما : أن صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادئ العالية  
قبل كونها ، والثانية : أن للنفس الإنسانية أن ترسم بما هو مرتسم فيها . و المقدمه  
الأولى قد ثبتت فيما مر . والشبخ أعادها في هذا الفصل بقوله « قد علمت فيما سلف أن  
الجزئيات منقوشة في العالم العلوي نقشاً على وجه كلي » إشارة إلى ارتسام الجزئيات  
على الوجه الكلي في العقول ، وقوله : « قد نبهت لأن الأجرام السماوية » إلى قوله :  
« في العالم العنصري » إشارة إلى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها ومن  
كونها زوات إدراكات جزئية هي مبادئ تحريكاتها ، وإلى ما تقر من كون العلم بالعلّة  
و الملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فإن جميع ذلك يدل على جواز ارتسام  
الكائنات الجزئية بأسرها التي هي معلولات الحركات الفلكية و اوازمها في النفوس  
الفلكية إلا أن ذلك يقتضي كون الكليات العقلية مرتسمة في شيء و الجزئيات الحسية  
مرتسمة في شيء آخر وذلك ما يقتضيه رأى المشائين ، ثم إنه أشار بقوله « ثم إن كان ما  
يلوحه ضرب من النظر » إلى قوله « لتظاهر رأى جزئي وآخر كلي » إلى الرأى الخاص  
به المخالف لرأى المشائين . وهو إثبات نفوس ناطقة مدرّكة للكليات و الجزئيات معاً  
للأفلاك . فإنه قول بارتسامهما معاً في شيء واحد . وهذا الكلام قضية شرطية . و لفظه  
كان في قوله « ثم إن كان » ناقصة « وما يلوّحه » اسمها ، وسائر ما بعده إلى قوله « كما لا ما »  
متعلّفاً به ، « وحقاً » خبرها ، وقوله « صار للأجسام السماوية زيادة معنى في ذلك » تالي  
القضية . ومعناه : أن ارتسام الجزئيات في المبادئ على تقدير كون الأفلاك زوات نفوس  
ناطقة يكون أتم . وذلك لتظاهر رأين عندهما أحدهما كلي ، والآخر جزئي . فإنهما  
قد يستلزمان النتيجة كما في الذهن الإنساني . و لفظه « مستور » تورد في بعض النسخ  
بالرفع على أنه صفة لضرب من النظر ، وتورد في بعضها بالنصب على أنه حال من الهاء  
التي هي ضمير المفعول في قوله « ما يلوّحه » وهو الصحيح لأن الموصوف بالاستتار هو  
الحكم بوجود تلك النفوس التي ذكر الشيخ في مواضع أنه سرّ لا النظر المؤدّي إلى



ذلك الحكم . وقوله « أن لها بعد العقول المفارقة نفوساً ناطقة » بدل من قوله « ما يلوّحه » وإنما جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لأنّ حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة . وهذه وأمثالها إنّما يتمّ مع البحث والنظر بالكشف والذوق . فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس إلى الأوّل .

ثمّ إنّ الشيخ طافر عن تذكّر ما مرّ أشار إلى ما اجتمع من ذلك بقوله « ويجتمع لك ممّا نبهنا عليه » إلى قوله « شاعرة بالوقت » إلى الحاصل من رأى المشائين ، وبقوله « والنقشان معاً » إلى ما اقتضاه رأيه . وفي بعض النسخ : أو النقشان معاً وهو أظهر . أي وفي العالم النفساني إمّا نقشاً واحداً على هيئته جزئية بحسب الرأى الأوّل أو النقشان معا بحسب الرأى الثاني .

☆ (إشارة) ☆

ولنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكرن أن يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عامله . ولأزيدنك استبصاراً) ☆

أقول : هذا الفصل مشتمل على تقرير المقدمة الثانية التي أشرنا إليها في الفصل السابق . وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الإنسانية مشروطاً بشرطين : وجودي وهو حصول الاستعداد ، وعدمي وهو زوال الحائل لأنّ قابلية النفس إنّما يتمّ بهذين الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل التام إنّما يجب عند وجود قابل قد تمتّ قابليته فإذن ارتسام الغيب في النفس الإنسانية واجب عند حصول هذين الشرطين ؛ لكنّ البحث عن هذين الشرطين يستدعي تفصيلاً والشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الإجمالي في عدة فصول .

☆ (تنبيه) ☆

☆ (القوى النفسانية متجازبة متنازعة . فإذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة و بالعكس ، وإذا تجرّد الحسّ الباطن لقلّة شغل عن الحسّ الظاهر فيكاد لا يسمع ولا يرى و بالعكس . فإذا انجذب الحسّ الباطن إلى الحسّ الظاهر أمال العقل آلتته فانبت

دون حر كته الفكرية التي تفتقر فيها كثيراً إلى آله ، وعرض أيضاً شيء آخر وهو أن النفس أيضاً إنما تنجذب إلى جهة الحركة القوية فتتخلّى عن أفعالها التي لها بالاستبداد وإذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة أيضاً ولم يتأد عنها إلى النفس ما يعتد به ﴿

أقول : الموعود في الفصل السابق مبني على مقدمات : منها : ما ذكره في هذا الفصل وهو أن اشتغال النفس ببعض أفعالها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الأفعال وهو المراد من قوله « القوى النفسانية متجازبة متنازعة » وتمثل بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر . ولما كان تعلق المطلوب بالمثل الأخير أكثر أعاده ليذكر أحكامه . وبدء باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن بقوله « فإذا انجذب الحس الباطن إلى الحس الظاهر أمال العقل آله » أي جعل الانجذاب الفكر الذي هو آلة العقل في حر كته العقلية ميلاً للعقل نحو الظاهر منبتاً منقطعاً دون تلك الحركة المقترة إلى الآلة . وفي بعض النسخ : أمال العقل إليه أي أمال ذلك الانجذاب العقل إليه ، وفي بعض النسخ أضل العقل آله : أي أضل في سلوكه سبيله بحر كته تلك ثم قال « و عرض أيضاً شيء آخر » أي و عرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما تدر كه شيء آخر وهو تخليتها عن أفعالها الخاصة يعنى التعقل ، ثم ذكر أحكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطل عن الظاهر فقال : « وإذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة » أي ضعفت يقال : خار الحر والرجل : أي ضعف وانكسر وفي بعض النسخ : حارت : أي تحيرت في أمرها . والباقي ظاهر .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ الحس المشترك ﴾ [و] هو لوح النقش الذي إذا تمكّن منه صار النقش في حكم المشاهدة وربما زال النقش الحسي عند الحس وبقيت صورته وهيئته في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهد دون المتوهم . وليحضر ذكر كرك ما قيل لك في أمر القطر النازل خطاً مستقيماً وانتقاش النقطة الجوالة محيطية دائرة ، فإذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج ، أو بقائها مع

بقاء المحسوس ، أو ثباتها بعد زوال المحسوس ، أو وقوعها فيه لا من قبل المحسوس إن أمكن) ❖

هذه مقدمة أخرى وهي تدكير ما تقرّر فيما مرّ من فعل الحسّ المشترك وهو أن المرسم فيه يكون مشاهداً ما دام مرتماً فيه و للارتسام سبب لا محالة إمّا من داخل وإمّا من خارج . والذي من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر النازل في الخيال عند مشاهدته في مكانه الأوّل . ويبقى تارة مع بقاء السبب كبقاء صورته المنتقلة إلى مكانه الثاني عند مشاهدته في مكانه الثاني ، وتارة مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة في مكانه الأوّل عند مشاهدته في مكانه الثاني . وهذه الأمور الثلاثة ظاهرة الوجود فإنّ مشاهدة القطر النازل خطأ لا يتمّ إلاّ بها . وأمّا الارتسام الذي يكون من سبب داخل فمحتاج إلى ما يدلّ على وجوده كما سيأتي . ولذلك لم يجزم الشيخ في هذا الفصل بوجوده .

❖ (إشارة) ❖

❖ (قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صوراً محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها إلى محسوس خارج فيكون انتقاشها إذن من سبب باطن أو سبب مؤثّر في سبب باطن ، والحسّ المشترك قد ينتقش أيضاً من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهّم كما كانت هي أيضاً تنتقش في معدن التخيل والتوهّم من لوح الحسّ المشترك وقریباً ممّا يجري بين المرآيا المتقابلة) ❖

أقول : يريد إقامة الدلالة على وجود الارتسام الخياليّ من السبب الداخليّ . و تقريره : أنّ الصور التي يشاهدها المرسمون من المرضى مثلاً ، والذين غلبت المرّة السوداء على مزاجهم الأصليّ ممّن يعدّ من الأصحاء ليست بمعدومة لأنّ المعدوم لا يشاهد ، ولا بوجوده في الخارج وإلاّ لشاهدها غيرهم . فهي مرتسمة في قوّة باطنة من شأنها أن ترسم الصور المحسوسة فيها وهي المسمّاة بالحسّ المشترك . وارتسامها فيه ليس بسبب تأدية الحواسّ الظاهرة . فهو إذن إمّا من سبب باطن يعنى القوّة المتخيّلة المتصرّفة في خزانة الخيال أو من سبب مؤثّر في سبب باطن يعنى النفس التي يتأدّى الصور فمنها بواسطة المتخيّلة القابلة لتأثيرها إلى الحسّ المشترك على ما سيأتي . وإذا ثبت هذا ثبت

أنَّ الحسَّ المشترك ينتقش من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهّم أى الصور التي تتعلّق بها أفعال هاتين القوتين فإنَّ المتخيّلة إذا أخذت في التصرف فيها ارتسم ما يتعلّق تصرّفها ذلك به من الصور في الحسَّ المشترك كما كانت هي أيضاً تنتقش في معدن التخيل والتوهّم من لوح الحسَّ المشترك أى ينتقش ما يتعلّق بالخيال والوهم من تلك الصور أو لواحقها فيهما عند حصول تلك الصور في الحسَّ المشترك من الخارج . وهذا يشبه تعاكس الصور في المرايا المتقابلة . فهذا ما في الكتاب .

وقول الفاضل الشارح : تجويز مشاهدة ما لا يكون موجوداً في الخارج سفسطة . معارض بمثله فإنَّ إنكار مشاهدة المرضى لتلك الصور أيضاً سفسطة . والقوانين العقلية كافية في الفرق بين الصنفين .

﴿تنبيه﴾

﴿ثمَّ إنَّ الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان : حسىَّ خارج يشغل لوح الحسَّ المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كأنّه يبرزه عن الخيال بزراً ويغصبه منه غصباً ، وعقلىَّ باطن أو وهمىَّ باطن يضبط التخيل عن الاعتماد متصرّفاً فيه بما يعنيه . فيشتغل بالازعان له عن التسلّط على الحسَّ المشترك . فلا يتمكّن من النقش فيه لأنَّ حرّكته ضعيفة لأنّها تابعة لامتبوعة . فإذا سكن أحد الشاغلين بقي شاغل واحد فرّبما عجز عن الضبط فيتسلّط التخيل على الحسَّ المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة﴾

أقول : ارتسام الصور في الحسَّ المشترك عن السبب الباطنىَّ يجب أن يدوم مادام الراسم والمرتمم موجودين لولا مانع يمنعهما عن ذلك . ولما لم يكن ذلك دائماً علم أنَّ هناك مانعاً فنسبه الشيخ في هذا الفصل على المانع ، وذكر أنّه ينقسم إلى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسىَّ فإنّه يشغل الحسَّ المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطنىَّ فكأنّه يبرزه عن المتخيّلة بزراً : أى يسلب عنه سلباً ويغصبه غصباً ، وإلى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الإنسان والوهم في سائر الحيوانات فإنّهما إذا أخذتا في النظر في غير الصور المحسوسة أجيرا التفكّر أو التخيل على الحركة فيما يطلبانه وشغلاه عن التصرف في الحسَّ المشترك فهما يضبطان التخيل أو التفكّر عن

الاعتماد . و الاعتماد : هو العمل مع اضطراب . متصرفين فيه بما يعنيهما من الأمور  
المعقولة أو الموهومة أما إذا سكن أحد الشاغلين على ماسياتي فربما عجز الشاغل الآخر  
عن الضبط . فرجع التخيل إلى فعله ولو ح الصور في الحس المشترك مشاهدة .  
واعترض الفاضل الشارح بأن الصغير إن أمكن أن يقبل الصور الكبيرة من غير  
تشويش أمكن أن يقبل الحس المشترك الصنفين من الصور ، وإن لم يمكن استحالة أن  
يكون الجزء الصغير من الدماغ محلاً للأشباح العظيمة .  
مدفوع بعد ما مر بما ذكره في فصل مفرد وهو أن التفات النفس إلى أحد الجانبين  
يمنعها عن الالتفات إلى الجانب الآخر .

\*(إشارة)\*

\*(النوم شاغل للحس الظاهر شغلاً ظاهراً ، وقد يشغل ذات النفس أيضاً في الأصل  
بما يجذب معه إلى جانب الطبيعة المهتزمة للغذاء المتصرفه فيه الطالبة للراحة عن  
الحركات الأخرى انجذاباً قد دللت عليه فإنتها إن استبدت بأعمال نفسها شغلت الطبيعة  
عن أعمالها شغلاً ما على ما نسبت عليه . فيكون من الصواب الطبيعي أن يكون للنفس  
انجذاباً ما إلى مظاهرة الطبيعة شاغل . على أن النوم أشبه بالمرض منه بالصحة فإذا  
كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلاً  
فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فيرى في المنام أحوال في حكم المشاهدة)\*  
أقول : يريد أن يذكر الأحوال التي يسكن فيها أحد الشاغلين المذكورين أو  
أو كلاهما ، وبدء بالنوم فإن سكون الحس الظاهر الذي هو أحد الشاغلين فيه ظاهر  
غنى عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني أيضاً يكون أكثرياً وذلك لأن الطبيعة في  
حال النوم مشتغلة في أكثر الأحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه و تطلب الاستراحة عن  
سائر الحركات المقتضية للإعياء فتجذب النفس إليها بسببين : أحدهما : أن النفس لو لم  
تنجذب إليها بل أخذت في شأنها لشايعتها الطبيعة على ما مر فاشتغلت عن تدبير الغذاء  
فاختل أمر البدن لكنّها مجبولة على تدبير البدن فهي تنجذب بالطبع نحوها لا محالة ،  
والثاني : أن النوم بالمرض أشبه منه بالصحة لأنه حال تعرض للحيوان بسبب احتياجه

إلى تدبير البدن بإعداد الغذاء وإصلاح أمور الأعضاء . والنفس في المرض تكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن ولا تفرغ لفعالها الخاص إلا بعد عود الصحة . فإذن الشاغلان في النوم يسكنان وتبقى المتخيلة قوية السلطان ، والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلو حث الصور مشاهدة . فلماذا قلما يخلو النوم عن الرؤيا .

☆ (إشارة) ☆

☆ (وإذا استولى على الأعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب إلى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها ، وضعف أحد الضابطين . فلم يستتكر أن يلوّح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور أحد الضابطين) ☆ .  
أقول : معناه ظاهر . وهذه الحالة أقل وجوداً لأن المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون أقلّي الوجود ومع ذلك لا يكون أحد الشاغلين ساكناً .

☆ (تنبيه) ☆

☆ (إنه كلما كانت النفس أقوى قوّة كان انفعالها عن المحاكيات أقل وكان ضبطها للجانبين أشد ، وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس . وكذلك كلما كانت النفس أقوى قوّة كان اشتغالها بالشواغل [الحسية] أقل وكان يفضل منها للجانب الآخر فضلاً أكثر ، وإذا كانت شديدة القوى كان هذا المعنى فيها قوياً ثم إذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرّفها في مناسباتها أقوى) ☆

أقول : لما فرغ عن إثبات ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطني و بيان كيفية ارتسامها في حالتى النوم واليقظة أراد أن ينتقل إلى بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطني فقدّم لذلك مقدّمة مشتملة على ذكر خاصيته للنفس وهى أنّها كلما كانت قويّة لم يمنعها اشتغالها بأفعال بعض قواها كالشهوة عن أفعال قوى يقابها كالغضب ، ولا اشتغالها بأفعال بعض قواها عن أفعالها الخاصة بها . وكلما كانت ضعيفة كان الأمر بالعكس . ولما كانت القوّة والضعف من الأمور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية . قوله « إنه كلما كانت النفس أقوى قوّة كان انفعالها عن المحاكيات أقل » وفي بعض النسخ : كان انفعالها عن المجازبات أقل . وهذه النسخة أقرب

إلى الصواب وكان الأولى تصحيف لها . أمّا على الرواية الأولى فبينانه : أن المتخيّلة إنّما تنتقل عن الأشياء إلى ما يناسبها من غير توسط و إلى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها بالمحاكاة لا غير . و انفعال النفس عن محاكيات المتخيّله يشغلها عن أفعالها الخاصة بها . فذكر الشيخ أن النفس كلّما كانت قويّة في جوهرها كان انفعالها عن المحاكاه قليلا بحيث لا يعارضها المتخيّلة في أفعالها الخاصة بها و كان ضبطها لكلا الفعلين أشد . و أمّا على الرواية الثانية فمعناه : أن النفس كلّما كانت أقوى كان انفعالها عن المجازبات المختلفة المذكورة فيما مرّ كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة أقلّ و كان ضبطها للجانبين أشدّ و كلّما كانت أضعف كان الأمر بالعكس ، و كذلك كلّما كانت النفس أقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر أقلّ ، و كان يفضل منها لذلك الفعل فضلا أكثر . ثمّ إذا كانت مرتاضة كان تحفّظها عن مضادات الرياضة أى احترامها عمّا يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة وإقبالها على ما يقرّ بها إليه أقوى .

\*(تنبيه)\*

\*(وإذا قلت الشواغل الحسيّة و بقيت شواغل أقلّ لم يبعد أن يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيّل إلى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح إلى عالم التخيّل وانتقش في الحسّ المشترك وهذا في حال النوم أو في حال مرض ما يشغل الحسّ ويوهن التخيّل فإنّ التخيّل قديوهنه المرض وقديوهنه كثرة الحركة لتحلّل الروح الذي هو آلهته فيسرع إلى سكون ما و فراغ ما فتمتجذب النفس إلى جانب الأعلى بسهولة . فإذا طرء على النفس نقش انزعج التخيّل إليه وتلقاه أيضا وذلك إما لمنبهه من هذا الطارى وحر كته التخيّل بعد استراحتة أو وهنه فانه سريع البتة إلى مثل هذا التنبيه وإما لاستخدام النفس الناطقة له طبعاً فإنه معاون للنفس عند أمثال هذه السوانح . فإذا قبله التخيّل حال تزحزح الشواغل عنها انتقش في لوح الحسّ المشترك)\*

أقول : يكون للنفس فلتات : أى فرص تجدها النفس فجأة . وساح : أى جرى .

والتزحزح : التباعد .

والمعنى أن الشواغل الحسيّة إذا قلت أمكن أن تجد النفس فرصة اتصال بالعالم

القدسي بعتة تخلص فيها عن استعمال التخيل في رسم فيها شيء من الغيب على وجه كلي ويتأدى أثره إلى التخيل فيصور التخيل في المشترك صوراً جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقلي . وهذا إنما يكون في إحدى حالتين : إحداهما النوم الشاغل للحس الظاهر ، والثانية المرض الموهن للتخيل فإن التخيل يوهنه إما المرض وإما تحلل آله أعنى الروح المنصه في وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية وإذا وهن التخيل سكن فيفرغ النفس عنه ويتصل بعالم القدس بسهولة . فإن ورد على النفس سانح غيبي تحرك التخيل إليه بسبب أحد أمرين : أحدهما يعود إلى التخيل وهو أنه إذا أسترأح فزال كلاله وكان الوارد أمراً غريباً منبهاً تنبه له لكونه بالطبع سريع التنبه للأمر الغريبة ، وثانيهما يعود إلى النفس وهو أن النفس تستعمل التخيل بالطبع في جميع حرركاته وأفعاله . فإذا قبله التخيل وكانت الشواغل متباعدة بسبب النوم أو المرض انتقس منه في لوح الحس المشترك .

☆ (إشارة) ☆

☆ (فإذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجازبة لم يعد أن يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الأثر إلى الذكر فوقف هناك ، وربما استولى الأثر فأشرق في الخيال إشرافاً واضحاً واعتصب الخيال لوح الحس المشترك إلى جهته فرسم ما انتقس فيه [منهخ] لاسيما والنفس الناطقه مظهرة له غير صارفة عنه مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والمرورين . وهذا أولى . وإذا فعل هذا صار الأثر مشاهداً مصراً أو هتافاً أو غير ذلك ، وربما تمكن مثلاً موفوراً لهيئة أو كلاماً محصل النظم ، وربما كان في أجمل أحوال الزينة) ☆

أقول : مثال الأثر النازل إلى الذكر الواقف هناك قول النبي ﷺ : إن روح القدس نفث في روعي كذا وكذا ، ومثال استيلاء الأثر والإشراق في الخيال والارتسام الواضح في الحس المشترك ما يحكى عن الأنبياء ﷺ : من مشاهدة صور الملائكة و استماع كلامهم . وإنما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والمرورين توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف ، ويفعله في الأولياء والأخبار نفوسهم القدسية الشريفة القوية . فهذا



أولى وأحقّ بالوجود من ذلك . وهذا الارتسام يكون مختلفاً في الضعف و الشدّة فمنه ما يكون بمشاهدة وجه أو حجاب فقط ، ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط . يقال : هتف به : أى صاح . ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة أو استماع كلام محصل النظم ، ومنه ما يكون في أجلّ أحوال الزينة . وفي بعض النسخ : في أجلّ أحوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ إن القوة المتخيّله جيّلت محاكية لكل ما يليها من هيئة إدراكية أو هيئة مزاجية سريعة التنقل من شيء إلى شبيهه أوضده وبالجملة إلى ما هو منه بسبب . وللتخصيص أسباب جزئية لاحالة و إن لم نحصلها نحن بأعيانها . ولو لم تكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى وما يجرى مجراها بوجه ، وفي تذكرة أمور منسية وفي مصالح أخرى . فهذه القوة يزعجها كل سائح إلى هذا الانتقال أو تضبط . وهذا الضبط إما لقوة من معارضة النفس أولشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى يكون قبولها شديداً للوضوح متمكّن التمثيل وذلك صارف عن التلذذ والتردد ضابط للخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة كما يفعل الحس أيضاً ذلك ﴾

محاكاة المتخيّله للهيئة الإدراكية كمحاكاتها للخيرات و الفضائل بصور جميلة . ومحاكاتها الشرور والرذائل بأضدادها . ومحاكاتها للهيئة المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء بالألوان الصفراء وغلبة السوداء بالألوان السوداء . وقوله « ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى » أو مستليحاً للحدود الوسطى نسختان أظهرهما الأخير لأن طلب الحدود الوسطى لا يسمى استنتاجاً . إنما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه . وما يجرى مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى في القياسات الاستثنائية أو ما يشبه الأوسط في الاستقرارات والتمثيلات . والمصالح الأخرى التي ذكرها هي ما يقتضيه التعقل والفكر من الأمور الجزئية التي ينبغي أن يعقل أولاً يعقل . فهذه القوة يعنى المتخيّله يزعجها أي يقلعها ويحررّ كها بشدّة كل سائح من خارج أو باطن إلى هذا الانتقال أو تضبط أي إلى أن تضبط . وللضبط سببان :

إحدايهما : قوّة النفس المعارضة لذلك السانح فإنّها إذا اشتدّت أوقفت التخيل على ما ترده وتمنعه عن أن يتجاوز إلى غيره كما يكون لأصحاب الرأي حال تفكرهم في أمرهم.

و ثانيهما : شدّة ارتسام الصور في الخيال فإنّه صارف للتخيل عن التلدّد أي الالتفات يميناً وشمالاً ، وعن التردد أي الذهاب قدّاما و وراء كما يفعل الحسّ أيضاً ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى أثرها في الذهن مدّة . و السبب في ذلك أن القوى الجسمانيّة إذا اشتدّت إدراكاتها تقاصرت عن الإدراكات الضعيفة كما مرّ .

والغرض من إيراد هذا الفصل تمهيد مقدّمة لبيان العلّة في احتياج بعض ما يرسم في الخيال من الأمور القدسيّة حالتي النوم واليقظة إلى تعبير وتأويل كما سيأتي .

✽ (إشارة) ✽

✽ فالأثر الروحانيّ السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له أثر فيهما ، وقد يكون أقوى من ذلك فيحرك الخيال إلا أن الخيال يمعن في الانتقال ويخلّ عن التصريح فلا يضبطه الذكر وإنما يضبط الانتقالات التخيل ومحاكياته ، وقد يكون قوياً جداً و تكون النفس عند تلقّيه رابطة الجأش فترسم الصورة في الخيال ارتساماً جلياً ، وقد تكون النفس بها معنيّة فترسم في الذكر ارتساماً قوياً ولا يتشوش بالانتقالات . وليس إنّما يعرض لك ذلك في هذه الآثار فقط بل وفيما تباشره من أفكار يقظان . فربما انضبط فكري في ذكره وربما انتقلت عنه إلى أشياء متخيّلة ينسبك مهمك فتحتاج إلى أن تحلّل بالعكس وتصير عن السانح المضبوط إلى السانح الذي يليه منتقلا عنه إليه ، وكذلك إلى آخر . فربما اقتنص ما أضلّه من مهمته الأوّل ، وربما انقطع عنه . وإنّما تقمّديه بضرب من التحليل والتأويل ✽

للاثار الرحانيّة السانحة للنفس في النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها أو شدتها . وقد ذكر الشيخ منها ثلاثة : ضعيف لا يبقى له أثر تذكره ، ومتوسط ينتقل عنه التخيل ويمكن أن يرجع إليه ، وقوى تكون النفس عند تلقّيه رابطة الجأش أي ثابتة شديدة القلب وتكون معنيّة بها فتحفظه ولا تنزل عنها . ثمّ ذكر أن هذه المراتب

ليست لهذه الآبار فقط بل ولجميع الخواطر السانحة على الذهن فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه ، ومنها ما ينقل وينساه . و ينقسم إلى ما يمكن أن يعود إليه ضرب من التحليل ، وإلى ما لا يمكن ذلك .

✧ (تذنيب) ✧

✧ (فما كان من الأثر الذي فيه الكلام مضبوطاً في الذكر في حاز يقظة أو نوم ضبطاً مستقراً كان إلهاماً أو وحياً صراحاً أو حلماً لا تحتاج إلى تأويل أو تعبير ، وما كان قد بطل هو وبقيت محايته وتواليه احتاج إلى أحدهما وذلك يخلف بحسب الأشخاص والأوقات والعادات الوحي إلى تأويل ، والحلم إلى تعبير) ✧  
أقول : الصراح : الخالص . وإنما يختلف التأويل و التعبير بحسب الاشخاص و الأوقات والعادات لأن الانتقال التخيلي لا يقتصر إلى تناسب حقيقي إنما يكفي فيه تناسب ظاهري أو وهمي وذلك يخلف بالقياس إلى كل شخص ، ويختلف أيضاً بالقياس إلى شخص واحد في وقتين أو بحسب عادتين وباقي الفصل ظاهر . وبه قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام في هذا المطلوب .

✧ (إشارة) ✧

✧ (إنه قد يستعين بعض الطبائع بأفعال يعرض منها للحس حيرة و للخيال وقفة فتستعد القوة المتلقية للغيب تلقياً صالحاً . وقد وجه الوهم إلى غرض بعينه فيتخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الأتراك أنهم إذا فزعوا إلى كاهنهم في مقدمة معرفة فزع هو إلى شد حيث جداً فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل إليه والمستمعون يضبطون ما يلاحظه ضبطاً حتى بنوا عليه تدبيراً ، أو مثل ما يشغل بعض ما يستنطق في هذا المعنى بتأمل شيء من شفاف مرعش للبصر برجرجه أو مدهش إياه بشيفه ، ومثل ما يشغل الحس بتأمل لطح من سواد برق وبأشياء تترقق وبأشياء تمورفان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ، ومما يحرك الخيال تحريكاً محيراً كأنه إجبار لاطبع . وفي حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة وأكثر ما يؤثر هذا في

طباع من هو بطباعه إلى الدهش أقرب وبقبول الأحاديث المختلطة أجدر كالبه والصبان ، وربما أعان على ذلك الإسهاب في الكلام المختلط و الإيهام لمسيس الجن و كل ما فيه تحيير وتدهيش . فإذا اشتدّ توكلّ الوهم بذلك الطلب لم يلبث أن يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون ملحان الغيب ضرباً من ظنّ قويّ ، و تارة يكون شيئاً بخطاب من جنس أوهتاف من غائب ، وتارة يكون مع ترائي شيء للبصر مكافحة حتّى يشاهد صورة الغيب (مشاهدة) ❖

يؤثر : أى يروى . والشدّ الحثيث : العد و المسرع . ولهث الكلب : إذا أخرج لسانه من التعب أو العطش ، وكذلك الرجل إذا أعى . والرعث : الرعدة ، و أرعشه : أى أرعده . والرجرة الاضطراب . والدهش : التحير ، وأدهشه : أى حيره . و تفرق : أى تلاًط و طع . وتمورموراً : أى تموج موجاً . واهتبال الفرصة : اغتنامها . والإسهاب : إكثار الكلام . والمسيس : المسّ . يقال للذى به مسّ من جنون : ممسوس . والتوكلّ : إظهار العجز و الاعتماد على الغير . و فلان يكافح الأمور : أى يباشرها بنفسه .

وأما الأشياء التى نكرها مما يشغل بتأمّله من يستنطق في مقدمة معرفة : فالشيء الشفاف المرعش للبصر بجرجته يكون كالبثور المزلّج أو الزجاج المزلّج إذا أدير بحيال شعاع الشمس أو الشعلة القويّة المستقيمة ، و المدهش للبصر لشيفه يكون كالبثور الصافي المستدير .

وأما اللطخ من سواد برّاق فهو لطخ باطن الإبهام بالدهن و بالسواد المنشبت بالقدر حتّى يصير أسود برّاقاً ويقابل به الشيء المضىء كالسراج فإنّه يحير الناظر إليه . والأشياء التى تفرق فكالزجاجة المدوّرة المملوّة ماءً الموضوعة بحيال الشمس أو الشعلة .

والأشياء التى تمور فكالماء الذى يتموّج شديداً في إناء أو غيره لإحاح النفخ أو الريح عليه أوللغليان الشديد وما يشبهه . وبقى الكلام ظاهر .

والغرض من هذا الفصل إيراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول بما يجرى مجرى الأمور الطبيعيّة .

﴿تنبيه﴾

﴿اعلم أن هذه الأشياء ليس سبيل القول بها ، والشهادة لها إنما هي ظنون إمكانية صير إليها من أمور عقليته فقط وإن كان ذلك أمراً معتمداً لو كان ولكنها تجارب لما ثبت طلب أسبابها . ومن السعادات المتفق عليها لاجبى الاستبصار أن يعرض لهم هذه الأحوال في أنفسهم أو يشاهدوها مراراً متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في ثبات أمر عجيب له كون ، وحجة ، وداعياً إلى طلب سببه فإذا اتضح جسمت الفائدة واطمأننت النفس إلى وجود تلك الأسباب وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما يربأرأة منها وذلك من أجسام الفوائد وأعظم المهمات . ثم إنني لواقفتصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه طال الكلام . ومن لم يصدق الجملة هان عليه أن لا يصدق أيضاً التفصيل﴾

أقول : يقال : ربأت القوم رباً : أى راقبتهم وذلك إذا كنت لهم طليعة فوق شرف . وهذه استعارة لطيفة للعقل المطلع على الغيب بالقياس إلى سائر القوى . وباقي الفصل ظاهر . فهذا آخر كلامه في كيفية الإخبار عن الغيب .

﴿تنبيه﴾

﴿ولعلك قد يبلغك من العارفين أخبار يكاد تأتي بقلب العادة فتبادر إلى التكذيب و ذلك مثل ما يقال : إن عارفا استسقى للناس فسقوا ، أو استشفى لهم فشفوا ، أو دعا عليهم فخشف بهم وزلزلوا أو هلكوا بوجه آخر ، ودعاهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان ، أو خشع لبعضهم سبع ، أو لم ينفر عنهم طائر ، أو مثل ذلك مما لا تؤخذ في طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تجعل فإن للأمثال هذه الأشياء أسباباً في أسرار الطبيعة . وربما يتأتى لى أن أقص بعضا عليكم﴾

أقول : لمّا فرغ عن بيان الآيات المشهورة التي تنسب إلى العارفين وغيرهم من الأولياء أراد أن ينبّه على أسباب سائر الأفعال الموسومة بخوارق العادة . فذكرها في هذا الفصل وذكر أسبابها في الفصل الذي يتلوه . وإنما قال «يكاد تأتي بقلب العادة» ولم يقل : تأتي بقلب العادة . لأن تلك الأفعال ليست عند من يقف على عللها الموجبة إياها بخارقة للعادة إنما هي خارقة بالقياس إلى من لا يعرف تلك العلل . والموتان على وزن الطوفان : موت يقع

في البائهم أما الموتان على وزن الحيوان فهو على ما يقابل الحيوان من المنطبات .  
وهو غير مناسب لهذا الموضع .

﴿ تذكرة وتنبيه ﴾

﴿ أليس قد بان لك أن النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضرباً من علائق آخر ، وعلمت أن هيئة تمكّن العقد منها وما يتبعه قد يتأدى إلى بدنها مع مباينتها لها بالجواهر حتى أن وهم الماشى على جذع معروض فوق فضاء يفعل في إزلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار ، ويتبع أو هام الناس تغيير مزاج مدرّجاً أو دفعة وابتداء أمراض أو إفراق منها فلا تستبعدن أن يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها ويكون لقوتها كأنها نفس ما للعالم ، كما يؤثر بكيفية مزاجية يكون قد أثرت بمبدء الجميع ما عدته إذ مبادئها هذه الكيفيات لاسيما في حرم صار أولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لاسيما وقد علمت أنه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكرن أن يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في أجرام أخرى تفعل عنها أفعال بدنه ، ولا تستنكرن أن يتعدى من قواها الخاصة إلى قوة نفوس أخرى تفعل فيها لاسيما إذا كانت قد شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة أو غضباً أو خوفاً من غيرها ﴾ .

أقول : التذكرة في هذا الفصل لشيين : أحدهما : أن النفس الناطقة ليست بمنطبة في البدن إنما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف .  
والآخر : أن هيئة الاعتقادات المتمكّنة في النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح قد تتأدى إلى بدنها مع مباينة النفس بالجواهر للبدن وللهيئات الحاصلة فيه من تلك الهيئات النفسانية .

ومما يؤكد ذلك أمران : أحدهما : أن توهم الماشى على جذع يزلقه إذا كان الجذع فوق فضاء ، ولا يزلقه إذا كان على قرار من الأرض .  
والثاني : أن توهم الإنسان قد يغير مزاجه إما على التدريج أو بغتة فتنبسط روحه و تنقبض ، و يحمر لوله ويصفر . وقد يبلغ هذا التغيير حدّاً يأخذ البدن الصحيح

بسببه في مرض ما ويأخذ البدن المريض بسببه في إفراق أى برء وانتعاش . يقال . أفرق المريض من مرضه إفرافاً : أى أقبل .

وأما التنبيه فهو أن يعلم من هذا أنه ليس ببعيد أن يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنه إلى سائر الأجسام وتكون تلك النفوس لفرط قوتها كأنها نفس مدبرة لا أكثر أجسام العالم . وكلما يؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك تؤثر أيضاً في أجسام العالم بمبادئ لجميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم أعنى يحدث عنها في تلك الأجسام كيميئات هي مبادئ تلك الأفعال خصوصاً في جسم صارأولى به لمناسبة تخصصه مع بدنه كما لاقاة إياه أو إشفاق عليه . فإن توهّم متوهّم أن صدور مثل هذه الأفعال لا يجوز أن يصدر عن النفس الناطقة لظنه أن العلة لا تقتضى شيئاً لا يكون موجوداً فيه أوله ولو كان بالأثر فينبغى أن يتذكر أنه ليس كل مسخن بحاراً فإن الشعاع مسخن وليس بحاراً ولا كل مبرد بارداً فإن صورة الماء مبردة وليست ببارد إنما البارد مادتها القابلة لتأثيرها . فإذن لا يستنكر وجود نفس تكون لها هذه القوة حتى تفعل في أجرام غير بدنها فعلها في بدنها وتتعلق بأبدان غير بدنها فتؤثر في قواها تأثيرها في قوى بدنها خصوصاً إذا شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية : أى حدت . يقال : شحذت السكين : أى حدته . والمراد أنها إذا حصلت لها ملكة تقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما بسهولة فهي تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها .

قال الفاضل الشارح : هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لأن الحكم بكون الوهم مؤثراً في البدن لا يوجب الحكم بأن يكون للنفس التي هي أشرف تأثيراً أعظم من تأثير الوهم ، وأيضاً التخيلات التي لأجلها يختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية . فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة لتغييرات ما على تجويز أن يكون لبدن ما قوة تقتضى هذه الأفعال الغريبة أولى من الاستدلال بذلك على تجويز أن يكون لنفس ما هذه القوة . فإذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ، ولا بكونها مجردة فإن كان المقصود إزالة الاستبعاد فقط كان الحاصل أنه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه .

وهذا القدم مغن عن هذا التطويل .

وأقول : قوله هذا مبني على ظنه بالشيخ أنه يقول : النفس لا تدرك الجزئيات أصلاً . وقد مرّ الكلام فيه . لكن لما كان عند الشيخ أن التوهم والتخيّل بل الغضب والفرح إدراكات وهيئات تحدث في النفس بواسطة الآلات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطاً ، وأيضاً هذا الفاضل قد نسي في هذا الموضوع قول الشيخ : إن هذه الأمور ليست ظنوناً إمكانية أدت إليها أمور عقلية إنما هي تجارب لما ثبت طلب أسبابها وإلا لم يجوز الاكتفاء بالجهل في بيان الدعوة المذكورة .

☆ (إشارة) ☆

☆ (هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي ما يفيد من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية تشخصها ، وقد تحصل مزاج يحصل ، وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل لأولياء الله الأبرار) ☆  
أقول : لما ثبت وجود قوة لبعض النفوس الإنسانية أعنى القوة التي هي مبدء الأفعال الغريبة المذكورة وجب إسنادها إلى علة يختص بذلك البعض من النفوس . فذكر الشيخ أن تلك العلة يجوز أن تكون عين ما يتشخص به ذلك البعض من النوع ، و يجوز أن تكون أمراً غيره إما حاصلًا بالكسب أولاً بالكسب . فإن الأقسام هذه لا غير .  
وتقرير كلامه أن يقال : هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي منسوبة إلى الهيئة النفسانية المستقادة من ذلك المزاج التي هي بعينها التشخص الذي تصير النفس معه نفساً شخصية . وربما يحصل بمزاج طارىء ، وربما يحصل بالكسب كما للأولياء .

والفاضل الشارح ذكر : أن الشيخ إنما احتاج إلى إثبات علة لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية في النوع مع أنه لم يذكر في شيء من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن حجة .

والجواب : أن وقوع النفوس البشرية تحت حدّ نوعي واحد كاف في الدلالة على تساويها في النوع . وذلك مع وضوح مما ذكره الشيخ في مواضع غير معدودة من كتبه .



❖ (إشارة) ❖

❖ (فالذي يقع له هذا في جبلّة النفس ثمّ يكون خيراً رشيداً من كياً لنفسه فهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء ، وتزیده تزكية لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلّته فيبلغ المبلغ الأقصى . والذي يقع له هذا ثمّ يكون شراً يراً و يستعمله في الشرّ فهو الساحر [الخبث] وقد يكسر قدر نفسه من غوائه في هذا المعنى فلا يلحق شأ و الأذ كياء فيه) ❖

أقول . الغلّوا : العلوّ . والشأو : الغاية والأمد . والمعنى ظاهر . وهو دلّ على أن الجبلّة والكسب لا يجتمعان إلا في جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب أبعد من الوسط من الجانب الذي يقابله .

❖ (إشارة) ❖

❖ (الإصابة بالعين يكاد أن تكون من هذا القبيل . والمبدء فيه حالة نفسانية معجبة تؤثّر نهكاً في المتعجب منه بخاصيّتها وإنّما يستبعد هذا من يفرض أن يكون المؤثّر في الأجسام ما لاقيا ، أو مرسل جزء ، أو نفذ كيميّة في واسطة . ومن تأمل ما أصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار) ❖

أقول : النهك : النقصان من المرض وما يشبهه . يقال : نهك فلان : أي دنف وضنى ، ونهكته الحمى : أي أضنته . ومن يفرض : أي يوجب . وإنّما قال «الإصابة بالعين يكاد أن تكون من هذا القبيل» ولم يجزم بكونه من هذا القبيل لأنّها ممّا لم يجزم بوجوده بل هي وأمثالها من الأمور الظنيّة . والتأثير في الأجسام بالملاقاة كتسخين الحارّ القدر مثلاً ومنه جذب المغناطيس الحديد ، و بإرسال الجزء كتبريد الأرض والماء ما يعلوهما من الهواء ، و بإفناز الكيفيّة في الوسط كتسخين النار الماء الذي في القدر بل كإنارة الشمس سطح الأرض على مقتضى الرأى العامي .

❖ (تنبيه) ❖

❖ (إنّ الأمور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة : أحدها الهيئّة النفسانيّة المذكورة ، وثانيها خواصّ الأجسام العنصريّة مثل جذب المغناطيس الحديد

بقوة تخصه ، وثالثها قوى سماوية بينها وبين أمزجة أجسام أرضية مخصوصة بهيئات و  
 وضعيّة ، أو بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال [فلكيّة] فعلية أو انفعالية مناسبة  
 تستتبع حدوث آثار غريبة ، والسحر من قبيل القسم الأول بل المعجزات والكرامات ، و  
 النيران من قبيل القسم الثاني ، والطلسمات من قبيل القسم الثالث) ❖

أقول : لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الأفعال الغريبة المنسوبة إلى الأشخاص  
 الإنسانية حاول أن يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثه في هذا العالم فجعلها  
 بحسب أسبابها محصورة في ثلاثة أقسام : قسم يكون مبدئه النفوس على مامر ، وقسم يكون  
 مبدئه الأجسام السفلية ، وقسم يكون مبدئه الأجرام السماوية وهى وحدها لا تكون  
 سببا لحدوث أرضى ما لم ينضم إليها قابل مستعد أرضى . وما في الكتاب ظاهر .

والفاضل الشارح جعل القسم المنسوب إلى الأجسام العنصرية بأسرها نيران ،  
 وعدّ جذب المغناطيس الحديد من جملتها . وذلك مخالف للمعرف و لكلام الشيخ لأنه  
 نسب النيران جذب المغناطيس معاً إلى ذلك القسم ، ولم يذكر أن ذلك القسم نيران  
 وكذلك في الطلسمات .

❖ (نصيحة) ❖

❖ (إيّاك أن تكون تكذيبك وتبرؤك عن العامة هو أن تبرى منكراً لكل شيء .  
 فذلك طيش وعجز ، وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبين لك بعد جليته دون الخرق في  
 تصديقك ما لم تقم بين يديك بيّنة ، بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وإن أزعجك استنكار  
 ما يوعاه سمعك ما لم تتبرهن استحالتك لك . فالصواب أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان  
 ما لم يدرك عنه قائم البرهان . واعلم أن في الطبيعة عجائب و للقوى العالية الفعالة والقوى  
 السافلة المنفصلة اجتماعات على غرائب) ❖

أقول : انبرى له : أى اعترض له وأقبل قبله . والطيش : النزق والخفّة . والخرق :  
 ما يقابل الرفق . وسرحت المطاشية : أى أنفشتها وأهملتها . وزاد : أى طرد .

و الغرض من هذه النصيحة : النهى عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون إنكار ما  
 لا يحيطون به علماً وحكمة وفلسفة ، والتنبيه على أن إنكار أحد طرفي الممكن من غير حجة

ليس إلى الحق أقرب من الإقرار بطرفه الآخر من غير بينه ، بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف . ثم ختم الفصل بأن وجود العجائب في عالم الطبيعة ليس بعجيب ، وصدور الغرائب عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب .

﴿خاتمة ووصية﴾

(أيها الأخ إنني قد مخضت لك في هذه الإشارات عن زبدة الحق ، وألقتك قفمي الحكيم في لطائف الكلم . فصنه عن الجاهلين والمبتدلين و من لم يرزق الفطنة والوقادة والدربة والعادة ، و كان صغاه مع الغاغة ، أو كان من ملحده هؤلاء الفلاسفة و من همجهم فإن وجدت من تثق بنقاء سيرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع إليه الوسواس وبنظره إلى الحق بعين الرضا والصدق فآته ما يسألك منه مدرجاً مجزئاً مفرقاً تستفرس مما تسلفه لما تستقبله . و عاهده بالله وبأيمان لامخارج لها ليجرى فيما ياتيه مجرداً متمسبياً بك فإن أذعت هذا العلم أو أضعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلاً)

أقول : يقال: مخضت اللبن لأخذ زبده . والزبد: زيد اللبن ، والزبدة أخص منه . والقفى والقفية : الشيء الذي يؤثر به الضيف . وابتذال الثوب : استهانتته و ترك صيانتته . والوقادة: المشتعلة بسرعة. والدربة والعادة: الجرئة على الحرب وكل أمر وصغاه : ميله. والغاغة من الناس : الكثير المختلطون . وأحد في الدين : أي حاد عنه وعدل عنه : والهمج جمع الهمجة وهي زباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير وأعينها ويقال للرعاع من الناس الحمقى : إنما هم همج . ووثق يثق بالكسر فيهما . ويتسرع : أي يتبادر . و الوسوسة : حديث النفس ، و الاسم منها الوسواس و درجه إلى كذا : أي أدناه منه على التدرج . والاستفراس : طلب الفراسة ، وأسلفت : أي أعطيت فيما تقدم . وتأسى به : أي تعزى به . و أذاع الخبر : أي أفشاه .

وأعلم أن العقلاء إذا اعتبر عقائد هم بالقياس إلى المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا إما معتقدين لها ، وإما معتقدين لأضدادها ، وإما خالين عنها غير مستعدين لأحدهما . وكل واحد من المعتقدين لها ولأضدادها إما أن يكونوا جازمين أو مقلدين . فهذه خمس فرق . والمعتقدون للحقائق الجازمون يفترقون إلى واصلين و إلى طالبين ، والطالبون إلى

طالبين يعرفون قدرها وإلى طالبين لا يعرفون قدرها . والواصلون مستغنون على التعلم فيبقى  
هناست فرق منهم :

أو لهم : هم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتدلون .

والثاني : المعتقدون لأضدادها وهم الجاهلون .

والثالث : الخالون عن الطرفين و هم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدرية

والعادة .

والرابع : المقلدون لأضدادها وهم الذين صغا هم مع الغاغة .

والخامس : المقلدون لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة وهمجهم .

و أما لفرقة الباقية و هم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد أمر امتحانهم بأربعة

أمور :

اثنان راجعان إليهم في أنفسهم : أحدهما إلى عقولهم النظرية و هو الوثوق ببقاء  
سريرتهم ، والثاني إلى عقولهم العلمية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم .

واثنان راجعان إليهم في أنفسهم بالقياس إلى مطالبهم : أحدهما بالقياس إلى الطرف المناقض  
للحق وهو تحرّزهم عن مزال الأقدام وتوقفهم عما يسرع إليه الوسواس ، وثانيهما بالقياس  
إلى طرف الحق وهو نظرهم إلى الحق بعين الرضاء والصدق .

ثم أمر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط البالغ عقلا ووهما حسبما ذكره . وختم  
به وصيته وهو آخر فصول هذا الكتاب .

وهذا ما تيسر لي من حلّ مشكلات كتاب الإشارات والتنبيهات مع قلّة البضاعة و  
قصور الباع في هذه الصناعة ، وتعذّر الحال و تراكم الأحوال و التزام الشرط المذكور في  
مفتتح الأقوال . وأنا أتوقّع ممن يقع إليه كتابي هذا أن يصلح ما يعثر عليه من الخلل والفساد  
بعد أن ينظر فيه بعين الرضاء ويتجنب طريق العناد . والله وليّ السداد والرشاد ، ومنه  
المبدء وإليه المعاد .

رقمت أكثرها في حال صعب لا يمكن أصعب منها حال ، و رسمت أغلبها في مدّة  
كدورة بال بل في أزمئة يكون كل جزء منها ظرفا لغصّة وعذاب أليم و ندامة وحسرة

عظيم ، وأمكنة توقد كل أن فيها زبانية نار جحيم ، ويصب من فوقها هميم . ما مضى وقت  
ليس عيني فيه مقطراً ولا بالي مكدرأ ، ولم يجيء حين لم يزد ألمي و لم يضاعف همي و  
غمي . نعم ما قال الشاعر بالفارسية :

بگردا گرد خود چندانکه بینم      بلا انگشتری و من نگیتم  
ومالی ليس في امتداد حياتي زمان ليس مملواً بالحوادث المستلزمه للندامة الدائمة  
والحسرة الأبدية وكان استمرار عيشي أمير جيوشه غموم ، وعساكره هموم . اللهم نجني  
من تزاخم أفواج البلاء وتراكم أمواج العناء بحق رسولك المجتبي ووصيه  
المرتضى صلى الله عليهما وآلهما ، وفرج عني ما  
أنا فيه بلا إله إلا أنت و أنت  
أرحم الراحمين





فهرس الفصول والمطالب

للجزء الثالث من كتاب شرح الاشارات والتنبيهات

خلاً بينه وبين الاصل

## فهرس الفصول والمطالب

(النمط الرابع في الوجود وعلله . وفصوله تسع وعشرون)

ترجمة أربع عشر منها [ إشارة ] وهي (٧) (٨) (١٠) (١٣) (١٤) (١٥) (١٦) (١٧)  
(١٨) (٢١) (٢٢) (٢٤) (٢٦) (٢٨)

وترجمة ثمان منها [ تنبيه ] وهي (١) (٣) (٥) (٦) (٩) (٢٣) (٢٧) (٢٩) .

وترجمة فصلين منها [ وهم وتنبيه ] وهما (٢) (٢٥)

وترجمة فصلين منها [ تذييب ] وهما (٤) (٢٠)

وترجمة واحدة منها [ شرح ] وهي (١٢)

وترجمة واحدة منها [ فائدة ] وهي (١٩)

(١) تنبيه في بيان فساد القول بانحصار الموجود في المحسوس وما في حكمه

بوجود الطبائع المعقولة ، وبيان أن كل محسوس شيء ليس

بمحسوس ولا بموهوم ، وأن كل موجود في الأعيان بحقيقته الذاتية

٢ غير قابل للإشارة الحسية

(٢) وهم وتنبيه في بيان أن الحال في كل واحد من الأعضاء و الأجزاء في

٧ كونه طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال في الإنسان نفسه .

(٣) تنبيه في بيان أن الحس نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم وكذلك الوهم ،

وأن العقل المميز بين المحسوس والحس والموهوم والوهم ليس بموهوم ولا

٨ محسوس ، وأن للمحسوسات طبائع غير مدركة بالحس والوهم

(٤) تذييب في بيان أن المبدء الأول الذي يعطى كل ذي حقيقة تحققه

٩ وثبوته غير محسوس .

(٥) تنبيه في بيان علل ماهية الشيء وعلل وجوده ، وبيان وجه الحصر في

١١ انقسامها إلى الأربع ، وأن ماهي عللة الوجود منها الفاعل والغاية .



- (٦) تنبيه في بيان التفرقة بين علل الوجود وعلل الماهية في الخارج ، ووجه الفرق بين البحث عنها في المنطق والبحث عنها في الفلسفة . ١٣
- (٧) إشارة في بيان كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل و الغاية بسائر العلل ، و كيفية تعلق إحداهما بالأخرى . ١٤
- شرح كيفية تعلق علل الوجود بسائر العلل . ١٥
- شرح كيفية تعلق العلة الغائية بالفاعلية . ١٦
- (٨) إشارة في بيان أن العلة الأولى لا بد وأن يكون علة فاعلية . ١٧
- (٩) تنبيه في قسمة الموجود إلى الواجب لذاته و الممكن لذاته ١٨
- (١٠) إشارة في بيان أن الممكن لا يوجد إلا لعلته تغييره . ١٩
- (١١) تنبيه في إثبات واجب الوجود لذاته . ٢٠
- (١٢) شرح في بسط الكلام في مانبه عليه في الفصل السابق من أن سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة إلى شيء خارج عنها تجب هي به . ٢٢
- (١٣) إشارة في بيان أن ما هو الخارج عن سلسلة الممكنات إن كان علة لها لكان علة لواحد واحد من الآحاد . ٢٦
- (١٤) إشارة في بيان أن كل جملة مشتملة على علل و معلولات لا بد من اشتغالها على علة تكون طرفاً لاحالة . ٢٧
- (١٥) إشارة إلى أن كل سلسلة لا بد أن تنتهي إلى طرف . و الطرف واجب . ٠
- (١٦) إشارة [تنبيه] في بيان المقدمة الأولى لبيان توحيد واجب الوجود . ٢٨
- (١٧) إشارة في تقرير المقدمة الثانية لمسئلة توحيد واجب الوجود . ٣٠
- تقرير شبهة وهي أن الوجود لو وقع على الواجب و الممكن بالاشتراك لاستلزم تساويهما في الحقيقة . و الجواب عنها بتعيين نوع الوقوع بحيث لا يلزم منه تساوى الواجب و الممكن في الحقيقة . ٣٢

- الشبهة الثانية وهي أن الوجود يقتضى أموراً ثلاثة ، و  
فرض اشتراكه مع ذلك يستلزم الفساد وهو تساوى  
الواجب والممكن في الصورتين منها ، والاحتياج إلى سبب  
٣٥ منفصل في الأخرى . والجواب عنها .
- الشبهة الثالثة وهي أن إدراك العقول وجود الواجب وعدم  
إدراكها حقيقته يكشف عن تغاير حقيقة الآله وجوده .  
٣٦ والجواب عنها .
- الشبهة الرابعة أن إنسية الواجب لو كانت هي ماهيته و  
هو علّة الممكن يلزم أن يكون مبدء الممكن صرف الوجود  
٣٧ وهو محال . والجواب عنها .
- الشبهة الخامسة أن الوجود طبيعة نوعيّة لا يختلف  
مقتضياتها أى في العروض للماهيّة واللاعروض . والجواب  
• عنها .  
• في سائر مالمفاضل الشارح من الأشكال . والجواب عنه .
- (١٨) إشارة في تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وأن التعمين  
٤١ اللازم في عليّة الواجب على قسمين .
- بيان القسم الأوّل وهو أن يكون التعمين معلولاً لكونه  
٤٢ واجب الوجود . وذلك يستلزم المطلوب
- بيان القسم الثانى وهو أن لا يكون التعمين معلولاً لكونه  
• واجب الوجود . ولا يخلو عن أقسام أربعة .
- بيان فساد القسم الأوّل وهو أن يكون معنى واجب الوجود  
٤٣ لازماً لتعمينه المعلول لغيره .
- بيان فساد القسم الثانى وهو أن يكون معنى واجب الوجود  
٤٤ عارضاً لتعمينه المعلول لغيره .

- بيان فساد القسم الثالث وهو أن يكون التعيين المعلول  
 • للغير عارضاً للوجود الواجب .
- ٤٥ تأكيد بيان لفساد القسم الثالث .
- بيان فساد القسم الرابع وهو أن يكون التعيين المعلول  
 للغير لازماً للوجود الواجب .
- ٤٦ نقل ما أورده الفاضل الشارح في تفسير كلام الشيخ .
- ٤٧ (١٩) فائدة في بيان انحصار الطبيعة النوعية في الشخص إذا كان التعيين  
 لمهية الطبيعة و استلزامها إمكان التعدد في غيرها ، وإثبات الاحتياج  
 إلى قوة القبول لتأثير علل التعدد و انحصارها في الطبيعة المادية .
- ٥١ نقل ما فسر به الفاضل الشارح الفصل ، و الجواب عماله
- ٥٢ من الاعتراض .
- ٥٣ (٢٠) تذنيب في بيان نتيجة ما أورده لإثبات مسألة توحيد واجب الوجود .
- ٥٤ (٢١) إشارة في بيان أن واجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم .
- ٥٥ تقرير أن المركب يجب بما هو جزء له .
- ٥٦ نقل ما أورده الفاضل الشارح من الاعتراض . والجواب عنه .
- (٢٢) إشارة في بيان أن الوجود بالمعنى الخاص داخل في مفهوم ذات  
 الواجب ، و إذ ليس له جزء فهو نفس ذاته .
- ٥٧ (٢٣) تنبيه في أن الأعراض الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة  
 بغيرها ، وأن كل جسم ممكن فهو كذلك . والواجب ليس بجسم ولا  
 متعلق به .
- ٥٩ (٢٤) إشارة في بيان نفى التركيب بحسب الماهية عن الواجب .
- ٦١ ذكر بعض ما للفاضل الشارح من الشكوك . والجواب عنه .
- ٦٣ (٢٥) وهم و تنبيه في الجواب عن شبهة أن يكون الجوهر جنساً للواجب  
 فيكون له جزء بحسب الماهية .
- ٦٤

- (٢٦) إشارة في أن الأول لا ضد له ، وفيها تفسير الضد عند الجمهور  
 ٦٥ وعند الخاصة .  
 •  
 (٢٧) تنبيه في أن الأول لا ضد له ولا إشارة إليه .  
 ٦٦ (٢٩) تنبيه في بيان ترجيح طريقة الإلهيين على طريقة المتكلمين و  
 الحكماء في إثبات واجب الوجود

### (النمط الخامس في الصنع والابداع . وفصوله اثناعشر)

- ترجمة فصلين منها [ إشارة ] وهما (٥) (٦) .  
 وترجمة ست منها [ تنبيه ] وهي (٢) (٤) (٧) (٨) (٩) (١١) .  
 وترجمة فصل منها [ تنبيه وإشارة ] وهو (١٠) .  
 وترجمة فصل منها [ وهم وتنبيه ] وهو (١) .  
 وترجمة فصل منها [ أوهام و تنبيهات ] وهو (١٢) .  
 وترجمة فصل منها [ تكملة وإشارة ] وهو (٣) .  
 (١) وهم وتنبيه في أن ما سبق إلى أوهام الجمهور في احتياج المفعول إلى  
 الفاعل هو حصول وجود المعلول بعد عدمه عن الفاعل و هو الأحداث  
 فقط .  
 ٦٧ تقرير استدلال الجمهور على احتياج المفعول إلى الفاعل  
 ٦٩ في حدوده فقط .  
 (٢) تنبيه في تحقيق معنى الوجود بعد العدم بسبب شيء لتعيين المعنى  
 المتعلق بالفاعل ، واصطلاح المحقق الشارح على لفظ المحدث بدل  
 الموجود بعد العدم بسبب شيء .  
 ٧٠ في تفسير المفعول ، والإشارة إلى بعض ما يوجب التفاوت  
 بينه وبين المحدث ، وأنه أصطلح على أن الفعل هو حصول  
 وجود بعد العدم عن سبب ما .  
 •

- في أن الحصول المذکور يشتمل على ثلاثة أشياء ، وأن ما يتعلّق بالفعل هو الوجود ولكن وجود ما هو مسبوق بالعدم
- ٧٣ . أو وجود ما ليس بواجب .
- (٣) تکملة وإشارة في أن تعلّق الوجود بالفاعل هل هو من جهة أنه
- ٧٥ ليس واجباً بالذات أو من جهة أنه مسبوق بالعدم ؟
- في أن أوّل المعنيين أعمّ ، و أن ما يحمل على معنيين أحدهما أعمّ فهو له أو لاولاً خصّ بسببه . فالتعلّق بالفاعل يكون من جهة أنه ليس بواجب فيكون التعلّق بالغير
- ٧٧ للمسبق بالغير دائماً لافي حال حدوثه فقط .
- ٧٨ في ما أورده الفاضل الشارح على الشيخ . و الجواب عنه
- (٤) تنبيه في بيان أن كلّ حادث فهو مسبوق بموجود غير قارّ الذات
- ٨٣ متّصل اتصال المقادير .
- في أن لكلّ حادث بعديّة مضافة إلى قبليّة قد زالت ، وليست القبليّة هي العدم ولا نفس الفاعل . فإذن هي موجود متجدّد متصرّم ، ومع فرض متحرّك يحدث الحادث مع انقطاع حرّكته يكون قبليّات و بعديّات مطابقة لآجزاء
- ٨٤ المسافة . فإذن هي متّصلة اتصال المسافة .
- ٨٦ الاعتذار عن ایراد مباحث تتعلّق بالطبيعيّات في المورد .
- بيان أن الشئ يكون قبل آخر للوقوع في الزمان ، وأمّا الزمان فهو قبل زمان آخر لذاته المتصرّمة المتجدّدة ، و بيان أن القبليّة و البعديّة الزمانيّتين إضافيّتان لا يوجدان إلاّ في العقول . وهما مقدّماتان يستعان بهما على
- ٨٧ دفع ما أورده الفاضل الشارح من الاعتراض .
- ٨٨ نقل ما للفاضل الشارح من الاعتراض و بيان وجه دفعه .

- ٨٩ نقل اعتراض ثان له ، والجواب عنه .
- ٩٠ نقل اعتراض ثالث له . والجواب عنه .
- ٠ نقل مالفاضل الشارح من النقوض والمعارضات . والجواب عنه .
- ٩٤ (٥) إشارة في بيان ماهية الزمان .
- بيان عدم انفكاك التجدد والتصرم عن التغير . والتغير هو الحركة ، والحركة لا بد لها من متحرك . والزمان حادث مسبون بالزمان ، وكل زمان فهو مسبوق ايضاً بزمان . فالزمان متصل لا أول له . فلا بد أن يتعلق بالحركة المستديرة . فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل .
- ٩٥
- ٩٧ (٦) إشارة في بيان أن كل حادث مسبوق بموضوع أو مادة
- في أن كل حادث لا بد له من إمكان الوجوده وليس هو قدرة القادر عليه لأن السبب في كونه مقدوراً كونه ممكناً والشئ لا يكون سبباً لنفسه ، وايضاً الممكن أمر في نفسه والمقدور أمر بالقياس إلى القادر فلا بد من التغير ، و الإمكان أمر معقول بالقياس فهو من الأمور الإضافية و ذلك الأمور أعراض فلا بد أن توجد في موضوع . فالحادث يتقدمه إمكان وموضوع .
- ٩٨
- في أن الإمكان إما بالقياس إلى وجود بالعرض أو بالذات
- ١٠٠ وذكر مالهما من الأقسام .
- في أن الأشياء الحادثة أعراض وصور ومركبات ونفوس والأولان إمكان وجودهما في جسم أو مادة ، والثالث في موادها ، والرابع ما يصلح آلة لها في الاستكمال . وكلها

- محتاج إلى موضوع موجود معها . ويعبر عن الإمكان قبل  
الوجود بالقوة وهي تختلف بالقرب و البعد و يقع اسم
- ١٠٢ الإمكان عليها بالتشكيك
- الإشكال بأن الشيء قبل وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم  
عليه بالإمكان . والجواب عنه بالفرق بين الاعتبارات العقلية
- ١٤٠ و الأمور الخارجية .
- الإشكال بأن الإمكان لو كان موجوداً لكان واجباً أو ممكناً  
و الجواب عنه بإمكان آخر له يعتبره العقل . والاعتبار  
ينقطع .
- الإشكال بأن إمكان الحادث لا يجوز أن يكون حالاً فيه  
ولا حالاً في غيره . والجواب عنه .
- ١٠٦
- الإشكال بأن الإمكان صفة إضافية فلا تحقق له إلا بعد  
ثبوت ماهية الوجود فيلزم تقدم الوجود عليه . والجواب  
عنه بكفاية ثبوتها في العقل ولا يلزم تقدمها في الخارج .
- نقض الحكم بتعلق الإمكان بالمادة والموضوع بالعقول و  
النفوس والميول . والجواب عنه بالفرق بين إمكان الحادث  
وإمكان القديم .
- ١٠٧
- (٧) تنبيه في إثبات الحدوث الذاتي للممكنات .
- ١٠٩ تحقيق معنى التأخر وأنه يقال على معان خمسة ، وأن  
التأخر بالطبع والتأخر بالمعلولية مشتركان في معنى واحد ،  
وأن المعنى المشترك هو التأخر الحقيقي .
- ١١٠
- ١١١ بيان التأخر بالذات بتقريره في بعض الأقسام .
- أيراد مثال للتأخر الذاتي ، و ذكر اعتراض للفاضل  
الشارح على التقدم بالعلية ، والجواب عنه .
- ١١١

- ايراد مثال للتأخر الذاتي ، وذ كراعتراض للفاضل الشارح
- ١١٢ . على التقدّم بالعليّة . والجواب عنه .
- ١١٣ . بيان معنى الحدوث الذاتي ، والدليل على إثباته للممكنات .
- اعتراض للفاضل الشارح على المسبوقيّة بالعدم أو باللاوجود
- ١١٥ . والجواب عنه .
- ١١٦ (٨) تنبيه في بيان أن المعلول لا يتخلّف عن العلة التامة .
- في بيان ما تتمّ به عليّة العلة وما يتعلّق وجود المعلول
- ١١٧ . بجملتها .
- اعتراض الفاضل الشارح على زوال المانع من جملة ما يتعلّق
- ١١٨ . به وجود المعلول . والجواب عنه .
- في أن عدم المعلول يتعلّق بعدم شيء من جملة ما يتعلّق به
- وجود المعلول .
- في أن الفاعل إذا لم يكن لذاته علة تامة فوجود المعلول
- ١١٩ . موقوف على وجود ما به تتمّ العلة وإن لم توجد فيجب العدم .
- في أن ما لا يتجدّد له حال ولا يزول عنه لا يبعد أن يجب
- عنه المعلول دائماً .
- (٩) تنبيه في تفسير معنى الإبداع وهو أن يكون من الشيء وجود لغيره من
- ١٢٠ . غير أن يسبقه العدم سبقاً زمانياً .
- تفسير معنى التكوين وهو أن يكون من الشيء وجود مادّي ،
- والإحداث وهو أن يكون من الشيء وجود زماني ، وأنهما
- يقابلان الإبداع من وجه ، و أن الإبداع أقدم منهما إلى
- العلة فهو أعلى مرتبة منهما .
- (١٠) تنبيه و إشارة في أن الممكن لا ترجيح لأحد طرفيه على الآخر إلا
- بسبب ، وأن السبب إذا كان تاماً يجب حصول المسبب عنه .



- (١١) تنبيهه في بيان أن الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد إلا شيئاً واحداً بالعدد . ١٢٢
- في أن صدور الكثير يستلزم تركيب الفاعل أو تعدد صفاته في الخارج وهما ليسا في الواحد الحقيقي فيستحيل صدور غير الواحد عنه في الخارج .
- تقرير مازاده الشيخ توضيحاً لتقرير مسألة أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . ١٢٣
- نقض الفاضل الشارح مسألة استحالة صدور الكثير عن الواحد بإمكان سلب الكثير عن الواحد وإمكان اتصافه بالكثير وإمكان قبوله للكثير . والجواب عنه . ١٢٥
- (١٢) أوهام وتنبهيات في بيان المذاهب في وجوب أعيان الموجودات وإمكانها و قدمها وحدوثها ، و بيان ما هو الحق منها .
- في أن الغنى عن المؤثر الموجود بنفسه الواجب لذاته أهو واحد أم أكثر؟ و بيان أن القائلين بأنه أكثر فرقة منهم قالوا بأنه الموجودات المحسوسة ، و الفرقة الأخرى قالوا بأن الموجودات المحسوسة ليست بواجبة . و من الفرقة الثانية منهم من ذهب بأن مادتها واجبة ، ومنهم من ذهب بأنها ليست بواجبة . والرد على جميعهم بتذكير البرهان على أن واجب الوجود واحد . ١٢٨
- بيان أن القائلين بوحدة الواجب منهم من قال بأن ماعده مسبوق بالعدم زماناً ، و منهم من قال بعض ماعده غير مسبوق بالعدم إلا بالذات ، و بيان ما ذهب إليه الفرقة الأولى من تجويز تخلف المعلول عن العلة التامة . ١٢٩

- احتجاج القائلين بأنّ ما عدا الواجب مسبوق بالعدم زماناً  
بلزوم القول بحوادث لأوّل لها . والردّ عليهم بوجوه ، و  
نقل ما وقعوا فيه من الآراء الباطلة عند النقض عليهم . ١٣٠  
ذكر مذهب الحكماء القائلين بأنّ ما عدا الواجب الواحد  
غير مسبوق بالعدم إلاّ بالذات ، و ذكر احتجاجهم على القدم  
من جهة اقتضاء الفعل ومن جهة اقتضاء الفاعل . والردّ على  
القائلين بكون بعض الأوقات أصلح للفعل . ١٣١  
في إبطال الإرادة المتجدّدة التي قال بها المعتزلة ، والقديمة  
التي قال بها الأشاعرة لتخصيص الطرف المختار . ١٣٣  
في الإشارة إلى ضعف حجج القائلين بالحدوث ، وبيان أنّ  
حججهم منها ما يتعلّق بالفعل ومنها ما يتعلّق بالفاعل . ١٣٤  
إشارة إلى فساد الحجّة الأولى على امتناع وجود حوادث  
لأوّل لها . ١٣٥

إشارة إلى فساد الحجّة الثالثة

١٣٦ إشارة إلى فساد الحجّة الثانية .

### (النمط السادس في الغايات ومبادئها وفي الترتيب . وفصوله)

(اثنتان و اربعون)

- ترجمة تسع منها [ إشارة ] وهي (٦) (٩) (١٦) (١٩) (٢٣) (٢٧) (٢٩) (٣٥) (٤٢)  
وترجمة تسع منها [ تنبيه ] وهي (١) (٢) (٣) (٥) (٧) (١٠) (١٢) (١٥) (٣٠) .  
وترجمة فصل منها [ إشارة وتنبيه ] وهو (١١) .  
وترجمة ثمان منها [ وهم وتنبيه ] وهي (٨) (١٣) (٢٥) (٢٦) (٣٢) (٣٣)  
(٣٤) (٤٠)  
وترجمة أربع منها [ تذييب ] وهي (٤) (١٨) (٢٤) (٣٦) .

وترجمة فصل منها [زياد تبصرة] وهو (١٤).

وترجمة فصل منها [فائدة] وهو (١٧).

وترجمة ثلاث منها [مقدمة] وهي (٢٠) (٢١) (٢٢).

وترجمة فصل منها [استشهاد] وهو (٢٨).

وترجمة فصل منها [هداية] وهو (٣١).

وترجمة فصل منها [هداية وتحصيل] وهو (٣٧).

وترجمة فصلين منها [زياد تحصيل] وهما (٣٨) (٣٩).

وترجمة فصل منها [تذكير] وهو (٤١).

نقل ما فسر الفاضل الشارح الغاية وما ذكر في وجه ترجمة

النمط بالأمر الثلاثة، و ذكر ما هو الصواب في التفسير

١٣٨ . والتوجيه .

(١) تنبيه في تعريف معنى الغنى وأن مراعاة معناه المحمول على المبدء

١٤٠ الأول يقتضى أن لا يكون لفعله غاية مبينة

في أن صفات الشيء باعتبار ماله بنفسه وماله بغيره والأول

بانقسامه إلى ما من شأنه أن يعرض له نسبة إلى غيره، وإلى

ما ليس من شأنه ذلك ينقسم إلى ثلاثة أصناف. والغنى ما

لا يتعلق بغيره في ذاته ولا في شيء من هذه، وبيان عدم ذكر

• الشيخ الإضافات الملحظة منها في تفسير الغنى .

نقل ما أورده الفاضل الشارح على الشيخ في تعريف الغنى

١٤١ وأن مرجعه إلى تعريف الشيء بنفسه و الجواب عنه .

(٢) تنبيه في أن تعليل أفعال الله تعالى بالحسن والألوية يقتضى إسناد

١٤٢ النقص إليه .

(٣) تنبيه في سبب الغاية عن فعل الحق الأول، وبيان أن الفاعل لغاية

١٤٣ غير تام لوجوبين، و تعميم ذلك لجميع العلل العالية .

- (٤) تذنيب في تعريف معنى الملك وأنه الغنى الذي يفتقر إليه كل شيء و  
 ١٤٤ يكون له كل شيء .
- (٥) تنبيه في تعريف الجود وأنه إفادة ما يرغب فيه المستفيد لا العرض .  
 ١٤٥ نقل ما أشكل للفاضل الشارح على الشيخ في استعماله لفظة  
 ينبغي ، وعدم أخذه القصد إلى إيصال الفائدة في تفسير معنى  
 الجود . والجواب عنه .  
 ١٤٦ إشكال للفاضل الشارح على الشيخ من كون هذا الفصل  
 تكرر للسابق . والجواب عنه .  
 ١٤٨ (٦) إشارة في أن الملك الحق لا غرض له مطلقاً ، وأن العالي لا غرض له  
 ١٤٩ لا مطلقاً .
- (٧) تنبيه [تتميم] في أن الباري تعالى و كذلك العقول الكاملة في إبداعها  
 لا يباشر التحريك .  
 •
- (٨) وهم تنبيه في أن حسن الفعل لا مدخل له في أن يختاره الغني .  
 ١٥٠
- (٩) إشارة في أن تمثّل نظام جميع الموجودات إنما هو بعناية الباري  
 • بالمخلوق .
- نقل ما ذهب إليه الفاضل الشارح من أن المقصود من الفصول  
 التسعة المذكورة أن كل فاعل بالقصد والإرادة فهو مستكمل  
 بفعله ، وما ذكره من وجه نظم الفصول . والجواب عنه بأن  
 المقصود ليس هذا وإنما هو نفي الغرض عن أفعال المبادئ  
 العالية ووجه تليفق الفصول .  
 ١٥١ في أن مبدء الإرادة ذات لا يمكن أن يكون العقل لوجوه  
 ١٥٥ ثلاثة
- (١٠) في أن المبدء الفاعل لحرارة السماء قوة نفسانية غير عقلية .  
 ١٥٤

- في بيان أن الغرض ليس إثبات العقول أو قصد بل مقدمة  
 • لما قصده من ذكر غايات أفعال القوى المحركة للأفلاك .
- (١١) إشارة وتنبية في بيان غاية الحركة السماوية ، ووجود المبادئ العالية  
 التي هي العقول المجردة المتشبهة بها . ١٥٩
- في أن التحريك الإرادي إما صادر عن التصور الحسي  
 والداعي فيه الشهوة والغضب ، وإما عن التصور العقلي .  
 وأن تحريك السماء لا يجوز أن يكون لداعي الشهوة أو  
 الغضب . ١٦٠
- في أن تحريك السماء لا يخلو إما لأن ينال ذات المعشوق  
 أو حاله أو ما يشبههما . ١٦٢
- في أن المعشوق شيء متحصل الذات خارجاً عن المتحرك  
 ليس من شأنه أن ينال ، وأن المتحرك يريد نيل شبه  
 لا يستقر . ١٦٣
- بيان كيفية نيل المتحرك الشبه الغير المستقر  
 ١٦٤
- (١٢) تنبيه في بيان كثرة العقول المفارقة . ١٦٥
- في أن اختلاف حركات الأفلاك يستلزم اختلاف التشبيهات  
 واختلافها يستلزم اختلاف المشبه به وتكون لكل فلك  
 • عقل .
- في إبطال أن يكون المتشبه به هو الجسم باقتضاء تشابه  
 الحركة في الجهات والأقطاب . ١٦٧
- (١٣) وهم تدبيه في إبطال مذهب الفائلين بأن اختلاف الحركات لأجل  
 نفع السافل . ١٦٨
- تقرير ما يوهم أن تكون هيئة الحركة لأجل نفع السافل  
 دون أصلها . ١٦٩

- تقرير ما دفع به الشيخ الوهم ، و بيان ما أورده الفاضل  
 ١٧٠ الشارح من الإشكال عليه ، وجواب المحقق الشارح منه .  
 بيان أن اختلاف الحركات بسبب متقدم و يلزمه أن  
 يكون المتشبه به أمور مختلفة بالعدد ، وحمل كلام الفيلسوف  
 الأول : أن المتشبه به واحد . على العلة الأولى .  
 ١٧١ اعتراض للفاضل الشارح : الأولى : لزوم تشابه الحركات  
 لو كان واحد المتشبه به العلة الأولى أيضاً ، والثاني : على  
 تعليل الحركة الدورية بكون المشبه به الأول واحداً .  
 • و الجواب عنهما .  
 (١٤) زيادة تبصرة في بيان أن قصور قوى البشر عن تصور ماهيات ماهو  
 أقرب ككثيرة من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل يقتضى بالطريق  
 الأولى أن يقصر عن تصور ماهيات ماهو أبعد . و ايراد مثال لتصور  
 ١٧٢ كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور بصورة عقلية .  
 (١٥) تنبيه في بيان اتصاف القوى بالنهاية و اللانهاية على الإجمال .  
 ١٧٤ بيان أن النهاية واللانهاية يلحق الكم بذاته سواء اتصلت والمنفصل ،  
 و أن فرضهما ماله المقدار أو العدد ظاهر ، وأماما يتعلق به زومقدار  
 أو عدد كقوى يصدر عنها عمل أو أعمال فيكون بحسب مقدار ذلك العمل  
 أو عدد ذلك الأعمال . وما بحسب المقدار قد يكون مع فرض وحدة  
 العمل وقد يكون لامن حيث يعتبر وحدته و كثرته ، وأن القوى  
 ١٧٥ بهذه الاعتبار ثلاثة أصناف .  
 (١٦) إشارة في بيان أن الحركات المختلفة تمنع اتصال بعضها ببعض دون  
 ١٧٧ سكون بينها ببيان أن الحركة التي هي علة الزمان وضعية دورية  
 بيان اختلاف القدماء وذكر الحجّة المشهورة مثبتى السكون  
 وهي عدم اتحاد الوصول و الفراق و عدم تناليهما من

- غير تخلل ، ونقل ما ذكره الشيخ في الشفاء في وجه بطلانها
- ١٧٨ وإقامة الحجّة عليه .
- تقرير كلام الشيخ في إثبات السكون بين الحرّكتين
- ١٨٢ المختلفتين ، ورفع ما أورده الفاضل الشارح عليه .
- ١٩٢ تقرير البرهان على أنّ الحركة الحافظة للزمان دورية .
- (١٧) فائدة في الفرق بين ما يقال : صار المتحرّك مفارقاً ، و بين أن يقال : المتحرّك صار غير واصل أو زال عنه الوصول بجواز كون الثاني في آن وعدم جوازه في الأوّل لأنّ المفارقة حركة والحركة لا تقع في آن .
- ١٩٣ (١٨) تذييب في أنّ الحركة التي يجب أن تطلب حال القوّة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية .
- ١٩٤ (١٩) إشارة في بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية .
- في إبطال أن تكون القوّة الغير المتناهية المحرّكة للجسم
- ١٩٥ جسمانية ، و ذكر الحجّة عليه .
- ١٩٦ ذكر ما للفاضل الشارح من النقض والإشكال . والجواب عنه
- ١٩٩ (٢٠) مقدّمة في أنّ كبير الجسم وصغيره متساويان في قبول التحريك .
- (٢١) مقدّمة أخرى في أنّ القوّة الجسمانية إذا حرّكت جسمها فيجوز أن يعرض تفاوت بسبب تلك القوّة .
- ٢٠٠ (٢٢) مقدّمة أخرى في أنّ القوى الجسمانية المتناهية تختلف باختلاف الأجسام و تتناسب بتناسب محالّها المختلفة .
- (٢٣) إشارة في بيّات ما مهّد لأجله المقدمات و هو امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالطبع .
- ٢٠١ (٢٤) تذييب في أنّ القوّة الأولى التي يصدّر عنها تحريك السماء مفارقة غير عقلية .
- ٢٠٢

- (٢٥) وهم وتنبيه في رفع ما يوهم التناقض بين الحكم بأن المبدء الفاعل  
 لحر كة السماء قوة نفسانيه غير عقليته وبين الحكم بأنه مفارق عقلي . ٢٠٣
- (٢٦) وهم وتنبيه في دفع ما يوهم من أن المباشر لتحريك الفلك لو كانت قوة  
 جسمانية كانت متناهية التحريك بأن ذلك إذا كان صدور الحركات  
 الغير المتناهية عنها على سبيل الاستقلال . ٢٠٥
- (٢٧) إشارة في بيان كيفية صدور الأحوال المتجدده في النفس الفلكية عن  
 العقل وصدور الحركات بحسبها عن النفس . ٢٠٧
- (٢٨) استشهاد في الرد على من زعم أن المحركات السماوية النفوس المنطبعة  
 في الأجسام المتحررة كتهوى محررة محالها بالعرض المحتاج إلى تحريك  
 آخر غير متحرك هو العلة الأولى أو العقل . و بالجمله الاكتفاء  
 بالصور المنطبعة في مواد الأفلاك دون النفوس المفارقة أو العقول  
 بردين الزاميين : أحدهما : ملازمة قول المعلم الأول مع أنه قائل  
 بأن محررك كل كره جوهر مفارق ، والثاني : الاعتراف بأن للنفوس  
 السماوية تصورات عقليته هي مبادئ تشوقاتها . و التصور العقلي  
 لا يمكن أن يكون لجسم أو قوة جسم .
- (٢٩) إشارة في بيان أن المعلول الأول لا يمكن أن يكون جسمابل هو  
 عقل مجرد . ٢١٠
- (٣٠) تنبيه مشتمل على مطالب أربع . ٢١١
- المطلب الأول في معرفة كثرة الأجرام العالية . ٢١٢
- المطلب الثاني في معرفة كثرة النفوس المحركة للأفلاك . ٢١٥
- المطلب الثالث في معرفة كثرة العقول . ٢٢٠
- المطلب الرابع في معرفة اختلاف الأجرام العالية بطبائعها . ٢٢١
- (٣١) هداية في بيان امتناع عليّة الحاوي لمحويته باستلزامه لثبوت الخلاء  
 منسباً على مقدمات ثلاث .



- في معنى امتناع الخلاء لذاته. ودفع ما يوهم في المورد من النقص
- ٢٢٥ تطبيق كلام الشيخ على ما مهدّ من المقدمات الثلاث  
دفع ما أخذ الفاضل الشارح على الشيخ من التكرار المخلّ  
بمنظم الحجّة والجواب عنه. وبيان ما هو الأصوب لكي
- ٢٢٨ ينظم الكلام بحيث لا يوهم التكرار.
- اعترض آخر للفاضل الشارح. والجواب عنه.
- ٢٣٢ في أن عليّة المحوى للحاوي غير مذهب إليه ولا يمكن.  
(٣٢) وهم وتنبيه في دفع ما يوهم من إعادة محذور لزوم الخلاء عند عليّة
- ٢٣٣ الحاوي في غير تلك الصورة  
تقرير الوهم وهو أن جعل الحاوي معلولاً لعلّة متقدّمة  
على علّة وجود المحوى. يوجب تقدّمه عليه لأنّ مامع  
المتقدّم متقدّم وذلك يوجب إمكان الخلاء مع وجود  
• الحاوي.
- ٢٣٤ حلّ إشكال يورد على كلام الشيخ.
- ٢٣٥ تقرير التنبيه لإزالة الوهم المذكور  
• وهم وتنبيه فيه زيادة توضيح لما ذكر في الفصل السابق.
- (٣٤) وهم وتنبيه في بيان أن الخلاء المحال يلزم من وجوب الحاوي و
- ٢٣٦ إمكان المحوى معه.
- (٣٥) إشارة في بيان أن امتناع عليّة الحاوي أعمّ من أن تكون العلّة  
٢٣٧ صورته أو نفسه أو الجملة
- ٢٣٧ (٣٦) تذييب في إقامة الحجّة على امتناع كون جسم ماعلة لجسم آخر مبنياً  
على مقدمات.
- تقرير المقدمة الأولى وهي أن الجسم إنّما يفعل بصورته  
لا بمادته لأنّ بها تكون موجوداً بالفعل وما لا يكون  
موجوداً بالفعل لا يكون فاعلاً.
- ٢٣٨

- ذكر ما علّله الفاضل الشارح امتناع فعل الجسم بالمادة وهو أن الواحد لا يكون قابلاً فاعلاً ، و ذكر ما أورده
- من النقض والرد على ما علّله . والجواب عنه .
- المقدمة الثانية هي أن الأفعال الصادرة عن صور الأجسام
- ٢٣٩ إنما تصدر بمشاركة الوضع .
- المقدمة الثالثة أن الفاعل بمشاركة الوضع لا يفعل فيما
- لاوضع له .
  - المقدمة الرابعة أن علّة الجسم تكون أوّلاً علّة لجزيئيه .
- تطبيق كلام الشيخ على ما مهّده من المقدمات واستنتاج
- ٢٤٠ امتناع كون جسم ماعلة لجسم آخر .
- (٣٧) هداية وتحصيل في بيان أن الوجود الممكن لذاته معلول للأوّل ،
- وتمهيد أصول لبيان مراتب الوجود .
- (٣٨) زيادة تحصيل في بيان وجوب مراتب استمرار العقول المترتبة
- ٢٤٢ الصادرة عن المبدء الأوّل .
- (٣٩) زيادة تحصيل في بيان كيفية صدور الكثرة عن المبدء الأوّل ، و
- ٢٤٣ الإشارة إلى كثرة وجب صدورها عنه
- ٢٤٤ بيان وجه امتناع استناد الكثرة إلى الأوّل .
- بيان كيفية تكثّر الجهات المقتضية لإمكان صدور الكثرة
- عن الواحد في المعلولات .
- ٢٤٩ وجه إطناب الكلام ودفع ما في المورد من الشبه والإشكال .
- (٤٠) وهم وتنبيه في دفع ما قيل إن الحيثيات الموجودة في العقل إذا كانت
- سبباً لوجود العقل والفلك معاً تحته يستلزم أن يكون تحت كل
- ٢٥٣ عقل عقل وفلك لا إلى نهاية .

- (٤١) تذكرة في بيان أن المبدع بالحقيقة هو العقل الأول الذي أوجده  
 ٢٥٤ الأول تعالى .
- (٤٢) إشارة في بيان ترتيب صدور موجودات عالم الكون والفساد وكيفية  
 ٢٥٥ صدور العنصرية عن مبدئها .
- في ذكر الصور وبيان أنها تصدر من العقل الأول و بيان  
 ٢٥٧ اختلافها في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات .
- ٢٥٨ بيان اختلاف صور العناصر الأربعة .
- بيان أن أسباب الامتزاجات التي هي مبادئ التركيبات  
 شيئان : نسب العناصر من السماويات ، وأمر منبعثة عن  
 ٢٥٩ السماويات .
- بيان أن آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر النفس  
 ٢٦٠ الناطقة كما كان أولها العقل الأول .
- ٢٦١ ذكر ما للفاضل الشارح من الأشكال . والجواب عنه .

(النمط السابع في التجريد . و فصوله سبع وعشرون )

- ترجمة ست منها [ إشارة ] وهي (١١) (١٥) (١٦) (١٨) (٢٢) (٢٣) .  
 وترجمة أربع منها [ تنبيه ] وهي (١) (١٣) (١٤) (٢٥) .  
 وترجمة فصل منها [ تنبيه وإشارة ] وهو (١٩) .  
 وترجمة ست منها [ وهم وتنبيه ] وهي (٧) (٩) (١٧) (٢٤) (٢٦) (٢٧) .  
 وترجمة فصلين منها [ تذييب ] وهما (١٢) (٢١) .  
 وترجمة فصل منها [ نكتة ] وهو (٢٠) .  
 وترجمة فصل منها [ حكاية ] وهو (١٠) .  
 وترجمة فصل منها [ تكلمه لهذه الإشارات ] وهو (٦) .  
 وترجمة ثلاث منها [ زيادة تبصرة ] وهي (٣) (٤) (٥) .

- وترجمة فصل منها [تبصرة] وهو (٢) .
- وترجمة فصل منها [زيادة تنبيه] وهو (٨) .
- ٢٦٣ بيان إجمالي لما يبسن في هذا النمط .
- (١) تنبيه في بيان مراتب الموجودات من البدء إلى منتهى مراتبها و من
- العود إلى ذروة الكمال .
  - البحث عن حال النفس الناطقة بعد تجردها عن البدن .
- ٢٦٤ والاستدلال على بقائها بعد الموت .
- (٢) تبصرة في مزيد فائدة هي أن اتصال النفس بالعقل الفعال لا يضرها في بقائها وفي بقاء ما استفادته من العقل الفعال فقدان الآلات لأنّها عاقلة بذاتها لا بها . و الفرق بين الكمال الذاتي الباقي مع النفس و
- ٢٦٦ الذاتي الزائلة بعد المفارقة .
- تقرير الحجّة الأولى على تعقل النفس بذاتها لا بالآلات وهي أنه لو كان تعقلها بها لكان يعرض لها في التعقل كلال كلما يعرض لها كلال ولكن ليس كذلك بل قد
- ٢٦٨ تكل ولا تكل هي في التعقل .
- شبهة للفاضل الشارح وهي جواز أن يكون حد معين من الصحة البدنية الباقية إلى آخر الشيخوخة معتبراً في
- ٢٧٠ بقاء النفس على كمال تعقلها . والجواب عنه .
- (٣) زيادة تبصرة في تقرير الحجّة الثانية على تعقل النفس بذاتها لا بالآلات وهي أن العاقلة لا تكلها تكرر الأفاعيل بل ربما يقويها ، والبدنية
- ٢٧٣ تكلها بل تبطلها فالعاقلة ليست بدنية
- شبهة للفاضل الشارح وهي جواز أن تكون العاقلة بدنية مخالفة لسائر القوى البدنية بالنوع و لذلك لا يعرضها
- ٢٧٤ الكلال دون غيرها . والجواب عنه .

- (٤) زيادة تبصرة في تقرير الحجّة الثالثة على تعقّل النفس بذاتها لا بالآلات وهي أنّ العاقلة مدركة لذاتها ولإدراكاتها . ولآلاتها . والآلة لا يمكن أن يتوسّط بينه وبين هذه الأمور
- ٢٧٥ شبهة للفاضل الشارح وهي جواز تعلّق المدركة الجسمانيّة بنفسها و بما عداها . و الجواب عنه .
- ٢٧٦ (٥) زيادة تبصرة في تقرير الحجّة الرابعة وهي أنّ القوّة العاقلة لو كانت منطبعة في جسم لكانت إمّا دائمة التعقّل لذلك الجسم أو غير متعقّلة له
- في وقت مع أنّها متعقّلة في وقت دون وقت .
- تقرير مقدّمات يتوقّف عليها الحجّة الرابعة ، و تطبيق
- ٢٧٧ كلام الشيخ على ما مهّده من المقدّمات . شكوك للفاضل الشارح على المقدّمات المذكورة . والجواب عنه .
- ٢٨١ (٦) تكملة لهذه الإشارات في بيان بقاء النفس على كمالها الذاتيّة بعد مفارقة البدن
- ٢٨٥ تقرير الحجّة على بقاء النفس وهي أنّ قوّة الفساد مغايرة للبقاء بالفعل فيجب أن يكون موضوع كلّ منهما أيضاً مغايراً للآخر . و النفس بسيط لا يمكن أن تشتمل على كلا الموضوعين . فهي محلّ للبقاء غير موصوف بالفساد .
- شبهة النقض بالعوارض و الصور الباقية الممكنة الفساد مع بساطتها . والجواب عنها .
- ٢٨٧ شكوك للفاضل الشارح . والجواب عنها .
- ٢٨٩ (٧) وهم وتنبيه في بيان كيفية اتّصاف النفس بكمالها الذاتيّة وإبطال مذهب المشائين فيه وهو القول باتّحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه
- ٢٩٢ عند تعقّله إياها .

- (٨) زيادة تنبيهه في بيان أن اتحاد العاقل والمعقول يؤول إلى اتحاد  
٢٩٣ جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات .
- (٩) وهم [ آخر ] وتنبيهه في بيان فساد القول بأن النفس لاتتحاده بالعقل  
٢٩٤ المستفاد الذي يتحد بالعقل الفعال تتحد بالعقل الفعال .
- (١٠) حكاية من عمل في العقل والمعقول من المشائين كتاباً .  
٢٩٥
- (١١) إشارة في بيان امتناع الشيء بغيره مطلقاً .  
٢٩٦
- بيان أن صيرورة الشيء شيئاً آخر يطلق على معان ثلاث  
٢٩٦ صورتان منها معقولتان والأخرى غير معقولة .
- في بيان فساد جميع ما تتصور للاتحاد من الأحوال .  
٢٩٨
- (١٢) تذنيب في بيان كيفية اتصاف الجوهر العاقل بكمالاته .
- (١٣) تنبيهه في بيان كيفية تعقل الواجب لذاته وما يتلوه من المبادئ العالية  
المعقولات ، وتقسيم المعقولات إلى ما يسمى علماً عقلياً وما يسمى  
٢٩٩ علماً انفعالياً ، ونفى الثاني عن الواجب تعالى
- (١٤) تنبيهه في تقسيم كل من العلمين إلى ما يحصل من سبب عقلي أو من  
أو من ذات ذلك الجوهر ، وأن الحاصل من الغير لا بد أن ينتهي إلى  
الحاصل من الذات و أن الواجب يجب أن يكون بعد ما كان علمه  
٢٩٩ فعلياً أن يكون حاصله من ذاته
- (١٥) إشارة إلى إحاطة علم الواجب تعالى بجميع الموجودات .
- (١٦) إشارة إلى بيان مال الإدراك من الاعتبارات واختلاف مراتبه بكل واحد  
منها ، وبيان ماله من الاختلاف بحسب الماهية ، وماله من الاختلاف  
٣٠٠ بالقياس إلى المدرك ، وما بالقياس إلى المدرك .
- (١٧) وهم وتنبيهه في دفع ما ربما يقال إن تقرر المعقولات وهي صور متباعدة  
٣٠٣ ينافي وحدة الواجب حقيقة

- بيان ما يستلزم القول بنقرو لوازم الأول في ذاته من المفاسد  
 ٣٠٤ . والإشارة إلى وجه التفصلي عنها إجمالاً .
- (١٨) إشارة في التفرقة بين إدراك الجزئيات من حيث هي طبائع و من حيث  
 هي متخصصة ، و بيان أن أحكامها بالحيشية الأولى لا تتغير  
 ٣٠٧ . بخلافها بالحيشية الثانية .
- تقرير أن الأول تعالى بل كل عاقل إنما يدرك الجزئيات  
 ٣٠٩ من حيث هي طبائع ، وتطبيق كلام الشيخ على ما قرره
- (١٩) تنيبه وإشارة في قسمة الصفات وبيان ما يتغير بتغير الأمور الخارجة  
 ٣١١ عن ذات الموصوف وما لا يتغير ، ونفي الأول عن الواجب  
 بيان أن الصفات إما حقيقية محضة أو إضافية محضة . و  
 الحقيقية إما ذات إضافة لا تتغير بتغير الإضافة أو تتغير .  
 ٣١٢ . وبيان القسم الأول .
- بيان القسم الثالث والرابع وهما الحقيقية المقتضية  
 ٣١٣ للإضافة التي لا تتغير بتغير المضاف ، والمقتضية التي تتغير  
 إشارة إلى حكم كلي وهو أن كل ما لا يكون موضوعاً  
 للتغير لا يجوز أن تبدل صفاته الحقيقية المحضة ولا  
 الحقيقية الإضافية التي لا يتغير بتغيرها ، و يجوز أن  
 تبدل بتبدل الإضافات في الحقيقية المقتضية للإضافات  
 ٣١٤ التي تتغير بتغيرها .
- (٢٠) نكتة في الإشارة إلى القسم الثاني من أقسام الصفة الأربعة وهو الإضافية  
 ٣١٥ . المحضة .
- (٢١) تذنيب في بيان أن العلم الواجب بالجزئيات على الوجه الكلي  
 . الذي لا يتغير بتغير الأزمنة والأحوال .

- في بيان أن تخصيص الحكم الكليّ بأخر عارضه في الظاهر  
لا يقع في المباحث المعقوله لامتناع تعارض الأحكام فيها ، و  
الحكم بأن العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول إن كان  
كلمياً لا يجوز تخصيصه بما إذا لم يكن جزئياً متغيراً  
بحكم آخر هو امتناع كون الواجب موضوعاً للتغيير ، و  
٣١٦ بيان الصواب في المأخذ .  
تأكيد بيان لإحاطته تعالى بالكل ، وبيان معنى القضاء  
٣١٧ . و القدر .  
(٢٢) إشارة في تفسير معنى العناية وبيان كيفية صدور النظام الموجود في  
٣١٨ الجزئيات عنه تعالى .  
(٢٣) إشارة إلى كيفية وقوع الشرّ في قضاء الله تعالى  
٣١٩ تحقيق ماهية الشرّ وأنه عدم وجود أو عدم كمال موجود .  
٣٢٠ تقسيم الأشياء إلى ما لا شرّ فيه ، وإلى ما فيه ماهو شرّ وما  
ليس بشرّ مع غلبة ما ليس بشرّ أو عكسه أو تساويهما ، و  
إلى ما ليس فيه ما ليس بشرّ . و بيان ماهو الموجود من  
الأقسام الخمسة وهو الأوّل والثاني وما ليس بموجود و  
٣٢١ هو الثلاثة الباقية .  
٣٢٢ بيان احتجاج الشيخ على وجود الأوّلين من الأقسام .  
شبهة الفاضل الشارح وهي أن البحث في وجود الشرّ في  
أفعال الله ساقط عن الفلاسفة والأشاعره لأنّه لا يستقيم إلا  
مع القول بأنّ فاعل العالم مختار و مع القول بالحسن و  
القبح العقليين والفلاسفة لا يقولون بواحد منهما والأشاعرة  
٣٢٢ بالثاني . والجواب عنه .



- شبهة أخرى هي أن الاستدلال على أن الشرّ عدم تمثيليّ  
 لا يفيد اليقين . والجواب عنه . ٣٢٣
- نقل مذهب إليه الفاضل الشارح من كون الشرّ أمراً  
 وجودياً وهو الألم ، ومن كونه غالباً على الخير وهو السلامة ٣٢٤
- (٢٤) وهم وتنبية في دفع ما قيل إن مصادر الأفعال الإرادية ثلاثة وأغلب  
 الصادر عن كل واحد منها الشرّ فيكون الشرّ غالباً في النوع . ٣٢٥
- (٢٥) تنبيه في تأييد ما ازال به الوهم السابق وهو أن الشقاء الأبدية  
 يختصّ بالطرف الأخرى . ٣٢٦
- (٢٦) وهم وتنبية في أن إبراء شيء هو في أصل وضعه مما ليس يمكن أن  
 يغلب فيه الخير يوجب أن يصير غير الشيء ، وترك وجوده وهو على  
 صفة غير لائق بالوجود العام . ٣٢٨
- (٢٧) وهم وتنبية في إزاله ما يوهم من قبح العقاب على ما يصدر على سبيل الوجوب  
 لوجوب المطابقة للعالم العقليّ الذي هو القدر بوجهين أحدهما أن العقاب  
 لازم من لوازم أفعالهم وارد على النفس منها لامن خارج وأن العقاب  
 الذي هو من خارج إن كان فهو خير بالقياس إلى الأكثرين وهذا الوجه  
 هو الموجه ، و الوجه الثاني أن علم الله تعالى بأفعالهم لا ينافي  
 اختيارهم وبيان ما بنوا عليه ذلك من المقتدات . والجواب عنه .
- نقض الفاضل الشارح الجواب عن الوجه الثاني بوجهين ، و  
 ذكر الجواب الصحيح وهو أن العقاب أيضاً من القدر .
- ورد المحقق الشارح على الوجهين . ٣٣٢

(النمط الثامن في البهجة و السعادة . و فصوله تسع عشر )

ترجمة فصل منها [إشارة] وهو (١٨) .

وترجمة أربع عشر منها [تنبيه] وهي (٤)(٥)(٦)(٧)(٨)(٩)(١٠)(١١)(١٢)(١٣)

(١٤)(١٥)(١٦)(١٧)(١٩)

- وترجمة فصلين منها [وهم وتنبيه] وهى (١) (٤) .  
 وترجمة فصل منها [تذنيب] وهو (٢) .
- (١) وهم وتنبيه في أن اللذات الباطنية هى أقوى من اللذات الظاهرية  
 ٣٣٤ . وذكر وجوه يدل بها على مدعاه .
- (٢) تذنيب في الرد على القائلين بأن السعادة محصورة في الحسية والمقايسة  
 ٣٣٦ بين حال الملائكة وحال الأنعام
- (٣) تنبيه في بيان ماهية اللذة والألم كى يتبين أن السعادة للذوات  
 ٣٣٧ العاقلة أتم منها للنفوس الحيوانية . وكذلك الشقاوة .  
 شبهة للفاضل الشارح في تعريف اللذة بالخير . والجواب  
 ٣٣٩ . عنه .
- بيان أن الخير الواقع في تعريف اللذة إنما هو الخير  
 ٣٤٠ الإضافي الذى لا يعقل إلا بالقياس إلى الغير .  
 بيان الفرق بين الخير والكمال . والرد على الفاضل الشارح  
 وبيان أن الخير عند الشيخ هو الكمال المقيّد .
- (٤) وهم وتنبيه في إزالة شبهة هى أن الصحة والسلامة كمال وخير مع أنها  
 • لا نلتذّ بهما .
- (٥) تنبيه في إزالة شبهة هى الإغفال عما هو الخير والكمال بالقياس إلى  
 ٣٤٢ الملتذّ .
- (٦) تنبيه على زيادة قيد في شرح معنى اللذة دفعاً لما يوهم من النقضين .  
 ٣٤٣
- (٧) تنبيه في بيان أن الألم لا يحصل مع وجود المولم بل مع إدراكه  
 • كاللذة .
- (٨) تنبيه في أن اللذة والألم اليقينيّان لا يوجبان الشوق والاحتراز إيجاب  
 ٣٤٤ الإحساس بهما .
- (٩) تنبيه في إثبات اللذة العقلية وأنها أكمل من الحسية .  
 ٣٤٥

- بيان اختلاف مراتب الإدراك و أن للجوهر العاقل أن  
 يتمثل فيه ما يتعلقه من الحق الأول بقدر استطاعته و  
 أن عند مقايسة إحدى اللذتين إلى الأخرى يظهر قوة  
 العقلية أقوى من الأخرى كيفية وأكثر كمية . ٣٤٦
- شكوك للفاضل الشارح في المورد . والجواب عنه . ٣٤٧
- (١٠) تنبيه في إزالة شبهة هي أن اللذات العقلية لو كانت كمالات لتشتاق  
 النفوس إليها و يتألم بحصول أضرارها . فما بالها لا تشتاق إليها ولا  
 تتألم بأضرارها ؟ . ٣٤٩
- (١١) تنبيه في بيان بقاء ماهو أضرار كمال النفس وهي أسباب الشقاء بعد  
 الموت وحصول التألم بها وأنها أشد من البدنية . ٣٥٠
- (١٢) تنبيه في بيان مراتب الأشقياء .
- بيان أن فوات الكمال لعدم الاستعداد ، وعدمه إما النقص  
 العقل أول وجود المضاد الراسخ أو غير الراسخ . وكل من  
 الثلاثة إما بحسب القوة النظرية و إما بحسب القوة  
 العملية . فإذن أسباب الفوات ستة . ٣٥١
- (١٣) تنبيه في الفرق بين الناقصين المعدبين و الناقصين الذين لا يتعدبون  
 (١٤) تنبيه في أن وضع درن مقارنة الأبدان و الانفكاك عن الشواغل يوجب  
 الخلاص إلى عالم القدس و السعادة . ٣٥٣
- (١٥) تنبيه في وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وأنه إنما يتحققه من هو  
 ميسر له . ٣٥٤
- (١٦) تنبيه في بيان حال النفوس المستعدة للكمال وأن ما يبعثه على طلب  
 الكمال مناسبة ذاتية ولا يقنع من له هذه المناسبة إلا بالنيل إلى  
 الوصول التام وأن غيره يقنع على ما يبعثه .
- (١٧) تنبيه في بيان حال النفوس الخالية عن الكمال وعمما يضاعده وهم البله . ٣٥٥

بيان اختلاف الآراء في فناء نفوس البله و بقائها ، و أنّها  
مع البقاء في سعة من رحمة الله . و بيان اختلاف الآراء  
أيضاً في أنّها تتعلّق بأجسام لا تصير صورة لها أو تصير . و  
تقريب الأوّل . والردّ على الثاني .

الحجّة الأولى في الردّ على القول بالتناسخ وهي أنّ كلّ  
مزاج بدنيّ يحدث مع النفس . والتناسخ يوجب أن يكون  
لبدن واحد نفسان . وذلك محال . ٣٥٦

الحجّة الثانية وهي اتّصال النفس بالبدن الثاني إمّا حال  
فساد الأوّل أو قبله أو بعده و على الأوّل حدوث البدن  
الثاني إمّا في تلك الحال أو قبله . وإن كان في تلك الحال  
فإمّا أن يكون عدداً بجان و النفوس متساوية أو عدد النفوس  
أكثر أو أقلّ . وعلى الأوّل يلزم أن يكون عدد الكائنات  
من الأبدان عدداً الفاسدات . وعلى الثاني مع اتّصال الكلّ  
يلزم أن يكون لبدين واحد نفوس ، ولامع الاتّصال يعود الملحذور  
وهو المطلوب . وعلى الثالث مع اتّصال نفس بأبدان يوجب  
تعدد الأبدان ووحدة النفوس ، ولامع الاتّصال يبقى  
بعض الأبدان معطّلة . وعلى الثاني يوجب استقرار نفسين  
في بدن واحد إن كان له نفس قبل ذلك أو تعطيله إن لم يكن  
وعلى الثالث يوجب تعطيل النفوس . وإن جاز في البعض  
فيجوز في سائر الزمان . ٣٥٧

(١٨) إشارة في بيان ترتيب الجواهر العاقلة في درك اللذة و أنّها مراتب خمس ٣٥٩

المرتبة الأولى هي عربة الواجب الأوّل تعالى . ٣٦٠

المرتبة الثانية مرتبة العقول . ٣٦١

المرتبة الثالثة مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من

٣٦٢ الإنسانية مادامت في الأبدان.

المرتبة الرابعة و المرتبة الخامسة مرتبا النفوس الناطقة

• المتوسطة و الناقصة .

(١٩) تنبيه في إثبات ما أثبتته لبعض الجواهر العاقلة من العشق والشوق لباقي

• النفوس والقوى الجسمانية .

(النمط التاسع في مقامات العارفين . و فصوله سبع و عشرون)

ترجمة ست عشر منها [إشارة] و هي (٤)(٥)(٦)(٧)(٨)(٩)(١٠)(١١)(١٢)(١٣)

• (١٤)(١٥)(١٦)(١٧)(١٩)(٢٧)

وترجمة أحد عشر منها [ تنبيه ] و هي (١)(٢)(٣)(٢٠)(٢١)(٢٢)(٢٣)(٢٤)

• (٢٥)(٢٦)

٣٦٣ (١) تنبيه في أن للعارفين درجات وهم في حيوتهم الدنيا تستنكر و تستكبر .

نقل مافسر الفاضل الشارح ما أشار إليه الشيخ من قصة

٣٦٤ سلامان وإبسال و ذكر سائر ما قبل في تلك القصة .

نقل القصة على وجه لا يختاره وانتساب اختراعها إلى أحد

٣٦٥ عوام الحكماء حيث أنها على وضع لا يعلق بالطبع .

نقل القصة على وجه يختاره و تأويلها على وجه ينطبق

على ما يريد الشيخ و نقل ما يؤيد أن ما أشار إليه هو

٣٦٧ القصة على ذلك الوجه .

(٢) تنبيه في ذكر أحوال طلاب الحق باعتبار الإعراض عما يبعد والإقبال

٣٦٩ إلى ما يقرب والانتها إلى المطلوب .

(٣) تنبيه في تمييز مال المعارف من الزهد والعبادة عما لغيره باختلاف الغرض

وأن الزهد عند العارف تنزه و عند غيره معاملة و العبادة عند غيره

٣٧٠ معاملة وعند العارف رياضة .

- (٤) إشارة في إثبات النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء . ٣٧١
- بيان أن إثبات النبوة و الشريعة يتوقف على قواعد :  
 أولها : أن الإنسان لا يستقل وحده بأمر معاشه بل  
 • يحتاج إلى المعارضة والمعاوضة .
- القاعدة الثانية أن الاجتماع على التعاون لا ينتظم إلا إذا  
 ٣٧٢ . كان بينهم عدل وشريعة .
- القاعدة الثالثة أن الشرع لا بد له من واضع يقرر العدل  
 • على الوجه الذي ينبغي .
- القاعدة الرابعة أنه يجب أن يكون للمحسن والمسيء  
 • ثواب وعقاب حتى يحملهم الرجاء والخوف على الانقياد .
- شكوك أربعة للفاضل الشارح . و الجواب عنه . ٤٧٣
- (٥) إشارة إلى غرض العارف من الزهد والعبادة . ٣٧٥
- بيان أن ما للعارف من حالتي الإرادة والتعبّد إنما يتعلق  
 • بالحقّ الأوّل وإن تعلّق بغيره فهو لأجله أيضاً .
- رفع ما ربّما يوهّم التناقض بين القول بأن عبادة العارف  
 رياضة لقواه و بين القول بأنّ تعبّده لا يتعلّق إلا بالحق  
 • الأوّل .
- نقل ما ذكره الفاضل الشارح في تفسير كلام الشيخ . و  
 ٣٧٦ . الردّ عليه .
- شبهة للفاضل الشارح في معنى كون الله مراداً بذاته ، وأنّ  
 • من أرادّه إنّما أراد استكمال نفسه . والجواب عنه
- (٦) إشارة في تمهيد العذر لمن يجوز أن يجعل الحقّ واسطة في تحصيل شيء  
 ٣٧٧ . آخر غيره .
- تفسير ما في كلام الشيخ من اللطائف . ٣٧٨

- (٧) إشارة في ذكر ماهو مبدء حركة العارف وهو الإرادة و مبدئها تصوّر الكمال الخاصّ بالمبدء الفائضة آثاره على الخلق ، والتصديق بوجوده في الفرق بين الحركة الإرادية الحيوانية و الحركة الارادية الغير الحيوانية ، وأنّ للأوّل مبادئ أربعة و للثاني ثلاثة . و توجيه كلام الشيخ مبدء الحركة في الاستبصار أو العقد والإرادة . ٣٧٩
- (٨) إشارة في بيان احتياج المرید إلى الرياضة ، و بيان أغراضها . ٣٨٠
- تفسير معنى الرياضة وأنها نهى النفس عن هواها وأمرها وإنما اختلافها باختلاف الأغراض . فمنها الرياضة العقلية ومنها الرياضة الشرعية .
- في أنّ الغرض الأقصى من الرياضة نيل الكمال وهو إما خارج وإما داخل . فأذن الرياضة موجّهة نحو ثلاثة أغراض : إزالة المانع الخارج ، وإزالة المانع الداخل ، و تلطيف السرّ . ٣٨١
- ذكر ما يعين على الغرض الأوّل . وهو الزهد .
- ذكر ما يعين على الغرض الثاني وهو ثلاثة : العبادة و الألقان ونفس الكلام الواعظ . ٣٨٢
- ذكر ما يعين على الغرض الثالث وهو شيئين : الفكر اللطيف والعشق العفيف . ٣٨٣
- تفسير معنى العشق وأنه حقيقى ومجازى . والثاني نفسانى وحيوانى ، وبيان أنّ مراد الشيخ هو الأوّل من المجازى .
- (٩) إشارة إلى ما يسمّى عند العارف بالوقت وهو أوّل درجات الاتصال وبيان أنّه إنّما يحصل بعد حصول الاستعداد بالإرادة و الرياضة . ٣٨٤

- (١٠) إشارة في بيان أن الاتصال قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي
- كان معداً لحصوله من قبل وهذا الحال هو التمكّن .
- (١١) إشارة في أن العارف قد ينزل عن سكينته فيستوفز عن قراره و إذا
- طالت عليه الرياضة هدى للتلبيس وهو الاستقرار .
- (١٢) إشارة في أن الرياضة تبلغ العارف إلى حد يصير المخطوف مألوفاً
- مبتهجاً في زهابه متأسفاً في انقلابه وهو صيرورة الوقت سكينه وهو أوّل
- درجات الوسط . ٣٨٥
- (١٣) إشارة في أن للعارف حد لا يرى عليه الابتهاج عند الذهاب ولا الأسف
- عند الانقلاب بل يرى مقيماً وهو ظاعن وهو التباس أثر الحصول .
- (١٤) إشارة إلى أن المعرفة المستقرّة التي قد يحصل للعارف أحياناً يتدرّج
- إلى أن يكون له متى شاء . ٣٨٦
- (١٥) إشارة في أن العارف يتقدّم عن رتبة المشيئة فيسبح له تعريج عن
- عالم الزور إلى الحقّ مستقرّ به وهو أوّل درجات المنتهى .
- (١٦) إشارة إلى أن العارف إذا نال صار سرّه مرآة للحقّ وكان له إلى
- الحقّ ونظر إلى نفسه وهو مقام التردد .
- (١٧) إشارة إلى آخر درجات السلوك إلى الحقّ وهو درجة الوصول التامّ و
- الغيبة عن النفس .
- بيان الوجه في عدد الفصول والدرجات المذكورة . وهو
- أن الحركة باعتبار مالها من المبدء و الوسط و المنتهى و
- باعتبارها لكل واحد منها أيضاً يكون لها مراتب تسعة
- والشيخ أورد بعد فصل الرياضه تسعة فصول في تلك المراتب . ٣٨٧
- (١٨) تنبيه في بيان نقصان الدرجات التي هي دون الوصول بالقياس إليه . ٣٨٨
- (١٩) إشارة إجماليّ إلى جميع مقامات العارفين .



- في بيان أن التكميل بالتخلية والتحلية ، وتلخيص درجات  
 ٣٨٩ التزكية في أربع وتقرير درجات التحلية إجمالاً .  
 (٢٠) إشارة في بيان أن العارف من آثار الحق على عرفانه ، و الاعتذار  
 ٣٩٠ عن ترك عدد سائر الدرجات بعدم العبارة عنها .  
 (٢١) تنبيه في أن مقام الرضا في العارف يستلزم الهشاشة العامة و تسوية  
 ٣٩١ الخلق في نظره .  
 (٢٢) تنبيه في بيان ماللعارف من الأحوال في أوقات توجبه بسرّه إلى الحق  
 (٢٣) تنبيه في بيان أن العارف لا يعنيه التجسس ولا يستهويه الغضب لأنّه  
 ٣٩٢ واقف على سرّ القدر .  
 ٣٩٣ (٢٤) تنبيه في بيان أن العارف شجاع جواد صفّاح نساء .  
 (٢٥) تنبيه في بيان ماللعارفين من اختلاف الهمم والأحوال .  
 (٢٦) تنبيه في بيان أن العارف قديكون في حكم من لا تكليف له لأنّه في  
 ٣٩٤ اتصّاله قديكون غافلاً لا يعقل .  
 (٢٧) إشارة في بيان قلّة عدد الواصلين ، وفي سبب إنكار الجمهور ذلك الكمال  
 وأنّه لا يحصل بالاكتساب فقط بل يحتاج إلى جوهر مناسب .

( النمط العاشر في اسرار الايات . وفصول ثنثون )

- ترجمة خمس عشر منها [ إشارة ] وهي (١)(٤)(٥)(٧)(٨)(١١)(١٣)(١٥)(١٦)(١٩)  
 . (٢٠)(٢٣)(٢٧)(٢٨)(٢٩) .  
 وترجمة ثلاث عشر منها [ تنبيه ] وهي (٢)(٣)(٦)(٩)(١١)(١٢)(١٤)(١٧)(١٨)(٢٠)  
 . (٢٤)(٢٥)(٣٠) .  
 وترجمة فصل منها [ تذنيب ] وهو (٢٢) .  
 وترجمة فصل منها [ تذكرة وتنبيه ] وهو (٢٦) .

- (١) إشارة إلى جواز الإمساك عن القوت المزروء مدة غير معتادة . ٣٩٥
- (٢) تنبيه في انتقاض الحكم بامتناع الإمساك بوقوعه بأسباب أخر كالمرض  
 • والخوف .
- (٣) تنبيه في بيان وجه الإمساك عن القوت عن عوارض نفسانية وهو انفعال  
 ٣٩٦ كل من النفس والبدن عن الآخر .
- (٤) إشارة في بيان أن وجه إمساك العارف عن القوت هو توجه نفسه إلى  
 • العالم القدسي المستلزم لتشجيع القوى الجسمانية  
 في وجه المقايسة بين الإمساك العرفاني والإمساك المرضي  
 ٣٩٧ وعدم المقايسة ببنه وبين الخوفي .
- (٥) إشارة إلى أن في طاقة العارف فعل أو تحريك يخرج عن وسع غيره .  
 •
- (٦) تنبيه في بيان سر ما أشار إليه في الفصل السابق . ٣٩٨
- (٧) تنبيه في ادعاء خاصّة أخرى للعارف بينها في الفصول الآتية .  
 •
- (٨) إشارة في جواز الاطلاع على الغيب بالتجربة والقياس على الوجه الكلي . ٤٩٩
- (٩) تنبيه في تمهيد أولى المقدمتين للقياس على جواز الاطلاع على الغيب  
 • وهي أن صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادئ العالية قبل كونها .
- (١٠) إشارة إلى المقدمّة الثانية للقياس المذكور وهي أن النفس الإنسانية  
 ٤٠١ ترسم بما هو مرتسم في تلك المبادئ وبيان ماهو الشرط في ذلك .
- (١١) تنبيه على مقدمته هي تفصيل ما أجمله في الفصل السابق من شرائط  
 • انتقاش النفس بما هو مرتسم في المبادئ العالية .
- (١٢) تنبيه على مقدمته أخرى هي أيضاً تفصيل شرائط ارتسام النفس . ٣٠٢
- (١٣) إشارة إلى إقامة الدليل على وجود الارتسام الخيالي عن السبب الداخل  
 ٤٠٣ تقريراً ما شاهده المبرسدون ومن غلب على مزاجه المرّة  
 السوداء مرتسمة في قوّة هي الحس المشترك عن قوّة باطنة  
 • هي المتخيّلة أو سبب مؤثر في تلك القوّة .

- (١٤) تنبيه في بيان ما يمنع النفس عن الانتقاش وهو مانع حسّي خارج أو  
 ٤٠٤ عقلي باطن .
- (١٥) إشارة في بيان أول الأحوال التي يسكن فيها أحد الشاغلين أو كلاهما  
 ٤٠٥ وهو النوم .
- (١٦) إشارة في بيان ثاني الأحوال وهو ما إذا استولى على الأعضاء الرئيسية  
 ٤٠٦ مرض .
- (١٧) تنبيه في إقامة الدليل على ارتسام الصور في الحس المشترك بالسبب  
 • المؤثر في السبب الباطن .
- (١٨) تنبيه في بيان أن الشواغل الحسّية إذا قلت تكون للنفس فرصة  
 ٤٠٧ الاتصال بالعالم القدسي في رسم فيها شيء من الغيب .
- (١٩) إشارة إلى ما يفعله في الأولياء نفوسهم القدسية القويّة من الخلس و  
 ٤٠٨ الإشراف في حال اليقظة .
- (٢٠) تنبيه في تمهيد مقدّمة لبيان العلة في احتياج بعض ما يرسم في الخيال  
 ٤٠٩ من الأمور القدسيّة حالتى النوم واليقظة إلى تعبير وتأويل .
- (٢١) إشارة إلى ما يسنح للنفس من الآثار الروحانيّة في النوم واليقظة  
 ٤١٠ بحسب ضعف الأجسام وقوتها .
- (٢٢) تنبيه في بيان ما لا يحتاج إلى تأويل و تعبير ، وما يحتاج بحسب  
 ٤١١ الأوقات والأشخاص والعادات .
- (٢٣) إشارة إلى ما تستعين بعض الطبائع بأفعال يوجب للحس والخيال  
 • الحيرة والوقفة لكي يستعدّ القوّة العقلية لتلقّي الغيب .
- (٢٤) تنبيه في أن هذه المطالب ظنون إمكانيّة صير إليها من أمور عقلية و  
 ٤١٢ إنّما الثبات لمن يعرض له هذه الأحوال أو يشاهدها مراراً من غيره .
- (٢٥) تنبيه في بيان سائر الأحوال الموسومة بخوارق العادات .

- (٢٦) تذكرة وتنبية في بيان أن النفس الناطقة إنما تعلّقها بالبدن صرف التدبير والتصرف، وأن هبّة الاعتقادات فيها مع مباينتها للبدن بالجوهر قد تتأدّى إليه، وذكراً من يؤيد ذلك، وبيان جواز أن يكون لبعض النفوس تأثيرات في الأجسام لفرط قوتها كتأثيرها في جسمها . ٤١٤
- شبهة للمفاضل الشارح وهي أن الاستدلال بتأثير الوهم في البدن لا يوجب أن يكون للنفس أيضاً تأثيراً لها أشرف .  
و الجواب عنه . ٤١٥
- (٢٧) إشارة إلى علّة القوّة التي هي مبدء الأفعال الغريبة، و أنها بحسب المزاج الأصليّ أو المزاج الطارى أو بالكسب . ٤١٦
- (٢٨) إشارة إلى أن الجبلة والكسب لا يجتمعان إلا في جانب الخير . ٤١٧
- (٢٩) إشارة إلى أن التأثير بالعين والإصابة بها من قبيل ما ذكر من تأثير النفس في غير جسمها .
- (٣٠) تنبيه في بيان السبب لسائر الحوادث الغريبة وأنها محصورة في ثلاثة أقسام : ما يكون مبدئه النفوس وما يكون أجسام سفليّة وما يكون أجرام سماويّة .
- ٤١٨ نصيحة
- ٤١٩ خاتمة ووصيّة .

بِصَدْرِ كِتَابِ

# أَيْضًا كَالْفَوَائِدِ

لِلْإِمَامِ الْفَقِيهِ الْجَامِعِ فِي الْمَحْقِقِينَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الْجَلِيِّ

فِي شَرْحِ مُشْكِلَاتِ

# قَوْلِ عَبْدِ الْأَحْكَامِ

لِلْعَلَّامِ السَّعِيدِ الْفَضْلِ الْقُدُّوْا الْمُنَجِّمِ الْحَسَنِ بْنِ يَسْفَرَ الْجَلِيِّ

بقيت عدة نسخ من كتاب

# نَفْصِيَّةُ آيَاتِ الْقُرْآنِ الْحَكِيمِ

فليبادر الى اقتناء نسخة منه قبل نفاذها

ووضعت قبال كل صفحة من الكتاب صفحة فيها ترجمة  
الايات الشريفة بالفارسية تعميماً للنفع

صدر الجزان : الاول و الثاني من كتاب

شرح

فَهْجُ الْبَلَاغَةِ

للكمال الدين ميثم بن علي بن ميثم بن يحيى بن الحسين الملقب في سنة ٦٧٩

وسيوافيك أجزاءه الثلاثة الباقية عاجلاً إن شاء الله تعالى

مجله نشر الفقه الاسلامي : ۱۳۶۵ هـ : ۱۰۰

تأليف: محمد باقر المجلسي

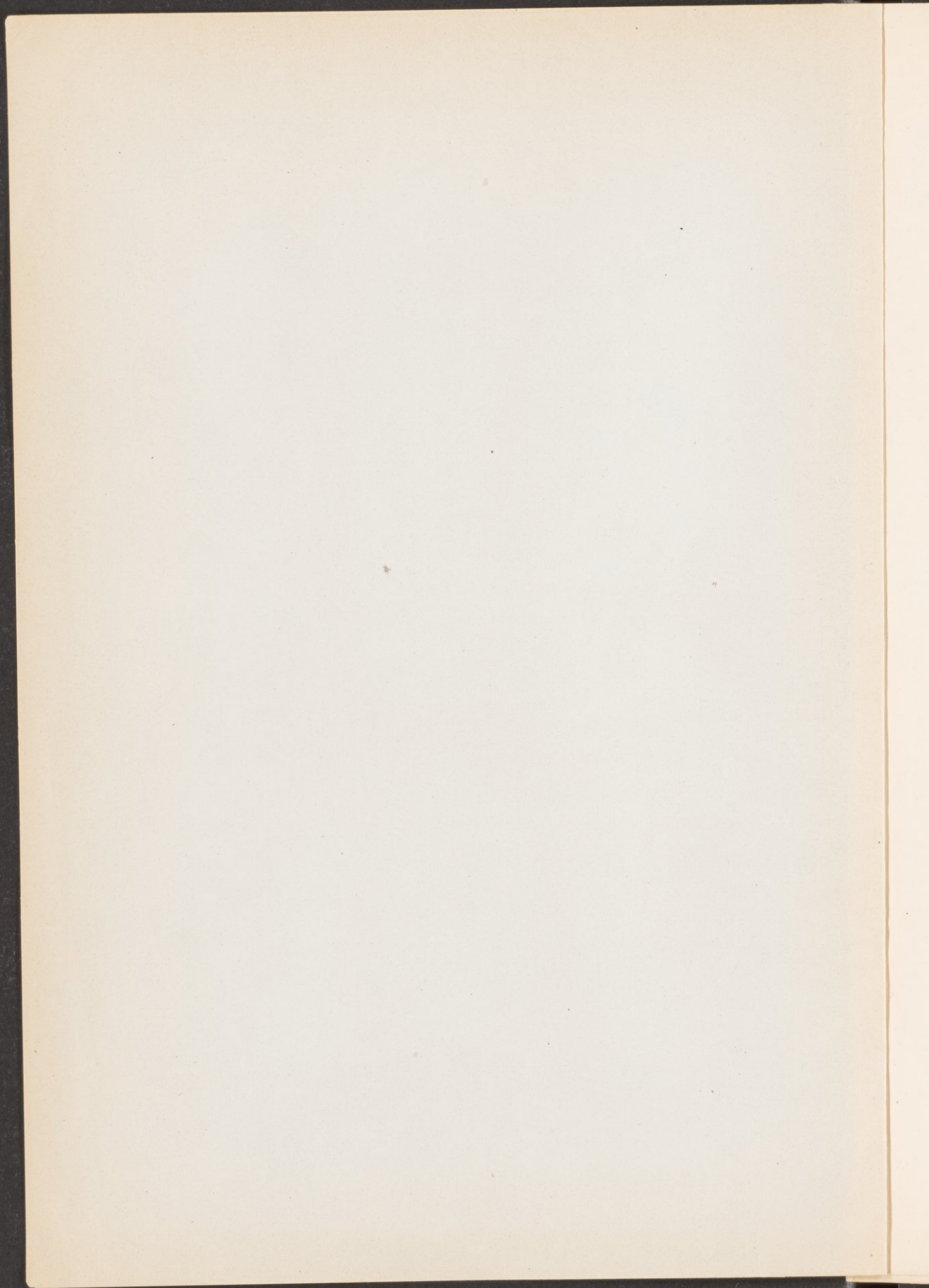
# تفسير القرآن العظيم

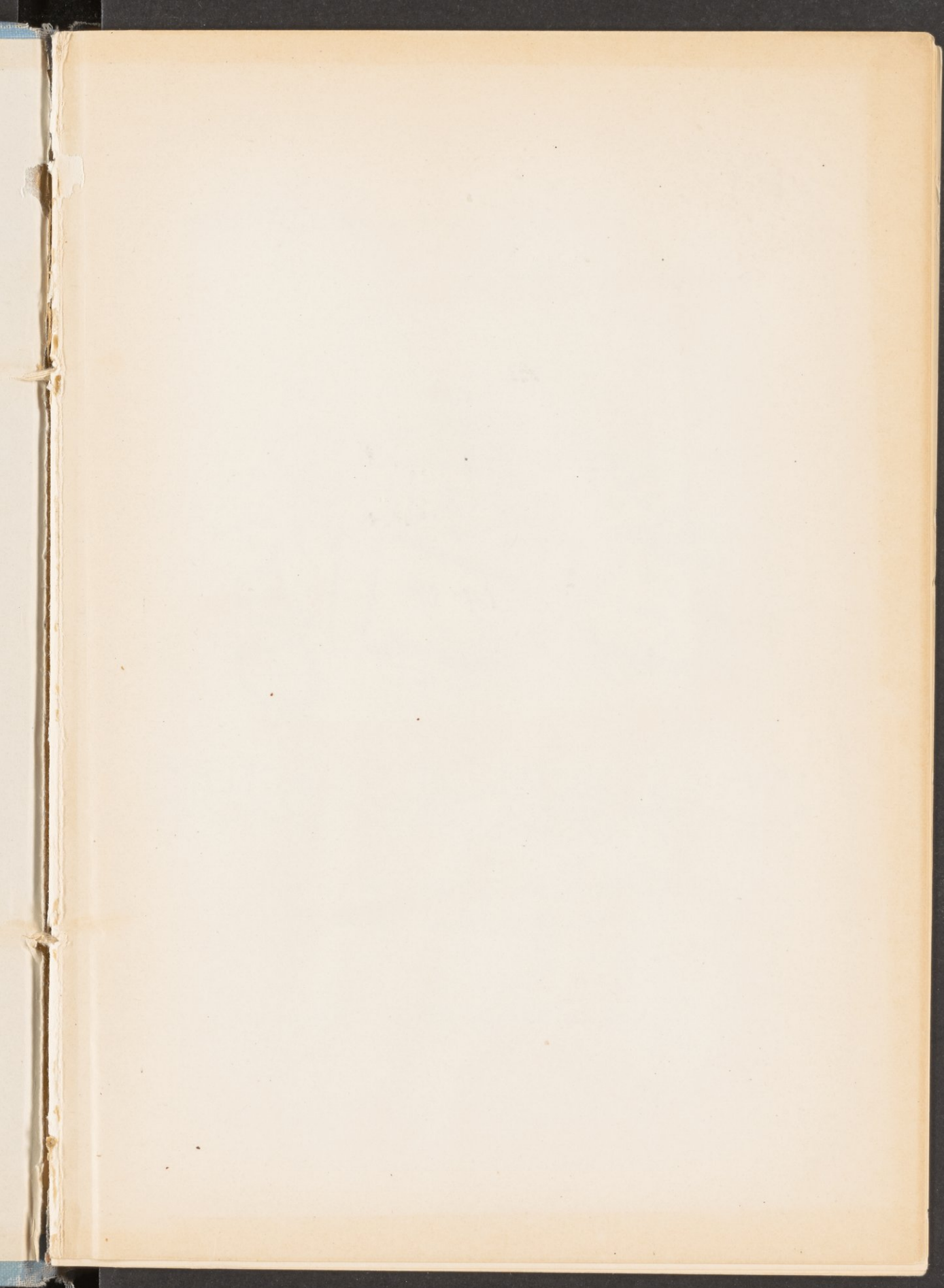
كتاب التفسير في تفسير القرآن العظيم

تأليف: محمد باقر المجلسي

مجله نشر الفقه الاسلامي : ۱۳۶۵ هـ : ۱۰۰









**Elmer Holmes  
Bobst Library**

**New York  
University**

