الكتاب: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة
المؤلف: صدر الدين محمد الشيرازي
الجزء: ٤
الوفاة: ١٠٥٠
المجموعة: فلسفة ، منطق ، عرفان
تحقيق:
الطبعة:
سنة الطبع: ١٣٨٣
المطبعة: مطبعة الحيدري - طهران
الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان
ردمك:
ملاحظات:

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة
لمؤلفه
الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني
صدر الدين محمد الشيرازي
مجدد الفلسفة الاسلامية
المتوفى سنة ١٠٥٠ ه
الجزء الثالث – من السفر الأول
على نفقة
شركة دار المعارف الاسلامية
حقوق الطبع مع هذه الصورة المرشحة بالتعاليق والمقدمة محفوظة للناشرين
١٣٨٣ ه
طبع بمطبعة الحيدري في طهران

بسم الله الرحمن الرحيم

المرحلة السابعة

في القوة والفعل وما يرتبط بأحكامهما من أن لكل متحرك محركا وفي تناهي المحركات وفي اثبات القدرة وفي اثبات قوى من قوى النفس والإشارة إلى أن النفس ليست بمزاج والإشارة إلى أن المفارق لا يموت ولا يطلب شيئا بالحركة وفي ان كل كائن حادث يسبقه مادة كما يسبقه عدم وفي ان الامكان الوقوعي عرض وفي تقدم القوة على الفعل بالزمان وتقدم الفعل عليها به وبالوجوه الكثيرة الأخرى وفي اثبات تجدد الطبيعة ووقوع حركة في الجوهر وبيان حدوث الأجسام بجملتها والإشارة إلى حدوث العالم كله ونحو وجود العقليات واثبات الزمان وفاعله وقابله وانه لا يتقدم عليه شئ الا الباري جل ثناؤه وفيه فصول

فصل (١)

في معاني القوة

ان لفظ القوة يقال بالاشتراك (١) الأسمى على معان كثيره ولكنها (٢) يشبه أن تكون موضوعه أولا للمعنى الذي في الحيوان الذي يمكنه به ان يكون

---

(١) وانما كان مشتركا لفظيا إذ لا قدر مشترك بين القوة الانفعالية وبين القوة الفعلية والتأثير والتأثر يكون هو الموضوع له للقوة ولا بين القوة الفعلية الجوهرية والعرضية بل كذلك كما سيأتي وان لا نضائق ان يوجد بين بعض القوى الفعلية س ره

(٢) هذا التفصيل ذكره الامام في المباحث المشرقية وهو وإن كان تصويرا لتحقيق معاني القوة لكنه غير مطابق لطريقه عامه الناس من الانتقال من الشبيه إلى الشبيه لتسرية الاعتبار والأشبه ان يكون في أصل الوضع بمعنى مبدء الافعال الشاقة ثم نقل إلى مبدء الانفعالات إذا كان انفعاله صعبا بتوهم ان الانفعال كالفعل تأثير عن معنى موجود في المبدء المفروض ثم نقل إلى مبدء الفعل والانفعال وان لم يكن شديدا بتوهم ان شده الأثر عن شده في المعنى الذي في المبدء فيكون ما في الشديد وغيره من سنخ واحد ثم توهم ان مطلق الأثر موجود في ضمن القوة كما يرى أن النار مثلا مشتملة على حراره تصبها في ما يجاورها وغيرها فقيل إن الأثر موجود في القوة وبالقوة أي بنحو لا يتميز ولا يتشخص والفعل هو الأثر المتميز المتشخص ثم نقل الفعل إلى مطلق الموجود المتميز المتشخص وما بالقوة إليه بوصف عدم التميز والتشخص فيكون المفهوم من القوة حينئذ امكان المقوى عليه الموجود عند القوى ط مد

مصدرا لافعال شاقه من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود ويسمى ضده الضعف وكأنها زيادة وشده في المعنى الذي هو القدرة ثم إن للقوة بهذا المعنى مبدء ا ولازما اما المبدء فهو القدرة وهي كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل إذا شاء ولا يصدر عنه الفعل إذا لم يشاء وضد ذلك المعنى هو العجز واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشئ بسهولة وذلك لان الذي يزاول الحركات الشاقة ربما ينفعل عنها وذلك الانفعال يصده عن اتمام فعله فلا جرم صار اللا انفعال دليلا على الشدة وإذا ثبت ذلك فنقول انهم نقلوا اسم القوة إلى ذلك المبدء وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو اللا انفعال ثم إن القوة لها وصف كالجنس لها ولها لازم اما الذي كالجنس فكونها صفة (١) مؤثرة في الغير واما اللازم فهو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان صدور الفعل منه في محل الامكان وحيز الجواز فكان الامكان لازما له وإذا ثبت ذلك فنقول انهم نقلوا اسم القوة إلى ذلك الجنس وهو كل صفة مؤثرة في الغير من يحث هو غير والى ذلك اللازم وهو الامكان فيقولون للثوب الأبيض انه بالقوة اسود أي يمكن ان يصير اسودا ثم إنهم سموا الحصول

---

(١) الصفة هنا كما في قولهم الوصف العنواني اما عين ذات الموضوع واما جزء ذاته واما خارج عنه س ره.

والوجود فعلا وان لم يكن بالحقيقة فعلا وتأثيرا بل انفعالا وتأثرا فإنه لما كان المعنى الموضوع له اسم القوة أولا كان متعلقا بالفعل فهاهنا لما سموا الامكان بالقوة سموا الامر الذي يتعلق به الامكان وهو الحصول والوجود بالفعل ثم إن المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شانه ان يكون ضلعا لمربع خاص وبعضها ليس ممكنا له ذلك جعلوا (١) ذلك المربع قوه ذلك الخط كأنه امر ممكن ذلك فيه وخصوصا لما اعتقد بعضهم ان حدوث المربع هو بحركة ذلك الضلع على نفسه وإذا عرفت القوة عرفت القوى وعرفت ان ضد القوى اما الضعيف واما العاجز واما السهل الانفعال واما الضروري واما غير المؤثر واما ان لا يكون المقدار الخطى

---

(١) أي الخط الممكن له ذلك أو الخط الغير الممكن له ذلك كالخط المستدير فكان المربع امر ممكن له ان يصير أضلاعه مستديرة أو كان المستدير يمكن ان يصير مربعا لو استقام ولا تتوهمن من كلام المصنف في حاشية الشفا ان الخط قوه المربع حيث جعل المربع مقويا عليه فقال وجعلوا ذلك المربع قوه ذلك الخط بمعنى المقوى عليه كأنه امر ممكن له بالقوة انتهى إذ لو كان المقصود قوه الخط لم يكن معنى آخر سوى الامكان بل مراده ان اطلاق القوة على المقوى عليه أعني المربع معنى آخر و كلامه هنا مثل كلام الشيخ صريح في أن المربع قوه ذلك الخط وحينئذ يكون معنى آخر للقوة لان القوة التي في المربع ليست بمعنى مصدرية الافعال الشاقة ولا بمعنى القدرة ولا بمعنى الانفعال بالسهولة ولا بمعنى الامكان والتهيؤ لان المربع مشتمل بالفعل على ضلعه واما قولهم كأنه امر ممكن فيه فالمراد به ان القوة بهذا المعنى شبيهه بالقوة بمعنى الامكان والا فالامكان في المربع عام في ضمن الوجوب وهو جامع له بنحو أتم فكان الوجدان بنحو أتم للخط في المربع يعبر عنه بالقوة.
ثم إن للمهندسين اصطلاحا آخر في القوة وهو انهم يجعلون الخط الذي يساوى مربعه الخطين الآخرين في قوتهما فيقولون هذا الخط في قوه ذين كما إذا كان خط طوله عشره أذرع والآخران أحدهما ستة والاخر ثمانية فان مربع الأول أي حاصل ضرب عدده في نفسه مأة وهو مساو لمربعي الستة والثمانية أعني الستة والثلاثين والأربع والستين وعلى هذا فغير القوى ان لا يكون الخط مربعه يساوى مربعين ومراد المصنف والشيخ من المربع الشكل المعروف س ره.

ضلعا لمقدار مربع سطحي مفروض كل واحد من هذه المعاني المقابلة بجهة أخرى فاما القوة بمعنى الامكان فقد سلف ذكر احكامه فيما مضى وإن كان هذا الامكان المقابل للفعل بوجه غير الامكان المقابل للضرورة الذاتية للوجود أو للعدم أعني الوجوب والامتناع لما سيتضح في اثبات المادة لكل ذي حدوث وتجدد واما القوة بمعنى عسر الانفعال فهو أحد الأنواع من الكيفية وسيأتي تفصيل القول فيه واما القوة بمعنى الشدة وبمعنى القدرة فكأنها أنواع للقوة بمعنى الصفة المؤثرة

فصل

في تحديد القوة بهذا المعنى

قد علمت أن القوة قد يقال لمبدء التغير من شئ في شئ آخر من حيث هو آخر وانما وجب التقييد بهذه الحيثية لان الشئ الواحد لو فعل في نفسه فعلا كالمعالج إذا عالج نفسه لكان يجب ان يكون فيه اختلاف جهة وتركيب والا لكان ذلك الواحد قابلا وفاعلا معا من جهة واحده وذلك ممتنع في المركب أيضا فضلا عن البسيط اللهم الا ان لا يكون هناك قوه امكانية للموصوف بالقياس إلى الصفة بل مجرد اللزوم على جهة الفعلية المحضة لا على جهة الاستعداد كما في لوازم الماهيات وكثير من الناس كصاحب الملخص وغيره لما نظر في لوازم الماهيات ورأى أن فيها فاعلا وقابلا بمعنى آخر وقع في شك وتزلزل في امتناع كون الشئ الواحد فاعلا وقابلا مع أن التقابل بين القوة والفعلية من الضروريات الواضحة المستبينة.

وبالجملة فالجزم حاصل بلا شبهه في أن الشئ يمتنع ان يكون مبدء التغير في نفسه لأنه لو كان مبدءا لثبوت صفة أو معنى لنفسه لدامت تلك الصفة أو ذلك المعنى

له ما دام ذاته موجودة ومتى كان كذلك لم يكن متغيرا فعلمنا ان مبدء تغيره لا بد ان يكون غيره وبهذا يثبت ان لكل متحرك محركا غيره.

ثم قوه الفاعل قد تكون مع شعور وإرادة وقد لا تكون وكل واحده

تنقسم أقساما وقوه المنفعل أيضا قد تكون في الأجسام وقد تكون في الأرواح وكل منهما قد تكون ماهيته نحو القبول دون الحفظ كالماء يقبل الشكل ولا يقبل الامساك وقد تكون قوه عليهما كالشمعة وكالأرض.

وأيضا قد تكون قوه الشئ المنفعل على امر واحد كقوة الفلك على حركة الوضعية أو أمور محدودة كقوة الحيوان أو أمور غير متناهية بل جميع الأمور كقوة الهيولى الأولى وكذا قوه الفاعل يجوز أن تكون محدودة على امر واحد وقد تكون على أمور كثيره محدودة كقوة المختارين على ما يختارونه وقد تكون على جميع الأمور كالقوة الإلهية انه على كل شئ قدير.

وضابطه القول في القبيلتين ان الشئ كلما كان أشد تحصلا كان أكثر فعلا وأقل انفعالا وكلما كان أضعف تحصلا كان أكثر انفعالا وأقل فعلا فالواجب جل ذكره لما كان في غاية تأكد الوجود وشده التحصل كان فاعلا للكل وغاية للكل وكانت قوته وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى والهيولي لما كانت في ذاتها مبهمة الوجود

غاية الابهام كالجنس العالي لتعريها في ذاتها عن كافه الصور التي هي مبادئ للفصول ومقومات للحصول كانت فيه قوه قبول سائر الأشياء كالجنس العالي يقبل كل فصل ويحصل كل قسم لست أقول فيها استعداد كل شئ إذا الاستعداد لكونه قوه قريبه مخصوصة لا يحصل الا بسبب صوره مخصوصة فلا استعداد للهيولي في ذاتها لمطلق الصورة

وانما يستعد لأمر مخصوص لأجل صوره مخصوصة واما تقسيم القوة الفاعلة فهو ان نقول من رأس (١) القوة اما ان يصدر عنها فعل واحد أو أفعال مختلفة وكلا القسمين يقعان على قسمين آخرين فإنه اما ان يكون لها بذلك الفعل شعور أو لا يكون فحصل من هذا الكلام في التقسيم أربعة اقسام.

---

(١) القول من الرأس المطلق ان يقال القوة الفاعلية اما لها القاهرية والتسخير بقول مطلق بالنسبة إلى كل الموجودات فهي مبدء المبادئ جل شانه وعم قدرته واما لها شوب الانقهارية والتسخر لله تعالى فاما لها الغنى عن المادة ذاتا وفعلا فهي المبادئ العالية من المفارقات المحضة واما ليس كذلك فاما ان يصدر عنها فعل واحد الخ س ره.

الأول القوة التي يصدر عنها فعل واحد من غير أن يكون لها به شعور وذلك على قسمين فإنها اما أن تكون صوره مقومه واما ان لا يكون كذلك بل يكون عرضا فان كانت صوره مقومه فاما ان يكون في الأجسام البسيطة فيسمى طبيعة مثل النارية والمائية واما ان يكون في الأجسام المركبة فيسمى صوره نوعيه لذلك المركب مثل الطبيعة المبردة التي في الأفيون والمسخنة في الفرفيون واما إن كان عرضا فذلك مثل الحرارة والبرودة.

القسم الثاني القوة التي تصدر عنها أفعال مختلفة من غير أن يكون لها شعور بها فذلك هو القوى النباتية.

القسم الثالث القوة التي يصدر عنها فعل واحد على سنه واحده مع الشعور بذلك الفعل وذلك هو النفس الفلكية.

القسم الرابع القوة التي يصدر عنها أفعال مختلفة مع الشعور بتلك الافعال وذلك هي القدرة الموجودة في الحيوانات الأرضية فهذه اقسام القوة ويظهر مما قلناه ان القوة لا يمكن أن تكون مقولة على هذه الأقسام الأربعة قول الجنس لان بعض أقسامها صور جوهرية وبعض أقسامها اعراض ولا يمكن أن تكون الجواهر والاعراض مشتركة في وصف جنسي عند الجمهور واما القسم الأول فإنما نتكلم فيه في مباحث المادة والصورة واما القسم الثاني والثالث فإنما نتكلم فيهما في علم النفس واما القسم الرابع فنتكلم فيه في مباحث الكيفيات والذي يجب ان يعلم (١) هاهنا بعد أن علمت أن

القوة الفاعلة قد تكون محدودة نحو شئ واحد كقوة النار على الاحراق فقط

---

(١) الكلام لا يخلوا عن ابهام فان ظاهره صدره انه يريد القوة الفعلية وظاهر ذيله انه يريد القوة الانفعالية كما هو ظاهر قوله كان ما بالفعل والقوة معا الخ لكن الكلام حق على أي تقدير فخصوصية الفعل انما تأتي من ناحية الأسباب الخارجة من غير أن تستند إلى القوة ونسبه القوة إلى الفعل نسبه التشكيك فان كانت القوة فاعليه كانت هي المرتبة الشديدة بالنسبة إلى الفعل وهو أضعف بالنسبة إليها وان كانت القوة انفعالية كانت النسبة بالعكس والفعل أشد من القوة وسيأتي بعض التوضيح لذلك ط مد ظله.

وقد تكون على أشياء كثيره كقوة من له الاختيار على ما يختار ان مثل هذه القوة تكون على شخص منتشر تخصصها بواحد شخصي من نوعه دون غيره أسباب خارجه فإذا وجد ذلك الشخص بطلت القوة عليه من حيث ذلك الشخص إذ لو كانت القوة عليه باقيه كان ما بالفعل (١) وما بالقوة معا لكن لا تبطل القوة من حاملها على شخص مثله بل القوة على الشخص المنتشر تبقى مع عدم الفعل فاما على هذا الشخص فإنها تعدم مع عدم الفعل وهذا كما أن المعنى المعقول إذا تناول شخصا لم يبطل عند عدم شخص ما بعينه وأما إذا تناول شخصا مستندا إلى امر مشار إليه فإنه يبطل إذا عدم ذلك الشخص ونسبه الوجوب إلى الامكان قد مر انها نسبه كمال إلى نقص فلهذا لا يبطل الامكان عند الوجوب لكن القوة على الفعل المخصوص يبطل كما عرفت

فصل

في أن القدرة هل يجب أن تكون مع الفعل أم لا

زعمت طائفة ان القدرة يجب أن تكون مقارنه للفعل واستبعد الشيخ ذلك فقال في إلهيات الشفاء القائل بذلك القول كأنه يقول إن القاعد ليس يقوى على القيام أي لا يمكن في جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم فهذا القائل لا محاله غير قوى على أن يرى وعلى ان يبصر في اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة أعمى.

والعجب (٢) اعتذار صاحب الملخص عنهم بقوله وليس عندي هذا الاستبعاد

---

(١) لعلك تقول لا يتم التقريب لان الكلام في القوة الفعلية لا الانفعالية فاجتماع القوة الفعلية مع ما بالفعل ليس بمحذور انما المحذور بقاء الاستعداد مع فعليه المستعد له. فأقول المراد لزوم اجتماع ما بالقوة الانفعالية مع الفعلية في طرف القابل لو لم يبطل القوة الفعلية في طرف الفاعل على الشخص المقوى عليه المعين عند وجوده فينجر إلى الاجتماع الاستعداد على الشئ مع فعليته وهو محال فثبت المطلوب من أن القوة على الشخص المعين إذا بطلت تبقى على الفرد المنتشر س ره

(٢) واعجب من الأعجب ان كثيرا ممن تأخر عنه كالفخري تلقاه بالقبول ووفق بين القولين بان من قال إنها مع الفعل أراد القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير ومن قال إنها قبله أراد القوة الغير المستجمعة وكل ذلك خلط كما قال المصنف قدس سره لان القدرة الحيوانية ليست الا القوة المصحوبة للامكان الاستعدادي وكفاك تفسيرها بصحة الصدور واللاصدور والصحة هي الامكان ولا تجامع الفعلية والمستجمعة للشرائط قوه بمعنى آخر س ره

الذي ذكره الشيخ في موضعه لان الذي فسر معنى القوة بكونها مبدء التغير ومبدء التغير اما ان يكون قد كملت جهات مبدئيته أو لم تكمل ولم تخرج بالكلية إلى الفعل فان كملت جهات مؤثريته ومبدئيته وجب ان يوجد معه الأثر واستحال تقدمه على الأثر وحينئذ يصح قولنا ان القوة مقارنه للفعل وان لم يوجد امر من الأمور المعتبرة في مؤثريته لم يكن ذلك الذي وجد تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوة على الفعل بل بعض القوة ولا شك ان الكيفية المسماة بالقدرة حاصله قبل الفعل وبعده ولكنها بالحقيقة ليست هي تمام القوة على الفعل بل هي أحد اجزاء القوة وإذا أمكن تأويل كلام القوم على الوجه الذي فصلناه فأي حاجه بنا إلى التشنيع عليهم وتقبيح صوره كلامهم انتهى.

أقول هذا المعتذر كأنه خلط بين القوة التي تقابل الفعل ويصحبه الامكان وبين القوة الايجابية التي للفاعل التام الفاعلية وكأنه نسي ما كان (١) قد اعترف به من أن تلك القوة لها لازم وهو الامكان ولم يعلم أن هذا الامكان لكونه استعدادا صرفا لا يجامع الفعلية ليس حاله كحال الامكانات الذاتية التي تعرض للماهيات سيما البسيطة في لحاظ الذهن بحسب كونها منحازة عن الوجود في اعتبار العقل فقط حين ما هي موجودة بعين ذلك الوجود ولفظ المبدء أيضا مشترك بين مبدء امكان الشئ ومبدء فعليه الشئ فالصورة المنوية يصدق عليها انها مبدء امكان الانسانية ولا يمكن

---

(١) وهو ما ذكر في الفصل الأول فان جل ما ذكر فيه منقول عن كلامه في المباحث المشرقية وبالجملة القوم انما ذكروا مقارنه القدرة الفعل في القدرة بمعنى صحه صدور الفعل وامكانه والامام وجهه بالقوة الفاعلية التامة التأثير أعني العلة الفاعلية مع انضمام بقيه ما يجب في العلة التامة كما هو ظاهر كلامه فقد غالط في معنى القوة ط مد.

أن تكون هي بعينها مبدء فعليه الانسان والا لزم أن تكون القوة بما هي قوه فعلا بالقياس إلى شئ واحد وهو مع اللتيا والتي معترف بان مبدء التغير متى لم يكمل لا يمكن ان يوجد منه الأثر وإذا كمل وجب منه صدور الأثر فموضوع النقصان يخالف موضوع التمام وموضوع الامتناع وموضوع الوجوب كيف يكونان شيئا واحدا بما هو واحد فما كان مبدء صحه الفعل والترك معا لا يجوز ان يكون هو بعينه من غير زيادة شئ عليه مبدءا للفعل بخصوصه فمبدء القوة والقدرة على الصحة والامكان شئ ومبدء الفعل والوجود على البت والوجوب شئ آخر مغاير له فكيف يجوز لأحد في شريعة العقل ودين الفطرة ان يقول القوة على الشئ لا يكون الا مع الفعل ومن تأمل قليلا في مفهوم قولنا مبدء التغير يعلم أن مثل هذا المبدء بحسب هذا المفهوم يلزم ان يكون مصحوبا للعدم والامكان بالقياس إلى ما هو مبدء له لان مبدء الامر اللازم له لا ينبغي ان يقال فيه انه مبدء التغير في شئ آخر وسنزيدك ايضاحا

فصل

في ايضاح القول بان كل واحده من القوة الانفعالية متى يجب معها الفعل ومتى لا يجب

ان القوة الفاعلية المحدودة إذا لاقت القوة الانفعالية المحدودة وجب صدور الفعل منها والقوة الفعلية قد تسمى قدره وهي إذا كانت مع شعور ومشيه سواء كان الفعل منها دائما من غير تخلف أو لا.

والمتكلمون زعموا ان القدرة ليست الا لما من شانه الطرفان الفعل والترك فالفاعل الدائم الفعل التام الفاعلية لا يسمونه قادرا.

والحق خلاف ما اعتقدوه اللهم الا ان يفسروا القادر بما يمكن ويصح منه الفعل ويمكن ويصح منه الترك حتى يكون في كل من الامرين ممكنا ناقصا كالقدرة التي توجد في الحيوان التي يحتاج معها إلى مرجح وداع ينضم إليها فيتم

معه فاعليته واما من فسر القادر بمن يصدر عنه الفعل بشعور وإرادة فمن فعل بمشيته سواء كانت المشية لازما لذاته أو غير لازم فهو عنده قادر مختار صادق عليه انه
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل سواء اتفق عدم المشية أو استحال وصدق (١) الشرطية غير متوقف على صدق طرفيها ولا من شرط صدقها ان يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه نعم القادر له اقسام.
منها الفاعل بالقصد وهو ان يتساوى نسبته إلى الطرفين فيحتاج إلى ضميمة أخرى كعلم جديد أو وجود قابل أو صلوحه كحاجة الكاتب إلى لوح واستواء سطحه أو آله كحاجته إلى القلم وحاجه النجار إلى المنحت أو معاون كحاجة النشار إلى نشار آخر أو حضور وقت كحاجة صانع الأديم إلى الصيف أو داع كحاجة الاكل إلى الجوع أو إلى زوال مانع في المادة كحاجة الصباغ إلى زوال الوسخ أو في غيرها كحاجة الغسال للثوب إلى زوال الغيم
واعلم أن الداعي غير الإرادة فان الفاعل بالإرادة قد يكون له داع وقد لا يكون (٢) فيحدث بعد ما لم يكن وهو في جميع الأحوال (٣) موصوف بأنه فاعل بالإرادة.

---

(١) بل الشرطية تتألف من واجبين كان شاء فعل لان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات سواء كانت جهاته الصفاتية أو الافعالية وحاصل كلامه انه لا تلازم بين المعنيين كما ادعاه بعض المتكلمين فان الصحة وهي الامكان لا تصدق على قدره الواجب تعالى واما كون الفاعل بحيث ان شاء الخ فيصدق لان استعمال كلمه الشرط لا يستلزم الامكان بل أعم موردا منه ومن الوجوب إذ علمت أن الشرطية تتألف من واجبين ومن ممتنعين س ره
(٢) أي قد لا يكون له داع أصلا كالمجازف على قول المتكلم وإن كان للمجازف والعابث غاية ما على قول الحكماء كما مر أو لا يكون له داع زائد كما هو المتبادر من الداعي كما في الواجب تعالى على قول الحكماء س ره
(٣) غاية الامر ان المجازف مع إرادة جزافية لفعله والفاعل بالداعي مع إرادة حكمية سواء كانت ارادته وداعيه عين ذاته أو زائدين على ذاته س ره.

ومنها الفاعل (١) بالعناية وهو الذي منشأ فاعليته وعلة صدور الفعل عنه و الداعي له على الصدور مجرد علمه بنظام الفعل والجود لا غير من الأمور الزائدة على نفس العلم كما في الواجب جل ذكره عند حكماء المشائين.
ومنها الفاعل بالرضا وهو الذي منشأ فاعليته ذاته العالمة لا غير ويكون علمه بمجعوله عين هوية مجعوله كما أن علمه بذاته الجاعلة عين ذاته كالواجب تعالى عند الاشراقيين لكونه نورا عندهم ونوريته (٢) التي هي علمه بذاته سبب ظهور الموجودات في الأعيان منه تعالى ومجعولاته بالذات هي الأنوار القاهرة والمدبرة العقلية والنفسية وبواسطتها الأنوار العرضية ومواضع الشعور المستمرة وغير المستمرة إلى آخر الوجود على ترتيب الأنور فالأنور حتى ينتهى إلى الغواسق والظلمات كما فصلوه في زبرهم وهذه الثلاثة كلها مشتركة في أن كلا منها فاعليته بالاختيار وانه يفعل بالمشية والداعية العلمية سواء كان العلم مفارقا عنه أو لازما لذاته زائدا على ذاته أو عين (٣) ذاته وما سوى (٤) هذه الثلاثة فاعل بالجبر وهي أيضا ثلاثة اقسام.

---

(١) قد مر منا في مباحث العلة والمعلول الشك في وجود هذا القسم وهو الفاعل بالعناية وان الظاهر رجوع الفاعل بالقصد إلى الفاعل بالرضا نعم الفاعل بالتجلي الآتي ذكره في الإلهيات لو كان من الفاعل بالعناية على ما أدرجه المصنف قسم مستقل غير الفاعل بالرضا ط مد

(٢) تعريض بالمشائين حيث إن سبب ظهورات الموجودات له تعالى عندهم صورها التي هي علومه الحصولية وبيان التعريض ان من كان نور الأنوار والنور سبب الظهور والاظهار سيما ما هو حقيقة النور والنور الحقيقي لا يحتاج في انكشاف الأشياء له إلى الصور فان ظهوره واظهاره ينفذ إلى تخوم الأشياء س ره (٣) وهذا إشارة إلى قسم آخر وهو الفاعل بالتجلي وقد مر بيانه في الحواشي السابقة فتذكر س ره (٤) قد قدمنا في مباحث العلة والمعلول في الكلام على أقسامه الفاعل بيانا جامعا في ذلك وتبين منه ان انقسام الفاعل إلى المختار والمجبور ليس انقساما حقيقيا منوعا بل انقسام مشهوري ويظهر بالرجوع إليه مناقشات جديدة فيما يتضمنه كلامه في هذا الفصل.
واما تسميته ره ما سوى الفاعل بالقصد وبالعناية وبالرضا بالفاعل بالجبر وقوله في آخر كلامه ان هذه الثلاثة مشتركة في أنها مجبورة في فعلها فمبني على التحليل في معنى الاختيار والجبر وان حقيقة الاختيار كون الفعل بحيث يستند إلى فاعل علمي تام الفاعلية مستقل في التأثير والجبر خلاف ذلك اما لكون الفاعل غير علمي أو لكون الفاعل مع علمه بالفعل غير مستقل في التأثير وهذا غير الاختيار والجبر الذين هما كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وعدم كونه كذلك فقد ظهر ان المراد بما ذكره من الاختيار والجبر هو المعنى التحليلي ولذلك يقول ره أخيرا ولو نظرت حق النظر لم تجد فاعلا بالاختيار المحض الا الباري جل ذكره وغيره مسخرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين أو مجبورين الخ فان الجمع بين الجبر والاختيار لا يتم الا بالنظر إلى المعنى التحليلي المذكور ولولا ذلك لكان جمعا بين القسمين المتباينين

فافهم ط مد.

منها الفاعل بالطبع وهو الذي يفعل بطبعه الجسماني حين هو مخلى وطبعه من غير عائق.
ومنها الفاعل بالقسر وهو الذي يفعل بطبعه المقسورة على خلاف ما يقتضيه حين ما هو مخلى ونفسه بتحريك قاسر وتحويل محول.
ومنها الفاعل بالتسخير وهو الطبيعة التي تفعل باستخدام القوة القاهرة عليها فيما ينشأ منها في المادة السفلية من الحركات والاستحالات كالقوى الحيوانية والنباتية فيما يصدر عنها طاعة للنفوس وخدمه للقوى كالجذب والدفع والإحالة والهضم و التنمية والتوليد وغير ذلك فان صدور هذه الأفاعيل منها ليس بحسب طبايعها مخلاة ولا بالقسر المخالف للطبع بل بحسب الموافقة لمباديها المقتضية إياها المقومة لوجوداتها ففاعليتها نوع آخر مخالف للطبيعي والقسري ومخالف أيضا للإرادي من حيث إنه إرادي مثال ذلك أن النفس إذا حركت البدن بالاختيار فهذه حركة لها نسبه في الصدور إلى النفس ولها نسبه فيه أيضا إلى البدن فإذا نسبتها إلى النفس فسمها اختيارية وإذا نسبتها إلى البدن أو آله من آلاته فسمها تسخيرية إذ لا اختيار البدن وقواه الطبيعية وهذه الثلاثة أيضا مشتركة في أنها مجبورة في فعلها ولو

نظرت حق النظر لم تجد فاعلا بالاختيار المحض الا الباري جل ذكره وغيره مسخرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين أو مجبورين فان كثيرا من الفاعلين مجبورون في عين اختيارهم ولنرجع إلى ما كنا فيه فنقول هذه القوى التي هي مبادئ الحركات والافعال بعضها يقارن النطق والتخيل وبعضها لا يقارن والتي تقارن النطق لا يجب بانفرادها من حضور منفعلها ووقوعه منها على نسبه يجب معها الفعل ولا يلزم من وجود منفعلها ولا من ملاقاتها للقوة المنفعلة ان يفعل لا محاله كيف وكما أن المادة الجسمية قد تكون نسبتها إلى صورتين متضادتين نسبه واحده فكذلك حال القوى المقارنة للنطق والتخيل قد يكون نسبتها وهي بانفرادها إلى متقابلين نفسانيتين نسبه واحده فإنه يكاد ان يعلم بقوة واحده عقلية الانسان و اللا انسان وقد يكون لقوه واحده حيوانية ان يتوهم امر اللذة والألم وان يتخيل الملذ والمؤلم ويتصور الشئ وضده فهي كلها (١) في ذاتها قوه على الشئ وضده وبالحقيقة لا تكون تلك القوى تامه الفاعلية الا إذا اقترن بها إرادة منبعثة عن اعتقاد أو رأى فكري أو شوق منبعث عن تخيل حيواني شهوي أو غضبي وبالجملة لا بد من داع منبعث منها إرادة جازمة غير مائلة عن نهج المراد وهي التي تسمى بالاجماع الموجب لتحريك الأعصاب والعضلات حتى صار الفعل واجبا وذلك لان تلك القوى لو كانت بانفرادها موجبه للفعل وغير منفك عنها الفعل لوجب ان يصدر عنها الفعلان المتضادان معا وهذا ممتنع جدا واما القوى الفاعلة التي في غير ذوات النطق والتخيل فهي أيضا مما قد يمكن منها الفعل ولا يجب وقد يجب وذلك إذا كانت

---

(١) قال الشيخ في إلهيات الشفاء والتي يقارن النطق والتخيل تجانس النطق والتخيل فإنه يكاد ان يعلم بقوة واحده الانسان واللا انسان ويكون بقوة واحده ان يتوهم امر اللذة والألم وكذلك هذه القوى أنفسها تكون قوه على الشئ وضده و انما عدل عن طريق الشيخ لان الادراك عند الشيخ انفعال وعنده قدس سره فعل فان الاحساس والتخيل بالانشاء والتعقل بالتشأن الذاتي والقوم أيضا يقولون العقل البسيط الملكة العلمية الحاصلة في حد العقل بالفعل الغنى عن اكتساب جديد س ره.

تامه رفع عنها المانع ولاقت القوة المنفعلة فوجب هناك الفعل من غير تراخ والقوة الانفعالية أيضا التي تجب إذا لاقت القوة الفاعلة ان يحدث منها الانفعال وهي القوة الانفعالية التامة لأنها أيضا كالفاعلة قد تكون تامه وقد تكون ناقصة وهي البعيدة والأولى هي القريبة ومراتب البعد مختلفة ففي المنى قوه ان يصير رجلا وكذا في الصبي لكن التي في المنى بعيده لأنها تحتاج إلى أن تلقاها قوتان فاعليتان حتى تصير بالغه حد الرجولية إحداها المحركة إياها إلى الصبوية وثانيتها المحركة إياها إلى حد الرجلية بخلاف القوة المنفعلة التي في الصبي فإنها يكفيه ان تلقاها قوه محركه إلى الرجلية فقط وابعد من تلك القوة قوه العنصر بل قوه الهيولى لان يصير عقلا بالفعل بل عقلا فعالا للمعقولات التي دونه كما سيجئ اثباته في موضعه إن شاء الله تعالى

فصل

في تقسيم آخر للقوة الفاعلية

وهو ان القوة الفعلية قد تكون مبدء الوجود وقد تكون مبدء (١) حركة والإلهيون من الحكماء يعنون بالفاعل مبدء الوجود ومفيده والطبيعيون يعنون مبدء حركة على أقسامها والأحق باسم الفاعل هو المعنى الأول لان مبدء حركة لا يخلو من تجدد وتغير عما كان أولا فهو كالآلة المتبدلة ولذلك هو محرك متحرك فاعل منفعل محفوظ متبدل باق زائل وان سئلت (٢) الحق فالحقيق باسم الفاعل

---

(١) بل مبدء التغير ليشمل الكون والفساد فإنهما دفعيان عند القوم س ره

(٢) قد تقدم في مباحث العلة والمعلول ان العلية ومنها العلية الفاعلية دائرة في نشأة الطبيعة كما انها دائرة بينها وبين ما ورائها وفيما ورائها ففاعل حركة في الطبيعة هو الطبيعة كما هو مصطلح الطبيعي وفاعل الوجود أعم منه كما هو مصطلح الإلهي واما ما ذكره من أن الأحق باسم الفاعل هو الباري عز اسمه فمبني على تحليل معنى الفاعل ولا يوجب بطلان فاعليه الطبيعة للحركة أو سائر العلل الوجودية للموجودات كما لا يخفى ط مد.

ما يطرد العدم بالكلية عن الشئ ويزيل النقص والشر أصلا وهو الباري (١) جل ذكره لان فعله إفاضة الخير وإفادة الوجود على الاطلاق من غير تقييد بما دام الذات وما دام الوصف أو بشرط الوصف أو في وقت دون وقت بل ضرورة أزلية بقدر احتمال كل قابل مستحق وسعه قبول كل مستعد واما القوى التي هي مبادئ الحركات على سبيل المباشرة فليست من شانها الا الاعداد وتهيأة المواد وتخليتها عن بعض الأضداد ليقبل غيرها بعد فراغها عنه أو تقسيمها باختلاف الاستعداد دون الإفاضة والايجاد

فصل

في طور آخر من التقسيم

واعلم انك كما ستقف في مباحث العلة والمعلول ان العلة قد تكون علة بالعرض فاعلم هاهنا ان أكثر ما يظنونه فاعلا فهو ليس بفاعل بالحقيقة وذلك كالأب للأولاد والزارع للمزروع والباني للأبنية فليست هي عللا مفيدة لوجود ما ينسب إليها بل انها معدات من جهة تسببها وعلل بالعرض لا بالذات والمعطى للوجود في هذه المعلومات هو الله تعالى كما أشار إليه بقوله أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون أفرأيتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون أفرأيتم النار التي تورون أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشؤون فأشار إلى أن الجمهور

---

(١) فإنه معطي الوجود للمواد والاستعداد ومخرجها من كتم العدم بخلاف الفاعل المصلح للطبيعين فإنه منشأ تغيرها بعد ما أوجدها الله تعالى ثم بعد ما تم استعدادها فاض وجود صورها عن عالم الباطن من الله الفياض للصور وهذا أحد معاني الامرين القائل به أهل الحق في مسألة عموم القدرة فالحق تعالى هو الفاعل في الكل لأنه المعطى للوجود بقول مطلق وغيره فاعل بمعنى كونه مبدء الحركات والتغييرات لا الموجودات حتى وجود الحركات بما هي فعليات فان حركه امر بين صرافة القوة ومحوضة الفعل س ره.

ما يسمونه فاعلا ليس الا مباشر الحركات ومبدء التغيرات في الموارد ومحركها واما فاعل الصور ومعطى الوجودية فهو الحق عز اسمه

فصل

في طور آخر من التقسيم

ان القوى الفعلية بعضها يحصل بالطباع وبعضها يحصل بالعادة وبعضها يحصل بالصناعة وبعضها يحصل بالاتفاق اما التي تحصل بالصناعة فهي التي تقصد فيها استعمال

مواد وآلات وحركات فيكتسب للنفس ملكه يصدر عنها الفعل بسهولة وتلك بمنزله صوره تلك الصناعة كصورة النار للتسخين وصوره الماء للتبريد وستعلم في مبحث المعاد ان الملكة ربما تصير صوره جوهرية للنفس وتبعث بتلك الصورة في الآخرة يوم البعث واما التي بالعادة فهي ما تحصل في أفاعيل ليست مقصوده فيها ذلك بل لشهوة أو غضب أو رأى ثم يتبعها غاية هي العادة ولم يكن بقصد ولا بتوجيه الأفاعيل إليها بالأصالة إذ لا يلزم (١) أن تكون العادة نفس ثبوت صوره تلك الأفاعيل في النفس بل تكرر الأفاعيل ربما يؤدى لحصول امر آخر فيها ليس من قبيلها لأنها معدات و المعد لا يلزم ان يكون شبيها بما هو معد له فملكه الفعل غير العادة الناشية من الفعل ولا يلزم أيضا ان يكون عاده آلات ومواد معينه فان عاده المشي وعاده التجارة بينهما تفاوت شديد ثم مع ذلك (٢) من دقق النظر يجد انه يرجع حصول العادة والصناعة

---

(١) كما أن عاده الصلاة وهي حركات أفعالية وأقوالية ربما استعقبت السكون والطمأنينة بالله وربما استعقبت الشرك بالله وكلاهما ليسا من جنس الحركات البدنية والحاصل ابداء الفرق بين الفاعل بالصناعة والفاعل بالعادة من وجوه ثلاثة.
أحدها الحاجة إلى استعمال مواد وآلات خارجية في الصناعة.
وثانيها كون ملكه الصناعة غاية بالذات لا بالعرض.
وثالثها كون ملكه الصناعة صوره لأفعالها وسنخا لها بخلاف العادة في المقامات الثلاثة س ره

(٢) ليس المراد انهما ليسا قسمين من الفواعل ولا الاضراب من الفروق بل المراد ان مرجع كليهما إلى الكيفية الراسخة النفسانية والفروق من باب الغايات والبدايات س ره.

إلى جهة واحده والقوى التي تكون بالطبع منها ما يكون في الأجسام الغير الحيوانية ومنها ما يكون في الأجسام الحيوانية وستعلم معنى الاتفاق (١) والجزاف والعبث في مباحث العلة الغائية

فصل

في أنه هل (٢) يجب سبق العدم على الفعل في كل فاعليه أم لا

اعلم أنه ليس من شرط الفعل مطلقا ان يكون مسبوقا بالعدم كما زعمه المتكلمون (٣) وذلك لذهابهم ان علة حاجه الممكن إلى العلة هي الحدوث دون الامكان فقط اللهم الا ان يعنوا بالفعل ما هو معنى مندرج تحت إحدى المقولات

---

(١) قد مضى معنى هذه ولعل السبب في هذا وأمثاله ان المصنف س قبل ان يرتب هذه المباحث حررها متفرقة وكان في نظره ان يقدم مباحث القوة والفعل على مباحث العلة والمعلول ثم وقع خلاف ذلك حين الترتيب س ره

(٢) هذا قد مضى قبيل ذلك واعاده تطفلا لتوجيه فرعين لأصل كلامي جميعها مشهورة اما الأصل فهو عليه الحدوث للحاجة ولا توجيه له واما الفرعان فأحدهما سبق العدم زمانا وثانيهما عدم حاجه المعلول في البقاء والتوجيه انهما يمكن تصحيحهما في الفعل المقولي أعني ان يفعل لان الفعل التدريجي كالحركة والزمان والطبيعة على التحقيق عنده وجوده في جزئياته وجزئياته اجزاؤه وكل جزء مسبوق بالعدم الزماني ولا جزء الا وينقسم ولا يحتاج في البقاء إذ لا بقاء له وهذا الفعل في عين كونه فعل القوى والطبايع فعل الله تعالى المحيط س ره

(٣) ومرادهم بالقول بالعدم العدم الزماني إذ لو أرادوا ما يعم العدم الذاتي جاز وجود الفعل الدائم ولذلك ذهبوا أيضا إلى كون الزمان أمرا موهوما أو منتزعا من ذات الواجب تعالى لئلا يرد عليهم أحد أمرين اما النقض بكون الزمان نفسه فعلا قديما أو لزوم ان يكون لكل زمان زمان إلى غير النهاية غير أنهم يلزمهم بالقول بكون الزمان أمرا موهوما بطلان أصل البحث وفساد الاشتراط وبالقول بكونه منتزعا من ذات الواجب تعالى عروض التغير للذات وربما أجابوا بجواز المغايرة بين المنتزع والمنتزع عنه و هذا يؤدى إلى جواز المغايرة بين المفاهيم ومصاديقها ويؤول إلى السفسطة وهو ظاهر ط مد.

التسع العرضية أعني مقولة ان يفعل وهو التأثير التجددي كتسخين المسخن ما دام يسخن وتسويد المسود ما دام يسود واما فعل الفاعل بمعنى المعطى للوجود مطلقا فلا يشترط فيه سبق العدم فعله الحاجة إلى المؤثر في مطلق الفعل هي الامكان و اما الفعل التجددي الذي لا بقاء له في زمانين كالحركة والزمان وكذا الطبيعة السارية في الأجسام فيصدق فيه انه يفتقر إلى الفاعل في الحدوث لا في البقاء إذ لا بقاء له ويصدق فيه أيضا انه لا يفتقر الا في الامكان لان امكانه امكان وجود امر حادث متجدد

كما سيأتي واما المتكلمون فما عنوا بقولهم هذا المعنى ولا حاموا حوله بل صرحوا بان الباري لو جاز عليه العدم بعد ايجاده للعالم لما ضر عدمه وجود العالم والحق عند المحققين ان وجود المعلوم وجود تعلقي لا قوام له الا بوجود جاعله الفياض عليه وليس تعلق المعلول الحادث بغيره من جهة ماهيته لأنها غير مجعولة ولا لأجل عدمه السابق عليه إذ لا صنع للفاعل فيه ولا لكونه بعد العدم إذ هذا الوجود من ضروریاته انه بعد العدم والضروري غير معلل فاذن تعلق الحادث بعلته انما هو من حيث له وجود غير مستقل القوام بذاته لضعف تجوهره وقصور هويته عن التمام الا بوجود غيره حتى يتم بوجوده فوجود علته هو تمامه وكماله وينتهي في سلسله الافتقار إلى ما هو تام الحقيقة في ذاته وبه تمام كل تام وغنى كل ذي فاقه وغاية كل حركة وطلب دفعا للدور والتسلسل وهو التام وفوق التمام لما ذكرناه فكل ما سواه متعلق به مفتقر إليه وقد مر ان الافتقار إليه لما سواه كأنه مقوم لها ولو كانت الحوادث تامه القوة على قبول الإفاضة لهوياتها لكانت موجودة دائما لكنها انما يتم امكاناتها واستعداداتها لقبول الوجود بتغيرات تعرض لها شيئا بعد شئ فيتم بها قوتها على الوجود فمتى تمت قوتها وجدت بلا مهلة وتراخ فظهر ان كل فعل مع فاعله التام ولهذا حكم المعلم الأول ان الفعل الزماني لا يكون الا لفاعل زماني وقال إذا أردت ان تعلم أن الفاعل لهذا الفعل زماني أو غير زماني فانظر في حال فعله فإن كان

فعله واقعا تحت الزمان ففاعله أيضا كذلك لعدم انفكاكه عنه

فصل
في أن القدرة ليست نفس المزاج كما زعمه بعض الأطباء
وبيانه ان المزاج كما سيأتي عبارة عن كيفية من جنس أوائل الملموسات أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي بالحقيقة من هذه الكيفيات الأربع الا انها متوسطة بينها منكسرة ضعيفه بالنسبة إليها وإذا كان كذلك وجب ان يكون فعل المزاج من جنس فعل هذه الكيفيات الا انه أضعف منها لأنها صرفه قويه وهو فاتر ضعيف ولما لم يكن تأثير القدرة من جنس تأثير هذه الكيفيات عرفنا (١) انها ليست نفس المزاج بل هي كيفية نفسانية تابعه للمزاج بل يستتبعها صوره مدبره للمزاج حافظه إياه بايراد ما يستحيل منه شيئا فشيئا وجبر ما يتداعى إلى الانفكاك على الالتيام من موضوعات تلك الكيفيات المتضادة الافعال المتخالفة الأوضاع فيكون لا محاله وجود تلك الصورة الموصوفة بالقدرة والتدبير والجبر والتسخير من أفق ارفع من أفق المزاج وهذا المبحث أليق بالطبيعيات
فصل
في حركة والسكون
فإنهما يشبهان القوة والفعل وهما بالمعنى الأعم (٢) من عوارض الموجود (٣) بما هو موجود إذ لا يحتاج الموجود في عروضهما له إلى أن يصير نوعا خاصا طبيعيا أو تعليميا.

---

(١) كما أن هذا دليل على أن النفس أيضا ليست نفس المزاج س ره
(٢) أي الشامل للخروج من الليس إلى الايس ومن الامكان إلى الوجوب والشامل للخروج من القوة الاستعدادية دفعه أو تدريجا.
ان قلت الخروج من الليس إلى الايس حركة على سبيل التشبيه والمجاز لا بالحقيقة وكذا الخروج دفعه وإن كان حركة بمعنى التغير الا انه يحتاج في عروضه للموجود إلى التخصص الطبيعي كما في الانقلابات.
قلت هب ان الخروج من الليس إلى الايس كما في العقول حركه مجازا وقول تقريبي والخروج دفعه كالكون والفساد محتاج إلى التخصص الطبيعي في الموجود لأنه من لواحق الجسم الطبيعي الا ان حركه الجوهرية كسيلان الطبيعة ليست من لواحق الجسم بل من مباديه لان وجود الطبيعة سيال وهي فصل الجسم مقدم عليه فهذا تخصص بنفس الجسمية لا بعدها س ره
(٣) مراده بالمعنى الأعم كما سيفسر اخذ حركه معنى مطلق الخروج من القوة إلى الفعل سواء كان على وجه التدريج كالحركة في الأين والوضع أو دفعه كما في مورد الكون والفساد عند المشائين ومطلق الخروج من القوة إلى الفعل وعدمه عما من شانه ذلك مما يعرض الموجود من حيث هو موجود قبل التخصص الطبيعي والتعليمي.
وفيه ان الخروج من القوة إلى الفعل انما يتأتى فيما هو مركب مما بالقوة وما بالفعل بنفسه أو بموضوعه وهو الجوهر الجسماني وهذا هو التخصص الطبيعي وهذا

الخروج اما كون وفساد واما حركه جسمانية أو حال المقولات التي لا حركه فيها عندهم والجميع من أحوال الجسم الطبيعي أي مجموع المادة والصور وهو الجوهر الجسماني عندهم.
على أنه سيورد في فصول هذه المرحلة والتي بعدها أحكاما ليست الا عارضه للحركة بالمعنى الأخص بما انها من خواص الجسم الطبيعي ولا ينفع في ذلك مجرد تعميم مفهوم حركه بما يشمل الكون والفساد وغيره.
والأحسن بالنظر إلى شمول ما بالقوة لكل امر مادي غير مفارق ثم ثبوت حركه الجوهرية لكل جوهر مادي وحركه سائر المقولات العرضية بتبع الجوهر في سيلانه ان يقسم الموجود إلى ثابت وسيال مساوقا لتقسيمه إلى ما بالفعل وما بالقوة والبحث عند ذلك عن بعض احكام الحركات مما يناسب العروض لمطلق الموجود ط مد.

فنقول الموجود اما بالفعل من كل وجه فيمتنع عليه الخروج عما كان عليه
واما بالقوة من كل جهة وهذا غير متصور في الموجود الا فيما كان له فعليه القوة
فيكون فعله مضمنا في قوته ولهذا من شانه ان يتقوم ويتحصل باي شئ كان
كالهيولي الأولى واما بالفعل من جهة وبالقوة من جهة أخرى ولا محاله ذاته
مركبه من شيئين بأحدهما بالفعل وبالاخر بالقوة وله من حيث هو بالفعل سبق

ذاتي على ما له من حيث هو بالقوة وستعلم عن أن جنس الفعل له التقدم على جنس القوة بجميع أنحاء التقدم ثم القسم الأول الذي هو بالفعل من كل وجه الذي لا يمكن عليه التغير والخروج من حاله إلى حاله أصلا يجب ان يكون أمرا بسيطا حقيقيا

ومع بساطته لا بد ان يكون كل الأشياء وتمام الموجودات كلها كما سنبرهن عليه والذي هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه له من حيث هو بالقوة ان يخرج إلى الفعل بغيره من حيث هو غيره والا لم يكن ما بالقوة ما بالقوة وهذا الخروج اما بالتدريج أو دفعه والخروج بالمعنى الأعم من الامرين يعرض لجميع المقولات فإنه لا مقولة الا وفيها خروج عن قوه لها إلى فعل لكن المصطلح عليه في استعمال لفظ حركه هو ما كان خروجا لا دفعه فهو المسمى بالحركة وعدم ذلك الخروج عن الموضوع القابل هو المسمى بالسكون فحقيقة حركه هو الحدوث التدريجي أو الحصول أو الخروج من القوة إلى الفعل يسيرا يسيرا أو بالتدريج أو لا دفعه وكل هذه العبارات صالحه لتحديد حركه.

وليس لك ان تقول الدفعة عبارة عن الحصول في الان والآن عبارة عن طرف الزمان والزمان عبارة عن مقدار حركه فقد انتهى تحليل تعريف الدفعة وهو جزء هذه التعريف إلى حركه فقد اخذ الشئ في تعريف نفسه وهو الدور المستحيل وكذلك إذا قلنا يسيرا يسيرا أو بالتدريج فان كلا منهما لا يعرف الا بالزمان الذي لا يعرف الا بالحركة.

لأنا نقول كما قال بعض الفضلاء ان تصورات هذه الأمور أي الدفعة والتدريج ونحوه بديهية بإعانة الحس عليها وإن كان معرفتها بحدودها محوجة إلى مقوماتها الذاتية من الزمان والآن فذلك هو المحتاج إلى البرهان (١) فمن الجائز ان يعرف حقيقة حركه بهذه الأمور ثم يجعل حركه ذريعة لمعرفة الزمان و الان اللذين أحدهما مقدارها والاخر طرف مقدارها وهما سببا هذه الأمور الأولية

---

(١) أي إلى النظر والكسب بالمبادئ التصورية إذ معلوم ان التصور لا يكتسب من التصديق وانما قال ذلك لمشاركة الحد والبرهان كما مر س ره.

التصور وهكذا حال كثير من الأمور التي هي ظاهره (١) الآنية خفيه الماهية وحينئذ لا يلزم الدور وهذا الجواب مما ذكره صاحب المطارحات واستحسنه الإمام الرازي
في المباحث المشرقية لكن المتقدمين لم يلتفتوا إلى هذا التعريف لاشتماله على دور خفى إذ لا بد ان يعتبر في تلك الأمور الانطباق على امر ممتد تدريجي الحصول
ولذلك قال الشيخ في الشفاء جميع هذه الرسوم يتضمن بيانا دوريا فاضطر مفيدنا هذه الصناعة إلى أن سلك مسلكا آخر فالقدماء عدلوا عن ذلك فقالوا حركه ممكن الحصول وكل ما يمكن حصوله للشئ فان حصوله كمال لذلك الشئ فاذن حركه كمال لما يتحرك ولكنها تفارق سائر الكمالات من حيث إنه لا حقيقة لها الا التعدي إلى الغير والسلوك إليه فما كان كذلك فله لا محاله خاصيتان إحداهما انه لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها إليه الثانية ان ذلك التوجه ما دام كذلك فإنه (٢) بقي منه شئ بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل إذا لم يصل إلى المقصود فما دام كذلك فقد بقي منه شئ بالقوة فاذن هويه حركه متعلقه بان يبقى منها شئ بالقوة وبان لا يكون الذي هو المقصود من حركه حاصلا بالفعل واما سائر الكمالات فلا يوجد منها واحده من هاتين الخاصيتين فان الشئ إذا كان مربعا بالقوة صار مربعا بالفعل فحصول المربعية هي من حيث هي لا يوجب ان يقتضى ويستعقب شيئا وأيضا فعند حصوله لا يبقى منه شئ بالقوة

---

(١) قد أشار قدس سره إلى اعانه ظهور الآنية وبداهة الهلية والبسيطة على أن تصورات هذه الأمور بوجه تمتاز عما عداها بديهية وان كانت تصوراتها بحدودها كسبية فلا يرد ان الكلام كان في بداهة تصورات مفاهيمها العرضية لا بداهة انيتها وبعبارة أخرى الكلام في بداهة ماهيتها لا في بداهة انيتها س ره
(٢) فان حركه انتظار وطلب وأي جزء فرض منهما كذلك إذ ليس بالفعل المحض ولا بالقوة المحضة وليس أمرا دفعيا كالمربع مثلا فإنه إذا تحقق وقع دفعه وتم في الان س ره.

فإذا عرفت هذا فنقول الجسم إذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر ففيه امكانان أحدهما الحصول في ذلك المكان والثاني امكان التوجه إليه وقد سبق ان كل ما يكون ممكن الحصول فان حصوله يكون كمالا له فاذن التوجه إلى ذلك المطلوب كمال لكن التوجه إلى المطلوب متقدم لا محاله على حصول المطلوب والا لم يكن الوصول إليه على التدريج وكلامنا فيه فاذن التوجه كمال أول للشئ الذي (١) بالقوة لكن لا من كل وجه فان حركه لا تكون كمالا في جسميته (٢) وانما هي كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة فاذن حركه كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وهذا الرسم للفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس واما أفلاطون الإلهي فإنه رسمها بأنها خروج عن المساواة أي كون الشئ بحيث لا يكون حاله في آن مساويا لحاله قبل ذلك الان وبعده واما فيثاغورس فإنه نقل عنه في تعريف حركه انها عبارة عن الغيرية (٣) وهذا قريب مما ذكره أفلاطون إذ

---

(١) الباء للمصاحبة لان المراد بهذه القوة ما هي المضمنة في الفعل إذ حركه امر بين صرافة القوة ومحوضة الفعل لا القوة المحضة التي كانت متقدمة على مطلق الفعلية والا صدق على كل حادث مسبوق بالقوة ولو لم يرد القوة التي هي بوجه فعليه لم يحصل فائدة الخاصة الثانية في ألفاظ التعريف كما لا يخفى س ره

(٢) لان الكمال ما هو رافع نقص ما وحركه رافعه لقوه ما فهي كمال من جهة ما كان المتحرك بالقوة وليست كمالا في جسميته مثلا لان الجسمية مع حركه كما كانت قبل انما الكمال الأول لجسمية الجسم المتحرك صورته النوعية وما قد يقال إن هذا التعريف اخفى من حركه نفسها فهو غلط لان ظهور انية الشئ غير ظهور ماهيته مع أن ما هو الظاهر خروج الشئ من حال إلى حال واما ان ذلك الخروج على نحو التدريج الاتصالي من حال قاره إلى حال قاره بلا تخلل سكنات ولو في ابطاء ما يتصور منها و نحو ذلك فخفي ولذا أنكر صاحب الشبهة الآتية حصول الشئ بنحو التدريج الاتصالي فقال بتتالي الآنات والآنيات س ره

(٣) ظن أنها ليست عنده تعريفا بل تبديل لفظ بلفظ كالتعبير عن الماهية بالكلي الطبيعي أو بالتعين ونحو ذلك والا فان ساغ التعريف بالأعم فتعريفه بالطلب والعشق أولى من الغيرية لكن شيمة التأدب مع الأساتيذ أحسن وحينئذ فلي توجيه وجيه لكلامه وهو ان يراد ان حركه هي ملاك الغيرية مع عالم القدس لان احكام السوائية تدور عليها فليس هناك حالة انتظارية ومن هنا قلنا سابقا ان مناط غيرية العلم الطبيعي مع الإلهي حركه المباين بها الموضوعان وعبر عنها بالتخصص الطبيعي والعجب انهم لم يتفطنوا بمقصوده والله يقول الحق وهو يهدى السبيل س ره

فيه إشارة إلى أن حالها في صفة من الصفات في كل آن مغايرة لحالها قبل ذلك الان وبعده.
ويمكن توجيه كلامهما بما يدل على تمام التعريف من اخذ التدريج (١) الاتصالي فيه فان الشئ إذا كان حاله في كل حين فرض مخالفا لحاله في حين آخر قبله أو بعده كانت تلك الأحوال المتتالية أمورا متغايرة تدريجية على نعت الوحدة والاتصال فأفلاطون عبر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة وفيثاغورس عبر عنه بالغيرية والمقصود واحد ولا يرد عليهما ان كلا من هذين المعنيين امر بسيط لا يعقل فيه الامتداد والاتصال فليس شئ منهما تمام حقيقة حركه لكن الشيخ لم يلتفت إلى التوجيه المذكور وقال في الشفاء ان حركه قد حدت بحدود مختلفة مشتبهة وذلك لاشتباه الامر في طبيعتها (٢) إذ كانت لا يوجد أحوالها ثابته بالفعل ووجودها فيما يرى أن يكون قبلها شئ قد بطل وشئ مستأنف الوجود فبعضهم حدها بالغيرية إذ كانت توجب تغير الحال وإفادة لغير ما كان ولم يعلم أنه

---

(١) ويمكن ان يقال كان اللفظان حقيقة عرفية خاصه عندهم في التدريج الاتصالي وليس المراد الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية العامة منهما س ره
(٢) أي طبيعة حركه نفسها مثار وجوه الاشتباه ذات وجوه كالآيات المتشابهة إذ لو قلت إنها موجودة صدقت أو معدومة صدقت لأنها قوه وقوه الشئ ليست بشئ وان كانت بوجه فعليته.
وأيضا ليست موجودة بوجود قار وان قلت إنها واحده صدقت لان الاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية وان قلت إنها كثيره صدقت لقبولها التجزي إلى اجزاء غير متناهية ولو كانت أقل ما يتصور منها وان قلت إنها متغيرة صدقت وان قلت إنها ثابته بسيطه محفوظه باعتبار التوسط صدقت وهكذا س ره.

ليس يجب ان يكون ما يوجب افاده الغيرية فهو نفسه غيرية فإنه ليس كل ما يفيد شيئا يكون هو إياه ولو كانت الغيرية حركه لكان كل غير متحركا وليس كذلك وقال قوم انها طبيعة غير محدودة والأحرى ان يكون هذا إن كان صفة لها صفة (١) غير خاصه فغير حركه كذلك أيضا كاللا نهاية والزمان وقيل إنها خروج عن المساواة كان الثبات على صفة واحده مساواة الامر بالقياس إلى كل وقت يمر عليه وان حركه لا يتساوى نسبه اجزائها وأحوالها إلى الشئ في أزمنة مختلفة فان المتحرك في الأين في كل آن له أين آخر والمستحيل في كل آن له كيف آخر وهذه رسوم انما دعا إليها الاضطرار وضيق المجال ولا حاجه بنا إلى التطويل في ابطالها ومناقضتها فان الذهن السليم يكفيه في تزييفها ما قلناه انتهى كلامه.

أقول ما ذكره الشيخ في تزييف التعريف الفيثاغورسي من أن حركه ليست نفس الغيرية وانما هي مفيدة الغيرية فليس (٢) بذلك إذ حركه نفس التجدد والخروج من حالة إلى غيره لا ما به يتجدد الشئ ويخرج بل نفس خروج الشئ عن حالة نفس غيريته لها في التحقق والثبوت وان تغايرا في المفهوم وذلك كاف في الرسوم

واما الذي نقل من قوم وزيفه وهو انها طبيعة غير محدودة فستعلم في موضعه من اثبات تجدد الأكوان الجوهرية وتحول الطبيعة (٣) السارية في كل جسم وان تجددها وتبدلها في ذاتها وجوهرها أصل جميع الحركات والاستحالات الأرضية العرضية.

عقده وحل

قال الإمام الرازي في المباحث المشرقية وشرحه لعيون الحكمة

ان لي في خروج الشئ من القوة إلى الفعل على التدريج

---

(١) إشارة إلى منع كونها غير محدودة لكونها موجودا واحدا شخصيا وعدم محدوديتها باعتبار الاجزاء الوهمية التي لمقدارها الذي هو الزمان أو منطبق عليه وعدم المحدودية في حركه المستقيمة في جانب التعقل فقط س ره

(٢) أقول سلمنا ان حركه هي التغير غير الغيرية والتغاير س ره

(٣) فتصرف في كلامهم فحمل الطبيعة على مبدأ حركه والسكون الذاتيين و الطبيعة في كلامهم يحتمل الماهية المرسلة س ره.

تشكيكا مع أنه اتفقت آراء الحكماء عليه فان الشئ إذا تغير فذلك التغير اما ان يكون لحصول شئ فيه أو لزوال شئ عنه فإنه ان لم يحدث فيه شئ مما كان معدوما ولم يزل عنه شئ مما كان موجودا وجب ان يكون حاله في ذلك الان كحاله قبل
ذلك فلم يوجد فيه تغير وقد فرض ذلك هذا خلف فاذن الشئ إذا تغير فلا بد هناك من حدوث شئ فيه أو زوال شئ عنه فلنفرض انه حدث فيه شئ فذلك الشئ قد كان معدوما ثم وجد وكل ما كان كذلك فلوجوده ابتداء وذلك الابتداء غير منقسم والا
لكان أحد جزئيه هو الابتداء لا هو فذلك الذي حدث اما ان يكون في ابتداء وجوده موجودا
أو لا يكون فإن لم يكن فهو بعد في عدم لا في ابتداء وجوده وان حصل له وجود فلا يخلو
اما ان يكون قد بقي منه شئ بالقوة أو لم يبق فإن لم يبق فالشئ قد حصل بتمامه في أول حدوثه فهو حاصل دفعه لا يسيرا يسيرا وان بقي منه شئ بالقوة فذلك الشئ الذي بقي اما ان يكون عين الذي وجد وهو محال لاستحالة ان يكون شئ واحد موجودا ومعدوما دفعه واحده واما ان يكون غيره فحينئذ الذي حصل أولا فقد حصل بتمامه والذي لم يحصل فهو بتمامه معدوم وليس هناك شئ واحد له حصول على التدريج بل هناك أمور متتالية فالحاصل ان الشئ الأحدي الذات يمتنع ان يكون له حصول الا دفعه بل الشئ الذي له اجزاء كثيره أمكن ان يقال إن حصوله على التدريج على معنى ان كل واحد من تلك الافراد انما يحصل في حين بعد حين واما على التحقيق فكل ما حدث فقد حدث بتمامه دفعه وما لم يحدث فهو بتمامه معدوم فهذا ما عندي في هذا الموضع هذا كلامه.
وأقول ان بهمنيار ذكر هذه الشبهة ناقلا إياها عمن سبقه من الأقدمين
وأبطلها بأنها انما تنفى وجود حركه بمعنى القطع وهي غير موجودة في الأعيان والموجود من حركه انما هو التوسط المذكور وهو ليس الا أمرا سيالا لا يكون مقتضيا ولاحقا وجمهور المتأخرين سلكوا هذا المنهج زاعمين انه منهج الحكمة الا مولانا وسيدنا الأستاذ دام ظله العالي حيث أفاد ان النافين للحركة بمعنى القطع قائلون بان التوسط المذكور يرسم في الوهم أمرا حادثا تدريجيا على نعت الاتصال

وان اجتمعت هناك اجزاؤه الحادثة على التدريج وإذا كان حصول الشئ الواحد على سبيل التدريج غير معقول فلم يتصور ذلك سواء كان في الأعيان أو في الأوهام وهذا القياس المغالطي لو صح لكان حجه ناهضه هناك أيضا إذ لا اختصاص له بأحد الوجودين أصلا واللازم خلف وقد اجتمعت الآراء على بطلانها كيف وقد برهن على اتصال الجسم (١) وعدم انفصاله إلى غير المنقسمات الوضعية كما سيجئ في مباحث

الجوهر وخروج الجسم من أين إلى أين آخر مشاهد محسوس وذلك الخروج امر تدريجي منطبق على المسافة المتصلة فوجود كميه متصلة غير قاره منطبقة على كميه متصلة قاره ولو في الخيال من الضروريات التي لا يمكن انكارها فالحري قلع أساس الاشكال وتخريب بنائه بافشاء وجه الغلط فيه وذلك غير متعسر على من وفق له بل ميسر لمن خلق له فان وجود الشئ بتمامه في الان غير وجوده في الزمان إذ قد يكون للشئ وجود في الزمان وليس وجوده ولا وجود جزء منه في الان بل وجود نهاية منه ونهاية الشئ خارجه عنه لأنه عدمه وانقطاعه ووحده الشئ لا يأبى ذلك أصلا لان حركه والزمان وما يجرى مجراهما من الأمور الضعيفة الوجود التي وجود كل جزء منها يجامع عدم غيره (٢) والتدريج في الحدوث لا ينافي وجود الشئ الممتد الواحد بتمامه في مجموع الزمان الذي هو أيضا متصل واحد شخصي في نفسه بل انما ينافي وجوده بتمامه أو وجود بعض منه في الان ثم لا يلزم ان يكون لكل حادث ابتداء آني يوجد هو أو جزء منه في ذلك الان وهذا الغلط انما نشأ من

---

(١) إشارة إلى وقوع التدريج في العين بالنسبة إلى حركه التوسطية أيضا كما يدل عليه جعله ولو في الخيال فردا خفيا نعم نفس الكون في الوسط بسيط وكذا لو كانت المسافة مركبه مما لا يتجزى فالكون في كل منها لا يقطع على التدريج واما باعتبار نسب التوسط إلى حدود المسافة المتصلة فالتدريج واقع فان التوسط وإن كان بسيطا لكنه بسيط سيال كالآن السيال س ره

(٢) هذا من ضروريات هذا الجواب فان حركه كما مر ان قلت إنها وجود صدقت الا انها تتشابك بالعدم لأنها حيث ليس منها لا يتجزى فليس فيها وجود غير متشابك بالعدم كما أن الهيولى فعليتها القوة س ره.

اشتراك لفظ الابتداء بين معنيين متغايرين فان لفظ الابتداء قد يطلق على طرف الشئ ونهايته وقد يطلق على الان الذي يوجد فيه الشئ الدفعي الحدوث المستمر الذات أو لا وحركه ليست مما يوجد دفعه ثم يستمر فليس لها آن أول الحدوث ولا لجزء منها لان جزء حركه أيضا حركه بل لها طرف ونهاية يختص بان هو منطبق على طرفها

ومن تعاريف حركه ما ذكره الشيخ في النجاة وهو ان حركه تبدل حال قاره في الجسم يسيرا يسيرا على سبيل اتجاه نحو شئ والوصول به إليه وهو بالقوة أو بالفعل.

فلنبين قيود هذا التعريف واحترازاته فقوله تبدل حال قاره احتراز عن انتقال من حال غير قاره إلى حال غير قاره أخرى كانتقال من متى إلى متى أو من فعل إلى فعل أو من انفعال إلى انفعال إذ تلك الأمور أحوال غير قاره والانتقال منها ليس حركه كما أن التلبس بها ليس بسكون (١) وقوله في الجسم احتراز عن تبدل الأحوال القارة للنفوس المجردة (٢) من صفاتها وادراكاتها إذ ذلك لا يكون حركه لا عن تبدل الهيولى الأولى في صفاتها على ما قيل فان للهيولي حركه في استعداداتها وانفعالاتها وقد يقال إن المتحرك في حركه الكمية ليس الا المادة بل المراد من الجسم ما يعمه ومادته وقوله يسيرا يسيرا يخرج تبدلا لا يكون كذلك في الجسم

---

(١) لأن عدم القرار معتبر في مفاهيم هذه الثلاثة فضلا عن وجودها س ره

(٢) أي تجردا عقلانيا والمراد من صفاتها مثل الإرادات الكلية ومن ادراكاتها مثل المعقولات بالذات ولو أدرجناه في حركه كما يدل عليه قولهم الفكر حركه من المطالب إلى المبادئ ثم من المبادئ إلى إلى المطالب فكونه بالجسم باعتبار ان النفس اسم لجنبه التعلق بالجسم أو لكونه جسمانية الحدوث الا ان يقال المراد بالحركة الفكرية مطلقا الانتقال واما المجردة تجردا خياليا فلها حركه في الإرادات الجزئية كميول النزوعية وفي الادراكات الجزئية وغيرها وهذه التبدلات ترد عليها باعتبار الجسمية لكونها شديده الحاجة إلى الجسم وعند الشيخ القوى الجزئية منطبعات في الروح البخاري س ره.

وتبدل الهيولى في صورها الجوهرية فان ذلك عند الشيخ وجمهور الحكماء لا يمكن ان يكون على سبيل التدريج وسينكشف لك الحق الذي فيه وقوله على سبيل اتجاه نحو شئ احترز به عن تبدل الجسم في ضوئه مثلا والانتقال عنه يسيرا يسيرا إلى الظلمة فإنه وإن كان فيه تبدل في حال قاره تدريجا الا انه ليس بحركة لعدم كونه على سبيل التوجه نحو شئ وأراد بالسببية المعبر عنها بالباء القريبة الذاتية احترازا عن تبدل أحوال قاره تدريجا لا يكون الوصول إلى ما يترتب عليه أوليا أو ذاتيا كما ستعلم في مباحث العلة الغائية من أن الغاية قد تكون ذاتية وقد تكون عرضية وبذلك يخرج عن الحد الانتقال من جده إلى جده أو من اضافه إلى اضافه إذ كل منهما وإن كان تدريجيا الا ان شيئا منهما ليس غاية ذاتية أو أولية بل التبدل فيهما مسبوق بتبدل في غيرهما وانما عمم في الغاية المذكورة ليشمل ما لها غاية بالفعل

كما لا تدوم من الحركات المستقيمة وما ليس لها غاية بالفعل كما تدوم من الحركات الدورية إذ ما يحصل لها انما هو وضع تدريجي صالح لان يفصل إلى أوضاع لا يكون شئ منها بالفعل بل بالقوة القربية من الفعل.

ومن تعاريفها ما ذكره رهط من حكماء الاسلام وفاقا للمتقدمين وهو ان حركه زوال من حال أو سلوك من قوه إلى فعل وفي الشفاء ان ذلك غلط لان نسبه الزوال (١) والسلوك إلى حركه ليست كنسبة الجنس أو ما يشبه الجنس بل كنسبة الألفاظ المترادفة إياها إذ هاتان اللفظتان وحركه وضعت أولا لاستبدال الشئ في المكان ثم نقلت إلى الأحوال.

---

(١) وأيضا حركه كمال وفعلية والزوال رفع وسلب واما التدريج الاتصالي فلا يبعد ان يفهم من السلوك وكذا من زوال من حال إلى حال كما إذا لو كان الزوال في الدفعيات لم يكن هنا موضوع واحد يكون الزايلات أحوالا له هو مفاد التعريف ويحتمل ان يكون الزوال من المزاولة وحينئذ لا يرد عليه ما ذكرناه من تعريف النوع المحصل بالسلب س ره.

وأقرب التعاريف هو ان يقال حركه هي موافاة حدود (١) بالقوة على الاتصال والسكون هو ان تنقطع هذه الموافاة وتلك الحدود تفترض بالموافاة وحركه على هذا النحو يتبعها وجود حركه بمعنى القطع الذي سنذكرها

فصل

في تحقيق القول في نحو وجود حركه

قال الشيخ في الشفاء حركه اسم لمعنيين الأول الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدء إلى المنتهى وذلك مما لا حصول له في أعيان لان المتحرك ما دام لم يصل إلى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها وإذا وجدت فقد انقطع وبطل فإذا لا وجود له في الأعيان أصلا بل في الذهن وذلك لان المتحرك يستند إلى المكان الذي تركه والى المكان الذي أدركه فإذا ارتسمت صوره كونه في المكان الأول في الخيال ثم قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صوره كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فحينئذ يشعر الذهن بان الصورتين معا على أنهما شئ واحد واما في الخارج فلا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن إذا الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك

في الوجود والحالة التي بينهما لها وجود قائم.

---

(١) أي موافاة بالذات كما هو الظاهر فخرج موافاة أشياء مصادفة للمتحرك في الحدود ولم يعين المتحرك الموافي ليشمل الجسم والهيولي كما في حركه الجوهرية بل الكمية.
لا يقال ينبغي ان يقيد الاتصال بالتدريجي لأنا نقول فهم التدريج من تقييد الحدود بالقوة إذ علمت أن كل حد ليس فعلا محضا بل حالة انتظارية يستعقب شيئا.
لا يقال لفظ الاتصال مستدرك لغناء لفظ بالقوة عنه إذ لو كانت الحدود منفصله كما في تتالي الآنات والآنيات كانت الحدود بالفعل.
لأنا نقول لو تخلل السكنات بين الافراد الزمانيي من حركه تحقق الحدود بالقوة مع الانفصال فظهر انه لا بد من كلا القيدين وأقربية التعريف من حيث ظهوره في الاتصال التدريجي س ره.

الثاني وهو الامر الوجودي في الخارج وهو كون الجسم متوسطا بين المبدء والمنتهى بحيث كل حد فرض في الوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه وهو حالة موجودة مستمرة ما دام كون الشئ متحركا وليس في هذه الحالة تغير أصلا بل قد يتغير بحدود المسافة بالعرض لكن ليس المتحرك متحركا لأنه في حد معين من الوسط والا لم يكن متحركا عند خروجه منه بل لأنه متوسط على الصفة المذكورة وتلك الحالة ثابته في جميع حدود (١) ذلك الوسط وهذه الصفة توحد في المتحرك وهو في آن لأنه يصح ان يقال له في كل يفرض في حد متوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه.

والذي يقال من أن كل حركه ففي زمان فاما ان يعنى بالحركة الامر المتصل فهو في الزمان ووجودها فيه على سبيل وجود الأمور ماضي وإن كان يباينها بوجه فان الأمور الموجود في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضرا فيه ولا كذلك هذا وان عنى به المعنى الثاني فكونه في الزمان لا على معنى انه يلزم مطابقه الزمان بل على معنى انه لا يخلو من حصول قطع وذلك القطع مطابق للزمان فلا يخلو من حدوث زمان ولأنه ثابت في كل آن من ذلك الزمان فيكون ثابتا في هذا الزمان بواسطته هذا كلامه.

وفيه موضع أبحاث نقضا واحكاما.

الأول انا نقول لكل ماهية نحو خاص من الوجود وكونها في الأعيان عبارة عن صدقها على امر وتحقق حدها فيه كما ذكره (٢) الشيخ في باب المضاف

---

(١) فرض الحدود كتوصيفه بكونه بين المبدء والمنتهى مجرد توصيف لتحصيل الإشارة إلى خصوصية حال حركه والا ففرض الحدود والتوسط يصحح الانقسام والانقسام من أوصاف حركه القطعية دون التوسطية ط مد

(٢) أقول الموجود قسمان أحدهما ما هو الموجود نفسه وثانيهما الموجود بوجود منشأ انتزاعه ومن قبيل الثاني وجود الإضافة وكذا وجود حركه بمعنى القطع ولو كانت الإضافة نفسها موجودة لتسلسلت إذ لو كانت موجودة لم تكن الا عرضا كالبياض فكان له اضافه الحالية في المحل ثم ننقل الكلام إلى الحالية والفرض انها موجودة وهكذا وليست اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار س ره.

وانه موجود في الخارج بمعنى انه يصدق حده على أشياء كثيره فيه ولا يعنى بموجودية الشئ الا ذلك ومن هذا القبيل ماهية حركه والزمان والقوى والاستعدادات وغيرها والعجب أن الشيخ ذاهب إلى وجود الزمان المتصل في الخارج (١) لأنه الذي ينقسم إلى السنين والشهور والأيام والساعات وحركه بالمعنى الأول يطابقه وحركه عنده محل الزمان وعلته فالمعدوم كيف يكون محلا للموجود وعلة له.

الثاني انا نقول لعل غرض الشيخ من نفى وجود حركه بالمعنى الأول ان حركه وصف للجسم والجسم جوهر ثابت موجود في كل آن من زمان وجوده وحركه لا وجود لها في الان ولو كان ذلك المعنى نعتا للجسم يلزم وجود حركه في كل آن يوجد فيه الجسم المنعوت به لاستحالة انفكاك الموصوف عن الصفة التي وصف بها عنه حين وصف بها فالموجود من حركه هو المعنى الاخر لاستمراره كاستمرار

الجسم لا المعنى الأول لتبدله وتجدده مع ثبات الجسم لكنا نقول إن محل حركه وقابلها ليس الجسم بما هو امر ثابت بل الجسم بواسطة اشتماله على المادة المنفعلة المتأثرة آنا فانا كما أن فاعلها أيضا سواء كانت طبيعة أو قسرا أو إرادة لا بد وان يلحقه ضرب من تبدل الأحوال والحيثيات ليصير بانضمام تلك الأحوال موجبا لحصول حركه في القابل كما بينه الشيخ في موضعه لأن علة المتغير متغير وعلة

---

(١) أقول كما أن حركه قسمان كذلك الزمان أحدهما منطبق على حركه القطعية وهو مثلها غير موجود الا في النفس والاخر منطبق على حركه التوسطية وهو الان السيال وهو موجود مثلها وما قال الشيخ بوجوده هو هذا وكيف يكون الزمان بالمعنى الأول موجودا والماضي معدوم والمستقبل لم يوجد بعد ولا فرق في ذلك بين ما كان مضيه واستقباله أحقابا وما كانا حالا عرفيا فلا وجود الا للتوسط والآن السيال الذي هو روح الزمان واما الان الذي هو طرفه فليس بموجود واما وجود الزمان بمعنى مقدار القطع فهو بمعنى ان له منشأ انتزاع وبهذا صح انقسامه إلى الساعات والأيام وغيرها وقد علمت أن هذا أيضا قسم من الوجود وكثيرا ما يختلط ما في الحس المشترك وما في الخيال بما في الخارج ولذا قال الشيخ محيي الدين العربي ما أعظم اشتباها في الكون من اشتباه الخيال بالحس س ره.

الثابت ثابت لا محاله وكذلك حكم القابل للشئ
الثالث ان نفى وجود حركه بمعنى القطع مطلقا غير صحيح فكيف حكم بنفيها والأولى ان يحمل كلامه على أن ما رامه هو نفى ان يكون لوجودها صوره في الأعيان كوجود الأمور الثابتة المستمرة الذات الغير المتجددة ويرشدك إلى ذلك قوله لا يجوز ان يحصل بالفعل قائما حيث قيد الحصول بالقيام أعني قرار الذات وثباتها وكذا قوله ولا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن إذ الطرفان إلى آخره فان ما في الذهن منها وإن كان بحسب الحدوث تدريجي الحصول لكنه دفعي البقاء بخلاف ما في الأعيان منها فإنه تدريجي الحدوث والبقاء جميعا. (١)
الرابع ان نفى وجود حركه بالمعنى الأول كما ينص عليه عبارة الشيخ هاهنا مناقض لما قاله في الشفاء في فصل حل الشكوك المقولة في الزمان بهذه العبارة واما الزمان فان جميع ما قيل في امر اعدامه وانه لا وجود له فهو مبنى على أنه لا وجود له في الان وفرق بين ان يقال لا وجود له مطلقا وبين ان يقال لا وجود له في آن حاصلا ونحن نسلم ونصحح ان الوجود المحصل على هذا النحو لا يكون للزمان الا في النفس والتوهم واما الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق فذلك صحيح له فإنه ان لم يكن صحيحا له صدق سلبه فصدق ان نقول إنه ليس بين طرفي المسافة مقدار امكان لحركه على حد من السرعة يقطعها وإن كان هذا السلب كاذبا فالاثبات الذي يقابله صادق وهو ان هناك مقدار هذا الامكان والاثبات دلالة على وجود الامر مطلقا وان لم يكن في آن أو على جهة ما وليس هذا الوجه له بسبب التوهم فإنه وان لم يتوهم كان هذا النحو من الوجود حاصلا ومع هذا

---

(١) وعلى هذا فالأولى ان يقال إن حركه لها اعتبار دفعية الحصول وهي حركه التوسطية واعتبار تدريجية الحصول وهي حركه القطعية ان لوحظت من حيث البقاء تدريجية أيضا كالحدوث كانت موجودة في الأعيان وان لوحظت من حيث البقاء دفعية كانت غير موجودة الا في الذهن ط مد.

فإنه يجب ان يعلم أن الموجودات منها ما هي محققه الوجود ومحصلته ومنها ما هي أضعف في الوجود والزمان يشبه ان يكون أضعف وجودا من حركه انتهى كلامه.
والشيخ قدس سره اجل شانا وارفع محلا من أن يناقض نفسه في كتاب واحد (١) إذ ظهر من كلامه ان حركه أقوى في الوجود يوصف في الأعيان بنحو من الوجود مطلقا أعني الزمان فيكون لها وجود في الأعيان بالضرورة كيف وهو علة الزمان ومحله فيكون أولى بالوجود كما نص عليه فعلم أن معنى ما رامه من نفى وجود حركه هو الذي أومأنا إليه.
الخامس ان حركه بمعنى التوسط المذكور لا وجود له في الأعيان لأنه كلي والكليات بما هي كليات أي معروضه للعموم والاشتراك غير موجودة في الخارج فالموجود من حركه المعينة هي الحصول في حد معين وذلك امر آني ولهذا ذهب جمع إلى أن حركه حصولات متعاقبة في حدود من المسافات متتالية فيلزم تتالي الآنات وتشافع الحدود وهو باطل كيف ولو كان كذلك لم يكن كل واحد من تلك الحصولات كمالا أوليا بل هو الكمال الثاني لان حركه هو السلوك إلى الحصول في حد معين والطلب له لا انه نفس ذلك الحصول إذ طلب الشئ ليس ذلك الشئ بعينه والسلوك إليه غير الحصول فيه.
والجواب ان حركه بهذا المعنى وإن كان لها ابهام بالقياس إلى الحصولات الآنية والزمانية التي يعتبرها العقل الا انها مع ذلك لها تعين من جهة تعين الموضوع (٢) ووحده المسافة ووحده الزمان والفاعل المعين (٣) والمبدء الخاص

---

(١) أقول لا تناقض فان الزمان بمعنى الان السيال موجودة فالحركة التوسطية التي هو وعائها موجودة وان لم يكن الزمان بمعنى مقدار القطع ولا القطع موجودين الا بمعنى وجود منشأ انتزاعهما س ره
(٢) قد سلم الابهام وعارضه بالمشخصات ولقائل ان يقول تعارضا فتساقطا فالأولى ان لا يسلم الابهام وابداء ان ما ذكره المشكك مغالطة من باب اشتباه ما في الذهن بما في الخارج فان الابهام الذي هو مناط الكلية العقلية ما في التوسط العنواني واما في المعنون فليس الا سعة ما وعرض ما فان التوسط المحقق غير مرهون بحدين مخصوصين بل كل حد من الحدين فيه حدود وهكذا لاتصاله وانقسامه إلى ما لا نهاية له فهذا التوسط في عرضه العريض مثل صوره ما في باب عليه الهيولى حيث إن المراد منها ليس المفهوم الكلى ولا الفرد المنتشر بل انما هي الموجود السعي والكلي الطبيعي وبعبارة أخرى ليس المراد مفهوم صوره ما بما هو مفهوم بل من حيث التحقق ومن حيث الصدق على المصاديق المتصلة المتعاقبة س ره
(٣) ليس وحده الفاعل المعين معتبره في تشخص حركه عند القوم بل المعتبر وحدات ما سواه كما ترى وحدتها الشخصية محفوظه مع تلاحق الجواذب المتعددة في حركه الأينية وتلاحق النيران المتكثرة في حركه الكيفية س ره

والمنتهى الخاص وهي أيضا كما مر من الموجودات الضعيفة الوجود فيكفيها من التعين هذا القدر وإن كان فيها ضرب من الاشتراك فان نسبه تلك الحصولات إلى معنى التوسط المستمر نسبه الجزئيات إلى الكلى ونسبتها إلى معنى القطع المتصل نسبه الاجزاء والحدود إلى الكل.

السادس ان لقائل ان يقول حركه اما مركبه من أمور كل واحد منها غير منقسم أصلا أو ليس كذلك والأول باطل كما بين في مباحث الجسم والمقادير والثاني أي كونها قابلة للقسمة ابدا فالاجزاء الفرضية منها لا يوجد بأسرها دفعه لأنها غير قاره فلا محاله يوجد منها شئ بعد شئ فالجزء الموجود منها ان لم يكن منقسما فكذلك الذي يحصل بعد انقضائه مقارنا له أيضا امر غير منقسم فالحركة اذن مركبه من أمور غير منقسمة هذا خلف وإن كان منقسما كان بعضه قبل وبعضه بعد فلا يكون كله حاصلا فلا يكون ما فرضناه حاصلا حاصلا هذا خلف.

أقول هذه الشبهة من الإمام الرازي وهي قريبه المأخذ مما سبق ذكره سؤالا وجوابا والغلط انما نشأ من الذهول عن أن وجود الشئ مطلقا أعم من وجوده في الان ففي هذه الشقوق نختار الشق الأخير وهو ان الموجود من كل جزء من حركه امر منقسم بالقوة إلى اجزاء بعضها سابق وبعضها لاحق وهكذا بالغا ما

بلغ إلى حيث يقف العقل عن اعتبار التجزية والقسمة.
السابع ان الاتصال بين الماضي من حركه والمستقبل منه اتصال بين موجود ومعدوم.
والجواب ان حركه والزمان من الأمور الضعيفة الوجود (١) التي وجودها يشابك عدمها (٢) وفعليتها تقارن قوتها وحدوثها عين زوالها فكل جزء منها يستدعى عدم جزء آخر بل هو عدمه بعينه فان حركه هي نفس زوال شئ بعد شئ و حدوث شئ قبل شئ وهذا النحو أيضا ضرب من مطلق الوجود كما أن للإضافات ضربا من الوجود وفي وجود حركه شكوك وشبه كثيره ولها أجوبة لا نطول الكلام بذكرها ونصرف عنان القلم إلى ما هو أهم من ذلك

---

(١) فبالحقيقة الجواب التزام اتصال موجود بمعدوم هذا النحو من المعدوم إذ ليس نفيا صرفا بل هو ذو وجهين فمن وجه موجود وفعلية وهذا بالنسبة إلى القوة للحركة حيث كان الموضوع في مبدء المسافة ولم يتحرك بعد ومن وجه معدوم حيث إن حركه حصولات بالقوة على نعت الاتصال التدريجي وانها دائما في الانقضاء والتصرم وهما عين التكون وكذا الزمان الذي هو مقدارها فاتصال الموجود الكذائي بالمعدوم الكذائي جائز في هذه الأمور الضعيفة وليس اتصال موجود فعلى بمعدوم هو نفى محض وهذا كاتصال الوجود بالماهية فإنه ليس اتصال موجود بمعدوم بما هو معدوم بل اتصال موجود بما ليس بموجود ولا بمعدوم س ره

(٢) سنوضح مزيد ايضاح ان حركه كون الشئ في حال يقبل ان ينقسم إلى اجزاء بعضها فعليه بالنسبة إلى بعضها الاخر وهو بقيه قوه بالنسبة إلى ثالث وهكذا كلما انقسم فإذا فرضنا كيفية ما مثلا منقسمة إلى ثلاثة اجزاء ثانيها فعليه بالنسبة إلى أولها وقوه بالنسبة إلى ثالثها وكلما فرضنا انقساما جديدا كان الحال هو الحال بعينه والانقسام طار والأقسام بالقوة كان الوجود فيها مشابكا للعدم والفعل مقارنا للقوة والحدوث عين الزوال وتبين ان كل جزء منها يستدعى زوال جزء آخر بل هو عين زوالها فان كل جزء منها فعليه لسابقه ولا يحدث الفعلية الا مع زوال القوة ونفسه قوه وامكان لفعلية الجزء اللاحق يزول بحدوثه ط مد.

فصل
في اثبات المحرك الأول
انك قد عرفت حد حركه فهي فعل أو كمال (١) أول للشئ الذي هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة فالقوة للمتحرك (٢) بما هو متحرك بمنزله الفصل المقوم له ويقابله السكون تقابل العدم والعينية فنقول حركه لكونها صفة وجودية امكانية لا بد لها من قابل ولكونها حادثه بل حدوثا لا بد لها من فاعل ولا بد من أن يكونا متغايرين لاستحالة كون الشئ قابلا وفاعلا فعلا وقبولا تجدديين واقعين تحت مقولتين متخالفتين وهما مقولة ان يفعل وان ينفعل والمقولات أجناس عاليه متبائنة ولاستحالة كون المفيض مستفيضا بعينه فالمحرك لا يحرك نفسه (٣) بل الشئ

---

(١) الظاهر أن اضافه لفظ الفعل إلى حد حركه مع أنه حدها فيما مر بأنها كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة تمهيد لما سيذكره في البرهان الأول ان حركه بالنسبة إلى المحرك فعل وبالنسبة إلى المتحرك انفعال فلو كان المحرك عين المتحرك كان التحريك عين التحرك وفيه اتحاد مقولتي الفعل والانفعال وهو محال وفيه ان اختلاف ماهية الشئ باختلاف النسب والاعتبارات ممتنع على أن اخذ الفعل في حد حركه لا دليل عليه ولا ينتجه التحليل والتركيب الذين أوردهما لتحصيل حد حركه سابقا في الفصل العاشر على أن حركه كما ذكره غير داخله تحت مقولة من المقولات فكذا التحريك والتحرك الحاصلان من مفهومها بالنسبة والإضافة فإنهما عينها حقيقة وغيرها اعتبارا كالحصول والتحصيل والتحصل نعم هذا المعنى حق في مثل التسخين والتسخن و هما الفعل والانفعال والسخونة من مقولة الكيف عندهم ط مد

(٢) أي القوة المتشابكة بالفعلية المصحوبة بالحركة مقومه لهما كما أن القوة البحتة مقومه للهيولي فإنها جوهر بالقوة س ره

(٣) وفي بعض النسخ فالمحرك وكذا المسخن بدل المتسخن وليس بجيد اما معنى فلان المقصود ان المتحرك لا بد له من محرك لا ان المحرك لا بد له من متحرك لان وجود المتحرك ضروري واما لفظا فلان الفعلين متعديان بنفسها كما فيما قبل كلمه بل فلام التعدية مستدركه وعلى النسخة الجيدة فاسم لا يكون ضمير يعود إلى المتحرك لا المحرك أي حتى لا يكون المتحرك في نفسه متحركا ولا يكون حركه بالقوة وكذا ضمير سخونته يرجع إلى المتسخن لا المسخن س ره

لا يكون في نفسه متحركا والمتحرك لا يتحرك عن نفسه فيكون حركته بالفعل من جهة ما هو بالقوة وهذا محال والمسخن لا يسخن نفسه بل لأمر يكون سخونته بالقوة فلا بد ان يكون قابل حركه متحركا بالقوة لا بالفعل وفاعلها لا بد وأن يكون بالفعل (١) فيما يحرك الشئ إليه أعني الكمال الوجودي الذي يقع فيه حركه وان لم يكن بالفعل في نفس حركه (٢) ولا بالقوة (٣) إذ ليست حركه كمالا لما هو موجود بالفعل من جهة ما هو موجود بالفعل لكن هنا دقيقه (٤) مستعلم بها وهي انه لا بد في الوجود من امر غير حركه وغير قابل حركه وهو متحرك بذاته متجدد بنفسه وهو مبدء حركه على سبيل اللزوم وله فاعل محرك بمعنى موجد نفس ذاته المتجددة لا بمعنى جاعل حركته لعدم تخلل الجعل بين الشئ

---

(١) فيما يحرك الشئ إليه فان الطبيعة جامعه بجميع وجودات الآثار التي يحدث منها على المواد بالتدريج كما أن القوة المسخنة النارية مثلا كأنها لفت وجودات الحرارات الفائضة منها هذا في المبادئ العديمة الشعور التركيبي بآثارها والقوة الفعلية النفسية النطقية كأنها رتق العلوم والإرادات الكيفية وغيرها القابضة عنها وذاتها علم وإرادة بحسب وجودها القائم بذاته س ره

(٢) لان الجوهر عندهم ثابت س ره

(٣) إذ ليس فيه امكان حركه أيضا عندهم وفي بعض النسخ في نفسه أي ذاته حيث إنه ممكن ومعنى لا بالقوة حينئذ انه ليس كالماهية والهيولي وقوله إذ ليست حركه كمالا لها هو موجود بالفعل تعليل للسابق س ره

(٤) يعنى ما قلناه ان المحرك المباشر لم يكن بالفعل في نفس حركه كان مرافقه مع القوم المنكرين للحركة الجوهرية واما عندنا فالطبائع سيالة فالمراد بالحركة في قوله امر غير حركه حركه العرضية في المقولات الأربع وبالأمر الطبع وباللزوم الاستتباع والاقتفاء س ره.

وذاتياته وذلك لان فاعل حركه المباشر لها لا بد وأن يكون متحركا والا لزم تخلف العلة عن معلولها فلو لم ينته (١) إلى امر وجودي متجدد الذات لأدى ذلك إلى التسلسل أو الدور وسنرجع إلى تحقيق ذلك الامر إن شاء الله تعالى فالآن نقول قولا مجملا ان قابل حركه امر بالقوة اما من هذه الجهة أو من كل جهة وفاعلها امر بالفعل اما من هذه الجهة واما من كل جهة ولا محاله ينتهى جهات الفعل إلى ما هو بالفعل من كل وجه دفعا للدور أو التسلسل كما أن جهات القوة ترجع إلى امر بالقوة من كل وجه الا كونه بالقوة لان القوة قد حصلت فيه بالفعل وبذلك يمتاز عن العدم المطلق فثبت ان في الوجود طرفين (٢) أحدهما الحق الأول والوجود البحت جل ذكره والاخر الهيولى الأولى والأول خير محض وهذه شر لا خيرية فيه الا بالعرض (٣) ولكونها قوه جميع الموجودات يكون خيرا بالعرض بخلاف العدم فإنه شر محض ومن هاهنا ظهر ان الجسم مركب من هيولي وصوره لان الجسم فيه قوه حركه وله الصورة الجسمية أعني الاتصال الجوهري وهو امر بالفعل ففيه كثره إشارة إلى أن كل بسيط الحقيقة يجب ان يكون جميع الأشياء بالفعل وهذا مطلب شريف لم أجد في وجه الأرض من له
علم بذاك

---

(١) بان يكون علة كل حركه في عرض حركة عرضية أخرى فلينته إلى حركه في امر وجودي جوهري ولا يكفي تجدد امر اعتباري كقربات من المكان الطبيعي مثلا وسيأتي التفصيل إن شاء الله س ره

(٢) وثبت أيضا ان حركه متوسطة دائما بين طرفين أحدهما امر مجرد عن القوة والامكان الذي في مجرى حركه والاخر امر بالقوة بالنسبة إلى جميع الفعليات التي في المسافة وثبت أيضا ان الجسم لو كانت متحركا في جوهره كان مركبا من مادة و صوره تركيبا اتحاديا ط مد

(٣) وفيه الخيرية بالذات أيضا لان الهيولى موجودة وكل موجود اما خير محض أو خير غالب على شره وقوه الوجود أيضا وجود والظل نور ان تزنه مع الظلم كيف وهو قدس نص على أنها ممتازة عن العدم المطلق وان بنى على التركيب الانضمامي بينها وبين الصورة فالامر أظهر س ره.

فصل
في دفع شكوك أوردت على قاعدة كون كل متحرك له محرك
ان الموروث من الحكماء في اثبات هذا المرام حجج متكثرة.
الأولى لو كان الشئ متحركا لذاته امتنع سكونه لان ما بالذات يبقى ببقاء الذات وفساد التالي يستلزم فساد المقدم.
الثانية لو تحرك لذاته كان اجزاء حركه مجتمعه ثابته لان معلوم الثابت ثابت ولو كان ثابتا لم يكن حركه.
الثالثة لو كان متحركا لذاته فلا يخلوا اما ان يكون له مكان أو حالة ملائمة أو لا يكون فعلى الشق الأول لم يكن طالبا لذلك المكان أو ما يجرى مجراه فلا يكون متحركا ولا أيضا حركته إلى جانب أولى من حركته إلى جانب آخر فاما ان يتحرك إلى كل الجوانب وذلك محال أو لا يتحرك أصلا هذا خلف وإن كان له ما يلائمه فإذا وصل إليه سكن فلا يكون متحركا لذاته.
الرابعة لو تحرك الجسم لأنه جسم لكان كل جسم كذلك لاشتراك الكل في الجسمية وهو كذب أو لأنه جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصية.
الخامسة ما مر ذكره في الفصل المقدم من اختلاف جهتي القوة والفعل فالمحرك إذا حرك لم يخل اما بان يحرك لا ان يتحرك أو بان يتحرك فعلى الأول يكون هو غير المتحرك وعلى الثاني فمعنى انه يتحرك (١) انه وجدت فيه حركه التي هي بالقوة

---

(١) حاصله ان الموضوع الذي هو حركه يرتفع من البين لان الكمال الذي هو مأخوذ في تعريفها يتحقق بان يكون مسبوقا بالقوة وإذا كان الجسم متحركا لذاته والذاتي لا يتخلف لا يكون قوه حركه سابقه فيه عليها فيكون حركه فيه بالفعل وإذ قد فرض انها حركه وهي كمال أول ومعيار الكمال ان يكون رفع قوه فهي بالقوة أيضا س ره.

فيكون حركه فيه بالقوة والفعل معا هذا محال.
السادسة ان نسبه المتحرك القابل إلى حركه بالامكان ونسبته من حيث هو فاعل بالوجوب والوجوب والامكان متنافيان فالمحرك غير المتحرك
قال صاحب كتاب المباحث المشرقية معترضا على الثلاث الأول أليست الطبيعة محركه لذاتها مع أنها لا تحرك ابدا ولا يبقى الاجزاء المفروضة في حركه وهي طالبه لمكان معين فلم لا يجوز ان يكون الجسم محركا لذاته ولم يلزم شئ مما قلتموه فلئن قلتم ان الطبيعة انما تقتضي حركه بشرط حالة منافيه أو زوال حالة ملائمة فيتجدد اجزاء حركه لأجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة والسكون انما يحصل عند الوصول إلى الملائم والعلة ان كانت في ايجابها معلولها متوقفة على شرط لم يستمر ذلك الايجاب لفوات ذلك الشرط فنقول إذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزون ان يكون اقتضاء التحريك بشرط حصول حالة منافرة حتى يتجدد اجزاء حركه بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافرة وينقطع حركه عند زوالها وحينئذ لا يمكن ان يدفع ذلك الا بان يقال لو كانت الجسمية لذاتها تطلب حالة مخصوصة كان كل جسم كذا وهذا هو الحجة الرابعة فاذن يحتاج في تقرير تلك الطرق الثلاثة إلى الاستعانة بالطريقة الرابعة فلنتكلم عليها فنقول ان كل جسم فله مقدار وله صوره وله هيولي اما مقداره فهو الابعاد الثلاثة ولا شك انها طبيعة مشتركة بين الأجسام كلها واما الصور الجسمية فلا بد من اقامه البرهان على أنها امر واحد في الأجسام كلها وذلك لان الصورة الجسمية لا يمكن أن تكون عبارة عن نفس القابلية (١) لهذه الابعاد لأنها امر إضافي والجسمية من مقولة الجوهر فكيف يكون نفس هذه القابلية بل تلك الصورة عبارة عن ماهية جوهرية يلزمها

---

(١) هاهنا شق آخر وهو ان يكون عبارة عن ذات له قبول الابعاد والقابل بهذا المعنى فصل مقسم للجوهر مقوم لجسميته وهو معنى واحد أيضا فالجسمية نوع واحد س ره.

هذه القابلية وإذا ثبت ان الجسمية امر يلزمه هذه الابعاد فمن الجائز ان يكون ذلك الامر مختلفا في الأجسام وان كانت مشتركة في هذا الحكم وهو قابلية هذه الابعاد والأمور المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد.

ثم قال وان سلمنا ان الأجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة في مادة الجسم فهب ان الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز ان يكون علتها هي مادتها المخصوصة.

أقول كون الأجسام مشتركة في الجوهر القابل للابعاد (١) امر بديهي لا حاجه إلى اقامه البرهان عليه وذلك يكفينا لاثبات المبادئ الطبيعة والمحركات الخاصة إذ يعلم أن الحركات والأوضاع والأيون كلها عوارض وأوصاف لذلك الامر المشترك فان الكون في المكان لا يوصف به الا الجسمية أعني الجوهر الطويل العريض العميق وكذا الوضع أعني نسبه اجزاء الشئ بعضها إلى بعض والى امر

---

(١) أي كالبديهي فأداه التشبيه محذوفة فلا ينافي قوله وهم مع ذلك قد أقاموا البرهان الخ وجه المنافاة ان البديهي غير محتاج إلى الاكتساب بالبرهان أو يقال المراد بالبرهان المنبه لاحتياج البديهي بالنسبة إلى بعض الأذهان إلى تنبيه ما أقول المطلب نظري لكن البرهان عليه ان يقال أرادوا بالجسمية القابل للابعاد الثلاثة الخطوط الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم ولا شك ان مناط قبول الخطوط المذكورة هو الامتداد فلو كان مختلفا بالنوع فاما ان يريد الاختلاف بالفلكية والعنصرية والنارية والهوائية ونحوها فذلك الاختلاف لا دخل له في مناطية القبول لها وأيضا هذا الاختلاف تعد تصحح القبول فلا دخل له في مناطيته واما ان يريد الاختلاف في ذات الجوهر القابل للخطوط المذكورة فهذا لا يمكن بل لا يتصور مع كون الكل مشتركة في قبول الخطوط إذ فرض الاختلاف الذاتي في نفس ذلك الجوهر بان يكون أحد أنواع الامتداد والاخر جوهرا مجردا والاخر هيولي أولى والاخر جوهرا فردا أو جواهرا افرادا وشئ مما سوى الامتداد لا يكون مصححا و مناطا لقبول الخطوط حتى الأخير كما قال الرئيس في الرسالة العلائية جسم در حد ذات پيوسته است كه اگر گسسته بودى غير قابل ابعاد نبودى فظهر ان ما ذكره الامام كلام باطل وعاطل س ره.

خارج وكذا الانتقال من مكان إلى مكان فالقابل لهذه الأوصاف والانتقالات هو الجسم لا محاله وهو سبب قابلي فلا بد لهذه الأوصاف من سبب فأعلى أيضا لكن لهم في اثبات ذلك السبب الفاعلي طرق بعضها يبتنى (١) على اثبات الامكان والقوة لوجود
هذه الأوصاف للجسم إذ لازم الماهية بل لازم الوجود للشئ يجوز ان يكون الفاعل والقابل فيه أمرا واحدا وبعضها يبتنى على اثبات جهة الاشتراك بين الموصوفات بهذه الصفات مع اختلاف الصفات فلو كان شئ منها من لوازم الماهية المشتركة لكان كموصوفة متفقا في الكل إذ لازم الماهية لازم لجميع الافراد وهم مع ذلك قد أقاموا البرهان على أن الجسمية طبيعة نوعيه مشتركة بين أنواع الأجسام وأجناسها في موضعه كما سيأتي ذكره.
واما قوله يجوز ان يكون الأمور المختلفة مشتركة في لازم واحد فنقول ان ذلك انما جاز بشرط ان يكون منشأ اللزوم جهة الاشتراك لا جهة الاختلاف كما بين في مقامه ونحن نعلم يقينا ان قابلية الابعاد وإن كان أمرا نسبيا فإنما يقتضيه الجسم بما هو جسم لا بما هو مختلف (٢) فيه وذلك معنى مشترك بين الأجسام
ضرورة واتفاقا وان كانت الأجسام متخالفة الماهيات وبعض تلك الطرق يدفع كون الهيوليات المتخالفة في الأجسام مبادئ للحركات والآثار المتفننة المختصة كل قسم منها بنوع من الجسم لأنها محض القوة والاستعداد وليست هي أيضا مختلفة الا من جهة اختلاف الطبائع والصور وبهذا يدفع قوله لم لا يجوز ان يكون علة حركه هي المادة المخصوصة ولم يعلم أن لا معنى لتخصيص المادة الا بصوره سابقه عليها وستعلم ان الفعل أقدم من القوة بحسب أصناف التقدم.
ثم قال إن الفلك غير قابل للكون والفساد فيكون ما له من الشكل والوضع

---

(١) كالخامس والسادس ومثله الكلام في بعض تلك الطرق الدافع كون الهيوليات الخ س ره
(٢) أي بالفلكية والعنصرية ثم العنصرية بحسبها ومثله الكلام في قوله متخالفة الماهيات س ره.

والمقدار واجب الحصول له فذلك الوجوب إن كان لجسميته مع أنه لم يلزم ان يكون كل جسم كذلك فلتكن حركه أيضا لجسميته وان لم يكن كل جسم متحركا وإن كان لأمر (١) موجود في الجسمية فذلك الامر ان لم يكن ملازما لها لم يكن اللازم بسببه ملازما لجسميته وإن كان ملازما عاد التقسيم ولا ينقطع الا بان يقال تلك الأوصاف غير لازمه لجسمية الفلك ففيه تجوير للخرق والفساد أو انها لازمه للجسمية المطلقة اما بغير واسطه أو بواسطة ما يلازمها مع أن تلك الأوصاف غير مشتركة في الجميع فلتكن حركه أيضا كذلك وان قيل إن تلك الملازمة لما حلت فيه الجسمية وهو المادة فان الأفلاك لكون مادتها مخالفه لسائر المواد و كانت مقتضيه لتلك الاشكال والمقادير الجسمية أيضا حصلت الملازمة بين الجسمية وتلك الأمور فعلى هذا نقول لم لا يجوز ان يكون لبعض الأجسام مادة مخصوصة مخالفه لسائر المواد وهي لذاتها تقتضي حركه مخصوصة ولا يلزم منه اشتراك الأجسام في ذلك.

أقول اما الذي ذكره في الفلك فمبناه على الغفلة عن أحوال الماهية وكيفية ارتباط الجنس بالفصل المحصل إياه في النوع المحصل في الذهن (٢) وعن كيفية الملازمة

بين مادتها وصورتها في النوع المركب في الخارج وعن معرفه ان الصورة الفلكية بل كل

صوره من الصور المخصوصة التي في الأجسام محصله لجسميتها لا ان الجسمية فيها وفي غيرها مقتضيه للفلكية أو النارية أو المائية وبالجملة للخواص واللوازم المخصوصة

---

(١) كالطبيعة س ره

(٢) حاصل الجواب ان المورد قد جعل الجنس في التركيب الذهني والمادة أعني الهيولى المجسمة في التركيب الخارجي محصلين مستقلين والفعل والصورة النوعية لم توجدا بعد ثم طالب علة لحوق الآثار الخاصة فردد الكلام بأنها الجسمية أو امر آخر ولم يعلم أن الجنس والمادة فانيان في الفصل والصورة وليسا ملحوقين في الخارج لهذين حتى يكونان علتين لهما أو للآثار المختصة بل الفصل والصورة علة للجنس والمادة ولهما الابهام ولذينك التعيين فالجسمية لازمه أعم للطبائع الخاصة لا العكس اللهم الا ان يراد العروض العقلي فان الفصل خاصه للجنس عقلا وقد مر في مباحث الماهية في فصل كيفية تقوم الجنس بالفصل ما يوضح هذا فارجع س ره.

في نوع نوع كما سيأتي في مباحث الصور واما الذي ذكره من تجويز كون المادة مقتضيه للحركة المخصوصة وسائر الخواص فهذه المسماة بالمادة هي بالحقيقة والمعنى
صوره فلم يبق لها من معنى المادة الا اسمها دون معناها فان المعنى المذكور هو معنى الصورة بعينها إذ لا نعنى بالصورة الا مبدء الآثار المختصة ولا نعنى بالطبيعة الا مبدء حركه الذاتية ولا حاجه بنا إلى الاسم بعد تحصيل الحقيقة بالبرهان
ثم قال فالحاصل ان الحجة المذكورة لا تدل على اثبات القوى والطبائع الا إذا بينا ان المادة مشتركة ومتى تعذر ذلك لم تكن الحجة منتجة.
فان قيل إن المادة لا تصلح أن تكون مبدء حركه لأنها من حيث هي هي قابله والشئ الواحد لا يكون قابلا وفاعلا.
قلنا قد ثبت في باب العلة فساد هذا الأصل وبتقدير صحته (١) يكون كافيا في اثبات المطلوب وهو الطريقة الخامسة وليكن البيان فيه وأقوى ما يتوجه عليه ان الماهيات فاعله للوازمها وقابله لها وذلك يبطل ما قالوه.
أقول قد علمت بيان اختلاف جهتي ان يفعل وان ينفعل واختلاف جهتي القوة والفعل أعني الامكان الوقوعي والايجاب بلا مريه واما النقض بلوازم الماهيات فغير وارد إذ مبنى الايراد على المغالطة الناشئة من اشتراك لفظ القابل ووقوعه تارة بمعنى الانفعال التغيري وتارة بمعنى الاتصاف اللزومي

---

(١) بعد تسليم الامام صحه عدم كون الشئ الواحد فاعلا وقابلا كان قول الإمام وأقوى ما يتوجه عليه إلى قوله وذلك يبطل ما قالوه باطلا إذ فيه تهافت اللهم الا ان يجعل قوله وأقوى ما يتوجه معارضه لا نقضا ويجعل لفظ النقض في كلام المصنف قدس سره بمعناه اللغوي وبعد ففيه ما فيه س ره.

فصل
في تقسيم القوة المحركة وفي اثبات محرك عقلي
ان من المحرك ما يحرك بالذات (١) ومنه ما يحرك بالواسطة كالنجار بواسطة القدوم ومنه ما يحرك على سبيل المباشرة وان يفيد صفة حركه ومنه ما يحرك لا على سبيل المباشرة بل بان يفيد الذات المتحركة لا حركتها فقط كما ستعلم وأيضا منه ما يحرك بان يتحرك ومنه ما يحرك لا بان يتحرك كالمعشوق إذا حرك العاشق والمعلم
إذا حرك المتعلم ولاستحالة وجود أجسام بلا نهاية يستحيل ان يتحرك متحركات معا إلى غير نهاية وبيان ذلك اما أولا فان المتحرك يحب ان يكون جسما أو ماديا ويلزم لا تناهى الأجسام واما ثانيا فلان العلل يجب ان تتناهى وذلك لأنه (٢) إن كان متحرك أخير ويحركه محرك وهو أيضا متحرك فمحال ان يتحرك الا بعد أن يحركه محرك آخر فالمتوسط من هذه الثلاثة له نسبتان وله من بينها هذه الخاصية وهو انه يحرك ويتحرك وسواء كانت هذه الواسطة واحده أو كثيره متناهية أو غير متناهية فإنه لا يصح حركه ما دام حكمها حكم الواسطة فيجب ان ينتهى إلى

---

(١) ما بالذات مقابل ما بالعرض ولم يذكر واختصر المصنف قدس سره والشيخ في أواخر السماع الطبيعي من الشفا فصل ذلك فقسم المحرك إلى المحرك بالعرض و المحرك بالعرض إلى المحرك بالعرض لذاته ولغيره فالمحرك بالعرض لذاته ما سيشير إليه المصنف قدس سره بقوله ومعلوم ان كل قوه في جسم تحرك فإنها تتحرك أيضا بالعرض وما لغيره مثل المحرك لجالس السفينة المتحرك بالعرض لحركة السفينة فان الريح تحركها بالذات وتحركه بالعرض وقسم المحرك بالذات إلى المحرك بغير واسطه و المحرك بواسطة والمحرك بوسائط والواسطة ان كانت متصلة بذى الواسطة كاليد يسميها أداه وان كانت منفصله كالقدوم يسميها آله وربما لا يلاحظ هذا الفرق س ره
(٢) برهان مأخوذ من برهان الوسط والطرف الذي أورده الشيخ لابطال التسلسل في العلل يثبت به وجوب انتهاء الحركات إلى محرك عقلي غير متحرك بذاته ط مد.

محرك لا يكون حكمه حكم الواسطة وهذا مخرج الأمور من القوة إلى الفعل والموجد ينتهى إلى امر بالفعل فيجب ان يكون أمرا بالفعل وموجودا بذاته فالمحرك الذي لا يتحرك اما ان يحرك بان يعطى للجسم المتحرك المبدء القريب الذي به يتحرك أو يحرك على أنه غاية يتم بها وخير يتوجه إليه ومعشوق ومعلوم ان كل قوه في جسم يحرك فإنها تتحرك أيضا بالعرض فالمحرك الذي لا يتحرك لا يصلح أن تكون قوه جسمانية وقد علمت اثبات ان كل جسم يفعل فعلا خاصا أو حركه مخصوصة ليس بعرض ولا باتفاق أو قسر فإنه بقوة زائدة على الجسمية فهي اما طبع أو إرادة نفسانية متعلقه وعلى التقديرين لا بد ان يكون لتلك القوة تعلق بالجسم ولا تكون مفارغة عنه بالكلية فان الفعل الخاص إذا صدر عن فاعل مفارق بالكلية غير مخالط للأجسام وجب ان يكون المفارق يطلب بالحركة أمرا ليس له وهذا باطل كما علمت فاذن إن كان مفارق مشاركا له في التحريك فإنه يحرك على أحد الوجهين المذكورين لا غير كالحال في الحركات الفلكية

فصل

في أن المبدء القريب لهذه الأفاعيل والحركات المخصوصة ليس أمرا مفارقا عن المادة

فنقول اختصاص هذا الجسم بقبول هذا التأثير عن مفارق لا يخلو اما لأنه جسم أو لقوه فيه أو لقوه في المفارق (١) اما الأول فيلزم ان يشاركه فيه كل جسم كما عرفت

---

(١) كالقوى الثلاث العقلية للعقل النظري بل كالعقل المستفاد له كالقوى الجزئية للنفس الحيوانية وهو ظاهر ولهذا قال قدس سره في الثالث ان الكلام فيه كالكلام في المفارق ولو أريد القوى الجزئية المدركة بان يكون الإضافة لأدنى ملابسه أبطل بان نسبه المنفصل إلى الشئ وغيره على السواء لكن ذهب عليه شق آخر كان عليه التعرض لابطاله وهو ان يكون للذات المفارق بذاته وليبطل بان نسبه المفارق إلى الكل على السواء ولعله لوضوحه لم يتعرض له ولكن أشار إليه بلفظ الحركات مخصوصة فأين المفارق من مباشره حركه ثم أين استواء النسبة منه من حركه المخصوصة س ره.

وليس الامر كذا واما الثاني وهو ان يكون بقوة فيه فهو المطلوب واما الثالث فتلك القوة في المفارق اما ان يكون نفسها يوجب هذا التأثير فيكون الكلام فيه كالكلام في المفارق وقد مر وإن كان على سبيل الإرادة فلا يخلو اما ان يكون الإرادة ميزت هذا الجسم بخاصية فيه أو لا بل اثر فيه جزافا فإن كان تأثيره جزافا كيف اتفق لم يستمر أوضاع العالم سيما الأفلاك على هذا النظام الدائمي أو الأكثري إذ الاتفاقيات كما ستعلم ليست بدائمة ولا أكثرية لكن الأمور الطبيعية أكثرية أو دائمه وليس فيها شئ بالاتفاق والجزاف كما ستعلم ان جميعها متوجهه نحو اغراض كليه فليست اذن باتفاقية فبقي ان يكون بخاصية فيه ويكون تلك الخاصية لذاتها موجبه للحركة وهي القوة والطبيعة وهي التي بسببها يطلب الجسم بالحركة كمالاتها الثانية من أحيازها وأشكالها وغير ذلك وسنتكلم فيها في باب الصور الجسمانية ومثل هذه الطبيعة إذا عرضت للأجسام حالة غريبه كالماء إذا سخن والأرض إذا ارتفعت والهواء إذا انضغط بالقسر ردتها الطبيعة بعد زوال المبدء الغريب والقاسر إلى حالتها الطبيعية وحفظت عليها تلك الحالات فردت الماء إلى برودته والأرض إلى مكانها الأسفل والهواء إلى قوامه ورقته وكذا الأبدان إذا انحرفت أمزجتها ومرضت باستيلاء بعض العناصر فإذا قويت الطبيعة المدبرة إياها ردتها إلى المزاج الموافق ومن هاهنا أيضا يعلم أن النفس ليست بمزاج فان المزاج المعدوم لا يعيد ذاته إلى الحالة الأصلية لاستحالة اعاده المعدوم

فصل

في أن كل حادث يسبقه قوه الوجود ومادة تحملها

كل ما لم يكن يسبقه قوه الوجود فيستحيل حدوثه وكل كائن بعد ما لم يكن بعديه لا يجامع القبلية فإنه يسبقه مادة وذلك لأنه (١) قبل وجوده يكون

---

(١) البرهان مأخوذ من كلام الشيخ مع تغيير يسير في التقرير ط مد.

ممكن الوجود لذاته إذ لو كان ممتنعا (١) لم يكن يوجد أصلا ولو كان واجبا لم يكن معدوما فامكان وجوده غير قدره الفاعل عليه (٢) لان كون الشئ ممكن الوجود حالة له بالقياس إلى وجوده لا إلى امر خارج عنه فاذن لامكان وجوده حقيقة يسبق وجودها وجود ذلك الممكن وهذا الامكان عرض في الخارج ليس من الأمور العقلية المحضة (٣) والاعتبارية الصرفة لأنه اضافه ما منسوبة (٤) إلى ما هو امكان وجوده (٥)

---

(١) ان قلت لا يلزم من نفى الامتناع والوجوب الا الامكان الذاتي وحامله الماهية فلا يحوجنا إلى المادة.
قلت الامكان الاستعدادي الذي حامله المادة انما لزم من القبلية الزمانيي التي لا تجامع البعدية لا من مجرد نفى الامتناع والوجوب على أن المراد نفيهما عن المادة السابقة واثبات الامكان فيها والماهية لا سبق زماني لها على وجودها س ره
(٢) وأيضا يلزم تقدم الشئ على نفسه لان قدره الفاعل على شئ يتوقف على امكانه لعدم القدرة على الممتنع وبالجملة هذا القول لدفع وهم كلامي ينثلم به لو لم يدفع حاجه الكائن إلى المادة السابقة إذ لا يحتاج عند ذلك إلى موضوع سوى الفاعل وخلاصة الدفع الذي ذكره ان امكان الشئ صفة ذلك الشئ المنفعل والقدرة صفة الفاعل وهذا نظير قول من يصحح الصحة في تفسير قدره واجب الوجود بالذات الذي هو واجب الوجود من جميع الجهات بان الصحة وهي الامكان معتبره في جانب المفعول وهو العالم فيدفع ذلك العذر هناك أيضا بان تفسير صفة الفاعل بصفة المفعول غير صحيح فقدره الواجب تعالى صدور الفعل عنه مسبوقا بالعلم والمشية س ره
(٣) أي بخلاف الامكان الذاتي فإنه مركب من السلبين والسلب محض وموصوفه الماهية المطلقة التي هي اعتبارية محض لهذا الاعتبار اتفاقيا س ره
(٤) ولاتصاف هذا الامكان بالشدة والضعف المستعقب لقرب الممكن من التحقق وعدمه وهذا شان الأمور الخارجية دون الاعتبارات العقلية ط مد ظله
(٥) أي المستعد له وبهذا الاعتبار امكان استعدادي واما باعتبار نفس المادة والموضوع والمتعلق فهو استعداد لا امكان استعدادي فالإضافة معتبره في هذا الامكان س ره.

فيكون الإضافة مقومه له وليس امكان الوجود المطلق (١) جوهرا ولا عرضا غير نفس الإضافة ولو كان الامكان جوهرا لكان له وجود خاص مع قطع النظر عن الإضافة ولو كان كذلك لكان قائم الوجود بذاته لا منشأ لامكانه وكذا لو كان عرضا قارا (٢) فقد علم (٣) انه ليس لامكان الوجود مطلقا وجود في الخارج ثم يعرض
له الإضافة من خارج بل الموجود من امكان الوجود هو الامكانات المخصوصة حتى يكون مضافا مشهوريا (٤) لا حقيقيا فهي اعراض لموضوعات والإضافة مقومه لامكان وجود كذا والجوهر لا يقومه العرض فهو عرض (٥) فيجب ان يكون موجودا في

---

(١) المراد بالوجود المطلق هنا الوجود الذي هو محمول الهلية البسيطة والوجود المقيد محمول الهلية المركبة كالكتابة ونحوها لزيد والاطلاق بالنسبة إلى الصور والعرض والنفس س ره.

(٢) أي يكون الاستعداد حينئذ ممكنا لا امكانا وليس التشبيه في القيام بالذات و هو ظاهر وانما قال لا منشأ ولم يقل لا امكانا لان الاستعداد منشأ وراسم للامكان لا نفسه كما عرفت انه مضافا إلى المستعد له امكان له فما هو الامكان ليس الا الإضافة ولهذا قال إنه مضاف حقيقي لا مشهوري والا فنفس الاستعداد مما يعرض له الإضافة فهو مضاف مشهوري وكيفية وأراد بالقار العرض المتأصل المتقرر في المحل لا ما يقابل المتجدد ثم المراد ان الامكان الاستعدادي بما هو مأخوذ في قوامه الإضافة ليس عرضا متقررا ولا ينافي ان يكون بما هو ملزوم الإضافة عرضا متقررا ومضافا مشهوريا وصيرورته ممكنا لا امكانا ممنوع بل يكون امكانا لما بعده لا بالنسبة إلى ما قبله والتسلسل تعاقبي مجوز كما سيأتي عند قوله ومما يجب ان يعلم أن الامكان الخ كيف وهو امر يقبل الشدة والقرب و البعد وهذا دليل الوجود س ره

(٣) وذلك لان الامكان الاستعدادي نفس الإضافة لما عرفت من الفرق بينه وبين الاستعداد نفسه وقيد الاطلاق ليشمل النفس والعرض والصورة جميعا س ره

(٤) متعلق بما قبل كلمه بل س ره

(٥) ومحصله ان هذا الامكان هيئة في الموضوع تربطه بالممكن إذا لاحظها العقل وجدها نسبة متكررة قائمه بطرفين هما الموضوع والممكن فالذي يقوم بالموضوع هو امكان ان يصير هو الممكن الآتي وجوده والذي يقوم بالممكن هو امكان ان يوجد في الموضوع ط مد

موضوع فلنسم هذا الامكان قوه الوجود (١) وحامله موضوعا ومادة وهيولي باعتبارات فهذا الامكان امر وجودي وان صحبه العدم وهو عام عموم التشكيك مثل الوجود المطلق يدخل تحته معان هي امكانات مجهوله الأسامي يعبر عنها بامكان وجود كذا وكذا فاذن كل حادث قد سبقه المادة والمادة هي سبب من أسباب الحدوث وحيث يكون حدوث وكون وفساد يجب ان يكون الهيولى للكائن و الفاسد واحده والا لكان يلزم حدوث الهيولى رأسا وهذا محال لأنه يلزم ان يكون الهيولى الحادثة يسبقها امكان الوجود فيكون لامكانها هيولي أخرى فيتسلسل (٢) وهذا محال الا على وجه ستقف عليه (٣) من تجددها مع تجدد الصورة على الاتصال واعلم أن موضوع الامكان يجب ان يكون مبدعا والا يسبقه موضوع آخر وكذلك إلى ما لا نهاية له لأنه متى فرض كذلك يلزم ان يسبق للامكان امكان ومما يجب أيضا ان يعلم أن الامكان الذي يعدم مع الفعل فله سبب ولا محاله يكون حادثا ويسبقه لا محاله امكان آخر سبقا زمانيا إلى ما لا نهاية ثم الهيولى وكذا كل مادة بما هي مادة لها قوه ان يصير بالفعل شيئا لا على أن يوجد وامكان الصورة

---

(١) وعلى هذا يكون تسميه هذه الهيئة الاستعدادية بأنها وجود للشئ بالقوة في مقابل وجوده بالفعل انما هو بنوع من التجوز ويكون أيضا معنى انقسام الموجود المطلق إلى ما بالفعل وما بالقوة ان الموجود اما قائم بذاته لا نسبه له إلى شئ واما هيئة استعدادية لها نسبه إلى موجود من شانه ان يوجد لموضوع هذه الهيئة فافهم ذلك ط مد

(٢) وأيضا بالهيولى الباقية في الأحوال يصح ان يقول هذا الكائن ذاك الفاسد أو بالعكس لان صوره لا تنقلب إلى صوره وإحديهما غير الأخرى وهيولاهما مشتركة فإذا لم تبق الهيولى أيضا لم يصح ذلك ثم إن قيل هذا التسلسل تعاقبي ليس محالا عندهم لان سبق هذا الامكان سبق زماني قلت الامكان الاستعدادي وإن كان سابقا بالزمان الا ان حامله يجتمع مع الشئ الحادث س ره

(٣) يشير إلى ما سيجئ في الكلام على حركه الجوهرية ان المادة متحدة مع الصورة تابعه لها في الحدوث والتجدد ط مد.

هو ان يوجد لا على أن يصير بالفعل شيئا فإنها هي فعل فنقول ان امكان وجود الصورة صفة موجودة في هيولاها إذا عقلت تلك الصفة عقلت انها امكان وجود الصورة مثال ذلك سعة الحوض فإنها صفة للحوض فإذا أحضره الذهن واحضر قدر ما يسعه من الماء كانت امكان وجود الماء وكذا صحن الدار صفة الدار فإذا عقل وعقل ما يسعه من الرجال كان امكان وجودهم فبهذا ينحل شبهه من يقول (١)

---

(١) محصله ان ملاك الشبهة هو دوران النسبة بين الموجود والمعدوم ولا ضير فيه فان هذا الدوران في المضاف انما هو في العقل فقد قيل إن المضاف ماهية إذا عقلت عقلت بالقياس إلى ماهية أخرى معقولة بالقياس إليها أو ماهية إذا عقلت عقلت مع ماهية أخرى معقولة معها فدوران النسبة وتكررها انما هو في العقل وان كانت نفس الإضافة التي لها هذه الماهية في الخارج فلا مانع من اضافه الموجود بنحو إلى المعدوم كإضافة الهيولى الموجودة بنحو إلى الصورة المعدومة بعد.

والحق ان الاشكال غير ناش من تكرر النسبة الإضافية بين الموجود والمعدوم حتى يندفع بأنه في مرحلة ماهية المضاف بل من حيث إن هذه النسبة الموجودة خارجا القائمة بالمادة نوع قيام لها رابط قائم بطرفين ولا معنى لتحقق الوجود الرابط بين موجود ومعدوم ولذا كان من الواجب اجتماع طرفي الوجود الرابط في الظرف الذي تحقق هو فيه من ذهن أو خارج أو حقيقة أو اعتبار كما تقدمت الإشارة إليه في بحث الوجود الرابط في أوائل الكتاب فلا معنى لوجود هذه النسبة المسماة بالامكان والقوة بين المادة الموجودة والصورة المعدومة بعد حتى إذا وجدت الصورة انعدمت النسبة.

والأولى ان يقال في تقرير البرهان ان كل حادث زماني يتبدل إليه امر آخر سواء كان من الصور أو الاعراض كالنار التي يتبدل إليها الهواء والهواء الذي يتبدل إليه الماء والكيفيات والمقادير التي توجد في الأجسام بعد ما لم تكن فله امكان في المحل الذي يتبدل إليه وهو امر وجودي قائم بالمحل يربطه بالحادث المترقب وإذ كان بذاته رابطا للأول بالثاني وليس هو نفس الأول بل أمرا قائما به يربطه بالثاني فهو وجود رابط وإذ كان الثاني غير موجود مع الأول وقيام الرابط بهما معا يقضى بوجودهما معا في ظرف تحقق الرابط فللثاني وجود مع الأول لا يترتب عليه جميع آثار الثاني وهو قبل وجود الثاني الذي يترتب عليه جميع آثاره بالفعل وهذا هو السر في اجتماع هذا الذي نسميه بالامكان مع الأول الذي هو فعليه مباينه بل اتحاده معه وجودا من غير أن يؤدى ذلك إلى التدافع بين المتباينين لكونه وجودا لا يترتب عليه الآثار لان التدافع بين المتباينين انما هو في مرتبتها وهو السر أيضا في زوال الامكان والقوة مع تحقق الفعلية فإنما هو من باب اندماج مرتبه مع عدم ترتب الآثار في مرتبه ترتبها لا من باب انتفاء شئ من أصله عند ثبوت آخر وبذلك يظهر ان الحامل لهذا الامكان ليس هو الصورة الأولى بل جوهر آخر معه متحد به يحمل الامكان ويتحد مع الصورة الثانية لمكان التبدل القاضي بوجود امر مشترك بين المتبدل والمتبدل إليه وإذ كانت الصورة الأولى حاله في سبق الامكان حال الصورة الثانية في سبق امكانها عليها فهذا الجوهر المتحد مع الثانية الحامل لامكانها هو بعينه حامل لامكان الأولى قبلها ومتحد بها كذلك وهكذا الحال بالنسبة إلى الصورة التي قبلهما فهناك جوهر واحد مستمر يتعاقب عليها الامكانات و الصور وهو متحد مع كل صوره عند فعليتها ومع امكانها قبل فعليتها عند فعليه الصورة السابقة وهو الذي نسميه بالمادة.

فهناك مادة مستمرة الوجود يتعاقب الصور عليها تحمل في نفسها امكان جميع الصور وتحمل قبل كل صوره امكانها الخاص بها ويتبدل الامكان إلى الفعلية بفعلية الصورة وتعاقب الصور على نحو الاتصال لا بحسب الفرض العقلي ولو كان هناك انقطاع خارجي لبطلت المادة ببطلان الصورة الأولى وبطل بذلك معنى التبدل والنسب الموجودة بين السابق واللاحق.

وبذلك ينطبق حد حركه على حال الصور في تعاقبها على المادة ويعود حقيقة كل صوره إلى قطعه من امتداد هذه حركه وهذه هي حركه الجوهرية التي تتحرك بها المادة في صورها فافهم ذلك ويظهر به ان وجود الشئ بالقوة مرتبه من وجوده لا يترتب عليه جميع آثاره التي تترتب على وجوده بالفعل وان القوة وجود له حقيقة كالفعل وبذلك يستقيم انقسام الموجود مطلقا إلى ما بالقوة وما بالفعل من غير أن يعود إلى تقسيم الموجودية العامة الامكان الاستعدادي ومطلق الفعلية التي غيره ويظهر به أيضا ان مقارنه المادة الصورة اتحادية لا انضمامية وان نسبه المادة إلى الاستعداد الذي هو. بوجه امكان استعدادي نسبه الجسم الطبيعي إلى الجسم التعليمي فامكان صوره كذا تعين للمادة المبهمة كما أن الجسم التعليمي تعين الجسم الطبيعي المبهم ولهذا البيان نتائج و فروع كثيره أخرى سنتعرض لبعضها إن شاء الله تعالى فيما يناسبه من المورد ط مد

ان الموجود كيف يكون مضافا إلى المعدوم فان حد المضاف كون الشئ بحيث إذا عقل عقل معه انضاف إليه وان قيل إن سعة الحوض وصحن الدار كل منهما

معنى وجودي والقوة معنى عدمي (١) كان كل منهما بالقياس إلى ما يسعه وهو الماء مثلا لا إلى الوجود هو معنى عدميا والقوة التي هي بالاطلاق معنى عدمي هي ما يكون بالقياس إلى الوجود مطلقا.

تنبيه ان بعض الحوادث (٢) يكون امكان وجوده بان يكون موجودا في المادة وبعض الأشياء يكون امكان وجوده بان يكون مع المادة لا فيها فالأول كالصور الجسمية والثانية كالنفوس الانسانية ليس وجودها في المادة ولكن مع المادة كما ستعلم في علم النفس والمادة هي المرجحة لوجود النفس على عدمها إذ كل ما هو ممكن الوجود فقوته على الوجود والعدم سواء فيجب ان يكون له سبب مرجح يميله إلى أحد الطرفين لان الواهب جواد يكفيه أقل مرجح يخرج الشئ عن الحد المشترك بين الوجود والعدم فتبين لك ان المادة علة لوجود النفس على هذا الوجه لا غير إذ المادة يحتاج إليها لوجهين أحدهما لان يتقوم بها الموجود عنها وهذا ليس للنفس النطقية والثاني لان يرجح وجود الشئ على عدمه والمحتاج إليها من المادة في النفس هو هذا فالمادة بالحقيقة للحوادث لان يحمل امكان الوجود ليرجح وجود

---

(١) هذا جواب الشرط يعنى كونهما وجوديين لا ينافي كونهما قوه إذ المستعد له امر مخصوص كالماء والقوة التي هي صرف القوة ومعنى عدم مطلقا ما كان قوه على الوجود مطلقا كما في الماهية س ره

(٢) يشير ره إلى أن حكم المسبوقية بالمادة في النفوس الانسانية المتعلقة بالمادة تعلق التدبير وان لم تكن منطبعة في المادة كالصور النوعية المادية فالبرهان السابق جار في النفوس كجريانه في الصور هذا على قول المشائين بتجرد النفوس الانسانية في أول وجودها واما على قوله ره من كونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء فالامر أوضح وكذلك يجرى البرهان في النفوس غير الانسانية سواء قيل بماديتها أو بتجردها وكذا في الاعراض المادية كما لا يخفى ط مد ظله.

ممكن الوجود على عدمه ثم هذا الامر الممكن هو صوره فبان في بعض الصور انها توجد فيها فيحتاج إليها لمعنيين أحدهما للحدوث وثانيهما لان يتقوم بها وجود الصورة واما النفس الانسانية فإنما يحتاج إليها للحدوث وزيادة التحقيق في هذا المعنى وحل الشبهة في سببية المادة للنفس مما سنذكره في باب بيان بقائها بعد الموت واعلم أن المفارق المحض لا امكان له بحسب الواقع والا لكان لوجوده حامل وانما امكانه اعتبار صرف يعتبره الذهن عند ملاحظة ماهية كليه له فيجد نسبتها إلى الوجود بالامكان كما مر

فصل

في أن الفعل مقدم على القوة

ان الفصول الماضية أوهمت ان القوة متقدمة على الفعل مطلقا وهذا مذهب أكثر الناس وجلهم حيث زعموا ان المادة قبل الصورة والجنس قبل الفصل ولا نظام العالم قبل نظامه وماهية الممكن قبله وجوده وليس الامر كذلك. (١) والشيخ حكى في الشفاء مذاهب أقوام زعموا ان القوة قبل الفعل وهم تفرقوا في هذا فرقا وتحزبوا أحزابا.

فمنهم من جعل للهيولي وجودا قبل الصورة ثم (٢) ألبسها الفاعل كسوة الصورة

---

(١) فان سبق المادة الجنس باطل والعلية كما نقل عن الامام من عليه الجنس بما هو جسم للحركات المخصوصة أو المبادئ المخصوصة س ره

(٢) ان أرادوا القبيلة الزمانيي للهيولي أو الظلمة والهاوية والخلاء مما هي مأولة إلى الهيولى فهي باطله فإنها مستلزمه للهيولي المجردة عن الصورة بأجمعها وهذا باطل وفي قوه القول بامساك الله تعالى عن الجود وانقطاع الفيض وأفول النور وحدوث التكلم وغير ذلك من المحذورات وان أرادوا القبيلة الذاتية الوجودية كما نقل فهو أيضا باطل لان الامر بالعكس كما علمت من فناء الجنس في الفصل والمادة في الصورة والماهية في الوجود وان أرادوا القبيلة بالرتبة العقلية فلا باس بها إذا جعل الجنس الأقصى الطبيعي والهيولي الأولى مبدءا محدودا في السلسلة الطولية الصعودية فيكون إشارة إلى التغيرات الاستكمالية بالنظام والترتيب من الأخص إلى الأشرف إلى أن ينتهى إلى الفناء المحض والانمحاق في سطوع نور الأنوار وقد نقل ان العالم كان أولا مظلما ثم قاعا صفصفا ثم أجاما ثم مملوا من الضفادع ثم من الأفراس ثم من بنى الجان ثم من بني آدم فتفطن س ره

اما ابتداء أو لداع دعاه إليه كما ظنه بعض عامه القدماء فقال إن شيئا كالنفس وقع له فلتة ان اشتغل بتدبير الهيولى وتصويرها فلم يحسن التدبير والتصوير فتداركها الباري فأحسن تصويرها.

ومنهم من قال إن هذه الأشياء كانت في الأزل تتحرك بطباعها حركه غير منتظمة فأعانها الباري طبيعتها فاخرجها من لا نظام إلى نظام.

ومنهم من قال إن القديم هو الظلمة أو الهاوية أو خلاء غير متناه لم يزل ساكنا ثم حرك.

ومنهم من قال بالخليط الذي يقول به انكساغورس (١) وذلك لأنهم قالوا إن القوة قبل الفعل كما في البزور والنطف وفي جميع ما يصنع.

فنقول ان الحال في الأمور الجزئية من الكائنات الفاسدة كالحال في المنى والانسان من أن للقوة المخصوصة تقدما على الفعل بالزمان والتقدم بالزمان غير معتد به ثم القوة مطلقا متأخرة عن الفعل بوجوه التقدم فإنها لا تقوم بذاتها بل يحتاج إلى جوهر تقوم به وذلك الجوهر يجب ان يكون بالفعل فإنه ما لم يصر بالفعل لم يكن مستعدا لشئ فان ما ليس موجودا مطلقا ليس ممكنا ان يقبل شيئا ثم إن في الوجود أشياء بالفعل لم يكن ولا يكون بالقوة أصلا كالأول تعالى والعقول

---

(١) ذكر هذا هنا مع أن ظاهر هذا القول ينفى القوة والانقلاب والاستحالة إذ كل شئ بالفعل عنده ولها كمون وبروز بمناسبة سبق اللا نظام على النظام س ره.

الفعالة ثم القوة تحتاج إلى فعل يخرجها إلى الفعل وليس ذلك الفعل مما يحدث فإنه يحتاج إلى مخرج آخر وينتهي لا محاله إلى موجود بالفعل ليس بمحدث كما بين في تناهى العلل وأيضا فان الفعل يتصور بذاته والقوة يحتاج تصورها إلى تصور الفعل وأيضا فان الفعل قبل القوة بالشرف والكمال كيف والفعل كمال والقوة نقص وكل قوه على فعل (١) فذلك الفعل كمالها والخير في كل شئ انما هو مع الكون بالفعل وحيث يكون الشر فهناك ما بالقوة والشئ لا يكون من كل وجه شرا والا لكان معدوما وكل شئ من حيث هو موجود ليس بشر وانما هو شر من حيث هو عدم كمال مثل الجهل أو لأنه يوجب في غيره عدما كالظلم فالقوة لان لها في الخارج ضربا من الكون يتقوم ماهيتها بالوجود إذ الوجود كما علمت (٢) مقدم على الماهية تقدما بالحقيقة فالقوة بما هي قوه لها تحصل بالفعل عقلا

فقد بان ان الفعل مقدم على القوة تقدما بالعلية وبالطبع وبالشرف وبالزمان (٣) وبالحقيقة كما أومأنا إليه.

---

(١) هذا الكلام لو اجرى على الحقيقة كان مؤيدا لما قدمناه ان القوة مرتبه ضعيفه من الفعل لا يترتب عليها آثاره واما مع الغض عن ذلك فلا معنى لجعل صوره جوهرية كمالا لكيفية استعدادية قائمه بالمادة تبطل بحدوث الصورة اللاحقة ط مد

(٢) الأولى والوجود بحذف كلمه إذ والمقصود بيان التقدم بالحقيقة بان القوة ليست عدما بل لها ضرب من الوجود والوجود متقدم بالحقيقة على الماهيات ومن جملتها ماهية القوة ووجودها فعل فالفعل أي وجود القوة متقدم بالحقيقة على القوة أي ماهيتها واما بيانه بان ما بالفعل وهو الوجود مطلقا متقدم بالحقيقة على ما بالقوة وهو الماهية مطلقا فغير جائز لان الكلام في القوة الاستعدادية لا الامكان الذاتي س ره

(٣) المستنبط كذلك من فحوى كلامه فإنه إذا نظرنا نظرا جزئيا فكما ان للقوة الجزئية في الزمانيات تقدما على فعل جزئي كذلك لفعل جزئي آخر تقدم على تلك القوة فيها بل داخل في اطلاق قوله قدس سره فإنها لا تقوم بذاتها بل تحتاج إلى جوهر تقوم به الخ فان ذلك البيان لمطلق تقدم الفعل على القوة وبعد ما أطلق البيان خصص بيانات أخرى بكل من اقسام التقدم س ره.

وهم واندفاع فان قلت إن القوة في بعض المواضع خير من الفعل والفعل شر من القوة فان القوة على الشر خير من الفعل الذي بإزائه والكون بالفعل شر أشر من الكون بالقوة شرا كما أن الكون بالفعل خير أخير من الكون بالقوة خيرا إذ لا يكون الشرير شريرا بقوة الشر فيه بل بملكه الشر قلنا صدقت ولكن هذا امر عارض بالقياس فقوه الشر بما هو قوه والقوة عدم ما فهي شر كما أن الفعل الذي بإزائها كالظلم والمرض وأشباههما من حيث هو بالفعل والفعل وجود خير لكن الفعل من حيث يؤدى إلى عدم ما عرض له انه شر فالقوة على ذلك الفعل من جهة انها عدم امر يؤدى وجوده إلى عدم شئ آخر كانت خيرا من فعله حيث إن عدم العدم يلزمه وجود فجهة الخيرية في القوة على الشر رجعت أيضا إلى الفعل كما أن

جهة الشرية في فعل الشر رجعت إلى القوة

فصل

في تحقيق موضوع حركه وان موضوعها هل الجسم أم غيره

لما علمت أن حركه حالة سيالة لها وجود بين القوة المحضة والفعل المحض يلزمها امر متصل تدريجي قطعي لا وجود له على وصف الحضور والجمعية الا في الوهم يجب ان يكون شئ ثابت بوجه حتى يعرض له حركه فاما ان يكون هذا الثابت أمرا بالقوة أو أمرا بالفعل ومحال ان يكون بالقوة (١) إذ ما لا وجود له بالفعل لا يوصف بشئ أصلا لا بالقوة ولا بالفعل فبقي ان يكون موضوعها أمرا ثابتا

---

(١) ان قلت الموضوع في حركه الجوهرية هو الهيولى بل في الكمية أيضا.
قلت أولا هذه المذكورات على مذهب القوم كما سيصرح وثانيا ان الهيولى بصوره ما موضوعه للحركة في الصورة المعينة كما انها بمقدار ما تتحرك في المقادير المخصوصة س ره.

بالفعل وذلك اما ان يكون بالفعل من كل وجه أو لا يكون كذلك والأول محال إذ الذي يكون بالفعل من كل الوجوه يكون مفارقا لا علاقة بينه وبين المادة أصلا وكل ما كان كذلك فلا معنى لكونه خارجا من القوة إلى الفعل فلا معنى لكونه متحركا إذ قد حصل له بالوجوب جميع ما يمكن له بالامكان العام فكل ما هو بالفعل من جميع الوجوه يمتنع عليه حركه وبعكس النقيض كل ما يصح عليه حركه ففيه ما بالقوة إذ كل طالب للحركة يطلب شيئا لم يحصل له بعد فلا يصح ان يكون المجرد عن المادة يطلب بالحركة أمرا وأيضا حركه امر طار على الشئ المتحرك ويجب ان يكون في الشئ الذي يطرء له شئ معنى ما بالقوة فيجب فيما يفرض له حركه معنى ما بالقوة والمفارق برئ من ذلك فموضوع حركه يلزمه ان يكون جوهرا مركب الهوية مما بالقوة ومما بالفعل جميعا وهذا هو الجسم.

واعلم أنه لا يجوز ان يكون حركه صوره لنوع من الجواهر الجسمانية لوجوه من البيان.

الأول لان حركه عرض بل أضعف الاعراض لأنها متحركية الشئ بالمعنى النسبي لا ما به يتحرك الشئ فلا يصح ان يكون صوره لموجود جوهري ولا يتحصل الشئ بما هو انقص وجودا منه.

والثاني لأنك علمت أن موضوعها الجسم بالفعل ولا يصح ان يوجد جسم عام مبهم الا في العقل (١) بل الموجود من الجسم ما قد تحصل نوعا خاصا.

والثالث لان (٢) حركه لا توجد أنواعها بالفعل مستقره وما يوجد بالفعل

---

(١) بل يوجد في الخارج أيضا ولكن مرتبا لا مكافئا للصور النوعية وحاصل الوجه الثاني ان حركه لو كانت صوره منوعة قامت مقام الطبائع المنوعة ومعلوم ان الجسم المطلق لا وجود له مكافئا للطبائع فكذا بالنسبة إلى حركه حينئذ فكيف يكون الجسم موضوعا لها حينئذ فوجب تنوع الجسم قبل حركه س ره

(٢) هذا نظير الأول بناء ه على أن العرض لا يقوم الجوهر النوعي ولا يقسم الجوهر الجنسي والثالث بنائه على أن ما بالقوة لا ينوع ما بالفعل س ره.

لا ينوع أمرا بالفعل.
والرابع ان حركه لو كانت مقومه لنوع لعدم بالسكون ولعدم بعدم اجزاء تلك حركه فيكون النوع بالقوة فاحتاج إلى ثابت بالفعل فثبت ان حركه تعرض للجسم بعد تقومه هذا غاية ما قيل في هذا المقام وستسمع كلاما فيه تنوير القلب

فصل

في حكمه مشرقية

اعلم أن حركه لما كانت متحركية الشئ لأنها نفس التجدد والانقضاء فيجب ان يكون علته القريبة أمرا غير ثابت الذات والا لم ينعدم اجزاء حركه (١) فلم تكن حركه حركه والتجدد تجددا بل سكونا وقرارا فالفاعل المزاول لها امر تكون حركه لازمه له في الوجود بالذات وكل ما كانت حركه من لوازم وجوده فله ماهية غير حركه لكن حركه لا تنفك عنه وجودا وكل ما يكون من لوازم وجود الشئ الخارجي فلم يتخلل الجعل بينه وبين ذلك اللازم بحسب نحو وجوده الخارجي فيكون وجود حركه (٢) من العوارض التحليلية لوجود فاعلها القريب فالفاعل القريب للحركة لا بد ان يكون ثابت الماهية (٣) متجدد

---

(١) البيان كما ترى مبنى على كون حركه القطعية موجودة في الخارج و الا أمكن منعه مستندا إلى أن الذي في الخارج هو حركه التوسطية وهي لثباتها واستمرارها يمكن ان تتقوم بأمر ثابت نظير ما ذكروه في ربط الحادث بالقديم ط مد

(٢) أي تجدد وجود الطبيعة من العوارض التحليلية أي اللوازم الغير المتأخرة في الوجود عن وجود الطبيعة وهو المراد بوجود فاعلها القريب لكن ضمير فاعلها يعود إلى حركه العرضية التي هي من العوارض المفارقة المتأخرة في الوجود عن وجود معروضها فالكلام من باب الاستخدام وذلك لان حركه الجوهرية التي للطبيعة ذاتية لا تعلل و قد صرح بأنه لا يتخلل الجعل بين وجود الطبيعة وذلك اللازم س ره

(٣) المراد هنا وفيما بعد من ثبات الماهية ان ليس التجدد في مرتبه الماهيات الطبائع لا ان الثبات في المرتبة ليرد انها في المرتبة لا ثابته ولا متجددة س ره.

الوجود وستعلم ان العلة القريبة في كل نوع من حركه ليست الا الطبيعة وهي جوهر يتقوم به الجسم ويتحصل به نوعا وهي (١) كمال أول لجسم طبيعي من حيث هو بالفعل موجود فقد ثبت وتحقق من هذا ان كل جسم امر متجدد الوجود سيال الهوية وإن كان ثابت الماهية وبهذا يفترق عن حركه لان معناها نفس التجدد والانقضاء وبهذا ثبت حدوث العالم الجسماني وجميع الجواهر الجسمانية وسائر اعراضها (٢) فلكية كانت أو عنصرية فما ذكر في الفصل السابق من أن موضوع حركه لا بد وأن يكون أمرا ثابت الذات صحيح إذا عنى بموضوع حركه موضوعها بحسب الماهية لان موضوع التجدد يكون التجدد عارضا له فهو بحسب ذاته وماهيته غير متجدد أو عنى به موضوع (٣) الحركات الغير اللازمة في الوجود كالنقلة و الاستحالة والنمو وما ذكر أيضا فيه من أن موضوع حركه مركب من ما بالقوة وما بالفعل قول مجمل يحتاج إلى تفصيل وهو ان الموضوعية والعروض ان كانا

---

(١) فما ذكره في الفصل السابق ان حركه لا تنوع جوهرا جسمانيا يصح في الحركات العرضية لا الجوهرية فان الصورة النوعية للبسائط لما كانت حركه من ذاتيات حيثيتها الوجودية وان لم تكن ذاتية لشيئية ماهيتها صح ان حركه الجوهرية منوعة لها س ره

(٢) هذا وما سيجئ من قوله أو عنى به موضوع الحركات الغير اللازمة في الوجود كالنقلة والاستحالة والنمو يدلان على أنه ره قائل بان جميع المقولات متحركة بحركة الجوهر الموضوع لها ولازم ذلك كون الحركات غير اللازمة التي في المقولات الأربع الأين والوضع والكم والكيف غير مستند إلى محض طبيعة الجوهر المتحرك ولهذه المسألة فروع عجيبة سنوضح لك بعضها كغايات هذه الحركات الأولية اللازمة ومسألة حركه في حركه وكون الحركات اللازمة غاية الحركات غير اللازمة وكون جميع الماديات في صراط التجرد ط مد

(٣) ولكن عنى بالثبات ما هو بالإضافة إلى اعراضه فان الجسم المتحرك في الأين أو الكيف مثلا ليس معه متجددا مثلهما كما أن سخونة النار ثابته بالنسبة إلى تجدد سخونة الماء التدريجية س ره.

في الوجود كما في الحركات العارضة للجسم فحق ان موضوعها (١) مركب في الخارج
من امر به يكون بالفعل موجودا ثابتا مستمرا في كل زمان حركه ومن امر يكون (٢) بالقوة متحركا لان كل جزء من حركه يوجد فيه بعد ما لم يكن ويزول عنه وهو هو بحاله وإن كان العروض بحسب التحليل العقلي (٣) كما في اللوازم فالقابل والفاعل هناك امر واحد والقوة والفعلية جهة واحده أي ما بالقوة عين ما بالفعل كل منهما متضمن للاخر وكما أن ثبات حركه عين تجددها وقوتها على الشئ عين فعليه القوة على ذلك الشئ فكذلك حكم ثبات ما به حركه وهي الطبيعة الكائنة في الأجسام فإنه عين تجددها الذاتي وتحقيق هذا المقام انه لما كانت حقيقة الهيولى هي القوة والاستعداد كما علمت وحقيقة الصورة الطبيعية لها الحدوث التجددي كما سينكشف لك زيادة الانكشاف فللهيولى في كل آن صوره أخرى بالاستعداد ولكل صوره هيولي أخرى (٤) يلزمها بالايجاب لما علمت أن الفعل مقدم على القوة وتلك الهيولى أيضا مستعدة لصورة أخرى غير الصورة التي توجبها لا بالاستعداد وهكذا لتقدم الصورة على المادة ذاتا وتأخر هويتها الشخصية عنها زمانا فلكل منهما تجدد ودوام بالأخرى لا على وجه الدور المستحيل كما

---

(١) مراده قدس سره بالموضوع هو الموصوف بالحركة وبالمركب مجموع الموصوف والصفة وبالثابت المستمر مع أنه لا ثابت عنده الجسم النوعي من جهة الوجود والأصل المحفوظ واتصال حركه إذ الاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية ولما مر
س ره
(٢) أي يكون به الجسم بالقوة متحركا س ره
(٣) هذا في حركه الجوهرية وتجدد الطبيعة وأراد بالاتحاد الاكتفاء بالقابل أي الموصوف لان الذاتي لا يعلل س ره
(٤) لكن فرق بين الأخرى في الموضعين فان الصورة الأخرى مغايرة بالذات للصورة الأولى بمقتضى كون الصورة ما فيه التجدد واما الهيولى الأخرى فمغايرتها للهيولي السابقة باعتبار مغايرة الاستعدادات وكذا ما به الاستعدادات لان هيولي العناصر مشتركة وهي الباقية في التبدلات ولأن موضوع حركه لا بد من بقائها س ره.

يستبين عليك كيفيته في مباحث التلازم بينهما ولتشابه الصور في الجسم البسيط ظن فيه صوره واحده مستمرة لا على وجه التجدد وليست كذلك بل هي واحد بالحد والمعنى لا بالعدد الشخصي لأنها متجددة متعاقبة (١) في كل آن على نعت الاتصال لا بان يكون أمور متباينة متفاصلة ليلزم ما يلزم على أصحاب الجزء

فصل

في اثبات الطبيعة لكل متحرك وانها هي المبدء القريب لكل حركه سواء كانت حركه طبيعية أو قسرية أو إرادية

أما إذا كانت الأولى فظاهر ان فاعلها الطبيعة وأما إذا كانت قسرية فلان القاسر العلة المعدة والمعد علة بالعرض ولذلك يزول القسر وحركه غير منقطعة بعد وأيضا لا بد من انتهاء القواسر إلى الطبيعة أو الإرادة وأما إذا كانت إرادية فان النفس انما تحرك الجسم باستخدام الطبيعة وكثير من أولى البحث (٢) و ان زعموا ان النفس هي الفاعلة القريبة للحركات المنسوبة إلى الإرادة لكن التحقيق ان المبدء القريب لها بعد تحقق التخيل والإرادة والشوق هو القوة المحركة للعضلة والأوتار والرباطات وتلك القوة هي بعينها طبيعة تلك الأعضاء والآلات جعلت مطيعة إياها لأنها منبعثة عن النفس على الأعضاء لتدبير البدن بواسطتها ونحن نتيقن بالوجدان فضلا عن البرهان ان الامر المميل للجسم والصارف له من مكان إلى مكان أو من حالة إلى حالة لا يكون الا قوه فعليه قائمه به وهي المسماة بالطبيعة فالمبدء القريب للحركة الجسمية قوه جوهرية قائمه بالجسم إذ الاعراض كلها

---

(١) ولازم ذلك أن هناك وجودا مستمرا واحدا سيالا ينتزع من حدوده المفروضة ماهيات عقلية كالانسان والحيوان والنبات ونحو ذلك ط مد

(٢) والمصنف قدس سره أيضا يقول إن النفس هي الفاعلة لكل الأفاعيل و المدركة لكل المدركات لكونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء ولها مراتب الا ان هؤلاء مبطل القوى والطبائع بخلاف المصنف قدس سره س ره.

تابعه للصورة المقومة وهي الطبيعة ولهذا عرفها الحكماء بأنها مبدء أول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وقد برهنوا أيضا على أن كل ما يقبل الميل من خارج (١) فلا بد وأن يكون فيه ميل طباعي فثبت ان مزاول حركه مطلقا لا يكون الا طبيعة وقد علمت أن مباشر حركه امر سيال متجدد الهوية ولو لم يكن سيالا متجددا لم يمكن صدور هذه الحركات الطبيعية عنه لاستحالة صدور هذه الحركات الطبيعية عنه لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت والحكماء كالشيخ الرئيس وغيره معترفون بان الطبيعة ما لم يتغير لا يمكن أن تكون علة حركه الا انهم قالوا لا بد من لحوق التغير لها من خارج كتجدد مراتب قرب وبعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعية وكتجدد أحوال أخرى في الحركات القسرية وكتجدد الإرادات والأشواق الجزئية المنبعثة عن النفس على حسب تجدد الدواعي الباعثة لها على حركه.

أقول ما ذكروه غير مجد في صحه ذلك فان تجدد هذه الأحوال وتغيرها في آخر الامر ينتهى لا محاله إلى الطبيعة لما قد عرفت من انتهاء القسر إلى الطبيعة وعلمت ان النفس لا تكون مبدء حركه الا باستخدام الطبيعة فالتجددات بأسرها منتهية إلى الطبيعة معلوله لها فتجدد ما هي مبدء له يستدعى تجددها البتة.

فان قيل إنهم صححوا (٢) استناد التغير كالحركة إلى الثابت كالطبيعة على زعمهم بان أثبتوا في كل حركه سلسلتين إحداهما سلسله أصل حركه والأخرى

---

(١) خرج الميل لأنه مبدء ثان س ره

(٢) الفرق بينه وبين سابقه غير خفى إذ في السابق جعل مراتب القرب والبعد علة مطلقا لمراتب حركه واما في الحديث السلسلتين فقد جعل كل شطر من إحدى السلسلتين علة من وجه لشطر من الأخرى ومعلولا له من وجه والشارح المحقق لمقاصد الإشارات صحح ذلك بان الطبيعة وان كانت أمرا ثابتا الا ان الميل امر يقبل الشدة والضعف فهو برزخ بين الطبيعة وحركه لكن ما ذكره قدس سره يرد على المحقق قدس سره من أن تجدد الميل أيضا يستند إلى الطبيعة س ره.

سلسله منتظمة من أحوال متواردة على الطبيعة كمراتب قرب وبعد من الغاية قالوا فالثابت كالطبيعة مع كل شطر من إحدى السلسلتين علة لشطر من الأخرى و بالعكس لا على سبيل الدور المستحيل كما ذكروا في ربط الحادث بالقديم.
أقول هذا الوجه غير كاف في استناد المتغير إلى الثابت وارتباط الحادث بالقديم فان الكلام في العلة الموجبة للحركة لا في العلة المعدة لها ولا بد في كل معلول من علة
مقتضيه ففرض السلسلتين نعم العون على وجود أمور مخصصه لاجزاء حركه العارضة للمادة المستعدة لها وكلامنا في العلة الموجبة لأصل حركه فان حركه معلوله وكل معلول لا بد له من موجب لا ينفك ولا يتأخر عنه زمانا ولو كان كل من السلسلتين علة
للأخرى يلزم تقدم الشئ على نفسه ولا مخلص عن هذا الا بان يذعن بان الطبيعة جوهر سيال انما نشأت حقيقتها المتجددة بين مادة شانها القوة والزوال وفاعل محض شانه الإفاضة والافضال فلا يزال ينبعث عن الفاعل امر وينعدم من القابل ثم يجبره الفاعل بايراد البدل على الاتصال وأيضا من راجع إلى وجدانه في حال السلسلتين معا بجميع اجزائهما ولا محاله انهما جميعا متأخرتان في وجودهما عن وجود الطبيعة علم أن
الكلام في لحوقهما معا بأمر ثابت عائد من رأس من أنهما من أين حصلتا بعد ما فرض الأصل ثابتا والاعراض تابعه وهذا على قياس ما ذكر في البرهان المسمى بالوسط والطرفين على بطلان اللاتناهي في تسلسل العلل من أنه إذا كان جميع الآحاد ما سوى الطرف الأخير أوساطا من غير أن يكون لها طرف أول فمن أين حصلت تلك السلسلة فهكذا نقول هاهنا إذا لم يكن هاهنا وجود امر شانه التجدد والانقضاء لذاته فمن أين حصلت المتجددات سواء كانت سلسله واحده أو سلاسل ومم حصل تجدد السلسلتين على أن مراتب القرب والبعد التي فرضوها سلسله أخرى هي ليست غير نفس حركه فان تجدد القرب والبعد ليس أمرا غير حركه جعلا وجودا فقد وضح ان تجدد المتجددات مستند إلى امر يكون حقيقته وذاته متبدلة سيالة في ذاتها وحقيقتها وهي الطبيعة لا غير لان الجواهر العقلية هي فوق التغير والحدوث وكذا النفس من حيث ذاتها العقلية واما من حيث تعلقها بالجسم فهي عين الطبيعة كما.

سيجئ واما الاعراض فهي تابعه في الوجود لوجود الجواهر الصورية واما نفس حركه (١) فقد علمت أنه لا هويه لها الا تجدد امر وتغيره لا المتجدد فهي نفس نسبه التجدد لا الذي بها التجدد

---

(١) أي الجوهرية وهي تجدد الطبيعة وانا حملنا على الجوهرية لان حركه العرضية نفس المعلول فلا يحتمل كونها علة لنفسها. ان قيل لم لا يجوز ان يقال التجدد ذاتي للحركة الوضعية والذاتي لا يعلل كما تقولون أنتم في تجدد الطبيعة فلا يثبت تجددها.
قلت ما بالعرض لا بد ان ينتهى إلى ما بالذات والاعراض كلا تابعه محضه ومنها حركه العرضية والتجدد العرضي بل هي أشد تبعية لكونها أضعف فكما ان الاعراض المقام بعضها ببعض انتهت بالآخرة إلى جوهر كذلك التجددات العرضية تنتهي بالآخرة إلى جوهر هو الطبيعة لأنها مبدء الصفات والاعراض والصور النوعية مبادئ الآثار اللواتي تختلف وقد عرفوا الطبيعة بالمبدء الأول للحركة والسكون الذاتيين.
ان قلت أرادوا انها المبدأ لوجودها.
قلت مبدء الوجود هو الله تعالى وهو الفاعل الإلهي والطبيعيون لا يعنون بالفاعل الا مبدء حركه والفواعل المباشرة ليست الا القوى والطبائع عندهم فلو كان التجدد ذاتيا للحركة العرضية وكان وجودها من الطبيعة كانت الطبيعة فاعلا إلهيا وهذا باطل بل هي فاعل طبيعي ومن المبرهنات والمتفق عليها بل كاد ان يكون من البديهيات استناد الحركات إلى الامر الداخل المختص بنوع نوع من الجسم فنفس الحركات مستنده إلى الطبيعة والوجود اجل من الاستناد إليها بخلاف ما إذا كان التجدد ذاتيا للطبيعة ووجود الطبيعة من الله إذ لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى.
وأيضا قسموا المحرك إلى محرك هو مفيد نفس حركه وهو الطبيعة والى محرك هو مفيد وجود الذات المتحركة ووجود الذات المحركة وهو الفاعل المفارق وبالجملة يناخ راحلة الذاتية بباب الطبيعة ولدى فناء الجواهر س ره.

فصل

في كيفية ربط المتغير بالثابت (١)

لقائل ان يقول إذا كان وجود كل متجدد مسبوقا بوجود متجدد آخر يكون علة تجدده فالكلام عائد في تجدد علته وهكذا في تجدد علة علته فيؤدى ذلك اما إلى التسلسل أو الدور أو إلى التغير في ذات المبدء الأول تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكنا نقول إن

تجدد الشئ ان لم يكن صفة ذاتية له ففي تجدده يحتاج إلى مجدد وإن كان صفة ذاتية له ففي تجدده لا يحتاج إلى جاعل يجعله متجددا بل إلى جاعل يجعل نفسه جعلا بسيطا لا مركبا يتخلل بين مجعول ومجعول إليه ولا شك في وجود امر حقيقته مستلزمه للتجدد والسيلان وهو عندنا الطبيعة وعند القوم حركه والزمان ولكل شئ ثبات ما وفعلية ما وانما الفائض من الجاعل نحو ثباته وفعليته فإذا كان ثبات شئ ثبات تجدده وفعليته فعليه قوته فلا محاله يكون الفائض من الأول عليه هذا النحو من الثبات والفعلية كما أن لكل شئ نحوا من الوحدة وهي مساوقة للوجود وعينه فإذا كانت وحدته عين كثره ما بالقوة أو بالفعل كانت الفائض عليه من الواحد الحق وحده الكثرة بأحد الوجهين والذي من الموجودات ثباته عين التجدد هي الطبيعة والذي فعليته عين القوة الهيولى والذي وحدته عين الكثرة بالفعل هو العدد والذي وحدته عين قوه الكثرة هو الجسم وما فيه فالطبيعة بما هي ثابته مرتبطة إلى المبدأ الثابت وبما هي متجددة يرتبط إليها تجدد المتجددات وحدوث الحادثات كما أن الهيولى من حيث لها فعليه ما صدرت عن المبدء الفعال بانضمام الصورة ابداعا ومن حيث إنها قوه وامكان يستصح بها الحدوث والانقضاء والدثور والفناء فهذان الجوهران بدثورهما وتجددهما الذاتيتين واسطتان للحدوث

---

(١) أي ربط الطبيعة المتجددة به فاللام للمتغير للعهد الذكرى وانما حملنا على ذلك لان كيفية ربط المتغير مطلقا بالثابت وربط الحادث بالقديم قد مضى بالتفصيل س ره.

والزوال في الأمور الجسمانية وبهما يحصل الارتباط بين القديم والحادث وينحسم مادة الاشكال التي أعيت الفضلاء في دفعه

فصل

في نسبه حركه إلى المقولات

إذا قلنا حركه في مقولة كذا احتمل وجوها أربعة أحدها ان المقولة موضوع حقيقي لها (١) والثاني ان الموضوع وإن كان هو الجوهر ولكن بتوسط تلك المقولة الثالث ان المقولة جنس لها الرابع ان الجوهر يتبدل ويتغير من نوع تلك المقولة إلى نوع أو من صنف إلى صنف آخر تبدلا وتغيرا على التدريج والحق هو (٢) هذا القسم الأخير دون البواقي.

---

(١) لو ذهب وهم إلى ذلك أو إلى الثالث كان من استعمال كلمه في فان قولنا حركه في الكيف من قبيل قولنا البياض في العاج أو الانسان في الحيوان فان كل نوع تحت جنسه لكن لعلك كنت مقروع السمع ان استعمال كلمه في المواضع مختلفة فان كون الشئ في المحل بنحو وفي المكان بنحو آخر وفي الزمان بطور والزمان في حركه بطور آخر وحركه في الزمان بنهج آخر وهكذا الوجود في الماهية والماهية في الوجود وهو الله في السماوات والأرض وقس عليها س ره

(٢) هو حق بمعنى انه ينتزع من مورد حركه في كل آن مفروض نوع من أنواع المقولة التي فيها حركه أو صنف أو فرد آخر فان كانت حركه في مقولة عرضية كان المتحرك الذي هو الجوهر متغيرا فيها بورود نوع بعد نوع مثلا من المقولة عليه في كل آن وان كانت حركه في الجوهر كان المتحرك وحركه واحدا فان هذه حركه لكونها في الجوهر قائمه بنفسهما فنفسها أعني حركه قائمه بنفسها أعني الجوهر فهو حركه ومتحرك معا فان شئت قلت إن حركه وموضوعها في الجوهر واحد وان شئت قلت إن حركه في الجوهر لا تحتاج إلى موضوع فان حركه في الجوهر نحو من الوجود الجوهري ولا موضوع للجوهر وبالجملة معنى حركه في مقولة الجوهر ان ينتزع من المورد في كل آن نوع خاص مثلا من الجوهر غير ما ينتزع في الان الاخر ط مد.

اما الأول فنقول التسود ليس هو ان ذات السواد يشتد فان ذات السواد ان بقيت بعينها ولم يحدث فيها صفة فلم يشتد بل هي كما كانت وان حدثت فيه صفة زائدة
وذاته باقيه كما كانت فلا يكون التبدل في ذات السواد بل في صفاته وصفاته غير ذاته (١)
وقد فرضنا التبدل في ذاته هذا خلف وان لم يبق ذاته عند الاشتداد فهو لم يشتد بل عدم وحدث سواد آخر وهذا ليس بحركة فعلم أن موضوع هذه حركه محل السواد لا نفسه والاشتداد يخرجه من نوع إلى نوع أو من صنف إلى صنف فله في كل نوع آخر أو صنف آخر وكذا حركه في المقدار فان الشئ إذا تزائد مقداره فاما ان يكون هناك مقدار واحد باق في جميع زمان حركه أو لا يكون فإن كان فالزيادة اما ان تداخله أو تنضم إليه من خارج الأول باطل لاستحالة التداخل ولأنه على فرض ذلك لم يزد المقدار على ما كان وكلامنا فيه والثاني أيضا باطل لان ذلك كاتصال خط بخط ما زاد شئ منهما ولا المجموع على ما كان أولا (٢) وإن كان المقدار
الأول لا يبقى عند الزيادة فلا يكون هو موضوع بل محله أعني الهيولى فقط أو مع مقدار ما على العموم كما هو التحقيق عندنا فهناك مقادير متعاظمه متتالية على الجسم بلا نهاية بالقوة.
واعلم أن الإمام الرازي لما نظر في قولهم ان التسود يخرج سوادا من نوعه زعم أن معناه انه يخرجه إلى غير (٣) السواد ولأجل ذلك قال في بعض تصانيفه ان

---

(١) وإن كان الأصل والخصوصيات كلها سوادات لزم اجتماع المثلين والتركيب في الاعراض مع أنها بسائط خارجية س ره
(٢) بل لا يبقى المقدار حينئذ فيكون من الشق اللاحق وذلك الفصل والوصل في المقدار يعدمه فذلك الخط الموصول شخص آخر لم يبق الأول الا باعتبار الموضوع و الهيولى فهي الموضوع لا المقدار الا ان يرد الاتصال مع مفصل س ره
(٣) والحال ان مراده من أن التسود يخرج السواد من نوعه ان السواد المطلق جنس وله عرض عريض فيخرج الموضوع من نوع منه إلى نوعه الاخر وهكذا والكل سوادات.
ثم لا يخفى بطلان قول الإمام من وجه آخر وهو ان التسود واشتداد السواد لما كان معناه التوجه إلى السواد الشديد كان الخروج خروجا إلى السواد لا منه إلى غيره و الطرف الخفي الذي عنده سواد ينبغي ان يكون هو الحد الأخير من السواد لأنه في غاية البعد عن البياض فهو السواد المضاد للبياض عنده فالخروج من غير نوعه إلى نوعه لا بالعكس س ره

اشتداد السواد يخرجه من نوعه ويكون للموضوع في كل آن كيفية بسيطه واحده لكن الناس يسمون جميع الحدود المقاربة من السواد سوادا وجميع الحدود المقاربة من البياض بياضا والسواد المطلق في الحقيقة واحد وهو طرف خفى والبياض كذلك والمتوسط
كالممتزج لكن يعرض لما يقرب من أحد الطرفين ان ينسب إليه والحس لا يميز فيظن انها نوع واحد انتهى ما ذكره وقد صوبه بقوله هذا كله حق وصواب لكن يجب طرد القول به في حركه المقدارية.
أقول فساده مما لا يخفى على من له اطلاع على هذه المباحث ولست ادرى أي حد من حدود السواد سواد عنده (١) والبواقي كلها غير سواد مع أن كل واحد من تلك الحدود يوجد بالفعل عند الثبات والسكون وإذا لم يكن سواد فأي شئ كان.
ثم اعترض على قولهم ان للمتحرك في المقدار في كل آن مقدارا آخر بحيث لا يوجد مقدار واحد منهما في زمانين والا لم تكن حركه فيه بأنه يلزم عليهم القول بتتالي الآنات قال والذي وجدنا في التعليقات جوابا عن ذلك من أن تلك الأنواع بالقوة فيه نظر لان الأنواع ان لم يكن لها وجود في الخارج لم يكن لحركة الجسم في كيفية واحده وجود في الخارج فالجسم لا يكون متحركا بل يكون

---

(١) مع أن الكل سواد ومع أنه لا طرف حقيقي للسواد السيال كما علمت سابقا ان الممتدات قاره كانت كالخط أو غير قاره كالحركة والزمان لا جزء أول لها كان أولا بتمامه وكان أولا حقيقيا أو ما دام صدق الممتد عليه يتجزى فالسواد المتجدد كالحركة لا جزء أخير له يكون طرفا خفيا بل ينحل ما فرض جزءا أخيرا له إلى اجزاء فأي جزء يعد سوادا من ذلك الجزء ترجيح بلا مرجح ثم ذلك الجزء من الجزء لا إلى حد يقف كما حقق في موضعه وينقل الكلام إليه س ره.

ممكنا ان يتحرك وان كانت موجودة بالفعل وقد دل الدليل على تخالفها بالنوع وان كلا منها لا يوجد في غير آن وهي متتالية لا يتخللها زمان يلزم ما ذكرناه والتي هذا شانها كيف يقال إن وجودها بالقوة بل هذا الشك يستدعى حلا أصفى وأشفى من هذا الكلام (١) وسيكون لنا إليه عود عن قريب انتهى أقول ان الموجود من السواد مثلا في أثناء حركه امر وحداني متوسط بين الحدود وذلك مستمر وله فرد زماني متصل تدريجي منطبق على زمان حركه ولها افراد آنية وجودها بالقوة القربية من الفعل والوجود قد علمت أنه متقدم على الماهية فهاهنا لمطلق

---

(١) هذا من طريقه هذا الامام والا فلا شك لأهل الحق والدفع بوجوه منها غير ما ذكر المصنف قدس سره وهو ان يقال ألم يقرء سمعكم قول الحكماء ان حركه امر بين صرافة القوة ومحوضة الفعل فنختار كما قال الشيخ في التعليقات ان أنواع ما فيه حركه بالقوة لكن ليست بالقوة الصرفة كما في المبدء حيث لم يتحرك بعد حتى يقال فلا يكون ما فرض متحركا متحركا بل انما كانت بالقوة لأنها متصلة ولأن كل حد من حدودها يستعقب شيئا كما مر ومنها انها بما هي ذوات مفاصل بالقوة واما ذاتها من حيث ذاتها بالفعل ومنها ما ذكره المصنف قدس سره ان هاهنا فردين مما فيه حركه تلبس بهما بالفعل فعليه زمانية ولكن أحدهما زمانية لا على وجه الانطباق على الزمان بل آنية سيالة والاخر زمانية على وجه الانطباق فالأول في حركه الكيفية مثلا كالسخونة البسيطة السيالة الواردة على الماء المسخن تدريجا وهي بمنزله حركه التوسطية وهي التوسط بين السخونات والثاني فيها السخونة المتصلة من المبدء إلى المنتهى أي من السكون إلى السكون وهي أيضا بالفعل فعليه مترقبة من الامر الزماني وبحسبه والافراد الآنية التي التزم انها بالقوة وان ارجع القوة والفعل إلى الجمع والتفصيل هي الافراد التي هي معيار التبدل أو كل فرد في آن مغاير لفرد في آن آخر وهنا افراد أخرى أيضا بالقوة وهي ابعاض ذلك الفرد المتصل بعد فرض القسمة فيه الواقعة بين كل آنين ومنها ان المفاهيم المنتزعة التي في المواضع الأخرى وقد وجدت هناك بوجودات متفرقة هنا بالقوة إذ بحسب مراتب الضعف والشدة والأشدية ومراتب كل مرتبه منها يمكن ان ينتزع منها مفاهيم مجهوله الفصول والتعينات وهذا معنى ما قال إن الوجود مقدم على الماهية س ره.

السواد وجود بالفعل لكن هذا الوجود بحيث يصح ان ينتزع العقل منه في كل آن نوعا آخر من السوادات الموجودة بوجودات متمايزة آنية ولا فساد في ذلك بل هذا الوجود للسواد أقوى من الوجودات الآنية حيث يكون مصداقا لأنواع كثيره و هذا كما أن وجود الحيوان أقوى من وجود النبات لأنه مع وحدته يكون مصداقا لجميع المعاني الموجودة في النبات والموجودة فيه التي كل منها يوجد على حده في موضوع آخر وهكذا حكم الشديد من السواد حيث يوجد فيه كل ما يوجد في السوادات الضعيفة من المعاني بالقوة وكذا المقدار العظيم هذا حكمه ومعنى بالقوة وبالفعل هاهنا يرجع إلى الجمع والتفصيل ثم إن الحل الذي اعتمد عليه في هذا المقام ان للسواد في اشتداده تبدلات دفعية للموضوع كل منها يبقى زمانا قليلا لا يدرك بالحس بقاؤه لصغر زمانه فيظن ان له في كل آن فردا آخر وهكذا في الكم وبالجملة لا بد عنده من القول بنفي حركه بالحقيقة في هاتين المقولتين. (١) أقول وهذا مما لا فائدة فيه لدفع الاشكال المذكور لان مثله يرد على وقوع حركه في الأين وفي الوضع أيضا الا (٢) ان يرتكب فيه وجود الطفرة التي يكذبها

---

(١) لأنه أراد الامام ان لا يلزم عليه تتالي الأنين أثبت بينهما زمانا لبقاء الفرد الزماني مما فيه حركه فوقع حينئذ في نفى حركه إذ حين تلبس الموضوع بالفرد لا حركه إذ لا تبدل في ذلك الزمان لما فيه حركه ولا فيما بين الزمان لان الخروج فيه دفعي وحركه هي الخروج تدريجا ولا بد ان يكون متصلا بلا تخلل سكون س ره

(٢) بيان لزومها ان للمتمكن حينئذ أين زمانا ثم يتبدل ذلك النوع أو الصنف إلى آخر تلبث فيه زمانا أيضا وبين الزمانين آن تحقيقا لمعنى التبدل إذ في ذلك الان انتهى ذلك الأين وابتدء هذا الأين والمكان وهو البعد متصل واحد ولم يواف المتمكن في الان ذلك الجزء من المكان إذ لا أين بين ذينك الأينين أي لا نسبه له إلى المكان لان الأين هو الهيئة الملزومة للنسبة إلى المكان وإذ لا أين فلا نسبه فلا موافاة فلزم الطفرة وأيضا لما كان الجزء الذي لا يتجزى باطلا في أي متصل كان تحقق بين كل أين وأين أيون غير متناهية فلو انتقل من أين إلى دفعه لطفر عنها إذ لا يتمكن طيها الا على الاتصال الزماني س ره.

الحس أيضا فالمصير إلى ما ذكرناه فقد ظهر بطلان القسم الأول.
واما بطلان القسم الثاني فهو أيضا يعلم مما ذكر لأنه إذا لم يجز كون شئ موضوعا لعارض لم يجز كونه واسطه في العروض الا ان يعنى بكونه واسطه معنى آخر وهو كون الطبيعة المطلقة باعتبار وحده ما أي وحده كانت واسطه بينها وبين الموضوع كما
ذكر في حركه المقدارية.
واما القسم الثالث وهو كون المقولة جنسا لهذا فقد ذهب إليه بعض فزعموا بان الأين منه قار ومنه غير قار وهو حركه المكانية والكيف منه قار ومنه سيال وهو الاستحالة والكم منه قار ومنه سيال وهو النمو والذبول فالسيال من كل جنس هو حركه وهذا غير صحيح بل الحق ان حركه تجدد الامر لا الامر المتجدد كما أن السكون قرار الشئ لا الشئ القار لكن هاهنا شئ وهو ان ثبوت حركه للفرد المتجدد السيال ليس كعروض العرض للموضوع المتقوم بنفسه لا بما يحله بل هي من (١) العوارض التحليلية والعوارض التحليلية نسبتها إلى المعروض نسبه الفصل إلى الجنس وكذا الكلام في نسبه السكون إلى الفرد القار فإذا تقرر هذا فالقول بان الكيف منه فرد قار ومنه فرد سيال حق وصواب وان الكيف السيال حركه بمعنى ان ما به حركه عين وجوده لا امر زائد عليه أيضا غير بعيد.
ثم إن (٢) هؤلاء اختلفوا فمنهم من جعل المخالفة بالسيلان والثبات مخالفه نوعيه محتجين بان السيالية داخله في ماهية السيال فيكون في ماهيته مخالفا لما ليس بسيال.

---

(١) لما كان عدم الصحة بناؤه على أن الشئ حاله الخارجة منه فكيف يكون نوعا منه وان حركه كيف تكون كيفا أو كما أو غيرهما كان بناء الصحة على أن لا يكون عارضا متأخر في الوجود بل يكونان موجودين بوجود واحد فالوجود الذي هو وجود الكيف هو وجود حركه والعروض بحسب العنوان لا غير س ره
(٢) أي القائلين بان الكيف منه فرد قار ومنه فرد سيال وهكذا في الباقي لا القائلين بان المقولة جنس حركه والا كانت المخالفة منحصرة في النوعية ولا يدخل فيهم الفرقة الثانية كما لا يخفى س ره.

ومنهم من جعلها مخالفه بالعوارض لأنه كزيادة خط على خط والحجتان كلتاهما باطلتان.

اما الأولى فيرد عليه ان البياض داخل في حقيقة الأبيض مع أن امتياز الأبيض عن الأسود قد لا يكون بالفصل المنوع وهذا غير وارد على (١) ما احتججنا به واما الثانية فيرد عليها انه ليس كل زيادة غير منوع كزيادة الفصول وكزيادة الآحاد في العدد فإنها زوائد منوعة لكن يجب ان يعلم كيفية زيادة الفصول وامتيازها عن زيادة الخواص المميزة غير المنوعة وإذا بطلت الأقسام الثلاثة فتحقق الرابع وهو ان المعنى بوقوع حركه في مقولة ان يكون الموضوع متغيرا من نوع (٢) إلى نوع أو من صنف إلى صنف تدريجيا لا دفعيا

فصل

في تعيين ان أي مقولة من المقولات تقع فيها حركه وأيها لم تقع فيها

واعلم أن حركه لكونها ضعيفه الوجود تتعلق بأمور ستة الفاعل والقابل وما فيه حركه وما منه حركه وما إليه حركه والزمان اما تعلقها بالقابل فبينا واما تعلقها بالفاعل فقد علمت أيضا بوجهين إذ قد علمت أن تعلقها بالفاعل والقابل على ضربين ضرب يوجب اختلافهما بالحقيقة كما يتخالف مقولة ان يفعل ومقوله ان ينفعل وضرب لا يوجب اختلافهما كما في لوازم الذوات و لوازم الماهيات كحرارة الصورة النارية وزوجية الأربعة واما تعلقها بما منه وما إليه فيستنبط (٣) من حدها لأنها موافاة حدود بالقوة على الاتصال وربما كان

---

(١) من أن السيلان من العوارض التحليلية س ره

(٢) أو من فرد من نوع أو صنف إلى فرد آخر وهو ظاهر س ره

(٣) قد مر ان الابتداء قد يطلق على المخالف بالنوع للشئ كالنقطة للخط و السكون للحركة والآن للزمان وقد يطلق على الجزء الأول من الشئ وانه ليس للمبتدآت قاره كانت أو غير قاره ابتداء حقيقي بهذا المعنى فاعلم أنه قد يقال المبدء والمنتهى أو ما منه وما إليه على السكونين المكتنفين بالحركة وليس المراد هاهنا هذا المعنى ولا مستنبطا من حدها بل المراد الحد الأول والأخير من حدود ما فيه حركه كالفتور من الحرارة والشدة الأخيرة منها وكالتبنيه والسواد الحالك الأخير في حركه الكيفية وقس عليها غيرها وكذا المراد هو الحدود الأخرى التي كل منها ما منه باعتبار وما إليه باعتبار سواء كانت في المنقطعة الطرفين أو غير المنقطعة كما في الحركات الفلكية وهذا المعنى هو المستنبط من حدها وتعلقها به واضح وإن كان كل جزء يعد ما منه أو ما إليه يكون اجزاء ا إذ كل جزء يتجزى لا إلى حد يقف س ره

ما منه وما إليه ضدين وربما كانت أمورا متقابلة بوجه فلا يجتمعان معا وربما كان ما منه وما إليه مما يثبت الحصولان فيهما زمانا حتى يكون عند الطرفين سكون كما في الحركات المنقطعة وربما لم يكن كالحال في الفلك قال بعض الحكماء وربما كان المبدء فيه هو المنتهى بعينه كما في الفلك فباعتبار ان منه حركه هو المبدء وباعتبار ان إليه حركه هو المنتهى وهذا غير صحيح فان وصول الفلك في حركه اليومية إلى الوضع اليومي عند الطلوع مثلا غير وضعه الأمسي عنده بالشخص (١) والهوية بل مثله فيكون المبدء غير المنتهى بالذات ولا حاجه فيه إلى اعتبار الجهتين الا عند المقايسة إلى السابق واللاحق كما في جميع الحدود الآنية فان كلا منها مبدء لشئ ومنتهى لشئ آخر واعلم أن تسميه حدود حركه الوضعية الفلكية بالنقط على (٢) المسامحة فان تلك الحدود بالحقيقة أوضاع آنية وجودها بالقوة الا انها قوه قريبه من الفعل اما تعلق حركه بما فيه

---

(١) وإن كان عينه بالنوع والماهية والقائل استعمل لفظ بعينه ومعناه بشخصه و كيف يكون هو هو بشخصه والمعدوم لا يعاد بعينه ولا تكرار في التجلي ولو كان الامر كما قال القائل جرى الحكم في كل وضع من الأوضاع التي بين ذينك الوضعين اللذين عند الطلوعين وغيرها والبداهة حاكمه ببطلانه فيتوارد على الفلك بينهما أوضاع غير متناهية فكيف بجميع الأوضاع التي في حركته الدائمة س ره

(٢) أي التجوز وجهه ان كل وضع آني بسيط فهو كالنقطة السيالة س ره.

حركه فهو الصق حتى ذهب جماعه إلى أنها (١) نفس المقولة التي وقعت فيه حركه وليس ذلك بصحيح مطلقا بل هي كما أشرنا إليه تجدد تلك المقولة نعم هي (٢) بعينها (٣) مقولة ان ينفعل إذا نسبت إلى القابل ومقوله ان يفعل إذا نسبت إلى الفاعل (٤) ولهذا يمتنع ان تقع حركه في شئ منهما لأنها الخروج عن هياه

---

(١) فهي في كل مقولة بحسبها فهي عندهم كالعلم عند من يقول إنه في كل معلوم من مقولة ذلك المعلوم س ره

(٢) هذا قول آخر في أن حركه من أي مقولة وهو القول بان حركه من حيث التحرك من مقولة ان ينفعل ومن حيث التحريك من مقولة ان يفعل ورأى المصنف قدس سره ان حركه نحو من الوجود أي وجود عالم الطبيعة بشراشره إذ لا ساكن في الطبيعة والسيلان نفذ في وجودها ومقامها الأول لا في الكمالات الثانية ومقامها الثاني فقط وما ذكره هنا لا ينافي رأيه لان التحرك والتحريك غير حركه كما أن التسخن والتسخين غير السخونة وكل من مقولة س ره

(٣) قد عرفت المناقشة فيه بان الأجناس العالية لا تختلف بالاعتبار فلا معنى لكون حركه باعتبار نسبتها إلى القابل انفعالا وباعتبار نسبتها إلى الفاعل فعلا وباعتبار اخذها مثلا في نفسها أينا أو وضعا أو كيفا أو كما أو جوهرا اللهم الا ان يراد ان تحقق حركه في مقولة من المقولات الخمس يوجب ان يحصل لفاعلها هياه نسبية هي ان يفعل ولقابلها هياه نسبية هي ان ينفعل ط مد

(٤) محصل ما افاده انه لما كان معنى وقوع حركه في مقولة ان يرد على الموضوع في كل آن فرد من المقولة غير ما يرد عليه في الان الاخر فللمقولة افراد آنية الوجود بالقوة وحركه خروج الموضوع من فرد آني بتركه إلى فرد آني بأخذه كان لازم وقوع حركه في مقولتي ان يفعل وان ينفعل أيضا ذلك وكل فرد مفروض لهاتين المقولتين تدريجي الوجود والخروج من التدريج إلى تدريج آخر على نحو الاتصال امعان في التدريج فان الخروج تدريجي واتخاذ التدريج يجب ان يكون دفعه كما أن الجسم إذا تغير في حال من أحواله فإنما هو متغير في حاله واما تغيره فهو ثابت فيه وليس بمتغير في تغيره فلو فرض في هاتين المقولتين حركه لزم أولا ان يتوغل الجسم في المقولة ويمعن فيها أي ان لا يأخذ في الفعل بنفسه فإنه يدخل فيه تدريجا ولم يدخل فيه بعد فلم يأخذ مثلا في التسخين وقد فرض انه يسخن وثانيا ان ينتقل عن التسخين التدريجي إلى غيره ولازمه ان يبرد مكان ان يسخن.

لكن يرد عليه ان مقولتي ان يفعل وان ينفعل كما حدهما هو ره وغيره هياه حاصله للفاعل المحرك أو للقابل المتحرك من قبل حركه وليستا نفس حركه التي في المورد ولو كانتا نفس حركه لم يمكن فرض افراد آنية لها لبطلان المقولة بذلك ولو فرض لها افراد تدريجية غير منتهية إلى آنيات لزم التشكيك في الماهية الذي لأجله اضطروا إلى فرض افراد آنية متواردة من المقولة إلى الموضوع وكيف يمكن ان يصدق جنس عال على فرد تدريجي في جزئين متتاليين من الزمان.

والحق ان القول بوقوع حركه في مقولة الجوهر يستتبع القول لوقوعها في جميع المقولات والمصنف ره وان تنبه بوقوعها فيها وبذل الجهد في كتبه في بيانه واقامه البرهان عليه غير أنه لم يستوف البحث عن فروع هذه المسألة المهمة التي تحول الفلسفة الإلهية إلى أساس قيم جديد وله رحمه الله مع ذلك المنة على الباحثين من بعده

في هذا الشأن شكر الله سعيه.
والتحقيق ان القول بوقوع حركه في الجوهر المادي مع القول بكون وجود العرض من مراتب وجود الجوهر كما يصرح به المصنف ره في بعض ما اقامه من البراهين على حركه الجوهر يستلزم القول باستيعاب حركه جميع المقولات العرضية التي هي من مراتب الجوهر وظهورات الذوات الجوهرية المستقلة فكون الاعراض غير خارجه الوجود عن وجود موضوعها يستلزم أن تكون جميعا متحركة بحركة موضوعها الجوهري سيالة بسيلانه وان كنا نشاهدها ثابته واقعه ساكنه كموضوعها فالجوهر المادي متحركة سيالة في جوهريتها مع جميع ما لها من الاعراض المقولية كائنة ما كانت وان كانت النسب بينها أنفسها ثابته غير معتبره.
والتأمل الكافي يرشدك ان لازم ما تقدم هو جعل هذه الحركات المحسوسة الواقعة في مقولة الكيف والكم والوضع والأين المبحوث عنها في مباحث حركه من قبيل حركه في حركه فللجوهر المادي مثلا حركه في ذاته وجوهره وله حركه في مكانه يتبع جوهره وتغير مكانه من مثل إلى مثل سواء انتقل من هذا المكان مثلا إلى مكان آخر بجنبه أو لم ينتقل ثم له حركه ثانيه بالانتقال من مكانه إلى مكان آخر غيره ويقابلها السكون بلزوم مكانه الأول وعلى هذا القياس حركته في الوضع والكم والكيف فافهم ذلك وهناك نكات لطيفه اخر ستوافيك إن شاء الله تعالى في الحواشي الآتية ط مد.

والترك لهيأة فهي يجب ان يكون خروجا عن هياه قاره لأنها لو وقعت في هياه غير

قاره لما (١) كان خروجا عنها بل امعانا فيها وبالجملة معنى حركه في مقولة عبارة عن أن يكون للمتحرك في كل آن فرد من تلك المقولة فلا بد لما يقع فيه حركه من افراد آنية بالقوة وليس لتينك المقولتين فرد آني مثلا (٢) ان وقعت حركه في التسخين يجب ان يكون إلى التبريد فيلزم ان يكون الجسم في حالة تسخنه متبردا مع أنه لم يخرج عن التسخن حتى يكون متحركا فيه وإن كان في أثناء حركته ترك التسخن فالحركة في غير مقولة ان ينفعل وكذا لا يمكن حركه في مقولة متى واما الإضافة فإنها وان وقعت فيها التجدد لكن وجود الإضافة غير مستقل بل الإضافة تابعه لوجود الطرفين فلا حركه فيها بالذات كما مر وكذا الجدة فان حركتها تابعه لحركة أينية في العمامة أو نحوها فلم يبق من المقولات التي يتصور فيها حركه الا أربع عند الجمهور وخمس عندنا الجوهر والكيف والكم والأين والوضع والسكون يقابلها (٣) تقابل الضد أو العدم وتفصيله

---

(١) لان الهيأة الغير القارة لكل فرد منها اجزاء غير متناهية ففي الان لا يمكن للموضوع الخروج منها فليلبث في كل منها زمانا فيلزم السكون فيها لعدم التبدل فيها س ره

(٢) هذا علاوة على ما ذكر من أن الموضوع لا يمكنه التخلص في الان وكان جاريا في مراتب نفس التسخين وهذا العلاوة اجتماع الضدين فإنه على تجويز حركه في مقولة ان يفعل فليجز حركه الموضوع من نوع منه كالتسخين إلى نوع آخر منه كالتبريد فليتبدل من التسخين في آن إلى التبريد في آن آخر إذ كل حد يفرض مما فيه لا يكون المتحرك قبل آن الوصول حاصلا فيه ولا بعد آن الوصول حاصلا فيه والحال ان التسخين فعل تدريجي لا يتم في الان فمع ان الموضوع مشتغل به بعد لا بد من ورود التبريد في الان الثاني كما هو مقتضى حركه ثم التعبير في ثاني الحال بالتسخن والتبرد باعتبار اللزوم للمحذور وان ترك التسخين إذ لا يقتحم في الان فلم يكن حركه في مقولة ان يفعل هذا خلف س ره

(٣) بناءا على أن يكون السكون قرار الشئ وثبات الشئ كما أنه على تعريف المتكلم السكون بالكون الثاني في المكان الأول يكون ضدا وان قلنا إن السكون عدم حركه عما من شانه ان يكون متحركا فهو عدم للملكة س ره.

في كتاب الشفاء ولكن هذا العدم يصح ان يعطى رسما من الوجود لان الذي هو عدم بالاطلاق ليس بموجود أصلا والجسم الذي ليس فيه حركه وهو بالقوة متحرك فلا محاله له وصف زائد يتميز به عن غيره ولو لم يكن زائدا لما فارقه إذا تحرك

فاذن هذا الوصف للجسم لمعنى ما فيه فلا محاله له فاعل وقابل وليس كعدم لا حاجه في الاتصاف به إلى شئ كعدم القرنين في الانسان مما لا ينسب إلى وجود و قوه بخلاف عدم المشي له فإنه يوجد عند ارتفاع علة المشي وله وجود بنحو من الأنحاء وله علة هي بعينها علة الوجود بالقوة ومن هاهنا يعلم أن علة حركه يتضمن فيها معنى العدم كما مرت الإشارة إليه وهذا العدم المعلول ليس هو الأشياء على الاطلاق بل هو لا شيئية شئ في شئ ما معين بحال ما معينه وهي كونه بالقوة

فصل

في تحقيق وقوع حركه في كل واحده من هذه المقولات الخمس

اما الأين فوجود حركه فيه ظاهر وكذا الوضع فان فيه حركه كحركة الجسم المستدير على نفسه اما الجسم الذي لا يحيط به مكان كالجرم الأقصى الذي لا يحف به خلا ولا ملا إذا استدار على نفسه يكون حركته لا محاله في الوضع (١) إذ لامكان له عندهم واما الذي في مكان فاما ان يباين كليته كليه مكانه أو يلزم كليته كليه المكان ويباين اجزاؤه اجزاء المكان فقد اختلف نسبه اجزائه إلى اجزاء مكانه وكل ما كان كذلك فقد تبدل وضعه في مكانه فهذا الجسم تبدل وضعه بحركته المستديرة لكن المقولة التي فيها حركه لا بد (٢) ان يقبل الاشتداد و

---

(١) وإن كان له حيز عندهم وهو الوضع والترتيب بالنسبة إلى الأجسام الأخرى إذ ليس من المجردات واما عند المصنف فله مكان لأنه البعد س ره

(٢) ويدل على ذلك اجمالا ان الموضوع المتحرك متوجه بحركته إلى غاية بها فعليه كماله وهي الكمال الثاني والفعلية التامة للموضوع اما حركه فكل حد من. حدودها فهو كمال أول وفعلية بالنسبة إلى الحد السابق كما أنه قوه بالنسبة إلى الحد اللاحق فالموضوع المتحرك متدرج بحركته بكمالاته المتوسطة وفعلياته الناقصة نحو كماله الأخير وفعليته التامة وهذا تشكيك في متن حركه بما فيها من الاتصال واختلاف الاجزاء هذا ويتفرع عليه امتناع حركه من الشدة إلى الضعف بالذات فان لازمها هو خروج الشئ من الفعل إلى القوة تدريجا وحركه خروج من القوة إلى الفعل تدريجا ومن هنا يظهر ان الموارد التي يترائى فيها خلاف ذلك بتدرج شئ من الشدة إلى الضعف فإنما هو حركه بالعرض مقارنه لحركة أخرى بالذات مثال ذلك انتقاص مرارة جسم بتدرجه إلى البرودة مثلا فلا مفر هناك من القول بتبدل الحرارة إلى عرض آخر تدريجا يترائى في صوره حركه الحرارة من الشدة إلى الضعف وتبدل الاعراض وإن كان مما يمنعه القوم غير أن القول بكون الاعراض من مراتب وجود موضوعاتها مما يرفع به استبعاد ذلك فافهم س ره

الاستكمال وهذا في الأين والوضع غير ظاهر عند الناس (١) وذلك متحقق فيهما فان كلا منهما يقبل التزيد والتنقص واما حركه في الكيف فهو اشتداده أو تضعفه واعلم أن حركه كما ذكرناه مرارا هي نفس خروج الشئ من القوة إلى الفعل لا ما به يخرج منها إليه ولذلك قالوا إن التسود ليس سوادا اشتد بل اشتداد الموضوع في سواديته (٢) قالوا فليس في الموضوع سوادان سواد أصل مستمر وسواد زائد عليه لامتناع اجتماع المثلين في موضوع واحد بل يكون له في كل

---

(١) هذا صريح منه ره في أنه لا يرى شيئا من اقسام حركه خاليا من معنى التشكيك ولازمه المنع من وقوع حركه من الشدة إلى الضعف وكذا حركه من مشابه إلى مشابه أي مع التساوي بين الاجزاء من حيث الشدة والضعف ط مد

(٢) قد مر ذلك ولكن المقصود هناك انه لا يمكن ان يكون السواد موضوعا للحركة الاستحالية وهاهنا المقصود بيان كيفية حركه الكيفية وله وحده ضعيفه أي بالنسبة إلى السواد القار الذي هو بالفعل حيث إن ذلك السواد كالحركة امر بين صرافة القوة ومحوضة الفعل وان لم يلاحظ هذه النسبة فله وحده قويه وسيعة بالنسبة إلى كل واحد من السوادات كما مر وبالنسبة إلى السواد المتصل الزماني لان ذلك كالحركة التوسطية وهذه كالحركة القطعية التي هي في الخيال عند القوم س ره.

حد مبلغ آخر فيكون هذه الزيادة المتصلة هي حركه لا السواد إذ لا يخلو انا إذا فرضنا سوادا فاما ان يكون ذلك السواد بعينه موجودا وقد عرضت له عند الاشتداد زيادة أو لا يكون موجودا فإن لم يكن موجودا فمحال ان يقال ما عدم قد اشتد لان المتحرك يجب ان يكون ثابت الذات فإن كان السواد ثابت الذات فليس بسيال كما ظن من أنها كيفية واحده سيالة فظهر من هذا ان لها في كل آن مبلغا آخر فيلزم ان اشتداد السواد يخرجه من نوعه الأول إذ يستحيل ان يشير إلى موجود منه وزيادة عليه مضافة إليه بل كل ما يتعلقه من الحدود فكيفية واحده بسيطه أقول إذا فرضنا نقطه كراس مخروط يمر على سطح فهاهنا نقطه واحده موجودة في زمان حركه هي مثال حركه بمعنى التوسط ونقط أخرى يتحد تلك النقطة الواحدة بواحده واحده منها بحيث يجامع تعينها المطلق تعينات تلك النقط المفروضة في الحدود فهكذا في كل حركه شئ كالنقطة السيالة مستمرة وأشياء كنقط مفروضه من وقوع المتحرك في كل واحد من الحدود ففي اشتداد السواد يصح ان يقال من السواد شئ كالأصل مستمر وله وحده ضعيفه وأشياء كل منها يشتمل على السواد الأصل وعلى زيادة ولكن بحسب التحليل في العقل (١) لا بحسب الخارج ومن هذا يظهر ان السواد من أول اشتداده إلى منتهاه له هويه شخصية واحده يستكمل في كل حين وقولهم ان الاشتداد يخرجه من نوعه إلى نوع آخر منه وان له في كل حد نوعا آخر لا ينافي ما ذكرناه إذ وجود هذه الأنواع و امتياز بعضها عن بعض هو بالقوة وبحسب العقل لا بحسب الخارج إذ بحسب الخارج لا يمكن تحقق نوعين متبائنين بالفصل موجودين بوجود واحد بالفعل قال بعضهم وبهذا يعلم أن النفس ليست بمزاج فان المزاج امر سيال متجدد له فيما بين كل طرفين أنواع غير متناهية بالقوة ومعنى بالقوة ان كل نوع فإنه غير متميز عما يليه بالفعل كما أن النقط والاجزاء في المسافة غير متميزة بالفعل (٢) وكل انسان

---

(١) حتى لا ينافي ما مضى من نفى الاثنينية الخارجية س ره

(٢) وفي الاستحالة وإن كان شئ كالأصل المحفوظ وأشياء زائدة لكن المغايرة كانت بحسب التحليل بخلافها هاهنا والفرق الاخر ان هناك ما هو كالأصل المحفوظ هو الفاني في الخصوصيات وهاهنا ما هي كالفروع فانية في الأصل المحفوظ س ره

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

أقول هذا القائل كأنه وصل إليه شئ من رائحة تجدد الذات في الانسان حيث قال وإن كان بمعنى الاتصال واحدا إلى انقضاء العمر إذ الاتصال الزماني لا ينفك عن التبدل في نفس ذلك المتصل وستعلم هذا في مستأنف الكلام ثم إن مغايرة النفس للمزاج لا يحتاج إلى ما ذكر فان لها من قواطع البراهين ما وقع به الاستغناء عن ذلك.

تنبيه وتوضيح

اعلم أن السواد مثلا كما أومأنا إليه من أول اشتداده إلى النهاية له هويه واحده إتصالية وله في كل آن مفروض معنى نوعي آخر غير ما له قبل وما له بعد إذ مراتب الاشتداد كمراتب السوادات والحرارات أنواع متخالفة عند المشائين فعلى اعتراف القوم يلزم ويثبت هاهنا احكام ثلاثة.

الأول لما كان عند الاشتداد حصول أنواع بلا نهاية موجودة بوجود واحد اتصالي إذ المتصل الواحد له وجود واحد عندهم فقد ثبت وتحقق ان الوجود امر متحقق في الخارج غير الماهية بمعنى ان الأصل في المتحققية هو الوجود والماهية معنى كلي معقول من كل وجود منتزعة عنه محموله عليه متحدة معه ضربا من الاتحاد ولو كانت الماهية موجودة والوجود أمرا معقولا انتزاعيا كما ذهب إليه المتأخرون لزم في صوره الاشتداد (١) وجود أنواع بلا نهاية بالفعل متمايزة بعضها عن بعض

---

(١) إذ الماهية مثار الكثرة والاختلاف بالفعل والمفروض ان حيثيات ذواتها هي الأصل في التحقق والكثرة بقدر قبول القسمة الغير المتناهية بخلاف ما إذا كان الوجود أصلا فهو كخيط ينظم شتاتها بل هي اعتبارية تحققها باعتبار المعتبر ما دام يعتبر ولو بنى على ظاهر مذهب المشائين من أن الوجود أصل ولكنه حقائق متباينة بتمام ذواتها البسيطة لتم الاستدلال أيضا لان التباين انما هو في موضع الكثرة الوجودية بالفعل وهنا وجود واحد لكنه متصل سيال على أن الحكيم لا يرضى بهذا القول ولذا أول كلامه س ره.

محصورة بين حاصرين ويلزم منه مفاسد تشافع الاجزاء التي لا تتجزى كما يظهر بالتأمل.
والثاني ان السواد لما ثبت ان له في حالة اشتداده أو تضعفه هويه واحده شخصية ظهر انها مع وحدتها وشخصيتها تندرج تحت أنواع كثيره وتتبدل عليه معاني ذاتية وفصول منطقية حسب تبدل الوجود في كماليته أو نقصه وهذا ضرب من الانقلاب وهو جائز لان الوجود هو الأصل والماهية تبع له كاتباع الظل للضوء فليجز مثله في الجوهر.
والثالث ان هذا الوجود الاشتدادي مع وحدته واستمراره فهو وجود متجدد منقسم في الوهم إلى سابق ولاحق وله افراد بعضها زائل وبعضها حادث وبعضها آت ولكل من ابعاضه المتصلة حدوث في وقت معين وعدم في غيره وليس اشتماله على ابعاضه كاشتمال المقادير على غير المنقسمات عند القائلين بها لاستحالته بل ذلك الوجود المستمر هو بعينه الوجود المتصل الغير القار وهو بعينه أيضا كل من تلك الابعاض والافراد الآنية فله وحده سارية في الاعداد لأنها جامعه لها بالقوة القريبة من الفعل فان قلنا إنه واحد صدقنا وان قلنا إنه متعدد صدقنا وان قلنا إنه باق من أول الاستحالة إلى غايتها صدقنا وان قلنا إنه حادث في كل حين صدقنا فما أعجب حال مثل هذا الوجود وتجدده في كل آن والناس في ذهول عن هذا مع (١) ان حالهم بحسب الهوية مثل هذه الحال وهم متجددون في كل حين لان ادراكه يحتاج إلى لطف قريحة ونور بصيرة يرى كون ما هو الباقي وما هو الزائل المتجدد واحدا بعينه ولنصرف العنان إلى اثبات حركه في الجوهر تتميما لما سبق ذكره فيه.

---

(١) لان لوجودهم الشخصي مراتب من اللطائف السبع الانسانية فليتفطنوا بأنفسهم ثم لينتقلوا إلى الوجود المحيط البسيط فالاحكام الثلاثة المستنبطة أولها أصالة الوجود و ثانيها التبدل الذاتي والتجدد الجوهري وثالثها التوحيد الخاصي وفي قوله والعجب إشارة إلى أنه إذا كان حال وحده عرض موقع التعجب فكيف حال النفس التي هي الآية الكبرى وأعجوبة الله العظمى رب زدني فيك تحيرا س ره.

فنقول لما علمت أن الوجود الواحد قد يكون له شؤون وأطوار ذاتية وله كمالية وتنقص والقائلون بالاشتداد الكيفي والازدياد الكمي ومقابليهما قائلون بان حركه الواحدة امر شخصي في مسافة شخصية لموضوع شخصي واستدلوا عليه بان
الكون في الوسط الواقع من فاعل شخصي وقابل شخصي بين مبدء ومنتهى معينين ليس كونا مبهما نوعيا بل حاله شخصية يتعين بفاعلها وقابلها وسائر ما يكتنفها وكذا المرسوم
منه يكون واحدا متصلا لا جزء له بوصف الجزئية وانما له اجزاء وحدود بالقوة فنقول إذا جاز في الكم والكيف وأنواعهما كون أنواع بلا نهاية بين طرفيها بالقوة مع كون الوجود المتجدد أمرا شخصيا من باب الكم أو الكيف فليجز مثل ذلك في الجوهر الصوري فيمكن اشتداده واستكماله في ذاته بحيث يكون وجود واحد شخصي مستمر متفاوت الحصول في شخصيته ووحدته الجوهرية بحيث ينتزع منه معنى نوع آخر بالقوة في كل آن يفرض
واما الذي ذكره الشيخ وغيره في نفى الاشتداد الجوهري (١) من قولهم لو وقعت حركه في الجوهر واشتداد وتضعف وازدياد وتنقص فاما ان يبقى نوعه في وسط الاشتداد مثلا أو لا يبقى فإن كان يبقى نوعه فما تغيرت الصورة الجوهرية في ذاتها بل انما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا تكونا وإن كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد مثلا فكان الاشتداد قد أحدث جوهرا آخر وكذا في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهرا آخر فيكون بين جوهر وجوهر آخر امكان أنواع جواهر غير متناهية بالفعل وهذا محال في الجوهر وانما جاز في السواد والحرارة حيث كان امر موجود بالفعل أعني الجسم واما في الجوهر الجسماني فلا يصح هذا إذ

---

(١) هذا اشكال من جهة انه كيف يكون شئ واحد أنواعا كثيره وكيف يكون شئ واحد جسما ومجردا في الذات فقط ثم في الذات والفعل كليهما كما هو مقتضى قول المصنف قدس سره في النفس من كونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء ولهم اشكال آخر من جهة عدم بقاء الموضوع وسينحل الجميع بعون الله تعالى س ره.

لا يكون هناك امر بالفعل حتى فرض في الجوهر حركه انتهى.
فأقول فيه تحكم ومغالطة نشأت من الخلط بين الماهية والوجود والاشتباه في اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فان قولهم اما ان يبقى نوعه في وسط الاشتداد ان أريد ببقائه وجوده بالشخص فنختار انه باق على الوجه الذي مر لان الوجود المتصل التدريجي الواحد امر واحد زماني والاشتداد كمالية في ذلك الوجود والتضعف بخلافها وان أريد به ان المعنى النوعي الذي قد كان منتزعا من وجوده أولا قد بقي وجوده الخاص به عندما كان بالفعل بالصفة المذكورة التي له في ذاته فنختار (١) انه غير باق بتلك الصفة ولا يلزم منه حدوث جوهر آخر أي وجوده بل حدوث صفة أخرى ذاتية له بالقوة القريبة من الفعل وذلك لأجل كماليته أو تنقصه الوجوديين فلا محاله يتبدل عليه صفات ذاتية جوهرية ولم يلزم منه وجود أنواع بلا نهاية بالفعل بل هناك وجود واحد شخصي متصل له حدود غير متناهية بالقوة بحسب آنات مفروضه
في زمانه ففيه وجود أنواع بلا نهاية بالقوة والمعنى لا بالفعل والوجود ولا فرق بين حصول الاشتداد الكيفي المسمى بالاستحاله والكمي المسمى بالنمو وبين حصول الاشتداد الجوهري المسمى بالتكون في كون كل منهما استكمالا تدريجيا وحركه كمالية في نحو وجود الشئ سواء كان ما فيه حركه كما أو كيفا أو جوهرا ودعوى الفرق بان الأولين ممكنان والاخر مستحيل تحكم محض بلا حجه فان

---

(١) وفي الشواهد الربوبية اختار ان التجدد وعدم البقاء في جانب الوجود والبقاء في جانب الماهية والتوفيق انه لاحظ هنا الأصل المحفوظ في درجات الوجود وانها تفننات لوجود واحد شخصي لا انها تشخصات لوجود وفي الماهية اختلاف المفاهيم المنتزعة نوعا ولاحظ هناك في الوجود تفننات الوجود وفي الماهية القدر المشترك في المفاهيم فان مفاهيم الألفاظ هي المعاني العامة كما أن الحيوان المعتبر في تعريف مطلق الانسان أعم من الطبيعي والبرزخي والأخروي الصوري المثالي والمعنوي العقلي والناطق أعم من الناطق بالقوة ومن الناطق بالفعل كالعقل بالفعل والعقل الفعال ومن الناطق بالدرك الفعلي أو الانفعالي س ره.

الأصل في كل شئ هو وجوده والماهية تبع له كما مر مرارا وموضوع (١) كل حركه وان وجب ان يكون باقيا بوجوده وتشخصه الا انه يكفي في تشخص الموضوع الجسماني ان يكون هناك مادة تتشخص (٢) بوجود صوره ما وكيفية ما وكمية ما

---

(١) ما قدمه ره من الجواب عن الشبهة بكون حركه شخصا واحدا ذا اتصال وحداني وان حدودها بما لها من التغاير النوعي في ماهيتها بالقوة لا بالفعل كان يغنى عن الالتزام بموضوع ثابت في حركه إذ لولا الوحدة الاتصالية في حركه لم ينفع بقاء الموضوع في وحده حركه كما لا يوجب وحده الموضوع وحده اعراضه المتفرقة المختلفة نوعا في غير موارد حركه وانما يجب بقاء الموضوع في الحركات العرضية من الكيفية والكمية والوضعية والأينية لأنها اعراض وجودها للموضوع وتشخصها به ولا معنى لتشخص عرض واحد شخصي بموضوعات كثيره سواء كان ذلك العرض ثابتا أو سيالا. واما الجوهر فحيث كان وجوده لنفسه فليس يحتاج في وحدته وشخصيته إلى أزيد من وجود نفسه الذي هو عين شخصيته فالجوهر المادي بما له من حركه الجوهرية هو حركه ومتحرك معا لان نفسه التي هي حركه ثابته لنفسه التي هي جوهر ولا نعنى بالمتحرك الا ما ثبت له حركه وهذا على حد ما نقل عن بهمنيار ان الحرارة لو كانت جوهرا لكانت حارا وحرارة معا فالحق ان حركه ان احتاجت إلى موضوع ثابت فإنما تحتاج إليه في الحركات العرضية واما حركه الجوهرية فلا بل الحق الذي لا محيص عنه بالنظر إلى ما نبهناك به من أن قاطبة المقولات العرضية متحركة بتبع حركه الجوهرية هو ان يقال إن الحركات العرضية تحتاج في وحدتها وشخصيتها إلى موضوع جوهري ذي وحده وشخصية مسانخة لوحدتها وشخصيتها السيالة ط مد

(٢) ان قلت الشئ ما لم يشخص لم يشخص فكيف يتشخص المادة بصوره ما وأيضا الشئ ما لم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد فكيف يكون صوره ما علة لوجوده المادة قلت العلة الحقيقية لوجود المادة وتشخصها هي الواحد بالعدد الذي هو المفارق واما الواحد بالعموم من الصورة فهو شريك العلة والشركة خفيفه المؤنة فيكفيها ذلك خصوصا للهيولي التي هي القوة المحضة كما أن العدم لما كان خفيف المؤنة يكفيه الواحد بالعموم وهو القدر المشترك من رفعات العلل الناقصة عند اجتماع رفعات منها كما مر ولنا ان نقول المراد بصوره ما الصورة الدهرية وعمومها وكليتها بمعنى السعة والحيطة الخارجية ومنزلتها من الصور المعينة منزله حركه التوسطية من القطعية والآن السيال من الزمان وأيضا قد أشار قدس سره إلى أن المراد بالصورة الجسمية هي النوع منها لا الفرد المنتشر ولا المفهوم من حيث هو مفهوم ملحوظا لا من حيث التحقق ولا الجنس الفاني في المتخالفات الفصلية إذ هو ماهية ناقصة لأنه بعض الماهية وانه مبهمة والكلي الطبيعي ولا سيما النوع إذ هو طبيعة تامه متحصلة موجود في الخارج س ره

فيجوز له التبدل في خصوصيات كل منها (١) أولا ترى ان تبدل الصورة على مادة واحده يكون وحدتها مستفادة من واحد بالعموم وهي صوره ما وواحد بالعدد وهو جوهر مفارق عقلي مما جوزه الشيخ وغيره من الحكماء وصرحوا بان العقل غير منقبض عن استناد وجود المادة المستبقاة في كل آن إلى صوره أخرى بدل الأولى مع انحفاظ تشخصها المستمر بصوره ما لا بعينها واستناد كل صوره شخصية بعينها إلى تلك المادة فإذا جاز ذلك في أصل الجسمية وهي نوع (٢) أي الجسم بالمعنى الذي هو مادة غير محموله وان لم يكن كذلك بالمعنى الذي يحمل على الأجسام

---

(١) هذا ما ذكروه في علة الهيولى الفاعلية بالبناء على نظريه الكون والفساد و اما بناءا على القول بالحركة الجوهرية فالصور المتواردة على الهيولى غير منفصله بعضها عن بعض بل هي جميعا متصل واحد حافظ لفعلية الهيولى وهذه الصورة وتلك الصورة حدود عقلية لهذا الوجود السيال المتصل بما يحتمل عند العقل من الانقسام كما أن هذا المكان وذلك المكان حدود مختلفة في حركه الأينية وهي اجزاء بالقوة في حركه المتصلة الواحدة وسيجئ تمام الكلام في مباحث المادة والصورة إن شاء الله ط مد ظله

(٢) إلى قوله فليجز جمله معترضة والغرض منها ان الجسمية التي قلنا إنها محصله للهيولي ومبقية لها هي الجسم النوعي أي ما هو المأخوذ فقط والملحوظ وحده ويقال له الجسم بالمعنى الذي هو مادة ولم ترد بها الجسم الجنسي لأنه مبهم لأنه المقول على الكثرة المختلفة الحقائق فهو في الناطق ناطق وفي الصاهل صاهل وهكذا في كل بحسبه لأنه محمول عليها وكذا على الجسم بالمعنى الأول والحمل هو الاتحاد في الوجود فوجوده وجودات فلا يسند تحصل الهيولى ولا وحدتها إليه س ره.

المتخالفة إذ الجسمية بهذا الاعتبار جنس فليجز (١) مثل ذلك في النوعيات الصورية التي مادتها (٢) القريبة نفس الجسمية الطبيعية وبذلك ينحل اشكال حركه في مقولة الكم الذي اضطرب المتأخرون في حله حتى أنكرها صاحب الاشراق ومتابعوه حيث قالوا اضافه مقدار إلى (٣) مقدار آخر يوجب انعدامه وكذا انفصال جزء

---

(١) أي بالطريق الأولى لان الصورة النوعية أشد تحصلا من الجسمية والهيولي المجسمة أقرب إلى الوحدة والبقاء س ره

(٢) فيه إشارة إلى أنه لما كان تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما أمكن اثبات طبيعة حركه الجوهرية بان يقال إن الهيولى الثانية موضوع باق وهو الصورة الجسمية والهيولي المجسمة والصورة المنوعة المتجددة سيالة وليس كل جوهر سيالا كالعقول والنفوس المجردة باعتبار ذواتها س ره

(٣) وذلك لأنه قدر الشئ لا يبقى بانضمام قدر آخر بل يصير قدرا آخر وكذا بانفصال قدر منه ولذا قالوا الكم قابل القسمة الوهمية لا القسمة الانفكاكية لان الانفكاكية تعدم المقدار انما الهيولى قابله للقسمة الانفكاكية إذ هي شئ لا يصادمه الانفصال والاتصال وغير مرهون بمقدار وإذا قيل هذان المقداران بعد الانفصال هما المقدار الأول فهو باعتبار الموضوع الباقي لا باعتبار نفس المقدار لبساطة الاعراض في الخارج ثم هنا ضميمة أخرى وهي انه إذا لم يبق المقدار المعين لم يبق الجسم المعين فلم يبق الموضوع المعين وانما قلنا لم يبق الجسم المعين لان تفاوت الجسم الطبيعي والجسم التعليمي بالاطلاق والتعيين لان المتقاطعة على زوايا قوائم إذا اخذ مطلقا غير ملحوظ متناهيا أو غير متناه وإذا لوحظ متناهيا الامتداد القابل للخطوط الثلاثة لم يكن ملحوظا بمقدار مخصوص ولا ممسوحا بمساحة معينه فهو جسم طبيعي وإذا لوحظ متعينا بمقدار مخصوص وممسوحا بمساحة معينه كان جسما تعليميا ولعدم اخذ التناهي في حد الجسم ليس ذاتيا له غنيا عن البرهان فكما قال الشيخ من تصور جسما غير متناه فقد تصور جسما لا جسما لا جسما والى ما ذكرناه ينظر قول المصنف قدس سره فيما بعد أو الجسمية المجردة عن الزوائد الصورية إلى قوله يقتضى مقدارا معينا ويمكن ان يراد بالمقدار الامتداد الجوهري وبالإضافة والانفصال ما هما في جواهر الاجزاء بالتحليل والتبديل في التغذية للموضوع وفي الشفا أيضا كثيرا ما يطلق المقدار عليه س ره.

مقداري عن المتصل يوجب انعدامه فالموضوع لهذه حركه غير باق والشيخ الرئيس أيضا استصعب ذلك واعترف بالعجز عن اثبات موضوع ثابت في النبات بل في الحيوان لهذه حركه (١) حيث قال في بعض رسائله المكتوبة إلى بعض تلاميذه وقد سئله عن هذه المسألة بهذه العبارة اما الشئ الثابت في الحيوانات فلعله أقرب إلى البيان ولى في الأصول المشرقية خوض عظيم في التشكيك ثم في الكشف واما في النبات فالبيان أصعب وإذا لم يكن ثابت كان تميزه ليس بالنوع فيكون بالعدد ثم كيف يكون بالعدد إذا كان استمراره في مقابل الثبات غير متناهي القسمة بالقوة (٢) وليس قطع أولى من قطع فكيف يكون عدد غير متناه متجددا في زمان محصور لعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون ثابتا وليس الكم يتجدد على عنصر بل يرد
عنصر على عنصر بالتغذية فلعل الصورة الواحدة يكون لها ان يكتسيها مادة وأكثر منها وكيف يصح هذا والصورة الواحدة معينه لمادة واحده ولعل الصورة (٣) الواحدة محفوظه في مادة واحد أولى يثبت إلى آخر مده بقاء الشخص وكيف يكون هذا

---

(١) إذ القوى الحيوانية ليست مجرده بل منطبعة في الروح البخاري عندهم وليس من عالم البقاء فيه شئ وهذه كلها متغيرة والتغير في النبات أظهر إذ لا حس ولا حركه بالإرادة فيه وهما كاشفان عن التجرد بل من طلائع ذلك العالم ولهذا ترقى س ره

(٢) هذه القوة باعتبار ان المفروض هو حركه واما باعتبار عدم شئ ثابت و أصل محفوظ فيه فهي بالفعل كما قال وليس قطع أولى من قطع كيف ولو كانت بالقوة لم يكن الا واحدا بالعدد إذ الاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية وهل هذا حينئذ الا لقبول شبر من البعد القار للقسمة الغير المتناهية س ره

(٣) لما ذكر أولا ان الصورة الواحدة تستدعى مادة واحده فكيف يكتسي المواد الكثيرة الحاصلة بالتغذية صوره واحده ابدى هذا الاحتمال وهو ان المادة القريبة وان كانت كثيره الا ان المادة الأولى واحده ثم عدل عنه ودفعه بان الصورة لما كانت حاله حلولا سريانيا كيف كانت واحده مع تعدد محلها القريب المسرى فيه والمراد بالصورة هي النوعية كما عبر عنها في الدفع بالقوة س ره.

واجزاء النامي تتزائد على السواء فيصير كل واحد من المتشابهة الاجزاء أكثر مما كان والقوة سارية في الجميع ليس قوه البعض أولى من أن يكون الصورة الأصلية دون قوه البعض الاخر فلعل قوه السابق وجودا هو الأصل المحفوظ لكن (١) نسبتها إلى السابق كنسبة الأخرى إلى اللاحق فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحدا بالعدد في الحقيقة بل كل جزء ورد دفعه هو آخر بالشخص متصل (٢) بالأول أو لعل الأول هو الأصل يفيض (٣) منه التالي شبيها به فإذا بطل الأصل بطل ذلك من غير انعكاس (٤) ولعل هذا يصح في الحيوان أو أكثر الحيوان ولا يصح في النبات لأنها لا تنقسم إلى اجزاء كل واحد منها قد يستقل في نفسه أو لعل (٥) للحيوان والنبات أصلا غير مخالط لكن هذا مخالف للرأي الذي يظهر منا أو لعل (٦) المتشابه

---

(١) أي النسبتان متساويتان في أنهما حلول سرياني وليس شئ منهما حلولا طريانيا إذ الطرياني انما هو في الاعتباريات كالإضافات وغيرها ولا لشئ من القوتين تجرد ولو برزخيا حتى يبقى فكما يزول قوه اللاحق بزواله كذلك قوه السابق س ره

(٢) أي اتصالا إضافيا لتطرق المفصل إذ لو كان حقيقيا لم يتعدد وكيف يتحقق الاتصال الحقيقي ولم يثبت موضوع باق وانما لم يتعرض لابطال هذا الشق لكونه واضح البطلان ظهر فساده مما ذكره أولا فإنه تتالي الآنات والآنيات س ره

(٣) كلمه من نشأية أي يفيض من الله منشأ من الأصل ذلك الثاني س ره

(٤) لأنها تنقسم إلى اجزاء أصلية متخلقة من نطف آبائها وأمهاتها كالعظام و الأعصاب والرباطات ونحوها واجزاء متكونة من الدم كاللحوم والشحوم ونحوها وإذا بطل الأولى بطل الثانية ولا عكس وفي النبات وقليل من الحيوانات هذا غير معلوم س ره

(٥) إشارة إلى الأرباب الأنواع القائل بها الاشراقيون وفي سفر النفس قال بعد ذكر هذه العبارة من الشيخ انه الحق وقد ذكره الشيخ ولم يتثبت فيه س ره

(٦) هذا كالاستثناء من قوله ولا يصح في النبات الخ أي الاجزاء وان كانت متشابهه في الحس الا ان بعضها كالأصول وبعضها كالزوائد بحسب الحقيقة فكما يصح في الحيوان اجزاء أصلية واجزاء غير أصلية يصح في النبات أيضا س ره.

بحسب الحس غير متشابه في الحقيقة والجوهر (١) الأول ينقسم في الحوادث من بعد انقساما لا يعدمه مع ذلك اتصالا وفيه المبدء الأصلي أو لعل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقا الا زمان الوقوف الذي لا بد منه فهذه اشراك وحبائل إذا حام حواليها العقل وفرع عليها ونظر في أعطافها رجوت ان يجد من الله مخلصا إلى جانب الحق واما ما عليه الجمهور من أهل النظر فليجتهد كما عنينا في أن يتعاون على درك الحق في هذا ولا ييأس من روح الله انتهى كلامه.

فعلم من ذلك أنه متحير في هذه المسألة ثم كتب إليه ذلك التلميذ أو غيره ان أنعم الشيخ أدام الله علوه باتمام الكلام في اثبات شئ ثابت في سائر الحيوانات سوى

الانسان وفي النبات كانت المنة أعظم فكتب في جوابه ان قدرت انتهى فعلم أن ذلك امر تحقيقه غير مقدور عليه للشيخ قدس سره ووجه الانحلال ان موضوع هذه حركه هو الجسم المتشخص لا المقدار المتشخص وتشخص الجسم يلزمه مقدار ما في جمله ما يقع من حد إلى حد كما قالته الأطباء في عرض المزاج الشخصي وحركه واقعه في خصوصيات المقادير ومراتبها فما هو الباقي من أول حركه إلى آخرها غير ما هو المتبدل والفصل والوصل لا يعدمان الا المقدار المتصل المأخوذ

---

(١) أي الهيولى الأولى في السلسلة الصعودية ومقصوده انه لو جعلنا الموضوع الباقي هو الهيولى الأولى لم يمكن لأنها وان كانت محفوظه في التبدلات لكنها ضعيفه الوجود والوحدة وهي منقسمة أي متعددة بتعدد الصور الحادثة فيها وهي مع المتصل الواحد متصلة واحده ومع المتصل المتعدد متعددة ولا يعدمها الانقسام أي تعدد الصور الحادثة لأجل اتصال الصور وتعاقبها وعدم خلو الهيولى عن الصور والجواب ان للهيولي وحدتين وحده مكتسبه من الصورة وهي التي تزول بزوال الاتصال من المتصل الواحد ووحده ذاتية تجتمع مع المتصل الواحد والمتصل المتعدد ولا يصادمها الفصل كما يرشدك دليل الوصل والفصل وانها الباقية في الأحوال وسيصرح المصنف قدس سره انها الموضوع في التخلخل والتكاثف ومضى انها الموضوع لسيلان الطبع س ره

بلا مادة طبيعية بحسب الوهم (١) أو الجسمية المجردة عن الزوائد الصورية لان وجودها الشخصي بما هي جسمية فقط يقتضى مقدارا معينا واما الجسم الطبيعي النوعي المتقوم من الجسمية وصوره أخرى ينحفظ نوعه بالصورة المعينة المنوعة التي هي مبدء الفصل الأخير له مع جسمية ما التي بإزاء جنسه القريب والجنس يعتبر مبهما والفصل محصلا فتبدل آحاد الجنس والمادة لا يقدح في بقاء الموضوع ما دامت الصورة باقيه (٢) وقولهم انضمام شئ مقداري إلى شئ مقداري يوجب ابطاله انما يصح فيما لكل واحد وجود بالفعل فأضيف أحدهما إلى الاخر وغير صحيح إذا كانا بالقوة اضافه تدريجية

فصل

في توضيح ما ذكرنا في تحقيق حركه الكمية

اعلم أن كل ما يتقوم ذاته من عده معان فله تمامية بما هو كالفصل الأخير له فتعينه محفوظ ما دام فصله الأخير متعين وباقي المقومات لماهية من الأجناس والفصول التي (٣) هي من لوازم وجوده واجزاء ماهيته غير معتبره فيه على الخصوص

---

(١) كما هو مقتضى دليل الفصل والوصل المثبت للهيولي وزيادة الصور النوعية على الجسمية انما هي بحسب المرتبة لا مرتبه الماهية فقط بل بحسب الوجود أيضا فان الصورة الجسمية موجودة بوجود خارجي والصورة النوعية موجودة بوجود آخر مرتبا لا متكائنا كما في الصور النوعية كل بالقياس إلى الأخرى وذلك لأنه لا صوره جسمية فارغة عن صوره نوعيه فلكية أو عنصرية بسيطه أو مركبه س ره

(٢) جواب آخر بان ما قالوا انما هو في انضمام المقادير الساكنة لا المتحرك أي ما فيها حركه س ره

(٣) يعنى انها بالنسبة إلى الوجود الحقيقي كلها عوارض لوازم انما كونها أجناسا وفصولا وبالجملة كونها اجزاء بالنسبة إلى شيئية الماهية بما هي هي وانما لا يقدح تبدلها وزوالها مع بقاء الفصل الأخير لأنه جامع للكمالات الأول والثواني للمتلوات و الفصل الحقيقي عنده قدس سره الوجود الحقيقي الذي هو حيثية الوحدة والبساطة س ره.

فتبدلها لا يقدح في بقاء ذاته فالاتصال وقبول الابعاد مثلا فصل للجسم بما هو جسم بالمعنى الذي هو به مادة وهو في ذاته نوع برأسه وله قوه كالهيولي الأولى إذ هي قوه الاتصال ومقابله وتماميته هو كونه بالفعل وتبدله يوجب تبدل الجسم بما هو جسم فقط وكذلك النامي فصل للجسم النامي وبه تمامية ذاته وليس تماميته بمجرد الجسمية بل هي مبدء قوته وحامل امكانه فلا جرم تبدل افراد الجسمية لا يوجب تبدل ذات الجوهر النامي لأنها معتبره فيه على وجه العموم والاطلاق لا على وجه الخصوصية والتقييد وهكذا حكم الحيوان وتقومه من النامي والحساس وكذا كل ما يتقوم وجوده من شئ كالمادة ومن شئ كالصورة مثل الانسان بحسب نفسه وبدنه فالنامي إذا تبدلت مقاديره فعند ذلك يتبدل جسميته بشخصها ولا يتبدل ذاته وجوهره النامي بشخصه فهو بما هو جسم طبيعي مطلق قد انعدم شخصه عند النمو والذبول وبما هو جسم طبيعي نام لم ينعدم شخصه لا هو ولا جزؤه لان ما هو جزؤه ليس الا مطلق الجسمية في أي فرد تحققت على الاتصال الوجودي وعلى هذا القياس حكم بقاء الحيوان ببقاء الجوهر الحساس فيه وهو نفسه الحساسة ففي سن الشيخوخة يزول كثير من القوى النباتية والشخص بعينه باق فإذا أحكمت هذه القاعدة وتقررت لديك فقد علمت بوجود حركه في الكم وان الموضوع في النمو والذبول هو الجسم بما هو جسم نوعي (١) واما في التخلخل والتكاثف

---

(١) التفرقة بين الموضعين ان بقاء الهيولى هنا أظهر من بقاء الجسم لكونها الباقية في التحولات وعدم علاقتها بخصوصية وبقاء الجسم هنا اخفى لان تبدل المقادير كاشف عن تبدل المتقدر لما عرفت من أن التفاوت بالاطلاق والتعيين لا غير وثبات المنوع هنا باعتبار وجود الكلى الطبيعي خفى عند الوهم وباعتبار الوجود الدهري اخفى عنده بل عند العقل الجزئي فلا يذعن بخلاف المنوع في النامي والذابل لطيه مراتب الأجسام البسيطة والمركبة الناقصة والتامة المعدنية والنباتية ولولا ذلك لجاز جعل الهيولى في الموضعين موضوعا كما في حركه الجوهرية بل في سائر الحركات العرضية لا محل التحولات والتغيرات جميعا والقبول شانها وجاز أيضا جعل الجسم النوعي فيهما موضوعا إذ في الجسم البسيط فصل منوع س ره.

فهي الهيولى الأولى وعلمت أيضا ان جوهريات الأشياء الواقعة في عالم الكون و هو جمله ما في عالم الأجسام مما يجوز فيه التغير والدثور بعد ما كان منحفظا فيها شئ كالأصل والعمود وهو كوجود الفصل الأخير في الطبائع المركبة لان وجوده يتضمن لوجود جميع تلك المعاني المسماة بذاتيات هذا النوع التي تثبت لأنواع أخرى موجودة بوجودات متعددة بالفعل مختلفة بالماهية (١) فمبدء الفصل الأخير للنوع الكامل كالانسان مثلا له كمالية في الوجود يوجد له مجتمعه كل ما يوجد في الأنواع التي دونها في الفضيلة الوجودية متفرقة لان هذا تمام تلك الأنواع وتمام (٢) الشئ مشتمل عليه مع ما يزيد ونحن لما حكمنا بوجود حركه الذاتية في جميع الطبائع الجسمانية كما سيتضح زيادة الاتضاح بالبراهين فلا جرم (٣) حكمنا أيضا بان لكل طبيعة فلكية أو عنصرية جوهرا عقليا ثابتا كالأصل وجوهرا يتبدل وجوده ونسبه ذلك الجوهر العقلي إلى هذه الطبيعة الجسمانية كنسبة التمام إلى النقص ونسبه الأصل إلى الفرع والله أقرب إلينا من كل قريب وتلك الجواهر العقلية بمنزله أضواء وأشعة للنور الأول الواجبي لأنها صور ما في علم الله وليست لها وجودات

---

(١) الفصل الأخير هو الناطق بالفعل بل العقل الفعال ونعم ما قال الأقدمون في تعريف الانسان بأنه حيوان ناطق مايت ومرادهم بالموت الموت الاختياري واعلم أن الفصل الأخير للانسان الكامل هو الذي ينحفظ ويثبت به جمله السيالات والداثرات لان جميع الفصول للأنواع الجوهرية بالنسبة إليه أجناس وكل الصور التي لها بالنسبة إليه مواد فهو صوره الصور وفصل الفصول فهو جمع شتاتها ورباط متفرقاتها س ره

(٢) فان الفصول في صراط الانسان إلى الفصل الأخير على سبيل التغير الاستكمالي لا على سبيل الخلع واللبس فليس هنا خسران وربح بل ربح ثم ربح ولا فقدان ثم وجدان بل وجدان ثم وجدان وهكذا إلى ما شاء الله تبارك وتعالى س ره

(٣) وجه آخر لبقاء الموضوع في حركه الجوهرية من حيث إن الطبائع رقائق الحقائق فلها وجه ثبات من جهة وجهها إلى أرباب الأنواع س ره.

مستقلة بأنفسها لأنفسها وانما هي وجودات متعلقه الذوات بالحق مثال ذلك الصور (١)
العلمية التي توجد في أذهاننا ولهذا ذكرت الحكماء ان المحسوس بما هو محسوس وجوده في ذاته هو بعينه وجوده للجوهر الحساس والمعقول بما هو معقول وجوده في نفسه وجوده للجوهر العاقل وذلك امر محقق عند الحكماء الشامخين والعلماء الراسخين وان اشمئز عنه طبائع القاصرين وموضع بيانه موضع آخر فلنرجع إلى ما كنا فيه فنقول الحق ان حركه كما يجوز في الكم والكيف يجوز في الصور الجسمانية وكما أن كلا من هذه الاعراض القارة وغير القارة المسماة بالمشخصات معتبره في بقاء الجسم الطبيعي على وجه غير معتبره على وجه آخر إذ الباقي من كل واحد منها في موضوع حركه قدر مشترك في ما بين طرفين والمتبدل منه خصوصيات الحدود المعينة فكذا الحال في الجوهر الصوري وكما (٢) ان

---

(١) إذ لا نفسية لها انما هي روابط للنفس الناطقة ولعلك تقول ادراك الكلى العقلي عنده قدس سره بمشاهدة رب النوع في عالم الابداع فكيف يكون مثالا قلت المثالية على المشهور ولو بنينا على مذهبه فما دام المشاهدة عن بعد مثال لما شوهد عن قرب بكثرة المراودة إلى عالم العقل مره بعد أولى وكره غب أخرى على أن المثال عام لشموله المحسوس الظاهر والباطن والمعقول س ره

(٢) وجه آخر لبقاء الموضوع من جهة ما فيه حركه والغرض ان هذه المذكورات التي بعضها من جهة الفاعل وبعضها من جهة القابل وبعضها من جهة نفس المقبول و بعضها من جهة ما فيه كل منها ما به البقاء والوحدة الشخصية للموضوع والموضوع هو الهيولى ولما توهم ان الصورة الطبيعية سيالة فلم تكن هي ما به البقاء والوحدة والشخصية للهيولي في حركه الجوهرية ولا الكمية تعرض لدفعه بان للجوهر الصوري أيضا فردا مستمرا زمانيا لا على وجه الانطباق على الزمان كالحركة التوسطية وفردا زمانيا منطبقا عليه كالحركة القطعية متصلا بالذات والاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية فالحاصل انه ما يفعل ما به الكثرة الواحد مع ما به الوحدة الكثير للهيولي وأي تحكم له عليه فالوحدة في كل موضع أبهر وأقهر والكثرة أضعف وأندر ولو لم تكن الا تقوم الهيولى بذلك المفارق الواحد بالعدد لكفى كيف وما به الوحدة حاصله من جهات أخرى س ره.

للسواد عند اشتداده فردا شخصيا زمانيا مستمرا متصلا بين المبدء والمنتهى منحفظا وحدته بواحد بالعدد كمعروض السواد وواحد بالابهام وهو مطلق سواديته و المجموع هو الجسم الأسود الذي هو موضوع هذه حركه فان المتحرك في السواد لا بد ان يكون جسما اسود لا غير وله حدود مخصوصة غير متناهية بالقوة بين طرفين متخالفة بالمعنى والماهية عندهم فكذلك للجوهر الصوري عند استكماله التدريجي كون واحد زماني مستمر باعتبار ومتصل تدريجي باعتبار وله حدود كذلك و البرهان على بقاء الشخص هاهنا كالبرهان على بقاء الشخص هناك فان كلا منهما متصل واحد زماني والمتصل الواحد له وجود واحد والوجود عين الهوية الشخصية عندنا وعند غيرنا ممن له قدم راسخ في الحكمة ولو لم يكن حركه متصلة واحده كان الحكم بان السواد في اشتداده غير باق حقا وكذا في الصورة الجوهرية عند استكمالها وليس الامر كذلك والسر فيه ما مر من أن الوجود الخاص لكل شئ هو الأصل وهو متعين بذاته وقد يكون ذا مقامات ودرجات بهويته ووحدته وله بحسب كل مقام ودرجه صفات ذاتية كليه واتفقت له مع وحدته معان مختلفة منتزعة عنه متحدة معه ضربا من الاتحاد.

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

---

(١) أي الحركات الأربع العرضية بمنزله جسد روحها حركه الجوهرية أي تجدد الطبيعة كما أن الزمان بمنزله جسد روحه حركه الدهرية والدهر روح روحه السرمد ونسبه الأوعية بعضها إلى بعض نسبه ذويها فكما ان الموجود السرمدي محيط بالدهري والزماني كذلك السرمدي محيط بالأوعية الأخرى والدهر بالنسبة إلى الزمان بشراشره كاليوم بالنسبة إلى ساعاته ودقائقه وثوانيه بل كالآن السيال بالنسبة إلى الزمان وكذا السرمد بالنسبة إلى مراتب الدهر من أيمنه الاعلى والأسفل وأيسره الاعلى والأسفل والغرض ان المتجددات من الحركات والأوقات ثابتات بالنسبة إلى المفارقات ومبدء المفارقات والمقارنات س ره.

بحث وتحصيل

ولعلك تقول إيرادا على ما ذكرناه من أن الفاعل القريب لكل حركه وكل فعل جسماني هو الطبيعة لا غير أنه لو استحالت الطبيعة محركه للأعضاء خلاف ما يوجبه ذاتها طاعة للنفس فوجب ان لا يحدث

إعياء عند تكليف النفس إياها خلاف مقتضاها ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة والمرض فاعلم وتيقن ان الطبيعة التي هي قوه من قوى النفس التي تفعل بتوسطها بعض الأفاعيل هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن و أعضائه بالعدد (١) فان تسخير النفس واستخدامها للأولى ذاتي لأنها قوه منبعثة عن ذاتها وللأخرى عرضي قسري وانما يقع الاعياء والرعشة ونحوهما بسبب تعصى الثانية عن طاعة النفس أحيانا فلها في البدن طبيعتان مقهورتان (٢) إحداهما طوعا

---

(١) أي انها مقام نازل من النفس وانها من صقع النفس ولها قيام صدوري بها كما أن الطبيعة الأخرى من صقع العناصر ولها قيام حلولي بالعناصر فالأولى مجبولة على طاعة النفس والثانية مجبورة عليها والاعياء ونحوه للثانية لا للأولى إذ لا إعياء بالاتيان بالجبليات والمراد بالطبيعة التي في كلام الطبيعيين والأطباء انها المتصرفة في البدن وانها حافظه للبدن وصحته ودافعه لأمراضه وفي كلام أفلاطون انها قوه إلهية تتصرف في البدن بإذن الله تعالى هي الأولى س ره

(٢) إشارة إلى شمول الآية الشريفة لهما أيضا فقال الله تعالى للطبيعة المجبولة التي كالسماء وللطبيعة المجبورة التي كالأرض ائتيا وهلما إلينا طوعا بالنسبة إلى الأولى أو كرها بالنسبة إلى الثانية قالتا اتينا طائعين وهذا القول من القائل الحق انما هو بلسان النفس التي هي سر سبحاني وامر رباني.

أين همه آوازها زان شه بود * گر چه از حلقوم عبد الله بود

كما قال هذا القول لسماوات عالم الشهادة وأرضها وقد قال وتم ورقم وجف القلم بالنسبة إلى حضرته وإن كان مستقلا به بعد إذ لا بداية ولا نهاية لكلمته كل يوم هو في شان وهذا بالنسبة إلى المسجونين في سجني المكان والزمان وانما قالت الأرض والتي كالأرض في آخر الامر اتينا طائعين لأنهما بعد فتحا أعينهما وألقيا بصرهما على بهائهما وتخلعهما بخلع مظهريه الأسماء الحسنى والصفات العليا وانهما ربحا في سفرهما إلى الله تعالى واغتبطا الغبطة العظمى ولو لم يسلكا وألقيا في هاويه الهيولى والقرية الظالم أهلها لكان لهما الغبن الأفحش ووجع سم ناب الأرقش ووحشة من بهت في ليل داج واغلا في ظلم ذات ارتتاج فاذن ابتهجا غاية الابتهاج كمن يثوي في أعلى الأبراج متكئا على سرير عاج لأنهما ذلك الذي يتخطى في درج المعراج وان كرها في أول الأمر الاخراج عن المراكز والامتراج لجهلهما فالجهل أم الخبائث والعلم أم الطيبات س ره

والأخرى كرها (١) ولها أيضا ضربان من القوى والخوادم الطبيعية تفعل بإحداهما الأفاعيل المسماة بالطبيعية كمبادئ الحركات الطبيعية الكيفية والكمية من الجذب والدفع والامساك والهضم والإحالة والنمو والتوليد وغيرها وهي التي تخدمها طوعا واسلاما وتفعل بالأخرى الأفاعيل المسماة بالاختيارية كمبادئ الحركات

---

(١) الأولى ان يقال ولها أيضا ضربان من القوى والخوادم أحدهما ما كان تسخير النفس لها ذاتيا لكونها من صقع النفس كالمشاعر التي تدور مع النفس حيثما دارت وهي التي معها في البرازخ والآخرة الصورية وثانيهما ما كان التسخير لها عرضا كالمشاعر الطبيعية الدنيوية لكنه قدس سره عينهما بمبادئ الحركات الكمية والكيفية وبمبادئ الحركات الأينية والوضعية وقد أشار إلى ذلك الأولى في آخر كلامه بقوله وهذه الطبيعة المطيعة للنفس مع قواها وفروعها التابعة لها الخ واما على ما ذكره قدس سره من مبادئ الحركات فلعلك تعترض بأنها نفس الطبيعة التي مضى ذكرها كما قال لو استحالت الطبيعة محركه الخ فتلك كانت مبدء حركه وهذه أيضا مبدء الحركات فالضربان الضربان بل الطبعية المحركة للأعضاء بعينها مبادئ الحركات الاختيارية لأنها القوى المنبثة في العضلات والجواب التفرقة بأحد وجهين أحدهما ان المراد بالطبيعة في قوله لو استحالت الطبيعة طبائع عناصر البدن بخلاف المبادئ هاهنا وثانيهما ان المراد بالطبيعة هناك الأصل المحفوظ في القوى المنطبعة الجمادية والنباتية والمحركة الحيوانية المنبثة في العضلات والمراد بالمبادئ هاهنا بعض المراتب والفروع وهذا نظير ما اخترناه في النفس الحيوانية حيث قال بعضهم هي مجموع القوى المدركة والمحركة من الحيوان وقد علمت أن لا وجود لمجموع على حده وقيل هي الوهم لأنه الرئيس الأشرف من سائر القوى والحق انها الأصل المحفوظ في جميع القوى الحيوانية الجامعة لها بنحو أبسط وأعلى وفي كل منها بحسبها س ره.

الاختيارية الأينية والوضعية كالكتابة والمشي والقعود والقيام (١) وهي التي تخدمها كرها وقسرا وهذان جندان من عالم الحركات مقهورتان لها بما هي نفس حيوانية ولها بما هي نفس عقلية جنود (٢) وخوادم أخرى من عالم الادراكات جميعها يخدمها طوعا ورضا وهي كمبادئ الادراكات الوهمية والخيالية والحسية ومبادئ الأشواق والإرادات الحيوانية والنطقية وهذه الطبيعة (٣) المطيعة للنفس مع قواها وفروعها التابعة لها باقيه مع النفس والأخرى بائدة هالكة وفي هذا سر المعاد الجسماني كما سيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى

---

(١) الكره والقسر باعتبار الوهم والخيال واستعمال الروية والا فمبادئ الحركات بضربيها لا تتفاوت في أنها بما هي هي قسمان مجبولة ومجبورة فمبدأ الجذب والدفع و غيرهما يضعف والضعف كالاعياء ومبدأ المشي أيضا لا بد فيه من مجبول الطاعة كيف و يبقى مع النفس في الآخرة فمقصوده قدس سره من التفرقة بقوله ولها ضربان التنظير الأولى بالنسبة إلى الثانية مجبولة والثانية مجبورة س ره

(٢) هذه الجنود بما هي مغياة في أفعالها بغايات عقلية غير وهمية جنود العقل و الا فالمدركة الظاهرة والباطنية كلها جنود النفس الحيوانية كالمحركة كما أن المحركة بذلك القيد من جنود العقل والدليل على اعتبار تلك الحيثية عدها مبادئ الادراكات الوهمية والخيالية من جنوده مع أنهما لم يذعنا ولم يسجدا للعقل س ره

(٣) هذه طبيعة للبدن المثالي كالقوة المنبثة في العضلات للبدن الطبيعي والقوى التي من صقع النفس التي هي أحد الضربين قواه وهو مطرحها ومهبط أنوارها فبطل قول من ينكر المعاد الجسماني ويقتصر على الروحاني متشبثا بان المدركات الجزئية الجسمانية تستدعى المدارك الجزئية وقد انحلت وقشعت بانحلال البدن وتفرقه إذ للنفس بصر و سمع ومشاعر أخرى غير ما للبدن كما لها بدن أخروي س ره.

فصل

في استيناف برهان آخر على وقوع حركه في الجوهر

اعلم أن الطبيعة الموجودة في الجسم لا يفيد شيئا من الأمور الطبيعية (١) فيه لذاتها لأنها لو كانت تفعل في جسمها لكان لها فعل من دون وساطة الجسم والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان بطلان التالي فلأنها قوه جسمانية ولو فعلت من غير وساطة الجسم لم تكن جسمانية بل مجرده واما بيان حقية الملازمة فلان الطبائع والقوى لا تفعل الا بمشاركة المادة والوضع وبرهانه ان الايجاد متقوم بالوجود متأخر عنه إذ الشئ ما لم يوجد لم يتصور كونه موجدا فكونه موجدا متفرع على كونه موجودا فالشئ إذا كان نحو وجوده متقوما بالمادة فكذلك نحو ايجاده متقوم بها ثم إن وجود المادة وجود وضعي وتوسطها في فعل أو انفعال عبارة عن توسط وضعها في ذلك فما لا وضع لها بالقياس إليه لم يتصور لها فعل فيه ولا انفعال له منها فلو كان لقوه فعل بدون مشاركه الوضع لكانت مستغنية عن المادة في فعلها وكل مستغن عنها في الفعل مستغن في الوجود فكانت مجرده عنها هذا خلف ويلزم من هذا ان لا يكون للطبيعة فعل في نفس المادة التي وجدت فيها إذ لا وضع للمادة بالقياس إلى ذاتها والى ما حل في ذاتها والا لكان لذي الوضع وضع آخر هذا محال فكل ما يفعل المادة أو يفعل في المادة فيمتنع ان يكون وجودها ماديا فالطبيعة الجسمانية يمتنع ان يكون لها فعل في مادتها والا لتقدمت المادة الشخصية على المادة

---

(١) أقول فيه أولا ان هذا تعطيل للقوى والطبائع وهو باطل كابطالها على ما هو مذهب بعض الملبين اللهم الا ان يتخلص عن ذلك بأنها وان ليس لها تأثير في محالها الا ان لها تأثيرا في الموارد المنفصلة عنها أو بما ذكر في الاخر ان فيض الوجود يمر عليها بواسطة الطبيعة وثانيا ان اشتراط الوضع لتحصيل الربط والعلاقة بين المؤثر والمتأثر وأية علاقة أشد من العلاقة الاتحادية التي بين القوة ومحلها سيما ان الفاعلية عنده وعند أكثر المتألهين هي التشأن ولنعم ما قال المصنف قدس سره في سفر النفس ان الوضع في حصول الفعل والانفعال في الجسمانيات بمنزله القرب المعنوي في استجلاب الفيض في الروحانيات وفي المبدء والمعاد قال لا يشترط البينونة بين الفاعل والمنفعل كما في فاعليه الصورة بالنسبة إلى المادة فاشتراط الوضع لفاعلية القوة في غير مادتها واما في مادة نفسها فلأجل خذ الغايات ودع المبادئ وثالثا انه لو تنزلنا قلنا يكفي في مادية الفعل ووضعية نفس المادة التي هي محل القوة وبعبارة أخرى الوضع بمعنى جزء المقولة فإنه الوضع الذي لا يوجد الجسم وقوته بدونه كما في الفلك الأطلس حيث لامكان له عندهم سوى الحيز و هو الوضع والترتيب لجسمه ودليله لا يفيد أكثر من ذلك وهو قوله فالشئ إذا كان نحو وجوده متقوما بالمادة فكذلك نحو ايجاده ثم إن وجود المادة وجود وضعي وكذلك قوله في فصل معقود لذلك لان المادة يكون وجودها وجود وضعي وكذلك كلما يتقوم وجوده بالمادة يكون وجوده وجود امر ذي وضع ولو بالتبع فيكون فاعليته أيضا بحسب الوضع وبالجملة هذا الدليل مذكور في الشواهد الربوبية أيضا وهو مناسب لمذاق الشيخ الاشراقي حيث يسند كل الآثار في عالمنا هذا إلى الصور النوعية المفارقة أعني العقول

العرضية س ره

فاذن (١) جميع الصفات اللازمة للطبيعة من حركه الطبيعية والكيفيات الطبيعية كالحرارة للنار والرطوبة للماء من لوازم الطبيعة من غير تخلل جعل وتأثير بينها و بين هذه الأمور فلا بد ان يكون في الوجود مبدء أعلى من الطبيعة ولوازمها وآثارها ومن جمله آثارها اللازمة نفس حركه فيكون الطبيعة وحركه معين في الوجود (٢) فالطبيعة يلزم آن يكون أمرا متجددا في ذاتها كالحركة بل حركه نفس تجددها اللازم وكذا الكيف الطبيعي والكم الطبيعي يكون حدوث كل منهما مع حدوث الطبيعة وبقاؤها مع بقائها وكذلك في سائر الأحوال الطبيعية ومعيتها مع الطبيعة

---

(١) هذا البيان انما يتم لو كان هناك حركه من الحركات الاشتدادية لازمه لنوع من الأنواع الطبيعية وكانت حركه مع ذلك مقصوده بالذات للطبيعة المتحركة لا بالتبع و كلا التقديرين ممنوعان في الأنواع الطبيعية ولتفصيل الكلام مقام آخر ط مد

(٢) لان حركه إذا لم تكن معلولا لها لم تكن متأخرة عنها بل معا فكانت في مقام وجودها لا في المقام الثاني أعني الاعراض واللزوم لزوم لازم غير متأخر في الوجود الاقتضاء والتعليل س ره.

في الحدوث والتجدد والدثور والبقاء الا ان فيض الوجود يمر بواسطة الطبيعة عليها وهذا معنى ما قالوا في كيفية تقدم الصورة على المادة انها شريكه علة الهيولى لا ان (١) الصورة فاعله لها بالاستقلال أو واسطه أو آله متقدمة عليها لأنهما معا في الوجود وهكذا حكم الطبيعة مع هذه الصفات الطبيعية التي منها حركه فيلزم تجدد الطبيعة واستحالتها في جميع الأجسام فان الأوضاع المتجددة للفلك تجددها بتجدد الطبيعة الفلكية كالاستحالات الطبيعية والحركات الكمية التي في العنصريات من البسائط والمركبات.

برهان آخر مشرقي

كل جوهر جسماني له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعه الانفكاك عنه نسبتها إلى الشخص نسبه لوازم الفصول الاشتقاقية إلى الأنواع وتلك العوارض اللازمة هي المسماة بالمشخصات عند الجمهور و الحق انها علامات للتشخص ومعنى العلامة هاهنا العنوان للشئ المعبر بمفهومه عن ذلك كما يعبر عن الفصل الحقيقي الاشتقاقي (٢) بالفصل المنطقي كالنامي للنبات وكالحساس للحيوان والناطق للانسان فان الأول عنوان للنفس النباتية والثاني للنفس الحيوانية والثالث للنفس الناطقة وتلك النفوس فصول اشتقاقية وكذا حكم سائر الفصول في المركبات الجوهرية فان كلا منها جوهر بسيط يعبر عنه بفصل

---

(١) يعنى شريكه العلة معناها انها ليست علة لها ايه علة كانت من العلل بل ليس الا ان فيض الوجود يمر على الصورة أولا ثم على الهيولى فليس هنا شركه تأثيرية لان تأثير الجسمان بمدخلية الوضع ولا وضع هنا للاتحاد ولأن الهيولى في نفسها غير وضعية هذا وقد قلنا إن العلية لا تنافى عدم المباينة كما قال في كتابه المبدء والمعاد في فاعليه الصورة للهيولي كيف والتركيب بينهما اتحادي عنده ويقول بالعلية بينهما في كثير من المواضع وقال جميعهم بالعلية بين الفصل والجنس وهما متحدان وجودا للحمل – س ره

(٢) اشعر بالأمثلة انه من باب تسميه المعروض باسم العارض والا فالفصل المنطقي هو العارض لها أعني الكلى المعقول في جواب أي شئ في جوهره س ره.

منطقي كلي من باب تسميه الشئ باسم لازمه الذاتي وهي بالحقيقة وجودات خاصه بسيطه لا ماهية لها وعلى هذا المنوال لوازم الأشخاص في تسميتها بالمشخص فان التشخص بنحو من الوجود إذ هو المتشخص بذاته وتلك اللوازم منبعثة عنه انبعاث الضوء من المضئ والحرارة من الحار والنار فإذا تقرر هذا فنقول كل شخص جسماني يتبدل عليه هذه المشخصات كلا أو بعضا كالزمان والكم والوضع والأين وغيرها فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم إياها (١) بل عينه بوجه فان وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات انه الجوهر المتصل المتكمم الوضعي المتحيز الزماني لذاته فتبدل المقادير والألوان والأوضاع يوجب تبدل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني وهذا هو حركه في الجوهر إذ وجود الجوهر جوهر كما أن وجود العرض عرض.

تنبيه تمثيلي

ان كل جوهر جسماني له طبيعة سيالة متجددة وله أيضا

امر ثابت مستمر باق نسبته إليها نسبه الروح إلى الجسد

وهذا كما أن الروح الانساني لتجرده باق وطبيعة البدن ابدا في التحلل والذوبان والسيلان وانما هو متجدد الذات الباقية بورود الأمثال على الاتصال والخلق لفي غفلة عن هذا بل هم في لبس من خلق من جديد وكذلك حال الصور الطبيعية للأشياء فإنها متجددة من حيث وجودها المادي الوضعي الزماني ولها كون تدريجي غير مستقر بالذات ومن حيث وجودها العقلي وصورتها المفارقة الإفلاطونية باقيه

---

(١) لكن هاهنا دقيقه هي انه إذا اخذت هذه الاعراض لا بشرط أي عرضيات فإنها بهذا الاعتبار مشخصات إذ المشخص لا بد وان يحمل على الشخص كانت متحدة مع المعروض مع أن وجودها المقام الثاني من وجوده وظهور له الا ان يطوى المرتبتان من الوجود بل تحفظان ومع ذلك لا ينافي وحده المعروض وليست هذه اللوازم عند اخذها لا بشرط كاللوازم الغير المتأخرة في الوجود كالوحدة والشخص للوجود بل كالجسم التعليمي للطبيعي حيث لا فرق بينهما الا بالاطلاق والتعيين عند المحققين وسيأتي بعد ورق هكذا ينبغي ان يفهم المقام حتى لا يطوى بساط المقولات التسع العرضية س ره.

أزلا وأبدا في علم الله تعالى ولست أقول انها باقيه ببقاء أنفسها بل ببقاء الله تعالى لا بابقاء الله تعالى إياها (١) وبين المعنيين فرقان كما سيأتي لك تحقيقه في موضعه فالأول وجود دنيوي بائد داثر لا قرار له والثاني وجود ثابت عند الله غير داثر ولا زائل لاستحالة ان يزول شئ من الأشياء عن علمه تعالى أو يتغير علمه تعالى ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين (٢)

فصل

في هدم ما ذكره الشيخ وغيره من أن الصور الجوهرية لا يكون حدوثها بالحركة بوجه آخر

حاصل ما ذكروه كما مر ان الصورة لا تقبل الاشتداد وما لا يقبل الاشتداد يكون حدوثها دفعيا وذلك لأنها ان قبلت الاشتداد فاما ان يكون نوعها باقيا في

---

(١) فان مناط السوائية المادة والتعلق بها والامكان الاستعدادي وحركه وما يلحق بها فالموجود الذي يغلب عليه احكام الامكان سيما الاستعدادي هو الموجود بايجاد الله تعالى لا بوجوده والباقي بابقائه لا ببقائه والموجود الذي يستهلك فيه احكام الامكان بان لا امكان استعدادي فيه لكونه لا حالة منتظرة له وامكانه الذاتي مختف تحت سطوع نور الأزل هو الموجود بوجود الله والباقي ببقائه وقد خفى هذا الفرقان على بعض معاصريه فاعترض عليه قدس سره في بعض رسائله وقد تعرضنا له في حواشينا على فن الربوبيات من هذا الكتاب من شاء فلينظر إليه س ره

(٢) فان العبادة المشفوعة بالفكر الخالصة عن رؤية غير المعبود تنساق إلى العبودية والعبودية جوهر كنهها الربوبية وكأنه امرك بأنك ينبغي أن تكون عقلا محضا حتى تعرف العقل الباقي بالبقاء لا بالابقاء ولا ببقاء نفسه إذ لا وجود نفسي له لأنه كالمعنى الحرفي أو المراد العابدون تكوينا وهم القوى والطبائع السيالة جوهرا فهذا البلاغ يبشر بالبلوغ إلى الغايات س ره.

وسط الاشتداد أو لا يبقى فان بقي فالتغير لم يكن في الصورة بل في لوازمها وان لم يبق فذلك عدم الصورة لا اشتدادها ثم لا بد وان يحصل عقيبها صوره أخرى فتلك الصور المتعاقبة اما ان يكون فيها ما يوجد أكثر من آن واحد أو لا يكون فان وجد فقد سكنت تلك حركه وان لم يوجد فهناك صور متعاقبة متتالية آنية الوجود ويمكن تحليل (١) هذه الحجة إلى حجتين إحداهما انه يلزم تتالي الآنات وهي منقوضة بالحركة في الكيف وغيره الثانية ان حركه تستدعى وجود الموضوع والمادة وحدها غير موجودة فلا يصح عليها حركه في الصورة بخلاف الكيف لان الموضوع في وجوده غنى عن الكيف فيصح حركه فيه فإذا تقررت الحجة بهذا الطريق وقع الكلام (٢) الأول لغوا ضائعا فالعمدة في هذا الباب هذه الحجة وبيانها ان حركه في الصورة انما تكون بتعاقب صور لا يوجد واحده منها أكثر من آن وعدم الصورة يوجب عدم الذات فاذن لا يبقى شئ من تلك الذوات زمانا وكل متحرك باق في زمان حركه وفيه بحث لأنه منقوض بالكون والفساد فان قوله عدم الصورة يوجب عدم الذات ان عنى بها ان عدمها يوجب عدم الجملة الحاصلة منها ومن محلها فذلك حق ولكن المتحرك ليس تلك الجملة حتى يضر عدم الجملة بل المتحرك هو المحل مع صوره ما ايه صوره كانت كما أن المتحرك في الكم هو محل الكم مع كميه ما وان عنى ان عدم الصورة يوجب عدم المادة فالامر ليس كذلك والا لكانت المادة حادثه (٣) في كل صوره كائنة بعد ما لم يكن سواء كانت دفعية أو تدريجية وكل حادث فله مادة فيلزم مواد حادثه إلى غير النهاية وذلك محال ومع ذلك فإن لم يوجد هناك شئ محفوظ الذات كان الحادث غنيا عن المادة وان وجد فيها شئ محفوظ الذات لم يكن زوال الصورة موجبا لعدمه.

---

(١) أي قوله ثم لا بد الخ وما قبله أيضا منقوض بالحركة في الكيف وغيره س ره

(٢) أي حديث تتالي الآنات س ره

(٣) مع أنها مبدعة بشخصها س ره.

ثم من العجب ان الشيخ لما أورد على نفسه سؤالا في باب كيفية تلازم الهيولى والصورة وهو ان الصورة النوعية زائلة فيلزم من زوالها عدم المادة.
أجاب عنه بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية فإذا كان هذا قول الشيخ فبتقدير ان تقع حركه في الصورة فلا يلزم من تبدل تلك الصورة عدم المادة بل الحق ان المادة باقيه والصورة أيضا باقيه بوجه التجدد الاتصالي التي لا تنافى (١) الشخصية كما صرحوا في بيان تشخص حركه التوسطية وقولهم (٢) ان كل مرتبه من الشدة والضعف نوع آخر يراد بها ما يكون بالفعل متميزا عن غيرها في الوجود وهذا لا ينافي كون السواد عند اشتداده شخصا واحدا يكون الأنواع الغير المتناهية فيه بالقوة وكذا حال الصور في تبدلها الاتصالي.
ثم إن الشيخ أورد حجه أخرى غيرهما وبين ضعفها هي ان الجوهر لا ضد له فلا يكون فيه حركه لان حركه سلوك من ضد إلى (٣) ضد ثم قدح فيها بانا ان اعتبرنا في المتضادين تعاقبهما على موضوع واحد فالصورة لا ضد لها وان لم يعتبر ذلك بل يكتفى بتعاقبهما على المحل كان للصورة ضد لان المائية والنارية معنيان وجوديان مشتركان في محل يتعاقبان عليه وبينهما غاية الخلاف

---

(١) إشارة إلى أن المراد بالصورة المقومة للمادة ما هي كالحركة التوسطية لا المطلق المفهومي س ره
(٢) جواب لقوله فاما ان يكون نوعها الخ س ره
(٣) أي من مطلقه أعم من الحقيقي والمشهوري كما في الأوساط أو من الحقيقي إلى الحقيقي كما في الأول والاخر ثم إن ما ذكره الشيخ منقوض بالمقولات التي فيها حركه ولا تقبل التضاد كالكم س ره.

فصل
في تأكيد القول بتجدد الجواهر الطبيعية المقومة
للأجرام السماوية والأرضية
ولعلك تقول هذا احداث مذهب لم يقل له أحد من الحكماء فان الامر الغير القار منحصر في الزمان وحركه واختلفوا في أن أيهما غير قار بالذات و الاخر كذلك بالعرض فالجمهور (١) على أن هذا صفة الزمان وحركه تابعه له في عدم قرار الذات وذهب صاحب الاشراق إلى العكس واما كون الطبيعة جوهرا غير ثابت الذات فلم يقل به أحد.
فاعلم أولا ان المتبع هو البرهان والعاقل لا يحيد عن المشهور ما وجد عنه محيصا.
وثانيا ان كلامهم يحمل على أنه مبنى على الفرق بين حال الماهية وحال الوجود فالحركة والزمان امر ماهيته ماهية التجدد والانقضاء والطبيعة انما وجودها

---

(١) إلى قوله بالعكس وجه قول الشيخ المقتول واضح فان الزمان مقدار حركه ومقدار الشئ تابع له في السيلان والثبات واما وجه قول الجمهور فهو ان حركه التوسطية امر ثابت محفوظ من المبدأ إلى المنتهى بسيط لا جزء له حتى يكون غير قار الاجزاء والقطعية وان كانت ذات اجزاء لكن لا وجود لها الا في الخيال عندهم فإذا بطل كون حركه غير قاره الاجزاء بالذات تعين الزمان واما انه إذا لم يكن القطعية موجودة فكيف كان مقدارها موجودا فهو كلام آخر معهم لكنه قائلون بوجوده والأولى والأدق ان يوجه قولهم بان عدم قرار الاجزاء فرع التجزية والتجزية في كل متقدر باعتبار مقداره إذ لم يعتبر المقدار فلا كل ولا جزء ولا صغر ولا كبر ونحوها الا ترى انهم جعلوا قبول القسمة بالذات من خواص الكم والانقسام في الجسم الطبيعي وغيره انما هو بالعرض فعدم قرار الاجزاء أولا وبالذات في الزمان كأصل التجزية وثانيا وبالعرض في حركه س ره.

وجود التجدد والانقضاء ولها ماهية قاره.
وثالثا ان حركه عبارة عن خروج الشئ من القوة إلى الفعل تدريجا (١)
لا الشئ الخارج عنها إليه وهو معنى نسبي والأمور النسبية والإضافية تجددها
وثباتها كوجودها وعدمها تابعان لتجدد ما نسب إليه وثباته فضلا عن نفس النسبة
والإضافة كمفهوم الانقضاء والتجدد فهاهنا ثلاثة أشياء تجدد شئ وشئ به التجدد
وشئ متجدد والأول معنى حركه والثاني المقولة والثالث الموضوع وكذا خروج الشئ
من القوة أو حدوث (٢) الشئ لا دفعه معناهما غير معنى الخارج
من القوة كذلك أو الحادث وغير الذي به الخروج والحدوث (٣) وكما أن في
الأبيض أمورا ثلاثة أبيضية وهي معنى نسبي انتزاعي وبياض وشئ ذو بياض
فكذلك فيما نحن فيه فالخروج التجددي من القوة إلى الفعل هو معنى حركه و
وجودها في الذهن لا بحسب الخارج واما ما به الخروج منها إليه أولا فهي نفس

---

(١) حاصله ان حركه تجدد الشئ وتجدد الشئ بما هو تجدد الشئ ليس
بشئ وهذا كما يقول أهل الاعتبار ان وجود الماهية كونها وتحققها وكون الشئ بما
هو كون الشئ ليس بشئ متأصل والا لكان كون نفسه لا كون ذلك الشئ فالحركة
بالنسبة إلى ما فيه حركه كالمعنى الحرفي الذي هو آله لحاظ المعنى الأسمى فلا يكون
حركه ولا مقدارها أمرا غير قار ولا متجددا فضلا عن أن يكون متجددا بالذات أو
بالعرض فقولهم الامر الغير القار والمتجدد هو حركه والزمان مدفوع لأنهما تجدد
الامر ومقدار تجدد الامر كالأمر المتجدد س ره
(٢) وهذا شئ يقول به الحكيم والمتكلم اما الحكيم فيقول ان الحدوث موجود
في الذهن لا في الخارج الا بمعنى وجود منشأ انتزاعه واما المتكلم فيقول أبو هاشم
من المعتزلة انه حال لا موجود ولا معدوم اما انه ليس بمعدوم فلانه يتصف به الموجود
واما انه ليس بموجود فلانه لو كان موجودا لكان اما قديما وهو ظاهر البطلان واما حادثا
فللحدوث حدوث آخر ويتسلسل فهو حدوث الشئ الحادث لا شئ حادث فهكذا حركه
بخلاف الطبيعة فلها ذات س ره
(٣) وكما في الموجود الامكاني ماهية ذات وجود ووجود طارد العدم عنها وموجود
هي نسبه الماهية إلى الوجود س ره.

الطبيعة واما الشئ القابل للخروج فهي المادة واما المخرج فهو جوهر آخر ملكي أو فلكي واما قدر الخروج فهو الزمان فان ماهيته مقدار التجدد و الانقضاء وليس وجوده وجود امر مغاير للحركة على قياس الجسم التعليمي بالنسبة إلى الجسم الطبيعي كما سيجئ من الفرق بينهما بالتعين الامتدادي وعدمه.
واما رابعا فقولك هذا احداث مذهب لم يقل به حكيم كذب وظلم فأول حكيم قال في كتابه العزيز هو الله سبحانه وهو أصدق الحكماء حيث قال وترى الجبال تحسبها جامد وهي (١) تمر مر السحاب وقال بل هم في لبس من خلق جديد وقوله (٢) إشارة إلى تبدل الطبيعة يوم تبدل الأرض غير الأرض وقوله تعالى فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا اتينا طائعين وقوله كل اتوه داخرين وقوله على أن نبدل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله ان

---

(١) أي تتبدل الجبال بتجدد الأمثال بالحركة الجوهرية أو تتبدل على سبيل الاستكمال وتترقى طولا إلى أن تصل إلى الغايات بالوفود على باب الأبواب الذي هو الحضرة الآدمية الكاملة وذلك بالحركات الأينية والجوهرية إلى مقام النبات والحيوان وهلم إلى الانسان بالفعل في الأدوار والأكوار لعدم انقطاع فيض الله س ره
(٢) بتجدد الأمثال هنا وبالتبدل طولا إلى المدنية والنباتية وهكذا بناءا على أن يوم القيمة يوم كل الأيام الدهرية والزمانية مشمولة له وكذا تبدل الأرض الطبيعية إلى الأرض المثالية والأخروية في يوم برزخي تطابق العقل والشرع في أنه أول القيامة وان هذا التبدل يسميه الشرع أول الحشر والتبدلات الأخرى قبل هذا وان سماها البرهان حشرا لأنها توجهات إلى الغاية الا ان الشرع لا يسميها به وكذا القول في السماوات وتبدلاتها الطولية من تحول هيولاها إلى الجسمية ثم إلى النوعية ثم إلى النفس المنطبعة ثم إلى النفس الكلية ولكن كل ذلك بلا تجاف عن المقام الاخر ثم إنه مع هذه التحولات التي بعضها في غاية التباعد لا ينثلم الوحدة الشخصية في المتبدل للاتصال الوحداني و لوجود الأصل المحفوظ كوجه الله الباقي ولأن التشخص هو بالوجود س ره.

يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد (١) وقوله وكل إلينا راجعون إلى غير ذلك من الآيات المشيرة إلى ما ذكرناه ومما يشير إلى تجدد الطبائع الجسمانية قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظه حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون وجه الإشارة ان ما وجوده (٢) مشابك لعدمه وبقاؤه متضمن لدثوره يجب ان يكون أسباب حفظه وبقائه بعينها أسباب هلاكه وفنائه و لهذا كما أسند الحفظ إلى الرسل أسند التوفي إليهم بلا تفريط في أحدهما وافراط في الأخرى وفي كلمات الأوائل تصريحات وتنبيهات عليه فلقد قال معلم الفلاسفة اليونانية في كتابه المعروف بكتاب اثولوجيا معناه معرفه الربوبية انه لا يمكن ان يكون جرم من الأجرام ثابتا قائما مبسوطا كان أو مركبا إذا كانت القوة النفسانية غير موجودة فيه وذلك أن من طبيعة الجرم السيلان والفناء فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه ولا حياه لبادت الأشياء وهلكت هذه عبارته وهي ناصة على أن الطبيعة الجسمانية عنده جوهر سيال وان الأجسام كلها بائدة زائلة في ذاتها و الأرواح العقلية باقيه كما أشرنا إليه (٣) وقال في موضع آخر منه ان كانت النفس

---

(١) لكنه شاء وأذهب لان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات ومشيته وجوبية لا امكانية وكل ما يمكن في حقه تعالى فهو بالامكان العام في ضمن الوجوب س ره

(٢) في هذه العبارة قلب أي ما يكون أسباب حفظه أسباب هلاكه يجب ان يكون وجوده متشابكا بعدمه أي متحركا لان الامر التدريجي عدمه أيضا بالتدريج فان الاخذ في الوجود هو الاخذ في العدم في هذا النحو من الوجود وهاهنا معنى آخر لا دليل فيه بناءا عليه على حركه الجوهرية وهو ان جميع القوى التي هي أسباب الحفظ بعينها أسباب الهلاك فالباصرة تبصر شيئا يهواه الانسان فيهلكه أو يأكله فيهلكه والقوة الشهوية تفعل بنحو سوء التدبير مشتهاها من الأكل والشرب والاستفراق والاحتباس وغيرها من الستة الضرورية فتلك صاحبها والطبيعيون قالوا إن الحرارة الغريزية التي هي سبب الحياة سبب الموت س ره

(٣) إشارة إلى أن النفوس باعتبار انها أشعة العقول مناط ثبات الأشياء واما باعتبار جنبه تعلقها بمطارح الأشعة فحكمها حكمها فنفس الأجرام غواسق وظلام من حيث التباعد المكاني والتفارق الزماني والتهاوي الهيولاني وانما هذا القدر من الثبات والنورية من العقول القدسية

شد مبدل آب أين جو چند بار * عكس ماه وعكس اختر برقرار - س ره

جرما من الأجرام أو من خير الأجسام لكانت متقضية سيالة لا محاله لأنها تسيل سيلانا تصير الأشياء كلها إلى الهيولى فإذا ردت الأشياء كلها إلى الهيولى ولم يكن للهيولي صوره تصورها وهي (١) علتها بطل الكون فبطل العالم إذا كان جرما محضا

وهذا محال انتهى وهذا أيضا صريح في تجدد الأجسام كلها وفيه إشارة إلى ما مر سابقا من أن الهيولى شانه العدم فكلما فاضت عليها صوره من المبدء انعدمت فيها ثم أقامها بايراد البدل ومما يدل على ذلك رأى زيتون الأكبر وهو من أعاظم الفلاسفة الإلهيين حيث قال إن الموجودات باقيه داثرة اما بقائها فبتجدد صورها واما دثورها فبدثور الصورة الأولى عند تجدد الأخرى وذكر ان الدثور قد لزم الصورة والهيولي انتهى ما ذكره بنقل الشهرستاني في كتاب الملل والنحل وسننقل أقوال كثير من أساطين الحكماء الدالة على تجدد الأجسام ودثورها و زوالها في مستأنف الكلام إن شاء الله تعالى ولنا أيضا رسالة معموله في حدوث العالم بجميع ما فيه حدوثا زمانيا ومن أراد الاطلاع على ذلك فليرجع إلى تلك الرسالة ومما يؤيد ما ذكرناه قول الشيخ العربي في فصوص الحكم ومن أعجب الامر ان الانسان في الترقي دائما وهو لا يشعر بذلك للطافة (٢) الحجاب ورقته وتشابه

---

(١) الواو حاليه أي لم تكن لها صوره يمكن أن تكون علة إذ لا جنبه ثبات إذ قد مر ان الصورة واسطه مرور الفيض فلا ينافي وجود الصورة الداثرة فالمراد بالصورة ما به الشئ وبالفعل وبطلان الكون لسيلانه والصيرورة إلى الهيولى لان السيلان و حركه قوه وصيرورة الجرم إلى الهيولى لكمال القرب إلى تلك الحاشية شبيهه بصيرورة النفس عقلا فعالا لكمال قربها وتشبهها به فاتخذت به س ره

(٢) المراد بالحجاب المفصل بين مرتبة ومرتبة أخرى من الحدود التي هي ما فيه حركه في اصطلاح الحكماء والمناسب لمذاق العرفاء ان يعبر عنها بالتجليات الإلهية و المفصل انما هو في الوهم لا في العين لان حركه متصلة واحده ولعل هذا مراد الشيخ باللطافة والحرقة أي رق المفصل بحيث يكاد ان يلتحق بالعدم س ره.

الصور (١) مثل قوله تعالى واتوا به متشابها وقال في الفتوحات فالموجود كله متحرك على الدوام دنيا وآخره (٢) لان التكوين لا يكون الا عن مكون (٣) فمن الله توجهات على الدوام وكلمات لا تنفد وقوله وما عند الله باق إشارة إلى ما ذكرناه من بقاء كلمات الله تعالى العقلية الباقية ببقاء الله ودثور أصنامها الجسمانية

فصل

في أن أقدم الحركات الواقعة في مقولة عرضية وأدومها هي الوضعية المستديرة وهي أيضا أتمها وأشرفها

اما انها أقدم الحركات فلان حركه في الكم مثل النمو والذبول يفتقر إلى حركات مكانية إذ لا بد للنامي والذابل من وارد يتحرك إليه أو خارج يتحرك منه وهي والوضعية تستغنيان عن الكمية والتخلخل والتكاثف أيضا لا يخلو عن حركه كيفية وهي الاستحالة بتحليل مسخن أو تجميد مبرد والاستحالة لا تكون دائمه فلا بد لها من علة محيلة حادثه مثل نار تحيل الماء بان تقرب منه أو يقرب هو منها بعد أن لم يكن فالحركة المكانية أقدم من الكمية والكيفية لكن المكانية اما

---

(١) هذه الآية في الصور الأخروية لكن الشيخ يلمح إلى أنه لو كان السالك ناظرا إلى مراتب الترقيات للانسان بل مراتب التجليات عليه نظرا بنور الله تعالى لوجدها كالصور الجنانية ودخل في مضمون قوله تعالى واتوا به متشابها بل كلما اشتد توقد نار محبته و نور فراسته صار التجليات الافعالية متبدلة في حقه بالتجليات الصفاتية والذاتية وجنة الافعال بجنة الصفات والذات وكم من بون بينهما س ره

(٢) أي عرضا وطولا فعبر عن هذين بهاتين لان الآخرة في طول العالم أي في باطنه س ره

(٣) لعل النسخة الصحيحة مع الواو وإن كان عدمها غير ضائر أيضا ثم إنه علة قبل المعلل فيكون بمنزله لما الرابطة أي لما كان التكوين لا يكون الا عن مكون فمن الله الخ س ره

مستقيمة أو منعطفة أو راجعه والمستقيمات لا تدوم على اتصالها لتناهي الابعاد المكانية كلها والأخيرتان غير متصلتين لتخلل السكون بين كل حركتين متخالفتين جهة والسكون لا يكون الا في الزمان لأنه قوه الحركات كما مر وقوه الشئ لا بد أن تكون متقدمة عليه زمانا والزمان يفتقر إلى حركه حافظه له وهو لا ينحفظ بحركة متصرمة بل بما يقبل الدوام التجددي الاتصالي والتي تقبل هذا الدوام هي المستديرة التي يجوز اتصالها دائما فهي غنية عن سائر الحركات العرضية وهي لا تستغنى عن المستديرة فهي أقدم الحركات واما ان المستديرة أدومها فلما مر ان غيرها منقطعة إلى سكون لأنه عدمها وهو لكونه عدما خاصا يصحبه قوه أو ملكه مفتقرتين إلى قابل زماني متجدد الوجود يحتاج إلى زمان بعد زمان حركه التي هو يقابلها وقد علم أن حافظ الزمان هو المستديرة في المشهور واما انها أتمها فلأنها في نفسها لا يحتمل الزيادة في الكمية كباقي الحركات ولا الاشتداد ولا التضعف

في السرعة والبطؤ لما ستعلم في مباحث الأفلاك ولأن فاعلها وغايتها ليس أمرا محسوسا بل امر عقلي غير متفاوت في القرب إليه والبعد عنه لكونه خارجا عن هذا العالم كما يتفاوت غاية الحركات الطبيعية الأينية وتشتد حركتها أخيرا كلما قرب المتحرك من الحيز الطبيعي والقسرية يضعف أخيرا كلما بعد من القاسر وذلك لان الشئ كلما هو أقرب من مبدئه وأصله فهو أشد وأقوى وكلما بعد منه فهو أضعف وأوهن واما انها أشرف منها فلأنها تامه والتام أشرف من الناقص فالدورية أشرف من سائر الحركات فحينئذ قد ظهر ان الجرم المتحرك بالاستدارة وجب ان يكون أقدم الأجرام وأتمها وأشرفها طبيعة إذ شرف الفعل وتمامه ودوامه يستدعى شرف الفاعل وتمامه ودوامه فبقوته الممسكة له تجدد جهات الحركات الطبيعية الأينية المستقيمة وجهات الابعاد المكانية كما سيجئ موعد بيانه في مباحث الجهات ومباحث الفلكيات إن شاء الله تعالى

فصل
في اثبات حقيقة الزمان وانه بهويته الاتصالية الكمية مقدار الحركات وبما يعرض له من الانقسام الوهمي عددها

اما اثبات وجود الزمان وحقيقته فالهادي (١) لنا على طريقه الطبيعيين (٢) مشاهده اختلاف الحركات في المقطوع من المسافة مع اتفاقها في الاخذ والترك تارة ثم اتفاقها في المقطوع من المسافة واختلافها فيهما أو في أحدهما تارة أخرى فحصل لنا العلم بان في الوجود كونا مقداريا فيه امكان وقوع الحركات المختلفة أو المتفقه غير مقدار الأجسام ونهاياتها لأنه غير قار وهذه قاره فهو مقدار لأمر غير قار وهو (هي خ ل) حركه وشرح ذلك موكول إلى علم الطبيعة واما على (٣) طريقه الإلهيين فلان كل حادث هو بعد شئ له قبلية عليه لا يجامع به البعدية لا كقبلية الواحد على الاثنين لأنه يجوز فيها الاجتماع ولا كقبلية الأب على الابن أو ذات الفاعل

---

(١) الأخصر التمسك بأصل السرعة والبطؤ فقط بان يقال السرعة قطع مسافة طويله في زمان قصير والبطؤ بخلافها س ره

(٢) إشارة إلى البرهان الطبيعي على وجود الزمان وقد أورده الشيخ وشرحه في السماع الطبيعي من كتاب الشفاء ومما يجب ان يتنبه له ان هذا البرهان ينتج ان لكل شخص من أشخاص الحركات شخصا واحدا بالعدد من الزمان يغاير زمان الحركات الاخر كما تغاير تلك حركه غيرها من الحركات بالعدد ونسبه كل زمان إلى حركتها التي يعرضها كنسبة الجسم التعليمي الخاص إلى الجسم الطبيعي الذي يعرضه.
ومن شان كل زمان ان يؤخذ واحدا يتقدر به غيره من الحركات ومقياساتها و اما الزمان العام الذي هو مقدار حركه اليومية فإنما تعينه لان يكون واحدا مقياسا تتقدر به الحركات تعين اصطلاحي من الناس لكونه أمرا مستمرا عاما تدركه افهام عامتهم نعم هناك زمان طبيعي دخيل في وجود الحوادث الطبيعية وهو زمان حركه الطبيعة الكلية الجسمية بجوهرها ط مد

(٣) وليعلم انه أحد البراهين على وجود حركه الجوهرية فتأمل فيه ط مد.

مما يجوز ان يكون قبل ومع وبعد ولا العدم إذ قد يتحقق للشئ عدم لاحق بل قبلية قبل يستحيل ان يجامع مع البعد لذاته ثم ما من قبلية الا وبين القبل بهذه القبلية وبين الذي هو البعد يتصور قبليات وبعديات غير واقعه عند حد ومثل هذا الذي هو ملاك هذا التقدم والتأخر فيه تجدد قبليات وبعديات وتصرم تقدمات وتأخرات فلا بد من هويه متجددة متصرمة بالذات على نعت الاتصال بمحاذات

الحركات في المسافات الممتنعة الانقسام إلى ما لا ينقسم أصلا فهو لقبوله الانقسام والزيادة والنقصان كم ولكونه متصلا فهو كميه متصلة غير قاره أو ذو كميه (١) متصلة غير قاره وعلى التقديرين (٢) فاما جوهر أو عرض فإن كان جوهرا (٣) فلاشتماله على الحدوث التجددي لا يمكن ان يكون مفارقا عن المادة والقوة الإمكانية فهو اما مقدار جوهر مادي غير ثابت الهوية بل متجدد الحقيقة أو مقدار تجدده و عدم قراره وبالجملة اما مقدار حركه أو ذي حركه ذاتية يتقدر به من جهة اتصاله ويتعدد به من جهة انقسامه الوهمي إلى متقدم ومتأخر فهذا النحو من الوجود له ثبات واتصال وله أيضا تجدد وانقضاء فكأنه شئ بين صرافة القوة ومحوضة الفعل

---

(١) أشار به إلى مذهب نفسه من تجدد الطبيعة فالزمان عند القوم مقدار تجدد الوضع الفلكي وعنده قدس سره مقدار تجدد الطبيعة الفلكية دون الطبائع الأخرى لعدم دوامها وانتظامها واتساقها فالطبيعة جوهر ذو كميه من باب عدم انفكاك الشئ عن نفسه كذا الوجود في الوجود ونحوه أو المراد ان الزمان هو الطبيعة ذات الكمية المتصل الغير القارة التي كانت في طريقه القوم س ره

(٢) في العبارة تشويش فإنه على تقدير كميته يمتنع ان يكون جوهرا ط مد

(٣) من باب تقسيم الكل إلى الاجزاء وقوله فهو اما مقدار جوهر مادي إلى قوله يتقدر به هذا الترديد باعتبار ان نسبه الزمان إلى حركه أعني الجوهرية وكذا حركه إلى الطبيعة نسبه الجسم التعليمي إلى الطبيعي كما مر وسيأتي في التوفيق بين الأقوال في حقيقة الزمان فان نظرنا إلى اتحاد وجود حركه والطبيعة نقول إنه مقدار جوهر وان نظرنا إلى مغايرتهما في المفهوم والعروض التحليلي بينهما نقول إنه مقدار تجدده وحركته أو جسمانيا يعنى الهيولى س ره.

فمن جهة وجوده ودوامه يحتاج إلى فاعل حافظ يديمه ومن جهة حدوثه وانصرامه يحتاج إلى قابل يقبل امكانه وقوه وجوده فلا محاله يكون جسما أو جسمانيا وأيضا له وحده إتصالية وكثرة تجددية فمن حيث كونه أمرا واحدا يجب ان يكون له فاعل واحد وقابل واحد إذ الصفة الواحدة يستحيل ان يكون الا لموصوف واحد من فاعل واحد ففاعلة يجب ان يكون متبري الذات عن المادة وعلائقها والا لاحتاج في تجسمه وتكونه المادي لتجدد أحواله كما علمت إلى حركه أخرى (١) وزمان آخر ومادة سابقه وعدم قائم بها وقابله يجب ان يكون أقدم الطبائع والأجسام وأتمها إذ الزمان لا يتقدم عليه شئ غيره هذا التقدم فقابله يستحيل (٢) ان يتكون من جسم آخر أو يتكون منه جسم آخر والا لانقطع اتصال الزمان (٣) فيكون قابله تام الخلقة غير عنصري ولا يكون في طبيعته حركه مكانية ولا حركه كميه كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف ولا استحالة كيفية لأن هذه الأشياء توجب انصرامه وانقطاعه وتسقط تقدمه على سائر الأجرام (٤) واما من جهة كونه ذا

---

(١) لحصول قبليات وبعديات متجددة متصرمة في أحواله المتجددة فمست الحاجة إلى حركه أخرى وزمان آخر والى فاعل آخر س ره

(٢) هذه الخواص الخمس أو الست التي ذكرها للجسم الذي هو معروض الزمان من خواص الفلك المحدد الذي كان المتقدمون يرون انه جسم كروي محيط بالعالم الجسماني راسم بحركته اليومية الزمان العام وقد تبين أخيرا بطلان ما افترضوه من الأجرام الفلكية غير أن هذه الخواص قابله الانطباق على الطبيعة الكلية الجسمانية التي ترسم بحركة جوهره زمانا عاما جوهريا واما الزمان المعروف عندنا فهو مقدار حركه اليومية الأرضية امر اصطلاحي كما قدمنا الإشارة إليه ط مد

(٣) ولزم من رفعه وضعه أيضا فان المادة المتكون منها قابله أو المستحيل إليها تكون سابقه أو لاحقه بالزمان س ره

(٤) أي بالزمان وبالمكان اسقاط تقدمه واضح اما التقدم بالمكان فلانه يلزم من حركته المكانية أو حركة مكانية لشئ آخر إليه كما سبق ان حركه الكمية والكيفية تحتاجان إلى المكانية ان لا يكون محدد الأمكنة والجهات واما التقدم بالزمان فلسبق الجسم الشاغل للمكان بالزمان عليه ولسبق حركه المكانية لشئ آخر على حركته الكمية أو الكيفية واما ايجاب انصرامه فلان ما يقبل الكمية والاستحالة انما كان له مادة كائنة فاسده وكذا الأينية فلموصوفها حر أو برد يوجبان قطعه ورطوبة ويبوسة كذلك وفي النمو والذبول والاستحالة الانصرام أظهر هذا إذا حفظ ظاهر كلامه أما إذا ارجع ضمير انصرامه إلى الزمان فالامر واضح س ره

حدوث وتجدد ففاعله القريب المباشر له يجب ان يكون له تجدد وتصرم وكذا قابله يجب ان يكون مما يلحقه أكوان تجددية على نعت الاتصال والوحدة وكذا الكلام في غايته ولنبين هذا المعنى بوجه أبسط

فصل

في أن الغاية القريبة للزمان وحركه تدريجية الوجود

واعلم أنه سيجئ اثبات ان الغاية الذاتية في حركه الفلك هي التصورات (١) المقتضية للأشواق والإرادات التي بها يتقرب إلى مبدئها الاعلى.

قال الشيخ في التعليقات الغرض في حركه الفلكية ليس نفس حركه بما هي هذه حركه بل حفظ طبيعة حركه (٢) الا انها لا يمكن حفظها بالشخص فاستبقت بالنوع كما لا يبقى نوع الانسان الا بالأشخاص لأنه لم يمكن حفظه بشخص واحد لأنه كائن وكل كائن فاسد بالضرورة وحركه الفلكية وان كانت متجددة فإنها واحده بالاتصال والدوام ومن هذه الجهة وعلى هذا الاعتبار يكون كالثابتة.

---

(١) أي تصورات الغايات فان تصور الغاية علة غائية كتصور الجلوس للسرير و معلوم ان ليس المراد تصورات مثل الأوضاع والحركات ولا تصورات لوازم حركاتها في الكائنات مما هي غايات بالعرض وقد أخرجها بقيد الذاتية س ره

(٢) أي انه الغاية القريبة واما الغاية البعيدة فهي التشبه بالمبادئ ويرد على الشيخ ان حركه نفس الفعل فلا يكون غاية لنفسها وأيضا حركه طلب فلا يكون مطلوبا ويمكن ان يدفع بان المراد الغرض من وجود الفلك وطبيعته وميله المستدير ويرشدك أنه قال الغرض في حركه ولم يقل من حركه س ره.

وقال في موضع آخر منها غاية الطبيعة الجزئية شخص جزئي كالشخص (١) الذي يتكون بعده كما يكون هو أيضا غاية لطبيعة أخرى جزئيه واما الأشخاص التي لا نهاية لها فهي الغاية للقوة الثابتة في جواهر السماوات.

وقال أيضا فيها سبب حركه للفلك تصور النفس التي له تصورا بعد تصور وهذا التصور والتخيل الذي له مع وضع ما سبب للتخيل الاخر أي يستعد بالأول للثاني ويصح (٢) ان يكون التصورات المتكررة تصورا واحدا في النوع كثيرا بالشخص أو تصورات مختلفة.

وقال أيضا فيها هذا التصور الثاني مثل الأول نوعا لا شخصا يجوز ان تصدر عنه حركه مثل حركته نوعا لا شخصا ولو كانا مثلين لكانا واحدا (٣) وصدر عنهما حركه واحده بالعدد.

وقال أيضا فيها كل وضع في الفلك يقتضى وضعا وسببه تجدد توهم بعد

---

(١) أي انه غاية بالعرض والمقصود التمثيل للجزئية فقط إذ معلوم ان الغاية الذاتية للطبيعة الجزئية اكمال نفسها ومادتها بل كل شئ يؤم نفسه وينحو نحو كمالاته س ره

(٢) الاتفاق والاختلاف في التصورات بسبب المتصورات من الأوضاع فالأوضاع الواردة على كل فلك من ابتداء دوره إلى أن تتم مخالفه نوعا والراجعة متكررة أمثال للسوابق متوافقة معها نوعا لا شخصا مثال هذا من يدور على نفسه فيرد عليه أوضاع كثيره بل غير متناهية إلى أن يتم دوره واحده كلها متخالفة نوعا لوضعه عند المواجهة إلى الجنوب المبتدء منه مع أوضاعه الأخرى عند المواجهات إلى ما بين الجنوب والمغرب والى المغرب والى الجهات الأخر عندها إلى أن يختم إلى الجنوب ثم يكر راجعا والمتكررات مثال السوابق و أيضا المخالفة النوعية كمخالفة الوضع التثليثي مع التسديسي في كواكب الأفلاك والمقارنة مع المقابلة وغير ذلك وبالجملة ليس المراد بالتصورات هاهنا مثل تصورات الغايات كما في قوله الآتي بل مثل تصورات الأوضاع فان الاختلاف النوعي لا يتصور هناك الا ان يراد مثل تصور حياه المبدء تارة وتصور علمه تارة أخرى وقدرته أخرى وهكذا س ره

(٣) أي من جميع الوجوه ومع ذلك فيه تسامح لان عنوان المثلية لا ينافي المغايرة س ره.

توهم هذه عباراته بألفاظه وهي في قوه القول باثبات حركه في الصور الجوهرية من وجهين.
الأول ان التصورات الفلكية متجددة على نعت الاتصال التدريجي وهو المعنى بالحركة في الجوهر الصوري لما تقرر عند الشيخ وغيره ان صوره الجوهر جوهر وتصورات الأفلاك انما يكون لمبادئها المحركة إياها بالذات ولما يتبعها بالعرض لما تقرر عندهم ان غرضها في حركه ليس أشياء سافله فيكون مقاصدها وتخيلاتها صورا جوهرية أشرف من الجواهر العنصرية. (١)
والثاني ان الوضع لكل جسم نحو وجوده أو لازم وجوده كما صرحوا به (٢) وجميع أوضاع الفلك طبيعية له لا ان بعضها طبيعي والبعض قسري إذ لا قاسر في الفلكيات وقد علمت أن المبدء القريب لكل حركه هي الطبيعة والتحقيق ان طبيعة الفلك ونفسه الحيوانية شئ واحد وذات واحده فالحركة في الوضع تقتضي تبدل الوجود الشخصي فيكون في الفلك شخص بعد شخص ووجود بعد وجود على

---

(١) عمومها يشمل الجواهر العنصرية اللازمة لأوضاعها إذ العلم بالملزوم يستلزم العلم باللازم فهذه الصور ترد عليها بنحو التدريج الاتصالي ولها وحده إتصالية بحسب الوجود وكثرة بحسب الوجود وكثرة بحسب الماهية نوعا أو شخصا كما في مراتب الألوان الواردة على الفاكهة في حركه الكيفية س ره
(٢) وذلك لان المقدار الذي يقبل بذاته القسمة الوهمية ويعد مادة الجسم الطبيعي لقبول القسمة الفكية من اللوازم الغير المتأثرة في الوجود للجسم الطبيعي كما صرح به مرارا فالوضع أعني الهيأة المعلولة للنسبتين المتفرعة على الاجزاء داخل في قوام وجود الجسم الطبيعي ويكون هويته فالسيلان في الوضع عين السيلان في وجود جوهر الجسم و أيضا الجسم في أصل وجوده ومرتبة ذاته الوجودية لما لم يمكن مجردا ولا نقطه عرضية ولا جوهرية اتصف بالوضع والترتيب فيما بين اجزائه ثم إن التوفيق بين شقي الترديد ان المراد باللازم هو الغير المتأخر في الوجود واما قوله وجميع الخ ارخاء للعنان بان الأوضاع وان كانت لوازم متأخرة في الوجود فتجددها مستلزم لتجدد الطبيعة إذ علة المتجدد متجدد س ره.

نعت الاتصال التدريجي.
وقال أيضا في التعليقات طبيعة الفلك من حيث إنه طبيعة الفلك تقتضي الأين الطبيعي والوضع الطبيعي لا أينا مخصوصا (١) فيكون النقل منه قسرا.
وقال أيضا هذه الأوضاع والأيون كلها طبيعية له انتهى
أقول لما خرج من هذا الكلام ان كل وضع من أوضاع الفلك طبيعي و كل أين من أيونه طبيعي ومع كونه (٢) طبيعيا ينتقل منه إلى غيره فلا يستقيم ذلك الا بان يكون طبيعة الفلك أمرا متجدد الذات ذا وحده جمعية وكثرة اتصالية وكذا ما يقتضيه من الأوضاع والأيون وسائر اللوازم وهذا وان لم يكن يذهب إليه الشيخ ومتابعوه الا انه الحق الذي لا محيص عنه والذي (٣) يناسب آرائهم ان طبيعة

---

(١) تعدد الأيون في الفلك باعتبار الأوضاع أو الأزمنة والا فمعلوم وحده أينة و ان لا حركة أينية فيه س ره
(٢) احقاق للحركة الجوهرية بقواعدهم المقررة عندهم فان الأين الطبيعي والوضع الطبيعي لا يتعدد ولا يكونان مهروبا عنهما فالمحيص ان يكون الطبيعة متجددة الذات حتى يكون كل درجه من الوضع والأين بإزاء درجه من الطبيعة وكل منهما أي الطبيعة واثرها بوجه آخر واحد إذ باعتبار التوسط واحد مستمر وباعتبار القطع واحد متصل والاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية ولك ان تقول الانتقال من الوضع في الفلك مع كونه طبيعيا غير قسري للإرادة التي للنفس الفلكية وبهذا أي كون كل وضع يطلب يهرب عنه وبالعكس يستدل على كون حركه الفلك إرادية وإن كان الفاعل المباشر بكل حركه هو الطبيعة ولهذا نقل عن المعلم الأول أنه قال في موضع ان حركه الفلك طبيعية س ره
(٣) حتى يرتبط المتجدد المتكثر من الأوضاع إلى الثابت الواحد الذي هو الطبيعة فان الوضع المطلق لا تجدد ولا تكثر فيه وهذا كقولهم ان شان الحس المشترك هو الاحساس بالصورة ثم إن الصورة في نفسها مختلفة فشأنه ليس الا واحدا وكذا في القوى الاخر وأيضا حتى لا يتوجه عليهم في الفلك ما مر ان تجدد الاعراض كاشف عن تجدد مبدئها القريب وأيضا حتى لا يكون الأين الطبيعي ولا الوضع الطبيعي متعددا لان تعددهما غير جائز س ره.

الفلك تقتضي أولا وبالذات الوضع المطلق والأين المطلق من غير خصوصية لشئ منهما وانما يراد تلك الخصوصيات لأجل بقاء النوع بالعرض لا بالذات وهذا عند التحقيق غير مستقيم اما أولا فلما تقرر عندهم ان مقصود الطبيعة لا يكون الا متعينا شخصيا إذ المعنى الكلى لا وجود له في الأعيان ما لم يتشخص فالوجود يتعلق أولا بالشخص ثم بالنوع ثم بالجنس ولهذا ذكروا في كتاب قاطيغورياس في بيان تسميتهم الأشخاص الجوهرية بالجواهر الأولى وأنواعها بالثانية وأجناسها بالثالثة ان الوجود يتعلق بالشخص أولا وبالنوع ثانيا وبالجنس ثالثا واما ثانيا (١) فلما علمت في مباحث الوجود ان الموجود في كل شئ بالذات هو الهوية الوجودية المتشخصة بنفسه اما الماهيات التي يقال لها الطبائع الكلية فليس لها وجود لا في الخارج ولا في الذهن الا بتبعية الوجود والحاصل ان الوضع والأين من جمله المشخصات ولوازم الوجودات والتبدل فيهما اما عين التبدل في نحو الوجود أو لازم له وليس كما (٢) ظن في المشهور ان هذا الجرم بشخصه علة مطلقه للزمان وحركه والا لم يكن زمانيا وكل جسم وجسماني زماني فهو متشخص بالزمان وفاعل الشئ غير متشخص به ولا مفتقر في وجوده إلى ذلك الشئ فعله الزمان من جهة وحدتها الاتصالية نسبته

---

(١) لا يذهب عليك ان روح الاعتراضين واحد لأنه تمسك تارة بقاعدة عدم وجود الكلى الطبيعي بذاته وان الشخص موجود والطبيعي موجود بعلاقة تحقق وجود فرده وتارة بقاعدة أصالة الوجود وأنت تعلم أن الماهية هي الكلى الطبيعي وان التشخص نحو الوجود ان لكل مشرب مذاقا س ره

(٢) شروع في تعيين فاعل الزمان وانما قال بشخصه للإشارة إلى أن الزمان مأخوذ فيه لكونه مشخصا أو لازم تشخصه فكيف يكون فاعلا له وانما قال علة مطلقه للإشارة إلى أنه لا نضائق في كونه علة ناقصة له كالعلة القابلة وانما نمنع كونه فاعلا له وقوله و الا لم يكن زمانيا لان فاعل الشئ غير متصف به وإذا لم يكن الفعل في مرتبه ذات الفاعل وكان الزمان باطلاقه معلولا له فكيف يكون زمانيا وهذا الجرم زماني بل بمقتضى حركه الجوهرية هو بجوهره سائل زائل زماني في مرتبه ذاته الوجودية كما سيقول انه قد علمت من طريقتنا الخ س ره.

إلى اجزائه المتقدمة والمتأخرة نسبه واحده ويفعل الزمان وما معه فعلا واحدا ويكون علة حدوثه وعلة بقائه شيئا واحدا إذا الشئ التدريجي الغير القار بالذات بقاؤه عين حدوثه وقد علمت من طريقتنا ان كل جسم وكل طبيعة جسمانية و كل عارض جسماني من الشكل والوضع والكم والكيف والأين (١) وسائر العوارض المادية (٢) أمور سائله زائلة اما بالذات واما بالعرض ففاعل الزمان على الاطلاق لا بد وأن يكون أمرا ذا اعتبارين وله جهتان جهة وحده عقلية وجهه كثره تجددية فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصالية وبجهة تجدده ينفعل تارة عنه ويفعل أخرى بحسب هويات اجزائه المخصوصة وذلك الامر هو نفس الفلك الأقصى التي لها وجهان فالطبيعة العقلية أعني صورتها المفارقة جهة وحدتها و الطبيعة الجسمانية الكائنة جهة كثرتها وتجددها فنفس الجرم الأقصى فاعل الزمان ومقيمة وحافظة ومديمة وبه يتجدد (٣) ويتعين الزمانيات وبجرمه يتجدد الجهات والمكانيات بمثل البيان (٤) المذكور إذ كل جرم شخصي كما يفتقر إلى الزمان و حركه في امكانه الاستعدادي وحدوثه التجددي كذلك يحتاج في مكانه ووضع جهته إلى ما يحيط به ويعين حيزه فكيف يتقدم عليها طبعا (٥) فان هذه الأمور كما أشرنا إليه اما من مقومات الشخص أو من لوازم وجوده ولوازم الوجود كلوازم

---

(١) ذكره بعد الشكل من باب ذكر العام بعد الخاص س ره

(٢) ان قلت حركه ليست في الاعراض الأخرى قلت جميع اعراض العالم غير قاره الا ان عدم القرار اما معتبر في وجودها كالمقولات الأربع المذكورة واما في مفهومها كالمتى وان يفعل وان ينفعل واما تبعية محضه كالإضافة س ره

(٣) أي بالزمان س ره

(٤) متعلق بمحذوف أي لان جرمه منشأ وعلة للجهات والمكانيات بمثل البيان المذكور وقد صرح به بقوله إذ كل جرم الخ س ره

(٥) أي ذاتا فالمراد بالتقدم بالطبع ليس بالمعنى الأخص كتقدم العلة الناقصة بل بالمعنى الأعم من التقدم بالعلية كما لا يخفى س ره.

الماهية في امتناع تخلل الجعل بين اللازم والملزوم فالأكوان الجسمانية مطلقا أكوان ناقصة يحتاج إلى زمان ومكان ووضع وكم وكيف فقد علمت أن فاعل هذه الأمور يجب ان يكون أصله مفارق الذات والوجود عنها فلا يجوز ان يكون علة الزمان زمانا قبله ولا علة المكان مكانا قبله وعلة الوضع وضعا آخر وهكذا في الكم وغيره فهذه (١) الأمور مع أنها حوادث متجددة متصرمة فعلتها الأصلية لا تكون الا أمرا مفارقا ثابت الذات خارجا عن سلسله الزمان والمكان وهو الله سبحانه بذاته الأحدية أو من جهة علومه الإلهية أو كلماته التامات التي لا تنتفي أو عالم امره الذي إذا قال لشئ كن فيكون

فصل

في أنه لا يتقدم على ذات الزمان وحركه شئ الا الباري عز مجده

لما علمت أن الزمان وما يقترنه ويحتف به أمور تدريجية وأكوان متجددة الحصولات فكل ما يتقدم على الزمان سواء كان وجودا أو عدما أو غيرهما أي تقدما لا يجامع بحسبه القبل للبعد يكون زمانا أو ذا زمان (٢) فيكون قبل كل زمان زمان وقبل كل حركه حركه وقد ثبت أيضا فيما مر ان علة الشئ لا بد وأن تكون غير متعلقه الذات والوجود بذلك الشئ (٣) فلا يتقدم على الزمان الا الباري و

---

(١) وإذا كانت هذه دلائل على الله وطرقا إليه فكيف المجردات كالنفوس والعقول الصاعدة فهي السبل الأقوم والصراط الأتم ان هذا القرآن يهدى للتي هي أقوم وسيجئ في الإلهيات ان إحدى الطرق لاثبات الواجب بالذات هي النفس وانها حادثه ومجرده و غير ذات وضع ففاعلها لا يكون من الوضعيات التي تفعل بمشاركة الوضع بل من المجردات وينتهي إلى الواجب بالذات تعالى شانه س ره

(٢) إذ عدم اجتماع ذلك المتقدم مع المتأخر إن كان بالذات فهما زمان وإن كان بالعرض فهما زمانيان س ره

(٣) متعلق بقوله فيما مر الا الباري س ره.

قدرته وأمره المعبر عنه تارة بالعلم التفصيلي وتارة بالصفات عند قوم وأخرى بالملائكة عند آخرين وبالصور الإلهية عند الافلاطونيين وللناس فما يعشقون مذاهب وأيضا لو تقدم على الزمان وحركه شئ هذا التقدم التجددي لكان عند وجوده عدمها وكل معدوم قبل وجوده كان حين عدمه ممكن الوجود إذ لو لم يسبقه امكان لكان اما واجبا أو ممتنعا وكلاهما يوجب انقلاب الحقيقة لسبق العدم ولحوق الوجود وذلك مستحيل وموضوع امكان حركه لا بد وأن يكون من شانه حركه كما مر ولكن لا يكون الا جسما أو جسمانيا وكل ما من شانه ان يتحرك فإذا لم يوجد حركته فاما لعدم علته أو لعدم شئ من أحوال علته أو شرائطها التي بها تصير محركه فإذا وجدت حركه فلحدوث علة محركه والكلام في حدوث العلة للحركة كالكلام في حدوث تلك حركه وهكذا إلى لا نهاية فالأسباب المترتبة ان وجدت مجتمعه معا أو متعاقبة على التوالي وكلاهما محال عندنا (١) وعند محققي الفلاسفة اما الأول فلقواطع البراهين كالتطبيق والتضايف وبرهان الحيثيات و برهان ذي الوسط والطرفين وغيرها ومع ذلك فجميعها بحيث لا يشذ عنها شئ حادثه لا بد لها من علة حادثه واما الثاني فلان كل واحد منها لو كان موجودا في آن واحد بالفعل يتلو بعضها بعضا يلزم تتالي الآنات وتشافع الحدود وستعلم استحالته في نفى الجواهر الفردة وما في حكمها وإن كان كل منها في زمان غير زمان صاحبه فان كانت أزمنتها منفصله منقطعة بعضها عن بعض فلا وجود لها

---

(١) ان قلت من الشايعات عندهم التسلسل التعاقبي جائز كيف وقطع الفيض عابرا وغابرا محال باتفاقهم قلت الكلام في الزمان وحركه بالتعاقبي المجوز عندهم فيهما ما كان على سبيل الاتصال الوحداني واما على سبيل الآنات والآنيات المتجاورة أو الزمانيات المنقطعة فغير مجوز ولا يخفى ان هذا الدليل تيم ولو لم يتمسك بتقدم العدم على حركه بان يقال لو كانت حادثه عن البارئ القديم توقفت على شرط حادث وهو على شرط حادث آخر وهكذا ويتسلسل مجتمعه أو متعاقبة وكلاهما محال الخ وهذا أسد و أخصر س ره.

ولا لأزمنتها لا خارجا ولا ذهنا وما لا وجود لها لا ذهنا ولا خارجا فلا ترتب بينها ولا سببية لبعضها بالقياس إلى بعض آخر وانما قلنا لا وجود لها في الخارج لان الموجودة من الزمان ليس فيه أمور منفصله بل الموجود منه امر متصل شخصي كما مر وانما قلنا لا وجود لها في الذهن فلاستحالة استحضار الوهم أزمنة وزمانيات متكثرة غير متناهية بالعدد وعلى تقدير استحضاره لا يكون مطابقا لما في العين فيكون ذهنا كاذبا والكلام في أسباب وجود الشئ الواقع في نفس الامر وإن كان ترتبها كترتب حركه بعد حركه وزمان بعد زمان على نعت الاتصال والاستمرار فالمتصل (١) بالذات على نعت التجدد هو وجود الطبيعة الجوهرية التي هي صوره الجسم والجسم بقوته الاستعدادية مادتها واتصالها هو حركه بمعنى القطع و مقدار هذا الاتصال هو الزمان واما الامر المستمر الدائم منها فهو أصلها وسنخها المتوسط ابدا بين حدودها واجزائها التي هي أيضا جزئياتها بوجه والآن السيال الذي بإزائه ما نسبته إلى الزمان نسبه التوسط من حركه إلى الامر المقطوع المتصل منها فهاهنا امر عقلي (٢) هو جوهر فعال واحد ذو شؤون غير متناهية كما في قوله تعالى كل يوم هو في شان فذلك الامر لا يمكن ان يكون جسما أو جسمانيا لما علمت مرارا ان كل جسم أو جسماني واقع تحت الزمان وحركه فهو اما نفس

---

(١) أي يلزم الخلف من حيث إن المفروض عدم الزمان وحركه وقد لزم وجودهما من فرض تقدم شئ عليهما وأسباب مترتبة متصلة لهما إذ المتصل بالذات الغير القار هو الطبيعة واتصال تجددها وامتداده هو القطع وقدر ذلك الامتداد هو الزمان والأصل المحفوظ البسيط الدائم بين المبدء والمنتهى هو حركه التوسطية والآن السيال وعاء هذا التوسط وقد جرى في هذه المذكورات على مذهبه قدس سره فان القوم يجرون هذه في الوضع وغيره من المقولات الثلاث الا الزمان فإنه عندهم مقدار حركه الوضعية الفكية كالحركات المنقطعة س ره

(٢) أي علمي هو جوهر أي ذات أو الجوهر بمعنى الموجود بالفعل لا في الموضوع لا ماهية إذا الخ وحينئذ فيدخل ذات الباري س ره.

أو عقل أو ذات الباري لا سبيل (١) إلى الأول لان النفس بما هي متعلقه بالجسم حكمها حكم الطبيعة المادية والصورة الجرمية المتبدلة كما مر فعله الزمان والزمانيات المتجددة المتصرمة على الاستقلال اما الباري ذاته أو بتوسط امره الاعلى المسمى بالعقل الفعال والروح وهو ملك مقرب مشتمل على ملائكة كثيره هي جنود للرب تعالى كما أشار إليه بقوله وما يعلم جنود ربك الا هو ونسبه الروح لكونه امر الله إليه نسبه الامر من حيث هو امر إلى الامر والكلام إلى المتكلم من حيث هو متكلم فله الامر والخلق فعالم خلقه وهو كل ما له خلق وتقدير و مساحة كالأجسام والجسمانيات حادثه الذوات تدريجية الوجودات متراخية الهويات عن قدرته وعلمه بخلاف عالم امره فالله سبحانه فاعل لم يزل ولا يزال كما أنه عالم مريد لم يزل ولا يزال وهو آمر خالق ابدا سرمدا الا ان امره قديم وخلقه حادث لما عرفت من أن الحدوث والتجدد لا زمان لهوياتها المادية ولهذا قال في كتابه العزيز وكان امر الله مفعولا ولم يقل خلق الله مفعولا (٢) ونسبه عالم امره إليه نسبه الضوء إلى المضئ بالذات ونسبه عالم الخلق إليه نسبه الكتابة إلى الكاتب فان وجود كل صوره كتبية متأخرة عن وجود الكاتب وهو مقدم عليهما جميعا ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين

---

(١) ان قلت قد مر من قبل ذلك أن علة الزمان نفس الفلك الأقصى فكيف نفى السبيل إليه هاهنا قلت نفى السبيل إليه هاهنا باعتبار جهة وحده الزمان واتصاله و اثباته هناك باعتبار جهة كثرته اما تتذكر قوله هناك فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصالية وأيضا المثبت هناك النفس بجهتها العقلية والمنفي هنا النفس بجهتها الزمانيي وهي الطبيعة في الحقيقة أو النفس المنطبعة مع أن السببية المنتفية هي الاستقلالية س ره

(٢) إذ الخلق بما هو خلق حادث بما هو حادث والحادث بما هو حادث هو الحدوث والتجدد وهما ذاتيان للخلق وهما نقص والنقص ليس من قبل الله وليس مجعولا الا حيثية وجوده كما إذا وقع ضوء الشمس على الماء المتموج فاضطراب ذلك الضوء ليس من الشمس س ره.

فصل

في ربط الحادث بالقديم (١)

قد تحيرت افهام العقلاء من المتكلمين والحكماء واضطربت أذهانهم في ارتباط الحادث بالقديم والذي هو أسد الأقوال الواردة منهم وأقرب من الصواب هو قول من قال إن الحوادث بأسرها مستنده إلى حركه دائمه دورية ولا يفتقر هذه حركه إلى علة حادثه لكونها ليس لها بدو زماني فهي دائمه باعتبار وبه استندت إلى علة قديمه وحادثه باعتبار وبه كانت مستند الحوادث فان سئلنا عن كيفية استغناء اعتبارها الحادث من حدوث علة مع انا حكمنا حكما كليا ان كل حادث فله علة حادثه قلنا المراد بالحادث الذي هو موضوع هذه القضية هو الماهية التي عرض لها الحدوث من حيث هي معروضه له وحركه ليست كذلك بل هي حادثه لذاتها بمعنى ان ماهيتها الحدوث والتجدد فإن كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتيا لم يكن (٢) مفتقرا إلى أن يكون علته حادثه ونحن إذا رجعنا إلى عقولنا لم نجدها جازمة بوجوب حدوث العلة الا للمعلول الذي يتجدد اما المعلول الذي هو نفس ماهية التجدد و التغير فلا نجدها نحكم عليه بذلك الا إذا عرض له تجدد وتغير زائدان عليه كالحركة الحادثة بعد أن لم يكن بخلاف المتصلة الدائمة وحدوث العلة التي يفتقر إليه المعلول الحادث لا يلزم ان يكون حدوثا زائدا والا لم يصح (٣) استناد الحوادث إلى حركه الدائمة فالحاصل ان كل واحد من التغيرات ينتهى إلى شئ ماهيته نفس التغير والانقضاء فلدوام الحدوث والتجدد لم يكن علتها حادثه ولكونها نفس التغير

---

(١) هذه المسألة وان مضت لكن لا مع الجرح والتعديل وذكرها هاهنا مع التحقيق الذي عنده س ره

(٢) لان الذاتي لا يعلل والعرضي يعلل فما ذكره من باب التخصص س ره

(٣) أي والا لم يكن نحن نسند الحوادث إليها فلا تتوهم المصادرة س ره.

صح ان يكون علة للمتغيرات والماهية التي هي التغير هي حركه ولهذا عرفها قوم بأنها هياه يمتنع ثباتها لذاتها انتهى.
أقول هذا الكلام وان اندفعت به اشكالات كثيره لكنه فيه (١) بعد خلل كثير الأول (٢) ان حركه امر نسبي ليس لها في ذاتها حدوث ولا قدم الا بتبعية ما أضيفت إليه إذ معناها كما مر خروج الشئ من القوة إلى الفعل شيئا فشيئا فبالحقيقة الخارج من القوة إلى الفعل ذلك الذي فيه حركه وحركه هي تجدد المتجدد وحدوث (٣) الحادث بما هو حادث.
الثاني ان حركه لكونها أمرا بالقوة لا يمكن (٤) تقدمها على وجود حادث

---

(١) لا يبعد ان يكون المراد بقولهم ان حركه ماهيتها التجدد هو كون وجودها التجدد فهذا النحو من التعبيرات كثير الورود في كلمات القدماء فيندفع عنه الاشكال الأول من اشكالاته ره واما الاشكال الثاني فهو مشترك الورود بينه ره وبينهم وجوابه هو جوابهم واما الاشكال الثالث والرابع فيدفعهما ان القوم قائلون بوجود حركه التوسطية المصححة لبقاء حركه واستمرارها بوحدتها الشخصية وهي التي يسندونها إلى الفاعل الباقي الثابت غير المتغير والحق ان الاشكال انما هو في ثبوت هذه حركه الدورية الدائمة ط مد
(٢) لعمري ان ما ذكره القائل مشحون بالتحقيقات منها الإشارة إلى أن معنى حدوث الوضع الفلكي هو استمرار التجددي طبقا لقول القدماء كما نقل قدس سره في مقامه ولا خلل في كلامه كما نجيب عن كل واحد الا فيما هو مذهب المصنف قدس سره من تجدد الطبيعة فإنه وافق المشهور فقوله ان حركه امر نسبي بحث لفظي إذ لو بدل تجدد الوضع بالوضع المتجدد لم يرد هذا س ره
(٣) إشارة إلى ما هو المشهور في الحدوث والتأثير والتأثر ونحوها من أن الحدوث مثلا ليس بشئ انما هو حدوث الشئ والا فهو اما حادث فله حدوث آخر ويتسلسل واما قديم وهو الواضح البطلان فلا يرد عليه القسمة فكذا حركه عنده قدس سره وأنت عرفت ان حركه عنده وجود عالم الطبيعة س ره
(٤) أي لا يمكن تقدمها طبعا ومعيتها زمانا لان حركه شئ تكون كل جزء منها عين المتقضي فلا قرار لها فلا معيه لها مع معلولها وأيضا حركه ما بالقوة والموجود. الحادث ما بالفعل ولا يعطى الوجود والفعلية الا ما هو برئ مما هو بالقوة فكيف إذا كان كالحركة أمرا ضعيف الوجود قوامها القوة والانتظار وأنت تعلم أن فاعل الحادث هو المفارق وهو أشد فعليه وأقوى منه ومقدم عليه ذاتا ومعه زمانا وحركه شرط مخصص لحدوث الحادث في وقت معين والحدوث هو التجدد والمعنيان من سنخ واحد فقوله والكلام في العلة الموجبة خلاف الواقع إذ الموجب للوجود هو الواجب تعالى أو وجهه وحركه هي شرط حدوثه ورابطة بالموجب القديم وأين شرط الحدوث من فاعل الوجود وهذا كله ظاهر على قواعده وقواعدهم وقد قالوا إن علة كل حادث في هذا العالم الكوني مجموع أصل قديم وشرط حادث فالأصل القديم هو الله المتعال أو العقل الفعال الذي هو قدره الله ومشيه الله وعلم الله تعالى والشرط الحادث قطعه من حركه المستديرة الفلكية س ره

موجود بالفعل والكلام في العلة الموجبة للشئ والعلة الموجبة له يجب أن تكون موجودة معه فالموجود الحادث يفتقر إلى سبب حادث يكون موجودا معه زمانا متقدما عليه طبعا ويجب ان يكون وجوده أقوى من وجود معلوله وحركه ليست موجودة بالفعل.

الثالث ان كلام (١) هذا القائل يدل على كون حركه الدورية دائمه الذات باعتبار وبذلك الاعتبار مستنده إلى العلة القديمة وهذا غير صحيح إذ الامر التجددي البحث ليس له بقاء أصلا فضلا عن كونه قديما واما الماهية الكلية فهي غير مجعولة

---

(١) ولا يمكن ان يكون المراد بهذا الدوام استمرار تجدد الأوضاع المتجددة لأنه لا يحوج إلى العلة القديمة إذ المجموع ليس موجودا على حده فمعلوم ان مراده ان فيها أصلا دائما وسنخا باقيا وهذا غير صحيح في الامر التجددي البحث هذا ملخص اعتراضه قدس سره أقول مراده بالامر الدائم والأصل الثابت هو حركه التوسطية ومن المحققات انها امر بسيط دائم ثابت من المبدء إلى المنتهى وقد مر في كلامه قدس سره قبيل ذلك واما المستمر الدائم فهو أصلها وسنخها المتوسط هذا لفظه وقد قرر كثير من القوم مسألة ربط الحادث بالقديم بهذا الطريق فقالوا ان حركه الدورية الدائمة باعتبار التوسطية امر ثابت مستند إلى القديم الثابت وباعتبار نسبتها المتجددة مسند إليها للحوادث فارتبط المتغير بالمتغير والثابت بالثابت فالداني للداني والسامك للسامك س ره.

ولا جاعله فلا عبره باستمرارها كما سبق.
الرابع انا قد برهنا على أن جوهر الفلك بصورته الطبيعية الوضعية غير باق بشخصه وكذا ما فيه من الأجرام الكوكبية وغيرها وعلة حركه وموضوعها الجسم الشخصي وهو غير قديم فقوله علتها قديمه غير صحيح (١) وكذا قوله انها غير مفتقرة إلى علة حادثه غير صحيح (٢) أيضا فالحق الحقيق بالتصديق ان الامر المتجدد الذات والهوية هو نحو وجود الطبيعة الجسمانية التي لها حقيقة عقلية عند الله ولها هويه إتصالية تدريجية في الهيولى التي هي محض القوة والاستعداد وهذه الطبيعة وان لم يكن ماهيتها ماهية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث كما أن الجوهر ماهيته في الذهن غير مستغنية القوام عن الموضوع ووجوده في الخارج مستغنى القوام عنه فقد يكون للوجود نعت لا يكون للماهية إذا جردت عن اعتبار الوجود وكما أن وجود الشئ متفاوت الحصول بنفسه في الأشياء بالأشدية والأضعفية وماهيته ليست كذلك فكذلك بعض الوجودات تدريجي الهوية بذاته لا بصفة عارضه الا بحسب الاعتبار والتحليل وليست ماهيته كذلك كوجود الطبيعة المحصلة للأجرام المادية فهذا الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام الشخصي لا يكون

---

(١) أقول أولا مراده ان فاعلها البعيد قديم فان الكلام في ارتباط الحادث بالقديم تعالى شانه أو بوجهه القديم المفارق وثانيا ان علتها قديمه باعتبار حيثية دوامها كما صرح به والموضوع معتبر في حيثية حدوثها وحيث يعتبر الحادث مطلقا بكلا وجهيه يقال علته مركبه من جزء حادث وجزء قديم كما مر لكنه قدس سره لاحظ ان علتها القريبة هي الطبيعة عندهم س ره

(٢) ان قلت صحه هذا معلومه عند الكل إذ الذاتي لا يعلل.
قلت أولا ليس هذا ردا على قوله وإن كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتيا لم يكن مفتقرا الا ان يكون علته حادثه بل رد على قوله المعلل بان ليس لها بدو فنقول هذه حركه حوادث فضلا عن أن يكون حادثا واحدا ولها بدايات فضلا عن أن يكون لها بدو واحد فتفتقر إلى العلل الحادثة وثانيا يمكن على بعد أن يكون ردا على ذلك القول فنقول حدوثها لا يعلل واما وجودها فهو مجعول فليفصل وقد أجمل س ره.

الا متدرج الحصول لست أقول ان ماهيته تقتضي التجدد والانقضاء مع قطع النظر عن امر زائد عليها حتى يستشكل أحد فيه بانا قد نتصور طبيعة من الطبائع الجسمانية بماهيتها ولا يخطر ببالنا التجدد والانقضاء والحدوث كما لا يخطر ببالنا الدوام والبقاء لها فكيف يكون من الصفات الذاتية أو المقومة لها وذلك لان مبنى ما أورده على الاشتباه بين ماهية الشئ ووجوده لان حقيقة الوجود لا تحصل في الذهن لما عرفت مرارا من أنه متشخص بذاته وكل ما يحصل في الذهن يقبل الاشتراك والعموم فلو حصل الوجود متمثلا في الذهن لكان الجزئي كليا والخارج ذهنا والوجود ماهية والكل ممتنع

تنبيه فيه تنوير

واعلم أن كثيرا من الموجودات ليس معقولة مماثلا لمحسوسة أو متخيلة وذلك مثل (١) الزمان وحركه والدائرة و القوة فان هذه الأشياء ليست معقولاتها كمحسوساتها ومتخيلاتها وكذلك المقادير والتعليميات كالجسم التعليمي فان نحو وجوده عبارة عن خصوص المقدار المساحي سواء كان في مادة وطبيعة مخصوصة أو كان في الخيال منفصلا عن مادة وطبيعة مخصوصة

ليس له حظ من الوجود المعقول إذ كل معقول فهو كلي والكلي لا يكون ممتدا

---

(١) ان قلت إن كان الحكم كليا كما سيصرح بقوله وان سئلت الحق الخ فلم خصص هذه والمقادير بالذكر أولا.

قلت لان في هذه غاية البعد مع جزئياتها بحيث ان الكلى العقلي من الزمان و حركه والشكل والهيولي مع افرادها مثل المسلوب عن نفسه وبعبارة أخرى مثل شئ بشرط لا وبشرط شئ وغيرها مما سيصرح به مثل لا بشرط وبشرط شئ فأين الزمان و حركه اللذان لهما نحو وجود ضعيف هو وجود فرقي تدريجي بحيث لا جزء وجزئي منهما الا وهو كذلك والكلي العقلي منهما الذي له وجود جمعي تجردي دفعي دهري بسيط و أين الهيولى والشكل والهيولي لا تعين محض أي قوه صرفه فعليتها فعليه القوة ووحدتها قوه الوحدة وقس عليه والكلي العقلي منها الذي معها في غاية الخلاف بخلاف الماء الكلى العقلي والماء الجزئي والنار العقلية والجزئية ونحوهما سيما المجردات كلياتها وجزئياتها س ره.

متقدرا ولا في ممتد متقدر فالمعقول من المقدار ليس مقدارا ولا ذا مقدار ولا ذا تقدير أي لا يحمل عليه مفهوم المقدار حملا شايعا صناعيا ومن هذا القبيل كثير من الموجودات المادية مما ليس له معقول مطابق لموجوده وان سئلت الحق فجميع الموجودات الشخصية للصور الجسمانية الخارجية بسيطه كانت أو مركبه مما لا مطابق
لها في العقل لأنها هويات شخصية لا تحتمل الشركة وما في العقل أمور كليه يحتمل الشركة فكذلك الهوية الصورية التدريجية للطبائع الجسمانية وذلك لان الصور المنوعة للأجرام التي هي مبادئ لفصولها الذاتية بالحقيقة وجودات متجددة لا ماهية لها من حيث هي آنيات داثرة متجددة نعم ينتزع منها مفهومات كليه تسمى بالماهيات وبالحقيقة هي لوازم لتلك الوجودات وان كانت ذاتيات للمعاني المنبعثة عنها كما عرفت ونحن سنقيم البرهان في هذا الكتاب على أن الصور المنوعة للجواهر ليست داخله تحت أجناس مقولة الجوهر ولا تحت شئ من مقولات الاعراض بل انما هي هويات وجودية غير مندرجة بالذات تحت جوهر ولا كم ولا كيف ولا غيرها من المقولات وأجناسها وأنواعها لأنها وجودات محضه فائضة من شئونات الحق الأول وهي آثار لأشعته العقلية وظلال لاشراقاته النورية.
بحث وتحصيل
ولك ان (١) ترجع وتقول ان هذه الهويات المتجددة المسماة بالصور النوعية والطبائع الجرمية كيف صدرت عن مؤثر قديم فان صدرت من غير قابل مستعد إياها (٢) لزم ان يكون تلك الصور صورا مفارقه فتكون عقلية لا مادية وهذا مع استحالته يستلزم خلاف المفروض والتناقض إذ التجدد ينافي الوجود المفارقي وان صدرت عنه في قابل مستعد فان (٣) كان القابل

---

(١) الشبهة في الحقيقة هي الشبهة السابقة
في ارتباط المتغير بالثابت لكنها أوردت في صوره هي أبسط ط مد
(٢) هاهنا كبرى مطوية هي ان كل موجود بالفعل صدر من غير قابل مستعد فهو مفارق فلا ينتقض كليه الكبرى بالهيولى لأنها ليس لها فعليه صورية س ره
(٣) أي كائنا بعد أن لم يكن وحينئذ يلزم الخلف أيضا من حيث إن المفروض دوام الطبيعة بنحو الاستمرار التجددي وقد لزم انقطاعها في جهة المبدء فينبغي ان يذكر هذا المحذور أيضا س ره.

حادثا يلزم توقفه على قابل آخر وقوه استعدادية سابقه وهكذا يتسلسل (١) إلى لا نهاية وإن كان قديما (٢) فاما ان يكون ذاته بذاته أو ذاته بما يلزم ذاته كافيه في القبول فتكون الصورة ثابته أيضا لا متجددة (٣) والمفروض انها متجددة وان لم يكف ذاته ولا مع امر لازم لذاته للقبول بل لا بد فيه من استعدادات لاحقه متجددة فيلزم عليك الاعتراف بقدم المادة ولزوم التسلسل (٤) في المتعاقبات وأنت بصدد حدوث العالم بجميع ما فيه بل يلزم عليك قدم كل مادة مصورة بصوره من النوعيات

---

(١) لا يقال هذا التسلسل تعاقبي مجوز عندهم لأنا نقول المراد بالقابل هو القابل المصاحب للوجدان أعني حامل الصورة لا المصاحب للفقدان أعني حامل قوتها السابقة فيجتمع مع المقبول فيلزم التسلسل الاجتماعي وقد صرح بذلك في مادة الصورة الشخصية بقوله فإنها علة موجبه له بالذات لا معدة له س ره

(٢) يلزم عليك قدم القابل من مجرد فرض قدمه وأنت بصدد حدوث جميع العالم فلا بد ان يذكر كما ذكره في الشق الآخر س ره

(٣) لزوم قدم الصورة من قدم القابل ظاهر واما ثباتها فلا ولا سيما ان التجدد ذاتي لها فالقابل انما يقبلها هكذا كما أن الجاعل إذا جعل المتجددات بالذات جعلها موجودة لا انه جعل تجددها والكلام في كفاية ذات القابل وعدم كفايتها في القبول أي الوجود الرابط من الصورة لا في تجدد الوجود النفسي منها فلا يمنع كونه ذاتيا و الجواب ان لزوم ثباتها بسبب ان ما به القبول إذا كان نفس ذات القابل فهي محفوظه مع جميع مراتب الصورة المتجددة والواهب أيضا لا حالة منتظرة له فيصير جميع مراتب الصورة قاره مجتمعه والقابل الذي هو شرط مرتبه هو الشرط للمرتبة الأخرى لوحده اصلهما المحفوظ وأيضا الفرض في هذا الشق عدم تلاحق الاستعدادات في المادة و هو كاشف من عدم تلاحق المراتب في الصورة وذلك لان الشقوق في السؤال أربعة عدم تحقق القابل وتحقق القابل الحادث والقابل القديم الغير المتلاحق للاستعدادات والقديم المتلاحق لها وأيضا ما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يمكن ان يكون للصورة مراتب متقضية ومتكونة حتى تكون سيالا ذاتا وجوهرا س ره

(٤) وهو باطل عند الباحث والمتكلم أو لأنه يلزم قدم النوع المحفوظ بتعاقب الأشخاص س ره.

الصورية فيكون عدد الأشخاص القديمة عدد الأنواع الصورية على أن الكلام (١) عائد في حصول كل استعداد خاص جزئي لما مر ان ما بالقوة متقوم بما هو بالفعل مفتقر إليه فان الاستعداد الخاص (٢) انما يحدث بصوره بالفعل سابقه عليه بالطبع لا بالزمان لأنها علة موجبه له بالذات لا معدة له فنقول لك (٣) ان ما أسلفناه

---

(١) يعنى نلزمكم أولا مادة قديمه وثانيا مواد قديمه
بعدد الأنواع وثالثا مواد قديمه بعدد الأشخاص باجراء الدليل المذكور تارة
في كل نوع نوع من الطبائع والصور وتارة في كل صوره صوره شخصية من كل نوع س ره
(٢) إذ كل استعداد لا بد له مما به استعدادات وهو الصورة المعينة كما سيجئ بعد
أسطر إذ المادة بذاتها حامله القوة البعيدة المشتركة وصوره ما هي ما به تلك القوة و
اما به القوة القريبة الخاصة أيمن الاستعداد فهو الصورة المعينة المخصصة للمادة وقوتها
المطلقة س ره
(٣) محصل ما افاده بالعطف على ما تقدم ان هذه الطبيعة الجرمانية تغيرها عين
ذاتها فهي ثابته في أنها متغيرة فلا ضير في استنادها إلى علة ثابته ان هذه الطبائع الجسمية
الجوهرية غير متغايرة ولا منفصل بعضها عن بعض بل هي واحده متصلة وطبيعة جوهرية
فاردة سيالة بذاتها ومعنى إفاضة هذه الطبيعة الممتدة السيالة على المادة ان ذاتها لا يخلو
عن جهة النقص وحيثية العدم من دون ان يكون المادة أمرا متميزا منها منفصلا عنها لاستلزام
ذلك كون المادة أمرا بالفعل هذا خلف وعلى هذا تكون مغايرة الصور الجرمانية والطبائع
النوعية بعضها من بعض كالنار والماء وغيرهما من قبيل مغايرة حدود حركه المنفصلة
بعضها عن بعض بحسب التقسيم والتسمية العقليين من غير أن تنفصل في الوجود غير أنها
مختلفة الآثار والخواص كالتقدم والتأخير والشدة والضعف لما في هذه حركه من التشكيك
فالمخصص لكل جزء من اجزاء هذه الطبيعة السيالة بمرتبته الخاصة ومكانه المخصوص به
هو ذاته بذاته كما أن الجزء السابق من حركه الأينية مثلا انما يسبق الجزء اللاحق بنفس
ذاته لا بأمر زائد عليه حتى يحتاج إلى سبب خارج من ذاته وهكذا.
هذا بالنظر إلى الطبائع المادية من جهة وجودها السيال بذاته واما بالنظر
إليها من جهة ما ينتزعه العقل من ماهياتها ويخصها بأحكام وخواص ماهويه فينفصل بذلك
النار من الهواء والانسان من الفرس بما لها من الاحكام والآثار فهي طبائع نوعيه متميزة
بعضها من بعض تحتاج كل واحده من هذه الصور في وجودها إلى مادة سابقه يقربها من
الصورة الخاصة استعداد خاص يعرضها من جهة صوره سابقه وعوارض معدة تستدعى حصول
الصورة اللاحقة فيها وتبطل كل سابقه بحصول اللاحقة وترتبط كل واحد من هذه الحوادث
بعلته القديمة بحصول شرائط حادثه وهذه الشرائط الجارية باختلافها معلوله لاجزاء حركه
جاريه غير منقطعة فيتم من مجموع الجزء الخاص من هذه حركه والزمان الذي يتبعه و
من العلة القديمة علة تامه حادثه تستوجب بحدوثه حدوث المعلول ط مد

من الكلام يفي بحل هذه الشبهة ونظائرها فان المادة القابلة ان كانت هيولي أولى فوحدتها وحده جنسية لا وحده عددية لان معناها الجوهر بالقوة (١) والجوهرية لا توجب تحصلا نوعيا والقوة عدمية يتحصل بما هي قوه عليه فيكفي في تحصلها بما هي هي لحوق ايه صوره كانت وان كانت مادة أخرى فهي أيضا من حيث كونها

---

(١) فليس هذا قابل واحد بالعدد معينا حتى يقال إنه حادث أو قديم على حده لان الجنس فان في الفصول والمادة في الصورة ولذا يقال إن الهيولى مع الواحد واحده ومع المتعدد متعددة فكذا مع المتجدد متجددة بعين تجدده والحاصل انا نختار ان القابل حادث ولكن بمعنى تجدده الجوهري بتجدد الصورة المتحدة به لا بمعنى انه لم يكن ثم كان ولا بمعنى انه حادث واحد كحادث يومى حتى يتوجه انه مسبوق باستعداد وحركه وزمان بل بمعنى انه حوادث غير متناهية باعتبار صور غير متناهية وان كانت واحده شخصية أو نختار انه قديم بمعنى الاستمرار التجديدي وعدم انقطاع الفيض التدريجي عنه أولا وآخرا لا بمعنى انه ثابت على حالة واحده أو لا علة له ومعنى الوحدة الجنسية في الهيولى انها كواحد شخصي ذي مراتب وحصص وليست كالواحد المحدود المرهون بمرتبه معينه سيما على القول بالتركيب الاتحادي بين الهيولى والصورة وليس معنى الجنسية ولا الاتحاد انها كالجنس المتحد بالفصول بحيث ان وجودها كالجنس وجودات والا لم يبق فرق بين التركيب الخارجي والعقلي ولم يكن بينهما عليه ومعلولية ولا حاليه ومحلية بل مراده بالاتحاد ان الهيولى لما كانت قوه محضه ولم تكن مرهونة بفعلية حتى يكون لها تعص وتاب عن الاتحاد بفعلية أخرى كما ترى ان صوره لا تنقلب إلى صوره أخرى لولا الهيولى والقوة خفيفه المؤنة جاز ان تتحد بكل صوره وفعلية بلا تعص من قبلها لا ان حيثية القوة لا تعاند الفعلية ويمكن ان تتحدا كيف وتعاندهما أحد مسالك اثبات الهيولى ولهذا سيقول لأنه تحصل بعد تحصل أي تحصل الهيولى الثانية وهي الصورة الجسمية تحصل ثانوي بعد تحصل الهيولى الأولى س ره.

مادة حكمها حكم الهيولى الأولى فان جهة القوة والنقص راجعه إلى معنى
واحد (١) فهي أيضا انما تتحصل وتتقوم بالصورة المقترنة بها الا ان تحصلها أتم من
تحصل الهيولى الأولى لأنه تحصل بعد تحصل سابق وكل صوره يتحصل بها مادة
فتلك الصورة أقدم ذاتا من مادتها من جهة حقيقتها الأصلية واما من جهة تشخصها
المادي فيتحد بها المادة وتتعدد بتعددها وتتحدد بتحددها لست أقول من جهة
استعدادها
السابق إذ استعدادها يقابلها ولا يتحد بها في الوجود نعم ربما كان كل استعداد
لشخص
لاحق من أشخاص طبيعة مستلزما لشخص آخر من أشخاصها سابق على هذا الشخص
زمانا لا على استعداده الا سبقا ذاتيا كما علمت من حال الهويات المتجددة المتقضية
وبالجملة لا يلزم مما ذكر مما ذكر قدم شئ من الهيوليات أصلا وقد أشرنا إلى أن لكل
طبيعة جسمانية حقيقة عند الله موجودة في علمه وهي بحقيقتها (٢) العقلية لا يحتاج
إلى مادة ولا استعداد أو حركه أو زمان أو عدم أو حدوث أو امكان استعدادي ولها
شئونات وجودية كونية متعاقبة على نعت الاتصال وهي بوحدتها الاتصالية لازمه

---

(١) فالتهيئات والعدمات والنقائص كلها راجعه إلى الهيولى وهي معنى واحد إذ
لا ميز في صرف القوة فلذا الهيولى جنه ووقاية للحق تعالى عن استناد النقائص والتشويهات
إليه وجميع الفعليات والوجودات والكمالات حتى فعليه القوة التي في الهيولى ووجودها
الضعيف راجعه إلى ينبوع الفعلية والوجود والكمال والخير كله بيديه والشر ليس
إليه وهو معنى واحد إذ ليس ميز في صرف الوجود والخير والفعلية س ره
(٢) فيه إشارة إلى أنه يمكن لنا اختيار الشق الأول من البحث ان نظرنا إلى الصور
النوعية بما هي مستهلكة في الصور النوعية المفارقة بل وان نظرنا إلى الأصل المحفوظ
في هذه الصور النوعية المقارنة الذي هو فيها كالحركة التوسطية في القطعية والآن السيال
في الزمان لأنها مأخوذة هكذا ابداعية غير مرهونة بسبق استعداد وزمان وعدم وغيرها
كما أن كليه العالم الطبيعي ابداعية مخرجه من الليس المحض إلى الايس والمادي مأخوذا
مع مادته والزماني مع زمانه والمكاني مع مكانه لا مادة ولا زمان ومكان لها وقس عليه
س ره.

لوحدتها العقلية الموجودة في علم الله وإذا نظرت إلى تكثر شؤونها المتعاقبة وجدت كلا منها في زمان وحين وبهذا الاعتبار يحتاج إلى قابل مستعد يتقدم عليه زمانا وذلك القابل من حيث كونه بالقوة امر عدمي غير مفتقر إلى علة معينه (١) بل يكفيه وجود صوره ما مطلقه ايه صوره مطلقه كانت تكون القوة (٢) قوه لها أو عليها أو على كمال ما من الكمالات واما من حيث استعداده الخاص القريب فيفتقر إلى صوره معينه هي جهة استعداده وقوته القريبة على امر مخصوص وصوره مخصوصة (٣) فإذا خرج القابل من هذه القوة القربية إلى فعل يقابلها بطلت لبطلان الصورة السابقة بلحوق صورته اللاحقة لعدم امكان الاجتماع بينهما كما تبطل صوره النطفة إذا حدثت صوره الحيوان الذي تلك الصورة النطفية قوه عليه وامكان له وهكذا كل صوره تحدث بانقضاء سابقته وتبطل هي أيضا بلحوق عاقبته على نعت الاتصال التجددي

واما السؤال عن اختصاص كل صوره خاصه شخصية بوقتها الجزئي

فجوابه ان ذلك الاختصاص ربما لم يكن بأمر زائد على هويه تلك الصورة الشخصية فلا يفتقر إلى سبب مخصص لها بوقتها المعين زائد عليها وذلك فيما له هويه مستمرة متجددة لا ينقطع سابقا ولا لاحقا حتى يرد السؤال في لمية ذلك الاختصاص

وأما إذا كانت للطبيعة شخصيات منقطعة بعضها عن بعض فالسؤال في اختصاص بعضها

بوقته الخاص وإن كان واردا لكنه يجاب بأنه بسبب زائد على نفس الهوية موجب لاختصاص تلك الهوية بوقته المعين وذلك السبب لا بد وأن يكون معه وفي وقته

---

(١) أي الهيولى لكونها قوه محضه خفيفه المؤنة يكفيها واحد بالعموم وهو الصورة المطلقة س ره

(٢) أي للصورة المتلبسة بالقوة وهي موضوعها أو عليها أي الصورة المقوى عليها أو على كمال أي الكمال الثاني والترديد منع الخلو س ره

(٣) لان الهيولى وان كانت هي المستعدة الا ان نسبتها إلى جميع الصور على السواء فلا بد في تخصص استعدادها مما به الاستعداد الخاص وهو الصورة المعينة س ره.

وهكذا إلى أن ينتهى العلل إلى هويه خاصه بزمان معين لذاته وهويته لا بأمر زائد لان الكلام في الأسباب الموجبة التي لا يجوز فيها التسلسل إلى غير نهاية وحاصل الكلام انه كما أن للوجود حقائق مختلفة لذواتها (١) وقد يختلف أيضا بعوارض لاحقه بعد اتفاق المعروضات في نوعيتها الأصلية (٢) مثال الأول وجود الحق ووجود الملك ووجود الشيطان ووجود الانسان ووجود النار ووجود الماء فان كلا منها يتميز عن غيره بحقيقة ذاته ولكل منها مقام ومرتبة لذاته لا يوجد فيها وغيره مثال الثاني وجود زيد ووجود عمرو وغيرهما من افراد الناس فان اختلافهم ليس الا بأمر زائد على الانسانية وكذا افراد حقيقة الفرس وكذا حكم سوادات متعددة لها مرتبه واحده منه في الشدة والضعف وكذا الاعداد من البياض التي لها مرتبه واحده منه فان امتياز وجود الانسان عن الفرس ووجود السواد عن البياض وان لم يكن بأمر زائد على حقيقة شئ منها ولكن امتياز اعداد كل منها بعضها عن بعض انما هو بعوارض زائدة على وجود الحقيقة الأصلية وقد ظهر لك هذان الوجهان من اختلاف الوجودات فاعلم أنه ربما كانت في الحقائق الوجودية المتميزة بذاتها لا بجعل جاعل يجعلها كذلك بل بجعل بسيط يجعل نفس هويتها هويه واحده ذات شؤون متجددة متخالفة بالتقدم والتأخر الذاتيين الذين لا يجامع القليل البعد لذاتها لا بقبلية زائدة وبعدية زائدة بل بنفس هويات الاجزاء المتقدمات والمتأخرات
المتفاوتة في القبلية والبعدية وذلك كالزمان المتصل عند القوم (٣) فان له عندهم

---

(١) وإن كان ما به الاختلاف عين ما به الاتفاق كما مر س ره
(٢) هذا بالنظر إلى الطبائع النوعية من جهة ماهياتها وما يعرض لها من الكثرة الفردية من جهة العوارض المشخصة واما بالنظر إلى وجوداتها الخارجية التي هي عين الشخصية فبينها نوع من الاختلاف التشكيكي أيضا كيف لا وقد عد المصنف ره اختلاف الأشخاص من جهة عناوينها المشخصة أحد الأدلة على وقوع حركه في الجوهر فيما تقدم من الكلام تحت عنوان برهان مشرقي في الفصل ط مد
(٣) فهو هويه واحده إذ الاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية فما لم يتخلل المفصل الذي هو الان في الخيال لم يحصل له جزئيات كالحول والشهر والأسبوع واليوم والليل والساعات والدقائق والثواني وهكذا فلو لم ينفصل في الخيال لم يكن له جزئيات بمجرد قبول التجزية بالقوة إذ ليس للتجزية في التنقيص في الممتدات حد يقف فكلما فرضه وهمك جزئيا له فهو جزئيات وهكذا هذا خلف فمعيار الفردية هو الاتصال الوحداني وهذا مثل الخط فإنه نوع منتشر الافراد فالخط الذي هو ذراع فرد واحد منه وما هو آلاف ألوف كمحور الفلك الأقصى فرد واحد ما دام الاتصال ولو كان غير متناه فهو أيضا فرد واحد الا ان يتخلل المفصل الذي يباينه بالنوع كالنقطة فيكثر س ره

هويه متفاوتة في التقدم والتأخر والسبق واللحوق والمضي والاستقبال والصورة الطبيعية عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت الا ان هذه هويه جوهرية والزمان عرض والحق ان الهوية الجوهرية الصورية هي المنعوتة بما ذكرناه بالذات لا الزمان لان الزمان عرض عندهم ووجوده تابع لوجود ما يتقدر به فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها وتأخرها الذاتيين كما أن الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها للابعاد الثلاثة فللطبيعة امتدادان (١) ولها مقداران أحدهما تدريجي زماني يقبل الانقسام الوهمي إلى متقدم ومتأخر زمانيين والاخر دفعي مكاني يقبل الانقسام إلى متقدم ومتأخر مكانيين ونسبه المقدار إلى الامتداد كنسبة المتعين إلى المبهم (٢) وهما متحدان في الوجود متغايران في الاعتبار وكما ليس اتصال (٣) التعليمات المادية بغير اتصال ما هي مقاديرها فكذلك

---

(١) هذا صريح في أنه يرى للطبائع الجرمية أربعة ابعاد الطول والعرض والعمق والزمان ط مد

(٢) فالامتداد القار إذا لوحظ مطلقا غير مرهون باللا تناهي أو التناهي وبعد التناهي غير مرهون بمساحة معينه فهو الجسم الطبيعي وهو المتقدر وإذا لوحظ متعينا ممسوحا بمساحة معينه فهو معينه فهو قدر الجسم الطبيعي ومقداره وهذا هو الكمية الاتصالية للجسم كما أن العدد الكمية الانفصالية وكذلك سيلان الطبيعة الجسمية عنده وسيلان العرض عند القوم إذا اخذ مطلقا غير مقيد باللا نهاية والنهاية وبعد النهاية غير مقيد بسنه أو بشهر أو ساعة أو غيرها فهو حركه وإذا اخذ مقيدا بشئ منها فهو الزمان س ره

(٣) أي على ما هو الحق عند المحققين كالشيخ الرئيس والمصنف قدس سره واما عند بعض الحكماء ففي الجسم اتصالان أحدهما جوهري هو فصل الجوهر وهو كون الجوهر قابلا لخطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم والاخر عرض هو فصل الكم وهو كون الكم قابلا للانقسام إلى اجزاء متشاركة في الحدود س ره

اتصال الزمان ليس بزائد على الاتصال التدريجي الذي للمتجدد بنفسه فحال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزماني كحال المقدار التعليمي مع الصورة الجرمية ذات الامتداد المكاني فاعلم هذا فإنه أجدى من تفاريق العصا ومن تأمل قليلا في ماهية الزمان يعلم أن ليس لها اعتبار الا في العقل وليس عروضها لما هي عارضه له عروضا بحسب الوجود كالعوارض الخارجية للأشياء كالسواد والحرارة و غيرهما بل الزمان من العوارض التحليلة لما هو معروضه بالذات (١) ومثل هذا العارض لا وجود له في الأعيان الا بنفس وجود معروضه إذ لا عارضيه ولا معروضيه بينهما الا بحسب الاعتبار الذهني وكما لا وجود له في الخارج الا كذلك فلا تجدد لوجوده ولا انقضاء

ولا حدوث ولا استمرار الا بحسب تجدد ما أضيف إليه في الذهن وانقضائه وحدوثه واستمراره والعجب من القوم كيف قرروا للزمان هويه متجددة اللهم الا ان عنوا بذلك ان ماهية حركه ماهية التجدد والانقضاء لشئ والزمان كميتها ولهذا رأى صاحب التلويحات ان حركه من حيث تقدرها عين الزمان وان غايرته من حيث هي حركه فهو لا يزيد عليها في الأعيان بل في الذهن فقط إذا اعتبرت من حيث هي حركه فقط

تعقيب واحصاء

ذكر الشيخ في الشفاء ان من الناس من نفى وجود الزمان مطلقا (٢).

ومنهم من أثبت له وجودا الا على أنه في الأعيان بوجه من الوجوه بل على

---

(١) أي عروضها بحسب الماهية للحركة وكذا حركه للطبيعة وبعبارة أخرى حركه والزمان من العوارض الغير المتأخرة في الوجود للطبيعة وهذا كالشخصية التي هي صفة الوحدة التي هي صفة الوجود الحقيقي وكلها متحققه بوجود واحد س ره

(٢) شبهتهم ان الزمان ليس الا الماضي والمستقبل والحال فالماضي عدم والمستقبل لم يوجد بعد والحال الحقيقي غير موجود والعرفي قدر من أواخر الماضي وقدر من أوائل المستقبل وقد علمت أمرهما ثم ما في الذهن من الزمان إن كان غير قار فهذا حالة وإن كان قارا فليس بزمان والجواب ان الزمان بمعنى السيال موجود وهو نظير حركه التوسطية بسيط لا يتجزى إلى الماضي والمستقبل وهو وعاء حركه التوسطية بل الزمان بمعنى قدر حركه القطعية أيضا موجود مثل القطعية لان الموجود أعم من الوجود بمعنى المتحقق بمنشأ انتزاعه ومن الموجود بمعنى المتحقق بمصداقه وبالجملة انهم واقعون في طرف التفريط كما أن القائل بأنه واجب الوجود واقع في طرف الافراط س ره

انه امر متوهم (١).
ومنهم من جعل له وجودا لا على أنه امر واحد في نفسه بل على أنه نسبه ما على جهة ما لأمور أيها كانت إلى أمور أخرى أيها كانت تلك أوقات لهذه فتخيل ان الزمان مجموع أوقات (٢) والوقت عرض حادث يعرض مع وجود عرض آخر أي عرض كان فهو وقت لذلك الاخر كطلوع الشمس وحضور انسان.
ومنهم من وضع له وجودا وحدانيا على أنه جوهر قائم مفارق للجسمانيات بذاته (٣).

---

(١) اما إشارة إلى مذهب المتكلمين القائلين بالزمان الموهوم أو إشارة إلى قول شاذ وهو القول بالزمان المتوهم إذ الزمان الموهوم ما لا وجود له في الخارج لكن له منشأ انتزاع وتفوهوا بان منشأ انتزاعه قبل وجود العالم بقاء الواجب تعالى والزمان المتوهم ما لا وجود له ولا منشأ انتزاع ولا يخفى على الرجل الحكيم بطلان كلا المذهبين وكل واحد منهما أبطل من الاخر بوجه وكيف يكون البقاء السرمدي الذي لا يمكن ان يقال فيه شئ وشئ منشأ انتزاع الامتداد الغير القار والا لزم الهرج والمرج وانسد باب الايمان وارتفع الأمان من العقل س ره
(٢) فليس أمرا وحدانيا إذ لا ضابط له عند ذلك القائل فربما يقال قدوم المسافر عند الطلوع الفلاني وربما يقال عند الموت الفلاني أو عند الفتنة الفلانية أو الحادثة الأخرى بل كما أن وقوع الموت وقت للقدوم كذا العكس الا ان الأشهر والأعرف يجعل وقتا لغيره وهذا القول باطل لان الوقت نفس ذلك الزمان الذي هو وعاء للعرضين الحادثين الا انه جعل أحدهما المعروفية عند السامع أمارة وتعريفا لذلك الجزء من الزمان وأيضا لا يجعلون نفس العرض الحادثات وقتا بل اقترانه ومعيه وهذه المقارنة والمعية ليست ذاتية ولا شرفية ولا مكانية ولا غيرها الا بالزمان س ره
(٣) هذا القائل لاحظ روح الزمان وانه الدهر المصطلح ولاحظ الدهر وما هو كالمتى للمفارقات من صقعها بل عينها لان المفارقات المحضة صفاتها عين ذواتها النورية أعني وجودها وان لم تكن عين ذواتها الظلمانية أعني ماهياتها ومن جعله منهم واجب الوجود لاحظ أيضا كونه من صقعه باعتبار الجهة النورية من وجوده أو ان رفعه مستلزم وضعه وكل ما هو كذلك فهو واجب س ره

ومنهم من جعله جوهرا جسمانيا هو نفس الفلك الأقصى (١).
ومنهم من عده عرضا فجعله نفس حركه (٢).
ومنهم من جعل حركه الفلك زمانا دون سائر الحركات.

---

(١) قال الشيخ في الطبيعيات وابعد من هذا كله ظن من ظن أن الزمان هو الفلك بقياس من موجبتين في الشكل الثاني على أن إحدى المقدمتين فيه كاذبة وهي قوله وكل جسم في فلك فإنه ليس كذلك بل الحق ان كل جسم ليس بفلك هو في فلك بخلاف الزمان فإنه فيه كل جسم أقول لعل مراد الشيخ ذكر مادة القياس لا صورته إذ يصير من الشكل الثالث كما لا يخفى فصوره القياس التي هي مراده ان الزمان فيه الأجسام والفلك فيه الأجسام وحينئذ يرد عليه بعلاوة ما ذكره الشيخ ان الوسط غير مكرر لان كلمه في استعمالها في الموضعين مختلف كما لا يخفى س ره

(٢) قال الشيخ حجتهم ان حركه شئ مشتمل على ماض ومستقبل وكل ما هو كذلك فهو الزمان وردها بمنع الكلية كالطوفان والقيامة بل ما هو كذلك بالذات فهو الزمان. أقول وأيضا علمت أن حركه كالجسم الطبيعي والزمان كالتعليمي فما لم يعتبر مقدارها لم تتجز ولم تنقسم إلى ماض ومستقبل قال الشيخ قالوا ونحن انما نظن أنه كان زمان إذا أحسسنا بحركة حتى أن المريض والمغتم يستطيلان زمانا يقتصره المتمادي في البطر لرسوخ حركات المقاسات في ذكر هذين وانمحائها هذا عن ذكر المتلهي عنها بالبطر والغبطة ومن لا يشعر بالزمان كأصحاب الكهف أقول الكلام منهم في غاية الوهن لأنا إذا أدركنا الزمان كما أحسسنا بأشياء أخرى كثيره ومن لا يشعر بالزمان حيث لا يشعر بالحركة كذلك لا يشعر بأشياء أخرى كثيره فليكن الزمان تلك الأشياء قال فهذه هي الأقوال السابقة قبل نضج الحكمة في امر الزمان وكلها غير صحيح س ره.

ومنهم من جعل عوده الفلك زمانا أي دوره واحده (١) فهذه هي المذاهب المسلوكة في الاعصار السابقة في ماهية الزمان التي أحصاها في الطبيعيات وذهب أبو البركات البغدادي إلى أن الزمان (٢) مقدار الوجود والأشاعرة من المتكلمين انتحلوا ثالث تلك المذاهب ومن الذاهبين إلى الرابع من تخيل للزمان وجودا مفارقا على أنه واجب الوجود بذاته واليه ذهب جمع من متقدمة الفلاسفة ومنهم من يضع ادراجه في الطبائع الإمكانية لكن لا على أن يعتريه تعلق بالمادة بل على أنه جوهر مستقل منفصل الذات عن المادة وهذا الرأي منسوب إلى أفلاطون الإلهي وبعض أشياعه ومشرع الفريقين استحالة ان يقع تغير في ذات الزمان والمدة أصلا ما لم يعتبر نسبه ذاته إلى المتغيرات فليس ذاته ان لم يقع فبها شئ من الحركات والتغييرات لم يكن فيها الا الدوام والسرمد وان حصلت لها قبليات وبعديات لا من جهة التغير في ذات الزمان والمدة بل من قبل تلك المتغيرات ثم إن اعتبرت نسبته إلى الذوات الدائمة الوجود المقدسة عن التغير سمى من تلك الجهة بالسرمد وان اعتبرت نسبته إلى ما فيه الحركات والتغيرات من حيث حصولها فيه فذلك هو الدهر الداهر (٣)

---

(١) أبطله الشيخ بان كل جزء زمان زمان وجزء الدورة ليس بدوره س ره

(٢) جل الوجود وحاشاه عن ذلك فان الوجود الذي كان الجسم المتقدر أحد قوابله وحركه المتقدرة أحد مجاليه ولا ميز فيه بذاته ومجالية الأخرى ليست متقدرة ومنها المفارقات التي سبقت الأحياز والأوقات والأوضاع والجهات ومرتبة من الوجود مجرده من المجالي والمظاهر كيف يكون له مقدار وان أراد نحوا من الوجود أي فردا من الموجود فهو قدر حركه وليت شعري ما الداعي للعدول عن عبارتهم فتبا لمعرفة هؤلاء المنتسبين إلى العلم س ره

(٣) أي من حيث مخاطبتها جميعا له دفعه واحده هذا إذا أريد به الدهر اللغوي بقرينة وصفه بالداهر ويكون المراد اعتبار النسبة بين الجميع في السلسلة العرضية الزمانيي فحينئذ كان الدهر المصطلح داخلا في العبارة الأولى س ره.

وان اعتبرت نسبته إلى التغيرات المقارنة (١) إياه فذلك هو المسمى بالزمان وصاحب المباحث المشرقية تحير في امر الزمان وتشبث في شرحه لعيون الحكمة للشيخ الرئيس بذيل أفلاطون فقال في المباحث المشرقية بعد ذكر المذاهب وما يرد عليها من الشكوك واعلم انى إلى الان ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان فليكن طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن ان يقال من كل جانب واما تكلف الأجوبة تعصبا لقوم دون قوم فذلك لا افعله في كثير من المواضع وخصوصا مع هذه المسألة.

وقال في شرح عيون الحكمة بعد تقرير الآراء وايراد الشكوك ان الناصرين لمذهب أرسطاطاليس في أن الزمان مقدار حركه لا يمكنهم التوغل في شئ من مضائق المباحث المتعلقة بالزمان الا بالرجوع إلى مذهب أفلاطون والأقرب عندي في الزمان هو مذهبه وهو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ثم ذكر الاعتبارات الثلاثة المذكورة التي بها يسمى سرمدا ودهرا وزمانا.

ثم قال واما مذهب أفلاطون فهو إلى المعالم البرهانية الحقيقية أقرب (٢) وعن ظلمات الشبهات أبعد ومع ذلك فالعلم التام ليس الا من عند الله.

وقال أيضا موردا على مذهب أرسطاطاليس ان بداهة العقل حاكمه بان اله العالم كان موجودا قبل حدوث هذا الحادث اليومي وانه الان موجود معه و

---

(١) أي اعتبرت نسبه تقارن كل متغير مع كل حد ومعيه كل جزئي من ذلك لكل جزئي من هذا س ره

(٢) أقول لا اختلاف بين أفلاطون وأرسطاطاليس في ذلك فان كون الزمان مقدار حركه من الواضحات ومراده من كونه موجودا قائما دائما مستمرا ان وجه الشئ هو الشئ بوجه وذو الوجه حقيقة الوجه وقد مر ان الزمان روحه الدهر والدهر روحه السرمد والزمان وعاء المتغيرات والدهر وعاء للمفارقات والثابتات والسرمد كوعاء لوجود الواجب تعالى وصفاته والتفاوت لتفاوت بين التام والناقص والتحقيق حفظ المراتب وان الزمان هو ليس الا مقدار حركه الفلكية س ره.

انه سيبقى بعده فلو كان تعاقب القبلية والمعية والبعدية يوجب وقوع التغير في ذات ذلك الشئ المحكوم عليه بهذه الأحوال لزم التغير في ذات الواجب الوجود وذلك لا يقوله عاقل فلئن قلتم لولا وقوع التغير في هذا الحادث لامتنع وصف الله تعالى بالقبلية والمعية والبعدية فنقول قد جوزتم ان يكون الشئ محكوما عليه بالقبلية و البعدية والمعية بسبب وقوع التغير في شئ آخر فلم لا يجوز ان يكون الزمان كذلك (١)

وهذا قول الإمام أفلاطون فإنه يقول المدة ان لم يقع فيها شئ من الحركات و التغيرات لم يكن فيه الا الدوام والاستمرار وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد و اما ان حصل فيه الحركات والتغيرات فحينئذ يحصل لها قبليات قبل بعديات و بعديات بعد قبليات لا لأجل وقوع التغير في ذات المدة بل لأجل وقوع التغير في هذه الأشياء انتهى ما ذكره.

وأقول انك قد علمت بالبرهان القاطع وجود هويه متجددة متصرمة لذاتها بلا تخلل جعل بين وجود ذاتها ووجود تجددها والشبهات التي أوردها واستصعب حلها في باب الزمان وحركه فجميعها منحلة العقد مدفوعة الصعوبة بفضل الله حيث يحين حينها في موضع أليق بها والحق تعالى وجوده الخاص به اجل من أن يوصف بالوقوع في القبلية والبعدية (٢) بالقياس إلى شئ من الحوادث اليومية ولا بالمعية معها الا معيه أخرى غير الزمانيي وهي المعية القيومية المنزهة عن الزمان وحركه والتغير والحدوث ولعل من القدماء من نفى وجود الزمان مطلقا أراد به ليس انه من له وجود غير وجود الامر المتجدد بنفسه وكذا من نفى وجوده في الأعيان دون الأذهان أراد به انه من العوارض التحليلية التي زيادتها على الماهية في التصور فقط لا من العوارض الوجودية التي زيادتها على معروضاتها في الوجود كما أشرنا

---

(١) أقول إذا كانت الحوادث موصوفه بالقبلية والبعدية والماضوية والمستقبلية بالعرض وجب ان يكون هنا شئ موصوف بها بالذات وهذا هو الزمان س ره

(٢) أي الزمانيتين نعم يوصف بالقبلية السرمدية وبالقبلية بالعلية ونحوها والعلية هي التشأن ومثال قبليته قبلية الوجود على الماهية وكذا آية معيته معيته بها س ره.

إليه ومن جعله جوهرا جسمانيا هو نفس الفلك الأقصى أراد به الطبيعة المتجددة الفلكية فأراد بنفس الفلك ذاته وهو موافق لما ذهبنا إليه من أنه مقدار الطبيعة باعتبار تجددها الذاتي ولوحنا إلى أن الزمان كالجسم التعليمي ليس من العوارض الوجودية بل وجود المقدار نفس وجود ما يتقدر به أولا وبالذات وكونه من العوارض بضرب من التحليل ككون الوجود من عوارض الماهية والذات الموجودة بذلك الوجود ومن ذهب إلى أنه جوهر مفارق عن المادة كأنه أراد به الحقيقة العقلية المفارقة لهذه الصورة الطبيعية التي يتقدر ويمتد بحسب وجودها التجددي المادي لا بحسب وجودها العقلي الثابت في علم الله سرمدا ومن ذهب إلى أن الزمان واجب الوجود أراد به معنى اجل وارفع مما فهمه الناس وقد ورد في الحديث لا تسبوا (١) الدهر فان الدهر هو الله تعالى وفي الأدعية النبوية يا دهر يا ديهور يا ديهار يا كان يا كينان يا روح وفي كلام أساطين الحكمة نسبه الثابت إلى الثابت سرمد ونسبه الثابت إلى المتغير دهر ونسبه المتغير إلى المتغير زمان أرادوا بالأول نسبه الباري إلى أسمائه (٢) وعلومه وبالثاني نسبه علومه الثابتة إلى معلوماته المتجددة التي هي

---

(١) لما كان ديدن الناس عند نزول المصائب ان يسبوا الدهر لزعمهم انه جالبها رد ع عليهم بان لا تسبوا الدهر لأنه ليس جالب الحوادث فان الدهر أي جالب الحوادث هو الله فلا حول ولا قوه الا بالله أو لا تسبوا الدهر وأحبوه وعظموه فان الدهر اثر الله و مكتوب قلم الله ومن أحب شيئا أحب آثاره وكتابته وتصنيفه أو الدهر الذي هو وعاء وجود العقول الكلية من صقع العقول الكلية وهذه العقول من صقع الله فلا تسبوا الدهر بمعنى الزمان لأنه رقيقه تلك الحقيقة س ره

(٢) أسماؤه الحسنى وعلمه الفعلي هي العقول الكلية وقد عكس النسبة وفي كلامهم بدل الثاني ونسبه المتغير إلى الثابت والأولى اعتبار النسبة من طرفها لا من طرفه تعالى إذ في مقام هو موجود لم يكن لشئ وجود يصحح النسبة وفي نظر لها وجود فلها نسبه فقر وتعلق وتقوم به كما نقل في أوائل هذا السفر يا موسى انا بدك اللازم وعلى هذا نسبه الثابت إلى الثابت سرمد أي من حيث كون العقول مملوة من نور الله تعالى وبهائه ممحوقة فيه موجودة بوجوده باقيه ببقائه فهي سرمدية بسرمديته س ره

موجودات هذا العالم الجسماني برمتها بالمعية الوجودية وبالثالث نسبه معلوماته بعضها إلى بعض بالمعية الزمانيي

فصل

في أن الزمان يمتنع ان يكون له طرف موجود

قالوا إن كل حادث يسبقه عدم لا يجامع وجوده (١) وما به القبلية ليس نفس العدم لان العدم يكون بعد أيضا وليس القبل بما هو قبل مع البعد فليس العدم بما هو عدم قبلا ولا بعدا وليس أيضا ذات الفاعل لان ذاته توجد مقارنه أيضا ولا شئ من الأشياء التي يصح ان يوجد مع المتأخر قبلا لذاته هذا النحو من القبلية فاذن كون العدم سابقا هو ان ذلك العدم للشئ مقترن بزمان حدث وجوده بعد ذلك الزمان فيكون قبل كل آن فرض بداية زمان آخر وهكذا القياس في آن يفرض نهاية فاذن ليست لمطلق الزمان بداية ولا نهاية ولهذا ذكر معلم الفلاسفة من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر وقد علم أن الزمان من لوازم حركه وحركه من لوازم الطبيعة عندنا والطبيعة لا تقوم الا بمادة وجسم

---

(١) قد أشرنا إلى أن لكل حركه زمانا شخصيا خاصا بها وهو تلك حركه مأخوذة بحد معين من السرعة وان الزمان المعروف الذي هو مقدار حركه اليومية أحد افراده اصطلح الناس على اخذه واحدا مقياسا لتعرف حال سائر الحركات الجزئية ومن المعلوم ان من الحركات ما هي منقطعة أولا وآخرا أو من أحد الجهتين فالبرهان الذي أوردوه ان جرى فإنما يجرى في مقدار حركه الكلية التي تستوعب العالم الجسماني التي هي من علل وجودات الطبائع المادية وآثارها وهي حركه الجوهرية للطبيعة الكلية الجسمانية والنظر الدقيق في البرهان يعطى انه ينتج امتناع أن تكون حركه من الحركات مسبوقه بعدم زمان من شخص الزمان الذي رسمته تلك حركه وبعبارة أخرى استحالة ان يكون زمان الأزمنة أوسع وجودا من حركه التي هو مقدارها فالحركة العامة العالمية لا تكون مسبوقه بزمان وهي التي ترسمه ط مد.

فاذن جود الحق الجواد لا ينقطع وإفاضته وخيره لا ينقضي ولا يحصى وان تعدوا نعمه الله لا تحصوها مع أن كل زمان (١) وكل حركه حادث وكذا كل جسم فهو حادث عندنا محفوف بالعدمين السابق واللاحق كما مرت الإشارة إليه وهذا غريب (٢).

فان قيل هذا التقدم امر وهمي مقدر كما أن فوقيه العدم خارج العالم وهم محض فكما لا يلزم من تناهى المكان ان يكون عدمه في مكان فكذلك لا يلزم من

تناهى الزمان ان يكون عدمه في زمان.

فنقول ان العقل يدرك ببداهته ترتبا بين وجود شئ وعدمه حيث لا يجتمعان (٣) وليس ذلك الترتب بالعلية لان العلة والمعلول يجب ان يكونا معين ولا بالطبع لان المتقدم بالطبع لا يستحيل ان يقارن مع المتأخر بالطبع دفعه و

---

(١) يعنى لا تتوهمن ان هذا قول بالقدم هيهات أين قدم الوجود من قدم من عليه الجود وقدم الاحسان من قدم المحسن إليه وقدم الكلام الذي لا ينفد ولا يبيد من قدم المخاطب وقدم النور الذي لا يجوز عليه الأفول كما قال الخليل لا أحب الآفلين من قدم المستنير الذي شانه الأفول كما قيل

از أين جانب بود هر لحظه تبديل * واز آن جانب بود

هر لحظه تكميل وبالجملة هو تعالى وما من صفاته ومن ما صقعه قديم مستحق لحمل الأسماء الحسنى والقوابل وما من صقعها حادثه مستحقه لحمل الأسماء السوئى فهو تعالى دائما في التجلي وتجليه واحد بسيط ثابت والمتجلى عليه كثير والقوابل المادية في الدثور و الزوال كلما تقبل عطيه بمقتضى اسمه المبدء المحيى تقبض وتسلم لأهله في الان الثاني بمقتضى اسمه المعيد المغنى فكل يوم هو في شان بل كل آن هو في شان مع أن كل الأزمنة والزمانيات والدهور والدهريات بالنسبة إليه كالآن وهذا أحد معاني قول العرفاء لا تكرار في التجلي س ره

(٢) وجه غرابته كون هذا العالم الطبيعي حادثا زمانيا مع عدم وجود بداية زمانية له ولا نهاية زمانية والسر فيه ان الطبيعة الجسمانية انما يرتسم عدم الزماني بحركة جوهر في نفسها لا بأمر آخر خارج عن ذاتها ط مد

(٣) سيما على قول الخصم من مسبوقية العالم بالعدم المتقدر بالزمان الموهوم سبقا انفكاكيا وجعله العدم بحكم وهمه في عرض الوجود فحينئذ لزوم الترتيب واضح س ره.

ظاهر انه ليس بالشرف والمكان فتعين ان يكون بالزمان وبالجملة نحن لا نعنى بالزمان الا هذا النوع من الترتب فإن لم يحصل هذا الترتب فقد سلمتم انه ليس وجود الزمان بعد عدمه وان حصل كان عدم الزمان في زمان البتة واما الفرق بين ذلك وبين الأحياز المتوهمة خارج العالم فهو ان الحيز في كونه متناهيا لا يفتقر إلى حيز آخر واما في كونه محدثا فيتوقف على مسبوقيته بالعدم.

فان قال قائل ان هذا (١) يوجب ان يكون اله العالم زمانيا وأن يكون للزمان زمان آخر ويتسلسل الأزمنة إلى لا نهاية.

فنقول اما تقدم الله على الزمان المعين فهذا يرجع إلى الزمان أيضا فان ذاته تعالى وإن كان مقدسا عن التغير متعاليا عن الزمان وما معه معيه زمانية يرجع إلى الفيئية لكنه لما كان مع كل شئ لا بمزاولة ولا بمداخلة فهو مع الزمان السابق معيه لا توجب تغيرا فيصدق عليه انه يوجد قبل الزمان المعين كما يوجد معه و بعده واما كون كل زمان (٢) مسبوقا بزمان آخر بمعنى ان عدم كل زمان في

---

(١) هذان المحذوران نهضا من وجدان الترتيب في المقامين واما في اجزاء الزمان فواضح واما فيما بين اله العالم وكل حادث حادث فلان ما مع المتقدم بالزمان متقدم بالزمان فكما ان الترتيب بين العدم والوجود في العالم انجر إلى أن يكون العدم زمانيا كذلك الترتيب في المقامين ينجر إلى لزوم المحذورين س ره

(٢) هذا يدل على تقرير آخر للاشكال الثاني غير ما ذكرناه وهو ان كل زمان فرض مسبوق بعدم مقابل غير مجامع فذلك العدم يستدعى زمانا وذلك الزمان أيضا مسبوق بعدم مقابل وهو أيضا يستدعى زمانا وهكذا فأجاب بان هذا التسلسل تعاقبي واما على ما قررناه من اخذ الترتيب والسبق بالزمان في الزمان وانه يلزم ان يكون لكل زمان زمان آخر فالتسلسل اجتماعي لاجتماع الظرف والمظروف ويلزم أيضا ان يكون الزمان قار الاجزاء وهي الاجزاء التي صارت ظرفا ومظروفا والجواب حينئذ ان الترتيب المانع عن الاجتماع إن كان بالذات مانعا فتلك المرتبات اجزاء الزمان ولا تحتاج إلى زمان آخر وإن كان بالعرض مانعا فهي زمانيات لا تجتمع باعتبار أزمنتها وما نحن فيه من الأول فلا تسلسل اجتماعي ولا قرار اجزاء في الغير القار بالذات س ره.

زمان فهذا يوجب ان يكون قبل كل زمان زمان وقبل كل حركه حركه وقبل كل جسم جسم لا إلى نهاية فهذا التسلسل غير ممتنع لان منشاؤه ان هذه الأشياء من الأمور الضعيفة الوجود التي يتشابك فيها الوجود بالعدم فكل وجود لفرد يوجب عدما لفرد آخر وكل عدم لفرد يوجب وجود الاخر فعدم الزمان لا يتحقق الا في الزمان.

فان قال القائل المذكور وقوع المعية بين الله وزمان يستدعى ان يكون المعان في زمان آخر يقارنهما وكذا وقوع المعية بين عدم الزمان والزمان الذي يسبقه أو يلحقه يستدعى زمانا غيرهما.

فنقول وقوع المعية الزمانيي بين شيئين ليس أحدهما نفس ذات الزمان المعين يوجب زمانا واما المعية بين الزمان وشئ فلا يقتضى زمانا آخر إذ ما به المعية هاهنا نفس الزمان المعين لان تعينه بنفسه لأنه ضرب من الوجود يباين سائر الوجودات فان هذه الساعة لا يتصور الا هذه الساعة ويستحيل وقوعها قبلها أو بعدها وكذا غيرها من افراد الزمان واجزائه فان وجودها كما وقعت من الضروريات المجعولة جعلا بسيطا فاذن وقوع كل شئ مع زمان لا يقتضى زمانا آخر واما وقوع شئ مع شئ آخر ليس واحد منهما زمانا فإنه يستدعى وجود امر ثالث هو جهة المعية بينهما وكذا القياس في التقدم والتأخر فان الزمان لذاته يقتضى التقدم والتأخر لان ذلك من لوازم ماهيته فكل زمان من الأزمنة قبل وقبليته بالنسبة إلى آخر وكذلك بعد وبعديته بالنسبة إلى آخر ومع ومعيته بالنسبة إلى ما يقارنه.

وليس لقائل ان يقول يلزم ان يكون الزمان من مقولة المضاف.

لأنا نقول هذا اشتباه وقع بين مفهوم الشئ ووجوده فمفهوم الزمان من مقولة الكم وهو في نفسه مقدار متصل غير قار ولكن وجوده يتقدم لذاته على شئ ويتأخر لذاته عن شئ وفرق بين ما المعقول منه يلزم منه معقولا آخر وما وجوده يتعلق بوجود شئ آخر أو بعدمه فالتقدم والتأخر يعرضان لماهية الزمان لذاتها لان

وجودها (١) وجود التقدم والتأخر وماهية التقدم والتأخر من مقولة المضاف لا وجود التقدم والتأخر بمعنى ما به التقدم والتأخر لا وجود نفس الإضافة.
وهاهنا اشكال آخر وهو ان اجزاء الزمان لا بد وأن تكون متخالفة الماهية مع أن اجزاء المتصل لا بد وأن تكون متشابهه وذلك لان كل جزء منه يقتضى لذاته مرتبته التي له من التقدم والتأخر فان يوم الخميس لا يمكن ان يكون يوم الأربعاء ولا يوم الخميس الاخر قبله أو بعده فيعود المحالات.
والجواب عنه ان تشابه اجزاء المتصل عبارة عن كونها بحيث لا اختلاف لها فيما يقتضى ماهية (٢) الاتصال فان كون بعض المتصل بحال وبعضه بحال آخر يقتضيهما نفس التشابه والاتصال من ضروريات نحو وجودها الاتصالي فكما ان كون كل جزء من اجزاء المكان الواحد بحال غير حال صاحبه مما يقتضيه لذاته وحده المكان واتصاله فكذلك كون كل ساعة من الزمان بحال غير حال سائر الساعات امر يقتضيه وحده الزمان واتصاله

فصل

في احتجاج من يضع للزمان بداية

ان المثبتين للزمان بداية احتجوا بأمور

الأول ان الحوادث الماضية يتطرق إليها الزيادة والنقصان وكل ما كان

---

(١) فالمراد بقوله لذاتها ذات الزمان الوجودية وهذا التعلق الوجودي مثل ما مر ان الاعراض ونظائرها يعتبر الإضافة في وجودها وليس شئ منها اضافه مقولية إذ ليست الإضافة في مفهومها الا نفس مقولة الإضافة وقوله وماهية التقدم جواب آخر وهو ان التقدم والتأخر اللذين يجعلان المتقدم والمتأخر مضافين ماهيتهما ومفهومهما لا وجودها كما أن مبنى الجواب الأول ان الزمان يكون مضافا لو كان التعلق في مفهومه لا في وجوده وقوله بمعنى ما به التقدم أي التقدم والتأخر الحقيقيان لا وجود نفس الإضافة المقولية إذ لا وجود لها لاعتباريتها س ره

(٢) إذ المنفى عن المتصل اختلاف اجزائه بالماهية لاختلافها بالهوية س ره.

كذلك فله بداية فللحوادث بداية.
الثاني لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لتوقف حدوث الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له فاستحال وجوده لكن التالي محال بالمشاهدة فكذا المقدم.
والثالث ان كل واحد من الحوادث إذا كان له أول وجب ان يكون للكل أول.
والرابع ان الحوادث الماضية قد انتهت إلينا فلو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لكان الغير المتناهي متناهيا هذا خلف.
والخامس ان الأزل اما ان يوجد فيه حادث أو لم يوجد والأول محال والا لم يكن الحادث حادثا وان لم يوجد شئ من الحوادث في الأزل فوجد حالة لم يكن فيها شئ من الحوادث موجودا فاذن كل الحوادث مسبوق بالعدم.
والسادس ان الأمور الماضية قد دخلت في الوجود (١) وما دخل في الوجود فقد حصره الوجود فيكون محصورا متناهيا فهي متناهية.
والسابع ان كل واحد من الحوادث (٢) إذا كان مسبوقا بالعدم الأزلي فإذا

---

(١) أقول لما دخلت في الوجود كانت غير متناهية إذ الوجود ليس متناهيا بمعنى السلب المقابل للايجاب لا بمعنى عدم الملكة لأنه من خواص الكم فالدخول في الوجود ليس كدخول المظروف في الظرف بل التنور بنوره الغير المحدود ولهذا قالوا كل موجود من موضوعات مسائل العلم الإلهي فالدليل مقلوب عليهم وأيضا قوله وما حصره الوجود يكون متناهيا ممنوع إذ يجوز ان يوجد ما لا يتناهى ويكون فوق ما لا يتناهى ما لا يتناهى بما لا يتناهى مع أن الكل موجود س ره

(٢) بيانه انا إذا فرضنا جسما قديما يكون محلا لحوادث لا أول لها كجسم الفلك لأوضاعه مثلا لزم ان يكون ذلك الجسم لا متقدما على وجودها إذ لا أول لها ولا على عدمها لان عدمها أزلي وقوله ويتقدم في بعض النسخ مكرر وحينئذ لزم أولا اجتماع النقيضين اما انه لا يتقدم على وجودها فلما ذكر واما انه يتقدم عليه فلان ذلك الجسم مع عدمها الأزلي وما مع المتقدم متقدم أو لأنه متقدم على كل واحد فهو متقدم على الكل إذ لا وجود للمجموع سوى وجود كل واحد أو لان المجموع معا كل واحد وثانيا محالا آخر وهو انه لا يتقدم على الحوادث ويتقدم على العدم الأزلي المتقدم على كل واحد منها وانما يلزم تقدمه على العدم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والعدم الأزلي ينقطع بوجود الحادث وعكس نقيضه ان كلما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه فاذن يلزم تقدم ذلك الجسم على ذلك العدم بيان آخر ان ذلك الجسم لا يتقدم على مجموع هذه الأمور ولكن يتقدم على كل واحد منها وقد مر ان كل واحد واحد علة للمجموع والعلة متقدمة على المعلول وسيتضح في رد الثامن ان ما لا يخلو عن الحوادث يسبق آحادها فإنه من البين انه متقدم على كل واحد واحد منها لكن لا بد من ارتكاب عناية في العبارة حينئذ وهي جعل كلمه من تلك الأمور بيانية لكل واحد لكن الظاهر أن التكرار غلط من الناسخ وقوله ومحال الخ دليل على عدم تقدم ذلك الجسم على العدم الأزلي بأنه إذا لم يتقدم ذلك الجسم على المتأخر عن العدم الأزلي و هو وجود الحوادث فكيف يتقدم على المتقدم عليها وهو العدم الأزلي فكأنه قال إذ محال الخ س ره

فرضنا جسما قديما وفرضنا حوادث لا أول لها لزم ان يكون ذلك الجسم لا متقدما على وجودها ولا على عدمها ومحال ان يكون الشئ لا يتقدم أمورا ويتقدم على ما هو سابق على كل واحد من تلك الأمور لأنه يصير حكم السابق والمسبوق في التقدم حكما واحدا.

الثامن ان العالم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالعالم حادث فهذه وجوه ضعيفه الأساس في حدوث ماهية الزمان وحركه وما يتعلق بهما.

اما ما يحتجون به أولا فهو مأخوذ من برهان تناهى الابعاد حاصله (١) انا نجمع دورات الماضي أو الأزمنة كالسنين أو عدد النفوس الماضية ثم نضم إليها من المستقبل دوره أو سنه أو نفسا أخرى فنأخذها على وجهها مبلغا ومع الزيادة مبلغا

---

(١) لما كان ظاهر الحجة الأولى سخيفا لتطرق الزيادة والنقصان إلى الغير المتناهي كالمئات الغير المتناهية والألوف الغير المتناهية قرره قدس سره بما ترى وأجاب عنه بقوله وإذا علمت الخ يعنى ما هو في الخارج واحدا دائما إذ ما قبض وسلم الوجود لأهله ليس صرف وتسليم بحت واثبات الوجود له مغلطة ما في الخيال بما في العين وما في الخيال مبلغ محدود لان القوى الجسمانية متناهية التأثير والتأثر وما في العقل مجرد لا يقبل التطبيق س ره.

آخر ونقابل بينهما بالتطبيق فلا بد من التفاوت فيزيد أحد المبلغين على الاخر بقدر متناه وما زاد على الشئ بمتناه فهو متناه وإذا علمت أن الحركات والأزمنة والحوادث لا كل لها وانها يستحيل اجتماعها فكل ما يبتنى على اجتماعها المستحيل لا يصح وانما صحت اللانهاية في الأزمنة والحركات لاستحالة اجتماعها ومبنى اثبات الزمان وحركه وكذا اتصالهما وتماديهما على عدم الاجتماع في الوجود واقتضاء وجودهما اللاحق العدم السابق وبالعكس (١) واقتضاء العدم السابق الوجود اللاحق وبالعكس فكيف يصح فرض اجتماعهما المستحيل ليمنع بوقوع الاجتماع المستحيل اللانهاية التي صحتها لاستحالة شئ فهو فرض شئ على المستحيل من جهة استحالته وهو غير صحيح.

واما ما احتجوا به ثانيا فيقال في دفعه ان الممتنع من التوقف على الغير المتناهى هو ما يكون الشئ متوقفا على ما لا يتناهى ولم يحصل بعد وظاهر ان الذي لا يكون الا بعد وجود ما لا يتناهى في المستقبل لا يصح وقوعه فاما في الماضي فلم يكن حالة فيها الغير المتناهي الذي يتوقف عليه حادث معدوما ثم حصل وحصل بعده الحادث الذي يتوقف عليه إذ ما من وقت يفرض الا وكان مسبوقا بما لا يتناهى وان أريد بهذا التوقف انه لا يقع شئ من الحوادث الا بعد ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع فكيف يجعل حجه على بطلان نفسه.

واما ما ذكروه ثالثا فهو مغالطة (٢) نشأت من اجراء حكم كل واحد على

---

(١) في الأول ان أريد به اقتضاء العدم الخ فهو الفقرة الثانية وان أريد به اقتضاء الوجود السابق للعدم اللاحق فهو مدلول العكس الثاني بهذا المعنى س ره

(٢) الأولى ان يقال لما لم يكن للكل وجود سوى كل واحد فالكل في عين كونه غير متناه له أول بل أوائل كما مر ان السلسلة الغير المتناهية ليست معلوله واحده بل معاليل وعلته علات واما اجراء حكم كل واحد على الكل فليس مغالطة مطلقا كما في المتصلات فان كل جزء منها متصل والكل متصل أيضا وكالحكم بالامكان على كل ممكن وعلى الكل أيضا ولهذا يباهي ويبتهج قدس سره باثبات الحدوث لكل العالم الطبيعي بان كل واحد واحد حادث متجدد ذاتا وصفه محفوف بالعدمين فكله وكلية كذلك ولولا ما ذكرناه لكان هذا تحكما والسر فيه ان الجزء في المتصلات جزئي وكلما صح على الفرد صح على الطبيعة وانه لا وجود للكلي سوى وجود أشخاصه ولا للكل سوى وجود اجزائه نعم المغالطة فيما إذا حكم على الكل بما ينافي فرض الكلية مثل ان يقال كل واحد من السلسلة جزء منها فالكل جزء منها إذ عدم كون السلسلة جزء منها من ضرورات فرض كليتها س ره

الكل ومما لهم ان يتفطنوا له للاحتجاج به ان النفوس الناطقة الماضية مجموعها يجب ان يكون مسبوقا بالعدم إذ ليس فيها الا حادث فكذلك المعلول (١) الذي هو المجموع هذا وإن كان أقرب مما سبق إذ ليس اقتصارا على مجرد تعديه حكم كل واحد على الكل بل استدلال بحدوث العلة على حدوث المعلول الا انه لا ينجع غرضهم

من هذا فان حدوث مجموع النفوس بما هو مجموع لا يستلزم حدوث الزمان وما فيه فكل وقت يحدث (٢) للنفوس مجموع آخر وكذا العالم بجملته يحدث كل

---

(١) له وجود على حده كما هو مذهب الأكثر واما على رأى المصنف قدس سره فلا معلولية للمجموع على حده إذ لا وجود له على حده س ره

(٢) أي يحدث مجموعات غير متناهية بلا بداية زمانية ولا نهاية زمانية فالمراد بكل مجموع مجموع النفوس المفارقة الماضية الغير المتناهية فان النفس الناطقة على ما قرر في المنطقيات من الكليات الغير المتناهية الافراد بالفعل على مذهب الحكماء وانما تصير مجموعا مجموعا جديدا في وقت وقت بانضمام جم غفير من النفوس الطارحة لجلابيب الأبدان بالموت في اصقاع العالم في كل وقت وبانضمام مثلها من النفوس المتعلقة بها لأنه تعالى كل يوم في شان بل كل آن يميت قوما ويحيى آخرين وقوله وكذا العالم بجملته يحدث كل حين يحتمل وجهين أحدهما تنزيله على ما هو التحقيق من ثبوت حركه الجوهرية وتجدد الطبائع وثانيهما تنزيله على ما قال الشيخ محمود الشبستري في گلشن راز من أن العالم مجموع الأجسام والجسمانيات والكل كما يرتفع بارتفاع جميع اجزائه كذلك يرتفع بارتفاع بعض اجزائه في كل حين يرتفع أشياء من العالم ففي كل حين ينعدم عالم ويوجد عالم آخر واليه أشار الشيخ بقوله

جهان كلست ودر هر طرفه العين * عدم گردد ولا يبقى زمانين

والأول أحق وأليق بمذهب المصنف قدس سره والثاني انسب بقوله فكل وقت يحدث للنفوس مجموع آخر س ره.

حين ولا يدل هذا على نهاية اعداد الحوادث التي كل منها في وقت
والجواب عما ذكروه رابعا ان انتهاء الحوادث إلينا يقتضى ثبوت النهاية لها
من هذا الجانب الذي يلينا وثبوت النهاية من جانب لا ينافي اللانهاية من جانب
آخر فان حركات أهل الجنة لا نهاية لها مع أن في جانب البداية لها نهاية.
والجواب عما ذكروه خامسا ان الأزل ليس وقتا محدودا له حالة معينه بل
هي عبارة عن نفى الأولية فالحادث الزماني الذي يسبقه العدم يمتنع وقوعه في الأزل (١)
مع أنه يحسم مادة الوهم بالمعارضة بالصحة بان يقال صحه حدوث الحوادث هل كانت
حاصله في الأزل أم لا فان كانت حاصله فأمكن حدوث حادث أزلي وذلك محال و
ان لم يكن فللصحة مبدء وهو محال ولما لم يكن هذا الكلام قادحا في الصحة أعني

---

(١) أي يمتنع اتصافه بان لا أول له ومع ذلك لا نهاية للكل ولا بداية زمانية لها وليست أزلية إذ لها أوائل بحسبها فلم يوجد وقت محدود يكون خاليا عن الحوادث لان الأزل امر سلبي والوقت وجودي وهذا الجواب أوفق بمذاق الخصم والجواب الأشمخ الأعذب ان الأزل ربما يطلق على ما قدم من الزمان الماضي وهذا ما اراده المستدل وهو في الحقيقة مثل هذا الزمان من كونه كما متصلا غير قار بالذات ولا يليق بجناب القدس حيث يقال وجوده وصفاته فعله أي فاعليته في الأزل ويطلق على ما هو جار مجرى الوعاء للوجود الذي هو فوق التمام الذي هو مبدء السلسلة النزولية كما أن ما يجرى مجرى الوعاء لهذا الوجود من حيث إنه منتهى السلسلة العروجية هو الأبد وكما أن الوجود المنبسط بما هو ظهوره من صقعه كذلك جميع الأوعية من الدهر والزمان والآن من صقع ما هو كالوعاء فنسبه الأوعية نسبه ذويها ويطلق على ما هو جار مجرى الوعاء المطلق الوجود المتقدم بالحق والحقيقة على الخصوصيات والتعينات من غير تقييده بعنوان مبدء المبادئ وغاية الغايات إذ التوحيد اسقاط الإضافات والشمول هنا أظهر وأجلى فكون الأزل في هذين الاطلاقين ليس وقتا محدودا انما هو لإحاطته بكل الأوعية من الدهور والأزمنة من الماضيات والغابرات إحاطة الوجوب والوجود بالماهيات وبهذين الاطلاقين يجعل ظرفا في كلام الله تعالى ونوابه من أنبيائه وأوليائه لذاته وصفاته وفاعليته ومثله الكلام في السرمد س ره.

القدرة (١) فكذا هاهنا.
وعما ذكروه سادسا (٢) ان المراد بالحصر ان يكون للشئ طرف ونحن نسلم ان الحوادث محصورة من الجانب الذي يلينا ثم نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث
وعما ذكروه سابعا انه ان عنيتم بما ذكرتم أنه يكون الجسم موصوفا بكل الحوادث (٣) ويكون موصوفا بعدمها معا فذلك باطل لان الحوادث ليس لكليتها وجود حتى يكون الجسم موصوفا بها وان عنيتم به انه في كل وقت من الأوقات يكون موصوفا بواحد منها فهو في ذلك الوقت ليس موصوفا بعدم ذلك الحادث بل بعدم غيره من الحوادث فلا تناقض فيه لعدم وحده المحمول.
وعما ذكروه ثامنا وهو قريب المأخذ مما سبق ان في مقدماته على الوجه الذي اشتهر بينهم وجوها من الخلل.
اما المقدمة الأولى وهو قولهم العالم لا يخلو عن الحوادث إذا عنى بالعالم مجموع الأجسام فإنه لا يخلو عن الحركات وغيرها وان عنوا به المجموع (٤) بما

---

(١) إشارة إلى أن محذورية كون الصحة ذات مبدء لأجل لزوم كون القدرة الواجبة ذات مبدء لان صحة حدوث العالم وصدوره وصحة لا صدوره تفسير قدره الباري تعالى عند المتكلمين فيلزم حدوث قدرته كما هو مذهب الكرامية والأشاعرة والمعتزلة يتحاشون عنه وعندي ان هذا تطويل للمسافة بل توهين للمعارضة لأنه غير مسلم عند محققيهم فان الصحة صفة العالم والقدرة صفة الباري تعالى فكيف يفسر إحديهما بالأخرى فالأولى ان يقال الصحة هي الامكان وكون الامكان ذا بدو باطل إذ فرقوا بين امكان أزلية الحادث و أزلية امكانه فحكموا بصحة الثانية س ره
(٢) قد حمل حصر الوجود في كلام المستدل على حصر الوجود الحالي للأمور الماضية لأنه طرفها فأجاب بما أجاب وعلى هذا يصير مال السادس والرابع واحد فليحمل على ما ذكرناه سابقا س ره
(٣) لما حمله على ظاهر إحدى النسختين ولا محذور في عدم تقدم ذلك الجسم لأنه مطلوب الخصم حمله على الاتصاف بالنقيضين وفيه ما فيه وما ذكرناه أدق وأولى س ره
(٤) فرد خفى والفرد الجلي كل فرد فرد من الحوادث اليومية س ره.

هو مجموع فقد مر ان ذلك وإن كان صحيحا فان لاعداد الحوادث في كل حين مجموع آخر لكن لا ينفعهم وان عنوا به كما يقولون ما سوى الواجب الوجود فالبرهان قائم على أن في الموجودات الممكنة أمورا لا تتغير أصلا فيكون المقدمة الأولى منقوضة باطله. (١)

واما المقدمة الأخرى وهي ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو لا يسبقها (٢) ففيها خلل ان أريد ما لا يسبق آحادها فإنه من البين انه متقدم على كل واحد واحد من الحوادث بالضرورة (٣) وان أريد به انه لا يسبق جميع الحوادث فالحوادث لا جميع لها أصلا حتى يسبقها شئ فقولهم إن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث عين محل النزاع فان على مذهب الخصم لا يصح خلو الأجرام الفلكية عن الحركات أصلا ولا يسبقها سبقا زمانيا أي ما خلت عن آحاد الحركات قط وإن كان المتحرك يتقدم على حركه تقدما ذاتيا فيحتاجون هاهنا إلى الرجوع إلى اثبات نهاية الحوادث وقد سبق الكلام فيه فهذا ما وقع من الأبحاث والمناقضات بين الطرفين ونحن بفضل الله وتوفيقه قد أوضحنا هذا السبيل وكشفنا عن وجه المطلوب من حدوث العالم ومسبوقية كل شخص من الأجسام وطبائعها ونفوسها واعراضها بالعدم الزماني السابق عليها وصححنا هاتين المقدمتين (٤) أعني كون جواهر العالم

---

(١) هذا يرد على محققيهم لا على من لا يقول منهم بالعقول المفارقة فان مرادهم من العالم واحد سواء أطلقوا العالم وأرادوا به العالم الطبيعي أو أطلقوا وأرادوا به ما سوى الله تعالى س ره

(٢) وتعبير المصنف قدس سره بذلك إشارة إلى دليله إذ لو لم يكن حادثا لسبقها و انفك عنها هذا خلف س ره

(٣) والسر فيه عدم تناهى الحوادث التي لا يخلو الموضوع عنها إذ لو كانت متناهية لم يتقدم الموضوع على الحادث الذي في ضمنه متقدم على البواقي بخلاف ما إذا كانت غير متناهية فإنه إذا كان الموضوع متقدما على فرد كان متقدما على ذلك المتقدم في ضمن فرد سابق عليه وهكذا بالغا ما بلغ س ره

(٤) أي الدليل الثامن صحيح عندنا أيضا وهو أمتن أدلتهم وفي الكتب مذكور وبينهم مشهور ولكن على الحدوث التجددي الذاتي لا على الكون بعد أن لم يكن مطلقا إذ لا يتناهى الحركات الحادثة كل منها س ره

لا يخلو عن الحوادث لذاتها وكل ما لا يخلو عن الحوادث لذاته فهو حادث زماني فالعالم بجميع ما فيه حادث وقد سبق بعض ما يحتاج إليه هذا المرام وبقى البعض وله موعد وسنعود إليه إن شاء الله تعالى.

واعلم أن أكثر الناس يصعب عليهم الاعراب عن مذهبهم وعن محل الخلاف فإنهم إذا قالوا العالم حادث فان سئل عنهم ما أردتم بذلك وقعوا في الحيرة لأنهم ان عنوا به انه محتاج إلى الصانع المؤثر فخصمهم قائل به على أتم وجه وآكده لأنه قائل بافتقاره إلى المؤثر حدوثا وبقاءا ذاتا وصفه وان عنوا به ان العالم يسبقه عدم زماني فلا يمكنهم الاعتراف به لان العالم جمله ما سوى الله عندهم والزمان من جمله العالم فكيف يتقدم الزمان على العالم ليكون تقدم العدم عليه تقدما زمانيا وان أفصحوا عن مذهبهم بان العالم ليس بقديم فيقول الفيلسوف انه ليس بقديم لأنه ليس بواجب الوجود وان عنوا ان العالم ليس بدائم فيقال ما ذا أردتم بذلك فان الدائم قد يعنى به معنى عرفي وهو مستمر الوجود زمانا طويلا ودوام العالم بهذا المعنى لا نزاع فيه في المشهور لدى الجمهور وان عنوا به انه كان وقت لم يكن فيه العالم فهو مخالف لمذهبه إذ ليس قبل العالم وقت لم يكن فيه العالم إذ هو بمنزله قوله قبل الوقت وقت لم يكن فيه وقت وان قال واحد منهم أردت به انه ليس بازلى يستفسر الأزلي وعاد الترديد والمحذور المذكور وان قال الذي في الذهن (١) متناه يسلم له ان القدر الذي في ذهنه من اعداد الحركات متناه ولكن لا يلزم من ذلك (٢) توقف وجود العالم على غير ذات الباري ثم إذا فرض لها مجموع ما (٣) فهي

---

(١) أي الوجود الرابطي من العالم للذهن وبعبارة أخرى الذي في عالم العالم س ره

(٢) هذا ما سنذكره ان مرجع قول إحدى الخصمين انه توقف العالم على غير ذات الله وانه ليس يغنى في الايجاد تعالى عن ذلك علوا كبيرا وأيضا لا يلزم ان يكون الوجود النفسي من العالم متناهيا بل هو غير متناه تعاقبي س ره

(٣) أي في الذهن من صورها الخيالية واما العقلية فهي مجرده ليست من العالم الطبيعي فلا يوصف بالحدوث الزماني ولا بالتناهي فان التناهي وعدمه الشأني من خواص الكم أو في الخارج فهي أيضا متناهية لان ما مضى معدوم وكذا ما يأتي الا ان هنا مجموعات غير متناهية تعاقبا لا مجموع واحد كما مر س ره

أيضا حادثه وان قال أعني بالحدوث انه كان معدوما فوجد أن أراد بمفهوم كان السبق الزماني فهو مع كونه متناقضا يخالف مذهبه (١) لاستدعائه وجود الزمان قبل العالم وهو من جمله العالم وان أراد به السبق الذاتي فخصمه قائل به فان الفيلسوف معترف بان عدم الممكن يتقدم على وجوده تقدما ما (٢) وان قال إن الباري مقدم (٣) على العالم بحيث يكون بينه وبين العالم زمان فليس هذا مذهبه إذ ليس قبل العالم شئ عنده غير ذات الباري وهو مذهب الحكيم بعينه فيتعين التقدم الحقيقي (٤) الذي هو في الحقيقة تقدم فلا يتعين النزاع هاهنا الا ان يقول أحد الخصمين (٥)

---

(١) إذ كلمه كان مادتها تدل على الوجود وهيئتها على الزمان ولو جعل كان أداه والمعنى عدم فوجد خالف مذهبه كما هو مقتضى فاء التعقيب س ره

(٢) لأنه ذاتي فان الممكن من ذاته ان يكون ليس ومن علته ان يكون ايس وما بالذات متقدم على ما بالغير وأيضا هو معترف بمسبوقيته بالعلة س ره

(٣) ومثله ما قال العلامة جمال الدين الخوانساري ره انه لا بد على طريقه الملة ان يكون بينه وبين العالم انفصال ويرد عليهما انه يلزم تجديد وجود الواجب تعالى و كيف يكون الوجود الصرف المحيط في عرض العالم س ره

(٤) كما قالوا إن التقدم مقول بالتشكيك على أقسامه وأحق أقسامه باطلاق التقدم عليه هو التقدم بالعلية س ره

(٥) وأيضا الا ان يقول أحدهما ان فيض الله تعالى لا ينقطع وكلماته لا تنفد و لا تبيد ولم يمسك ولن يمسك عن الجود ولا يزيده كثره العطاء الا جودا وكرما ويداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء وانى لا أحب الآفلين ولا المستحدثين لكن المستفيض منقطع و المخاطب نافد بائد المستعطى محدود داثر والمستنير أقل وبالجملة ما هو هو وما من صقعه قديم والمراد وما من ناحيتها حادثه ويقول الاخر بمقابلات هذه في الحق تعالى وحينئذ يتبين المعطل من غير المعطل وأيضا يتبين المجسم من غيره لأن هذه القدرة قوه والقوة حاملها المادة وأيضا يتبين المؤمن من الكافر كفر التهود وقال تعالى قالت اليهود يد الله مغلولة الآية فالقول الفحل بالحدوث ان يجمع بين الأوضاع فيجمع بينه وبين توصيفه تعالى بالأسماء والصفات العليا كما ذكرناه سابقا س ره

انه توقف العالم على غير ذات الله ولم يكف في وجوده ذاته وصفاته ويقول الاخر يكفي
وحينئذ يتبين المشرك من غير المشرك
واعلم أن مسألة ابطال التعطيل واثبات الصانع المبدع الذي يفيد الموجودات من دون سانح على ذاته وحادث يصير ذاته محلا له من أعظم المهمات وأفضل العلوم و
المسائل فان من لم يعرف توحيده في الفعل (١) لم يعرف توحيده في الذات ولا في صفة وجوب الوجود ولا القدرة (٢) ولا العلم ولا الإرادة ولا الحكمة ولا غيره من الصفات وإذا علم الانسان هذه المسألة وعلم وجود النفس وبقائها وكيفية معادها ورجعاها بعد ما عرف مبدأها وفاعلها ووحدانيته فقد حصل من العلم شيئا عظيما ولا يبالي بما يفوته من العلوم والمسائل وهذه المسألة إذا عرفت وأحكمت وعلمت أسباب حدوث الحادثات ودثور الداثرات وان هويات الأجسام وطبائعها متجددة لحظه فلحظه كما أشار إليه القرآن وقومه البرهان من غير أن يختل بها قاعدة حكمية فقد تمهدت قواعد الوصول إلى عالم الكشف والشهود العقلي تمهيدا بأوضح طريقه

---

(١) له وجهان أحدهما وهو الأنسب بالمقام ان عدم توحيده في الفاعلية عدم توحيده في الذات إذ الخاطر الحادث والإرادة الحادثة أو نحو ذلك شريك في فاعليته للعالم الحادث ولا بد أن تكون هذه واجبه الوجود مع حدوثها إذ لو استندت إلى الواجب تعالى أو واجب وجود آخر قديم لم يكن العالم حادثا وثانيهما ان عدم توحيد الفعل بمعنى المفعول عدم توحيد الذات لا يستلزمه تعدد الجهة في الذات المتعالية إذ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد س ره

(٢) أو لأنها كمشية أحدية التعلق ولا العلم انه فعلى ولا الإرادة انها نافذة وان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات وان من أحب شيئا أحب آثاره ولا الحكمة انها في الإجادة والإفاضة لا الامساك فيداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء ولا غيرها من الغنى والتمامية والتكلم وانه ما نفدت كلماته ولا يجوز الصمت عليه إلى غير ذلك س ره.

واحكم سبيل والناس يتحيرون في أن الواجب الوجود إذا لم يتغير ولم ينسح له صفة فكيف يحصل الحوادث ولا يكون الانسان معتمدا إليه في البحث ما لم يتيقن هذه المسألة وأخواتها وإذا ثبت مسألة العلة والمعلول صح البحث وان ارتفعت ارتفع مجال البحث ومع القدرة العبثية الجزافية لا يبقى للباحث كلام ولا يثبت معها معقول أصلا.

قال بعض العرفاء قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طائل تحته إذ يقال له ما الذي يعنى بالعالم فاما انه يقول عنيت به الأجسام كلها كالسماوات والأمهات واما انه يقول عنيت به كل موجود سوى الله فان عنى بذلك المعنى الثاني فعلى هذا كثير من الموجودات المندرجة تحت لفظ العالم غير متوقف الوجود (١)

على الزمان وان عنى به المعنى الأول فلم يجز أيضا لان معناه ان الأجسام موجودة مذ كان الزمان موجودا وهذا مشعر بان الزمان (٢) سابق على الأجسام في الوجود وليس كذلك فان الأجسام سابقه الوجود على الزمان والزمان متأخر عنها وإن كان ذلك بالرتبة والذات وان قال ليس المراد هذا ولا ذاك فنحن لا نعلم من قوله الا ما فهمنا وقد تكلمنا على ما فهمناه واما ما لم نفهمه من مقصده فالكلام عليه من شان العميان وان زعم أن الأجسام موجودة منذ كان الحق موجودا فهو خطا عظيم لان الأجسام لا توجد أصلا حيث يوجد الحق لا الان ولا قبله ولا بعده و من صار إلى أن العالم موجود الان مع الحق فهو مخطئ خطئا عظيما فحيث الحق بأحدية ذاته لا زمان ولا مكان وان لم يخلو منه زمان ولا مكان ولا ذره من ذرات العالم

---

(١) بناء هذا على أن معنى قولهم العالم قديم بالزمان انه قديم بزمانه ولا زمان للمفارقات المحضة والجواب ان معنى هذا القول المشهور لو أريد بالعالم جميع ما سوى الله مبنى على التغليب أو المراد بالزمان المعنى الأعم من الدهر إذ الدهر روح الزمان وكذا قولهم العقول قديمه بالزمان يراد به الدهر أو الباء فيه للمصاحبة أي مصاحبة العلة للمعلول كالمعية القيومية والمقصود انها محيطه بجميع الزمان س ره

(٢) هذا مفهوم ضعيف لا يعبأ به في العلوم الحقيقية س ره.

فهو مع كل ذره لكن لا ممكن ولا غير معه (١) فهو سابق الوجود على وجود العالم كما أنه سابق الوجود على وجود صوره هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب مثلا من غير فرق أصلا ومن فرق بينهما فهو بعد في مضيق الشبه ولم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزه عن المكان عند العوام الذين يزعمون أنه جسم مكاني كسائر المحسوسات فهو بعيد عن الايمان الحقيقي الحاصل للعارف في أول سلوكه وهو انه تعالى سابق على المستقبل من حيث سبقه على الماضي من غير فرق وهذا يقيني عند العارف وإن كان كثير من العلماء عاجزين عن دركه انتهى.

أقول ان ما ذكره هذا العارف غير كاف في باب حدوث العالم إذ القائلون بقدم الأجسام الفلكية وأمهات العناصر قائلون بان نسبته تعالى إلى المستقبل كنسبته إلى الماضي وليسوا عاجزين عن ادراك كل ما افاده حتى قوله ان الأجسام لا توجد حيث يوجد الحق الأول لا هذا الان ولا قبله ولا بعده وهكذا كل معلول بالقياس إلى موجده ومع ذلك ذهبوا إلى تسرمد الأفلاك وغيرها (٢) ولهم ان يفسروا قدم الأجسام بان وجودها غير مسبوق بعدم زماني فلا يرد عليه ما أورده أصلا فالمصير في هذه المسألة إلى ما حققناه وتفردنا باثباته في هذه الدورة الاسلامية إذ حكماء الاسلام وسائر العلماء لم يصلوا إلى كنه هذا المرام والا لاشتهر منهم ذلك لان الدواعي كانت مستوفرة عليها في هذه الأزمنة وأقرب ما وقع الاحتجاج به في هذا الموضع قول بعض المتقدمين من النصارى وهو ان العالم متناهي (٣) القوة وكل

---

(١) ولهذا فالأشياء منتسبات إليه تعالى ولا نسبه له إليها بيت
آنجا كه توئى چو من نباشد * كس محرم أين سخن نباشد س ره
(٢) أي كل فلك أو فلكي قديم نوعه بشخصه لان كل نوع هناك منحصر في شخصه واما العنصر والعنصري فقديمان بالنوع خاصه لان كل نوع هاهنا محفوظ بتعاقب أشخاصه والهيولي المشتركة العنصرية عندهم قديمه بشخصها لان نوعها منحصر في شخص س ره
(٣) ذاتا وتأثيرا وتأثرا اما تناهى القوة ذاتا فلان كل قوه جسمانية منطبعة في محلها حلولا سريانيا فتقدر بقدره وتمسح بمساحته فتصغر بصغره وتكبر بكبره وتتناهى بتناهيه واما تناهيها في التأثير والتأثر فسيأتي س ره.

متناهي القوة متناهي البقاء فيستحيل ان يكون أزليا فالعالم يستحيل ان يكون أزليا ولا يرد عليه ما أورده صاحب المطارحات بانا نقرر ان العالم متناهي قوه البقاء لكنه غير متناهي البقاء لا لذاته ولا لقوته بل لان علته دائمه وهي يمدها بالقوة الغير المتناهية الآثار والحركات وغيرها أقول قوله غير متناهي البقاء لا لذاته ولا لقوته كلام مجمل مغلط لأنه ان أراد به انه بحسب ماهيته الإمكانية ليس ذا قوه البقاء بل بوجودها الفائض عليها من الواجب يبقى ويدوم فلعل هذا غير مقصود المستدل إذ ربما ادعى ان وجود هذه الجواهر الجسمانية متناهي القوة لا انها من حيث ماهياتها ليست ذات قوه غير متناهية كيف وهي بحسب ماهياتها ليست بموجوده فضلا عن كونها غير متناهي القوة وان أراد به ان ذاتها الوجودية وهويتها الصادرة عن الجاعل ابتداء ليست بلا متناهي القوة الا انه يستمد من العلة الدائمة القوى والآثار فنقول هذا يمكن على وجهين.

أحدهما ان وجودها الشخصي (١) المتناهي في القوة والقدرة لا يبقى دائما لكن يصدر منه الآثار والأفاعيل الغير المتناهي بامداد المبدء العالي كما يدل عليه ظاهر كلامه وهو فاسد فان وجود الاعراض والآثار والافعال اللاحقة للشخص تابع لوجوده والشخص الجوهري أقوى في الوجود من جميع ما يتبعه وفيض الوجود لا يصل إليها الا بعد أن يمر على المتبوع الملحوق به ما يتفرع عليه فعدم تناهى الآثار (٢) والمعاليل يستلزم عدم تناهى العلة المتوسطة سواء كانت فاعلا قريبا أو قوه قابلية أو آله أو موضوعا ولا ينتقض ما ذكرناه بالهيولى الأولى التي تقبل آثارا غير متناهية لأنها لا تقبل هذه الآثار الا بورود الاستعدادات والقوى الغير المتناهية وليست وحدتها الباقية الا وحده مبهمة تتجدد في كل حين بتجدد الصور والقوى وثانيهما ان وجودها في كل وقت وإن كان متناهي القوة الا انه يفيض من

---

(١) أي بنحو الثبات بناءا على نفى حركه الجوهرية وبنحو الوحدة العددية بناءا على نفى المراتب لذلك الوجود س ره

(٢) هذا دفع لهذا الوجه ليبقى الوجه الثاني س ره.

المبدأ في كل وقت على مادتها قوه أخرى وهوية غير التي فاضت أولا فهذا قول بحدوث العالم ودثوره فيكون كل شخص منه مسبوقا بعدم زماني أزلي وهو عين مقصود القائل المنتحل بإحدى الملل الثلاث أعني التهود والتنصر والاسلام نعم لو منع قول القائل ان العالم متناهي القوة بان من العالم ما لا يتناهى قوته كالمفارقات المحضة لكان له وجه الا انك ستعلم من طريقتنا ان الصور المفارقة ليست بما هي مفارقه

من جمله ما سوى الله فلا يقدح قولنا العالم وجميع ما فيه متناهي القوة غير باق ولا دائم

بالعدد بل بالمفهوم والمعنى دون الوجود الشخصي والهوية

فصل

في حقيقة الان وكيفية وجوده وعدمه

اعلم أن الان يكون له معنيان أحدهما ما يتفرع على الزمان والثاني ما يتفرع (١) عليه الزمان اما الان بالمعنى الأول فهو حد وطرف للزمان المتصل فالنظر في كيفية وجوده وكيفية عدمه.

اما كيفية وجوده فلما علمت أن الزمان كميه متصلة وكل كميه متصلة فإنها قابله لتقسيمات غير متناهية بالقوة لا بالفعل الا بواحد من الأسباب الثلاثة القطع واختلاف العرض والوهم لكن حصول القطع ممتنع (٢) في الزمان لما عرفت فبقي الامكان لأحد وجهين آخرين وذلك بموافاة حركه أمرا دفعيا كحد مشترك حدا مشتركا غير منقسم كمبدأ طلوع أو غروب واما بحسب فرض الفارض بقوته الوهمية.

واما كيفية عدمه فالكلام يستدعى تمهيد قاعدة أفادها الشيخ في الشفاء وغيره

---

(١) ويقال له الان السيال وهو الراسم للزمان كالحركة التوسطية الراسمة للقطعية س ره

(٢) لان قطع الزمان مستلزم لقطع حركه الفلكية وقطع حركه الفلكية مستلزم لسكون الفلك وهو محال وأيضا قطع الزمان في القوة انقطاع الفيض س ره.

وهي ان وجود الشئ (١) الواحد الزماني أو عدمه اما ان يكون دفعيا بان يحصل أو يعدم دفعه في آن يختص به فان استمر (٢) كان ذلك الان أول آنات حصول الوجود
أو العدم وان لم يبق (٣) كالأمور الآنية كان مجرد ذلك الان لا غير ظرف الحصول واما ان يكون تدريجيا بان يكون الشئ الوحداني له هويه إتصالية لا يمكن ان يتحصل الا في زمان واحد متصل على سبيل الانطباق عليه ويعبر عن ذلك بالحصول على سبيل التدريج ولا يلزم ان يكون حصول ذلك الشئ حصول أشياء كثيره في اجزاء ذلك الزمان لأنه من حيث هويته ليس بملتئم عن أشياء كثيره بل هو شئ واحد من شانه قبول القسمة إلى اجزاء فهو قبل عروض القسمة ليس الا شيئا واحدا منطبقا على زمان واحد ولا يكون لذلك طرف يوجد هو فيه لان وجوده ممتنع الحصول في طرف زمان أو حد من حدوده بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان و اما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شئ فهذا الحاصل أعني ما يكون له حصول واحد تدريجي لا يكون له آن ابتداء الحصول بل ظرف حصوله انما هو الزمان لا طرفه واما ان يكون زمانيا (٤) بان يكون حصول الوجود أو العدم في نفس الزمان لا في طرفه ولا فيه على سبيل الانطباق عليه إذ لا يكون للشئ الحاصل هويه إتصالية ينطبق على الزمان بل انما يختص حصوله بذلك

---

(١) أعم من أن يكون زمانيته بأنه في نفس الزمان أو انه في طرفه الذي هو الان فان ما في الان أيضا زماني لان الان طرفه وحينئذ فصح كون الزماني مقسما للآني والزماني بالمعنى الأخص س ره
(٢) كالمماسة التي تبقى زمانا س ره
(٣) كالوصولات إلى حدود المسافة حين حركه س ره
(٤) والتقسيم الأوفى لكون الشئ وعاء من الأوعية ان الشئ اما في السرمد كواجب الوجود تعالى شانه واما في الدهر الأيمن الاعلى كالعقول واما في الدهر الأيمن الأسفل كالنفوس الكلية واما في الدهر الأيسر الاعلى كالمثل المعلقة واما في الدهر الأسير الأسفل كالطبائع الكلية والدهرية واما في الان واما في الزمان على وجه الانطباق واما في الزمان لا على وجه الانطباق وأمثلتها في الكتاب س ره

الزمان على معنى ان لا يمكن ان يوجد (١) أو يفرض في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشئ حاصلا فيه ولا يكون لذلك الحاصل آن أول الحصول أصلا لا طرف ذلك الزمان ولا آن آخر فيه وتقرير القول على هذا الأسلوب مما يضمحل به كثير من الشكوك.

منها ما ذكره صاحب الملخص ان وجود الشئ بتمامه أو عدمه اما ان يحصل شيئا فشيئا فيكون في زمان على وجه الانطباق عليه والانقسام إلى اجزاء حسب انقسامه أو دفعه واحده فيكون في آن قطعا وهو آن أول الحصول لوجوده أو عدمه وكذلك نقول وجود الشئ أو عدمه اما ان يحصل (٢) دفعه فيكون في آن هو أول الآنات لحصوله ضرورة أو لا دفعه بل قليلا قليلا فيكون لا محاله في زمان ينطبق عليه فكيف يتصور هناك الواسطة فكيف يتصور حدوث ليس له آن أول فإنه مندفع بان كلا من هذين القسمين أعني وجود الشئ أو عدمه يسيرا يسيرا ووجود الشئ أو عدمه دفعه بمعنى الذي يحصل في آن واحد يختص به ابتداء وجود الشئ أو عدمه ليس مقابلا صريحا للاخر ولا لازما لمقابله وان مقابل الذي يوجد يسيرا يسيرا (٣) اما

---

(١) ان قلت إذا أمكن حصوله في الان فيكون آنيا قلت المراد بالآن هنا هو الان السيال وهو لا ينافي الزمان بل راسمه وأيضا سيجئ في رد من يقول إن المتحرك في كل آن من آنات زمان حركته يخلو عن حركه والسكون لان حركه يمتنع وقوعها في الان والسكون عدم شأني وإذ لا يمكن حركه في الان فلا يمكن السكون فيه ان المتحرك في كل آن من آنات زمان حركته متصف بالحركة التي في الان ورفع الأخص لا يستلزم رفع الأعم س ره

(٢) الفرق بين الترديدين ان أحدهما ترديد بين النفي والاثبات أي الحصول دفعه أو لا دفعه بخلاف الأخير وأيضا أحدهما النفي الزماني لا على وجه الانطباق والاخر لنفى الحدوث بلا ابتداء س ره

(٣) المراد من التدريج هنا معناه الأخص أعني ما هو المنطبق على الزمان لا الأعم فلا يرد على المصنف قدس سره ان مطلق حركه معرف بالخروج من القوة إلى الفعل يسيرا يسيرا فلا يكون حركه التوسطية مقابله له وهي الزماني لا على وجه الانطباق كما سيأتي س ره.

لا يوجد يسيرا يسيرا وهو أعم من أن يوجد مختصا حدوثه بان ومن أن يوجد لا كذلك وكذا مقابل الذي يوجد مختصا حدوثه بان أعم من أن يوجد يسيرا يسيرا ومن أن يوجد لا كذلك فالواسطة محتمله وهي ان يكون الشئ (١) موجودا بتمامه في جميع الزمان وفي كل جزء من اجزائه وحد من حدوده لا على الانطباق ولا يكون موجودا في مبدء ذلك الزمان والبرهان والفحص أوجبا وجود الواسطة في حدوث الوجودات وكذا حال حدوث الاعدام في الثلاث المذكور كما سنبين فسبيل البرهان على تحقيق الأقسام على سياق ما في الشفاء هو ان ينظر هل الان المشترك (٢) بين زمانين في أحدهما الامر بحال وفي الاخر بحال أخرى ومن المعلوم ان الذين هما في قوه المتناقضين أو المتقابلين يمتنع خلو الموضوع عنهما جميعا في ذلك الان ثم من الأمور ما يحصل في آن ويتشابه حاله في أي آن فرض في زمان وجوده ولا يحتاج في كونه إلى أن يطابق مده كالمماسة والتربيع وغير ذلك من الهيئات القارة فما كان كذلك فالشئ في ذلك الان الذي هو الفصل المشترك موصوف به.

ومنها ما يقع وجوده في الزمان الثاني وحده والآن الفاصل بينهما لا يحتمله

---

(١) إلى قوله ولا يكون موجودا في مبدء ذلك الزمان أي الان حتى يكون أينا والفرق بين الزماني على وجه الانطباق وبين الزماني لا على وجه الانطباق ان الأول لا بد ان يكون له امتداد واجزاء مفروضه كما للزمان ويكون كل جزء منه في كل جزء من الزمان بخلاف الثاني إذ لا جزء له ولا امتداد كالحركة التوسطية فإنها بسيطه ولكن سيالة وكعدم الان والآني كما سيجئ فالأول كالحال حلولا سريانيا والثاني كالحال حلولا طريانيا س ره

(٢) عبارة الشفاء هكذا بالحري ان نتعرف هل الان المشترك بين زمانين في أحدهما الامر بحال وفي الاخر بحال الأخرى قد يخلو الامر فيه عن الحالين جميعا أو يكون فيه على إحدى الحالين دون الأخرى فإن كان الأمران في قوه المتناقضين إلى آخر ما قال واما في كلامه قدس سره فلا خبر للمبتدأ ولو قال قدس سره حيث اختصر كلام الشيخ في الان المشترك كان أظهر ولعله أراد بكلمة هل مثل ما يقال في هل هو أو في هل البسيطة وهل المركبة هذا بمنزله ان يقال في وجود الشئ كما أن قولهم ما هو بمنزله ان يقال ماهية الشئ فمعنى كلامه ان ينظر وجود الان س ره.

كالحركة التي لا يتشابه حالها في آنات زمان وجودها بل يتجدد بحسبها في كل آن قرب جديد إلى الغاية وبعد عن المبدء وهي انما يحصل بعد الان الذي هو الفصل المشترك أي في جميع الزمان الذي بعده وفي جميع آناته وكذلك ما لا يقع الا بالحركة

كاللا مماسة التي هي الفارقة بعد المماسة فلمثل هذه الأمور لا يكون أول آنات التحقق والا فاما ان يتصل (١) ذلك الان بالذي هو الفصل المشترك فيلزم تشافع الآنات أو يتخلل بينهما زمان فيلزم خلو الشئ في ذلك الزمان عن حركه والسكون و المماسة واللا مماسة مثلا وبالجملة حركه التوسطية موجودة قطعا ولا يحصل في الان الذي هو طرف الزمان حركه القطعية الحادثة لأنه آخر آنات السكون وأيضا ذلك الان منطبق على طرف المسافة ومبدأها (٢) فكيف يصدق ان المتحرك بحسب وقوعه فيه متوسط بين مبدأ المسافة ومنتهاها واما بعد ذلك الان فلا يخلو عنها آن من آنات زمان حركه ولا جزء من اجرائه ولا يمكن ان يتلو ذلك الان آن آخر فيقع التتالي بين الآنات فاذن هي موجودة في زمان ما وفي كل آن منه وليس لها آن ابتداء الحصول وكذلك ما لا يتم حصوله الا بالحركة (٣) ولا يستدعى قدرا معينا من حركه القطعية وأيضا ما يختص وجوده (٤) بان فقط كالأمور

---

(١) ولعلك تقول أولها الان الفاصل فليس هنا آنان قلت الان الفاصل انما هو للسكون ولم يشرع المتحرك بعد في حركه حتى يكون أول آنات وجوده فالآن الأول من آنات وجوده لا بد ان يكون تاليا للآن الفاصل س ره

(٢) وأيضا حركه التوسطية وان كانت بسيطه لكنها ليست قاره حتى تتحقق في الان بل بسيطه سيالة نعم يناسبها الان السيال وهو فاعل الزمان بل هو هو وأيضا حركه التوسطية كما قال الشيخ تجدد الحال وتجدد القرب والبعد ولعدم تشابه حال حركه قال أفلاطون حركه هي الخروج عن المساواة فلا يحتملها الان س ره

(٣) كزاوية المسامتة على ما سيجئ س ره

(٤) كمماسة رأى مخروط يمر برأس مخروط ساكن والمخروطان حقيقيان منتهيان بالنقطة فهذه المماسة آنية وعدمها زماني لا على وجه انطباق كالحركة التوسطية وكذا تماس كرتين أحدهما ساكنه والأخرى ماره عنها بعد التماس س ره.

الآنية الوجود فهو انما يعدم في جميع الزمان الذي طرفه ذلك الان وفي جميع الآنات الذي فيه بعد ذلك الان ولا يكون لعدمه آن أول يختص به ابتداء حصول العدم فإذا عرفت هذه الأصول فلنتكلم في كيفية عدم الان بل عدم كل ما ينطبق عليه فان هذا الان أو الآني إذا وجد فعدمه لا يخلو اما ان يكون تدريجيا (١) و كان منقسما فيكون الان زمانا والآني زمانيا هذا خلف وإن كان دفعه فاما ان يكون آن عدمه مقارنا لان وجوده وهو تتالي الأنين وذلك ممتنع واما ان يكون متراخيا عنه وحينئذ لا يخلو اما ان يكون بين الأنين زمان متوسط فحينئذ يكون الان مستمرا في ذلك المتوسط واما ان لا يكون بينهما متوسط (٢) فيلزم تشافع الآنات ثم الكلام في عدم الان الثاني كالكلام في عدم الان الأول ويلزم منه تركب الزمان عن الآنات المتتالية والكل محال فالحق ان عدمه في جميع الزمان الذي بعده وهذا قسم ثالث من الحدوث وهو صحيح.

فان قلت هب ان عدم الان في جميع الزمان الذي بعده لكن ليس كلامنا في مطلق عدمه بل

في ابتداء عدمه ومن المعلوم انه ليس ابتداء عدمه في جميع الزمان الذي بعده فهو اما ان يحصل تدريجا أو دفعه فيعود الاشكال.

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

---

(١) لا يقال عدم المماسة ليس آنيا بل زماني ولم يلزم انقسام المماسة لأنا نقول لم يكن عدم المماسة زمانيا على وجه الانطباق فالمراد بالتدريج هنا التدريج بالمعنى الأخص كما في الزمان المنطبق لا الأعم المأخوذ في تعريف مطلق حركه الشامل للتوسط والقطع بقولهم حركه خروج الشئ من القوة إلى الفعل تدريجا بل التدريج الحقيقي انما هو في حركه الحقيقة التي هي التوسط س ره

(٢) أي زمان متوسط فيكون بينهما آن تحقيقا لمعنى التراخي كما اتى بصيغة الجمع س ره

(٣) قد مر هذا في دفع بعض الشبهات التي في حركه وتوضيحه ان ابتداء الشئ قسمان أحدهما ما هو المحدود له والمخالف له بالنوع كالنقطة للخط والسكون للحركة و الان للزمان وثانيهما الجزء الأول منه الذي هو من سنخه وطبيعته كجزء أول من الخط أو الزمان أو التدريجي الاخر فالابتداء بالمعنى الثاني لا يكون للامر التدريجي بل للممتد القار لبطلان الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه فالجزء الأول الحقيقي لا يكون لهذه الأشياء فان أقصر ما يتصور من الخط أو الزمان أو نحوهما قابل للقسمة الغير المتناهية و كذا كل قسم منها لكون الجزء في الممتدات بطبع الكل فالاجزاء متوافقة بالطبع وموافقة له فيه س ره

الشئ وثانيهما الان الذي يحصل فيه أولا فنقول ان ابتداء عدم ذلك الان بالمعنى الأول هو نفس وجود ذلك الان واما الابتداء بالمعنى الثاني فلا يكون لعدمه ابتداء بهذا المعنى وقد عرفت انه لا يلزم ان يكون لكل حادث ابتداء يكون هو حاصلا فيه فان حركه ليس لها ابتداء يكون حركه حاصله فيه وكذلك السكون (١)
واعلم أنه يندرج في النوع الأول أعني ما يكون حصوله دفعه الان وجميع الأمور الآنية كالوصولات إلى حدود المسافات (٢) والوصول إلى ما إليه حركه والتربيع والتسديس وسائر الاشكال والتماس وانطباق إحدى الدائرتين على الأخرى واحد الخطين على الاخر وكل ما يكون له ابتداء الحدوث ثم يستمر وجوده زمانا و يقع في النوع الثاني أعني الحصول التدريجي (٣) الحركات القطعية ومقاديرها من

---

(١) لعلك لا تذعن بهذا وتظن انه آني كالأمور الآنية الباقية لا لأنه تدريجي حتى لا يكون له ابتداء ولعله يوهمه بعض عبارات المصنف قدس سره سيما ان السكون عدم حركه وحركه ليست من الأمور الآنية حتى يكون عدمها زمانيا إذ لو كان آنيا لزم تتالي الأنين فجوابك ان الكون الواحد البسيط الوارد على الموضوع في آن واحد على التدريج معيار حركه ولذا يقال في تعريفها كون المتحرك متوسطا بين المبدء والمنتهى بحيث أي حد من حدود المسافة فرض لا يكون قبل آن الوصول حاصلا فيه ولا بعد آن الوصول حاصلا فيه فمعيار السكون ان يكون لما فيه حركه كونان في الموضوع فلا يكون السكون آنيا بل زمانيا وأيضا السكون عدم حركه وعدم الامر التدريجي تدريجي كما سيجئ فأوائل ذلك العدم تدريجي ويستعقب العدم التالي للحركة س ره
(٢) إذ علمت أن معنى حركه في مقولة ان يكون للموضوع في كل آن فرد غير فرد الان القبل وغير فرد الان البعد ويقال معيار وقوع حركه في مقولة ان يكون لها افراد آنية س ره
(٣) أي بالمعنى الأخص فالمراد بالحركات الحركات القطعية س ره.

الأزمنة وكل ما يتبعها من الهيئات (١) الغير القارة بالذات أو بالعرض كالأصوات وأمثالها ويدخل في النوع الثالث الحركات التوسطية وما ينطبق عليها كحدوث الزاوية بالحركة كزاوية المسامتة الحادثة بين خطين متطابقين موازيين لاخر يتحرك أحدهما عن الموازاة إلى المسامتة وكذا الانفتاق والافتراق بين السطحين أو الخطين بالتمام والتقاطع بعد الانطباق وحدوث اللا وصول واللا مماسة وبالجملة كل ما لا يتم الا بالحركة من غير أن ينقسم حصوله وعدم الأمور الآنية والاعدام الطارية للحوادث بعد آخر آنات (٢) وجودها وغير ذلك مما لا يكاد يحصى فهذا كله نظر في الان الذي يتفرع وجوده على وجود الزمان وهو حده وطرفه الحاصل بأحد الوجهين (٣) المذكورين.

واما الان بالمعنى الاخر وهو الذي يفعل الزمان المتصل بسيلانه فتحقيق وجوده انا نقول إن المسافة وحركه والزمان ثلاثة أشياء متطابقة في جميع ما يتعلق بوجودها فكما يمكننا ان نفرض في المسافة شيئا كالنقطة يفعل المسافة بسيلانه كما يفعل النقطة الخط بسيلانها وكذا في حركه فقد عرفت ان الامر الوجودي التوسطي منها وهو الكون في الوسط بالحيثية المذكورة (٤) يفعل بسيلانه حركه

---

(١) ان قلت قد مثل الهيئات الغير القارة بالعرض بالأصوات فما الهيئات الغير القارة بالذات التي تكون تابعه قلت المراد بالقطعية ومقاديرها حركه الفلكية والزمان مقدارها فالتابعة هي الحركات المستقيمة القطعية ومقاديرها وكلها مشمول الزمان ويمكن ان يكون من بيانا للكل من المتبوع والتابع كزاوية المسامتة فلا أول لها مثل حركه الحادثة هي بها وإن كان لها أول بمعنى آخر بخلاف الزاوية الحادثة من تقاطع خط على خط فإنها آنية س ره

(٢) أي حوادث آنية قاره تبقى بعد آن ابتداء وجودها س ره

(٣) اما متعلق بالحاصل أي بقسمه الزمان بمجرد الوهم أو باختلاف الحوادث الواقعة فيه كما مر واما متعلق بالطرف إذ قد مر ان ليس له طرفه بأحد معنييه والأول أولى س ره

(٤) أي كون الجسم متوسطا بين المبدء والمنتهى بحيث أي حدود من حدود المسافة فرض لا يكون قبل آن الوصول حاصلا فيه ولا بعد آن الوصول حاصلا فيه س ره.

بمعنى القطع فإذا كان كذلك فلا محاله يكون للزمان شئ سيال يفعل الزمان بسيلانه يقال له الان السيال وهو مطابق للحركة التوسطية وكما أن النقطة الفاعلة غير النقط التي هي الحدود والأطراف وكذا حركه التوسطية غير الأكوان الدفعية والوصولات الآنية (١) فكذلك الفاعل للزمان غير الان الذي يفرض فيه واعتباره في ذاته غير اعتبار كونه فاعلا بحركته وسيلانه الزمان فتلطف في سرك (٢)

فصل

في كيفية عدم حركه وما يتبعها

اعلم أن القول في عدم حركه القطعية والزمان الذي ينطبق عليها لا يخلو عن اشكال.

فمنهم من ذهب إلى أنها وكذا ما يطابقها من الزمان ينعدم في غير ذلك الزمان أزلا وأبدا قائلا ان معنى عدم حركه ان وجودها يختص بقطعه من الزمان ولا يوجد في غيرها فيكون في غير ذلك الزمان معدومة أزلا وأبدا.

وفيه بحث اما أولا فلان الكلام (٣) في زوالها أي طريان عدمها ونحو حدوث

---

(١) هي غير الوصول الواحد المتصل وغير الواحد المستمر السيال وهما زمانيان س ره

(٢) واقرا وارقاء فان هذه آيات وجهه تعالى البسيط وظهوره الواحد المحيط فإنه واحد أحد ومع ظهوره في كل شئ لا انثلام في وحدته وبساطته انما التفاوت في المظاهر لا في ظهوره ولو ترائى تفاوت في انتساب الظهور إلى المظاهر فباعتبار هذا الطرف من النسبة لا في ذلك الطرف منها وإن كان اثبات الطرف باعتبار عنوان النسبة واما المعنون فالإضافة اشراقية لا تستدعى الطرفين كما لا يخفى على الاشراقي فهو الباقي و كل شئ هالك س ره

(٣) أي ان الكلام في كيفية انعدامها بعد وجودها الذي يعبر عنه بالزوال لا في مطلق عدمها الذي يصدق في غير زمان وجودها حتى يقال إنها معدومة قبل وجودها أزلا وبعد وجودها ابدا ط مد.

ذلك العدم فلا يصح القول بان ذلك في الأزل والأبد.
واما ثانيا فان العدم والوجود متقابلان لا يخلو الموضوع عنهما ولا أيضا يجتمعان في شئ واحد فإذا قلنا إن هذا التدريجي الوجود وان وجوده يحصل شيئا فشيئا فكل جزء حصل منه (١) بطل العدم الذي بإزائه ولم يرتفع به عدم جزء آخر حتى وجد ذلك الجزء أيضا وارتفع بوجوده عدمه خاصه لا عدم جزء آخر بل عدم الجزء الذي غيره ثابت عند وجود هذا الجزء وهكذا فعلم أن الشئ التدريجي كما أن وجوده تدريجي كذلك عدمه تدريجي الا ترى انه وقع الاستدلال على أن عدم الان ليس تدريجيا والا لكان وجوده تدريجيا فكذلك حكم العكس فظهر من هذا ان وجود الشئ إذا كان تدريجيا كان عدمه أيضا كذلك فوقع الاشكال واحتيج إلى تدقيق نظر فنقول أولا يحب ان يعلم أن حركه والزمان من الأمور الضعيفة الوجود بل الذي يحصل بالحركة كالزماني من افراد المقولة كالسواد المتدرج والكم المتزيد فيه وغيرهما وجوده الزماني ضعيف مختلط بالعدم فكما ان وجوده على هذا الوجه تدريجي فكذلك عدمه فزمان وجوده زمان عدمه (٢) فإذا علمت ما ذكرناه فاعلم أن حركه لها

---

(١) واللم فيه ان كل جزء مفروض من اجزاء حركه هو فعليه بالنسبة إلى الجزء السابق المفروض الذي كان قوته وقوه الجزء اللاحق المفروض الذي سيصير فعليته فالقوة والفعل متشابكان فيها ومختلطان وقوه الشئ وفعليته هما عدمه ووجوده فالحركة كما توجد تدريجا كذلك تعدم تدريجا بعين وجودها التدريجي ط مد ظله

(٢) ومن فروعات ذلك أن عدم العالم الطبيعي التدريجي الوجود السيال الهوية لا يكون في الزمان اللاحق ولا يكون له عدم لاحق زماني للزوم الخلف بل عدمه عدمات كما أن حدوثه حدوثات وقد قال المصنف قدس سره في كثير من كتبه ان زمان حدوث العالم زمان بقائه فكما ان زمان احداث النفس الانسانية بما هي نفس متدرجة الحصول جميع أزمنة بقائها أي احداثاتها فجعلها وتخمير طينتها من الملكات العلمية من أول عمر الانسان إلى آخره ولا يستتم في الان مثلا فلم يتم خلقتها بتوليد متعلقها وتعلقها به بل زمان حدوثها مجموع أزمنة بقائها ولهذا يقال في تعريف الانسان حيوان ناطق مائت و كذا زمان عدمها أي اعدامها المتشابكة بوجودها التدريجي مجموع أزمنة وجودها فكذلك احداث الانسان الكبير وهو العالم فلا يمكن احداثه الا بالتدريج وذلك من نقصه الذاتي لان له وجودا تجدديا سيالا ولا فتور في الجاعل الحق لان امره ان يقول للشئ كن فيكون فقد ظهر سر خلقه العالم السماوي والأرضي في ستة أيام وهي مده عمر العالم ولا يحصيها الا الله تعالى لعدم التجديد في فيضه وهي مده أيام دعوه أولى العزم من الرسل الستة فمدة بقاء كل رسول منهم وبقاء آدابه وبقاء أوصيائه الاثني عشر الف عام باعتبار مظهرية الف من أسماء الله تعالى وهو يوم واحد ربوبي عند الله وإن كان آلافا نجومية اليوم السادس يوم نزول القرآن من أول ظهور الخاتم وآدابه إلى آخر أولياء أمته ودولتهم التي هي دولته الحقه ولا انقطاع لكليته وسعه وجوده ولذا كان نبيا وآدم بين الماء والطين وان من شيعته لإبراهيم ولسعه روحانيته كان عقلا كليا شاملا كل العقول ثم إن المدة وان كانت ستة أيام أو آلاف ألوف الا انها بالنسبة إلى الحق كلمح بالبصر أو هو أقرب جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة س ره

اعتباران أحدهما اعتبار انها خروج شئ آخر من القوة إلى الفعل يسيرا يسيرا فالمنظور إليه حال تلك المقولة ونحو وجودها التدريجي والثاني اعتبار حركه في نفسها والنظر في نحو وجودها وهو غير النظر في نحو وجود المقولة والشئ الزماني التدريجي وحركه بهذا الاعتبار وفي هذا النظر ليس وجودها تدريجيا حتى يكون عدمها تدريجيا أيضا بل هي بهذا الاعتبار دفعية (١) الوجود ولها ماهية هي تدريج شئ آخر

وليست تدريجا لنفسها فان وقوع حركه في حركه محال كما مر (٢) وكذا

---

(١) هذا بظاهره مناقض لما سبق منه ومن الشيخ ان القطعية زمانية على وجه الانطباق والتوسطية زمانية لا على وجه الانطباق وان الابتداء لها فلو كانتا دفعيتين كان لهما ابتداء اللهم الا ان يقال دفعية وجود حركه باعتبارين أحدهما اعتبار وجودها فان ماهيتها وان كانت نفس التدريج بالحمل الأولى لكن وجودها دفعي فللوجود بما هو وجود حكم وللماهية حكم وثانيهما ان وجودها في الخارج بتبعية المقولة بنحو الربط كاله اللحاظ واما بما هي شئ بحياله لا تجدد الشئ فإنما هي في العقل وكلما في العقل فهو دفعي لا زماني إذ المعقول مجرد فتأمل س ره

(٢) قد أشرنا سابقا إلى أنه غير ممتنع بل واقع وانما يستحيل وقوع التدريج في التدريج إذا لم يقف على حد نظير استحالة عروض العرض للعرض إذا لم ينته إلى موضوع جوهري ط مد.

حكم الزمان فإنه مقدار حصول الشئ تدريجا وليس مقدارا لنفسه ولا مقدارا لماهية كون الشئ التدريجي الوجود ومعناه ففي كل من حركه والزمان وما يجرى مجراهما يعقل وجودان وعدمان اما الوجودان فأحدهما نفس الوجود الذي يحصل بالتدريج وثانيهما وجود نفس التدريج أو وجود الشئ المأخوذ مع صفة التدريج على قياس الكلى المنطقي والعقلي والأول تدريجي والثاني دفعي وبهذا الاعتبار حكم بان حركه وجودها في الذهن واما العدمان فعدم هو جزء حصول الامر التدريجي وعدم عارض له بما هو كذلك فقد خرج من هذا التفصيل ان من قال زمان وجود حركه بعينه زمان عدمها فقد قال صوابا ومن قال زمان عدمها غير زمان وجودها وزمان حدوث عدمها بعد زمان وجودها فلم يقل خطأ أيضا.

واعلم أنه قد ذكر الشيخ في مثل هذا المقام قوله وأنت تعلم أنه ليس للمتحرك والساكن والمتكون والفاسد أول هو متحرك فيه أو ساكن أو متكون أو فاسد إذ الزمان منقسم بالقوة إلى غير النهاية.

واعترض عليه صاحب الملخص وقال اما انه ليس للمتحرك والساكن أول يكون فيه متحركا أو ساكنا فهو حق واما انه ليس للمتكون أو الفاسد أول آن يكون فاسدا أو متكونا فليس كذلك فان الكون والفساد انما يكون بحدوث الصورة وعدمها والشيخ معترف بان حدوث الصورة وعدمها يكون دفعه وفي الان فهذا الكلام ليس على ما ينبغي.

أقول اما الكون فهو كما نقله عن الشيخ بان حصوله دفعي واما الفساد فلم يثبت نقل كونه دفعيا عنه بل لا بد لمن ذهب إلى أن الأكوان الصورية دفعيات ان يكون فسادها عنده من الحوادث التي لا أول لحدوثها فيكون من القسم الذي هو واسطه بين الدفعي والتدريجي لكن الحق عندنا ان الكون (١) والفساد كلاهما

---

(١) لقولنا بالحركة الجوهرية بخلاف الشيخ اللهم الا ان يكون أنطقه الله بما هو في قوه القول بالحركة الجوهرية س ره.

مما يقع تدريجا والا فيلزم خلو الهيولى (١) عن الصورة فان الماء إذا صار هواءا لم يجز حصول الهوائية ما دام كونه ماءا ولا في آن هو آخر زمان المائية بل في آن غير ذلك الان فيلزم اما تتالي الأنين وهو محال واما تعرى المادة عنهما جميعا وهو الذي ادعيناه ولعل الشيخ قد أنطقه الله بالحق حيث دل كلامه بان كلا منهما يوجد في زمان منقسم بالقوة إلى غير النهاية

فصل

في أن الان كيف يعد الزمان

العاد للشئ عند المهندسين هو الجزء من المقدار أو العدد له إذا أسقط منه مره بعد أخرى لم يبق منه شئ وليس الان بهذا المعنى عادا للزمان وقد يعنى ما يهئ الشئ لقبول العد بالمعنى الأول (٢) والآن عاد بهذا المعنى للزمان إذ هو معط له معنى الوحدة ومعط له الكثرة بالتكرير فقد عرفت ان الزمان متصل والمتصل لا يمكن تعديده الا بعد أن يتجزى والتجزية لا تحصل الا باحداث الفصول وإذا حدثت الفصول صار المتصل منقسما إلى اقسام ويمكن تعديده بشئ من اجزائه كالخط إذا جزء باجزائه بالنقط فالنقطة عاده للخط بمعنى انه لولا حصول النقط لما حصل التعديد وتلك الأقسام عاده للخط بالمعنى الأول فكذلك الحال في نسبه العادية إلى الان والى اقسام الزمان في أن نسبته إلى كل منهما بمعنى آخر.

قال بعض الفضلاء ان الان فاصل للزمان باعتبار وواصل له باعتبار آخر

اما كونه فاصلا فلانه يفصل الماضي عن المستقبل واما كونه واصلا فإنه حد مشترك بين الماضي والمستقبل (٣) ولأجله يكون الماضي متصلا بالمستقبل ويجب ان

---

(١) هذا في نفسه برهان على حركه الجوهرية في كينونه الصورة الجوهرية بعد مثلها ط مد

(٢) فيكون من باب تسميه السبب باسم المسبب س ره

(٣) فهو متساوي النسبة إلى الطرفين وأيضا لما كان الحد المشترك بحيث لا يزيد أحدهما بإضافته لم يكن له مقدار فلم يكن حاجبا بينهما فكان واصلا س ره.

يعلم أنه من حيث كونه فاصلا واحد بالذات واثنان من حيث الاعتبار لان مفهوم كونه نهاية للماضي غير مفهوم كونه بداية للمستقبل واما من حيث كونه واصلا فهو يكون واحدا بالذات والاعتبار جميعا لأنه باعتبار واحد يكون مشتركا بين القسمين لأنه جهة اشتراكهما

فصل

في كيفية تعدد الزمان بالحركة وحركه بالزمان وكيفية تقدير كل منهما بالآخر (١)

اما المطلب الأول فقد عرفت ان اتصال المسافة من حيث فيها حركه هو علة لوجود الزمان ولا شك ان وقوع حركه في كل جزء من المسافة علة لوجود الجزء من الزمان الذي بحذائه فالحركة عاده للزمان (٢) على معنى انها توجد اجزائه المتقدمة والمتأخرة والزمان عاد للحركة من حيث إنه عدد لها لان حركه تتعين مقدارها بالزمان مثال ذلك (٣) ان وجود الأشخاص من الناس سبب لوجود عددهم كالعشرة واما وجود عددهم وعشريتهم فسبب لصيرورتهم معدودين بالعشرة فان

العشرة عشره لذاتها والمعدود بالعشرة عشره بواسطتها وكذا الزمان والزماني

---

(١) عطف تفسيري لما قبله س ره

(٢) لما ظهر من الفصل السابق ان العادة غير مخصوص بالجزء من المقدار أو العدد بل يطلق على ما يهيئ الشئ لقبول العد فهذا هو المراد هاهنا ولك ان تجعله بمعنى جاعل الشئ متعددا أي كل منهما مكثر للاخر ويرجع الأول س ره

(٣) يعنى ان الأشخاص في ذاتهم وفي جوهرهم لا كميه لهم لا إتصالية ولا انفصالية والكمية الاتصالية باعتبار الجسم التعليمي والانفصالية باعتبار العدد فكما ان العشرة مثلا كميتهم وبها تعينهم العددي كذلك الزمان كميه حركه وقدرها والزمان بالنسبة إلى حركه بالجسم التعليمي بالنسبة إلى الطبيعي أشبه لكون كل منهما كما متصلا وكون كل منهما عارضا غير متأخر في الوجود كما مر وسيأتي في الحكمة المشرقية بعيد ذلك س ره.

كالحركة فان الزمان وجوده نفس المقدار وهو معلول للحركة من جهة وجوده لا من جهة كونه مقدارا فان كون المقدار مقدارا ليس بعله فالزمان يقدر حركه على وجهين أحدهما يجعلها ذا قدر (١) والثاني بدلالتها على كميه قدرها و حركه تقدر الزمان بمعنى انه يدل على قدره بما يوجد فيه من التقدم والتأخر (٢) وبين الامرين فرق واما الدلالة على القدر (٣) فتارة مثل ما يدل المكيال على المكيل وتارة مثل ما يدل المكيل على المكيال كما أن المسافة قد تدل على قدر حركه فيقال مسير فرسخين وقد يدل حركه على قدر المسافة فيقال مسافة رميه لكن الذي يعطى المقدار بالذات هو أحدهما (٤) وهو الذي بذاته قدر وكمية ولأنه متصل في جوهره صلح ان يقال طويل وقصير ولأنه عدد بحسب المتقدم منه والمتأخر صلح ان يقال إنه كثير وقليل.

حكمه مشرقية

اعلم أن المسافة بما هي مسافة وحركه والزمان كلها موجود بوجود واحد وليس عروض بعضها لبعض عروضا خارجيا بل العقل بالتحليل يفرق بينها ويحكم على كل منها بحكم يخصه فالمسافة فرد من المقولة كيف أو كم أو نحوهما وحركه هي تجددها وخروجها من القوة إلى الفعل وهي معنى انتزاعي عقلي واتصالها بعينه اتصال المسافة والزمان قدر ذلك الاتصال وتعينه أو هي باعتبار التعين المقداري فيحكم بعد التحليل والتفصيل بعلية بعضها لبعض بوجه فيقال ان اتصال حركه انما يثبت لها بواسطة اتصال المسافة

---

(١) فالمقدر من التفعيل بمعنى الجعل ذا كذا كما في علم التصريف س ره

(٢) الأولى بدلالته فالزمان بأنواعها كالعام والشهر والأسبوع واليوم والليل و الساعة والدقيقة وغيرها يدل على تعين مقادير حركه س ره

(٣) هكذا في النسخ والأولى ان يكون على القدر بدون الضمير المضاف واما إليه كما يشهد به قوله فتارة وتارة والمكيال والمكيل لان الزمان كما عرفت مكيال و حركه مكيل ولو قررنا الضمير كان من باب الاكتفاء في العنوان عن الدلالة على قدرها س ره

(٤) متعلق بالزمان س ره.

فاتصال المسافة علة لكون حركه متصلة ولا نعنى بذلك ان اتصال المسافة علة لاتصال آخر للحركة (١) بل اتصال حركه هو نفس اتصال المسافة مضافا إلى حركه فالمسافة كما انها علة لوجود حركه كذلك علة لاتصالها إذ يمكن لأحد ان يتصور حركه لا متصلة كما هي عند القائلين بالجزء (٢) واما كون الزمان متصلا فليس ذلك بعله لان ماهيته الكم المتصل والماهيات غير مجعولة بل وجود الزمان يستدعى علة وعلته ليست اتصال المسافة فقط بل اتصالها بتوسط اتصال حركه يعنى ان اتصالها من حيث إنه اتصال حركه علة لوجود الزمان

فصل

في الأمور التي في الزمان

ذكر في الشفاء وغيره ان الشئ انما يكون في الزمان إذا كان له متقدم و متأخر وهما لا يوجدان أولا وبالذات الا للحركة ولذي حركه ثانيا وبالعرض. وأيضا فيه قد يقال لأنواع الشئ واجزائه انها فيه (٣) والآن في الزمان (٤)

---

(١) إذ ليس هناك وجودان بل وجودهما واحد وجعلهما واحد بمقتضى الحمل فذلك الوجود مضافا إلى الفصل علة ومضافا إلى الجنس معلول س ره

(٢) لما أوهم قوله كذلك علة لاتصاله ان وجود حركه غير وجود اتصالها أشار بهذا إلى أن الانفكاك في التصور لا غير س ره

(٣) وذلك لان استعمال كلمه في في المواضيع مختلفة فكون الشئ في المكان بنحو وفي الزمان بنحو وفي المحل بنحو وفي الموضوع بنحو والوجود في الماهية بنحو والماهية في الوجود بنحو وكذا حركه في الزمان والزمان في حركه والجنس في النوع والنوع في الجنس وغير ذلك كل بنحو س ره

(٤) بمناسبة انه كما أن الواحد ليس بعدد كذلك الان ليس بزمان بل مباين له نوعا وكون المقدم والمؤخر فيه كالزوج والفرد في العدد انما هو لكون الزمان بأنواعه واجزائه غير خال عنهما كما أن العدد بأنواعه وافراده غير خال عن الزوج والفرد وكون الساعة والدقيقة واليوم والليل والأسبوع والشهر وغيرها كالاثنين والثلاثة والأربعة وغيرها لكونها أنواعا مثلها س ره.

كالوحدة في العدد والمتقدم والمتأخر كالزوج والفرد فيه والساعات والأيام كالاثنين والثلاثة فيه وحركه في الزمان كالمقولات العشر في العشرية والمتحرك في الزمان كموضوع المقولات العشر في العشرية واما السكون فهو امر عدمي لا يتقدر بالزمان لذاته ولكن لأجل ان الحركتين يكتنفانه يحصل له ضرب من التقدم والتأخر (١) فلا جرم يتوهم وقوعه في الزمان.

أقول ما من جوهر الا وله أو فيه ضرب من التغير كيف وقد ثبت تجدد الطبيعة فالساكن من جهة متحرك من جهة أخرى وبتلك الجهة يقع في الزمان لذاته (٢) ثم إن الزمان يتعلق عندنا بتجدد الطبيعة القصوى ثم بالحركة المستديرة التي هي أقدم الحركات في سائر المقولات سيما ما للجرم الأقصى ويتقدر به سائر الحركات الأينية والوضعية وبواسطتها يتقدر التي في الكيف والكم (٣) واما تجدد غيرها من المقولات كالإضافة والملك وما يجرى مجراهما حتى الاعدام والامكانات فهي حركه بالعرض لا بالذات وفيها تقدم وتأخر في الزمان بالعرض (٤) واما الموجودات التي ليست بحركة ولا في حركه فهي لا يكون في الزمان بل اعتبر ثباته مع المتغيرات فتلك المعية يسمى بالدهر وكذا معيه المتغيرات مع المتغيرات لا من

---

(١) الأظهر ان يقال لكن لأجل ان السكونين يكتنفان حركه الخ س ره

(٢) هذا لا يلائم ما سيذكره من كون حركه في آن تجدد سائر المقولات كالإضافة والملك وما يجرى مجراهما بتبع الجوهر من حركه بالعرض كما لا يخفى ط مد

(٣) أي بواسطة الحركات الأينية فقد سبق ان حركه المكانية أقدم من الكيفية والكمية لحاجتهما إليها بلا انعكاس وان الوضعية الفلكية أقدم الجميع ويمكن على بعد ارجاع الضمير إلى حركه المستديرة لمكان قوله يتقدر أي يتقدران بها لكونها فاعل الزمان س ره

(٤) عد حركه المقولات بتبع حركه الجوهر الذي هو موضوعها من حركه بالعرض ينافي كون وجودها لموضوعها وخاصة بناءا على ما ذهب إليه من كون وجود العرض من مراتب وجود موضوعه وكيف يتصور لوجود العرض ثبات وسكون مع تغير وجود موضوعه وحركته ولو كان كذلك لاستغنى في وجوده عن وجود موضوعه هذا خلف فالحق ان هذه المقولات العرضية متحركة حقيقة بتبع حركه الجوهر لا بالعرض ط مد.

حيث تغيرها بل من حيث ثباتها (١) إذ ما من شئ الا وله نحو من الثبات وإن كان ثباته ثبات التغير فتلك المعية أيضا دهرية وان اعتبرت الأمور الثابتة مع الأمور الثابتة فتلك المعية هي السرمد وليست بإزاء هذه المعية ولا التي قبلها تقدم وتأخر ولا استحالة في ذلك فان شيئا منها ليس مضايفا للمعية حتى تستلزمهما

---

(١) أي من حيث وجودها فقد مر في أول هذا السفر ان كل موجود وإن كان جسما أو جسمانيا بما هو موجود موضوع العلم الإلهي كما أنه بما هو جسم واقع في التغير موضوع الطبيعي وبما هو متكمم موضوع الرياضي لكن ليعلم ان الدهرية في هذه المعية أدنى من الدهرية التي في نفس المفارقات المحضة فان الدهر وعاء المفارقات والمتغيرات باعتبار جهتهما النورانية من صقع الدهريات كما أن الدهريات الثابتات من حيث انتسابها إلى الثابت السرمدي وعاء وجودها ليس هو الدهر بل انها من هذه الجهة من صقع السرمدي ووعاء وجودها السرمد ولكن سرمد الحق حق السرمدي الحق الواجب بالذات إذ السرمد يجرى مجرى الوعاء للوجود الحق الحقيقي تعالى شانه وجل بقاؤه عن التمادي الدهري فضلا عن الزماني وعن الامتداد العرضي والطولي الذي في السلاسل العرضية س ره.

المرحلة الثامنة

في تتمه أحوال حركه واحكامها (١)

فصل

في ما منه حركه وما إليه حركه ووقوع التضاد بينهما الذي منه حركه والذي إليه في الكيف والكم يتضادان أو يكونان كالمتضادين (٢)

اما في الكيف فكالحركة من السواد إلى البياض وهما متضادان بالحقيقة و كالحركة من الصفرة إلى النيلية وهما كالمتضادين لكون أحدهما أقرب إلى البياض والاخر إلى السواد واما في الكم فمثل حركه من الأكثر حجما (٣) في طبيعته إلى الأقل حجما فيها وهما الطرفان وكالحركة من الذبول إلى النمو الذين ليسا في الغاية وهما بين المتضادين (٤) واما في الأين فالأيون وان كانت في ذاتها متشابهه الا انها بحسب الجهات يقع فيها التضاد فالحركات الطبيعية في الأين ان وقعت من

---

(١) هكذا في أكثر النسخ والظاهر أنه غلط من النساخ لان مبحث حركه معنون بالفصل كما مر فكيف يعنون بعض متممات لواحقها بالمرحلة س ره

(٢) الذي يهدى إليه صريح البرهان في هذا الباب ان حركه تبتدي من قوه محضه وان كانوا يعدون الفعلية التي تنتهي إليه حركه من جانب أو له مبدء لها وتنتهي إلى فعليه محضه خاليه عن القوة التي يتضمنه متن حركه ومن المعلوم ان القوة والفعل بما هما كذلك متباينتان متنافيتان واما وقوع التضاد الاصطلاحي بين المبدء والمنتهى في حركه فلا دليل عليه وان وقع ذلك في بعض الموارد فإنما هو من الاتفاق ط مد

(٣) أي المعتبر في التضاد هاهنا الصغر والكبر المترقبان من نوعه لا الصغر كما في الخردلة والكبر كما في الفلك الأقصى س ره

(٤) أي كالمتضادين س ره.

الطرف الأقصى إلى الطرف الأدنى كانت من الضد إلى الضد إذ لا جهة طبيعية الا هاتين وان وقعت في البين فطرفاها كالمتضادين (١) واما التي لا تكون بالطبع فطرفاها لا يخلوان عن التضاد بوجهين أحدهما ان الأيون كاجزاء المقادير لا يمكن اجتماعها في حد واحد وثانيهما مبدئية المبدء ومنتهوية المنتهى وصفان متضادان كما ستعرف فحينئذ يصير الطرفان متضادين بالعرض واما الحركات المستديرة فليس المبدء و المنتهى فيها كما توهمه بعض انه نقطه (٢) بل جوهر حركه مما يستدعى كل قطعه منها مبدء ومنتهى لا يجتمعان ففي الوضعية كل وضع من أوضاع الجسم المتحرك يصح
ان يفرض مبدء ومنتهى باعتبار عدم اجتماع زمانيهما (٣) فعلم أن الذي يعرض له المبدئية أو المنتهائية قد يكون وجوده بالقوة وقد يكون وجوده بالفعل وكذا مبدئيته ومنتهائيته ولكل منهما قياس إلى حركه وقياس إلى الاخر فقياس كل منهما
إلى حركه قياس التضايف إذا المبدأ مبدأ لذي المبدأ واما قياس كل منهما إلى الاخر فليس بتضايف إذ ليس إذا عقل المبدأ عقل المنتهى ومن الجائز وجود حركه لا بداية لها أو لا نهاية لها كحركات أهل الجنة وإذ هما وجوديان فليس تقابلهما
بالسلب والايجاب ولا بالعدم والملكة فلم يبق الا التضاد.
فان قلت فكيف يجتمعان في جسم واحد والأضداد من حقها عدم الاجتماع.
قلنا الأضداد يجوز اجتماعها في موضوع بعيد لها والموضوع القريب للمبدئية والمنتهائية ليس الجسم بل أطرافه وحالاته

---

(١) أي بين الجهتين الطبيعتين وهذا هو الأكثر بل لا تحقق لما من الطرف الحقيقي إلى الطرف الآخر الحقيقي في العين س ره
(٢) بل إنه وضع ولا وضع بعينه وبشخصه بل مثله كما مر س ره
(٣) وهما ما في الاجزاء الغير المجتمعة وفيها أيضا مبدء ومنتهى يجتمعان وهما الإضافيان فان كل مبدء بالقوة فيها منتهى لما قبله وكل منتهى بالقوة مبدء لما بعده وهذان القسمان مع المبدء بالفعل والمنتهى بالفعل أعني الطرفين يصيران ثلاثة س ره.

فصل
في نفى حركه عن باقي المقولات الخمس بالذات
قد مر كلام اجمالي في هذا ونزيدك بيانا فنقول اما المضاف فطبيعة غير مستقلة بل تابعه فمتبوعها ان تحرك تحركت أو سكن فسكنت أو زاد فزادت أو نقص فنقصت أو اشتد فاشتدت أو ضعف فضعفت كل ذلك بالعرض لا بالذات. (١)
واما متى فقال الشيخ في النجاة وجوده للجسم بتوسط حركه فكيف يكون حركه فيه فإذ كان كل حركه في متى (٢) فلو كانت فيه حركه لكان لمتى متى آخر (٣)

---

(١) قد عرفت ان ذلك بالتبع وهو غير ما بالعرض ط مد
(٢) أي إذا كان في الواقع كل حركه في متى وكلمه في هنا ككون الشئ في الزمان إذ الزمان من الستة الموقوف عليها لكل حركه فلو كانت في متى حركه وكلمه في هنا ككون حركه في المقولة لكان لمتى متى آخر وانما قال الشيخ وجوده للجسم بتوسط حركه إذ قد مر نقلا عن الشفاء ان الشئ انما يكون في الزمان إذا كان له مقدم ومؤخر س ره
(٣) تركب حركه بمعنى وقوع حركه في حركه لا يوجب الا تبطئ حركه فلو فرض في متى حركه لم يوجب الا تبطئ الزمان في مروره ولا ضير فيه إذا لم يؤد إلى التسلسل والذي نراه من حركه جميع المقولات بتبع حركه الجوهر لا بعرضه انما يوجب عروض حركه ملائمة لحركة الجوهر لجميع المقولات المكتنفة به وعروض زمان مشابه لها لتلك المقولات أيضا وليس الا كالعائق الذي يعوقها عن أن تعصى موضوعها الجوهري فيتخلف عن مصاحبته بالتأخر عنه أو التقدم إليه فيشبه حال الاعراض في حركتها بتبع حركه الجوهر مع حركتها في نفسها أو سكونها حركه جالس السفينة بتبعها لا بعرضها ثم حركته في نفسه أو سكونه.
ومن هنا يظهر عدم تمام ما ذكر الشيخ ره اما قوله وجوده للجسم بتوسط حركه فكيف يكون حركه فيه ففيه ان الذي فيه من حركه بالعدد غير حركه التي هي علته وواسطة حصوله للجسم ولا دليل على امتناعه واما قوله إذ كان كل حركه في متى فلو كانت فيه حركه لكان لمتى متى آخر هذا خلف ففيه ان متى الثاني لا يوجب الا امعان الجوهر في متى الأول وبطؤ مروره ولا محذور فيه ما لم يكن هناك تسلسل ط مد.

هذا خلف وقال في الشفاء يشبه ان يكون الانتقال في متى واقعا دفعه لان الانتقال من سنه إلى سنه ومن شهر إلى شهر يكون دفعه
أقول قد مر تحقيق كون الحصول التدريجي لشئ إذا اعتبر نفسه يكون دفعيا (١) واستشكل كثير من المتأخرين كلام الشيخ هذا واعترضوا عليه وقد كشفنا عنه في شرح الهداية ثم قال وقد يشبه ان يكون حال متى كحال الإضافة في أن الانتقال لا يكون فيه (٢) بل يكون أولا في كيف أو كم ويكون الزمان ملازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل والاستقرار أقول تابعيه الزمان للمقولة ليست كتابعية الإضافة إذ ليس للزمان وجود دفعي آلى كما للمقولة بخلاف الإضافة إذ يحتمل الآنية والزمانية والزمان لا يحتملهما ولا أحدهما فان حركه نفس

---

(١) انما صرف كلام الشيخ عن ظاهره لان المتى وهو الكون في الزمان للحركة ولذي حركه بما هو ذو حركه وكونهما في الزمان مثل نفس الزمان على سبيل الاتصال التدريجي فانتقال المتمتى من متى إلى متى انما هو على نعت الاتصال التدريجي لا انه دفعي إذ لا مفصل في الظرف ولا في المظروف خارجا فالانتقال من شهر إلى شهر أو من ساعة إلى ساعة أو من دقيقه إلى دقيقه أو غير ذلك تدريجي فأشار المصنف قدس سره إلى أن مراد الشيخ ما حقق قبل ذلك من أن حصول التدريج ووجوده بما هو تدريج ليس بالتدريج أقول عندي وجه آخر وهو ان الشيخ عبر بالانتقال لا بالحركة ومراده مثل الانتقال من حركه متضادة إلى حركه متضادة أخرى فأراد ان الانتقال من نوع من الزمان كالليل إلى نوع آخر كالنهار أو من شخص كساعة إلى شخص آخر كساعة أخرى دفعي لان ظرف هذا الانتقال هو الان والزمان وان لا مفصل فيه خارجا الا ان له مفصلا في نفس الامر هو الان به يتحقق له نوع ونوع وشخص وشخص ولولاه لما تحقق أنواعه وأشخاصه س ره

(٢) أقول مراد الشيخ من التابعية في المتى لمقولة أخرى ليس التابعية في حركه بان يكون متى ما فيه حركه بل إن الزمان ظرف للحركة لأنه من الستة الموقوف عليها للحركة فيتحقق متى كلما تحقق حركه عند الشيخ ومناط الاشتباه به إذا قيل حركه في متى أريد انه ظرفها كما يقال إنها في الزمان أي منطبقة عليه فيتوهم انها فيه كما يقال إنها في المسافة وليس كذلك س ره.

تجدد المقولة التي فيها حركه لا انها تابعه لها في التجدد وكذا حكم متى.
واما الجدة فصح القول بأنها تابعه في الثبات والتجدد لموضوعها.
واما مقولة ان يفعل وان ينفعل فبعضهم أثبت حركه فيهما وهو باطل الا ان يعنى بذلك كونهما نفس التحريك والتحرك أي حركه من جهة (١) نسبتها إلى المحرك تارة والى المتحرك أخرى واما لو أريد غير ذلك فلم يصح لان الشئ إذا انتقل من التبرد إلى التسخن (٢) فلا يخلو اما ان يكون التبرد باقيا فيه فهو محال والا لزم ان يتوجه شئ واحد إلى الضدين في زمان واحد وان لم يبق التبرد فالتسخن انما وجد بعد وقوف التبرد وبينهما سكون لا محاله فليست هناك حركه متصلة من التبرد إلى التسخن على الاستمرار.
أقول ويمكن البيان بوجه أشمل وأوجز وهو ان حركه في مقولة (٣)

---

(١) فيكون معنى قول هذا البعض ان حركه تقع فيهما ان حركه من الجهتين المذكورتين واقعه تحت هاتين المقولتين وانها من هذين الجنسين العاليين وقد كتبنا على ما مر من الكلام الجملي ان نفس حركه شئ غير التحريك والتحرك والخلاف ثابت في كون نفسها من ايه مقولة وانها عند المصنف قدس سره وجود لا مطلقا بل وجود عالم الطبيعة س ره

(٢) أو من التسخن الضعيف إلى التسخن القوى لكن الضدين حينئذ المشهوريان أو اللازم اجتماع المثلين ثم إن نوقض هذا الدليل بالحركة الكيفية كالحركة من التبنية على الصفرة ثم إلى الحمرة ثم إلى القتمة ثم إلى السواد أجبنا بان الكيف لما كان هيئة قاره وتحققه آنيا لم يتوجه ان يقال يبقى في الان الثاني أو لا يبقى ولا يلتزم السكون بين درجات ما فيه بخلاف ان يفعل وان ينفعل لأنهما التأثير والتأثر التدريجيان فلا يتمان في الان وحركه في أي شئ كان لا بد ان يكون حال المتحرك بها قبل آن الوصول وبعد آن الوصول مخالفا لحاله آن الوصول ومطالبه السكون بين أمرين تدريجين كمطالبته بين حركتين متضادتين فلا غرو فيها س ره

(٣) قد عرفت المناقشة فيه والمقولة لو فرضت ملازمه في وجودها للحركة لم يكن بد من فرض حدود آنية لها تنقطع بها حركه وتكون افراد آنية للمقولة دفعا للتشكيك في الماهية نهاية ما في الباب كون افراد المقولة التي هذا شانها كالفعل والانفعال ومتى بالقوة دائما فافهم ذلك وأي مانع من عروض الانقسام ثانيا لاقسام امتداد من الامتدادات بعد ما قطع الانقسام الأول الامتداد المذكور وأبطله بعروضه كما لا مانع عن عروض العدد لاحاد عدد آخر كالعدد المؤلف من آحاد هي في نفسها عشرات ومن هنا يظهر الجواب عن المحذور الذي ذكره ره لوقوع حركه في المقولتين وهو لزوم كون الآني زمانيا بل الان زمانا فان اللازم كون الان الذي هو آن بالنسبة إلى حركه زمانا بالنسبة إلى حركه أخرى وكذا الآني والزماني لا كون الان زمانا بالنسبة إلى حركه التي هو آنها بعينها ط مد ظله

عبارة عن حصولها شيئا فشيئا فلها في كل آن من زمان حركه فرد آخر فكل ما لا يمكن وجوده في آن لا يمكن وقوع حركه فيه والا لكان الآني زمانيا بل الان زمانا. (١)

ولقائل ان يقول إن الشئ قد ينسلخ عن فاعليته يسيرا يسيرا لا من جهة تنقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة هياه في الفاعل.

فنقول ذلك اما لأجل ان قوته تفتر يسيرا يسيرا إن كان الفعل بالطبع واما لان العزيمة تنفسخ يسيرا يسيرا إن كان بالإرادة أو كانت الاله تكل إن كان آليا وفي جميع ذلك يتبدل الحال في القوة أو الإرادة أو الاله ثم يتبعه التبدل في الفاعلية بالتبعية لا بالذات وعلى ما قررناه فلا ورود لمثل هذا كما لا يخفى (٢)

فصل

في حقيقة السكون وان مقابل حركه أي سكون هو وانه كيف يخلق الجسم عنهما جميعا

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

---

(١) الأظهر عكسه الا ان يكون من باب العكس أو يكون المراد هو الان على فرض حركه فيه س ره

(٢) والحق ان جميع الاعراض كالطبيعة سيالة الا ان عدم القرار في بعضها معتبر في وجودها كالتي يقع فيها حركه وفي بعضها في مفهومها كان يفعل وان ينفعل والمتى وحركه وفي بعضها يقع بالعرض لمنشأ انتزاعها كالإضافة س ره.

أين أو كم أو كيف أو غيره والثاني عدم حركته التي من شانه فاتفق القوم على تخصيص
اسم السكون بالمعنى العدمي ولهم في ذلك حجتان.
الأولى ان السكون مقابل للحركة بالاتفاق والتقابل بينهما لا يتحقق الا إذا كان مفهوما السكون عدميا لما تقرر ان حدود المتقابلات متقابلة فإذا حددنا حركه أولا بأنها كمال أول لما بالقوة لا بد ان يؤخذ في حد السكون مقابل شئ من اجزاء هذا التعريف فإذا جعلنا السكون وجوديا فلا بد من حفظ الكمال له إذ كل وجود فهو كمال فحينئذ يتعين ان يذكر في حده ما يقابل أحد القيدين الآخرين فاما ان نقول إنه كمال ثان لما بالقوة أو نقول كمال أول لما بالفعل فعلى الأول يلزم ان يكون قبل كل سكون حركه والا لم يكن ثانيا وعلى الثاني يلزم ان يكون بعد كل سكون حركه والا لم يكن أولا واللازمان باطلان فكذا الحدان فبقي ان نورد في رسم السكون مقابل الكمال وهو الامر العدمي لا محاله وأما إذا رسمنا السكون أولا (١) وعنينا به الامر الوجودي وهو حصوله في الحيز فلا بد من تقييده بما لا يشعر بالاستمرار
وما يرادفه فلا يمكن الا بذكر الزمان أو ما يلزمه كقولك حصول الشئ في المكان الواحد زمانا أو أكثر من آن أو الحصول في شئ بحيث يكون قبله أو بعده فيه و كل ذلك لا يعرف الا بالحركة التي فرضنا انها لا تعرف الا بالسكون (٢) فيلزم الدور وهو محال فبقي ان يكون الرسم للحركة أولا وبالذات ثم يطلب منه رسم السكون
بوجه يكون مقابلا له وذلك لا يتأتى الا إذا كان عدميا.
واما الحجة الثانية فهي ان في كل صنف من أصناف حركه أمرا عدميا يقابله

---

(١) هذا عذر لان يقال ما ذكرتم انما يتم لو عرفتم حركه أولا وجعلتموها معيارا لمعرفة السكون فهلا عكستم الامر س ره
(٢) لان الزمان قدر حركه والآن ظرف الزمان والقبل والبعد من الظروف الزمانيي واما ان حركه لا تعرف الا بالسكون فلان الكمال الأول المأخوذ في تعريف حركه لا يعرف بالسكون وكذا الفعل المأخوذ في تعريف القدماء ان حركه خروج الشئ من القوة إلى الفعل تدريجا وأيضا فرضنا ان نعرف السكون أولا ثم حركه س ره.

فللنمو وقوف يقابله وللاستحالة سكون يقابله وللنقلة عدم يقابلها وكما أن السكون المقابل للنمو ليس هو الكم المستمر بل عدم تغيره ولا المقابل للاستحالة هو الكيف المستمر بل عدم ذلك التغير فكذا السكون المقابل للحركة الأينية ولغيرها وليس هذا ببحث لفظي كما زعمه بعض الفضلاء ثم زعم بعضهم ان المقابل للحركة هو السكون في مبدء حركه لا في نهايتها وقيل المقابل لها هو الذي وقع في الانتهاء ولكل من القائلين حجج على صحه رأيه والحق ان السكون في المكان مقابل للحركة منه وللحركة إليه جميعا فان السكون ليس عدم حركه خاصه والا لكان كل حركه سكونا في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركه ممكنة في ذلك الجنس

ثم لو أوجبنا ان يكون المقابل للحركة الطبيعية سكون طبيعي كان المقابل للحركة الطبيعة إلى فوق هو سكون إلى فوق لان ذلك هو الطبيعي لا الذي في جهة التحت والمقابل للحركة التي إلى أسفل هو السكون في أسفل لما علمت فحينئذ المقابل للحركة هو السكون في المنتهى.

واما كيفية خلو الجسم عن حركه والسكون جميعا فذلك في ثلاثة أمور.

الأول في الجسم الذي يمتنع خروجه عن حيزه الطبيعي مثل كليات الأفلاك والعناصر فهي غير متحركة عن مكانها ولا ساكنه أيضا لان السكون عدم حركه عما من شانه ان يتحرك فإذا لم يكن من شانها حركه لم تكن ساكنه بل هي ثابته في أحيازها لا ساكنه ولا متحركة.

والثاني كل جسم إذا لم يماسه محيط واحد أكثر من آن واحد مثل السمك في ماء سيال أو الطير في هواء متحرك فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل أوضاعه بالنسبة إلى الأمور الخارجة عنه ولا ساكن أيضا لأنه غير ثابت في مكان واحد زمانا والسكون لا ينفك من ذلك.

الثالث كل آن من آنات زمان حركه كابتدائها وانتهائها ليس الجسم فيه ساكنا ولا متحركا لان حركه منقسمة فيمتنع وقوعها في الان فإذا استحال اتصاف الجسم بالحركة في الان لم يكن ساكنا فيه.

أقول في كل واحد من الأمور الثلاثة نظر اما الأول فقد مر ان القبول و الامكان المأخوذ في تعريف العدم قد اكتفى بعضهم بما هو بحسب الجنس القريب فكليات العناصر يمكن ان يسمى عدم حركتها في الأين سكونا.

واما الثاني فهو مع ابتناء ما ذكر فيه على مذهب القائلين يكون المكان سطحا يمكن ان يقال إن كلا من السمك والطير ساكن في مكانه وان تبدلت عليه السطوح لان ذلك لم يقع من قبله كحال جالس السفينة السائرة (١) فان حركه لا بد فيها من فاعل مؤثر وقابل متأثر فإذا لم يفعل فاعل في قابل موجود تحريكا فليس هناك الا السكون فقط. (٢)

واما الثالث فنقول فيه المتحرك في كل آن من آنات زمان حركه متصف بالحركة دون السكون (٣) وان لم يتصف بالحركة في الان.

فان قلت إذا لم يتحقق حركه في الان لم يكن الموضوع متصفا بالحركة في الان فيتصف بمقابل تلك حركه وهو السكون.

قلنا مقابل حركه في الان عدم حركه في الان بان يكون في الان قيدا للحركة لا للعدم فلا يلزم ان يكون الجسم متصفا في الان بذلك العدم بل بالحركة الواقعة في الزمان الذي ذلك الان حد من حدوده نعم يخلوا الجسم في كل آن من زمان حركته من حركه في ذلك الان والسكون في ذلك الان وهما ليسا بنقيضين كما عرفت بل ليسا بحركة وسكون لان الزمان مأخوذ في حد كل منهما.

وأيضا رفع الأخص لا يستلزم رفع الأعم وحركه في الان أخص من

---

(١) فيه منع ط مد

(٢) أي داخلي مختص بموضع حركه فلا يرد ان هذا التبديل ليس بلا فاعل س ره

(٣) أي المتحرك في كل آن متصف بالحركة التي في الزمان وان لم يتصف بالحركة في الان لان السالبة قد تنتفي بانتفاء الموضوع وهذا مثل ان يقال لا ينفك وجود العقل الذي في الدهر عن الوجود الواجب الذي في السرمد ولا ينفك وجود الفلك الذي في الزمان عن الوجود العقل الكلى الذي في الدهر فان اللازم في وعائه لا ينفك عن الملزوم في وعائه س ره.

حركه مطلقا والتي ارتفعت عن الجسم في الان في طبيعة الأخص ولا يلزم منه رفع طبيعة الأعم

فصل

في الوحدة العددية والنوعية والجنسية للحركة

قد عرفت ان حركه كمال وصفه وجودية لموضوعها وعرفت انها متعلقه بأمور ستة فوحدتها متعلقه ببعض تلك الأمور اما وحدتها الشخصية فلا يخلو عن وحده الموضوع ووحده الزمان إذ لا بد من وحدتهما في وحده كل عرض فان البياض الموجود في أحد الجسمين غير موجود في الجسم الاخر وإذا عاد بياض جسم بعد زواله (١) لم يكن العائد هو الذي زال وكما أن البياض لا يتكثر بالنوع أو بالجنس لنفس تكثر موضوعه بالنوع أو بالجنس فكذلك لا يوجب تكثر الموضوع نوعا أو جنسا

تكثر حركه بهما وذلك لأنه لا بد في تكثر الأنواع من اختلاف الفصول الذاتية والإضافة إلى الموضوع من الأحوال العارضة لسائر المقولات العرضية لا مدخل لها في ماهياتها ولذلك يجوز ان يجتمع سائر المقولات في موضوع واحد فالحركة الواحدة

بالشخص هي التي موضوعها وزمانها ومسافتها واحده (٢) وإذا اختلف شئ منها تعددت

---

(١) فكذا إذا عادت حركه بعد زوالهما إلى الموضوع الأول بعينه لم يكن العائدة هي الزائلة لاختلاف الزمان ومعلوم ان الاتصال الوحداني المساوق للواحدة الشخصية مقطوع حينئذ وزمان كل واحده مع عرض ما مشخص كما مر ولكن إذا لم يقطع الاتصال فما في الزمان الثاني من حركه بقاء الشخص الأول لا شخص آخر س ره

(٢) في العبارة قصور لان وحده خمسه من الأمور المتعلق بها حركه معتبره في وحدتها الشخصية بانضمام ما منه وما إليه إذ باختلافهما يختلف حركه شخصا وان فرض اتحاد الأمور الأخرى كما أن باختلاف المسافة يختلف حركه شخصا وان فرض اتحاد الباقي ان قلت باختلاف ما منه وما إليه يختلف حركه نوعا كما سيصرح به قلت أولا المسافة أيضا كذلك وثانيا ان الشخص موقوف على النوع والنوع على المنوع والموقوف على الموقوف على الشئ موقوف على ذلك الشئ فكما انه إذا تبدل واحد من الثلاثة المشخصة حصل شخص آخر من حركه كذلك إذا تبدل ما منه وما إليه نعم اختلاف الفاعل للحركة لا يوجب اختلافها الشخصي فضلا عن النوعي كما إذا حرك العجله محركان والماء في السخونة مسخنان بشرط عدم انقطاع حركه الشخصية فيما بينهما ولا يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول شخصي كما لا يخفى وبالجملة ارتفاع كل واحد من الأمور الخمسة موجب ارتفاع وحدتها الشخصية واختلافها موجب اختلاف الشخصي س ره

حركه شخصا لا نوعا وانما يختلف بالنوع إذا اختلف مبادئها (١) وهي ما منه وما فيه وما إليه اما ما فيه فمثل ان يكون إحدى الحركتين من مبدء إلى منتهى بالاستقامة ويكون الأخرى بالاستدارة ومثل ان يكون إحدى الحركتين من البياض إلى الصفرة إلى الحمرة إلى القتمة إلى السواد والأخرى منه إلى الفستقية ثم إلى الخضرة ثم إلى النيلية ثم إلى السواد واما ما منه وما إليه فمثل الصاعد والهابط فيجب انه إذا اختلف شئ من هذه الثلاثة في شرائط وأحوال تتعلق حركه بها لم يكن واحده بالنوع وربما يظن أن التسود والتبيض وان اختلفا في المبدء و المنتهى طريقهما واحده وكذلك زعم أن الصعود يخالف النزول لا بالنوع بل بالاعراض والكل خطا وكذلك المستقيمة والمستديرة متخالفتان نوعا لاختلاف ما فيه حركه نوعا لان الخط المستقيم يخالف المستدير بالنوع وكذلك يتخالف المستديرات المتفاوتة التحديبات كما أن الحركات المتفقه في نوع السواد مخالفه للمتفقات في نوع البياض لاختلاف ما فيه حركه والحركات المتفقه في النوع

---

(١) أي مباديهما القوامية التي هي كالفصول المقومة فتنوع حركه باختلاف هذه لا باختلاف مبدئيها الفاعلي والقابلي والزمان وقد أشار (س) بالأمثلة إلى أن الاختلاف في الثلاثة لموجب لتنوع حركه اختلاف مخصوص كصاعدتين في مسافتين وكتفاوت المبدئين والمنتهائين بالعدد فقط لا بالمضادة وبالجملة اختلافها الشخصي موجب الاختلاف الشخصي في حركه واختلافها النوعي موجب نوعي فيها فلا يتوهمن التناقض من عده المسافة من المشخصات أولا ثم من المنوعات ثانيا سيما مع تصريحه بقوله لا نوعا س ره.

لا تتضاد واما السرعة والبطؤ فلا يختلف بهما حركه في النوع (١) إذ هما يعرضان لكل صنف من حركه واما الحركتان المختلفتان في الجنس فالحركة في الكيف والتي في الكم.

شك وإزالة

قول من قال إن حركه لا توصف بالوحدة كما لا توصف بالهوية لأنها شئ فايت ولاحق يزال كما علمت بان حركه من حيث كونها حركه لا تنقسم إلى قسمين فهي واحده كما أن العشرة (٢) من حيث ذاتها غير منقسمة فهي وان كانت عشره لغيرها واحده في ذاتها وقد مر ان لها وجودا في الخارج سواء كانت بمعنى القطع أو بمعنى التوسط.

وقد تفصى بعضهم عن تلك الشبهة بان مثل حركه الواحدة في أنها قد تعدم منها أشياء ويكون مع عدم تلك الأشياء محفوظه الوجود مثل صوره البيت الذي يستحفظ

واحده بعينها مع خروج لبنه لبنه منها وسد الخلل بما يقوم مقامها وكذلك صوره كل شخص من الحيوان والنبات.

أقول حال حركه والعدد ليس كحال البيت والشخص من الحيوان أو النبات فان كلا منهما صورته عين مادته وحدتهما بعينه وحده الكثرة بالقوة أو بالفعل بخلاف ما ذكره من البيت والشخص المغتذى.

قال بهمنيار في التحصيل إشارة إلى ما ذكر من التفصي (٣) وليس يعجبني

---

(١) بل لا يختلف بهما بالشخص فضلا عن النوع لان شخصا واحدا من حركه عند القرب من النهاية المطلوبة تصير أسرع مما عند البعد كما قالوا س ره

(٢) هذا على سبيل التنزل والا فالحركة لاتصالها من قبيل الخط الواحد الذي هو الكم المتصل الذي هو أقوى وجودا وأتم وحده من الكم المنفصل فإذا كان العشرة التي هي عين الكثرة بالفعل من جهة لا تخلو عن وحده وهوية لم يخلو حركه عنهما بطريق أولى لان كثرتهما بالقوة س ره

(٣) أي تقدير أو ارتضاء لهذا الجواب المذكور من المصنف قدس سره بان كل موجود في عالم الكيان هذا شانه وكل ثابت وواحد منه هذا ديدنه فإنه مركب من الغايت واللاحق والمتصرم والمتجدد والمنقسم والمتعدد ومع ذلك هو موجود واحد ثابت ذو هويه س ره.

أمثال هذه الأجوبة فإنه يستحيل ان يكون للكائنات الفاسدات صوره ثابته من دون ان يقضى بثبات اجزاء وجدت فيها من أول الكون محفوظه إلى وقت الفساد لا تفارق ولا تبطل وتكون مقارنه لصورة واحدة أو قوه واحده تستحفظان التخلل الواقع في عين تلك الأجزاء بما يورده من البدل والبيت القائم بما يسد مسد اللبن المنقوص ليس هو ما كان قبل النقص إذ التركيبات هي من جمله الاعراض تفسد بفساد حواملها ولا يصح عليها الانتقال وكذلك الظل في الماء السائل ليس (١) واحدا بعينه لأنه حال للقابل فإذا استحال القابل لم يبق صفته كما أنه إذا استحال القابل مطلقا لم يبق صفة مطلقه انتهى فعلم أن حركه الواحدة ليس وحدتها كوحدة البيت وما يجرى مجراه بل هي أحق بالوحدة منها واما بقاء وحده الموضوع في النمو والذبول فقد مر بيانه وحركه الفلكية بالمعنى الذي به يكون بين ماض ومستقبل هي واحده باقيه عندهم ابدا وهي عندنا متبدلة في كل آن لكن التي تبقى من الصور المتجددة المادية لكل فلك هي صوره واحده عقلية باقيه ببقاء الله وهي الواسطة عند الله بين هذه المتجددة السابقة واللاحقة واما هذه التي بمعنى القطع فيشبه ان يكون وحدتها بالعرض ووحدتها ليست كوحدة ذلك الامر التوسطي لأنها عقلية علمية وهذه إتصالية منقسمة بالقوة والعلم عند الله (٢)

---

(١) وهذا الظل أو الضوء المتجدد آنا فانا مع كونه يترائى واحدا نظير تجدد الأمثال في أكوان العالم وقبض عالم بمقتضى اسمه المعيد والقابض واحياء عالم آخر في ثاني الحال بموجب اسمه المبدء والباسط وهذا سنته تعالى ولن تجد لسنه الله تبديلا وهذا حال وجود العالم باعتبار وجهه إلى نفسه واما باعتبار وجهه إلى الله القديم تعالى فهو ثابت واحد بلا تجدد وتكرار وعود ورجع س ره

(٢) متمم لدفع الشك بان حركه التوسطية الفلكية عندهم ثابته واحده بسيطه دائمه وهذا فوق الوحدة التي أنكرها الشاك وحركه الفلكية باعتبار التوسط الموصوف مستند إلى الجاعل الثابت القديم الواحد البسيط كما انها باعتبار مراتب القطع مسند إليها للحوادث وهكذا ربطوا الحوادث بالقديم س ره.

فصل
في حقيقة السرعة والبطؤ وانهما ليسا بتخلل السكون
لما استحال وجود حركه غير متجزية أو متجزية إلى ما لا يتجزى ولو بالقوة فاستحال كون السرعة والبطؤ بتخلل السكنات اما الأول فلانه لو جاز وجود حركه لا تتجزى لجاز وجود مسافة غير متجزية واللازم محال لما سيأتي في مباحث الجواهر فكذا الملزوم وبيان الملازمة بان حركه مطابقه للمسافة والمسافة اتصالها باتصال الجسم وهو متجز لا إلى نهاية فالحركة غير منتهية في التجزية واما الثاني فلو كانت حركه أسرع من حركه والأخرى أبطأ منها لأجل تخلل السكنات يلزم ان يرى المتحرك ساكنا والرحى متفككا (١) وذلك لان نسبه زمان السريع من حركه إلى زمان البطئ كنسبة مسافة البطئ إلى مسافة السريع فلو فرض متحركان زمان حركه أحدهما عشر زمان حركه الاخر وكان المقطوع من مسافة إحداهما آلاف ألوف مسافة الأخرى واتفقا في الاخذ والترك لوجب ان يرى الابطاء حركه ساكنا في خلال حركته المحسوسة متصلة في اجزاء من ذلك الزمان نسبتها إلى اجزائه التي وقعت حركه فيها كنسبة مسافة السريع إلى مسافته كمثال حركه الشمس وحركه الفرس الشديد العدو ولغير ذلك من الحجج البينة المذكورة في الكتب
فصل
في أحوال متعلقه بالسرعة والبطؤ
منها ان كلا منهما مشترك معنوي بين ما يوجد منه في المستقيمة والمستديرة والكمية والكيفية لاتحادها في الحد المشترك وهو القطع للمسافة في زمان أقل

---

(١) الأولى بناء البيان على أن كل جزء من حركه فعليه لسابقه وقوه بالنسبة إلى لاحقه ومن الممتنع تخلل العدم بين قوه الشئ وفعليته بعينه واما الحس وخاصة البصر فيا له من الخطاء فيما يناله من حركه والسكون ط مد.

ومنها ان من أسباب البطؤ في الحركات الطبيعية ممانعة المخروق وفي القسرية ممانعة الطبيعة (١) وفي الإرادية هما جميعا.
ومنها ان التقابل بين السرعة والبطؤ ليس بالتضايف لان المضافين متلازمان في الوجودين وهما غير متلازمين في واحد من الوجودين (٢) وليس تقابلهما أيضا بالثبوت والعدم لأنهما ان تساويا في الزمان كانت السريعة قاطعه من المسافة ما لم يقطعها البطيئة وان تساويا في المسافة كان زمان البطيئة أكثر فلأحدهما نقصان المسافة وللآخر نقصان الزمان فليس جعل أحدهما عدميا أولى من جعل الاخر عدميا فلم يبق من التقابل بينهما الا التضاد لا غير (٣).

---

(١) أي الممانعة المختصة بالقسرية بالنسبة إلى الطبيعية والا فهاهنا أيضا ممانعة للمخروق كما في الحجر المرمى إلى فوق في الماء أو في الهواء س ره
(٢) ان قلت كيف لا يتلازمان في الذهن وقد اخذ في حدهما الزمان الأقل والأكثر وهما مضافان قلت أولا لا نسلم ان ما ذكر حد وثانيا ان المراد السرعة والبطؤ الحقيقيان والمراد بالأقل والأكثر في تعريفهما القليل والكثير نعم قد يراد بهما ما بالقياس وهما مضافان ومرجعهما الأسرعية والابطائية نظير ما سبق في مبحث التشكيك من الشيخ ان الطول الحق لا يقبل الأزيد والأنقص بل الطول المضاف وان الكثير بلا اضافه هو العدد والكثير بالإضافة عرض في العدد س ره
(٣) اشتراط غاية الخلاف بين التضادين لا يلائم وكون السرعة والبطؤ متضادين إذ ما من سريع أو بطئ من حركه الا ويمكن فرض ما هو أسرع منها أو أبطأ ولا يجد فيه ما ذكره رحمه الله من أن قوى التحريك وكذا القوى المعاوقة متناهية فان الملاك في خلاف خلافهما بحسب الطبع لا بحسب الصدفة في الوجود والحق ان الصفة الثابتة الواقعية للحركة هي السرعة فحسب وهي حالة المرور والانقضاء التي في كل حركه وهي لما كانت مختلفة في الحركات نسب بعض مصاديقها إلى بعض فحصلت السرعة والبطؤ النسبيتان فما من سرعة في حركه الا وهي بطؤ بالقياس إلى ما في حركه هي أسرع منها وكذا الحال في جانب البطؤ فالسرعة في حركه كالشدة في الوجود بمعنى ترتب الآثار ثم ينشأ بمقايسة البعض إلى البعض معنى الشدة والضعف وهما وصفان نسبيان.
ومن هنا يظهر ان السريع مساوق للحركة مع انقسامها إلى السريعة والبطيئة كما أن الوحدة مثلا مساوقة للوجود مع انقسامه إلى الواحد والكثير ويتبين به ان السرعة و البطؤ لا تقابل بينهما حقيقة كما أن الواحد والكثير لا تقابل بينهما حقيقة وقد بينا ذلك في مباحث الواحد والكثير ويتبين أيضا ان البطؤ معلول تركب حركه كما أن الكثرة معلول تركب الوجود فكلما كانت حركه أشد بساطه كانت أسرع وبالعكس في جانب البطؤ كما أن الوجود كلما كان أبسط كان أشد وأقوى وهذا وان لم يذكره أحد من أساطين الحكمة لكنه لا مناص منه بالنظر إلى براهين المسألة فتبصر ط مد

ومنها ان تقابل السرعة والبطؤ لما كان بالتضاد كما مر والمتضادان يقبلان الأشد والأضعف فيجب ان يكون لكل منهما غاية في الشدة فلا بد ان ينظر في أنه كيف يتصور سرعة لا أسرع منها وبطؤ لا أبطأ منه.

أقول ان القوة المزاولة للتحريك لا بد وأن تكون متناهية فلها غاية في السرعة لا يتعداها واما الغاية في البطؤ فهي أيضا توجد باعتبار القوة الممانعة للحركة كممانعة قوام المخروق أو الطبيعة في المقسور للقسرية وغير ذلك.

ومنها ان العلامة الطوسي ذكر في رسالة بعثها إلى بعض معاصريه موردا فيها بعض الاشكالات العلمية هذا الاشكال بقوله لما امتنع وجود حركه من غير أن يكون على حد معين من السرعة والبطؤ وجب ان يكون للسرعة والبطؤ مدخل في وجود الحركات الشخصية من حيث هي شخصية والسرعة والبطؤ غير متحصلي الماهية الا بالزمان (١) فإذا للزمان مدخل في عليه الحركات الشخصية فكيف يمكن ان يجعل حركه معينه علة لوجود الزمان ولا يمكن ان يقال حركه من حيث هي حركه علة للزمان ومن حيث هي حركه ما متشخصة بالزمان كما أن الصورة من حيث هي الصورة سابقه على الهيولى ومن حيث هي صوره ما متشخصة بها لان حركه ليست

من حيث هي حركه علة للزمان والا لكان لجميع الحركات مدخل في عليته انما هي

---

(١) لما عرفت من اخذ الزمان في تعريفهما ومن هنا كان تقسيم حركه إلى السريعة والبطيئة بحسب الزمان كما أن لها تقسيمات أخرى بحسب باقي الستة المتعلق بها حركه س ره.

علة للزمان من حيث هي حركه خاصه متعينة في الخارج فما وجه حل هذا الاشكال انتهى كلامه.

أقول ما صادفنا جوابا لأحد فيه والذي خطر بالبال حسبما أشرنا إليه سابقا ان عروض الزمان للحركة انما هو في ظرف التحليل فان حركه والزمان كما مر موجودان بوجود واحد فعروض الزمان للحركة التي يتقدر به ليس كعروض عارض الوجود لمعروضه بل من قبيل عارض الماهية كالفصل للجنس والوجود للماهية ومثل هذه العوارض قد علمت أنها متقدمة باعتبار متأخرة في اعتبار فالحركة الخاصة تتقوم بالزمان المعين في الخارج (١) لكن الزمان المعين عارض لماهية حركه من حيث هي حركه في الذهن فهو كالعلة المفيدة لها بحسب الوجود والتعين وهي كالعلة القابلة له بحسب الماهية هذا كله في ظرف التحليل العقلي واما في الخارج فلا علة ولا معلول ولا عارض ولا معروض لأنهما شئ واحد

فصل

في تضاد الحركات

اما المختلفة الأجناس فلا تضاد بينهما فيجوز ان يجتمع الاستحالة والنمو والنقلة في موضوع واحد فان تعاندت في وقت فذلك ليس لماهياتها بل لأسباب خارجه واما التي تحت جنس واحد كالتسود والتبيض فهما متضادتان وكذا

---

(١) هذا نظير الوجود والماهية فإنه لو لم يكن وجود خاص لم ينتزع منه ماهية فهي كالمعلول له واما في الذهن فالماهية موصوفه والوجود صفتها وتصير موضوعا في الهلية البسيطة ثم إن التقوم في الخارج باعتبار وجود العنوانين في الخارج وإن كان وجودهما واحد واما النفي عن الخارج بعد سطرين فباعتبار الوحدة والحل عندي ان حركه الدهرية علة للزمان حتى الان السيال واما الحركات الزمانيي فهي معلوله للأزمنة المعينة لا سيما عند المصنف قدس سره ان الطبيعة سيالة وحركه تجددها والزمان قدرها س ره.

النمو والذبول فلكل منهما حد محدود في الطبع يتوجهان إليه واعلم أن تضاد الحركات لا بد وأن يكون متعلقا بشئ من الأمور الستة التي بها تعلقت حركه فنقول تضاد الحركتين ليس لأجل الموضوع لان الأضداد قد يعرض لها حركات متفقه في النوع كالنار في حركتها إلى فوق طبعا والماء في حركته إليه قسرا ولا أيضا لأجل الزمان لان الزمان نفسه لا يتضاد ولا أيضا لأجل المسافة لان ما فيه حركه قد يكون متفقا والحركات فيه متضادة فان الطريق من السواد إلى البياض قد يكون بعينه من البياض إلى السواد وحركه إلى البياض ضد حركه إلى السواد وكذا تضادها لتضاد الفاعل (١) وبالجملة فالأسباب المتوسطة إذا لا اضداد لها فكيف يتضاد الحركات لأجلها فبقي ان يكون لأجل ما منه وما إليه وقد مر انهما متضادان بوجه من الوجوه فهما إذا كانا متضادين بالذات كانت حركه متضادة لا كيف اتفقت فان حركه من السواد إذا لم يكن توجها إلى البياض بل إلى الأشفاف لم يكن ضدا للحركة إلى السواد فالحركات المتضادة هي التي أطرافها متقابلة سواء كان تقابلها في ذواتها كالسواد والبياض أو يكون تقابلها بالقياس إلى حركه إذ قد عرض لأحدهما إن كان مبدء لحركة وللآخر إن كان منتهى لتلك حركه و ليس إذا كان شئ كالحركة متعلقا بشئ كالطرف ويكون ذلك الشئ ليس يعرض له التضاد في جوهره بل يعرض له بالعرض كالمبدئية يجب ان يكون تضاد المتعلق به تضادا بالعرض وذلك لجواز ان يكون هذا الذي هو عارض للمتعلق به كالمبدئية داخلا في جوهر المتعلق كالحركة فان الجسم الحار والبارد يتضادان بعارضيهما وهما التسخين والتبريد والتضاد بينهما بالحقيقة وعلى هذه الصورة فان حركه ليست تتعلق بطرف المسافة من حيث هو طرفها فقط بل من حيث هو مبدء ومنتهى فان جوهر حركه يتضمن التقدم والتأخر لان حقيقتها مفارقه وقصد فجوهر حركه يتضمن المبدأ والمنتهى (٢) فالأطراف من حيث هو مبدأ ومنتهى يتعلق بها

---

(١) كالحر الفاعل للتسود والبرد الفاعل له س ره

(٢) ليس المراد بهما السكونين في المبدء والمنتهى بل الأكوان المتعاقبة المتصلة في القطع والكون السيال بحسب النسب في التوسط كما قال حقيقتها مفارقه وقصد س ره.

حركه فهي متقابلة ومع تقابلها مقومه للحركة وان كانت غير مقومه لموضوع
حركه فالضدان ذاتيان للحركة وليسا ذاتيين للطرفين

فصل

في أن المستقيمة من حركه لا تضاد المستديرة ولا
المستديرات المتخالفة الانحداب تضاد بعضها
لبعض لأجل هذا الاختلاف

وذلك لان الاختلاف في الاستقامة والاستدارة ليس اختلافا في أمرين
يتواردان على موضوع واحد بل موضوع الاستقامة (١) كالخط يمتنع ان يستحيل من
استقامته إلى الاستدارة الا لفساده فالاستقامة والاستدارة ليستا بضدين فكيف حركه
المستقيمة والمستديرة وكذا حكم مراتب الاستدارات بعضها لبعض لأنها لا تتعاقب
على موضوع واحد على انك قد علمت (٢) ان ليس تضاد حركه لتضاد ما فيه
حركه ولو كانت مضاده المستديرة لغيرها بسبب الطرفين (٣) أمكن ان يكون
لمستديرات
وقسى لا نهاية لها بالقوة وتر معين من خط مستقيم واحد فيلزم ان يكون لكل
حركه فيها (٤) اضداد لا نهاية لها بالامكان لكن ضد الواحد واحد بالفعل أو بالقوة

---

(١) وذلك لان الخط بسيط ليس كالجسم الذي يبقى في الانقلابات بمادته ويفسد بصورته والاستقامة والانحناء اما فصلان للخط واما لازمان وخاصتان لنوعين من الخط وأيا ما كانا يستلزم تبدلهما تبدل الخط س ره

(٢) وجه آخر لنفى التضاد عن الحركتين بنفيه عما فيه من الخط المستقيم والمستدير كما مر في الفصل السابق س ره

(٣) بان يكون ما منه في المستقيمة هو ما إليه في المستديرة فيتعاكسان لا انهما يتوافقان س ره

(٤) انما لم يقل للحركة فيه أي في الوتر ليشمل تضاد كل مستديرة منها مع المستديرات الاخر س ره.

وهو الذي في غاية البعد عنه على أن تلك القسي تتخالف بالنوع لا بالشخص (١) نعم لا مانع من أن يقع في أمور لا تضاد لها بالذات تضاد من جهة أخرى وفي معان اخر كما أن التوسط في الأخلاق مضاد للنقص والافراط كليهما والنقض و الافراط متضادان تضادا ذاتيا وتضادهما للوسط تضاد بالعرض لأجل معنى آخر و هي الرذيلة فيهما والفضيلة في الوسط فالرذيلة معنى يلزمهما وضدها وهي الفضيلة يلزم الوسط فهذا الوسط وسط باعتبار وطرف باعتبار آخر (٢) وذانك الطرفان طرفان باعتبار وهما في طرف واحد باعتبار آخر قالوا لا تضاد بين الحركات المستديرة وان اختلفت بالشرقية والغربية لعدم اختلافها في النهايات وكل حركتين متضادتين فلا بد ان يختلفا في النهايات وهاهنا ليست كذلك وفيه موضع تأمل ثم انك قد عرفت كيف يتضاد المستقيمات وعرفت ان الصاعدة والهابطة تتضادان بما هما حركتان مستقيمتان ولهما أيضا تضاد آخر خارج عن حركه وهو كون أحد الطرفين علوا والاخر سفلا فالحركة ذات الضد هي التي تأخذ أقرب مسافة من طرف بالفعل إلى طرف بالفعل وضدها هي التي يبتدأ من منتهاها ذاهبة إلى مبدأها لا إلى شئ آخر فليست حركه على التوالي للبروج ضدا للحركة على خلاف التوالي ولا حركه على أحد نصفي الدائرة ضدا للواقعة على النصف الآخر لان الدائرة لا يتعين فيها قوس عن قوس ومع ذلك التوجه إلى كل حد عين التوجه منه والمطلوب فيها لكل حد عين المهروب عنه

---

(١) حتى يكون حقيقة واحده نوعيه ويكون حد الواحد واحد وبناء الاختلاف النوعي على أن لا تشكيك في الذاتي فالمراتب أنواع س ره

(٢) أشار إلى ما سبق من الوضع اليومي الذي هو ما إليه حركه الفلكية غير الوضع الأمسي الذي هو ما منه حركه بالعدد ولا وجه لقول من قال ما منه هو بعينه ما إليه في المستديرة وقد كان بناء نفى التضاد عن المستديرات على وحدتهما ثم أشار إلى التحقيق بقوله ثم انك الخ س ره.

فصل
في أن كل حركه مستقيمة فهي منتهية إلى السكون
احتج المتقدمون على أن بين كل حركتين مختلفتين سكونا بحجج أربع.
الأولى ان الشئ لا يصير مماسا لحد معين ومباينا له الا في آنين وبين الأنين زمان لاستحالة التتالي وذلك الزمان لا حركه فيه ففيه سكون.
والجواب أولا بالنقض لاجراء الدليل في كل حد مفروض في المسافة فيلزم ان لا يوجد حركه متصلة في العالم.
وثانيا بالحل لان المباينة حركه وكل حركه لا توجد الا في زمان و لزمانها طرف لا يوجد حركه فيه هو الان فللمباينة طرف ليس الشئ فيه مباينا بل هو آخر زمان المماسة لو كان للمماسة زمان وهو عين آن المماسة لو وقعت في آن فقط ولا استحالة في أن يوجد في طرف زمان المباينة خلاف المباينة وهو المماسة.
الحجة الثانية لو جاز اتصال الصاعد بالهابط لحدثت منهما حركه واحده بالاتصال فيكون الحركتان المتضادتان واحده هذا محال.
وأجيب (١) بان وجود الحد المشترك بالفعل بين الخطين يمنع ان يكونا خطا

---

(١) ما هو المذكور غير لازم وما هو اللازم غير مذكور فالمجيب تعلق بوجود الحد المشترك وليس بمتحقق ولو تحقق لم يكن الا السكون وهو مطلوب خصمه لان الحد المشترك مخالف بالنوع لذي الحد فالحد المشترك بين الخطين هو الرافع لاتصالهما الجاعل لهما فردين للخط هو النقطة وبين الزمانين كذلك هو الان وبين الحركتين هو السكون ولا يكون الحد المشترك بين الحركتين هو النقطة أو الان أو غيرهما الا السكون واللازم هو التعلق بالمنوعات في حركه وهي كما كتبت سابقا ثلاثة ما منه وما إليه و ما فيه فإذا كانت الحركتان مخالفتين بالنوع باختلاف المنوع كيف اتحدتا شخصا لكن الحق ان هذه الحجة برهانية فان كون الحركتين المتضادتين شخصين من نوعي حركه بديهية ولو لم يتخلل السكون وكانت حركه متصلة واحده والاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية كانت الحركتان مع اختلاف المنوع فيهما شخصا واحدا وهو محال س ره.

واحدا سيما إذا كانا متخالفي الجهة كخطين محيطين بزاوية بل الشرط في الوحدة الاتصالية ان لا يكون الحد المشترك موجودا الا بالقوة فكذلك في الحركتين لا يجب وحدتهما لوجود الحد المشترك بالفعل.

الثالثة لو اتصلت الحركتان لكانت غاية التصاعد العود إلى ما تحته فيكون المهروب عنه مقصودا من جهة واحده.

والجواب ان هذا انما يلزم لو وجب من اتصال الحركتين وحدتهما وبطلان الحد المشترك بين الصاعد والهابط وليس كذلك فلم يلزم ما قالوه.

الرابعة وهي أيضا قريبه المأخذ مما سبق انه لو أمكن ان يستمر التسود إلى التبيض من غير أن يقع بينهما زمان كانت القوة على التسود قوه بعينها على التبيض فالأبيض إذا اخذ في التسود كانت قوته على التسود قوه على التبيض فيلزم ان يكون الأبيض فيه قوه على البياض وكذا الأسود فيه قوه على السواد وذلك محال لان الشئ محال ان يكون قوه على نفسه.

والجواب انه عند كونه ابيض لا يأخذ في التسود (١) لان التسود مأخوذ من طبيعة السواد وذلك لا توجد مع البياض بل توجد بعد البياض ولا يلزم من قول من يقول القوة على التسود بعينها قوه على التبيض ان لا يكون في الأبيض قوه على البياض ولو بعيدا ولو سلمنا انه حال كونه ابيض يأخذ في التسود حتى يكون فيه مع البياض الحاصل بياض آخر منتظر الوجود بالقوة.

---

(١) ولعلك تقول ان التسود توجه إلى السواد فالأبيض عند كونه ابيض له توجه وحركه إلى السواد فأقول المراد بالتسود في قوله لا يأخذ بالتسود ما هو مأخوذ من السواد الذي بعد السواد الحالك الذي هو ما إليه حركه الأولى فكان مبنى قول المستدل قوه التسود وقوه التبيض ان التسود الذي بعد المنتهى هو التوجه إلى البياض ويقول المجيب التلبس بذلك التسود الذي هو توجه إلى البياض ليس حال كونه ابيض بل بعد ذلك و الحاصل ان التسود مأخوذ من السواد بالفعل وهناك قوه البياض الثاني لا قبله أي عند كون الموضوع ابيض أولا الا قوه بعيده س ره.

فهذه الحجج الموروثة من القدماء كلها ضعيفه والحجة البرهانية هي التي اعتمد عليها الشيخ الرئيس في اثبات هذا المرام وهو ان الميل هو العلة القريبة لتحرك الجسم من حد إلى آخر في المسافة والمحرك للجسم إلى حد لا بد ان يكون معه فالموصل له إلى ذلك الحد يجب وجوده عند وجود الوصول فإذا الميل الذي حرك المتحرك إلى حد من حدود المسافة لا بد من وجوده في آن الوصول ولا امتناع في ذلك إذ الميل ليس كالحركة غير آني الوجود بالضرورة ثم إذا رجع الجسم من ذلك الحد فلذلك الرجوع ميل آخر هو علة قريبه للرجوع لان الميل الواحد لا يكون علة للوصول إلى حد معين وللمفارقة عنه والميل حدوثه في الان (١) وليس آن حدوث الميل الثاني هو الان الذي صار الميل موصلا بالفعل لامتناع ان يحصل في الجسم الواحد في الان الواحد ميلان إلى جهتين مختلفتين فاذن حدوث الميل الثاني في غير الان الذي صار فيه الميل الأول موصلا بالفعل وبينهما زمان يكون الجسم فيه ساكنا وهو المطلوب.

أقول هذه المقدمات كلها صحيحه لكن يجب ان يفهم المراد (٢) من المفارقة في قوله لان الميل الواحد لا يكون علة للوصول إلى حد وللمفارقة عنه المفارقة الرجوعية أو الانعطافية لئلا ينتقض البرهان بالوصولات إلى حدود المسافة والمفارقات عنه إذ البرهان مختص بالحركات المختلفة المفتقرة إلى الميول المختلفة والميلان المختلفان لا شبهه في امتناع اجتماعهما في آن واحد لموضوع واحد.

---

(١) فحيث اخذ الميل مبدء البرهان وهو آني لأنه كيفية ملموسة بها يدافع الجسم ما يمانعه والكيف آني بدليل وقوع حركه فيه لم يتوجه عليه ما توجه على ما سبق من أن المباينة حركه وحركه زمانية ليس لها ابتداء بمعنى الجزء الأول في آن أول وإن كان لها ابتداء بمعنى انقطاعها بالمتباين بالنوع وانقطاع زمانها في جانب البداية بالآن الذي هو طرف زمان المماسة س ره

(٢) لا من باب التخصيص في الدليل العقلي بل لان المفارقة الرجوعية اعراض عما إليه الحركة الأولى بقول مطلق بخلاف المفارقات في حدود المسافات فإنها ليست اعراضات عن المنتهى س ره.

ومن الاعتراضات الفخرية قوله ان هذا لا يتمشى في الحركات الكمية و الكيفية فان تلك الحركات غنية عن الميل وهو مبدأ هذا البرهان.
أقول هذه كالمؤاخذة اللفظية فان بدلنا لفظ الميل بما يجرى مجراه في كونه سببا قريبا لا بد من اختلافه عند اختلاف المسبب عنه (١) والرجل العلمي كيف يرضى نفسه بمثل هذه المؤاخذة.
ومنها انه إذا فرضنا كره مركبه على دولاب دائر فرض فوقه سطح مستو بحيث يلقاها عند الصعود فإنها تماس ذلك البسيط في كل دوره آنا واحدا لا قبله ولا بعده في تلك الدورة.
ثم أجاب عنه بجواب سخيف لا نطول الكلام بذكره ثم بالاشتغال ببيان سخافته فأقول ستعلم الجواب عن شبهه الدولاب بما سيأتي في دفع شبهه الحبة المرمية (٢) ثم قال فاما المنكرون لهذا السكون فأقوى ما لهم ان الحجر لو وقف بين حركته الصاعدة والهابطة فلا شك ان طبيعته باقيه عند الصعود فالقوة القاسرة ان كانت أقوى من الطبيعة فالحركة إلى ما فوق باقيه وان كانت أضعف منها فلم يكن لها حركه الصعود بل الحركة الهبوطية وان تساويتا كان الحجر ساكنا. (٣)
فنقول هذا القدر من القوة الغريبة يجب ان لا تنعدم لذاتها والا لم توجد فلعدمها سبب ولو كان سببه مصادمة الهواء المخروق التي جعلت سببا مضعفا للميل الغريب فذلك انما يكون في حال حركه (٤) لا في حال السكون فيجب ان لا ينعدم

---

(١) أي ما يجرى مجرى الميل بمعنى الكيفية الملموسة التي بها يدافع الجسم ما يمانعه واما الميل بمعنى العشق فهو الساري في جميع الذراري س ره
(٢) من أن حركه الكره حينئذ عرضية لا ذاتية والكلام في الذاتية لان العرضية في قوه السكون بل لها صحه السلب عن المتحرك بالعرض س ره
(٣) ليس المراد تسليم السكون فان المستدل ينكره بل المراد ان السكون لا يحصل لتوقفه على رفع مانعه وهو القوة الغريبة القاسرة ولا ترفع كما قال هذا القدر الخ و على حصول علة السكون ولم يحصل كما قال فإذا بقي ساكنا الخ س ره
(٤) وحركه كاشفه عن وجود القوة الغريبة فكيف يكون مصادمة الهواء المساوقة لوجود الحركة الكاشفة عنها معدمة لها والا كان عدمها متوقفا على وجودها لان عدمها متوقف على المصادمة وهي على حركه وهي على وجود الغريبة س ره

ذلك القدر من الميل الغريب فالحجر يجب ان لا يعود الا بدفع دافع فإذا بقي ساكنا (١)
فذلك السكون لا يكون طبيعيا لان الطبيعة معوقة عن فعلها الطبيعي بل قسريا فيرجع حاصله إلى أن القاسر اعطى الجسم قوه غريبه يسكنه في بعض الأحياز و هذا هو الذي جعله الشيخ سببا للسكون في الزمان الثاني.
ولكن هذا باطل بوجهين أحدهما ان القاسر لو أفاد القوة الغريبة ولم يفد قوه مسكنه لم يجب السكون وان يفد فالضدان متلازمان هذا محال.
وثانيهما ان تلك القوة في أول ما أفادها القاسر ما كانت مسكنه ثم صارت مسكنه فعدم كونها مسكنه اما لوجود المانع وهي الطبيعة فعند مغلوبيتها لم تكن مانعه واما عند تكافؤهما فأي حاجه إلى القوة المسكنة فوجب (٢) ان يبقى ذلك التساوي ولا يصير الغريبة مغلوبة فلا يرجع الحجر المرمى
والعجب أن الشيخ ذكر في باب الخلاء انه لولا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر المرمى إلى سطح الفلك وهاهنا ذكر ان القاسر يفيد قوه مسكنه في بعض الأحياز والجمع بين هذين مشكل
أقول فاعل هذا السكون هو الطبيعة لكن بشرط ضعف القاسر (٣) وعلة

---

(١) لما فرغ المشكك عن مطالبه علة عدم القوة الغريبة طالب علة السكون الذي في الفوق س ره
(٢) بل أي حاجه إلى مطالبه المانع بعد انقضاء زمان المنع وبالجملة المقصود الزام الخلف حيث إن الشيخ التزم وجود القوة المسكنة وانما لا يحتاج إليها لان التساوي منشأ السكون كما أن التساوي قوتي الشخصين الجاذبين يوجب سكون الحلقه المتجاذبة في البين وقول المستدل النافي وجب بقاء التساوي سخيف لان القوى الجسمانية متناهية التأثير والتأثر سيما القوى القاسرة لان القسر لا يكون دائما ولا أكثريا وهذه حركه الغريبة والسكون في الجو والتساوي كلها قسرية س ره
(٣) أي بمدخليته وانما فسرنا به لان الشرط يجتمع مع المشروط بخلاف المعد و هذا الضعف كعلته معد وينبغي ان يجعل التساوي شرطا س ره.

ضعفه وجود الطبيعة (١) مع اعداد مصادمة الهواء المخروق الذي وجد قبيل آن الوصول إلى موضع السكون (٢) الا ترى ان ضعف القوة القسرية تزداد على سبيل التزائد لمصادمة الهواء وسبب تزائد الزيادة هو الذي ذكرناه من الاعداد فكذا الحال في سبب السكون وهذا معنى قول الشيخ ان القاسر يفيد قوه مسكنه في بعض الأحياز يعنى ان القوة التي كانت محركه إلى فوق عند استيلائها على الطبيعة صارت عند تكافؤها مع الطبيعة من أسباب السكون إلى أن يغلب عليها القوة الأصلية فيفعل حركه إلى تحت.

واما الذي افاده الامام في الجواب وهو ان هذا السكون واجب الحصول فان الجسم في آخر حركته لما امتنع اتصافه بالحركة كان ذلك السكون ضروريا (٣) فلا يستدعى علة كما أن سائر اللوازم لا يستدعى علة وعلى هذا لا يلزمنا بقاء الحجر في

الفوق لأنه إذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة محركه انتهى فركيك جدا من وجوه. الأول ان السكون من الاعدام التي يحتاج حصولها إلى علة (٤) كيف ولا يخلو السكون من أحد الامرين اما وجودي كما هو عند من يجعله عبارة عن الكون في مكان أو كم أو كيف أو غيره زمانا واما لازم لذلك الامر الوجودي فله علة وجودية لا محاله ولا يكفي فيه عدم علة حركه.

---

(١) وذلك لان الطبيعة تقاوم القسر كما انها في الاحياء تقاوم المرض وتوجه إلى الاستكمال والى ترتب الآثار على المجرى الطبيعي س ره

(٢) أشار بلفظ الاعداد إلى جواب قوله فذلك حال حركه فان المصادمة معدة للسكون ولعدم القوة الغريبة فلا ضير لو لم يتحقق المعد له عند وجود المعد بل هذا شان الاعداد والفاعل المباشر المستجمع للشرائط فيهما نفس الطبيعة س ره

(٣) من لا يسلم السكون لا يسلم آخر حركه الا بعد تمام الراجعة أو المنعطفة و المطلوب حصول السكون في الفوق س ره

(٤) كأنه قدس سره يردد عليه بأنه إن كان عدم استدعاء السكون علة لكونه عدما والعدم نفى محض والجواب هو الأول وكيف لا يكون مستدعيا للعلة والعدم امكاني وإن كان عدم الاستدعاء لكونه من اللوازم فالجواب هو الثالث س ره.

الثاني قوله إذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة لا معنى له لان الامر الضروري الواجب الحصول كيف زال بلا علة.
الثالث ان لوازم الماهية ليست كما زعمه فإنها معلوله للماهية بشرط وجود ما خارجيا كان أو ذهنيا عند بعض ومعلوله للماهية من حيث هي عند بعض آخر ولعله الماهية عند بعض آخر والحق عندنا انها معلوله بالعرض وعلى أي تقدير لا ينفك حصولها عن حصول علة الماهية.
ومن الاشكالات ان السكون زماني قابل للانقسام بانقسام زمانه فكل مقدار من السكون يفرض بين الحركتين فيمكن الاكتفاء بأقل من ذلك بينهما فما سبب التعيين لزمانه.
والجواب ان الجسم يختلف حاله باختلاف العظم والصغر والكثافة واللطافة والثقل والخفة وغير ذلك فهي يجوز كونها أسبابا لمقادير السكون.
ومما تمسك به نفاه السكون ان الحجر العظيم النازل إذا عارضه في مسلكه حبة مرمية إلى فوق حتى يماسه فان سكنت الحبة عند التماس يستلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاة الحبة الصاعدة.
وأجيب في المشهور بان الخردلة ترجع بمصادمة ريح الجبل فيسكن قبل ملاقاة الجبل ثم لما ورد عليهم انا نشاهد ان الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل كما في حركه اليد إلى فوق عند هبوط حجر ثقيل قالوا وقوف الجبل مستبعد ليس بمحال.
قال الإمام الرازي هذا وإن كان بعيدا لكنه ممكن ساق البرهان إليه فوجب التزامه.
أقول وأي برهان اقتضى ذلك فان البرهان قد اقتضى السكون بين حركه وحركه أخرى حقيقة لا حركه مجازيه فان حركه بالعرض كحركة جالس السفينة سكون بالذات فقد انتهت حركه الأولى بالسكون ولا استحالة في كون الجسم ساكنا في بعض زمان لصوقه بشئ يتحرك معه بالعرض وان كانت إلى جهة حركته الطبيعية لو خليت لبقاء القوة الغريبة معه بعد

فصل
في انقسام حركه بانقسام فاعلها
لما تكلمنا في ما هي كأحوال حركه فلنتكلم فيما هي كأنواعها اما حركه بالذات فتنقسم إلى طبيعية وإرادية وقسرية واما مطلق حركه فهي أربعة اقسام الثلاثة المذكورة والتي بالعرض (١) وان لم يخرج العرضية من الأقسام الثلاثة (٢) فنقول كل ما يوصف بالحركة فاما أن تكون حركه موجودة فيها أو لا بل فيما يقترنه فالثاني يسمى حركته بالعرض والأول اما ان يكون سبب حركته موجودا فيه أو خارجا عنه فان خرج فالحركة قسرية والذي ليس بخارج فاما ان يكون ذا شعور فالحركة نفسانية والا فطبيعية وقد أشكل عليهم الامر في بعض الحركات انها من أي قسم من هذه الأقسام لا سيما النبض فقد ذكر اختلاف الناس في أنها طبيعة أو إرادية (٣) وعلى التقديرين فأينية أو وضعية أو كميه ولكل من الفرق تمسكات مذكورة في كتب الطب سيما في شروح الكليات لكتاب القانون.
وقال بعض العلماء اما حركه النفس فإرادية باعتبار وطبيعيه باعتبار فهي تتعلق بالإرادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يتمكن المتنفس من تقديمه عليه وتأخيره عنه
بحسب ارادته لكنها لا تتعلق بالإرادة من حيث الاحتياج الضروري إليها وهذا معنى ما قال صاحب القانون ان حركه التنفس إرادية يمكن ان يغير عن مجراها الطبيعي

---

(١) ومن حركه العرضية حركه الأفلاك الثمانية بتبعية الفلك الأطلس وليست ذاتية قسرية إذ لا قسر في الأفلاك والفلكيات س ره
(٢) أي لا ينفك عنها فان الموصوف بالعرضية اما موصوف بإحدى الذاتيات الثلاث كما في الأفلاك واما موصوف بالسكون كجالس السفينة س ره
(٣) كون حركه النبض إرادية لا وجه له ولو كان لها وجه في التنفس واعلم أن في كل انقباض وانبساط لآلات التنفس كالصدر والرية تنبض القلب والشرائين خمس مرات ويتروح بما يرد من الصدر والرية س ره.

والاعتراض عليه بأنه لا إرادة للنائم فيلزم ان لا يتنفس ليس بشئ لان النائم يفعل الحركات الإرادية لكن لا يشعر بأنها إرادية ولا يتذكر بشعور واما حركه النمو فظاهر انها طبيعية إذ طبيعة النامي تقتضي الزيادة في الافطار عند ورود الغذاء ونفوذه فيما بين الاجزاء وكذا النبض عند المحققين فإنها ليست بحسب القصد والإرادة ولا بحسب قاسر من خارج بل بما في القلب من القوة الحيوانية وميل الجمهور إلى أنها مكانية وقيل بل وضعية وقيل بل كميه.

(١) فان قيل حركه الطبيعية لا تكون الا إلى جهة واحده بل لا تكون الا صاعدة أو هابطة على ما صرحوا به.

قلنا هي انما تكون كذلك في البسائط العنصرية واما في غيرها كالطبيعة النباتية والحيوانية فقد تفعل حركات إلى جهات وغايات مختلفة وطبيعة القلب والشرائين من شانها احداث حركه فيها من المركز إلى المحيط (٢) وهي الانبساط وأخرى من المحيط إلى المركز وهي الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط

---

(١) فيه ضعف لعدم تبدل المكان اللهم الا ان يبنى على أن حركتها على سبيل التوتير وهو ليس بمرضى في النفس واما على التحقيق وهو الانقباض والانبساط فالأصوب انها كميه بالتخلل والتكاثف وبينهما سكون ولو كانت وضعية كانت من قبيل حركه القائم من القيام إلى الانبطاح تدريجا فيتوارد عليه أوضاع غير متناهية على الاتصال حتى ينبطح فيتخلل سكون ثم يتوارد الأوضاع متعاكسة إلى القيام فهكذا يتوارد على الروح البخاري والشريان أوضاع من أعظم شهوق وأوسع انبساط إلى الأخفض والأضيق ويتخلل السكون ويكون راجعين في الأوضاع ثم إن المراد بالجمهور غير المحققين من الأطباء فإنهم على أن حركتها وضعية أو كميه لا مكانية س ره

(٢) ظاهره الجمع بين القولين من الأقوال التي في النبض إذ كون حركه الانقباض والانبساط بطبيعة القلب والشرائين قول وكونها بالقوة الحيوانية التي في القلب قول آخر تحقيقي وقد مر في قوله بل بما في القلب الخ وكونها بالقوة الحيوانية التي في الشرائين أيضا قول آخر وفيها أقوال أخرى ذكرتها في المنظومة المسماة بغرر الفرائد ويمكن ان يقال اسناد احداث حركه إلى طبيعتهما من باب اسناده إلى القابل س ره.

تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء (١) المفسد لمزاجه والاحتياج إلى هذين مما يتعاقب لحظه فلحظه فيتعاقبه الآثار المتضادة عن القوة الواحدة.

أقول الأولى تخميس الأقسام في حركه (٢) فان هاهنا قسما آخر من حركه بالحري ان يسمى تسخيرية وهي التي مبدأها النفس باستخدام الطبيعة استخداما بالذات لا بالقصد الزائد ولأجل اضافه هذا القسم اما ان يجعل الطبيعية قسمين ما يكون بالاستخدام أو لذاتها واما ان يجعل النفسانية قسمين ما يكون بالإرادة الزائدة أو باستخدام الطبيعة ومن هذا القسم ما ينسب إلى طبيعة الفلك من حركه المستديرة فإنها تفعل باستخدام النفس إياها.

وقد اشتهر من قدماء الحكماء ان الفلك له طبيعة خامسه وحيث لم يتيسر للمتأخرين نيل مرامهم ذكروا في تأويله وجهين. (٣)

أحدهما ان حركات الأفلاك وان لم تكن طبيعية لكنها ليست مخالفه لمقتضى طبيعة أخرى لتلك الأجسام لأنه ليس مبدأها أمرا غريبا عن الجسم فكأنه طبيعة.

وثانيهما ان كل قوه فهي انما تحرك بواسطة الميل على ما عرفت فمحرك حركه الأولى لا يزال يحدث في ذلك الجسم ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع ان يسمى طبيعة لأنه ليس بنفس ولا إرادة ولا امر حصل من خارج ولا يمكنه ان لا يحرك أو يحرك إلى غير تلك الجهة ولا أيضا مضاد لمقتضى طبيعة لذلك الجسم فان

---

(١) أي الدخان س ره

(٢) فيكون حركه النبض وحركه التنفس وحركه النمو في الحيوان وأمثالها تسخيرية فهذا من فروع التخميس كما أن ادخال حركه الفلك في الخامس أيضا من فروعه س ره

(٣) الحاجة إلى التأويل لدفع أمرين أحدهما توهم ان الصورة النوعية الفلكية طبيعة كالبسائط الأربعة والحال انها نفس وثانيهما توهم ان حركه الفلك طبيعة وخلاصة التأويلين ان حركه الفلك وان كانت إرادية الا انها تشبه الطبيعة في كونها على وتيرة واحده س ره.

سميت هذا طبيعة (١) كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة وعلى هذا قال بطليموس ان المختار إذا طلب الأفضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق.

أقول حركات الأفلاك كما أشرنا إليه طبيعية ولها طبائع متجددة مباشره للحركات الاستداري وليست طبائعها مباينه لنفوسها وعقولها وموضع تحقيق الكلام فيها غير هذا الموضع

فصل

في أن المطلوب بالحركة الطبيعية ما ذا

كل حالة طبيعية يمكن زوالها بالقسر أو كونها في وقت للطبيعة بالقوة وفي وقت بالفعل فيمكن للطبيعة حركه إليها فعند زوال القاسر يعود الطبيعة إلى حالها وكذا عند خروجها من القوة إلى الفعل يحصل لها كمالاتها لكن في حركه الأينية اشكال وهو ان الأثقال بعد صعودها إذا عادت إلى الأسفل فهل هي طالبه لنفس المركز وكذا الخفاف هل هي طالبه لسطح الفلك فذلك ممتنع لان الأرض لا يمكن لها بكليتها نيل المركز وكذا النار لا يمكن الا لسطحها مماسة مقعر الفلك والمطلوب الطبيعي لا يجوز ان يكون أمرا ممتنعا ولأن الماء النازل لو طلب عين المركز

لما طفا وكذا الهواء لو طلب المحيط لم يتسفل عن النار.

ولا يقال إن الخفيفين طالبان للمحيط لكن النار أغلب وأسبق.

لأنه يستلزم انا إذا وضعنا أيدينا على الهواء أحسسنا باندفاعه إلى فوق كما إذا حبسناه في اناء تحت الماء ولا يجوز أيضا ان يكون (٢) مطلوب كل منهما المكان

---

(١) أي بان يكون هذا أحد اطلاقات الطبيعة كما مر ان لها معاني س ره

(٢) كما هو قول ثابت بن قره ولا يجوز ان يكون ذلك بدفع الفلك ولا تجذبه كما هما قولان آخران في علة استقرار الأرض في الوسط لان العالي لا يلتفت إلى السافل س ره.

مطلقا وهو ظاهر ولا بعضا من المطلق إذ لا اختلاف في نفس الأمكنة ولا يجوز أيضا ان يكون المطلوب القرب من الكلية والا لكان الحجر المرسل من رأس البئر وجب ان يلتصق بشفيره.

فنقول لما بطلت هذه الاحتمالات فالحق ان يقال (١) ان مطلوب الطبيعة هو الحيز لا مطلقا بل مع شرط الترتيب فان الملائم للماء ان يكون حيزه فوق الأرض وتحت الهواء لمناسبة البرودة والاقتصاد في القوام للأرض ومناسبة الرطوبة والميعان للهواء وهكذا قياس أحياز البواقي ولو لم يكن أحيازها الطبيعية على هذا الترتيب لفسدت بمجاورة الأضداد فان الجهات أنفسها غير مطلوبه الا بحصول هذا المعنى فيها فالقصد متوجه إلى طلب هذه الغاية والهرب عن مقابلاتها والدليل على ما ذكرناه ان المكان قد يكون طبيعيا والترتيب غير طبيعي كالهواء المحصور في آجره مرفوعة في الهواء حيث إنها تنشف الماء من تحتها لشدة هرب الهواء من محيط غريب فينوب الماء عنه متصعدا في مسام الأجرة لضرورة عدم الخلاء. (٢)

---

(١) وأيضا يمكن اختيار الشق الأول وهو ان مطلوب الأرض مثلا نفس المركز بمعنى انها تطلب انطباق مركزها على مركز العالم لا التمكن في نفس المركز واما اجزاؤها فلا جزء بالفعل ما لم ينفصل شئ منها بل الكل متصل واحد شخصي والجزء المنفصل بالفعل انما هو بالقسر وبعد رفع القسر يتصل ولا موضوعية له ليحكم على الاستقلال ثم إنه يرد على القول بان الثقال تطلب المركز والخفاف تطلب المحيط ولو بالمعنى الذي اخترناه ووجهنا به القسر الدائم بالنسبة إلى الماء والهواء فالتحقيق ان يقال كما قال المصنف قدس سره ان المكان الطبيعي للماء حول الأرض وللنار جوف المحيط فلا يلزم القسر الدائم ان قيل على هذا لو حفرنا الأرض إلى المركز مما يلي مقعر الماء وجب ان لا يتحرك الماء إلى المركز إذ ليس مطلوبه هو وكذا لو فرضنا عدم النار في طريق هواء لوجب ان لا يصعد إلى المحيط لما ذكر وليس كذلك قلت التحرك هذا أو ذاك لضرورة دفع الخلاء لأنهما مطلوبان لهما واما مجاورة الهواء هنا فبالقسر والهرب كما يأتي في الأجرة المعلقة س ره

(٢) ان قلت الضرورة ترتفع بدخول هواء آخر قلت دفع الخلاء جبلي للجميع الا ترى دخول الهواء والدهن إلى موضع الفتيلة المشتعلة ودخول الدم واللحم إلى فضاء قارورة الحجام دفعا للخلاء وكراهة عن العدم فطره وليس هذا على سبيل الروية حتى يسقط عن بعض بفعل بعض آخر فمتى صعدت نار من موضع الفتيلة تخطى الدهن إليه كيلا يقع الخلاء وان سبقه نار أخرى بل هواء آخر وكذا إذا جذب الحجام هواء القارورة ارتقى إلى فضائها الدم واللحم وغيرهما س ره

فان قيل هل حركه بسبب الهرب عن غير الطبيعي أو الطلب للطبيعي.
قلنا يمكن القول بالجمع إذ لا معاندة بينهما ولا يجوز الهرب فقط والا لوقعت حركه إلى أي جهة اتفقت إذ لا أولوية حينئذ وذلك باطل قطعا

فصل

في أن مبادئ الحركات المختلفة يمكن ان يجتمع في جسم واحد أم لا

اما الجسم الابداعي فلا يمكن فيه بعد حركه الذاتية الا مبدأ المستديرة الوضعية والكيفية النفسانية إذ يستحيل فيها الأينية والكمية كالنمو والذبول و التخلخل والتكاثف وسائر الاستحالات كالتسخن والتبرد والتلون والتطعم و التروح وغيرها لبرائته عن هذه الكيفيات كما ستعلم فلا يكون مبدء هذه الأمور فيه والا لزم التعطيل في الطبيعة وهو محال واما الأجسام الكائنة سيما المركبات فيمكن فيها اجتماع بعض هذه مع بعض والحركات فيها فيجوز ان يوجد في واحد منها مبدأ الحركات المختلفة لكنه لا يجوز ان يجتمع مبدأ حركه مستقيمة ومبدأ حركه مستديرة في جسم واحد والا لكان إذا خرج عن مكانه وفي طبعه مبدأهما متحركا على الاستقامة إلى المطلوب ومنصرفا بالاستدارة عنه أيضا بالطبع وهو محال اللهم الا ان يقال الميل المستدير انما يحدث له عند كونه في مكانه الطبيعي لكنه لم يكن حينئذ غريزيا ولا يمكن أيضا اسناد الاستدارة إلى النفس إذا النفس عندنا لا تتصرف الا بتوسط الطبيعة ولأنه قد ثبت ان التحريك الخارجي مما لا يقبله الجسم الا وله بحسب طبعه ميل ذاتي له. (١)

---

(١) لعلك تقول الميل الذاتي موجود وهو الميل المستقيم لكنا نقول المراد انه يقبل التدوير القسري فيكون فيه التدوير الطبيعي س ره.

لا يقال أليس ان الطبيعة تقتضي حركه إذا كان الجسم في غير حيزه و السكون إذا كان فيه فكذلك يجوز ان يقتضى الميل المستقيم في جسم إذا لم يكن في حيزه والمستدير إذا كان فيه.

لأنا نقول اقتضاء الطبيعة هناك لشئ واحد وهو السكون فيه لكنه قد يتوقف على حركه وبالجملة افاده السكون فيه يتوقف على الحصول فيه ولا يتوقف على الميل المستدير لان اجزاء المكان متشابهه

فصل

في تحقيق مبدء حركه القسرية

أصح المذاهب فيه ان يكون ذلك هو الطبيعة التي في المقسور بسبب تغيرها الحاصل لها بفعل القاسر واعداده واما الذي دل عليه ظاهر كلام الشيخ من أن المبدء هو الميل المستفاد من المحرك الخارج ففيه ان نفس المدافعة لا يكفي في حركه

القسرية اما التي حصلت من القاسر فغير باقيه واما التي تحصل شيئا فشيئا من الطبيعة فيرجع إلى أن المبدأ هي الطبيعة فالطبيعة في اعطاء الميول القسرية الغير الملائمة كالطبيعة في اعطاء الميول الطبيعية الملائمة وهذا كالمرض والحرارة الغريبة التي يفيدها طبيعة المريض لخروجها عن مجراها الأصلي حتى يعود إلى حال الصحة فيفيد ما كان ملائما لها وكالشكل المضرس فيفيده الطبيعة الأرضية لخروجها بالقسر عما اقتضتها من الاستدارة الا انها لا تعود إليها لوجود اليبوسة الطبيعية التي شانها حفظ الشكل مطلقا (١) فلا منافاة كما بين في موضعه ولهذا ذكر الشيخ لولا مصادمات

الهواء المخروق حتى يضعف الميل والا لا يعود المرمى الا بعد مصاكة سطح الفلك.

---

(١) أي نوع التضريس باق لا شخصه والا لزم القسر الدائم فاشخاص التضريسات وان كانت كما في الجبال لا تبقى بالزلازل بالتناثر من شده البرد ويجئ إلى باب الأبواب إذ لا ينقطع الفيض وهذا أحد وجوه قوله تعالى وهي تمر مر السحاب س ره.

أقول وفي كلامه اشكال وهو ان مصادمات الهواء المخروق كيف لا توهن الميل الطبيعي حتى يخليه ان يشتد أخيرا وتوهن الميل القسري ويمكن ان يقال إن المصادمات مع الخروج عن الحيز الطبيعي تفعل هذا الفعل (١) والازدياد في الخروج شيئا فشيئا يوجب الازدياد في الوهن حتى يفنى القوة بالكلية ويحدث القوة الأصلية لكن لا يتم تحقيق هذا المقام (٢) وكشفه الا بالرجوع إلى بعض أصولنا المشرقية وهو ان الصورة المقسورة تتحول في جوهرها وذاتها إلى صوره غير الصورة التي كانت فالحديدة المذابة مثلا فيها الصورة المسخنة النارية مجتمعه مع حديديتها (٣) والحجر المرمى إلى فوق فيه الصورة الموجبة للخفة واجتمعت مع حجريتها

وانه يجوز ان يجتمع في وجود واحد صوري كثير من المعاني الذاتية المتفرقة في الموجودات المتبائنة وبذلك الأصل يندفع ما قيل القوة المحركة إلى فوق صوره النار فلو وجدت في الحجر لكانت عرضا في الجوهر (٤) وقد كانت جوهرا والمذاهب

الممكنة في علة هذه حركه أربعة لأن هذه العلة اما أن تكون موجودة في المقسور

---

(١) ومع مجاهدة الطبيعة والتوجه الفطري إلى الغاية وكون العارض الغريب يزول بخلاف الميل الطبيعي فإنه ذاتي قوى لا يرفعه مصادمات الهواء س ره

(٢) لأنه لو أودع في الحجر مجرد الميل الصاعد بدون تبدل في الصورة النوعية أشكل بعدم السنخية بين الأثر ومبدئه بخلاف ما إذا قيل بتبدل الجوهر بنحو الاتصال و بالضرورة المخففة كما قال س ره

(٣) بان يكون للحديد عرض عريض وللنار كذلك وليس مقصوده التركيب منهما بل كالبرزخ بينهما فلو قلت إن هذه الصورة صوره نوعيه حديدية صدقت ولو قلت إنها صوره نوعيه نارية صدقت أيضا نظير المزاج في كونه حراره وبرودة ويبوسة ورطوبة والصورة التي هي مبدء ذلك المزاج باقيه بنحو التوسط غير باقيه بنحو الصرافة إذ للصور النوعية عرض عريض كل ذلك بناءا على حركه الجوهرية فالتفاوت فيما نحن فيه ليس في الصفات خاصه كالميول الواردة على المتحرك بل يتبدل الذات أيضا س ره

(٤) لان المادة صارت غنية في التحقق والتنوع بالصورة الحجرية فالصورة المخففة حاله في المحل المستغنى وكل حال في المستغنى عرض س ره.

أم في الخارج عنه وعلى الأول اما أن تكون باقيه إلى آخر حركه أم لا فإن لم تكن باقيه فهو القول بالتوليد أي كل حركه تولد حركه أخرى وان كانت باقيه فهو الذي يقال إن القاسر أفاد الجسم قوه بها يتحرك (١) واما القسم الثاني من التقسيم الأول فالعلة لا محاله جسم فاما على سبيل الجذب أو على سبيل الدفع الثاني قول من يقول الهواء المتقدم ينعطف إلى الخلف فيدفع المرمى بقوة والأول قول من يقول القاسر يدفع الهواء والمرمي جميعا لكن الهواء الطف فيدفع أسرع فيجذب معه الجسم الموضوع فيه والمذهبان الأخيران باطلان لان الجذب والدفع ان لم يكونا باقيين إلى آخر حركه احتيجت حركه إلى علة غيرهما والكلام عائد فيها وان بقيا فالكلام في احتياجهما إلى العلة واما مذهب التوليد فهو أيضا باطل إذ يلزم وجود المعلول عند عدم علته وتأثير العلة عند فقدانها ولما بطلت هذه المذاهب السخيفة بقي الواحد حقا لكن يحتاج تحقيقه إلى النظر العميق اما اقسام الحركات القسرية فقد تكون في الأين اما خارجا عن الطبع بالكلية كالحجر المرمى إلى فوق أو لا بالكلية كجر الحجر على وجه الأرض واما الحمل فهو بالعرضية أشبه واما الوضعي فالتدوير القسري مركب من جذب ودفع وقد يكون بسبب تعارض الحركتين كما في السكة المذابة فعرض من تصعيد الجزء المستقل بالاغلاء وهبوطه بعد علوه بطبعه مشتدا عند مقارنه المستقر لأنه إذا حدث هذا الميل قاوم مقتضى التسخين ومال إلى أسفل ونحى مستقره العارض له من التصعيد مثل ما عرض فحدثت حركه مستديرة لا على المستقر بل ما بين العلو والمستقر واما الدحرجة

---

(١) هذا متشابه يحتمل وجهين أحدهما ان القاسر أفاد ميلا غريبا قسريا باقيا إلى آخر حركه كما نقل عن الشيخ واطلاق القوة على العرض ليس بعزيز كما مر في باب القوة والفعل وثانيهما ان يكون العلة الباقية إلى آخر الحركة هي الطبيعة وأفاده القاسر إياها معناها إفادتها بوصف الحالة الغريبة أو باعتبار ابداع القوة المخففة فالأقسام خمسه فقوله بقي الواحد حقا على ثاني الوجهين ولم يتعرض للوجه الأول منهما إشارة إلى ارجاعه إلى مذهب التحقيق كما مر س ره.

فربما حدثت عن سببين خارجين وربما كانت عن ميل طبيعي مع دفع أو جذب كالكرة
تدحرجت عن فوق الجبل واما الكمية ففي الزيادة مثل الأورام وكالتخلخل في ماء القارورة إذا مصت مصا شديدا وفي النقصان كالذبول الذي بالمرض لا الذي سببه الشيخوخة فإنه بالقياس إلى طبيعة الكل حركه طبيعية وبالقياس إلى طبيعة البدن الجزئي قسرية واما الكيفية ففي الحسيات مثل الماء إذا تسخن وفي الحال والملكة كالأمراض وفي سائر النفسانيات كازدياد الكفر والجهالات واشتداد البخل واكتساب سائر الرذائل على التدريج فإنها خارجه عن مقتضى طباع الفطرة الانسانية واما الأكوان فلما كانت عندنا بالحركة الجوهرية فهي قد تكون طبيعية وقد تكون قسرية فالطبيعية منها كحصول الجنين من النطفة والنبات من البذر واما القسرية فكاحداث النار بالقدح وكأفعال أهل الأكسير من جعل النحاس ذهبا والقلع فضه والفساد أيضا قد يكون طبيعيا كموت الهرمي من الحيوان وجفاف الأشجار لمرور الأزمنة وقد يكون قسريا كالموت بالقتل أو السم أو غيره وكقطع الشجر

فصل

في أن كل جسم لا بد وأن يكون فيه مبدء ميل مستقيم أو مستدير

كل جسم بما هو جسم من شانه ان يتحرك من مكان إلى مكان أو من وضع إلى وضع وذلك لأنه لا يخلو اما ان يكون فيه مبدأ لتلك حركه فذاك وان لم يكن فيه المبدأ فقبوله للحركة من مبدأ خارج يجب ان يكون أسهل لان كل جسم يكون ميله إلى جانب أشد فتحريكه عن ذلك الجانب أصعب ضرورة ان الشئ مع العائق لا يكون كنفسه لا مع العائق فلو قدرنا جسما لا يكون فيه مبدأ ميل أصلا فقبوله للميل الخارج لا بد ان يكون في نهاية السهولة فيلزم مما ذكرناه ان يستحيل

وجود جسم لا مبدأ ميل في طباعه والا لوجب ان يتحرك من مكان إلى مكان دفعه واحده واللازم ضروري البطلان وهو وجود حركه لا زمان لها فالملزوم كذلك

وقد علم بيان الملازمة فهذا القدر من البيان يكفي للمستبصر الناظر وان لم يكف لمقاومة الباحث المناظر.

فنزيدك ايضاحا فنقول ان كل قوه جسمانية فإنها تتصف بالزيادة والنقصان والتناهي واللا تناهي لا لذاتها بل لأجل ما تعلقت بها من عدد أو مقدار أو زمان و لا بد من تناهيها بحسب العدة والمدة والشدة بان يكون عدد آثارها وحركاتها متناهيا (١) وكذا زمانها في جانبي الازدياد والانتقاص وذلك لان زمان حركه مقدار وكل مقدار يمكن فيه فرض التناهي واللا تناهي لان ذلك من خواص الكم فالزمان يمكن فيه فرضهما اما في جانب الازدياد وهو الاختلاف في المدة أو العدة أو في جانب

الانتقاص وهو الاختلاف بحسب الشدة (٢) وتوضيحه ان الشئ الذي تعلق به شئ ذو مقدار أو عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان أو اعمال متوالية لها عدد

ففرض النهاية واللا نهاية قد يكون بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد تلك الأعمال و الذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحده العمل واتصال زمانه أو مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته وكثرته وبهذه الاعتبارات يصير القوى أصنافا ثلاثة.

الأول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في أزمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في أزمنة مختلفة ولا محاله يكون التي زمانها أقل أشد قوه من التي

---

(١) قد ذكر أولا العدد والمقدار والزمان واكتفى هنا بالعدد والزمان لان متعلق القوى وهو آثارها وأعمالها حركات والحركات ليس لها مقادير مساحية قارة وانما مقدارها هو الزمان فلا منافاة س ره

(٢) فالاختلاف بحسب الشدة مسبب عن اختلاف بحسب المدة ولا غرو في عد السبب نوعا من الاختلاف والمسبب نوعا آخر منه مع أن المقابل هو الاختلاف بحسب المدة الذي هو بحسب الازدياد ثم إن قوله ان الشئ الذي تعلق به شئ ذو مقدار أو عدد إلى قوله ولما كان امتناع اللاتناهي الخ منقول من شرح الإشارات في مسألة تناهى التأثير للقوى الجسمانية ذكر هاهنا مقدمه لاثبات مبدء الميل والمقصود بيان الاختلاف بين الاختلاف المدي والعدي والشدي س ره.

زمانها أكثر ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية في الشدة لا في زمان.
والثاني قوى يفرض صدور عمل ما عنها على الاتصال في أزمنة مختلفة كرماة يختلف أزمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محاله يكون التي زمانها أكثر أقوى من التي زمانها أقل ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه.
والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محاله يكون 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 بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة (١) وهو ان يقع الأثر في الزمان الذي هو في غاية القصر بل في الان ظاهرا ضرورة
امتناع ان يقع حركه الا في زمان قابل للانقسام فلا شك ان التأثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان أكبر كان تحريك القاسر له أضعف لكون ممانعته ومعاوقته أكثر وأقوى لأنه انما يعاوق بحسب ما في طبيعته وهي في الجسم الكبير أقوى وفي الجسم الصغير أضعف فإذا تقرر هذا فنقول لا بد لكل حركه من أمور ثلاثة متناسبة زمان ومسافة ومرتبة من السرعة والبطؤ وكل حركتين اتفقتا في أمرين من هذه الأمور فلا بد من اتفاقهما في الأمر الثالث أيضا وكل حركتين متفقتين في واحد منها فلو اختلفتا في أحد الباقين على نسبه فلا بد من اختلافهما في الاخر منهما على تلك النسبة فإذا فرضنا جسما عديم الميل وحركه القاسر بقوة معينه في مسافة معينه فلا بد لحركته من زمان معين إذ المطلق لا وجود له الا في معين وإذا فرضنا جسما آخر له ميل طبيعي حركه القاسر بتلك القوة في مثل تلك المسافة فلا بد وأن يكون زمان حركته من زمان حركه عديم الميل والا لكانت حركه مر العائق كهي لا معه وإذا فرضنا جسما ثالثا حركه القاسر بتلك

---

(١) أي في عمل من جنس حركه فإن لم يكن من جنس حركه والقوة غير جسمانية فله امتناع كما يقال القوة الإلهية غير متناهي الشدة كما أن ذاته غير متناهي شده النورية ومعلوم ان فعله من عالم الابداع خارج عن عالم حركه والزمان س ره.

القوة وله ميل طبيعي نسبه قوته إلى قوه ذي الميل الأول كنسبة زمان حركه عديم الميل إلى زمان حركه ذي الميل الأول وفرضنا زمان عديم الميل عشر زمان ذي الميل الأول فمع حفظ النسب يلزم ان يتساوى زمان عديم الميل وزمان ذي الميل الثاني فيلزم ان لا يكون للميل الثاني اثر ويكون وجوده كعدمه هذا محال بالضرورة

شكوك وإزاحات

قد أوردت في هذا المقام شبه

منها عدم التسليم لامكان ذي ميل يكون نسبه ميله إلى ميل ذي الميل الأول كنسبة الزمانين أو المسافتين لاحتمال انتهاء الضعف إلى ما لا أضعف منه.

ومنها عدم تسليم كونه معاوقا للميل القسري وان فرض وجوده على النسبة المذكورة مستندا بجواز توقف المعاوقة على قدر من القوة بحيث لا يتعداها إلى ما دونها.

ومنها ان نسبه الزمانين مقدارية ونسبة المعاوقتين عددية فلا يلزم الانطباق إذ ربما كانت الأولى صماءا.

والجواب عن الكل بان مراتب الشدة والضعف في القوى والكيفيات (١) كمراتب الزيادة والنقصان في المقادير لا تقف في شئ من الجانبين (٢) عند حد لا يمكن

---

(١) أي القوى الجسمانية السارية والكيفيات الجسمانية الحالة في الأجسام حلولا سريانيا فهي تقبل الازدياد والتنقص بعين قبول الكم والمتكمم وليست هي كالقوى المجردة وكيفيات المجردات فكما ان امتداد العاج لا يقف في النقص إلى حد كذلك بياضه مثلا فعند ذلك فالنسبة محفوظه وكذا صمميته والصمم في المقادير ان يكون هنا مقداران أحدهما أزيد والاخر انقص فإذا نقص الأنقص من الأزيد بقي نقص من الأنقص الأول وهكذا إلى غير النهاية ولما كان المقدار قابلا للتنقيص إلى غير النهاية جاز فيه ذلك بخلاف العدد لانتهائه إلى الواحد س ره

(٢) أي الضعف والنقصان والشدة والضعف إذ قد مر ان عدم النهاية الشدية في القوة الجسمانية محال س ره.

لها التجاوز بحسب الذات وكما أن الأجسام لا تنتهي في الانقسام إلى حد لا يحتمل القسمة ولا في الازدياد إلى ما لا يحتمل الزيادة عليه الا لمانع خارج عن الجسمية فكذلك الميول والاعتمادات في تنقصها وازديادها فالميل وان بلغ غاية الضعف فلوجوده اثر في المعاوقة إذ الوجود مبدء الأثر لا محاله غاية ما في الباب ان يكون معاوقته خفيفه غير محسوسة وان حال ما يتعلق بالمقدار كحال المقدار فيما يعرضه لذاته من قبول المساواة والمفاوتة والعادية والمعدودية والتشارك والصمم وغير ذلك والفرق بينهما بان تلك الأحوال له بالذات ولما يتعلق به بالعرض.

وأقوى ما ذكروه من الشبه هاهنا ان حركه اما ان يمكن وجودها بدون المعاوقة في زمان أو لا يمكن فان أمكن فكان بعض من زمان حركه في ذي المعاوق القوى بإزاء أصل حركه والباقي بإزاء معاوقته فعلى هذا يزيد زمان حركه ذي المعاوق الضعيف على زمان حركه عديم المعاوق بما يقتضيه نسبه المعاوقتين وان لم يمكن بطل الاستدلال لابتنائه على فرض أمور يكون بعضها محالا فلعل منشأ الخلف

ذلك المحال لا خلو الجسم عن المعاوق.

أقول يمكن في الجواب اختيار الشق الأخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال وذلك لان حاصل البرهان ان وقوع حركه من عديم المعاوق في زمان محال (١) إذ لو أمكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الأمور الممكنة التي هي حركتا الجسمين الأخيرين على النهج المذكور امر محال هو تساوى زماني حركه ذي المعاوق وحركه عديم المعاوق لكنه لزم فيكون وقوعها في زمان محالا لكن كل حركه فهي لا محاله في

زمان فوقوعها لا في زمان أيضا محال ومن هذا يلزم ان حركه عديم المعاوق مطلقا محال وهو المطلوب.

---

(١) ملخصه انه لو كان الجسم عديم الميل الطبيعي كان عديم حركه والتالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي بالمشاهدة واما بيان الملازمة فلانه لو كان عديم الميل واجد حركه فوقوع حركته اما في زمان واما لا في زمان والأول محال للتساوي المذكور والثاني أيضا محال لان الزمان من الأمور الستة التي لا تتحقق حركه بدونها فحركه عديم الميل مطلقا محال فخلو الجسم عن الميل الطبيعي محال س ره.

ويمكن أيضا اختيار الشق الأول فان الاعتراف بكون حركه غير مقتضيه لزمان على تقدير وقوع محال لا ينافي الجزم بكونها مقتضيه له في الواقع (١) فالجزم حاصل بذلك وحينئذ ينتظم ان يستدل هكذا لو وقعت حركه من الجسم العديم الميل لكانت في زمان لا محاله والا يلزم تخلف الملزوم عن لازمه ولو كانت فيه لزم (٢)
تساوى عديم المعاوق وذي المعاوق وانه محال فلم يكن في زمان وهو أيضا محال فوقوع حركه من الجسم العديم الميل مطلقا محال وذلك الاعتراض مما أورده جماعه من المتأخرين منهم الشيخ أبو البركات وتبعه الإمام الرازي بوجه آخر وهو ان حركه بنفسها تستدعى زمانا وبسبب المعاوقة زمانا آخر فتستجمعهما واجده المعاوقة ويختص بأحدهما فاقدتها فاذن زمان نفس حركه غير مختلفة في جميع الأحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان حركه بعد انضياف ما يجب من ذلك إليه فلا يلزم على ذلك الخلف المذكور وتقرير الجواب بحيث يندفع أكثر ايرادات المتأخرين عنه هو ان قول المعترض ان حركه بنفسها تستدعى زمانا ان عنى به انها لا مع حد من السرعة والبطؤ تستدعى زمانا فهو ظاهر البطلان لان حركه لا تنفك عنهما وما لا ينفك عن شئ لا يتصور اقتضاؤها أمرا بدون ذلك الشئ وان لم يكن ذلك الشئ دخيلا في الاقتضاء وان عنى به انها مع قطع النظر عن حد من السرعة والبطؤ تقتضي قدرا من الزمان فهو أيضا فاسد

---

(١) واقعيته على سبيل الشرطية وصدقها غير مستلزم لتحقق المقدم وقد أشار إليها بقوله لو وقعت حركه من الجسم العديم الميل لكانت في زمان س ره

(٢) ان قلت لا نسلم لزوم التساوي للمنع الذي أبداه المعترض قلت قد مر ان استدعاء نفس حركه للزمان بمجرد التقدير مثل ان يقال لو تحرك المجرد لكانت حركته في زمان ولا يلزم منه ان يكون في حركه النفس الأمرية قدر من الزمان بإزاء نفس حركه وقدر منه بإزاء السرعة أو البطؤ أو المعاوقة التي هي محدودها لان حركه والسرعة مثلا موجودتان بوجود واحد كما في كل جنس وفصل وقد مر ان المتفقين في واحد من الأمور الثلاثة السابقة لو اختلفا في أحد الباقين بنسبته لاختلفا في الاخر بتلك النسبة س ره.

لان نسبه حركه إلى حدود السرعة والبطؤ كنسبة الجنس إلى الأنواع التي لا يمكن وجوده بدون شئ منها

واعلم أن المحقق الطوسي في شرحه للإشارات مهد للجواب عنه مقدمه هي ان حركه ان كانت نفسانية فللنفس ان تحدد حالها من السرعة والبطؤ المتخيلين للنفس بحسب الملائمة وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل يتحصل حركه السريعة والبطيئة واما غير النفسانية التي مبدأها طبيعة أو قسر فيحتاج إلى ما تحدد حالها تلك إذ لا شعور ثم بالملائمة وغيرها فهي بحسب ذاتها تكاد ان تحصل في غير زمان أو أمكن

وإذا لم يمكن ذلك فاحتاجت إلى ما يحدد ميلا يقتضيها وحالا يتحدد بها ولا يتصور ذلك الا عند تعاوق بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر إذا فرض على أتم ما يمكن ان يكون لا يقع بسببه تفاوت والميل في ذاته مختلف (١) فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه من السرعة والبطؤ يكون بشئ آخر يسمى بالمعاوق اما خارج عن المتحرك كاختلاف قوام ما فيه حركه كالهواء والماء بالرقة والغلظ أو غير خارج فهو لا يمكن في حركه الطبيعية لان ذات الشئ لا يمكن ان يقتضى شيئا ويقتضي ما يعوقه عن ذلك الاقتضاء بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة أو النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين أعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة و البطؤ ويلزم منه انتفاء حركه ولأجل ذلك استدلت الحكماء بأحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع ثبوت الخلاء وتارة على وجوب معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الأجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وبعد تمهيد المقدمة أجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين.

---

(١) أي الميل الطبيعي الذي في القابل وبه يعاوق الميل الذي أودعه القاسر فيه ولا تفاوت فيه كما أن الطبيعة والقاسر لا تفاوت فيهما والحاصل ان لا اختلاف في الطبيعة المحركة وميلها وفي القاسر وميله والميول الثلاثة والحركات الثلاث المفروضة في الدليل مختلفة فكيف يستند المختلف إلى الواحد وكيف يحدد الواحد هذه المختلفات س ره.

أحدهما انه لا يمكن ان يقال إن حركه بنفسها يستدعى شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطؤ شيئا آخر لأنا بينا ان حركه يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهي مفرده غير موجودة (١) وما لا وجود له لا يستدعى شيئا أصلا.
وثانيهما ان حركه بنفسها لا تستدعى زمانا لأنها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطؤ كانت بحيث إذا فرض وقوع أخرى في نصف ذلك الزمان أو في ضعفه كانت لا محاله أسرع أو أبطأ من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطؤ حين فرضناها لا مع حد منهما هذا خلف.
واعترض بعض اللاحقين عليه بأنه خص الدليل بإحدى الحركتين الطبيعية والقسرية وأكثر مقدماته في محل المنع وادعى ان حركه بدون إحدى المعاوقتين لا وجود لها ولم يتنبه انه مبنى الدليل وابطاله ينهدم بنيانه واما المنوع فهي ان قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه ان أراد ان القاسر في الحركات الثلاث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت حركه من جهة القاسر سرعة وبطؤا في تلك الصور الثلاث فذلك هو مطلوب المعترض فإنه يدعى ان حركه القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تقتضي قدرا من الزمان و حدا من السرعة والبطؤ وهو محفوظ في الصور الثلاث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته وان أراد ان القاسر لا يتفاوت في سائر الحركات القسرية أيضا فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت اسراعا وابطاء فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذا القابل للحركة أعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لأن المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من امر آخر يعاوق المحرك في تأثيره أيضا ممنوع فان ذلك الامر الاخر لا يلزم

---

(١) لا يخفى انه على هذا لا حاجه إلى فرض الحركات الثلاث في الدليل بل يستدل بوجه أخصر ليكون تطرق المنوع إليه أقل ويكون أخف مؤنه وهو انه لو انتفى المعاوق الداخلي في حركه القسرية وهو مبدء الميل الطبيعي لانتفى السرعة والبطؤ ولو انتفتا انتفت حركه فلزم من وضعها رفعها س ره.

ان يكون معاوقا بل نقول ذلك الامر الاخر هو الميل.
قال في شرح الإشارات ان حركه لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطؤ وهو كيفية قابله للشدة والضعف وانما يختلفان بالإضافة فما هو سرعة بالقياس إلى شئ هو بعينه بطؤ بالقياس إلى آخر ولما كانت حركه ممتنعه الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ حركه شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبه جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف إليها واحده وكان صدور حركه معينه منها ممتنعا لعدم الأولوية فاقتضت أولا أمرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف
الجسم ذي الطبيعة في الكم أعني الكبر والصغر أو الكيف أعني التكاثف والتخلخل والوضع أعني اندماج الاجزاء وانتفاشها أو غير ذلك وهو الميل وهذا الكلام صريح في أن ما يحدد حال حركه من السرعة والبطؤ هو الميل وان سلمنا ان ذلك الامر الاخر يجب ان يكون معاوقا للمحرك في تأثيره فلا نسلم ان ذلك الامر هو المعاوق الداخلي أو قوام ما في المسافة من الأجسام لم لا يجوز ان يكون أمرا آخر غيرهما كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا فإنه لو أخذنا بيدنا قطعه من المغناطيس مع قطعه من الحديد ثم أرسلناه فإنه يتحرك بالطبع إلى أسفل ويعاوقه في حركه قوه المغناطيس ولو سلم فلا نسلم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق حركه الطبيعية قوله لان ذات الشئ لا تقتضي شيئا وتقتضي عن ما يعاوقه عنه قلنا غير لازم وانما يلزم لو لم يتعدد غير الخارج كالطبيعة والنفس فأحدهما يقتضى حركه والاخر يعوقه عنها كالطير إذا سقط عن مكانه بثقله وهو يطير إليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء سلمنا ذلك لكن أحد المعاوقين كاف في التحديد فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق الخارجي
أعني الخلاء لان المعاوق الداخلي كاف في التحديد لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذا القابل الخ وقد مر آنفا وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلي أعني مبدء الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي أعني القوام المذكور كاف في تحديد حال حركه فظاهر ان الاستدلال على هذا المطلوب

لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولذلك استدلت الحكماء بأحوال هاتين الحركتين إلى آخره

أقول جميع اعتراضاته مدفوعة اما انه ادعى ان حركه بدون المعاوق لا وجود لها ولم يتنبه انه مبنى الدليل فقد مر دفعه واما انه خص الدليل بإحدى الحركتين الطبيعية والقسرية فلا ضير فيه لأنه قد بين ان محدد النفسانية (١) هي النفس بحسب ما تتخيله بقوتها الخيالية من حد للاسراع والابطاء واماما أورده المعترض على قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه فكان منشأه سوء الفهم لمرامه والغفلة عن سوق كلامه (٢) فان الغرض ان حركه لما كانت أمرا ذا مراتب في السرعة والبطؤ لا بد وأن يكون سببها القريب أمرا ذا تفاوت في ذاته حتى يكون كل حد منه يقتضى حدا معينا منها والقاسر في ذاته لا تفاوت فيه فليس هو المحدد للحركة فهو من قبيل قوله لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت فان المشهور عندهم من مذهب الحكماء ان الجوهر لا يكون فيه الأشد والأضعف واما عندنا فالطبيعة ذات تجدد وتفاوت في ذاتها وجميع الاختلافات راجعه إليها بالآخرة كما يطول شرحه ولنا مسلك آخر في أكثر هذه المطالب كما يظهر لمعات منه لمن وفق

---

(١) وأيضا النفس في تخيلها وارادتها وان فرضت على أتم ما يمكن ان يكون ان لا يحصل منها التحريك في الحركات الثلاث المفروضة على نهج التساوي ولا أقل من تطرق المنع ان قلت هذا الكلام يتطرق في القاسر المفروض على أتم ما يمكن ان يكون إذ يقتحم هنا أيضا التخيل والإرادة قلت المراد بالقاسر المذكور ليس الفاعل بالقصد و الروية بل القسر اما ينتهى إلى الإرادة واما إلى الطبيعة والثاني هو المراد ومعلوم ان الطبيعة فعلها على وتيرة واحده س ره

(٢) فان سوق الكلام لبيان المقدمة الكلية مع قطع النظر عن استعمالها في هذا الدليل أو غيره ولا شك في تماميتها ومانعها مكابر ولا يخفى ان قول المورد فذلك هو مطلوب المعترض من باب الاستباق والوقاحة فإنه إذا لم يكن الطبيعة والقاسر وهو المفروض طبيعة كما أشرنا في الحاشية السابقة متفاوتين والحركات الثلاث متفاوتة والتحديد لا يمكن الا بالمعاوقة ثبت مبدء الميل وامتناع الخلاء وهو مطلوب المعترض س ره.

له وكذا المراد من قوله وكذا القابل لا تفاوت فيه لا الذي فهمه المعترض واما ايراده بقوله بل نقول ذلك الامر هو الميل إلى قوله ولئن سلمنا فدفعه بان وجود حد من الميل (١) وانضمامه إلى الطبيعة أو القاسر لا يكفي في تحديد مرتبه معينه من حركه إذ يتصور مع قوه واحده ميالة درجات متفاوتة للحركة في السرعة و البطؤ لا يقف عند حد فان الحجر الواحد ذا قوه واحده يمكن اختلاف حركته باختلاف قوام المسافة رقه وغلظه فكلما كانت مسافة حركته أغلظ كانت حركته أبطأ وكلما كانت ارق كانت أسرع حتى إذا فرضت مسافة لا قوام لها كالخلاء كان اللازم لما نفرض فيها من حركه ان لا زمان لها لكنه محال فوجب ان يكون للمسافة قوام فبطل الخلاء واما قوله لم لا يجوز ان يكون امر آخر غير أحد المعاوقين محددا كالقوة المغناطيسية فمندفع بانا نفرض جسما متحركا لا يوجد معه شئ مما ذكره من الأمور الخارجة الا ما يكون من لوازم حركه واما قوله فلا نسلم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق حركه الطبيعية إلى قوله سلمنا ذلك فمندفع بان هذه الدعوى برهانية والذي ذكر في بيانه من أن الشئ لا يقتضى شيئا ويقتضي ما يعاوقه لا يقبل المنع واما النقض الاجمالي بحال الطير وسقوطه عن مكانه بطبعه وطيرانه إليه بنفسه فظاهر الدفع بان النفس أيضا من الأمور الخارجة عن هذه الطبائع العنصرية فحالها إلى طبيعة البدن كحال القوة المغناطيسية وقد مر ان الطبيعة يمكن تجريدها عن مثل هذه الزوائد واما قوله سلمنا ذلك لكن أحد المعاوقين كاف فعلم دفعه بما مر (٢) واما قوله وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية

---

(١) قد يقال ما المحدد لنفس الميل والطبيعة لا تفاوت فيها فالميل لا يمكن ان يكون محددا لحال حركه أقول حق الدفع ما ذكره المصنف س لا ما ذكره هذا القائل فان الميل كيف محسوس يقبل الشدة والضعف عندهم ولذا كان الميل برزخا وواسطة بين الطبيعة وحركه عندهم وبه يرتبط المتجدد الذي هو حركه بالثابت الذي هو الطبيعة فهو حقيقة مقولة بالتشكيك وأسباب حدوثه الأمور الخارجية س ره

(٢) أي في امر الميل فان هذا نظير ذاك إذ يتصور مع معاوق واحد داخلي أو خارجي درجات متفاوتة للحركة بالسرعة والبطؤ فكيف يتحدد الحركات الثلاث المفروضة في اثبات مبدء الميل مع اتحاد القوام فيها وجعله محددا دون المعاوق الداخلي وقس عليه منع امتناع الخلاء وجعل الداخلي محددا دون الخارج س ره

إلى آخره فمندفع بان القاسر يؤدى قسره لغيره في حركه إلى الطبيعة (١) فان القاسر لا محاله قوه جسمانية ذات وضع لا تفعل الا بجذب أو دفع مكانيين أو بإفادة قوه مسخنة أو
مبردة أو غيرهما بالاعداد ولا ينفعل الجسم المتحرك عن شئ منها الا بعد أن يكون ذا طبيعة فان المادة لا تصير قابلا لهذه الأمور في ذاتها ما لم يكن لها تجوهر معين و تحصل بإحدى النوعيات كما سيجئ في مباحث الصور النوعية.
تتمه واعلم انك (٢) قد سمعت منا مرارا ان المباشر القريب لكل حركه (٣)

---

(١) أقول على هذا يمكن الاستدلال بوجه أخصر وهو انه إن كان في العالم قسر ما متحققا فمبدء الميل وهو الطبيعة متحقق لكن المقدم حق فكذا التالي وبيان الملازمة ما ذكره س من أن الفاعل في القسر قوه جسمانية وهي الطبيعة والقابل جسم ذو طبيعة إذ المستعد في جميع المواضع وإن كان هو المادة الا ان ما به الاستعداد هو الصورة النوعية المخصوصة فالمستعد في أطوار الخلقة الانسانية هو العناصر الا ان الصورة المنوية ما به الاستعداد للمضغة وهي للجنين وليست الصور مستعدة للتعاند بينها فصوره إلى صوره لا تنقلب وهو س أشار إلى هذا المعنى لكن ذكره هنا جواب بتغيير الدليل لا يوافق آداب المناظرة بل دفع هذا المنع بأنه مع فرض الحركات الثلاث متفاوتة قطعا بالسرعة والبطؤ في قوام واحد في المسافات الثلاث لم يكن المحدد الا المعاوق الداخلي وهو مبدء الميل ولم يكف الخارجي ويمكن ان يقال إن الجواب بتغيير الدليل غير مرضى إن كان لضعف الدليل واما إن كان للإشارة إلى دليل آخر فلا س ره

(٢) معذرة لما عسى ان يتوهم ويستبعد الاذعان بالمطلبين المهمين أعني اثبات القوى والطبائع وامتناع الخلاء بهذا الدليل الكثير المنوع فذكر ان المسالك إلى الاثبات كثيره منها ما ذكره هنا ومنها ما ذكره في أول المبحث وانه يكفي للمستبصر الناظر و منها ما ذكرته هاهنا مستنبطا من كلامه من أنه إن كان في العالم قسر ما الخ ومنها ما هو الأخصر من الأخصر من أنه إن كان في العالم قسر تحقق طبع لكن المقدم حق فكذا التالي بيان الملازمة ان القسر خلاف الطبع فلا قسر حيث لا طبع ومنها ما مر انه لو انتفى لزم من وضع حركه رفعها س ره

(٣) يعنى لو لم يوجد الطبيعة لم يتحقق حركه إذ المجرد اجل من أن يستند حركه إليه س ره.

سواء كانت نفسانية أو قسرية أو طبيعية هي الطبيعة لا محاله فلا يحتاج هذا المطلب أي
اثبات المعاوق الداخلي في الحركات القسرية إلى زيادة خوض.
وأيضا ان الحكماء أثبتوا بالبرهان لكل جسم جوهرا صوريا هو محصل جسميته ومكمل مادته (١) ومبدء آثاره ومطابق مفهوم فصله لكنهم أرادوا هاهنا ان يثبتوا وجود ذلك الجوهر من حيث كونه مبدءا للحركات والميول تقويما أو تحديدا إذ بذلك يسمى طبيعة كما يسمى صوره باعتبار آخر وقوه باعتبار وكمالا باعتبار

فصل

في أن القوة المحركة الجسمانية متناهية التحريك

قد مر ان القوى لا تتصف بالتناهي وعدمه الا بحسب تعلقها بالمقادير والاعداد التي هي فيها أو عليها اما الأول فلو كانت الأجسام غير متناهية المقدار والعدد كانت القوى التي فيها كذلك بسببها على المعنى الذي به ينقسم الحال (٢) بانقسام محله واما
الثاني فهو ان المقوى عليه بإزاء القوة فلو كان غير متناه كانت القوة غير متناهية وقد عرفت ان ذلك انما يعقل في أحد أمور ثلاثة الشدة والعدة والمدة وعرفت الفرق بين هذه المعاني الثلاثة فنقول اما انه يمتنع وجود قوه جسمانية غير متناهية في الشدة

---

(١) انما كانت الصورة النوعية المسماة في البسائط طبيعة محصله لجسميته لان الجسم وإن كان نوعا متحققا في الترتيب الطولى في الخارج الا انه لا يكون نوعا متكافئا في السلسلة العرضية الا بواحده من الصور النوعية وانما كانت مكملة للمادة لان المادة و ان استغنت في التحصل بالصور الجسمية الا انها احتاجت في التنوع إلى الصورة النوعية فتكملت المادة المجسمة بها وهي مبدأ الآثار المختلفة لاشتراك الصورة الجسمية وهي الفصل الحقيقي الذي هو مبدء الفصل المنطقي وهي مبدأ الحركات والميول بحيث عرفت الطبيعة بذلك حيث قيل هي المبدء الأول للحركة والسكون الذاتيين س ره
(٢) متعلق بقوله فيها أي كانت القوى حاله فيها من حيث ذاتها المنقسمة وامتدادها وتقدرها فيكون حلول القوى فيها حلولا سريانيا لا طريانيا س ره.

فلان تلك حركه اما ان يقع في زمان أو لا في زمان والأول محال والا لأمكن ان يوجد حركه في زمان أقل منه لان كل زمان منقسم فلا يكون تلك حركه غير متناهية في الشدة والثاني أيضا محال لان حركه عبارة عن قطع المسافة وكل مسافة منقسمة فقطع بعضها قبل قطع كلها ولأجل هذا يظهر ان مباشر التحريك لا يمكن قوه مجرده أيضا إذا كانت غير متناهية في الشدة (١) واما انه يمتنع وجود قوه غير متناهية بحسب العدة والمدة فلأنها (٢) اما أن تكون طبيعية أو قسرية فان

---

(١) فبطل قول من يسند هذه الحركات إلى الله تعالى بلا توسيط القوى والطبائع مع قطع النظر عن عدم الربط المتغير بالثابت س ره

(٢) تلخيص الدليل على وجه أبين وأوضح ان القوة ان كانت قسرية فإذا حركت من مبدء مفروض تحريكا غير متناه جسما كبيرا ثم جسما صغيرا ومعلوم ان الصغير أطوع لقلة المعاوقة وقع الزيادة والنقصان في الجانب الذي فرضنا اللانهاية فيه وكان تحريك القاسر للكبير منقطعا قبل الصغير والا لتساوى تحريك قليل المعاوق وكثيره وان كانت طبيعية ومعلوم ان القوة في الكبير أكثر من التي في الصغير وكذا التي في كل الجسم من التي في بعضه لو انفرد لكون حلولها سريانيا وكونها متجزية بتجزي الجسم وان الجسم الكبير والصغير متساويان في قبول التحريك الطبيعي عن ذلك المبدء الداخلي إذ لا منع من جانب الجسم بما هو جسم كما لا تأييد وان التفاوت في التحريك هنا من قبل الفاعل كما كان في القسرية من قبل القابل فإذا حركت تحريكا غير متناه من مبدء مفروض جسما كبيرا هو محلها وصغيرا هو بعض الكبير كان تحريك الصغير منقطعا قبل الكبير والا لتساوى الجزء والكل وكانت نسبه القوتين نسبه المقدارين وهي نسبه المتناهي إلى المتناهي وقد فرض التحريك غير متناه هذا خلف واما شرح كلام المصنف قدس سره فقوله وجب ان يكون قبول الجسم الأعظم الخ مقدمه للدليل المأخوذ من حركه الطبيعية مفادها ان قيود الجسم للأثر لا يتفاوت بحسب الكبر والصغر و اما في القسر فتفاوته بحسبهما يرجع إلى تفاوت القوتين المعاوقتين لا إلى تفاوت بحسب نفسهما وفائدة هذه المقدمة انه إذا الزم التفاوت بين اثرى القوتين اللتين في الكبير و الصغير ودفع التساوي لا يقول أحد ان أعظمية قوه الكبير يقاومها كبر محلها وأصغرية قوه الصغير يقاومها صغر محلها فيكون نسبه المتحركتين والمحركين واحده فلا يلزم التناهي في الجانب الآخر وقوله لكن عدم اختلاف العظيم والصغير إلى قوله وان كانت قسرية مقدمه أخرى مفادها انه وان لم يكن اختلاف بحسب القابل في القبول لكن الاختلاف يتحقق بين الجسمين المتحركين باعتبار الفاعل أعني القوتين الطبيعيتين لا باعتبار جوهرهما بل باعتبار مقدار محلهما لكون حلولهما سريانيا فتكبر القوة بكبر محلها وتصغر بصغره س ره

كانت طبيعية وجب ان يكون الجسم الأعظم للتحريك عنها كقبول الأصغر إذ لو اختلفا لم يكن ذلك الاختلاف بالجسمية لاشتراكها للكل ولا بأمر طبيعي لأنه لو كان المانع عن حركه طبيعيا لم يكن حركه طبيعية هذا خلف ولا بأمر قسري لأن المفروض عدمه لكن عدم اختلاف العظيم والصغير في قبول حركه عن القوة

المحركة محال فالجسمان لو اختلفا حينئذ لم يكن ذلك الاختلاف لأجل جوهر القوة بل لأجل مقدارها فتكون في الأكبر أكبر مما في الأصغر الذي هو جزء فهي في الأكبر موجودة وزيادة مقدره وان كانت قسرية فإنها تختلف تحريكها العظيم والصغير لا لاختلاف المحرك بل لاختلاف حال المتحرك فان المعاوق في العظيم أعظم منه في الصغير

فإذا تقررت هذه القاعدة فنقول يستحيل وجود قوه جسمانية طبيعية تحرك جسمها تحريكا غير متناه لان كل قوه جسمانية فالتي منها في كل الجسم أعظم من التي في جزء الجسم فإذا فرضناهما حركتا جسميهما من مبدء مفروض حركتين بغير نهاية لزم ان يكون فعل الجزء مثل فعل الكل وهو ممتنع وان حرك الأصغر تحريكا متناهيا كانت الزيادة على حركته على نسبه متناهية هي نسبه مقدار الجزء إلى مقدار الكل (١) فكان كل القوة متناهية وهو المطلوب وهكذا الكلام في تحريك القوة القسرية (٢) واعترضوا عليه من وجوه الأول ان هذا مبنى على أن كل حال منقسم بانقسام محله وهو منقوض بالوحدة والوجود والنقطة والإضافات.

أقول اما الوحدة والوجود فعلمت من طريقتنا انهما شئ واحد وهما في كل شئ بحسبه بل هما نفس ذلك الشئ بالذات (٣) وهما من العوارض التحليلية

---

(١) ونسبه المقدارين نسبه المتناهي إلى المتناهي فكذا نسبه الحركتين س ره

(٢) الا ان هنا تحريك العظيم يتناهى أو لا بعكس الطبيعة س ره

(٣) فلا حلول فيخرج من هذا جواب آخر س ره.

للماهية في ظرف الذهن فوجود الجسم كالجسم منقسم ووحدته عين اتصاله كما سبق واما النقطة والإضافة فليست كل واحده منهما حالة في ذات المنقسم بما هو منقسم بل مع انضمام حيثية أخرى كالتناهي للنقطة ومثل ذلك في الإضافة ولو فرضت اضافه عارضه لنفس المنقسم بما هو منقسم كانت أيضا منقسمة بانقسامه كالمساواة مثلا
والمحاذاة ونحوهما.
الثاني ان كون الجزء للقوة مؤثرا في شئ من اثر الكل (١) منقوض بان عشره من المحركين إذا اقلو جسما ونقلوه مسافة ما في زمان فلا يلزم ان يكون الواحد منهم يقدر على نقله عشر تلك المسافة أو تلك المسافة في عشره اضعاف الزمان
بل قد لا يحركه أصلا فيجوز ان لا يكون لقوه الجزء نسبه في التأثير وان فرض ان لها نسبه في الوجود فجزء النار الصغير لا يحرق جزء الحجر.
أقول في جوابه انه لا معنى لكون جزء القوة موجودة ولا تأثير لها اللهم الا لمانع خارجي لان كون القوة مؤثرة هو من لوازمها الذاتية وكلامنا في جزء يبقى على طبيعة الكل من غير عروض حاله فربما كان حال الجزء عند الانفصال عن الكل غير حاله عند الاتصال فإن لم يتغير كان كل واحد من الاجزاء فعله ولو عند الانفراد جزءا لفعل الكل إذ لو لم يكن كذلك فهي عند الاجتماع اما ان لا يتغير حالها عما كانت فتوجب ان لا يكون ذلك المجموع قوه على الفعل وان تغيرت حالها عما كانت فلا بد هناك من امر آخر حاصل لها عند الاجتماع فلا يكون هي اجزاء لصورة القوة بل اجزاء لمادة القوة والقوة هي الامر الحاصل عند الاجتماع واما مثال العشرة المشتغلين بحمل ثقيل (٢) فالتوزيع يقتضى ان يحمل كل واحد منهم جزءا من الثقيل عند الاجتماع واما عند الانفراد فربما لم يبق واحد منهم على صفة التي له عند الجزئية ولا المادة القابلة على صفتها ومع ذلك فللواحد تأثير في ذلك

---

(١) لا يخفى عدم وروده على ما قررناه من الدليل إذ لا جزء ولا كل حينئذ وتأثير الصغير معلوم كالكبير س ره
(٢) قد مر في مسألة صدور البسيط عن المركب ما يتعلق بهذا الموضع س ره.

القابل لو فرض بقاؤه حتى يضم إليه اثر القوة الثانية والرابعة إلى أن يضم آثارها بعضها مع بعض فإذا انضم اثر العاشرة إلى الآثار التسعة لوقع الحمل والنقل لذلك الثقيل كما وقع أولا بجمله العشرة بلا تفاوت لكن في التفرقة حصول أسباب لزوال الأثر وغلبه اضداد لوجود الفعل فلا يبقى انفعال المادة بحالها كمثال النار القليلة في عدم
تأثيرها على نسبه تأثير العظيمة فإنها لا تحرق لاستيلاء الضد عليها ولولا هذه الموانع لكانت مؤثر على نسبتها ولا يمكن القدح في البرهان الكلى بمثل هذه الأمور الجزئية التي قد لا يقع الاطلاع على خصوصيات أحوال الفاعل والقابل فيها
الثالث ان الحكماء اتفقوا على أن ما لا وجود له لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان وعلى هذا عولوا حل شبهه من أثبت للزمان بداية زمانية (١) فكيف حكموا هاهنا للأمور التي يقوى عليها تلك القوى بالزيادة والنقصان وهي غير موجودة وسبيلها سبيل الاعداد التي لم توجد.
أقول في الجواب ان المقوى عليها وان لم يوجد بالفعل وعلى التفصيل لكنها موجودة بالقوة وعلى الاجمال (٢) فان نسبه وجود الأشياء إلى مبدأها الفاعلي نسبه قويه أكيدة ليست كنسبتها إلى قابلها والى ذوات ماهياتها وهذه النسبة أشد

---

(١) شبهتهم اجراء التطبيق في الحوادث الماضية بفرض سلسلتين باسقاط عشر دورات مثلا وحل الحكيم انه لا وجود للمتعاقبات في سلسله الزمان حتى يحكم عليها بالزيادة والنقصان ويطبق والموجبة تستدعى وجود الموضوع فهكذا يقال هنا في المقوى عليه للقوى الجسمانية فان الغير المتناهي المدى والعدي سبيلها سبيل الزمان التعاقبي والعدد اللا يقفي س ره
(٢) المراد بالقوة الشدة وبالاجمال البساطة والانطواء لا الاستعداد واللحاظ الاجمالي وذلك بناءا على المقدمة البديهية التي هي ان معطى الشئ ليس فاقدا له بل واجدا إياه فكان المقوى عليها لها وجودان أحدهما النحو الاعلى الذي هو اندماجها في القوة وثانيهما وجودها الفرقي والتعاقبي والمصحح لوجود موضوع الموجبة هو الأول ومراده بالاستحقاق أيضا ليس المعنى المصدري والإضافي بل المعنى الذي ذكرناه في القوة والاجمال س ره.

وآكد فان جزء القوة يستحق من ذاته ان يكون له قوه على امر وكل القوة كذلك فالحكم بان ما يستحقه الجزء انقض مما يستحقه الكل ليس حكما في الحقيقة على معدوم فالاستحقاقان موجودان لهما وان لم يوجد مستحقاهما فكون القوة قوه على فعل امر حاصل لها بالفعل سواء وجد المقوى عليه أو لم يوجد بل وجوده في القوة ضرب من الوجود ووجوده بعد القرة ضرب آخر من الوجود وكلاهما يصح الحكم عليه كما يحكم على الكاتب بأنه يكتب كذا ونحن انما فرضنا كون القوة غير متناهية أو متناهية لا حال حصول المستحق والمقوي عليه بل حال حصول القوة واستحقاقها وحكمنا بان استحقاق الجزء جزء لاستحقاق الكل ومن هاهنا يلزم ان يكون استحقاق الكل متناهيا فإذا وجب تناهى استحقاق الكل لزم من وجوب تناهيه وجوب تناهى المقوى عليه سواء كان موجودا بالفعل أو بالقوة.

الرابع ان الأرض لو بقيت دائمه في حيزها ولم يعرض لها عارض لكان يوجد عن قوتها فعل دائم وهو السكون الدائم.

أقول الحق في جوابه ان يقال إنه يمتنع بقاء جسم طبيعي واحد بالعدد في مقامه وفعله وحاله ابدا فهذا أيضا مما يجزم العقل لأجله في الحكم بعدم بقاء شئ من الأجسام دائما (١) سواء كان بحسب استقلال نفسه أو بإضافة المبادئ امدادا عليه لما

مر من أن كل ما يلحق الشئ لا يلحقه الا بواسطة وجود ذاته فإذا امتنع كون قوه ذات تأثير غير متناه ابتداءا امتنع كونها كذلك توسطا والذي أجاب به الشيخ في المباحثات عن ذلك من أن السكون عدم وليس فعلا وليس (٢) مما لا ينقسم بالزمان

---

(١) أي جوهرا وذاتا فضلا عن تجدد صفاتها فكل قوه قوى متعاقبة وهي متناهية وكذا آثارها إذ لكل واحد اثر واحد لكن التعاقب على وجه الاتصال كما في الحركات العرضية بل على وجه الشخصية ما دام الاتصال محفوظا بعلاوة والشخصية المستفادتين من وجودها ووجها إلى الله تعالى هذا من جانب الفاعل ونفس مقبول بعلاوة وحده الهيولى والقابل المصححة لان يقال هذا ذاك س ره

(٢) أي السكون زماني والغرض دفع توهم كونه فعلا من كونه زمانيا س ره.

وذلك الزمان قد وجد عن قوه أخرى هي فاعله للحركة فليس يصدر عن قوه الأرض بالسكون فعل والا لو صدر فعل كان كونه غير متناه لا عن تلك القوة بل بسبب قوه أخرى تفعل الزمان الغير المتناهي الذي به يكون السكون غير متناه انتهى.

فلقائل ان يقول هب ان السكون عدمي لكن حصول الأرض في حيزه من مقولة الأين وهو عرض من الاعراض وكذا لونها وشكلها وثقلها وقدرها ومادتها وسائر صفاتها التي بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الكم وبعضها من باب الجوهر كجسميتها إذا الكل معلوله للطبيعة الأرضية بوجه ومستفادة عنها بالمعنى الذي أشرنا إليه من قبل.

الخامس المعارضة (١) بدورات الأفلاك فإنها مختلفة بالزيادة والنقصان وهي غير متناهية فان القوة المحركة لكره القمر قويه على دورات أكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لكره زحل فيجب من ذلك تناهى القوتين المحركتين لهما فيجب تناهى الحركتين وان لم يلزم من ذلك تناهى الحركات فكذا لا يلزم من اختلاف فعل كل القوة وجزئها تناهيها.

والجواب ان اختلاف القوتين لكره القمر ولكرة زحل بالماهية والنوع لا بالجزئية والكلية فذلك خارج عن مبحثنا فانا بينا ان جزء القوة استحقاقه واستيجابه يجب ان يكون جزء استحقاق الكل واستيجابه فلا بد من تناهى الاستحقاقين إذ لا اختلاف فيهما الا بالمقدار واما محركات الأفلاك فهي قوى متخالفة الحقائق وحركاتها أيضا متخالفة الحقائق فلا يجب ان يكون فعل بعضها جزءا من فعل الاخر ولا انقص ولا أزيد بحسب الكمية وهذا كما أن الخط المستقيم والدائرة لا نسبه

---

(١) الأولى المناقضة بدل المعارضة لأنها نقض تفصيلي متوجه إلى مقدمه من مقدمات الدليل وهي المقدمة القائلة بان المقوى عليهما مختلفان بالزيادة والنقصان فيتناهيان و في المعارضة يؤخذ نقيض المطلوب ويستدل عليه بدليل آخر من غير قدح في دليل المطلوب لأنها المقابلة على سبيل الممانعة ويمكن التوجيه وجعلها معارضة اصطلاحية بأخذ نقيض المطلوب وجعل ما ذكره دليلا عليه كما لا يخفى تقريره س ره.

مقدارية وعددية بينهما وقد مر ان الكلام ليس بناؤه على تفاوت مستحق الكل ومستحق الجزء بل على تفاوت استحقاقهما (١) فليس لأحد ان يقول دورات القمر
أكثر من دورات زحل لما بينا ان المعدوم لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان فلا يمكن ان يقال قوه بعض الأفلاك على الفعل أكثر من قوه الاخر إذ ليس شئ منهما جزءا لغيره.
السادس المعارضة (٢) بالنفوس الفلكية فإنها قوى جسمانية أو هي تفعل أفعالا غير متناهية من الإرادات والتحريكات وقول من يدفع هذا الاشكال بان محرك الفلك عقلية ضعيف لان القوة العقلية إذا حركت فاما ان تفيد حركه فقط أو تفيد قوه بها حركه فان أفادت القوة المحركة وهي جسمانية فالقوة الفاعلية للأفاعيل الغير المتناهية جسمانية وان كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم يكن القوة الجسمانية مبدءا لتلك حركه فلا يكون حركه حركه (٣) لما مر ان الفاعل القريب للحركة

---

(١) أي لا تستبعدن فيما ذكرناه من أن الكلام في القوتين المتشابهتين طبعا بحيث لا تفاوت الا بالجزئية والكلية وانه لا نسبه بين المتخالفتين بالنوع حتى لا بالأزيدية والأنقصية إذ لا سنخية بينهما وسنخية المقدار والصورة الجسمية لا تضر لأنها شئ والقوة شئ آخر لان الكلام في تفاوت الاستحقاقين لا المستحقين حتى يقال يصح الحكم عليهما بالأزيدية والأنقصية لتحقق السنخية بين عددي آثارهما وزماني حركاتهما بما هما عدد وزمان أو يقال انا نعلم بالضرورة ان آثار كره زحل جزء آثار كره القمر إذ نقول المستحقان غير موجودين والاستحقاقان الموجودان متخالفان بالنوع والمراد حقيقة الاستحقاق ومبدؤه لا المعنى المصدري كما مر س ره

(٢) وان جعلناها نقضا اجماليا قلنا لو كان دليلكم بجميع مقدماته صحيحا لزم تناهى حركه الفلك وهو خلاف معتقدكم بيان اللزوم ان كل فلك له اجزاء متشابهه في الحد والاسم ومتشابهه للكل فيهما وقوه الجزء جزء قوه الكل وتحريك الجزء ينتهى وكذا تحريك الكل ولو خصصت القاعدة العقلية لم تجز س ره

(٣) وأيضا المجرد الشديد القوة في الغاية يفعل حركه لا في زمان والزمان من لوازم حركه وقد مر س ره.

لا بد له من تغير حال وسنوح امر والمفارق لا يكون كذلك. (١)
وأيضا الأجسام متشاركة في الجسمية ولا يقبل بعض منها لاثار المفارق الا بقوة جسمانية فيه (٢) فالمحرك لا محاله قوه جسمانية.
وأجيب بان المؤثر في وجود تلك الحركات انما هو الجوهر المفارق (٣) و لكن بواسطة تلك النفوس والبرهان انما قام على المؤثر في وجود تلك الحركات لا على الواسطة.
أقول هذا الجواب غير سديد لأنه إذا جاز بقاء قوه جسمانية مده غير متناهية وكونها واسطه في صدور أفعال غير متناهية عن المفارق فقد لزم جواز كون القوة الجسمانية مبدءا لأفاعيل غير متناهية فان الواسطة اما بمعنى الواسطة في الثبوت (٤)

---

(١) كانضمام إرادات في الشوقية وقربات من الغاية في الطبيعة س ره
(٢) والا لزم التخصيص بلا مخصص في الفاعل والتخصص بلا مخصص في القابل س ره
(٣) المجيب هو الشيخ في الإشارات بل أثبت به العقول المحركة الغائية وان كانت حركه الدائمة الفلكية بالنفوس المنطبعة مستقلة لزم انقطاعها ان قلت إذا جاز وساطة القوة الجسمانية في صدور أفعال غير متناهية فليجز في العنصريات قلت لا يجوز هنا لان القابل هنا اما عنصر بسيط فهو قابل الفساد واما مركب فكل مركب ينحل وأيضا لا مبادئ مجرده عقلية كليه في البسائط والمركبات الجمادية والنباتية والحيوانية عندهم بل لا مبادئ شاعره فيما دون الحيوانات واما عند أهل حكمه الاشراق فلكل مع عقل مجرد مبدء للآثار والشيخ الرئيس لا يقول به س ره
(٤) الواسطة في المعروض ما يتصف بالحقيقة بما يتوسط فيه ويتصف ذو الواسطة به بالمعروض كما في السفينة وجالسها حيث يتصف الجالس بالحركة بوجه ولكن يصح سلب حركه منه بالحقيقة والواسطة بالثبوت المقابل لها ما يتصف لأجله ذو الواسطة بما يتوسط فيه بالحقيقة سواء اتصف نفس الواسطة به كالنار في وساطة سخونة الماء أم لا كالشمس فيها لان الشمس لا حارة ولا باردة وكذا كل فلك وفلكي وإذا عرفت ذلك علمت ما في الكلام المصنف قدس سره س ره.

أو الواسطة في العروض فعلى كل من التقديرين يلزم اتصاف الواسطة بصدور الافعال الغير المتناهية

قال الإمام الرازي قول من قال بان القوة الجسمانية غير مؤثرة بل معدة

نقول له ان كنتم تعنون بقولكم ان القوى الجسمانية لا تفعل أفعالا غير متناهية انها لا تكون مؤثرة في أفعال غير متناهية فهذا لا يصح لأنكم لما بينتم في باب آخر ان القوة

الجسمانية يستحيل أن تكون مؤثرة في الايجاد فبعد ذلك لا تحتاجون إلى بيان انها لا تؤثر في أفعال غير متناهية لان هذا قد دخل في الأول هذا بل يوهم خلاف ذلك القول إذا يوهم انكم تجوزون كونها مؤثرة في أفعال متناهية مع أنكم لا تقولون بذلك وان عنيتم به ان القوة الجسمانية لا تتوسط بين العقل المفارق وبين الآثار الغير المتناهية فذلك قد بطل في النفس الفلكية فما بالكم جوزتم هاهنا ما سلبتم من كونها متوسطة في مده غير متناهية فناقضتم أنفسكم في سلب شئ تارة وتجويزه أخرى.

أقول قد أجاد وأصاب في هذا البحث ولا مدفع له (١) الا بالرجوع إلى (٢)

---

(١) أقول بل في المدفع مندوحة فان التأثير للقوى ثابت في مقام فان الوجود شئ والموجودات شئ وقد قالوا لا مؤثر في الوجود الا الله وهذا لا ينافي ان يكون الحرارة اثر طبيعة النار مثلا بما هو حراره ونار وان كانت الحرارة بما هي وجود اثر الحق تعالى وهذا كقولهم الفاعل الإلهي المفيد للوجود هو الله تعالى ومع ذلك يقسمون الفاعل إلى الفاعل بالطباع والفاعل بالعادة والفاعل بالصناعة والفاعل بالقصد و بالذات وبالعرض ونحوها وإذا سئلتهم العلة الفاعلية للسرير يقولون هي النجار و ان المادية كذا والمعد للسرير ما يتوقف هو على وجوده ثم على عدمه ولكن وجوده بما هو وجود من الله تعالى ومن مشرب آخر بالنظر القضائي لا مؤثر ولا فاعل الا هو وبالنظر القدري فالقوى الفعلية مؤثرات وفاعلات بحول الله وقوته فكأنه خمر ولا قدح وكأنها قدح ولا خمر وبهذا النظر احتاجوا إلى أن يعقدوا فصلا لتناهي تأثير القوى واما المدفع الذي ذكره قدس سره من تجدد القوى بنحو الاتصال حتى في الأفلاك فهو أيضا حق متين لا غبار عليه كما مر غير مره س ره

(٢) لا يخفى ان هذا الجواب لو تم لا بطل فائدة البحث عن أصل امتناع كون القوة الجسمانية غير متناهية ط مد.

إلى تحقيقنا في تجدد وجود القوى الجسمانية فان النفس من جهة كونها متعلقه بالجسم حكمها حكم الطبيعة في تجددها ودثورها ومن جهة كونها عاقلة ومعقولة حكمها
حكم العقل الفعال وذلك بعد صيرورتها عقلا بالفعل وخروجها عن القوة الاستعدادية بالكلية.
والتحقيق ان جميع الطبائع متجددة الوجود والهوية (١) ولها أيضا حركه نحو الباري جل ذكره حركه معنوية وتوجها غريزيا إليه لأنه الوجهة الكبرى
فإذا بلغت إلى مقام العقل اتصلت بعالم الإلهية وسكنت إذ فنيت عن ذاتها وبقيت ببقاء الله فالأجسام والجسمانيات كلها طبائع كانت أو نفوسا فإنها متجددة حادثه دائرة
وما سواها باقيه ببقاء الله الواحد القهار وسيتلى عليك ذلك من ذي قبل إن شاء الله تعالى.
السابع هو ان القوة اما ان انتهى إلى زمان يصير انعدامها فيه واجبا لذاته أو لا يكون كذلك والأول يوجب انتقال الماهية من الامكان إلى الامتناع وهو محال وإذا كان الفاعل والقابل ممكني التأثير والتأثر والشرائط أيضا ممكنة البقاء ابدا فكيف يمكن ان يقال إن القوة ممتنعه البقاء ابدا ومتى كانت باقيه كانت مؤثرة فاذن القوة التي تفعل أفعالا غير متناهية في المدة غير ممتنعه الوجود.
أقول الوجوب والامكان والامتناع حال الماهية بالقياس إلى مطلق الوجود (٢) فماهية القوة الجسمانية يحتمل الوجود والبقاء نظرا إلى نفس تلك الماهية وهذا لا ينافي كون بعض الوجودات ممتنع الدوام نظرا إلى هويته الوجودية لقصورها وتضمنها لشوائب

---

(١) فكونها متناهية التأثير والتأثر على هذه الطريقة الأنيقة خفيف المؤنة سهل الاثبات إذ كل قوه قوى متعاقبة وكل منها متناهية الوجود والتأثير ان قلت ما تقولون في عدم تناهى القوة بهذا النحو أي الاستمرار التجددي قلنا هذا داخل في عدم انقطاع الفيض الذي هو مبرهن وتجويز الانقطاع خروج عن سنه العقل ومسلك الديانة س ره
(٢) أي لا الوجود المطلق وقد مر أيضا ان معيار الامكان مطلق الوجود أي وجود كان من باب تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما ومعيار الامتناع عدم قبول مطلقه من باب رفع الطبيعة برفع جميع الافراد س ره.

العدم والدثور واما ما ذكره بعض العلماء في الجواب من أن القوة الجسمانية انما يجب انعدامها لا لذاتها بل لما يوجد من القواسر المزعجة لتلك القوة المبطلة لها فان القوة وان كانت من حيث هي هي غير واجبه الزوال لكن الأسباب الكلية ومصادمات مسبباتها الجزئية قد يتأدى إلى حيث يصير الممكن واجبا فكذلك هاهنا فليس بشئ لان كثيرا من الموجودات يستحيل بقاؤها وان فرض رفع جميع القواسر عنه كيف وما من ممكن الا ويستحيل عليه لذاته ضرب من الوجود

المرحلة التاسعة

في القدم والحدوث وذكر اقسام التقدم والتأخر وفيه فصول

فصل

في بيان حقيقتهما

الحدوث وكذا القدم يقالان على وجهين (١) أحدهما بالقياس والثاني لا بالقياس فالأول كما يقال في الحدوث ان ما مضى من زمان وجود زيد أقل مما مضى

---

(١) لا شك ان الأبحاث الفلسفية عن موضوعاتها العامة انما تنعقد باقتناصها عن المفاهيم العرفية بالغاء جهاتها الاعتبارية بنوع من التجريد والتعميم كالوجود والعدم و الذهن والخارج والوحدة والكثرة وغير ذلك فمن جملتها الحدوث والقدم فالناس يأخذون أحيانا مبدءا زمانيا مما مضى ثم ينسبون إليه موجودين زمانيين كانسانين مثلا مختلفي النسبة إليه بالقرب والبعد فيسمون ما هو أقرب من المبدء المذكور وهو الذي كان ما مضى من زمان وجوده أكثر قديما وما هو أبعد وهو الذي كان ما مضى من زمان وجوده أقل حادثا فعمرو الأب قديم بالنسبة إلى زيد الابن وهو حادث ونوح قديم بالنسبة إلى موسى ع وهو حادث ولازم هذا الاعتبار ان يكون الحادث مسبوق الوجود بالقديم من غير عكس وان شئت فقل الحادث مسبوق الوجود بأنه لم يكن حين كان للقديم وجود من غير عكس وهذا المعنى اللازم إذا اخذناه وصفا حقيقيا ونسبناه إلى الموجود العام كان الموجود العام منقسما إلى قسمي القديم والحادث وصح ان الوجود اما مسبوق الوجود بغيره وان شئت فقل مسبوق الوجود بالعدم وهو الحادث أو ليس كذلك وهو القديم ثم إنهم وجدوا ان هذا الوجود الذي يبحث عن وصفي الحدوث والقدم فيه ينقسم إلى ثابت وسيال وان حكم الحدوث والقدم يختلف فيهما حيث إن السبق واللحوق و القبلية والبعدية إذا تحققا في وجود سيال لم يجامع القبل فيه العبد وجودا بخلاف ما في الوجود الثابت كتقدم العلة على المعلول وهي يجامعه وجودا وتقدم العدم الذاتي لماهية المعلول وهو يجامعها وجودا ولذلك قسموا الحدوث والقدم إلى قسمين الزماني والذاتي كما ذكر في المتن ط مد.

من زمان وجود عمرو وفي القدم بعكس ذلك أي ما مضى من زمان وجود شئ أكثر مما مضى من زمان وجود شئ آخر وهما القدم والحدوث العرفيان واما الثاني فهو على معنيين أحدهما الحدوث والقدم الزمانيين وثانيهما الذاتيين فمعنى الحدوث الزماني حصول الشئ بعد أن لم يكن بعديه لا تجامع القبلية أي بعد أن لم يكن في زمان وبهذا التفسير لا يعقل لأصل الزمان حدوث لان حدوثه لا يعقل ولا يتقرر الا إذا استمر زمان قارنه عدمه فيكون الزمان موجودا عندما فرض معدوما هذا خلف ولذلك قال المعلم الأول للمشائيين من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر لأنك ستعلم في مباحث الزمان ان الموصوف بالقبلية والبعدية انما يكون نفس الزمان بمعنى ان ذلك من الأوصاف الذاتية لماهية الزمان فضلا عن وجودها بل كل جزء من اجزاء الزمان نفس القبل والقبلية باعتبارين بالقياس إلى ما سيأتي منه ونفس البعد والبعدية باعتبارين بالقياس إلى ما مضى منه فلا يعتريه حدوث بالقياس إلى العدم وإن كان الحدوث والتجدد عين ذات الزمان وحركه والزمان ليس بأمر زائد على حركه في الوجود بل بحسب الذهن فقط لأنه من العوارض التحليلية لماهية حركه ومعنى القدم الزماني هو كون الشئ بحيث لا أول لزمان وجوده (١) والزمان بهذا المعنى ليس

---

(١) كان لازم تعريفه الحدوث الزماني بحصول الشئ بعد أن لم يكن بعديه لا تجامع القبلية ان يعرف القدم الزماني بعدم كون الشئ بعد عدم زماني لان القدم سلبي بالنسبة إلى الحدوث ولو عرفه بذلك كان نفس الزمان قديما زمانيا وكذا المفارقات عن المادة بالكلية غير أن هاهنا نكته وهي ان الحدوث والقدم متقومان في ذاتيهما بمعنى السبق واللحوق وانما يتحقق السبق واللحوق إذا كان هناك مبدء ثابت يتحقق القبل والبعد بحسب نسبه القرب والبعد إليه ثم يترتب على ذلك تحقق الحدوث والقدم كنسبة الواجب والممكن إلى مطلق الوجود أو الوجوب ونسبه العدم والوجود إلى الماهية و على هذا يمكن ان يتحقق القسمان الحادث والقديم جميعا في الحدوث والقديم لامكان فرض مبدء كمطلق الوجود أو الوجوب للواجب والممكن جميعا نسبه إليه واما الحدوث والقدم الزمانيان فإنما يمكن فيه الحادث الزماني لصحة فرض مبدء زماني للحادث إليه نسبه ومعه ما هو أقرب نسبه إلى ذلك المبدء كجميع الحوادث الزمانيي واجزاء الأزمنة واما القديم الزماني فغير متحقق الوجود البتة لاستلزامه فرض شئ له نسبه إلى مبدء زماني لا يسبقه إليه شئ غيره ولا شئ في الوجود على هذا النعت اما الزمانيات واجزاء الأزمنة فظاهر واما نفس حقيقة الزمان وكذا المفارقات عن المادة بالكلية فلا نسبه لوجودها إلى مبدء زماني البتة ومن هنا يظهر وجه عدول المصنف ره في تعريف القديم الزماني من مثل قولنا كون الشئ بحيث لا يسبقه زمان إلى مثل قوله كون الشئ بحيث لا أول لزمان وجوده ثم نفيه بذلك القدم الزماني عن نفس الزمان وعن المفارقات عن المادة بالكلية فافهم ذلك ط مد

بقديم (١) لان الزمان ليس له زمان آخر وكذا المفارقات عن المادة بالكلية ليس لوجودها زمان لكونها أعلى من الزمان فما قال صاحب المطارحات من أنه لا يخرج شئ من القدم والحدوث على الاصطلاحات كلها خطا وستعلم ان لا قديم بهذا المعنى في الوجود وثانيهما الغير الزمانيين ويسميان بالحدوث الذاتي والقدم الذاتي فالحدوث الذاتي هو ان لا يكون وجود الشئ مستندا إلى ذاته بذاته بل إلى غيره سواء كان ذلك الاستناد مخصوصا بزمان معين أو كان مستمرا في كل الزمان أو مرتفعا

عن أفق الزمان وحركه وهذا هو الحدوث الذاتي

فصل

في اثبات الحدوث الذاتي

والمذكور فيه وجهان (٢)

الأول ان كل ممكن فإنه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود وما بالذات أقم مما بالغير فالعدم في حقه أقدم من الوجود تقدما بالذات فيكون محدثا حدوثا ذاتيا.

---

(١) إذا قيل هو كون الشئ بحيث لا أول زمانيا لوجوده لصدق على الزمان والمفارقات ولعل نظر صاحب المطارحات إلى هذا س ره

(٢) الوجهان يشتركان في اثبات ان كل ذي ماهية وان شئت قلت كل ممكن أو كل معلول فإنه حادث ذاتي ويلزمه ان الواجب قديم ذاتا لعدم مسبوقية وجوده بعدم وانما يختلف الوجهان باختلاف تفسيرهم الحدوث الذاتي فالوجه الأول مبنى على تفسير الحدوث الذاتي بكون وجود الشئ مسبوقا بعدمه لذاته والثاني على تفسيره بكونه مسبوقا بغيره لذاته وانما يختلف التفسيران بحسب جليل النظر ودقيقه فان النظر الدقيق يقضى ان العدم لا تقرر له في الأعيان الا في طرف انتزاع العقل عدم كل ماهية موجودة من غيره من الموجودات فمسبوقية وجود الشئ بعدمه بحسب الدقة هي مسبوقيته بوجود علته ط مد

ويرد عليه انه لا يجوز ان يقال الممكن يستحق العدم من ذاته فإنه لو استحق العدم لذاته لكان ممتنع الوجود لا ممكن الوجود بل الممكن ما لا يصدق عليه انه من حيث هو هو موجود ولا يصدق عليه انه من حيث هو هو ليس بموجود والفرق بين الاعتبارين ثابت بل كما أن الممكن يستحق الوجود من علته فإنه يستحق العدم أيضا من عدم علته فإذا كان استحقاقه الوجود والعدم كليهما من الغير ولم يكن واحد منهما من مقتضيات الماهية لم يكن لأحدهما تقدم على الاخر فاذن لا يكون لعدمه تقدم ذاتي على وجوده.

ولك ان تقول في الجواب ان المراد من الحجة المذكورة (١) ان الممكن يستحق من ذاته لا استحقاقية الوجود والعدم (٢) وهذه اللا استحقاقية وصف عدمي ثابت في ذاته من حيث ذاته سابق على اعتبار الوجود إذا كان المنظور إليه حال الماهية (٣)

---

(١) يمكن ان يناقش فيه بان لازمه كون استحقاق الماهية للوجود مسبوقا بلا استحقاق الوجود وليس بالمطلوب وانما المطلوب كون وجودها مسبوقا بعدمها لذاتها لكن يدفعه ان المراد بذلك كله ان الماهية موضوعه للوجود بحسب النظر العقلي والوجود محمول عليها والمحمول متأخر بالضرورة فالوجود مسبوق بحسبه بحال للماهية يناقضه وهو العدم ط مد

(٢) الأولى ان الممكن في ذاته لا يستحق الوجود والعدم لان السلب لا يقتضى وجود الموضوع بخلاف الايجاب والمرتبة خاليه عن الوجود وإذا اضرب الشيخ في كلامه الذي ينقل بكلمة أو الاضرابية عن قوله يستحق العدم لو انفرد إلى قوله أو لا يكون له وجود لو انفرد س ره

(٣) أي لا مطلقا فان اعتبار الوجود متقدم في نفس الامر على كل الاعتبارات س ره.

عند اخذها مجرده عن الوجود والعدم أي مغايرة للوجود.
قال محقق مقاصد الإشارات في شرحه لقول الشيخ كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد أو لا يكون له وجود لو انفرد ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا يخلو من أن تعتبر اما مع وجود الغير أو مع عدمه أو لا تعتبر مع أحدهما لكنها إذا قيست إلى الخارج لم يكن بين القسمين
الأخيرين فرق لأنها ان لم تكن مع وجود الغير لم تكن أصلا فإذا انفرادها هو لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضى تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظه لا يكون له وجوده في قول الشيخ أو لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه ثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم انتهى (١)
واعلم انك بعد الإحاطة بما سبق منا في كيفية اتصاف الماهية بالوجود و تصحيح قاعدة الفرعية هناك بوجه لطيف سهل عليك فهم معنى الحدوث الذاتي (٢) وتقدم الماهية على وجوده إذ مناط صحه تقدم الشئ على شئ بضرب من الحصول الثابت للمتقدم حيث لم يكن للمتأخر فالحدوث الذاتي إذا كان عبارة عن تقدم الماهية على وجودها فلا محاله لا بد ان يعتبر للماهية حال وجودي (٣) سابق لها على حال

---

(١) يريد به عطف قوله لا يكون له وجود لو انفرد على العدم من قوله يستحق العدم لو انفرد ط مد
(٢) يعنى ان يصعب عليك فهمه باعتبار ما سمعت الان من اخذ اللا استحقاقية بنحو السلب والسلب نفى محض وموضوعه ليس بشئ إذ يصدق السلب بانتفاء الموضوع فأين التقدم للعدم فاستشعر ما سبق في أوائل الكتاب من كيفية الاتصاف وحاصله ان تجريد الماهية عن كافه الوجودات وتخليتها تحليه واحتفاف بالوجود بالحمل الشايع وبهذا الاعتبار يتصحح التقدم للعدم أعني هذا التجريد ولكنه الحمل الأول تجريد عن الوجود وعدم وبهذا الاعتبار يتصحح ان المتقدم عدم فتصدق ان الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم س ره
(٣) انما قال هذا لان التقدم بالتجوهر عنده باطل لاعتبار الماهية واما عند القائل بأصالتها فالماهية متقدمة بالتجوهر مع لا استحقاقيتها على استنارتها بنور الوجود ولا يؤخذ الوجود هنا ملاكا ويقال له التقدم بالتقرر والتقدم بالمعنى والقائل بتقدم الماهية على الوجود المحقق الدواني والسيد المحقق الداماد وتابعوه س ره

وجودها وكل اعتبار أو حيثية سواء كان وجوديا أو عدميا إذا اعتبر معها كان يلزم من اعتباره معها اعتبار ضرب من الوجود فكيف يقال إنها متقدمة على ثبوتها ليثبت الحدوث الذاتي هناك لكن بقي شئ واحد هو الذي أشرنا إليه وهو ان للعقل ان يجرد الماهية عن وجودها وعن كافه الوجودات ثم يصفها بوجودها الخاص فلها تقدم على الوجود مطلقا من حيث التجريد المذكور لكن ذلك التجرد الذاتي والانفراد الذاتي لها عن الوجودات كلها ضرب من الوجود المطلق أيضا فيصدق عليه العدم من حيث يصدق عليه الوجود بلا اختلاف حيثية كمثال فعليه القوة في الهيولى فمن جهة كونها معدومة بهذا الاعتبار متأخر عنها مطلق الوجود ومن حيث إن لها في هذا الاعتبار لا بهذا الاعتبار وجود فهي متصفة بالتقدم على الوجود بالوجود.

واما الوجه الثاني (١) فقد ذكروا ان كل ممكن الوجود فان ماهيته مغايرة لوجوده وكل ما كان كذلك امتنع ان يكون وجوده من ماهيته والا لكانت الماهية موجودة قبل كونها موجودة فاذن لا بد وأن يكون وجوده مستفادا من غيره وكل ما وجوده مستفاد من غيره كان وجوده مسبوقا بغيره بالذات وكل ما كان كذلك كان محدثا بالذات وبهذا يعلم أن القديم بالذات لا ماهية له وشكوك الإمام الرازي قد علمت اندفاعها لكن هذان الوجهان لا يجريان في نفس الوجودات المجعولة التي هي بذاتها آثار الواجب تعالى وقد أشرنا إلى أن لها ضربا آخر

---

(١) يستخرج من هذا الوجه ان الحدوث الذاتي مسبوقية الوجود بالغير كما يستخرج من الوجه الأول ان الحدوث الذاتي مسبوقية الوجود بالعدم والسبق فيهما بالذات أي القدر المشترك بين السبق العلى والسبق بالتجوهر والتعريف الأول أعم من الثاني بتعميم الغير حتى يشمل العدم ويشمل العلة س ره.

من التأخر فلها ضرب آخر من الحدوث وهو الفقر الذاتي (١) أعني كون الشئ متعلق الذات بجاعله وبعبارة أخرى كون الموجود بما هو موجود متقوما بغيره والماهية لا تعلق لها من حيث هي هي بجاعل وليست هي أيضا بما هي هي موجودة فلا حدوث لها بهذا المعنى ولا قدم ولا قديم بهذا المعنى أيضا الا الواجب ولا باس بان يصطلح في القديم والحادث على هذا المعنى وان لم يشتهر من القوم

فصل

في أن الحدوث الزماني هل هو كيفية زائدة على وجود الحادث (٢)

قال بعض الفضلاء ليس حدوث الحادث هو وجوده الحاصل في الحال والا لكان كل موجود حادثا ولا العدم السابق من حيث هو عدم والا لكان كل عدم حدوثا بل الحدوث مسبوقية الشئ بالعدم وهي كيفية زائدة على وجوده وعدمه. (٣) ثم قال فان قيل تلك الكيفية أهي حادثه أم لا فان كانت حادثه فحدوثها زائد عليها فيتسلسل وان لم تكن حادثه وجب ان يكون حدوث الحادث قديما هذا محال فنقول كما أن الوجود موجود بذاته فالحدوث حادث بذاته.

أقول أول كلام هذا الفاضل يناقض آخره فان الحدوث إذا كان كيفية زائدة على وجود الحادث وعدمه لكانت تلك الكيفية ماهية مندرجة تحت مقولة الكيف

---

(١) فيه إشارة إلى أن الحدوث يتنوع بتنوع اقسام التقدم والتأخر وهو كذلك كما أومأنا إليه في صدر البحث ط مد

(٢) كونه مؤخر كيفية زائدة عينيه قول سخيف غاية السخافة كما أشار إليه المصنف قدس سره والمحققون على أنه من المعقولات الثانية التي اتصاف المعروضات بها في العين لكن عروضها لها في العقل وبعبارة أخرى وجودها الرابط في العين ولا وجود نفسي لها فيه بل هذا قريب من المتفق عليه حتى أنه حال عند مثبتي الحال فعروضه للوجودات الحادثة عروض بحسب المفهوم لا عروض بحسب الوجود س ره

(٣) في الكبرى مغلطة فان المسبوقية اضافه لا كيف س ره.

ويكون لها وجود زائد على ماهيته وإذا زاد وجوده على ماهيته زاد حدوثه أيضا على ماهيته وعلى وجوده أيضا لان معنى الحدوث غير معنى الماهية الكيفية فكيف يكون عينها. (١)

وأيضا الحدوث كما يوجد في الكيف يوجد في سائر المقولات فحدوث الكيف غير حدوث الجوهر والكم وغيرهما ولا يمكن ان يكون عرض هو هياه قاره غير مقتضيه لنسبه ولا قسمه تعرض لجميع المقولات الحادثة ولا يتغير معناه في المواضع المتخالفة الا بالإضافة إلى ما أضيف إليه كما هو شان الأمور النسبية والوجود و إن كان مختلفا باختلاف الماهيات على الوجه الذي قدمنا لكنه ليس صفة زائدة في الخارج على الماهيات لأنه نفس وجودها.

وأيضا يلزم ان يكون للعدم الحادث كيفية وجودية زائدة عليه عارضه له على اعترافه فالحق في هذا المقام ان يقال مفهوم الحدوث امر زائد بحسب المفهوم على الوجود وهو عين الوجودات الحادثة التي للأشياء الجزئية الكائنة الفاسدة فإنها بنفس

---

(١) فبطل قوله ان الحدوث حادث بذاته إذ معناه ان ذاته الحدوث كما أن معنى كون الوجود موجودا بذاته ان ذاته الوجود وإذا كان ذاته الحدوث فكيف يكون ذاته كيفا وبالجملة المصنف قدس سره استدل على مغايرة الحدوث للكيف بوجوه أولها انفكاكهما تعقلا فقوله لان معنى الحدوث غير معنى الماهية الكيفية يحتمل معنيين أحدهما ان ما هو الحدوث بالحمل الأولى غير ما هو الكيف به برهانا وان لم يسلمه القائل الذي يقول إن الحدوث كيفية وثانيهما ان ما هو الحدوث بالحمل الشايع غير ما هو الكيف لأنه مما يطرؤه بل مما يطرء نفس الحدوث بالحمل الأولى فهو زائد عليه وثانيهما ان الحدوث في كل مقولة بحسبها كالوجود بل هو نفس وجودات الحوادث والماهية الكيفية معنى واحد لا يختلف الا بالإضافة بينهما انه اضافه المسبوقية وغير المختلف غير المختلف وقوله قدس سره والوجود وإن كان مختلفا الخ إشارة إلى حدوث المختلف وان لم يمكن ان يكون تلك الماهية المتواطئة أمكن ان يكون الوجود المختلف باختلاف الماهيات الحادثة كما يقوله قدس سره الا ان الوجود غير زائد عليها في الخارج وهذا الفاضل يقول بالزيادة فيه وثالثها قوله وأيضا يلزم الخ س ره.

هوياتها الشخصية حادثه وليس حدوثها مستندا إلى الفاعل بل وجودها بمعنى ان الوجود هو المجعول بالذات لا وصف الحدوث لان كون الوجود مسبوقا بالعدم صفة ذاتية له والذاتي ليس معللة فالحدوث كالتشخص المطلق والوجود المطلق مفهوم كلي عام عموم التشكيك يدخل تحته معان هي حدوثات مجهوله الأسامي يعبر عنها بحدوث كذا وحدوث كذا كما علمت في بحث الوجود

فصل

في أن الحدوث ليس علة الحاجة إلى العلة المفيدة بل هو منشأ الحاجة إلى العلة المعدة والعلة المعدة هي علة بالعرض لا بالذات

اما انه ليس الحدوث إلى العلة بالذات فلانه لو كان كذلك لم يكن ماهية المبدعات معلوله وليس كذلك لأنها لامكانها ولا ضرورة طرفيها يحتاج في وجودها إلى مؤثر لا محاله لاستحالة رجحان أحد الطرفين المتساويين من غير مرجح قالت الحكماء الحدوث هو مسبوقية وجود الشئ بالعدم وهي صفة لاحقه لوجود الشئ ووجوده متأخر عن تأثير العلة فيه وتأثير العلة فيه متأخر عما لأجله احتاج إلى المؤثر فاذن يمتنع ان يكون الحدوث علة للحاجة أو شرطا أو جزءا للعلة والا لكان متقدما على نفسه بمراتب وذلك ممتنع.

أقول وفي قولهم ان الحدوث صفة لاحقه للوجود تسامح لما علمت أن الحدوث ليس من الصفات اللاحقة للوجود الحادث وقد مر أيضا ان كل وجود في مرتبه من المراتب كونه في تلك المرتبة من المقومات له لكن هذا لا يقدح في المقصود فالحاصل ان لا شك في احتياج المحدث إلى السبب وذلك الاحتياج اما لامكانه أو لحدوثه بوجه (١) لأنا لو قدرنا ارتفاعهما بقي الشئ واجبا قديما وهذا

---

(١) أي استقلالا أو شرطا أو شطرا فالمراد بارتفاعهما ارتفاع كل واحد منهما كما هو مفاد كلمتي اما وأو فيكون قوله واجبا قديما على سبيل التوزيع وكون الممكن القديم غير محتاج إلى السبب انما هو على قول أكثر المتكلمين ويحتمل ان يراد بالوجه الشرطية والشطرية فيكون المراد بارتفاعهما ارتفاع جميعها وقولهم إلى قوله على وجودها أي الوجود بما هو مضاف إلى الماهية وهذا مجمل يفصله قوله قدس سره ونحن لا ننكر الخ س ره

الشئ لا يكون محتاجا إلى السبب فإذا ثبت ان هذه الحاجة اما للامكان أو للحدوث وقد بطل أحدهما وهو الحدوث بقي الاخر وهو كون الامكان محوجا لا غير أقول الحق ان منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذاك بل منشاها كون وجود الشئ تعلقيا متقوما بغيره مرتبطا إليه وقولهم ان امكان الماهية من المراتب السابقة على وجودها وإن كان صحيحا الا ان الوجود متقدم على الماهية تقدم الفعل على القوة والصورة على المادة إذ ما لم يكن وجود لم يتحقق ماهية أصلا والوجود أيضا كما مر عين التشخص والشئ ما لم يتشخص لم يوجد والامكان متأخر عن الماهية لكونه صفتها فكيف يكون علة الشئ وهي الامكان فرضا بعد ذلك الشئ أعني الوجود نفسه والذي ذكروه من قولهم أمكن فاحتاج فوجد صحيح إذا كان المنظور إليه هو حال ماهية الشئ عند تجردها عن الوجود بضرب من تعمل العقل ونحن لا ننكر ان يكون امكان الماهية علة لحاجته إلى المؤثر لما مر ان امكانها قبل وجودها أي اتصافها بالوجود (١) لان هذا الاتصاف أيضا في الذهن وإن كان بحسب الوجود الخارجي كما سبق واما ان الحدوث منشأ الحاجة إلى العلة بالعرض (٢) فلان كل حادث كما ذكروه يسبقه امكان الوجود وهذا الامكان صفة وجودية ليس مجرد اعتبار عقلي فقط (٣) بل يتفاوت شده وضعفا قربا وبعدا والقريب استعداد

---

(١) وبعبارة أخرى امكانها قبل الوجود الرابطي للوجود بالنسبة إلى الماهية بمعنى ان الامكان قبل وجود الممكن بما هو وجود الممكن إذ الوجود مضاف إليه بالمجاز و الأولى ان يقال مرادهم بكون الامكان علة الحاجة انه واسطه في الاثبات للحاجة لأنه واسطه في الثبوت لها س ره

(٢) هذا انما يجرى في الحدوث الزماني وهو ظاهر ط مد

(٣) فقط تأكيد للفظ المجرد والحاصل ان هذه العلة بالعرض هي الامكان الاستعدادي ومنشأية الحدوث له عبارة عن وساطته له في الاثبات لا في الثبوت كما وجهنا به قول الحكيم وهو العدم الذي من الأسباب س ره.

والبعيد قوه فلا يخلو اما ان يكون جوهرا أو عرضا ولا يجوز ان يكون جوهرا يقوم بنفسه والا لما اتصف به شئ (١) ولم يكن اتصاف بعض الأشياء بامكان واحد قائم بذاته أولى من غيره (٢) فلا بد لامكان الحادث من محل فيكون صوره في مادة
أو عرضا في موضوع وعلى أي الوجهين يسبق الحادث بحسب الزمان ويبطل عند وجوده (٣) لكن لا يجوز ان يكون ما يقوم به امكان الحادث أمرا لا تعلق له بالحادث فإنه ليس كونه امكانا لهذا الحادث أولى من أن يكون امكانا لغيره فحامل قوه الحادث وامكانه لا بد وأن يكون هو بعينه حامل وجوده أو حامل جزء منه أو حامل ما معه (٤) فامكان الحادث وإن كان في ذاته أمرا وجوديا لكنه من حيث إنه عدم للحادث وقوه عليه لا بد وان لا يجامع وجوده وفعليته ولذا عد بعض القدماء العدم من جمله الأسباب لوجود الشئ الحادث (٥) فكان العلل عند هؤلاء خمسه العدم والفاعل والغاية والمادة والصورة والتحقيق انه ليس من العلل الذاتية بل علة

---

(١) أي بحيث لا حلول له أصلا كالجسم وكالهيولى فبقي الحلول في الموضوع والحلول في المادة ولذا احتمل بعد نفى القيام بالنفس كونه صوره في مادة ثم لم يتعرض لابطال كونه صوره بظهور بطلانه س ره

(٢) لان نسبه المنفصل إلى الجميع على السواء س ره

(٣) تحقيقا لمعنى المعد السابق ذكره س ره

(٤) الأولى كموضوع العرض والثاني حامل الصورة وهو المادة والثالث البدن بالنسبة إلى النفس الناطقة س ره

(٥) وهو أحد الرؤس الثلاثة في كلام أرسطاطاليس كما نقل السيد المحقق الداماد قدس سره عنه أنه قال انشاء الخليقة لا من موجودات واحداثها لا من متقدمات خلق الرؤس الأوائل كيف شاء دبر الطبائع الكلية من تلك الرؤس على ما شاء والرؤس أول الخلقة وابتداء ما انشاء الباري عز وجل والطبائع وما كان من اختلاف خلق الطبائع تفرع من تلك الرؤس فالرؤوس ثلاثة لا محاله أولها وأكرمها الصورة والثاني الهيولى والثالث العدم لا بزمان ولا بمكان إلى آخر ما نقل س ره.

بالعرض والا لم يبطل عند حصول المعلوم بل المادة الحاملة له هي من الأسباب الذاتية.
وأيضا تقدم عدم الحادث على وجوده تقدم زماني وهذا التقدم بعينه يرجع
إلى تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فللعدم تقدم بالعرض لا بالذات ولعل
مبنى قولهم بان العدم من الأسباب الذاتية لوجود الزمان ان موضوع
الحدوث بالحقيقة هو اجزاء حركه والزمان وهما من الأمور الضعيفة الوجود
الذي انقضاء كل جزء بل فرد منها يوجب وجود جزء آخر أو فرد آخر منها (١) فعلى
هذا صح ان العدم سبب ذاتي لوجود الحادث بوجه

فصل

في ذكر التقدم والتأخر وأقسامهما

ان من أحوال الموجود بما هو موجود التقدم والتأخر ومما يذكر هاهنا ان من التقدم ما
يكون بالمرتبة
ومنه بالطبع ومنه بالشرف ومنه بالزمان ومنه بالذات والعلية وهاهنا قسمان آخران
سنذكرهما.
اما الذي بالمرتبة فكلما كان أقرب من المبدء الموجود أو المفروض فهو مقدم
كما يقال إن بغداد قبل كوفة وهذا على ضربين منه ما هو ترتيبه بالطبع وان
لم يكن تقدمه بالطبع ومنه ما هو بالاعتبار والوضع وهو الذي يوجد في الأحياز
والأمكنة فالأول كتقدم الجسم على الحيوان والحيوان على الانسان والثاني
كتقدم الصف الذي يلي الامام على الذي يليه إذا كان المحراب مبدء ويصح في
التقدم بالرتبة ان ينقلب المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما مثال ذلك أن جعلت

---

(١) أي حركه العرضية التي في المقولات الأربع المشهورة منها هذا في تفسير
كلام القوم واما عند المصنف قدس سره فالطبيعة السيالة متشابكة الوجود بالعدم
فكون العدم من الأسباب الذاتية يسرى إلى الطبيعة السارية وقد فصلنا المقام في شرح
الأسماء س ره.

الانسان أولا فكل ما كان أقرب إليه كان أقدم وعلى هذا يكون الانسان أقدم من الجسم بل أقدم من الجوهر وكذا في المثال الأول يتقدم المأموم على الامام بالنسبة إلى الاخذ من الباب إلى المحراب والطبيعي من هذا التقدم يوجد في كل ترتيب في سلاسل بحسب طبائعها لا بحسب الأوضاع كالعلل والمعلولات والصفات

والموصوفات كالأجناس المترتبة فإنك إذا اخذت من المعلول الأدنى انتهيت في الاخر إلى العلة الاعلى (١) وإذا اخذت في النزول وجدت الاعلى أول وهكذا حكم التعاكس في جنس الأجناس ونوع الأنواع وغير ذلك وعلى هذه السلاسل يبتنى برهان النهاية عند القوم إذا اجتمعت آحادها (٢).

واما الذي بالطبع فكتقدم الواحد على الاثنين والخطوط على المثلث مما يرتفع برفعه المتأخر ولا يرتفع هو برفع المتأخر والاعتبار في هذا التقدم هو ما في امكان الوجود لا في وجوبه.

واما الذي بالعلية وهو ان يكون وجود المتقدم علة لوجود المتأخر فكما انه يتقدم عليه بالوجود فكذلك بالوجوب لأنه سبب للمتأخر.

واما الذي بالشرف والفضل فكما يقال إن محمدا صلى الله عليه وآله مقدم على سائر الأنبياء ع.

واما الذي بالزمان فهو معروف ولا ينافي هذا كون الجزء المقدم من الزمان متقدما على جزئه اللاحق بالطبع فان التقدم الزماني يقتضى ان لا يجامع المتقدم المتأخر بخلاف ما في الطبع حيث لا يأبى اجتماع المتقدم للمتأخر ومن ذهب (٣)

---

(١) فاعتبار التقدم بالرتبة يفترق هنا من اعتبار التقدم بالعلية فان التقدم بالعلية في سلسله العلل والمعلولات لا ينعكس بخلاف التقدم بالرتبة فيها س ره

(٢) أي على الترتيب فيها إذ كل لا نهاية ليست بمحال بل لا نهاية في مجتمعات الوجود المترتبات وفهم الترتيب من لفظ السلاسل س ره

(٣) إلى قوله بل باعتبار نفس الماهية بل من لم يقل بهما أيضا يلزمه ان يثبت هذا التقدم وهو التقدم بالماهية الذي يقال له التقدم بالتجوهر فماهيتي الجنس والفصل متقدمتان على ماهية النوع هذا التقدم وكذا الماهية عن لازمها من حيث هي لان التقدم في الموضعين ثابت في المرتبة مع قطع النظر عن الوجود س ره.

إلى أن اثر الجاعل نفس ماهية الامر المجعول لا وجوده وكذا المؤثر هو ماهية الجاعل لا وجوده يلزمه ان يثبت قسما آخر من التقدم هو التقدم بالماهية وكذا من جعل ماهية الممكن مقدما على وجوده لا باعتبار نحو من الوجود بل باعتبار نفس الماهية.

واما التقدمان اللذان أشرنا إليهما فأحدهما هو التقدم بالحقيقة كتقدم الوجود على الماهية الموجودة به فان الوجود هو الأصل عندنا في الموجودية والتحقق و الماهية موجودة به بالعرض وبالقصد الثاني وكذا الحال بين كل شيئين اتصفا بشئ كالحركة أو الوضع أو الكم وكان أحدهما متصفا به بالذات والاخر بالعرض فلأحدهما تقدم على الاخر وهذا ضرب آخر من التقدم غير ما بالشرف لان المتأخر بالشرف والفضل لا بد وان يوجد فيه شئ من ذلك الفضل وغير ما بالطبع والعلية أيضا لان المتأخر في كل منهما يتصف بشئ مما يوصف به المتقدم عليه بخلاف

هذا المتأخر وظاهر انه غير ما بالزمان وما بالرتبة.

فان قلت لا بد ان يكون ملاك التقدم والتأخر في كل قسم من أقسامهما موجودا في كل واحد من المتقدم والمتأخر فما الذي هو ملاك التقدم فيما ذكرته.

قلت مطلق الثبوت والكون سواء كان بالحقيقة أو بالمجاز.

وثانيهما هو التقدم بالحق والتأخر به وهذا ضرب غامض من اقسام التقدم والتأخر لا يعرفه الا العارفون الراسخون فان للحق تعالى عندهم مقامات في الإلهية كما (١) ان له شؤونا ذاتية أيضا لا ينثلم بها أحديته الخاصة وبالجملة وجود كل علة موجبه يتقدم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدم إذ الحكماء عرفوا العلة الفاعلة بما يؤثر في شئ مغاير للفاعل فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدم

---

(١) حتى أن المبادئ المقارنة فضلا عن المفارقة شؤونه تعالى الذاتية وفاعليتها درجات فاعليته وبالجملة المعيار في كون هذا التقدم ضربا آخر كون المتقدم والمتأخر فيه في حكم شئ واحد بخلافهما في الضروب الباقية س ره.

بالعلية (١) واما تقدم الوجود على الوجود فهو تقدم آخر غير ما بالعلية إذ ليس بينهما تأثير وتأثر ولا فاعليه ولا مفعوليه بل حكمها حكم شئ واحد له شؤون و أطوار وله تطور من طور إلى طور وملاك التقدم في هذا القسم هو الشأن الإلهي وإذا عرفت معنى التقدم في كل قسم عرفت ما بإزائه من التأخر وعرفت المعية التي بإزائهما بحسب المفهوم

فصل

في كيفية الاشتراك بين هذه الأقسام

قد وقع للناس اختلاف في أن اطلاق التقدم على هذه الأقسام أيكون بمجرد اللفظ أو بحسب المعنى وهل بالتواطؤ أم بالتشكيك وأكثر المتأخرين اخذوا انها واقعه على الكل بمعنى واحد متواط لا بالتشكيك.

فقال بعضهم ان ذلك المعنى هو ان المتقدم بما هو متقدم له شئ ليس للمتأخر ولا شئ للمتأخر الا وهو ثابت للمتقدم وهذا غير سديد فان المتقدم بالزمان الذي بطل وجوده عند وجود المتأخر لا شك ان تقدمه بالزمان ثم الذي للمتأخر

---

(١) أي تقدم ذات كل فاعل على كل منفعل بالعلية واما تقدم وجود كل فاعل على وجود كل منفعل فهو من هذا الضرب الغامض إذ الوجود الحقيقي ليس له حقائق متباينة ولا جزئيات ولا اجزاء بل له مراتب ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك وهي الشؤون الذاتية للحق الواحد الأحد ان قلت كيف يقول المصنف قدس سره ليس في الوجود تأثير وتأثر وكتبه مشحونة من أن المجعول بالذات وهو الوجود كالجاعل قلت إنه لا تأثير ولا تأثر باعتبار الأصل المحفوظ والسنخ الواحد وأيضا المجعول وإن كان هو الوجود لكن بروز مجعوليته ليس الا بالماهية فالماهية واسطه في الاثبات لمجعولية الوجود س ره.

من (١) الزمان ليس بموجود للمتقدم ولا كان موجودا له (٢) كما أن ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتأخر أصلا بل كل جزء من اجزاء الزمان مختص بهويه لا توجد في غيره ثم قوله كليا على الاطلاق ولا يوجد شئ للمتأخر الا وقد وجد للمتقدم ليس بمستقيم فقد يوجد كثير من المعاني للمتأخر ولا يوجد مثلها للمتقدم كالامكان والجوهرية وغيرهما في المبدعات المتأخرة عن المبدع الأول فكان ينبغي ان يقيد بما فيه التقدم وهو مع ذلك منقوض بما مر من حال اجزاء الزمان وغيره.
وقال بعض آخر ان جميع أصناف السبق اشتركت في أنه يوجد للمتقدم الامر الذي به المتقدم أولى من المتأخر وهذا ليس بصحيح فان المتقدم بالزمان ليس شئ فيه أولى به من المتأخر مما يقع باعتباره التقدم الزماني اما بالنسبة إلى زمان

---

(١) فيه انهما يشتركان في النسبة إلى المبدء المتعين في الزمان يتعلق به وجوداهما معا ويختلفان بالقرب والبعد منه والمبدء المذكور هو قوتهما معا والمتقدم منهما أقرب إليه بالنسبة إلى المتقدم وسيأتي لذلك توضيح ط مد

(٢) أقول الملاك في التقدم الزماني ليس نفس الزمان بل الكون في الزمان وهو المتى وهو لا يقبل القسمة والزمان كم قابل القسمة أو النسبة إلى مبدء محدود كالآن هو الملاك وهذا كما أن المكان ليس ما فيه التقدم في التقدم بالمكان بل النسبة إلى المبدء المحدود وقول الشيخ فيما سيأتي فما كان له منه ما ليس للاخر واما الاخر فليس له الا ما لذلك الأول يشير إلى ما نقله عن ذلك البعض بل ذلك البعض هو الشيخ فإنه قال في إلهيات الشفاء ان التقدم والتأخر وإن كان مقولا على وجوه كثيره فإنها تكاد تجتمع على سبيل التشكيك في شئ وهو ان يكون للمتقدم من حيث ما هو متقدم شئ ليس للمتأخر ويكون لا شئ للمتأخر الا وهو موجود للمتقدم لكن المصنف قدس سره لما كان بصدد الاعتراض وهو ملازم لطريقه التأدب نور الله تعالى مضجعه لم يصرح بالقائل والشيخ للإشارة إلى ما ذكرناه من الملاك في الزمان قال بعد ذكر المبدء المحدود في المكاني وفي الزمان كذلك أيضا بالنسبة إلى الان الحاضر أو ان يفرض مبدء فكان ينبغي ان يقيد الخ لا حاجه إليه لتعليق الحكم على وصف التأخر وقد اشتهر أيضا ان قيد الحيثية معتبر في التعاريف س ره.

ما فليس أحدهما أولى منه إلى الاخر واما الزمان الخاص فقد اختلفا فيه فليس موجودا لكليهما حتى يقع الأولوية ولا يمكن ان يقال إن هذه الأولوية بحسب التقدم فان المطلوب معنى التقدم ثم إذا فرض اثنان متقدم ومتأخر بالزمان لم يجز ان يحكم بان السابقية (١) بأحدهما أولى فان الأول بالنسبة إلى الثاني متقدم من جميع الوجوه والثاني بالنسبة إليه متأخر من جميع الوجوه وليس معهما ثالث إذا قيل أحدهما متقدم والاخر متأخر إذ في هذا النظر ليس المتقدم الا أحدهما وأما إذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس إلى ثالث ففي ذلك النظر وإن كان أحدهما أولى بالتقدم من الاخر لكن كلاهما متقدمان لا ان أحدهما متقدم و الاخر متأخر على أن في كل من التفسيرين (٢) قد اخذ مطلق التقدم الذي قد خفى معناه المشترك بين أقسامه في تعريف معناه.

وذهب بعض الناس إلى أن وقوعه على الأقسام بالاشتراك اللفظي.

والظاهر من كلام الشيخ في الشفاء انه يقع على الكل بمعنى واحد على سبيل التشكيك ومع ذلك لا يخلو من أن يقع على البعض بالاشتراك النقلي أو التجوز (٣) وعلى بعض آخر بالمعنى الواحد فإنه ذكر فيه ان المشهور عند الجمهور

---

(١) ان قلت قد فهم من قوله بحسب التقدم سببية التقدم ومن قوله هذا ان التقدم متعلق الأولوية فكيف التوفيق قلت لما كان سببية التقدم للأولوية مستلزمه لان يكون المتقدم أولى بالتقدم حتى تكون التقدم سببا لأولوية المتقدم بالملاك تعرض أولا لابطال السببية بقوله فان المطلوب معنى التقدم وثانيا لابطال أولوية المتقدم بالتقدم س ره

(٢) هذا ليس ما مر من قوله فان المطلوب معنى التقدم لان المقصود هناك ابداء المصادرة وهاهنا ابداء التفسير بالأخفى س ره

(٣) أي المعنى في الحقيقة هو القدر المشترك بين كل الأقسام الا انه كأنهم تفطنوا بالأقسام تدريجا من الأظهر إلى الأخفى فاستعملوا لفظ التقدم في كل معنى خفى أول ما تفطنوا له على سبيل النقل أو التجوز حتى بلغ إلى حد الحقيقة العرفية الخاصة وبالجملة على اصطلاح أرباب العلوم الجزئية اما وضع للثاني وما بعده وضعا تخصيصيا أو تخصصيا س ره.

هو المتقدم والمتأخر في المكان والزمان ثم نقل اسم القبل من ذلك إلى كل ما هو أقرب من مبدء محدود وقد يكون هذا الرتبي في أمور بالطبع وقد يكون في أمور لا بالطبع بل اما بصناعة واما ببخت واتفاق كيف كان ثم نقل إلى أشياء اخر فجعل الفائق والفاضل والسابق أيضا ولو في غير الفضل متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدء المحدود فما كان له منه ما ليس للاخر واما الاخر فليس له الا ما لذلك الأول فإنه جعل مقدما ومن هذا القبيل ما جعل المخدوم والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك إلى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس إلى الوجود مثل الواحد فإنه ليس من شرط وجوده ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط وجود الكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان الواحد يفيد الوجود للكثرة أو لا يفيد بل انما يحتاج إليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك إلى حصول الوجود من جهة أخرى فإنه إذا كان شيئان وليس وجود أحدهما من الاخر بل وجوده من نفسه أو من شئ ثالث لكن وجود الثاني من هذا الأول فله من الأول وجوب الوجود الذي ليس لذاته من ذاته بل له من ذاته الامكان فان الأول يكون متقدما بالوجوب على هذا الثاني كحركة اليد بالنسبة إلى حركه المفتاح.

وقال صاحب الاشراق في المطارحات الحق انه يقع على البعض بمعنى واحد وبالنسبة إلى بعض آخر بالاشتراك أو التجوز اما الحقيقي فهو ما بالذات وما بالطبع وكلاهما اشتركا في تقدم ذات الشئ على ذات الاخر فان العلة سواء كانت تامه أو ناقصة يجب ان يتقدم ذاتها ووجودها على المعلول فلفظ التقدم عليهما بمعنى واحد واما التقدم بالزمان فهو وإن كان من حيث العرف أشهر الا ان التقدم و التأخر اللذين بين الشخصين انما هما بالقصد الأول بين زمانيهما قال ونحن في هذا الكتاب خاصه قد بينا ان تقدم الزمان على الزمان انما هو بالطبع لا غير إذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان إذ لا زمان للزمان فاما بين الزمانين فيرجع إلى التقدم بالطبع واما بين الشخصين فمجازي واما الرتبي الوضعي وإن كان

ينسب إلى المكان فهو متعلق بالزمان أيضا وللزمان مدخل فيه فان همدان قبل بغداد لا بذاتهما ولا باعتبار الحيزية والمكان بل بالنسبة إلى القاصد من خراسان إلى الحجاز فإنه يصل أولا إلى همدان أي زمان وصوله إليه (١) قبل زمان وصوله إلى بغداد ثم الرتبي الطبيعي يوجد فيه أحد طرفي السلسلة مقدما لا في ذاته (٢) بل بأخذ الاخذ فإذا ابتدء من الأدنى يصير الاعلى متأخرا وظاهر ان هذا الابتداء ليس مكانيا بل انما هو بحسب شروع زماني فللزمان مدخل بحسب اخذ الاخذ أدنى من مبدء زماني في هذا التقدم فحاصله يرجع أيضا إلى الزمان وحاصل ما بالزمان رجع أيضا إلى الطبع كما مر واما بالشرف فهو اما فيه تجوز أو اشتراك اما التجوز فباعتبار ان صاحب الفضيلة ربما يقدم في المجالس أو في الشروع في الأمور ويرجع حاصله اما إلى المكان أو إلى الزمان والمكان أيضا يرجع إلى الزمان ويرجع في الأخير إلى ما علمت وان لم يكن كذا (٣) فيكون الوقوع على ما بالشرف وعلى

---

(١) ان هنا تقدمين لا يصادم أحدهما الاخر فان الوصولين أحدهما مقدم على الاخر بالزمان واما البلدتين فإحداهما مقدمه على الأخرى بالمكان مع قطع النظر عن الزمان فقوله لا بذاتها ولا باعتبار الحيز والمكان قلنا باعتبار النسبة إلى مبدء محدود وهي الملاك في التقدم الربطي وضعيا كان أو طبيعيا والشيخ قدس سره العزيز بناؤه في الأغلب على تقليل الأقسام كارجاعه القضايا إلى القضية البتانة في المنطقيات وكان الشيخ قصد فرعا شامخا هو ان الحدوث الحقيقي لمجموع العالم ليس الا الحدوث الذاتي وانه ليس الا مسبوقيته الحقيقية بالذات بذات علته سابقيه حقيقية واما الحدوث الزماني له بمعنى مسبوقيته بالعدم المقابل بالزمان الموهوم كما قاله الأشاعرة أو بالعدم المجامع سبقا بالتجوهر فباطل عنده إذ ليسا سبقا حقيقيا لأنه حصره في السبق بالذات س ره

(٢) لان الذاتي لا يختلف ولا يتخلف وهذا يختلف بأخذ الاخذ وفرض الفارض حيث يغير المبدء المحدود فيتعاكس الامر وقوله وظاهر الخ معناه انه لا تقدم ولا تأخر بالحقيقة وبعد ما فرضهما الفارض كانا زمانيين لا قسما آخر هو الرتبة والجواب بمثل ما مر س ره

(٣) أي تقدم في المجالس أو شروع لا في نفس ذلك المتقدم ولا في مثله كتقدم العقل الأول على الثاني بالشرف فهناك عنده اطلاق التقدم من حيث الشرف بمحض اشتراك اللفظ س ره

غيره باشتراك الاسم وأخطأ من قال إن لفظ التقدم على الأقسام المذكورة بالاشتراك لما سبق (١) وإذا تبين لك ما ذكرناه تعلم أن لا تقدم بالحقيقة غير التقدم بالعلية سواء كان بالطبع أو بالذات انتهى

أقول فيما ذكره موضع أنظار الأول ان حكمه بان التقدم والتأخر بين اجزاء الزمان ليس الا بالطبع غير صحيح (٢) لما علمت أن مقتضى هذا التقدم ان

---

(١) فان اطلاق التقدم على البعض باشتراك اللفظ وعلى البعض بالتجوز وعلى البعض بالحقيقة س ره

(٢) لا ريب ان في الزمان عاملين يتقوم بهما هذا التقدم والتأخر المشهود ان بين اجزائه أحدهما مقارنه فعليه كل حد من حدوده بقوة ذلك الحد في الحد السابق عليه بما هناك من التوقف الوجودي الخاص من الفعلية على القوة بحيث لا يجتمعان وجودا فان القوة بحدها لا تجامع الفعل بحده كما أن اجزاء حركه الاشتدادية لا يجامع الضعيف منها الشديد مع توقف منها من الشديد على الضعيف والثاني اجتماع الجزئين المشتملين على القوة و الفعل تحت وجود واحد متصل سيال فالزمان من جهة اتصاله يقبل الانقسام إلى حدود بالقوة ومن جهة سيلانه وعدم قراره لا يوجد جزء منه الا وباقي اجزائه معدومة من غير أن تجتمع أصلا ومن جهة توقف فعليه كل حد على قوته في الحد السابق نوعا من التوقف الوجودي يتقدم الجزء المشتمل على القوة على الجزء المشتمل على الفعلية لقربه من المبدء المتعين هناك وجودا و هو مطلق فالتقدم والتأخر بين اجزاء الزمان كما ترى راجعان إلى جهة الوجود وهي توقف وجود الفعلية في كل جزء على وجود القوة في الجزء السابق عليه لا إلى جهة الماهية وهذا يؤيد ما ذهب إليه شيخ الاشراق من رجوع التقدم والتأخر الزمانين إلى ما بالطبع غاية ما في الباب ان يقسم التقدم والتأخر بالطبع إلى قسمين أحدهما ما يستحيل فيه اجتماع المتقدم والمتأخر وجودا كما في الزمان وثانيهما ما لا يقتضى ذلك كما في غير مورد الوجود السيال فان قلت لازم ما ذكرت عدم اختصاص هذا النوع من التقدم والتأخر بالزمان فان حركه مثل الزمان فيما ذكر من خصيصة الوجود الواحد المتصل السيال المؤلف من اجزاء بالقوة كل سابق منها قوه للاحق الذي هو فعليته ليجري فيها ما يجرى فيه بل حركه هي الأصل في ذلك لكون الزمان عرضا قائما به قلت نسبه حركه إلى الزمان كنسبة الجسم الطبيعي إلى الجسم التعليمي فإنما الزمان هو حركه مأخوذة بسرعة معينه فالحركة مبهمة تعينها هو الزمان ولا يمكن اعتبار المقدم والمؤخر فيها الا مع اعتبار الزمان فالزمان هو الموضوع للتقدم والتأخر بالذات ولا ينسب ذلك إلى حركه الا بالعرض ط مد

لا يجامع المتقدم به المتأخر بخلاف ما بالطبع فإنه لا يقتضى عدم الاجتماع فصح جعله بذلك الاعتبار قسما آخر إذ هما متغايران غاية الامر ان يجتمع في بعض افراد المتقدم قسمان من التقدم باعتبارين كالحال في العلة المعدة فإنها من حيث لا يجامع المعلول متقدم عليه بالزمان وحيث انها يحتاج إليها المعلول متقدم عليه بالطبع على أن لأحد ان يناقش في أن للزمان السابق تقدما بالطبع على اللاحق وإن كان ترتبه بالطبع وبين المعنيين فرق (١).

الثاني ان قوله إذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان إذ لا زمان للزمان غير موجه (٢) لان الزمان بنفسه من الأمور المتجددة بذاتها (٣) لا بسبب امر عارض

---

(١) كأنه يشير إلى أن الزمان متصل واحد لا تحقق ولا تميز لاجزائه الا بالقوة ولا معنى حينئذ للتوقف الوجودي بين اجزائه حتى يتم بينها تقدم وتأخر بالطبع وإن كان بينها على تقدير الانقسام ترتب بالطبع أي ان لكل جزء منها موقعا لا يتعداه وفيه ان الكلام في التقدم والتأخر على فرض الانقسام وتوقف الفعلية على القوة وجودا مما لا مساغ لنفيه ط مد

(٢) وكان الشيخ أوجب ان المتقدم والمتأخر غير ما فيه التقدم والتأخر كما أن ما به التفاوت في الماهيات هو الماهيات وما فيه التفاوت هو الوجود والحق مع المصنف قدس سره إذ في الوجود ما فيه التفاوت وما به واحد فالزمان من هذا القبيل س ره

(٣) لا ريب ان التجدد انما هو من أوصاف الوجود دون الماهية فالتقدم والتأخر ذاتيان لاجزاء الزمان بمعنى انتزاعهما عن حاق وجوداتها من غير واسطه لا بمعنى كونهما من اجزاء ماهيته أو من لوازمها ولما كان هذا الترتيب الوجودي مرتبطا إلى ما عرفت من حديث الفعل والقوة كان التقدم والتأخر راجعا إلى ما بالطبع نهاية الامر ان يقسم ما بالطبع إلى ما لا يقتضى الانفكاك بين المتقدم والمتأخر كاجزاء العلة مع المعلول والى ما يقتضيه كما بين اجزاء الزمان ط مد.

له وغيره يحتاج إلى زمان في ذلك التقدم كما أن الوجود بنفسه موجود لا بوجود آخر والماهية به موجودة ولهذا نظائر وأمثلة كثيره كالمقدارية في المقدار والكثرة في العدد والأبيضية في البياض.

الثالث ان حكمه بان معنى التقدم في الذي بالطبع وفي الذي بالعلية واحد غير سديد وان وجد بينهما جهة واحده كما يوجد بين جميع الأقسام عند بعض إذ الفرق متحقق بينهما كما بين الكل فالمعنى الذي فيه التفاوت بالتقدم والتأخر في كل واحد من الأقسام مختلف ففي التقدم بالطبع المعنى الذي باعتباره يحصل التفاوت وهو ملاك التقدم هو نفس الوجود فان الواحد من حيث إنه يمكن وجوده بدون الكثير والكثير لا يمكن وجوده الا وقد صار الواحد موجودا أولا مقدم على الكثير فاصل الوجود مطلقا هو المعنى الذي حصل فيه التفاوت بين الواحد والكثير و الجزء والكل مثلا حيث إن كثيرا ما يوجد الواحد ولا يوجد الكثير ولا يوجد الكثير الا وللواحد وجود وكذا الجزء والكل لست أقول من حيث وصف الجزئية والكلية فإنهما متفقان في نيل الوجود من جهة الإضافة ولذلك قال الشيخ وقد حد بأنه هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في الوجود واما في التقدم بالعلية فهو الوجود باعتبار وجوبه وفعليته لا باعتبار أصله فان العلة لا تنفك عن المعلول فالتفاوت هناك في الوجوب فان أحدهما يجب حيث لا يجب الاخر والاخر لا يجب الا حيث يكون الأول قد وجب فوجوب الثاني من وجوب الأول وفي الأول التفاوت كان في الوجود فيكون نحوا آخر من التقدم الا انه يجمعهما ويجمع البعد معنى واحد يسمى بالتقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود في الجملة سواء كان في أصله أو في تأكده ومن زعم الجاعلية والمجعولية بين الماهيات فيوجد عنده ضرب آخر من التقدم وهو ما بالماهية وملاكه تجوهر الماهية مع قطع النظر عن الوجود فماهية الجاعل تجوهرت حيث لم يتجوهر ماهية المجعول وما تجوهرت هذه الا وتلك متجوهرة فله ان يجمع الثلاثة مع اختلاف في معنى واحد هو التقدم الذاتي وهو

التفاوت في الوجود بوجه أشمل وأعم من أصل الوجود ومن عارضه ومعروضه (١) والحاصل ان ملاك التقدم أي الامر الذي فيه التفاوت بينهما إذا اختلف كان أنحاء التقدم بسببه مختلفة لان التقدم والتأخر من الأمور النسبية الانتزاعية واختلافها تابع لاختلاف ما أسندت إليه.

الرابع ان ارجاعه التقدم بالشرف إلى التجوز أو الاشتراك غير صحيح لما علمت أن ملاك التقدم بسبب امر فيه تفاوت ومناط تخالف اقسام التقدم باختلاف ما يقع فيه التفاوت وهما موجودان في هذا القسم لان ما به الفضل هاهنا امر فيه تفاوت بالكمال والنقص كالبياض والعلم والرئاسة والرذيلة والخير والشر ونظائرها مما يقبل الزيادة والنقصان فالأشد بياضا له تقدم على الأضعف بياضا في كونه ابيض والأكثر رذيلة له تقدم على الأقل رذيلة في باب الرذيلة وملاك هذا التقدم والتأخر شئ غير الوجود والوجوب والزمان والمكان والترتيب فعدهما قسما آخر من التقدم والتأخر في غاية الاستحسان

فصل

في دعوى ان اطلاق التقدم على أقسامه بالتشكيك والتفاوت

واعلم أن اثبات مطلق التشكيك في معنى التقدم والتأخر بالقياس إلى أقسامهما مطلقا امر ضروري معلوم واما ان ذلك يوجد في كل قسم بالقياس إلى كل قسم سواء فلا يخلو اثباته من صعوبة ولهذا لم يتعرضوا له وليس أيضا من المهمات

---

(١) فيكون اطلاق الوجود على شيئية الماهية الغير الأبية عن الوجود والعدم و على شيئية الوجود الأبية عن العدم من باب ما يسمى في العلوم الجزئية بعموم المجاز و عموم الاشتراك وقد أشير سابقا إلى أن الملاك في التقدم بالتجوهر نفس تشئ الماهية وتقررها س ره.

كثيرا والذي ذكروا هو ان التقدم بالعلية قبل التقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل أصناف التقدمات الأخرى ثم المتقدم بالزمان وبعده بالمكان.
وقال بهمنيار في التحصيل جميع أصناف التقدم خلا ما يختص بالطبع والعلية ليس بتقدم حقيقي إذ التقدم بالزمان امر في الوهم والفرض كما عرفته واما التقدم الحقيقي فهو ما يكون التقدم ذاتيا وذلك فيما يكون بالطبع أو بالذات انتهى و ليس معنى هذا القول إن هذا التقدم ليس قسما مخالفا لما بالطبع كما ظنه صاحب المطارحات بل معناه ان الزمان امر واحد في الخارج (١) ليس له اجزاء الا بحسب القسمة الوهمية وما لا ينقسم لا يكون لاجزائه تقدم وتأخر فالتقدم فيه ليس بحقيقي بمعنى انه ليس بموجود في الخارج لا انه ليس قسما آخر من التقدم و هكذا الحال في كون تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض بالطبع فإنه أيضا غير متحقق الا في الوهم والحق ان التفاوت بين الاجزاء الزمانيي للهوية المتجددة المتقضية امر خارجي مع قطع النظر عن وهم متوهم وفرض فارض بمعنى ان ما في الخارج بحيث (٢) للعقل ان يحكم بالتقدم والتأخر بين اجزائها المقدارية الموجودة لا بالفعل بوصف الجزئية بل بالقوة القريبة منه كما في سائر الاتصافات التي تكون في الذهن بحسب الخارج كزوجية الأربعة وفوقية السماء وهذا لا ينافي أيضا كون الاجزاء

---

(١) أقول على هذا البيان يكون الدليل أخص من المدعى إذ لا يشتمل الزماني بزمان زائد على ذاته فان تقدم المتقدم وتأخر المتأخر كنوح ونبينا ع ليس بحسب القسمة الوهمية فالأولى ان يقال مراد بهمنيار بقوله إذ التقدم بالزمان امر في الوهم ان المتقدم قد عدم في الخارج فلا بد في الحكم بالتقدم من احضاره في الذهن وهذا البيان يشمل الزمان والزماني كما ترى س ره
(٢) فان ذات الاجزاء بنحو الترتيب السيلاني في الخارج وان لم يكن بوصف الجزئية والافتراق فيه وموضوع الموجبة لا يقتضى أزيد من ذلك بل وجود منشأ الانتزاع قد يصحح وجود موضوع الموجبة س ره.

متشابهه الحقيقة لان ما به التشابه والتماثل فيها عين ما به التفاوت والتباين كما في أصل الوجود.
وبهذا يندفع ما قيل إن التقدم والتأخر متضايفان والمتضايفان يجب ان يحصلا معا في الوجود فكيف يتحقق هذا التقدم والتأخر بين اجزاء الزمان.
وذلك لأنا نقول هذا النحو من الهوية المتجددة يوجد المتقدم منه والمتأخر معا في هذا الوجود لاتصاله فيكون جمعيته عين الافتراق وتقدمه عين الحضور وذلك لضعف هذا الوجود ونقص وحدته

فصل

في اقسام المعية

واعلم أن اقسام المعية بإزاء اقسام التقدم والتأخر بحسب المفهوم والمعنى لا بحسب الوجود لان تقابل المعية لهما ليس تقابل التضايف حتى يلزم ان يوجد حيث يوجدان بل تقابله تقابل العدم والقنية (١) إذ ليس كل شيئين ليس بينهما تقدم وتأخر زمانيين لا بد ان يكونا معا في زمان ولا كل ما لا يوجد بينهما تقدم

---

(١) لعلك تقول انا نقطع بان المعية ليست مجرد رفع التقدم والتأخر بل امر وجودي يلزمه هذا الرفع كما أن السواد ليس مجرد رفع البياض مثلا بل كيفية ملزومه للرفع قلنا الاثنان اما مثلان واما خلافان واما مقابلان والتقابل أربعة مشهورة لا مجال للتماثل بين المعية وبين التقدم والتأخر وهو واضح ولا للتخالف لعدم جواز اجتماع المعية معهما في المحل ولا للتضايف كما ذكره قدس سره ولا للتضاد لعدم التعاقب على موضوع واحد إذ لا يجوز ورود المعية بالذات على العقل الأول والثاني اللذين هما موضوعا التقدم والتأخر بالذات وقد أبطل السلب والايجاب بقوله إذ ليس كل شيئين ليس بينهما الخ فبقي ان يكون المعية هي رفعهما عما من شانه الاتصاف بهما بأحد المعاني فظهر ان ادعاء القطع من الوهم لا العقل نعم المعية في نفسها من الإضافات المتشابهة الأطراف س ره.

وتأخر بالطبع لا بد وان يكونا معا في الطبع فان المفارقات بالكلية لا يوجد بينهما تقدم وتأخر بالزمان ولا معيه أيضا بينها بحسب الزمان وكذا نسبه المفارق بالكلية إلى زيد مثلا ليست بتقدم زماني وتأخر ولا أيضا بالمعية في الزمان فاللذان هما معا في الزمان يجب ان يكونا زمانيين كما أن اللذين هما في الوضع والمكان هما مكانيان فما ليس وجوده في زمان لا يوصف بشئ من التقدم والتأخر الزمانيين ولا أيضا بالمعية الزمانيي وكذا المعية الذاتية بين الشيئين لا بد وان يكونا معلولي علة واحده فاللذان لا علاقة بينهما من جهة استنادهما بالذات إلى علة واحده ولا من جهة استناد أحدهما بالذات إلى الاخر فلا معيه بينهما ولا تقدم ولا تأخر واللذان هما معا بالطبع قد يكونان متضائفين والمتضائفان من حيث تضائفهما لا بد وان يستندا أيضا إلى علة واحده كما حقق في موضعه (١) فالمعان بالطبع اما ان يكونا صادرين عن علة واحده (٢) أو هما نوعان تحت جنس واحد ونحوهما وهما قد يكونان متلازمين في تكافؤ الوجود كالأخوين (٣) وقد يكونون غير ذلك كالأنواع تحت جنس واحد لأنهما معا في الطبع إذ لا تقدم ولا تأخر في طباعهما وقد يكونان معا في الرتبة (٤) أيضا إذا اشتركا في التأخر بالطبع عن الجنس وقد لا يكون و

---

(١) من أنه لا بد ان يذكر تلك العلة الواحدة وهي موقعه الارتباط بينهما في حدهما والحاصل ان التدوير خارج المركز مثلا معان بالطبع بالنسبة إلى فلكهما المتقدمين عليه ووصفاهما أعني الحاوي والمحوى أيضا معان بالذات ومتأخران بالذات بالنسبة إلى موقع الارتباط والماء والنار في المواليد معان بالطبع وكذا إضافاتهما كالجزئية والمغايرة والمقابلة س ره

(٢) كالهيولي والصورة الصادرتين عن العقل الفعال وهما أيضا مثال المتلازمين س ره

(٣) الكاف للتشبيه لا للتمثيل كما لا يخفى س ره

(٤) كالحساس والمتحرك بالإرادة بالنسبة إلى الحيوان وقد لا يكون المعية في الرتبة مع المعية بالطبع كالجوهر وقابل الابعاد والنامي والحساس فيه س ره.

يصح ان يكون شيئان هما معا في الزمان من جميع الوجوه ولا يمكن ان يكونا معا في المكان من جميع الوجوه بل من الأجسام ما يكون معا من وجه واحد كشخصان إذا كانا معا في تساوى نسبتهما إلى من يأتي من خلف أو قدام فبالضرورة اختلف حالهما بالنسبة إلى ما يأتي من اليمين واليسار ولا يتصور المعية المكانية من كل وجه بين شيئين الا مع تقدم أحدهما على الاخر بالزمان وربما يمتنع المعية المكانية بين جسمين كالكليات من البسائط فلا يتصور المعية فيها.

واعلم أن العلة يجب أن تكون مع المعلول من حيث هما متضائفان وليست هذه المعية بضارة للتقدم والتأخر بين ذاتيهما وليسا إذا كانا من حيث هما متضائفان موجودان معا يجب ان يكون وجود ذاتيهما معا إذ الإضافة لازمه للعلة والمعلول من حيث هما علة ومعلول (١) ويتقدم العلة بهذا التقدم.

واعلم أن علة الشئ لا يصح ان توجد الا ويوجد معه المعلول لست أقول من جهة كونهما متضائفين بل لا بد ان يكون وجوداهما معا وذلك لان شرط كون العلة

علة إن كان ذاتها فما دامت موجودة تكون علة ويكون المعلول موجودا وإن كان لها شرط زائد على ذاته فعليه ذاته بالامكان والقوة وما دامت الذات على تلك الجهة لم يجب ان يصدر عنها معلول فيكون الذات مع اقتران شئ آخر علة فالعلة بالحقيقة هي ذلك المجموع من الذات والامر الزائد سواء كان إرادة أو شهوة أو مبائنا منتظرا فإذا تحقق ذلك الامر وصار بحيث يصح ان يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط وجب عنه وجود المعلول فهما معا في الزمان أو الدهر أو غير ذلك وليسا معا في حصول الهوية الوجودية لان وجود المعلول متقوم بوجود العلة و

---

(١) أي متأخرة حتى أن اضافه العلية متأخرة عن المعلول ويتقدم العلة أي الخصوصية التي بها يكون العلة علة ثم إنه قدس سره ابدى بقوله واعلم الخ المعية بين الوجودين فلا يكون بينهما حينئذ تقدم وتأخر لامتناع التخلف وأجاب بان المعية بحسب الزمان والدهر لا بحسب حصول الهوية فإنه في أحدهما من الاخر دونه س ره.

ليس وجود العلة متقوما بوجود المعلول ويجب مما ذكر ان يكون رفع العلة يوجب رفع المعلول وإذا رفع المعلول لا يجب رفع العلة بل يكون العلة قد ارتفعت حتى يرتفع المعلول فرفع العلة واثباتها سبب رفع المعلول واثباته ورفع المعلول و اثباته دليل على رفع العلة واثباتها والمعلول وجوده مع العلة وبالعلة واما العلة فوجودها مع المعلول

فصل

في تحقيق الحدوث الذاتي

هذا الحدوث إن كان صفة للوجود فمعناه كون الوجود متقوما بغيره بهويته وذاته لا من جهة أخرى فيكون ذاته بذاته بحيث إذا قطع النظر عن وجود مقومه وجاعله كان لا شيئا محضا فهو لا محاله فاقر الذات بما هي ذات متعلق الهوية بشئ مأخوذ في هويته ولا يؤخذ هويته في ذلك الشئ لغناء ذلك الشئ عنه وفقره إليه فهو وجود بعد وجود هذا النحو من البعدية وان كانا معا في الزمان أو الدهر و إن كان صفة للماهية فمعناه ليس كون تلك الماهية متعلقه بغيرها مع قطع النظر عن عارض الوجود إذ لا تعلق ولا تقدم ولا تأخر بين المعاني والماهيات معراة عن الوجود ولا انها من حيث هي هي تستدعى ارتباطها بشئ آخر وانما حدوثها بعد العدم عبارة عن كونها بحيث إذا اعتبرت ذاتها من حيث هي هي فليست هي بموجوده ليسية بسيطة لا انها يثبت لها في تلك المرتبة هذه الليسية والسلب البسيط لشئ عن شئ لا يستدعى ثبوت المثبت له فالوجود والعدم كلاهما مسلوبان عن الماهية في تلك المرتبة أعني من حيث اخذها كذلك سلبا بسيطا وكذا كل مفهوم مسلوب عنها الا مفهوم نفسها فالسلوب البسيطة كلها صادقه الا سلب نفسها والاثباتات كلها كاذبة الا اثبات نفسها إذ الماهية من حيث هي هي ليست الا هي وليس في ذلك استيجاب كذب النقيضين وذلك لما قيل إن نقيض وجود شئ في تلك المرتبة سلب

ذلك الوجود فيها أي سلب الوجود الكائن في تلك المرتبة بان يكون القيد للوجود المسلوب
لا لسلبه فهذا السلب هو سلب المقيد لا السلب المقيد وبين المعنيين فرق كما لا يخفى و
مع ذلك لا يلزم خلو الواقع عن النقيضين لان الامر الواقعي هو وجود الأشياء حيث بينا انه الموجود وانه الحقيقة والمجعول والكائن لا الماهية الا بالقصد الثاني أي بالعرض فهي خاليه عن كل شئ وعن نقيضه أيضا فاذن ما بالذات له تقدم على ما بالغير فكل ممكن ايس بعد ليس إذ للماهية ان يكون ليست بالمعنى المذكور ولها عن علتها أيست فالليس البسيط حالها في حد جوهرها والأيس بالفعل حالها من جهة الوجود وجاعل الوجود فحالها في ذاتها متقدم على حالها بحسب استنادها إلى الغير فهو لا محاله سابق عليه ما دامت الذات فهذه المسبوقية هي الحدوث الذاتي لها وسيأتي بيان ان هذه السابقية والمسبوقية ليست قسما آخر من اقسام التقدم كما ظنه بعض الاعلام بل يرجع إلى التقدم (١) بالطبع (٢).
وذكر العلامة الدواني في توجيه قول الشيخ كل معلول ايس بعد ليس
جوابا عما يرد عليه من أن المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا الطرفين إلى العلة كلاما بهذه العبارة وهو ان وجود المعلول لما كان متأخرا عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبه وجود العلة الا العدم والا لم يكن متأخرا عنها ويرد عليه مثل ما مر فان تخلف وجوده عن وجود العلة انما يقتضى ان لا يكون له في مرتبه وجود العلة الوجود لا ان يكون له في تلك المرتبة العدم.

---

(١) هذا بالنظر إلى تفسير الحدوث بمسبوقية الشئ بعدمه واما لو فسر بمسبوقيته بغيره فمن الممكن ارجاعه إلى التقدم بالعلية وخاصة لو اعتبر الحدوث في الوجود ط مد
(٢) وهو تقدم المحتاج إليه على المحتاج وملاكه الوجود والوجود وان ليس في المرتبة الا انه على سبيل عدم الاعتبار لا اعتبار العدم وليس التقدم بالتجوهر لاعتبارية الماهية فليس لها تجوهر وتقرر قبل الوجود والتقدم بالتجوهر بأصالة الماهية انسب – س ره.

أقول التوجيه المذكور فاسد لا لما أورده عليه بل لان وجود المعلول لما كان ناشئا عن وجود العلة وهي جهة فعليته وتحصله ومبدء قوامه فكيف يصح القول بأنه لا يكون للمعلول في تلك المرتبة الا العدم حتى يكون مرتبه وجود العلة مصداق فقدان المعلول بل الحق ان وجود العلة كمال وجود المعلول وتأكده وتمامه وجهه وجوبه وفعليته نعم كل ما يتعلق بالمعلول من النقيصة والقصور والامكان لا يتحقق في العلة وعلى هذا يحمل كلام الشيخ كما يدل عليه قوله له في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس وقوله كل ممكن زوج تركيبي إذ علم أن جهة الوجود والفعلية انما جاءت إليه من قبل العلة وجهه العدم والامكان له من ذاته وهذه الجهة مسلوبة عن علته.

ثم قال فان قلت إذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم و الا لزم الواسطة وأيضا لا معنى للعدم الا سلب الوجود فإذا ثبت ان ليس له الوجود في تلك المرتبة يثبت انه معدوم فيها.

قلت نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفى المقيد لا سلب وجوده المتصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة أعني النفي المقيد فلا يلزم

من انتفاء الأول تحقق الثاني لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الأمور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية فإنه ليس وجود بعضها ولا عدمه متأخرا عن وجود الاخر ولا متقدما عليه.

أقول إذا لم يكن الوجود ثابتا للماهية في تلك المرتبة (١) كان الوجود مسلوبا

---

(١) أي لا نقول في المرتبة العدم أو ليس لها الوجود على نحو العدول أو على نحو ايجاب سلب المحمول حتى يكون المرتبة نفس العدم والليس بل نقول ليس لها الوجود على نحو السالبة البسيطة وهي كما تصدق مع الموضوع المعدوم تصدق مع موضوع لا موجود ولا معدوم وحينئذ لا يلزم من صدق هذا السلب البسيط ان يكون المرتبة نفس السلب إذ لا موضوع هنا ولا ارتفاع النقيضين لصدق السلب والصدق أعم من الصدق الذاتي س ره.

عنها في تلك المرتبة فصدقت السالبة البسيطة كما مر لعدم استدعائه ثبوت الموضوع ولا يلزم من ذلك ثبوت السلب الذي في قوه ايجاب سلب المحمول لاستدعاء اعتباره وجود الموضوع وكما أن عقود السوالب في الموضوعات المعدومة كلها صادقه و ايجاباتها كلها كاذبة فهكذا في الماهية إذا اعتبرت مجرده عن الوجود والعدم يصدق السوالب البسيطة ويكذب الايجابات كلها فلا يلزم من ذلك كذب النقيضين وارتفاعهما

واما الأشياء التي ليست بينها علاقة العلية أو المعلولية (١) فكل منها لو أمكن يوجد بوجود الاخر كان له مثل هذا التقدم عليه وهو التقدم بالطبع لا محاله وهكذا حال الماهية بالقياس إلى وجودها فلها تعلق بالوجود من حيث إن لها ان تتصف به أخيرا فإن لم تتصف بالوجود أولا واتصفت به أخيرا فلها ضرب من التقدم على وجوده بقي الكلام في أن عدم حصول شئ في مرتبه شئ لا يكفي في كون ذلك الاخر متقدما عليه إذا لم يكن للاخر ثبوت في تلك المرتبة والماهية لا ثبوت لها قبل الوجود فكيف يحكم بتقدمها على الوجود.

لكنا نجيب عن هذا بان تجريد الماهية عن وجودها بل عن كافه الوجودات بحسب الاعتبار العقلي ضرب من الوجود لها في نفس الامر فلها بحسب هذا الاعتبار تقدم على وجودها الذي لها لا بحسب هذا الاعتبار إذ الاعتبار المذكور بعينه اعتباران تجريد وخلط لسنا نقول إن هذا التجريد ثابت لها في تلك المرتبة بل إن هذا التجريد ضرب من الثبوت لها لان معناه كون الماهية بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك

المرتبة وكونها بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة ضرب من الكون والوجود

---

(١) المقصود ان العموم غير مسلم فلا يدخل الماهية والوجود والعدم فيه والمسلم انما هو في الأمور التي لا علاقة عليه ومعلولية بينها ولا علاقة الاتصاف كنطق الانسان ونهق الحمار واما الماهية ووجودها فعلاقة الاتصاف بينهما موجودة وان كانت علاقة العلية والمعلولية منتفية فان الماهية ليست علة لوجودها كما حقق مرارا والوجود أيضا ليس علة للماهية لأنها دون المجعولية لا انها فوقها س ره.

كما أن كونها هي هي لا غير وكونها ليست بموجودة ولا معدومة ضرب من التقرر والسبب فيما ذكرناه ان الوجود أصل كل شئ وما لم يكن وجود لم يكن ماهية أصلا فإذا أفاد الفاعل وجودا فلذلك الوجود معنى وماهية فللعقل ان ينظر إليها ويعتبرها مجرده عن وجودها لكونه عرضيا لها وكل ما هو عرضي لشئ فللمعروض من حيث هو معروض مرتبه سابقه على وجود عارضه وعلى الوجود العارض فللعقل ان يحلل الموجود إلى ماهية ووجود وان لم يكن في الخارج الا شئ واحد فإذا حلل الموجود إلى شيئين فكل منهما غير صاحبه ولكن من شانه ان يتلبس بصاحبه فهذا ضرب من التقدم للماهية إذا كان المنظور إليه حالها لكن الوجود في الواقع متقدم على الماهية ضربا آخر من التقدم وهو التقدم بالحقيقة كما مر.

ثم قال وقد تلخص عن هذا البحث ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فإذا اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا.

أقول والعجب أنه قد اعترف بان له في تلك المرتبة امكانهما والامكان امر سلبي إذ معناه سلب ضرورتي الوجود والعدم فقد اعترف بثبوت هذا السلب للماهية في ذاتها وهذا لا محاله يستدعى ضربا من الثبوت فثبت هاهنا جميع ما يعتبر في التقدم من غير اكتفاء ببعضها لان ذلك أمران وجود المتقدم في مقام وعدم المتأخر فيه فالماهية لها ثبوت في تلك المرتبة ولوجودها عدم فيها كيف والماهية من حيث هي هي لا ينفك عنها ذاتها وذاتياتها فلها ولذاتياتها ثبوت لها فلها ضرب من الثبوت من

حيث ذاتها وإن كان ثبوتا تابعا للوجود في الواقع كما علمت.

عقده وحل

ثم أورد هاهنا اشكالا وهو انه لو تقدم عدم الماهية على وجودها كما ادعيتموه لكان متقدما بالطبع عليه إذ التقدم الذاتي منحصر عندهم في ما بالعلية وما بالطبع ولا مجال للعلية هاهنا فيلزم ان لا يتحقق

العلة البسيطة (١) وهو خلاف مذهبهم (٢) قالوا ويمكن الجواب عن ذلك بان المراد بالعلة ما يحتاج إليه المعلول في وجوده (٣) فنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان
والاعتبارات اللازمة له خارجه عنها لأنها غير منظور إليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها عند هذا النظر (٤) ولذلك صرحوا بعدم دخول الامكان الذاتي في العلة. أقول هذا الجواب ركيك جدا (٥) فان اجزاء الماهية كالجنس والفصل بل كالمادة والصورة وان كانت مفروغا عنها عند احتياج المعلول إلى السبب (٦) لكنها مع ذلك معدودة من جمله أسباب وجود الماهية فكذلك الحال في المراتب السابقة على وجود الماهية ولذلك يصح ان يقال أمكنت فاحتاجت فوجدت وتخلل كلمه الفاء يشعر بالعلية وصرحوا أيضا بان الامكان علة لحاجة الممكن إلى السبب كما أن القوة الانفعالية علة لقبول القابل الوجود والفعلية فيلزم هاهنا التركيب في العلة بلا ريب فالحق الحري بالتحقيق (٧) هاهنا هو ان يقال إن صدور الوجود في نفسه عن العلة

---

(١) في العبارة قصور والأولى ان لا يتحقق العلة التامة البسيطة فان العلة البسيطة على أن تقدير يتحقق وقد صرح المصنف قدس سره فيما بعد بقوله بل علته التامة مركبه س ره
(٢) في واجب الوجود بالذات ومعلوله الأول س ره
(٣) هذا التخصيص لا وجه له بل العلة ما يحتاج إليه الشئ سواء كان في وجوده أو في قوامه فان اشتمل على جميع ما يحتاج إليه الشئ فهي التامة والا فهي الناقصة س ره
(٤) فإنها من ناحية المعلول لا من ناحية العلة حتى يلزم التركيب فكما ان نفس المعلول خارجه محتاجة لا محتاج إليها كذلك الامكان ونحوه فالعلة التامة للمعلول الأول بسيطه س ره
(٥) فإنه تخصيص في القاعدة العقلية كما قلنا فكيف لا وتجوهر الماهية وائتلاف قوامها محتاجة إلى الجنس والفصل بل هما محتاج إليهما لوجود الماهية كما صرح به فان وجود الماهية محتاج إلى قوامها وقوامها محتاج إليهما والمحتاج إلى المحتاج إلى الشئ محتاج إلى ذلك الشئ س ره
(٦) أي السبب الفاعلي س ره
(٧) فعلى تحقيق المصنف قدس سره لا تخصيص للتامة البسيطة بعله العقل الأول بل العلة بكل وجود تامه بسيطه ولكل ماهية موجودة مركبه كما قال من ذات الفاعل ماهية المقبول ومراده بماهية المقبول نفس الماهية من حيث هي واما المعلول فهو الماهية الموجودة ومعلوم ان المعلول مفروغ عنه لا يعد من ناحية الموقوف عليه الا ان يقال هذا حكم سنخ الوجود واصله واما باعتبار المراتب فيختص ذلك بالعقل الأول فان وجود زيد مثلا علته بعلاوة العلل الأرضية مجموع أصل قديم وشرط حادث هو وجود حركه جزئيه سماوية س ره.

شئ وصيرورة الماهية موجودة شئ وقد مر ان الأصل في الموجودية هو الوجود و الماهية بسببه تكون موجودة فصدور الوجود عن الجاعل في نفسه لا يحتاج إلى ماهية ولا إلى امكان أو حاجه زائدة بل الذي يتعلق به هويته هو ذات الفاعل فقط لا بشئ آخر فعلى هذا يمكن ان يكون لبعض الموجودات علة بسيطه هي نفس وجود فاعله من غير شرط من مادة أو صوره أو ماهية أو قوه أو امكان واما جعل الماهية موجودة فلا بد من تركيب في علة هذه المجعولية لان الوجود المجعول إليه حال للماهية ولا محاله حال الشئ بالفعل متأخر عن ذاته وعن امكانه وقوه قبوله لذلك الحال فلم يوجد هناك علة بسيطه بل علته التامة مركبه من ذات الفاعل وماهية المقبول و قوته للقبول لا أقل من هذه الثلاثة.

على أن هذه القوة الإمكانية يتصور أيضا لها قرب وبعد وذلك لان امكان الماهية إذا اخذت لذاتها من غير اعتبار نسبتها إلى العلة فهي قوه بعيده وإذا اعتبرت نسبتها إلى علتها فهي قوه قريبه من الفعل إذ الفعل هو موجوديتها أعني تقييدها بالوجود كالهيولي التي تصورت بالصورة وصارت معها شيئا واحدا

المرحلة العاشرة
في العقل والمعقول
ان من عوارض الموجود بما هو موجود من غير أن يحتاج إلى أن يصير نوعا متخصص الاستعداد طبيعيا أو تعليميا هو كونه عالما أو علما أو معلوما فالبحث عن العلم وأطرافه وأحواله حرى بان يذكر في الفلسفة الأولى التي يبحث فيها عن الأحوال الكلية العارضة للموجود بما هو موجود والكلام فيه يتعلق بأطراف ثلاثة الطرف الأول في ماهية العلم وعوارضه الذاتية وفيه فصول
فصل
في تحديد العلم
يشبه ان يكون العلم من الحقائق التي إنيتها عين ماهيتها ومثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها إذ الحدود مركبه من أجناس وفصول وهي أمور كليه وكل وجود متشخص بذاته وتعريفه بالرسم التام أيضا ممتنع كيف ولا شئ اعرف من العلم لأنه حاله وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته ابتداءا من غير لبس ولا اشتباه وما هذا شانه يتعذر ان يعرف بما هو أجلى وأظهر ولأن كل شئ يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر العلم بشئ غير العلم (١) نعم قد يحتاج بعض الأمور الجلية إلى تنبيهات وتوضيحات يتنبه بها الانسان ويلتفت إلى ما يذهل عنه ويلخص معناه ويزيده كشفا ووضوحا كما في الوجود الذي هو اعرف الأشياء واما ما استدل

---

(١) والحاصل انه يلزم الدور ودفعه بان ظهور غير العلم انما هو بوجود العلم لا بمفهومه فلا باس بان يتوقف ظهور مفهومه عند العقل على مفهوم غيره س ره.

به بعض الفضلاء على كون العلم غنيا عن التعريف بان كل من عرف شيئا أمكنه ان يعرف كونه عارفا بذلك الشئ من غير برهان ونظر (١) والعلم بكونه عالما عبارة عن العلم باتصاف ذاته بالعلم والعلم باتصاف امر بأمر يستدعى العلم بكل واحد من الامرين أعني الموصوف والصفة فلو كان العلم بحقيقة العلم مكتسبا لاستحال ان نعلم كوننا عالمين بشئ الا بنظر واستدلال وليس كذلك فثبت ان العلم بحقيقة العلم غنى عن الكسب فهو منظور فيه فان ما ذكره لا يفيد الا كون العلم معلوما لكل أحد بوجه من الوجوه لا بوجه يمتاز به عما عداه فان العلم بثبوت شئ لشئ لا يستدعى الا تصوره بوجه ما لا غير (٢) كما بين في علم المنطق عندما ذكر ان التصديق يحتاج إلى تصور المحكوم عليه وبه والنسبة كيف وكل واحد من الانسان يعرف ان له سمعا وبصرا ويدا ورجلا ورأسا والأكثرون لم يعرفوا حقائق هذه الأمور لا بكنهها ولا برسومها

---

(١) لو استدل بان علم الانسان بعالميته بديهي وجداني والعلم المطلق جزء هذا المقيد وجزء البديهي بديهي لكان أولى كما لا يخفى س ره

(٢) ولو كان من الوجوه العامة فضلا عن الوجوه الخاصة فضلا عن التصور بالحد واكتناه س ره.

فصل
في أن العلم بالأشياء الغائبة وجوداتها عنا لا بد
فيه من تمثل صورها عندنا (١)
قد مر في مباحث الوجود ان للأشياء سيما المعدومات بل الممتنعات صورا متمثلة في الذهن (٢) لأنا نحكم عليها بأحكام ثبوتية صادقه كالحكم بان شريك الباري
ممتنع واجتماع النقيضين محال والجبل من الذهب والبحر من الزيبق جوهر جسماني معدني لا وجود له في العين وصدق الحكم بثبوت شئ لشئ يستدعى وجود المثبت له في ظرف الثبوت فلهذه الأشياء وجود في نحو من الوجود إذ لا يمكن ان يكون الشئ موصوفا في الخارج بامتناع الوجود أو باللا وجود في الخارج لان الشئ ما لم يجب لم يوجد وإذا وجد لم يكن معدوما فثبوت العدم والامتناع لا يكون الا في العلم دون العين.
واما الشبهة بان الحكم على الشئ بالامتناع لو اقتضى كونه ممتنع الكون لكانت الصور العلمية للأشياء الممكنة وهي عين ماهياتها أيضا ممتنعه لاستحالة حصولها

---

(١) ما ذكره قدس سره من البراهين على اثبات هذا العنوان كنفس العنوان يختص بالعلوم الحصولية التي لنا أعني العلم بالأشياء الخارجة وجوداتها عنا واما الأعم من هذا العنوان أعني كون كل علم بالشئ الخارج وجوده عن وجود العالم على طريق تمثل الصورة فيمكن البرهنة عليه بالأخذ من هذه البراهين بالتعميم وهو ظاهر واعلم أن هاهنا نظرا أدق من هذا النظر وذلك بارجاع العلم الحصولي إلى العلم الحضوري فينتج ان المعلوم بالعلم الحصولي سواء كان كليا أو جزئيا جوهر مجرد عقلي أو مثالي يتحد به العالم نوعا من الاتحاد وسيجئ الإشارة إليه ط مد
(٢) لما فرغ من بيان الغنى عن مطلب ما الحقيقة للعلم شرع في مطلب هل البسيطة له وان أدله الوجود الذهني دليل هليته قوله سيما الخصوصية لأجل حصر وجودهما فيه دون وجود غيرهما س ره.

بعينها في الخارج فلم يبق فرق بين الممكنات والممتنعات في استحالة الوجود في الخارج لهما جميعا بذاتها.
فمندفعة بان اعتبار الماهية في نفسها غير اعتبارها موجودة فالماهية مع كونها ذهنية يستحيل أن تكون خارجية سواء كانت مأخوذة عن الممكن أم لا و كذا كونها مع قيد الوجود الخارجي يستحيل أن تكون ذهنية وبالجملة كل من الوجود الذهني والخارجي يمتنع ان ينقلب إلى الاخر وذلك لا يقتضى أن تكون الماهية من حيث هي هي ممتنعه الاتصاف بهما (١) فالمحكوم عليه في العقل بالامتناع أو بالامكان لا بد ان يكون موجودا في العقل لكن الحكم بالامتناع أو الامكان ليس عليه باعتبار هذا الوجود بل باعتبار الماهية من حيث هي هي ويقرب من هذا في الدلالة على ظرف الشهود العلمي والظهور الكشفي (٢) ان كثيرا من الأشياء يتصف بالاشتراك والعموم والنوعية والجنسية وما يجرى مجراها وليس لها في الخارج شئ من هذه الأوصاف الصادقة عليها فلا بد للأشياء من نشأة أخرى ونحو آخر من الوجود يتصف فيها بالكلية ونظائرها ومن الشواهد القوية على وجود نشأة علمية ان المحسوسات كالحرارة والبرودة إذا تكيفت بها الآلات كاللامسة مثلا ليست الصور الحاصلة منها في الاله من جنس الكيفية المحسوسة (٣)

---

(١) أي لا بشرط وإن كان خصص الماهية س ره
(٢) ويقرب من هذا ان كثيرا من الأشياء في عالم الطبيعة تختلط بالأجانب والغرائب كالبياض يختلط بالموضوعات والأزمنة والجهات وغير ذلك والعقل يأخذه صرفا محذوفا عنه جميع ما هو من غرائبه وإذ هو مشار إليه للعقل لا بد له من وجود إذ لا إشارة إلى المعدوم وحيث لا وجود له في الخارج الا بنحو الاختلاط والكثرة ففي الذهن وانما قال كثيرا لمكان حقيقة الوجود س ره
(٣) محسوسات اللامسة إذا كانت غير ما في العضو اللامس كان لها نحو تجرد إذ لو كانت في مادة اللامسة لانطبع مثلان في محل واحد فلها قيام صدور بالنفس كقيام الصور المبصرة والمسموعة بالنفس وهو لا يتحاشى عن ذلك بل هذا مذهبه وسيصرح بأنها كيفيات نفسانية وصور ذهنية ولكن كلامه في المبدء والمعاد ينادى بخلاف ذلك فإنه صرح هناك ان نفس تفرق الاتصال الحاصل في المادة اللمسية معلوم بالعلم الحضوري ومن شاء فليرجع إليه ثم اعلم أنه يتفرع على ما ذكر من أن جميع مدركاتك الذاتية من المحسوسات الظاهرة والباطنة في عالمك لا غير حدوث العالم بمعنى آخر لطيف سوى ما ذكرناه في تحريراتنا من الحدوث الذاتي والدهري والزماني أي التجدد الذاتي الجوهري وهو ان وجود العالم الذي لنا حادث زماني وكما أنه حادث زماني فهو بائد داثر.
آدمي چون نهاد سر در خواب * خميه أو شود گسسته طناب
فحدوث العالم متعلق بحدوث الانسان الطبيعي وبواره ببواره س ره

بل من جنس آخر من جمله الأجناس الأربعة التي هي تحت مقولة الكيف فان صوره الحرارة القوية الموجودة في آله اللمس ليست ملموسة والا لأحس بما في آله لمسه غير هذا اللامس (١) وكذا صوره الطعم كالحلاوة الشديدة التي أدركها الانسان باله الذوق كجرم اللسان ليست من المطعومات الخارجية الموجودة في جرم اللسان والا لكانت مذوقة كذلك لمن اكل ذلك اللسان فرضا بل ليست صوره شئ من هذه الأمور التي هي حاضره عند الحواس الا من الكيفيات النفسانية التي هي من صفات النفوس لا صفات الأجسام فالحرارة الذهنية ليست من جنس الحرارة الخارجية والا لكانت محرقة بل هي كيفية نفسانية وكذا البرودة الذهنية واللون الذهني والحروف والأصوات الذهنية كحديث النفس لو كانت من الكيفيات المسموعة لما وجدت الا قائمه بالهواء المقروع أو المقلوع ولكان حديث النفس مسموعا لكل صحيح السمع غير موقور الصماخ فهذه الأمور مما ينبه الانسان على أن

---

(١) المراد ان الحرارة الموجودة في آله اللمس صورتها العلمية في النفس دون آله اللمس والطعم الموجود في آله الذوق صورته العلمية في النفس دون آله الذوق و الا لأحس من اتصل حسه بهذا الحاس عين ما يدركه المحس الأول وكانت الصورة الادراكية قابله للإشارة الحسية ولم يمكننا اعاده عين هذه الصورة العلمية بعد زوال الصورة عن آله الحس هذا واما ما يفيده ظاهر العبارة وهو خلو آله الحس عن الصورة المادية للكيفيات المحسوسة فمما لا يمكن الالتزام به البتة ط مد.

للمحسوسات وجودا آخر غير محسوس فيصير مؤمنا بوجود نشأة أخرى غير نشأة الأجسام ولواحقها

واما متشبثات المنكرين لهذا الحضور العلمي المباين للوجود الخارجي مثل قولهم لو كان للأشياء الخارجية وجود في نفوسنا لزم اجتماع الضدين عند تصورنا السواد والبياض ومثل قولهم ان الماهيات كالانسان والفلك والأرض إذا انطبعت في العقل فهي من حيث إنها صوره جزئيه حاصله في ذات شخصية تكون لا محاله موجودة في الخارج (١) فان كانت متحدة مع الافراد الخارجية في الماهية ولوازمها لكان يجب ان يترتب عليها الخواص واللوازم الخارجية فكانت الحرارة محرقة و الانسان متحركا ناميا كاتبا والسواد قابضا للبصر وليس كذلك وان لم تكن متحدة معها في الماهية لم يكن لشئ واحد وجودان كما هو المطلوب ومثل قولهم لو كان علمنا بالأشياء عبارة عن وجودها في أنفسنا لزم منه ان يصير النفس متحركة ساكنة حارة باردة فقد عرفت في أوائل الكتاب وجه حل هذه الشكوك وأمثالها من أن هذا الوجود العلمي وجود آخر والماهية إذا وجدت بهذا الوجود يسلب عنه كثير من الصفات والآثار المترتبة عليها في الوجود المادي من التضاد والتفاسد والتزاحم وغير ذلك.

واما ما تفصى بعضهم بقوله ان من الجائز ان يختلف لوازم الشئ بحسب اختلاف القوابل حتى تكون الحرارة متى خلت بالمادة الجسمانية يعرض لها عوارض مخصوصة ومتى حلت النفس المجردة عن الوضع والمقدار لا يعرض لها شئ من

---

(١) كأنه تفطن المنكر بان المثبت يقول شرط ترتب الآثار هو الوجود الخارجي تصدى أولا لاثبات الوجود الخارجي كما هو المحقق فان الوجود الذهني بالنسبة إلى الوجود الخارجي للماهية ذهني لكنه في نفسه خارجي ولا فرق بين صور الموضوع الخارجي المادي وصور الموضوع الخارجي المجرد في كون كلتيهما خارجيين لكنه أثبت الخارجية برفع المانع الذي هو ابهام الماهية ومع ذلك جوابه انا سلمنا ان الموجود الذهني خارجي ولكن نحو الخارج مختلف فلكل خارجي اثر لا يطلب من الاخر س ره.

هذه الآثار وتكون الماهية في الحالين واحده.
ففيه ان المسائل إذا وجه الاشكال في نفس تلك الآثار كالسخونة والاحتراق لم يندفع بالجواب الذي ذكره (١) فيجب المصير إلى ما مهدناه في مباحث الوجود الذهني

فصل

في حال التفاسير المذكورة في باب العلم وتزييفها
وتحصيل المعنى الجامع لافراده

زعم كثير من الناس ان أقوال الحكماء مضطربة في باب العقل والمعقول غاية الاضطراب فان الشيخ الرئيس يضرب كلامه تارة إلى أن يجعل التعقل أمرا سلبيا وذلك عندما بين ان كون الباري عاقلا ومعقولا لا يقتضى كثره في ذاته ولا في صفاته لان معنى عاقليته ومعقوليته تجرده عن المادة وهو امر عدمي (٢) وتارة يجعله عبارة عن الصور المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وذلك عندما بين ان تعقل الشئ لذاته ليس الا حضور صورته عند ذاته (٣) وأيضا نص على ذلك في النمط الثالث من الإشارات حيث قال ادراك الشئ هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك

---

(١) أي في الأصل المحفوظ من الماهية إذ يلزم اتصاف النفس بأصل السخونة وان لم يلزم اتصافها بلوازم السخونة اللاتي هي من خصوصية القابل الخارجي كالنضج والتعديل والتصعيد ونحوها فان نفس ماهية المقبول وهي السخونة في جميع القوابل محفوظه س ره

(٢) هذا لا يدل على ما نسبوا إليه إذ المراد بالمعنى هو المناط أو التعريف الرسمي باللازم س ره

(٣) المراد بالصورة ما به الشئ بالفعل لا الصورة المطابقة كما في العلم الحصولي الا ان يراد العلم الصوري الحصولي من النفس سوى الحضوري كما هو شان المتكلمين في تعاريف النفس وتحصيل مفاهيم ذاتية أو عرضية مثل انها جوهر مفارق مدرك للكليات حادث بحدوث البدن أو له كينونه سابقه وغير ذلك س ره.

وتارة يجعله مجرد اضافه وذلك عندما بين ان العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليست عقليته لأجل حصول صور كثيره فيه بل لأجل فيضان تلك الصور عنه (١) حتى يكون
العقل البسيط كالمبدء الخلاق للصور المفصلة وكذا العقل البسيط الاجمالي إذا حصل فينا يكون كالمبدأ الخلاق لعلومنا النفسانية وتارة يجعله عبارة عن كيفية ذات اضافه إلى الامر الخارجي (٢) وذلك عندما بين ان العلم من الكيفيات النفسانية داخل في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض وأيضا عندما بين ان تغير المعلوم يوجب تغير العلم الذي هو كيفية ذات اضافه.
واما الشيخ المقتول صاحب كتاب حكمه الاشراق فذهب إلى أن العلم عبارة عن الظهور والظهور نفس ذات النور لكن النور قد يكون نورا لنفسه (٣) وقد يكون

---

(١) ليس المراد بالفيضان اضافه مقولية بل المراد مبدء الصفة الإضافية فان الصور المرتسمة الفائضة من ذاته لا محاله ذاته واجده إياها بنحو أعلى بل ذاته النحو الاعلى من وجودها بل الصور أنفسها من صقع ذاته ولا وجود لها على حده بل موجودة بوجود الذات ولا فيضان بهذا اللحاظ كيف والفعل الابداعي كالعقل من صقع الذات والصفة أشد استهلاكا وأتم ربطا وبالجملة من فهم الإضافة من هذا الكلام زل قدمه عن المقام ولم يضر على المرام س ره
(٢) الفرق بينه وبين ما سبق من قوله وتارة يجعله عبارة عن الصور المرتسمة مع أن العلم على ذلك التقدير أيضا صفة حقيقية ذات اضافه ان العلم على هذا كيف وعلى ذلك من مقولة المعلوم ان جوهرا فجوهر وان كما فكم وان كيفا فكيف وليس كيفا بقول مطلق كما قال بعضهم ان اطلاق الكيف على العلم من باب المسامحة والتشبيه س ره
(٣) قد خرج من التقسيم ان العلم كون الشئ نورا لنفسه وكونه نورا لغيره الذي هو نور لنفسه اما أمثلة الأقسام فالنور لنفسه كنور الأنوار وكالنور القاهر وكالنور المدبر والنور لغيره الذي هو نور لنفسه كالعلوم الحصولية والمظلم في نفسه والغسق لنفسه الأجسام الطبيعية والنور لغيره الأشعة الشمسية والقمرية والسراجية وانها أخيرة مدلولات النور عند الاشراقيين والغسق لغيره باقي الاعراض الجسمانية فإنها كلها عندهم هيات غاسقة س ره.

نورا لغيره فإن كان نورا لنفسه كان مدركا لنفسه وإن كان نورا لغيره فلا يخلو ذلك الغير اما ان يكون نورا لنفسه أو لا يكون وعلى الثاني فهو اما ان يكون مظلما في نفسه أو لا وعلى الثاني فهو اما نور لغيره أو ليس بنور لغيره أيضا بل غسقا لغيره فعلى التقدير الأول كان ذلك الغير مدركا له وعلى التقادير الثلاثة فلم يكن ذلك الغير مدركا له ولا هو مدركا لنفسه هذا حاصل مذهبه فدل على أن علم الشئ بذاته عنده عبارة عن كونه نورا لنفسه وعلم الشئ بغيره عنده عبارة عن اضافه نورية بين شيئين نوريين (١) وهذه الأقوال ظواهرها متناقضة لكن يمكن تأويلها و ارجاعها إلى مذهب واحد هو ان العلم عبارة عن وجود شئ مجرد فهو وجود بشرط سلب الغواشي سواء كان علما لنفسه أو لشئ آخر فإن كان هذا الوجود المجرد المسلوب عنه الغواشي وجودا لنفسه كان عقلا لنفسه وإن كان وجودا لغيره كالاعراض كان عقلا لغيره أو خيالا له أو حسا له فهذا تحقيق معنى العلم مطلقا على الاجمال فلنرجع إلى ابطال ما يفهم من ظواهر الأقوال المذكورة في تفسير العلم ثم إلى تشييد ما هو الحق عندنا ثم إلى اصلاح بواطن ما ذكروه من تلك الأقوال بقدر الامكان

فنقول اما كون التعقل أمرا سلبيا فهو ظاهر البطلان فانا إذا رجعنا إلى

---

(١) هاهنا كلام على المصنف قدس سره وكلام على الشيخ المقتول اما الكلام مع الشيخ فهو ان علم الله تعالى بالأجسام وهيأتها الغاسقة والنورية اشراقي حضوري ولا يشمله التعريف الذي ذكره لأنه النور للغير الذي ليس نورا لنفسه واما الكلام مع المصنف قدس سره فهو ان علمه الاشراقي بالأجسام وهيأتها الغاسقة ليس اضافه نورية بين نوريين والجواب ان نورا للغير الذي هو المستنير القابل ليس علما لنفسه ولا لذلك الغير ولا ينافي ان يكون هذا علما من حيث إنه نور للغير الذي هو المنير الفاعل فإنه من هذه الحيثية نور للغير الذي هو نور لنفسه والمراد بالإضافة النورية بين النورين في كلام المصنف قدس سره الإضافة الاشراقية بين النورين أعني نورا لغيره ونورا لنفسه س ره.

وجداننا عند تعقل شئ فنجد من أنفسنا انه حصل لنا شئ لا انه زال عنا شئ.
وأيضا لو كان جعل العلم سلبا لم يكن أي سلب اتفق بل أولى الأشياء بان يكون العلم سلبا له هو ما يقابله ومقابل العلم هو الجهل فلو كان العلم سلبا لكان سلبا للجهل والجهل قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا فإن كان العلم سلبا للجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم بشئ فعدم عدم العلم يكون ثبوتا للعلم فيكون العلم ثبوتيا لا سلبيا وإن كان سلبا للجهل المركب فيلزم حلول الواسطة بين الشئ وسلبه لأن عدم الجهل المركب لا يستلزم حصول العلم فبطل كون العلم سلبا للجهل المركب.
وأيضا الجهل المركب مركب من علم وجهل فلو كان العلم الذي هو سلبه سلبا لجزئه الذي هو العلم يلزم سلب الشئ لنفسه ولو كان سلبا لجزئه الذي هو السلب لعاد الشق الأول وهو كون العلم عدم عدمه.
ثم لو قال قائل انا لا نجعله عبارة عن سلب الجهل بل سلب المادة ولواحقها.
فنقول هذا باطل من وجوه ثلاثة.
أولها ان التجرد عن المادة لا ينسب إلى أحد دون أحد فلا يقال هذا مجرد عن المادة بالنسبة إلى زيد دون عمرو كما يقال زيد يعقل هذا دون عمرو (١) ولو كان العلم بالشئ عبارة عن تجرده عن المادة لصح ان يقال بدل علم زيد بان العالم حادث تجرد زيد بهذا القول.
وثانيهما انه ليس علمنا بكون الشئ مجردا عن الوضع والإشارة علما بكون ذلك الشئ علما بشئ ولو كان معنى العلم بعينه معنى التجرد عن المادة لكان كل

---

(١) التفصيل ان يقال إن العلم لو كان هو التجرد عن المادة فاما بمعنى المعلومية فإذا قلنا زيد يعلم الشمس دون عمرو يلزم ان يكون الشمس مجرده بالنسبة إلى زيد دون عمرو واما بمعنى العالمية فيلزم ان يكون زيد مجردا بالنسبة إلى الشمس دون عمرو واما كون صوره الشمس مجرده فلا يلزم هنا إذ على هذا القول سلب لا صوره مع أنه على القول بالصورة التجرد لازم للعلم لا نفسه س ره.

ما علمنا تجرد شئ علمنا كونه علما بشئ وليس كذلك بل بعد العلم بكون الشئ مجردا عن المواد يجوز الشك لأحد في كونه علما أو عالما بذاته أو بغيره الا بعد البرهان ولهذا أقيم البرهان على أن كل مجرد عقل وعاقل ومن الممتنع ان يكون معنى واحد مجهولا ومعلوما في زمان واحد.

وثالثها ما أشرنا إليه أولا من انا نجد من أنفسنا من جهة كوننا عالمين حالة ثبوتية متميزة عن سائر أحوال النفس كالإرادة والقدرة والخوف والشهوة والغضب وغير ذلك فظهر من هذا ان الادراك للشئ ليس مجرد العدم.

واما المذهب الثاني وهو كون العلم عبارة عن صوره منطبعة عند العاقل فمندفع أيضا بوجوه ثلاثة.

الأول انه لو كان التعقل هو حصول صوره في العاقل لكنا لا نعقل ذواتنا و التالي باطل بالضرورة الوجدانية فالمقدم مثله وجه اللزوم ان تعقلنا لذواتنا اما ان يكون نفس ذواتنا أو لا بد من حصول صوره أخرى من ذاتنا في ذاتنا وكلا القسمين باطل اما الأول فلان تعقلنا لذواتنا لو كان (١) نفس ذواتنا لكان من علم ذاتنا علم كوننا عاقلين لذواتنا وكذا من عقل الأشياء التي هي عاقلة لذاتها لزمه ان عقلها عاقلة لذواتها بل كان عقله إياها عقل عقلها لذاتها وليس كذلك واما الثاني فهو أيضا باطل اما أولا فلان تلك الصورة لا بد وأن تكون مساوية لذاتنا فيلزم اجتماع المثلين أو كون أحدهما حالا والاخر محلا مع عدم رجحان أحدهما بالحالية و

---

(١) يلزم الخلف إذ المفروض ان العلم صوره فكيف يجوز ان يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا والتفصيل ان هاهنا اشكالين أحدهما انه مع فرض ان التعقل بصوره كيف يتمشى احتمال انه بنفس ذاتنا وثانيهما ان هذا المحذور يرد على كل من يقول إن علم المجرد بذاته عين ذاته والجواب ان المراد بالصورة المزيفة ماهية الشئ التي هو بها هو فكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لا ينافي الصورة إذ المراد بها ماهيتنا وحينئذ فالملازمة في قوله من من عقل المجرد عقله عاقلا لذاته ظاهره إذ الماهية ممكنة التعقل لكن ما هو ممكن التعقل ليس العلم عينه وما كان العلم عينه وهو الوجود الحقيقي ليس ممكن التعقل واما على المختار فمدفوع إذ الصورة وجود نوري لا يعلم الا بالحضور س ره.

الاخر بالمحلية واما ثانيا فلاستلزام كون شئ واحد جوهرا وعرضا لان صوره ذاتنا مثل ذاتنا وذاتنا جوهر مستغنى الوجود عما يقوم به فما يقوم به بعد وجوده بالفعل كان عرضا واما ثالثا فلان كل صوره ذهنية فهي كليه ولو تخصصت بألف تخصيص فإنه لا يمنع عن الكلية واحتمال الاشتراك بين كثيرين ونحن نعرف ذاتنا هويه شخصية غير قابله للاشتراك ولأن كل ما يزيد على ذاتنا فانا نشير إليه بهو ونشير إلى ذاتنا بانا فلو كان علمنا بذاتنا بصوره زائدة علينا لكنا مشيرين إلى ذاتنا بهو والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم الوجه الثاني انه لو كان الادراك عبارة عن حصول صوره المدرك فلا شك ان هذه الماهيات مقارنه للأجسام الجمادية مع أن الادراك غير حاصل لها فعلمنا ان نفس حصول هذه الماهيات للجوهر ليس هو ادراكه لها لان نفس الحصول لها لا يختلف في الحالين فان من يدرك شيئا أمكنه ان يدرك ذلك الشئ مع ما يقارنه فان مقارنه صوره السواد والأين والكم لشئ لا يمنع عن كون ذلك الشئ مدركا والا لم يتعلق الادراك بمجموعها ونحن ندرك كثيرا جسما ذا مقدار ذا كيف وأين ووضع وغير ذلك ولو قالوا إن الادراك حصول صوره لما من شانه الادراك لكان تفسيرا للشئ بمثله وهو باطل فعلم أن العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة.

فان قيل نحن نقول التعقل عبارة عن حضور صوره مجرده عن المادة عند موجود مجرد عن المادة.

فيقال هذا أيضا باطل لان التعقل حالة ثبوتية والتجرد عن المادة مفهوم سلبي فيستحيل ان يكون المعنى السلبي داخلا في حقيقة الامر الثبوتي الذي هو التعقل لان الامر الثبوتي لا يتقوم بالسلبي فبقي ان يقال إن التعقل هو نفس حضور الشئ وثبوته أو حالة أخرى ولكن لا يتحقق تلك الحالة الثبوتية الا عند التجرد عن المادة سواء قيل إن تلك الحالة وحدها هي الادراك أو قيل إن المجموع الحاصل من الحضور ومن تلك الحالة هي الادراك فنقول اما الأول فقد مر بطلانه

واما الثاني فهو كلام غامض سنرجع إلى كيفية صدقه أو كذبه نقده أو تزييفه (١) وبالجملة فهو يوجب الاعتراف في ظاهر الامر بأنه ليس الادراك نفس حضور الصورة و اما المذهب الثالث وهو كون العلم اضافه ما بين العالم والمعلوم من غير أن يكون هناك حالة أخرى ورائها.

فهو أيضا باطل لما بين في باب المضاف ان الإضافيات لا استقلال لها في الوجود ولا يتحصل الا عند وجود المتضائفين ونحن كثيرا ما ندرك أشياء لا وجود لها في الأعيان وندرك ذواتنا ولا اضافه بين ذاتنا وذاتنا الا بحسب الاعتبار ولو كان علمنا بذاتنا عبارة عن اضافه ذاتنا إلينا لكان العلم منا بذاتنا غير حاصل الا عند الاعتبار والمقايسة وليس كذلك بل نحن دائما عالمون بأنفسنا سواء اعتبر ذلك معتبر أم لا واعلم أن القائل بكون العلم اضافه عارضه للمدرك إلى المدرك أعني الادراك انما ذهب إليه ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صوره وغفل عن استدعاء الإضافة ثبوت المتضائفين فلزمه ان ما لا يكون موجودا في الخارج يستحيل ان يكون معلوما ولزمه ان لا يكون ادراك ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة العلمية للحقيقة الخارجية غير مطابقه إياها.

واما المذهب الرابع وهو الذي اختاره صاحب الملخص (٢) وهو ان العلم عبارة عن كيفية ذات اضافه.

---

(١) عند تحقيق ما هو المختار ان تلك الحالة هي الوجود النوري للماهية س ره

(٢) ان قلت لا اختصاص بصاحب الملخص بل جم غفير من الحكماء صرحوا بان العلم من الكيفيات بل هو قدس سره ينادى في كتبه بأنه كيف بالحمل الشايع وكونه ذا اضافه واضح.

قلت المنسوب إلى صاحب الملخص عنده قدس سره ان يكون مجرد الكيف كالقول بالشبح وما هو مذهب الحكماء الجمع بين الكيفية والصورة بمعنى ماهية الشئ التي هو بها هو وهو الذي أشار قدس سره إليه بقوله في آخر كلامه وان زعم أنه في هذا العلم لا يكفي الخ وقد مر وسيأتي أيضا اشكال محفوظية الماهيات في الذهن و كونه كيفيات فتذكر وانتظر س ره.

فهو أيضا في سخافة شديده اما أولا فلانه يلزم عليه ان يكون علم الباري بذاته وبغير ذاته عبارة عن كيفية زائدة عارضه لذاته القيوم الأحدي تعالى ان يكون صفاته الكمالية من نوع أضعف المخلوقات.

وأيضا إذا كان علمه كيفية مضافة كان ذاته تعالى أقدم وجودا من تلك الكيفية لاستحالة ان يكون تلك الكيفية أيضا واجبه الوجود لذاته لاستحالة تعدد الباري فذاته تعالى لم يكن قبل تلك الكيفية عالما بشئ من الأشياء فكانت عالميته بالأشياء مستفادة عن امر ممكن الوجود معلول له ومحال ان يستفيض المعطى لكل كمال إلى غيره كمالا من الغير.

وأيضا البرهان قائم على أن علمنا بذاتنا ليس غير ذاتنا فلو كان العلم كيفا لكان ذاتنا كيفية وقد ثبت انها من مقولة الجوهر دون الكيف.

وأيضا نحن نشاهد في خيالنا جبالا شاهقة وصحارى واسعة وسماء وأرضا وهي كلها جواهر فثبت في العلم وجود صور الأشياء التي نعلم بعقلنا انها ليست بكيفيات فمن زعم أن هذه الصور كيفيات فهو سفسطة لا يلتفت إليها وان زعم أن في العلم لا يكفي وجود صور المعلومات بل لا بد من قيام كيفية زائدة غير تلك الصور فعليه اثبات ذلك بالبرهان.

واما مذهب شيخ اتباع الرواقيين ففيه قسم من الحق وقسم من خلاف الحق اما الحق فهو ما قاله في علم الجوهر المفارق بذاته من أنه عبارة عن كونه نورا لنفسه والنور هو الوجود فهذا راجع إلى ما اخترناه من كون العلم هو الوجود.

واما الباطل من مذهبه فهو قوله بان علم الشئ بما سواه هو اضافته إليها وهو غير صحيح (١) لان العلم ينقسم إلى التصور والتصديق والكلي والجزئي والإضافة ليست كذلك ويرد عليه أيضا ان الحيوان له ادراكات جزئيه ومذهبه

---

(١) يشبه ان يكون مراده بالإضافة الإضافة الاشراقية فنفس الوجود المجرد الصوري اضافه واشراق فلا يرد عليه ما أورده قدس سره س ره.

ان كل مدرك لشئ لا بد وأن يكون نورا لنفسه وكل نور لنفسه عقل بالفعل فيلزم عليه كون كل حيوان ذا عقل وأيضا من مذهبه ان الأجسام والمقادير مدركه بالعلم الاشراقي الحضوري وكذا ذهب إلى أن كل نفس منا تدرك بدنها بعلم حضوري إضافي وعندنا ان الأجسام المادية من حيث وجودها المادي المنقسم في الجهات لا يتعلق بها ادراك ولا شعور لا التعقل ولا غيره (١)

واما المذهب المختار وهو ان العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية.

فيرد عليه أيضا اشكالات كثيره في ظاهر الامر ولكن كلها مندفعة عند امعان النظر.

منها ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقه للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقه فلا بد له من امر في الخارج وحينئذ لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه وهذا ما ذكره الشارح القديم للإشارات وأجاب عنه المحقق الطوسي ره في شرحه لها ان من الصورة ما هي مطابقه للخارج وهي العلم ومنها ما هي غير مطابقه للخارج وهي الجهل واما الإضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الإضافة علما ولا جهلا (٢).

أقول ظاهر كلام المعترض يدل على أن الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقه

---

(١) الألصق الألزم ان يقال وعندكم انها غواسق لذاتها أو لغيرها والعلم عندكم نور لنفسه ونور لغيره لكن الجواب انها وان كانت غواسق الا انها باعتبار اشراق نور الأنوار عليها أنوار لغيرها الذي هو نور لنفسه أعني الغير الفاعل لا القابلي س ره

(٢) بل في الذهن الا بنحو الوجود الرابط لان الإضافة معنى حرفي غير مستقل بالمفهومية فلا تصير موضوعا للمطابقة وعدمها كما مر انها ليست تصورا ولا تصديقا و نحوهما س ره.

للخارج كان عنده جهلا بالمعنى العدمي المقابل لمطلق العلم تقابل العدم و القنية (١) لا بالمعنى الوجودي المقابل لقسم من مطلق العلم تقابل التضاد وهذا من باب المغالطة باشتراك كل من لفظي العلم والجهل بين المعنيين (٢) والا لم يكن لما ذكره وجه أصلا بل يؤكد القول بان العلم هو الصورة فقط فان الصورة الغير المطابقة لما في الخارج إذا تحققت في الذهن فلا شبهه لأحد في أنه حينئذ قد تحقق قسم من اقسام مطلق العلم مع أنه ليست هناك اضافه متحققه إلى شئ من الأشياء الخارجية فدل على أن العلم قد يوجد بدون الإضافة فعلم أن طبيعة العلم امر غير الإضافة (٣).

ومنها ان اثبات الصورة ان لزم فإنما يلزم فيما لا يكون موجودا في الخارج واما الأمور الموجودة في الخارج فيحتمل ان يكون العلم بها مجرد الإضافة إليها.

والجواب ان الادراك والعلم بمعنى واحد يطلق على اقسام الادراكات كالتعقل والتخيل والاحساس فإذا دلت ماهيته في بعض الافراد على كونه أمرا غير مضاف قد عرضت له الإضافة علم قطعا انه ليس من مقولة المضاف أينما كان.

---

(١) ان قلت كيف يحمل على البسيط والمردد فيه هو الصورة.
قلت لثلاثة أوجه الأول ما ذكره بقوله والا لم يكن الخ.
والثاني ان المركب علم وقد حمل على الصورة.
والثالث ان مقتضى النظم الطبيعي ان يقول المورد ان في موضع الجهل البسيط لا شئ وجودي في الطرفين فلا اضافه وفي موضع تحقق العلم في ضمن أي أقسامه ولو كان جهلا مركبا فهناك تحقق الإضافة فلم لا يجوز ان يكون اضافه س ره

(٢) فإنه توهم انه إذا تطرق في هذا المركب لفظ الجهل تطرق معناه يعنى البسيط س ره

(٣) أي هذا لنا لا علينا فكما ان علم المجرد بذاته أحد الدلائل على بطلان الإضافة فكذا هذا س ره.

ومنها ان ادراك السواد لو كان عبارة عن حصوله لشئ فقط لكان الجسم الأسود مدركا (١).
والجواب ان مطلق الحصول غير كاف في المدركية بل حصول صوره مجرده عن المادة الوضعية (٢).
ومنها انه لو كان معنى الادراك بعينه حصول صوره مجرده لكنا إذا علمنا موجودا قائما بذاته علمنا كونه عالما من غير حاجه إلى برهان مستأنف ولكنا إذا علمنا موجودا غير جسماني وجدت له صوره السواد قطعنا بكونه عالما به وما كنا بعد علمنا بان الله تعالى غير جسم ولا جسماني نحتاج إلى برهان في كونه تعالى هل يعلم ذاته أم لا وهل العلم بذاته عين ذاته أم امر يزيد على ذاته.
أقول العلم ليس عبارة عن نفس مفهوم الصورة المجردة لأمر حتى يكون إذا تصورنا ذلك المفهوم للشئ جزمنا بحصول العلم له بل العلم عبارة عن نحو وجود امر مجرد عن المادة والوجود مما لا يمكن تصوره بالكنه الا بنفس هويته الموجودة (٣)
لا بمثال ذهني له فذلك الوجود لو فرض حصوله في عقلنا لم نشك حينئذ في كونه عالما بذاته وعالما بما حضر عند ذاته ولا يحتاج حينئذ إلى برهان.
ومنها انه إذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا (٤) فعلمنا بعلمنا بذاتنا إن كان

---

(١) لا يخفى انه بعد جعل العلم وجودا مجردا عن المادة الوضعية لا يتوجه عليه هذا ولا سيما بعد ما ذكره عند ذكر اعتراضات القول بأنه الصورة المنطبعة فالأولى حذفه س ره
(٢) الصورة متشابهه فليرد إلى المحكم إذ الصورة اما ماهية وقد مر تزييفه و اما ماهية موجودة بوجود نوري وهو المراد س ره
(٣) أي الا بالعلم الحضوري وهو لا يمكن الا في علم الشئ بذاته وفي علم الشئ بمعلوله فالعلم بحقيقة الوجود للانسان يمكن ان يكون من قبيل الأول بالفناء فيه س ره
(٤) أي إذا كان العلم وجودا مجردا عن المادة الوضعية ونفوسنا وجودات مجرده عن المادة فكانت علوما فكان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا إلى آخر ما قال فظهر ارتباط الاعتراض بالمذهب س ره.

بعينه علمنا بذاتنا فحينئذ يكون هو أيضا ذاتنا بعينه (١) وهلم جرا في التركيبات الغير المتناهية (٢) واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا فيلزم منه ان لا يكون (٣) أيضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا الاعتراض نقله محقق مقاصد الإشارات وذكر انه من اعتراضات المسعودي وأجاب عنه بقوله ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات و غير ذاتنا بنوع من الاعتبار (٤) والشئ الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره.

أقول هذا الجواب غير حاسم (٥) لمادة الشبهة فالأولى (٦) ان يقال علمنا بذاتنا نفس وجود ذاتنا وعلمنا بعلمنا بذاتنا ليس هو بعينه وجود ذاتنا بل صوره ذهنية زائدة علينا ليست هي بعينها هويتنا الشخصية ولها هويه ذهنية أخرى (٧)

---

(١) لان المتحد مع المتحد مع الشئ متحد مع ذلك الشئ س ره

(٢) فيلزم محذوران أحدهما اجتماع البساطة مع التركيبات الكثيرة وثانيهما التسلسل ولزومهما على أصالة الماهية أوضح إذ كثره المفاهيم حينئذ كثيره حقيقية س ره

(٣) لأنه إذا لم يكن علمنا بعلمنا عين علمنا بناءا على أن العلم غير المعلوم لم يكن علمنا بذاتنا عين ذاتنا لهذا المبنى س ره

(٤) فعلمنا بعلمنا وهكذا عين ذاتنا بالذات وغيرها بالاعتبار وكذا كل من العلوم غير الاخر بالاعتبار فالتسلسل ينقطع بانقطاع اعتبار العقل س ره

(٥) لأنه وإن كان حاسما للتسلسل لكن لا يحسم شبهه اجتماع الوحدة والبساطة مع كثره ما وتركيب ما س ره

(٦) الظاهر أن مراد المحقق الطوسي ره بكون علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات أي بالوجود الشخصي لكونه علما حضوريا وبكونه غير ذاتنا بنوع من الاعتبار اعتبار مفهوم العلم بذاتنا فيكون وجود العلم بالذات عين وجود الذات ومفهوم العلم بالذات غير وجود الذات فيختلف العلم بالذات والعلم بالعلم بالذات فيعود إلى ما استحسنه المصنف ره من الجواب ط مد

(٧) يعنى ان علمنا بعلمنا الحضوري بذاتنا وإن كان وجودا ذاتيا الا ان علمنا بعلمنا الحصولي بذاتنا غير ذاتنا كعلمنا الحصولي بان نفسنا جوهر مجرد مدبر قديم أو حادث ونحوها وانما قال فالأولى لان كلام المحقق تام في العلم الحضوري س ره.

وكذا علمنا بعلمنا بذلك العلم صوره زائدة على هويتي العلمين الأولين وهكذا إلى أن ينقطع الاعتبار والتصور ولا يلزم من ذلك اجتماع المثلين في مرتبه لما مر مرارا من أن الوجود سواء كان عينيا أو ذهنيا لا مثل له ولا صوره علمية يطابقه بعينه وبهويته فنحن إذا علمنا هويتنا الشخصية الوجودية بعلم زائد فذلك العلم عرض قائم بوجودنا وهو امر مغاير لوجودنا غير مماثل لنا وكذلك الحال في العلم بكل علم (١) لان كل علم هو نحو من الوجود ولا يمكن نيله الا بنفسه لا بصوره أخرى فالعلم بكل وجود وتشخص لا يمكن الا بوجه كلي عام.

ومنها انا نعلم أن المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بأنه مثاله و شبحه يقتضى الشك في الأوليات.

وأجاب عنه ذلك المحقق بان المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه واما الابصار فهو حصول مثاله في آله المدرك وعدم التميز بين المدرك والادراك منشأ هذا الاعتراض.

أقول الحق عندنا (٢) ان ما به الابصار والمبصر بالحقيقة هو شخص مثالي موجود في الأعيان لا في الاله البصرية كما سنوضحه في مقامه إن شاء الله تعالى فهذه جمله من مذاهب المنتسبين إلى الحكمة في باب العلم وما يرد على كل منها فالآن نكشف قناع الاجمال عن وجه الحق الذي أومأنا إليه ونشيد قاعدته

---

(١) أي العلم الحصولي بأنه كيف نفساني وكذا وكذا وبالجملة بماهيته س ره

(٢) نظره قدس سره إلى قول المحقق الطوسي في آله المدرك ولا خلاف بينهما في حصول الشخص المثالي انما الخلاف بينهما بل بينه وبين القائلين بان الرؤية بالانطباع في موضعين أحدهما ان المبصر بالذات عندهم له قيام حلولي باله الابصار وعند المصنف قدس سره له قيام صدوري بالنفس الناطقة في مقام النازل وثانيهما ان المبصر بالذات صوره فائضة من المبدء الفياض عندهم وعنده س صوره فائضة من النفس كما حققه في مقامه س ره.

فصل

في تحقيق معنى العلم

العلم ليس أمرا سلبيا كالتجرد عن المادة ولا إضافيا بل وجودا ولا كل وجود بل وجودا بالفعل لا بالقوة ولا كل وجود بالفعل بل وجودا خالصا غير مشوب بالعدم وبقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شده كونه علما وبيان هذا ان المادة الأولى امر مبهم في ذاته وهي غير موجودة بالفعل وانما يتحصل ويتقوم ذاتا متحققه بالجسم ولواحقه كالحركة وما ينشأ منها (١) والجسم بما هو جسم لا يكون له

وجود خالص عن العدم الخارجي فان كل جزء مفروض فيه وجوده يقتضى عدم غيره من الاجزاء وعدم الكل فإنه إذا وجد ذلك الجزء كان الكل معدوما وكذا يسلب عنه سائر الأجزاء ولأن الوجود عين الوحدة أو ملازم لها فما لا وحده له لا وجود له وكذا الحمل والهوهوية من لوازم الوحدة فما لا هو هوية له فلا وجود

---

(١) محصل ما افاده ره ان الجواهر الجسمانية يغيب بعض اجزائها عن بعض ففي وجودها قوه عدمها وما كان كذلك لم يتم وجوده لذلك بحضور كل جزء للاخر و المجموع للمجموع الكل ومن شرط ادراك المدرك بالكسر ان ينال تمام المدرك بالفتح فالجوهر المادي وكذا اعراضه لا يتعلق بها علم وبعبارة أخرى الصورة المادية لا تكون صوره علمية هذا أقول ولو بنى البيان على حركه الجوهر المادي لكان أوضح في البيان وسلم من بعض المناقشات اللفظية وتقريره ان الصورة العلمية حاصله لنا نوعا من الحصول بالضرورة لكن مجرد حصول شئ لشئ لا يوجب العلم لان الحاصل لو لم يجتمع جميع اجزاء وجوده له لغاب بعضها عن بعض والمجموع عن المجموع كما في حركه والغيبة تنافى العلم لكن الجواهر المادية وعوارضها متحركة غير حاضره الوجود فالصورة العلمية سواء كانت صوره جوهر أو عرض حاضره للعالم ولو لم تكن حاضره في نفسها استحال حضورها لغيرها فالصورة العلمية يجب أن تكون مجرده في نفسها حاصله للعالم نوعا من الحصول ط مد.

له لشئ (١) وشئ من اجزاء الجسم المتصل ولو بحسب الوهم لا يحمل على الجسم ولا الجسم يحمل على شئ من تلك الأجزاء مع أنه حاصل الهوية من اتصال تلك الأجزاء
وكماله بزيادة ذلك الاتصال في تماديه وما كمال الشئ يوجب زواله
فكيف يكون في نفسه موجودا مستقلا وبالجملة الجسم حقيقة افتراقية في
وجودها قوه عدمها (٢) وفي عدمها قوه وجودها فوجود كل فرد منه كالذراع مثلا عين
عدم فرد آخر أو ضده ففيه قوه زوال نفسه وهذا غاية ضعف الوجود لشئ حيث
وجوده يوجب عدمه وهو كالكثرة في ضعف الوحدة فان وحده الكثرة عين كثرتها
لشئ والفرق بين الهيولى الأولى وبين الجسم في نقص الوجود ان الهيولى بعينها
قوه صرفه لوجود الأشياء الكثيرة واما الجسم ففي وجوده قوه عدمه فما هذا شانه يوجد بتمامه لذاته وما
لا يوجد بتمامه لذاته لا يناله شئ آخر والنيل والدرك
من لوازم العلم فلا علم لأحد بشئ من الجسم واعراضه اللاحقة الا بصوره غير
صورتها الوضعية المادية التي في الخارج لان تلك الصورة بعينها إذا حصلت لشئ
كان ذلك الشئ اما مادتها التي هي محلها أو الامر الذي يحلها أو الامر الذي يحل
معها في محلها وحكم الجميع كحكم الصورة الجسمية الخارجية في أن لا وجود
لها لذاتها وليس لشئ منها عند شئ وجود الا بحسب أطرافها ونهاياتها ونهاية
الشئ خارجه عن ذاته والادراك يتعلق بذوات الأشياء واجزائها الداخلة فعلم
مما ذكرنا ان أصل الوجود لا يكفي في كون الشئ مدركا ومنالا لشئ يدركه و
يناله ذلك الشئ بل وجودا غير ذي وضع بالمعنى الذي هو من المقولة فالوجود

---

(١) أي ما لا اتحاد فيه فلا وحده له فلا وجود له ان قلت الاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية عندهم فكيف لا يتحقق الحمل والهوية بين الاجزاء وبينها وبين الكل والكل متحدة في الوجود قلت الاتحاد في الوجود المعتبر في الحمل اتحاد في الاجزاء لا يكون بينها مباينه في الوضع واتحاد اجزاء المتصل في الوجود ليس كذلك س ره
(٢) ولا سيما إذا اعتبر امتداده السيال باعتبار حركه الجوهرية وحركاتها العرضية فيكون القوة فيه أكثر والعدم أوفر س ره.

القوى الذي لا يصحبه هذه الشوائب العدمية هو عبارة عن الادراك فهذا يمكن ان يكون هو المراد بما ذكره القائل سابقا ان التعقل هو المجموع الحاصل من حضور الشئ وحاله أخرى له لو كان أراد بتلك الحالة استقلال الوجود وتأكده في الجملة بان يكون منقسما ولا ذا وضع حسي واقع في جهة من جهات العالم الوضعي وهذا حال كل صوره ادراكية فإنها غير قابله للإشارة الوضعية فان الصورة التي ينالها الحس ليست بالحقيقة هي التي تسمى بالكيفيات المحسوسة ولا التي تسمى بأوائل الملموسات وهي الحرارة الخارجية والبرودة الخارجية القابلة للإشارة الحسية الوضعية فإنها محسوسة بالقصد الثاني وبالعرض لا بالقصد الأول وبالذات فان المحسوس من حيث هو محسوس وجوده في نفسه بعينه وجوده للجوهر الحاس به وهذا النحو من الوجود هو محسوسيته كما أن وجود المعقول من حيث هو معقول ومعقوليته وحصوله للجوهر العاقل بعينه شئ واحد فالصورة المحسوسة بالذات ليس وجودها وجودا ذا وضع يمكن الإشارة إليها وإن كان من شرائط الادراك الحسى حصول نسبة وضعية بين آلة الادراك والشئ الذي يؤخذ منه تلك الصورة وهذه النسبة غير ثابته بين تلك الصورة وما يطابقه وتؤخذ منه وذلك الشرط غير محتاج إليه في غير الادراك الحسى من الادراكات الخيالية والوهمية والعقلية و ليس أيضا حصول الصورة الادراكية للمشاعر والمشاهد الادراكية كحصول الصور الكائنة في محالها الخارجية كما سنتلو عليك وجوه الفرق بين الحصولين

فصل
في الفرق بين حضور الصورة الادراكية للنفس وبين
حصولها في المادة
وذلك من ثمانية أوجه
أولها ان الصورة المادية متزاحمة متمانعة (١) فان المشكل بشكل مخصوص أو الملون بلون مخصوص يمتنع عليه ان يتشكل بشكل آخر مع الشكل الأول ولا ان يتلون بلون آخر ما لم يسلب عنه اللون الأول وكذا الحال في الطعوم والروائح والأصوات المتخالفة المتضادة واما صورها الادراكية فلا تزاحم لها في الوجود الادراكي فان الحس المشترك يدرك الجميع (٢) ويحضرها عنده وكل حس من هذه الحواس الخمسة يمكنه ادراك أنواع مختلفة من جنس محسوسة فالبصر للألوان المتضادة والذوق للطعوم المتضادة وكذا الكلام في غيرها فعلم أن الوجود الصوري الادراكي ضرب آخر من الوجود.
وثانيها ان الصور المادية لا يحصل العظيم منها في المادة الصغيرة فلا يحصل الجبل في خردله ولا يسع البحر في حوض وهذا بخلاف الوجود الادراكي فان

---

(١) أي في المحل بخلاف صوره النفس فلا تمانع بينها في المحل فان النفس مع وحدتها وبساطتها وعدم تقدرها تكون محلا للكل واما نفس مفاهيم الصور ففيها تمانع في أي موطن كانت س ره
(٢) بناءا على تجرده وعلى تجرده يبتنى المعاد الجسماني فلا مقدار له حتى تكون صوره في جزء منه وصوره أخرى في جزء آخر منه فالصور الخمس المتخالفة تكون فيه في آن واحد فيرى ويسمع ويلمس حر الهواء أو برده ويفرض في هذه الحال في ذائقته مذوق وفي شامته رائحة فحينئذ فيه من كل هذه العوالم الخمسة شئ في آن واحد فهو أيضا آية من لا يشغله شان عن شان مثل مستعمله وهو النفس بل فيه في آن واحد بعلاوة الصور الخمس صور متضادة من كل نوع فان البصر الذي هو جاسوسه والسمع وغيرهما تقع على المتضادات دفعه كالبياض والسواد والجهر والهمس وغيرهما س ره.

قبول النفس للعظيم منها والصغير متساو فتقدر النفس ان تحضر في خيالها صوره جميع السماوات والأرض وما بينهما دفعه واحده من غير أن يتضيق عنها كما ورد عن مولانا وسيدنا محمد صلى الله عليه وآله ان قلب المؤمن أعظم من العرش وكما قال أبو يزيد
البسطامي حكاية عن نفسه لو كان العرش وما حواه في زاوية من زوايا قلب أبى يزيد لما أحس به والسبب في ذلك أن النفس لا مقدار لها ولا وضع لها (١) والا لكانت محدودة بحد خاص ووضع خاص لا تقبل غيره الا ويزيد عليه أو ينقص عنه فبقي منه شئ غير مدرك لها أو بقي من النفس شئ غير مدرك له فيكون شئ واحد معلوما وغير معلوم أو عالما وغير عالم في آن واحد وهو محال بالبرهان والوجدان فانا نعلم أن النفس منا شخص واحد إذا أدرك مقدارا عظيما يدرك كله بكلها لا ببعضها إذ لا بعض لها لبساطتها.
وثالثها ان الكيفية الضعيفة تنمحي عند حصول الكيفية القوية في المادة بخلاف الصور النفسانية فان القوى منها لا يبطل الضعيف عند وروده سيما في التخيل والتعقل فان العقل يدرك الضعيف اثر القوى ويتخيل الصغير بعد العظيم والأنقص بعد الأشد.
ورابعها ان الكيفيات المادية يشار إليها بالحواس وهي واقعه في جهة من جهات هذا العالم وليس كذلك الصور الادراكية إذ لا إشارة إليها ولا وضع لها بمعنى المقولة ولا جزء منها.
وخامسها ان صوره واحده مادية يمكن أن تكون مدركه بادراكات كثيرة لأشخاص كثيرة بالمعنى المراد من ادراكها فتكون كتابه واحده يقع عليها ابصار كثيره أو صوت واحد تسمعه اسماع كثيره وليس كذلك وجود الصورة الادراكية

---

(١) بمعنى المقولة ولا جزء منها ان قلت الوضع بمعنى جزء المقولة هو الهيئة العارضة للشئ من نسبه بعض اجزائه إلى بعض ولصورة زيد الخيالي أعضاء وفيها ترتيب فلأجزائه نسبه قلت لا وضع فيه انما له العلم بالوضع وقد مر ان الامتداد الذهني لا يقبل القسمة حتى أن الخط الذراعي المنصف في الخيال ايجاد لنصفين آخرين ابتداء فلا جزء له س ره.

فما في خيالي لا يمكن ان يطلع عليه غيري (١) وما في قوه ذوقي لا يمكن ان يذوقه غيري ولذلك قيل النار النفسانية لا تحرق (٢) وحرقه قلب العاشق لا تسخن وثلجه صدره لا تبرد والعقل إذا حكم بان النار محرقة والماء مبرد لا يحكم بأنها حين ما يكون في النفس محرقة أو انه حين ما يكون فيها مبرد بل على أنها أمور إذا وجدت في الخارج كانت محرقة أو مبردة وإذا حكم بان الجوهر قائم بذاته لا يقوم بغيره لا يريد به ان وجوده الذهني لا يقوم بغيره بل معناه ان ما علمه صوره شئ وجوده لا يقوم بغيره ولا يلزم منه ان لا يقوم صورته المطابقة له بغيرها.

وسادسها ان الصور الكونية إذا زالت عن موضوعها فلا يمكن استرجاعها أو استرجاع مثلها الا باكتساب جديد (٣) وتأثير مستأنف بمثل تلك الأسباب التي حدثت منها أولا بخلاف الصور النفسانية فإنها إذا زالت بعد حصولها فقد لا يحتاج في استرجاعها إلى تجشم كسب جديد.

وسابعها ان الصور الكونية إذا كانت ناقصة الوجود لا يمكن استكمالها الا بفاعل غريب أو سبب مباين منفصل كالشجر إذا بلغ إلى مقداره يحتاج إلى أسباب اخر كالماء والأرض لأجل التغذية والتنمية والحيوان إذا بلغ إلى غاية كماله وكذا الصور الجمادية الطبيعية أو الصناعية إذا كملت بعد نقصانها انما كملت بأسباب منفصله عنها بخلاف الصور النفسانية كصور النفوس القدسية (٤) التي تكون

---

(١) إلى الصورة العقلية فان المعقول من الشئ صرفه ولا ميز في صرف الشئ فالمعقول من الفرس واحد ولو كان في الف عقل س ره

(٢) وأيضا ولذلك فكل واحد من افراد الانسان عالم تام لا يحتاج في شئ من اجزاء عالمه إلى ما في عالم آخر ولكل مؤمن جنه عرضها السماوات والأرض فضلا عن طولها س ره

(٣) إذا كانت من الطوارئ لا من الطبيعيات ره

(٤) هذا الفرق مثل بعض الفروق الأخرى من باب تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما فالمراد ان النفس القدسية المؤيدة صوره علمية في علم ذاتها ومستكفية بذاتها وباطن ذاتها في استكمالها كالنفوس الفلكية س ره.

في أول الأمر غير كامله لكنها مستكفية بذاتها في بلوغها إلى كمالها اللائق بحالها من غير حاجه لها إلى مكمل منفصل الذات عنها.
وثامنها ان الصور الكونية لا يمكن صدق نقائض مفهوماتها ومعانيها عليها فالنار الخارجية لا يصدق عليها اللا نار والسواد الخارجي لا يصدق عليها انه ليس بسواد بخلاف النار النفسانية فإنها ليست بنار بالحمل الشائع الصناعي والجسم الموجود في النفس ليس بجسم وكذا حال الكيفيات المحسوسة كالألوان (١) و الأصوات والطعوم والروائح كلها يحمل على أنفسها بالحمل الذاتي ويسلب عن أنفسها بالحمل الصناعي فالحيوان النفساني حيوان وليس بحيوان والسر (٢) في ذلك (٣) ان ذلك النحو من الوجود الصوري المسلوب عنه النقائص المادية

---

(١) أي كالكليات منها واما الجزئيات منها فيحمل طبائعها عليها بالحمل الشايع بل المتخيلات بالذات كالمحسوسات بالذات في ذلك كما سبق منا في مبحث الوجود الذهني س ره

(٢) وهذا السر أحق بتحقيق المطلب المذكور في الوجود الذهني من هذا الكتاب بل في جميع كتبه من أن الجوهر مثلا في العقل جوهر بالحمل الأولى لا بالحمل الشايع بل هو به كيف فيلوح من ظاهره ان الجوهر الجنسي والنوعي في العقل حظه من الجوهر كحظ مفهوم شريك الباري ومفهوم الممتنع من الشركة والامتناع وليس فيه حقيقة الجوهرية والآن حصحص الحق وسيؤكده عند قوله بل الحق ان الصور العقلية للجواهر الخ من أن الجواهر العقلية فوق الجوهرية لا انها دون الجوهرية كما أن النفس ليست بجوهر عند من يقول لا مهية لها لأنها فوق الجوهرية لا لأنها دونها فتكون عرضا بل هذا المطلب يستمد من ذاك بناءا على اتحاد العاقل والمعقول أو يستمد من مطلب آخر بناءا على أن درك الكليات بمشاهدة أرباب الأنواع وهي العقول العرضية في الطبقة المتكافئة والعقول لا مهية لها عنده وفاقا للشيخ المتأله شهاب الدين السهروردي س ره

(٣) إشارة إلى الفرق بين الوجود الادراكي والوجود المادي بحسب حقيقة الامر فان الوجود الادراكي للماهية بحسب جليل النظر هو وجودها ذهنا بحيث لا يترتب عليها آثار وجودها المادي الخارجي فيحمل ما في الذهن على ما في الخارج بالحمل الأولى و يسلب عنه بالحمل الشائع لكن الصورة الادراكية بحسب دقيق النظر صوره مجرده خيالية أو عقلية هي أعلى وأشرف وجودا من هذا الوجود المادي ولها آثارها المناسبة لمرتبة وجودها وان لم يكن لها هذه الآثار الخاصة التي للوجود المادي ولذا يتوهم انها وجود لا يترتب عليه الآثار فيؤول إلى انتزاع المفاهيم والماهيات والسلب والايجاب وان صحا على هذا النظر أيضا لكن الحمل من قبل حمل الحقيقة والرقيقة الذي بين مراتب الشدة والضعف عند كل تشكيك وسلب الحمل انما هو بالشايع الصناعي وهو ظاهر س ره

وجود على وجه أعلى وأشرف فاثبات هذه المعاني الجسمية المادية لها من جهة تحقق مبدئها واصلها فيها فان هذه الصور المادية أصنام وقوالب لتلك الصور المجردة واما سلب هذه عنها فلأجل ان تلك الصور اجل وأشرف من أن يوجد بهذه الأكوان الدنية فهذا الحيوان اللحمي المركب من الأضداد والصور الدائرة المستحيلة مثال وظل لذلك الحيوان النفساني البسيط وإن كان فوقه ما هو أعلى منه وهو الحيوان العقلي البسيط الواحد الجامع مع بساطته لجميع الأشخاص والأصناف المادية والنفسانية التي تحته من نوعه وهو مثالها الكلى النوعي وهو الفرس العقلي وهكذا في كل نوع من أنواع الحيوانات وغيرها كما مر في مباحث الماهية والغرض هاهنا بيان ان الصور المجردة المطابقة لهذه الصور المادية كيف يصدق عليها نقائض أنفسها على وجه لا يلزم اشكال التناقض ومبناه تحقيق مسألة الأشد والأضعف وان وجود الشئ إذا اشتد يخرج من نوعه إلى نوع (١) آخر أعلى منه مع أن كل اشتداد يكون امعانا في نوعه الذي كان فيه وفي المثل المشهور ان الشئ إذا جاوز حده انعكس إلى ضده ومن هذا القبيل استكمالات المادة الواحدة كما الجنين إذا كملت صورته الطبيعية تصير صوره نفسانية ثم عقلية فيصدق عليها ما كان مسلوبا عنها ويسلب عنها ما كان صادقا عليها

---

(١) مراده ره بالنوع هو مرتبه الوجود والا فالصورة الخيالية والعقلية عنده ره يشاركان الفرد المادي في الماهية النوعية ط مد.

فصل
في قولهم ان العلم عرض
اما العلوم الخيالية والحسية فهي عندنا غير حاله في آله التخيل وآله الحس بل انما يكون تلك الآلات كالمرائي والمظاهر لها لا محال ولا مواضع لها فجواهرها جواهر مجرده عن المواد واعراضها اعراض قائمه بتلك الجواهر والكل يقوم بالنفس كقيام الممكنات بالباري جل ذكره.
واما العلوم العقلية فالمشهور ان علومنا العقلية بالأشياء عبارة عن ارتسام صورها في نفوسنا لان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجرده عن موادها وهي صور جواهر وصور اعراض.
ويرد عليهم في ذلك شك قوى ذكره الشيخ في إلهيات الشفا وهو ان العلم لما وجب ان يكون مطابقا للمعلوم فإذا كان المعلوم ذاتا قائمه بنفسها فالعلم به يكون مطابقا له وداخلا في نوعه والداخل في نوع الشئ لا بد وأن يكون مندرجا معه تحت جنسه مشاكلا له في ذلك الجنس لكن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس فإذا الصورة العقلية للجوهر لا بد ان يكون جوهرا أيضا مع أن العلم به من الكيفيات النفسانية القائمة بالنفس فشئ واحد يكون جوهرا وعرضا ولا شئ من الجوهر بعرض فهذا هو الاشكال المشهور وقد أشرنا إلى كيفية دفعه فيما مر سابقا ولاحقا لكن الشيخ أجاب عنه بقوله ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الأعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجوهر المعقولة فإنها ماهية شانها أن تكون موجودة في الأعيان لا في موضوع (١) أي هي معقولة عن امر وجوده

---

(١) يعنى ان الجوهرية انما هي بالفعل ويستقيم بسلب الموضوع ولو بالقوة وهذا كما أن الجسم ما يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم أي يكون من شانه ذلك ويكون فيه المصحح لقبول الخطوط وان يكن فيه الخطوط بالفعل كما في الكره س ره.

في الأعيان ان لا يكون في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر وحركه كذلك ماهيتها انها كمال ما بالقوة وليست في العقل حركه بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال ما بالقوة من جهة كذا حتى يصير ماهيتها محركه للعقل إلى آخر ما ذكره.

أقول لا يعجبني هذا الكلام فان دلائل اثبات الوجود الذهني للأشياء لو تمت لدلت على أن للأشياء مع جميع صفاتها ولوازمها ولواحقها وأي معنى لها بأي وجه كان وجودا آخر سوى هذا الوجود المادي الداثر فكما ان الانسان مثلا نحن نتصوره نوعا جوهريا كذلك نتصوره مع قيد كونه قائما بذاته بالفعل وعاقلا لذاته مجردا عن المحل والموضوع فهذا العذر الذي ذكره لا يجرى فيه ولو ذكر مثل ما ذكره في جميع صفات الماهيات وأجناسها وفصولها فذلك يوجب ان لا يبقى من ماهية الأشياء شئ في الذهن فان الذي نجعله صوره الحيوان مثلا في الذهن إذا لم يكن جوهرا ولا جسما ولا ناميا ولا حساسا ولا متحركا ولا متحيزا ولا شيئا من مقومات الحيوان وفصوله البعيدة والقريبة ولم يثبت فيه شئ من الحيوانية فبماذا يكون حيوانا أحيوانيته بأنه بالفعل جوهر جسماني نام حساس فليس كذلك أو بأنه إذا وجد في الخارج لكان حيوانا.

فنقول ما المراد من هذا الكلام فإن كان المراد منه امكان ان يوجد تلك الصورة الذهنية بحسب شخصيتها في الخارج فليس كذلك فان الشخص الموجود في الذهن الذي عرض له الكلية والاشتراك لا يمكن خروجه من العقل وصيرورته بعينه شخصا جسمانيا متخصصا بوضع وإشارة لان ذلك خلط بين أنحاء الوجودات وتضييع للحيثيات فان الشخص العقلي شخصيته لا ينافي العموم والاشتراك بين كثيرين والشخص الخارجي ممتنع فيه ذلك وإن كان المراد انه بحسب ماهيته الموجودة بذلك الوجود العقلي بحيث إذا وجدت في الخارج كانت جوهرا كذلك فهي عندهم من مقولة الكيف فلو وجدت في الخارج لكانت أيضا كيفية نفسانية لا جوهرا ولا كما ولا كيفا آخر ولو كان المراد منه ان هذه الماهية الموجودة في

الذهن بحيث لو فرضت فرضا مستحيلا انها صارت موجودة في الخارج بوجود ماهية أخرى لكانت تلك الماهية جوهرا أو كذا أو كذا فهذا على تقدير التسليم لم يكن فيه فائدة إذ كل ماهية في أي نحو من الوجود كانت يجرى فيه ذلك الفرض بالقياس إلى كل ماهية فان ذلك كقولنا لو كان الجوهر عرضا لكان وجوده في موضوع و لو كان الجسم عقلا لكان بالفعل في كل ما له من الكمالات ولو كان الممكن واجبا لكان صانعا للعالم.

وأيضا لم يبق فرق بين هذا المذهب ومذهب القائلين بالشبح والمثال ولكانت الصور الموجودة في النفس كالصور المنقوشة في الجدران في كونها انسانا وفرسا و فيلا وأشجارا وأنهارا لأنها يصدق عليها انها لو كانت موجودة في الأعيان لكانت هي تلك الأمور ولكن موجوديتها خارجه عن تلك السطوح ممتنعه بل الحق ان الصور العقلية للجواهر الموجودة في الأعيان هي بعينها معاني تلك الحقائق وذواتها (١)

---

(١) المراد بالمعاني مثل ما في قولهم عالم المعنى منقسم إلى عالم الربوبية وعالم العقول ومثل ما في قول المولوي

قرنها بر قرنها رفت أي همام * وآن معاني برقرار وبردوام

. وتوضيح مطلبه قدس سره ان لكل حقيقة من الحقائق معنى وصوره أي حقيقة ورقيقه وبعبارة أخرى أصلا وفرعا فمعناه وحقيقته وأصله ما هو في النفس فان النفس بسيطه الحقيقة بعد الحق تعالى والعقول المفارقة المحضة وكل بسيط الحقيقة جامع لوجودات ما دونه فوجود النفس وجود جامع لوجود الأنواع بنحو أعلى وابسط فإذا أرادت ان تعرف حقيقة من الحقائق ترجع إلى صفحه ذاتها وذاتها متصورة بصوره كل حقيقة فتعرفها من ذاتها ومرادي بالصورة ما به الشئ بالفعل وقد سبق ان كل حقيقة في النفس يصدق عليها نقيضها ويصدق عليها عينها فالسلب باعتبار انتفاء حدودها ونقصاناتها وموجوديتها بوجود واحد بسيط هو وجود ذات النفس بل لا مهية للنفس عند هؤلاء والاثبات باعتبار ان ذلك النحو الاعلى من وجودها أصلها ومبدئها وحقيقتها فقوله وكذا الحيوان المعقول عبارة عن الجسم المعقول الخ المراد به جامعية النفس وجوداتها بنحو أعلى و أبسط المصداق لمفاهيمها كما أشار إليه بقوله على ذات عقلية كان أولى وكما قال إن المراد بالجوهرية المعقولة من الجواهر قيام النفس بذاتها المعلومة لها علما حضوريا لا حصوليا ومدار الاشكال على العلم الحصولي فان الصورة كيف تكون قائمه بالذات وكيف تكون نامية حساسة ونحوها واما على رأيه من اتحاد العاقل والمعقول فلا اشكال حتى في التجسم لكونها جامعه واحده لوجود الجسم كالمهية ولا لنقصه ولنعم ما قيل

أي نسخه تامه الهى كه توئى * وى آئينه جمال شاهى كه توئى

بيرون ز تو نيست آنچه در عالم هست * در خود بطلب هر آنچه خواهى كه توئى س ره

المتأصلة فللجوهر بل للجسم مثلا معنى وصوره محسوسة وصورته المحسوسة هي الجوهر الحسى وصورته المعقولة هي معنى الجوهر وهو المعنى المعقول الذي يدركه العقل من ذاته انه موجود لا في موضوع من غير أن يحتاج في تعقله إلى صوره قائمه بالعقل وكذا الحيوان المعقول عبارة عن الجسم المعقول والنامي المعقول و الحساس المعقول فالمعقول من هذه الأمور لا يلزم ان يكون أمورا متخالفة الوجودات (١) ولا معنى تقوم وجوده في موضوع مستغن عنه في ذلك النحو من الوجود
الكمالي العقلي بل كما يصدق هذه المعاني بأجمعها مع ما يزيد عليها على جسم و تحمل عليه بهو هو وذلك الجسم الذي هو مصداق هذه المعاني موجود ذو وضع و إشارة وليس شئ من هذه المعقولات ذا وضع وإشارة فبان تحمل هذه المعاني العقلية على ذات عقلية كان أولى فان صدق معقول على معقول واتحاده به في الوجود العقلي أولى وأليق من صدق معقول على محسوس واتحاده به في الوجود الحسى والعجب من أن الشيخ قد أثبت في أول النمط الرابع من كتاب الإشارات

---

(١) فلا صحه لسلب هذه الحقائق عن هذا الوجود الشامل وهي الوحدة الحقه الظلية فان الوجود الطبيعي منها مع أنه مناط الغيبة والتفرقة تجتمع فيه الحقائق كالانسان الطبيعي ففيه كمالات الجماد والنبات والحيوان وغير ذلك ووجود الشئ لا يلزم ان يكون بنحو الاختصاص فيصدق على نحو وجود هو حيثية الاباء عن العدم مفاهيم الوجود والوحدة والهوية والنور وغير ذلك بل المهية ومقوماتها فالكل متحققه بتحقق واحد والكلي الطبيعي موجود ولو بالواسطة في العروض فكيف لا يصدق على هذا الوجود الوسيع العقلي مفاهيمها أم كيف لا يجتمع معقولاتها المجردة س ره.

ان للحيوان المعقول (١) وجودا في الحيوان المحسوس والحيوان المعقول المشترك بين كثيرين لا شك ان وجوده الخاص به غير قابل للإشارة والتحيز والوضع و مع ذلك له بحسب المعنى المعقول ارتباط واتحاد بالحيوان المحسوس لا بان صورته العقلية تقوم بالأشخاص الحيوانية حتى يكون الحيوان العقلي عرضا قائما بالحيوان الحسى بل هو أولى بالجوهرية والاستغناء عن الموضوع من هذه الحيوانات الدنية المستحيلة الكائنة الفاسدة فكذا الحال في سائر الصور المعقولة لسائر الأنواع الجوهرية وغيرها والناس انما وقعوا في مثل هذه الاشكالات لظنهم ان وجود الصور المعقولة في النفس كوجود الاعراض في محالها وأنكروا القول باتحاد العاقل بالمعقول فلا جرم لا يمكنهم التفصي عن اشكال كون الشئ جوهرا وعرضا عند تعقل النفس للجواهر وغاية ما قالوا في دفعه ان مفهوم العرض عرضي لما تحته ولا منافاة بين الجوهر والعرض في الوجود الذهني انما المنافاة بينهما بحسب الوجود الخارجي وماهية الجوهر محفوظه حال احتياجه في وجوده الذهني إلى الموضوع الذي هو الذهن إذ يصدق عليه انه لا يحتاج إليه في الوجود الخارجي نعم لا يجوز ان يكون شئ واحد جوهرا وعرضا بالنظر إلى وجود واحد وذلك لم يلزم من حصول ماهية الجوهر في الذهن بل غاية ما لزم ان مفهوم العرض قد عرض لماهية الجوهر كما عرض لسائر المقولات وافرادها في الذهن والخارج جميعا. ويرد عليه (٢) أولا ان العرضية ليست الا نحو وجود الاعراض لان

---

(١) المراد بالحيوان الحيوان النوعي فان الشيخ ذكر الانسان والمراد بالمعقول في كلام الشيخ غير المعقول في كلام المصنف قدس سره قبل ذلك إذا أراد الشيخ الكلى الطبيعي والمصنف قدس سره الكلى العقلي وقد حمل المحقق الطوسي قدس سره كلام الشيخ على الكلى الطبيعي وهذا ظاهر لمن نظر في أول النمط الرابع والعقلي لا يخلو عن الطبيعي س ره

(٢) حاصله ان العرض المطلق من العروض والعروض هو الوجود الرابطي للاعراض المتحصلة التي هي معروضات العرض المطلق والوجود نفس كون الماهية وتحققها وحصولها لا ما به يتحصل ولا تفاوت في هذا بين القول بأصالة الوجود وبين القول باعتباريته فكما يقول القائل بالاعتبارية ان الوجود تحقق الماهية وكونها بمعنى انه ليس أمرا ينضم إلى الماهية والا لم يكن وجودا لها بل كان حينئذ وجودها الكون الذي به استتم كونها منضما إليها ويكون ما فرضت وجودا كالعوارض التي تطرء عليها بعد شيئيتها الوجودية كذلك يقول القائل بأصالة الوجود الوجود نفس تحقق الماهية ولا تحقق لهما بدونه ولا كون والتركيب بينهما ليس اقترانيا بل اتحادي من باب اتحاد المتحصل و اللا متحصل إذ لو كان لها كون وشيئية وجودية بغير الوجود كان التركيب اقترانيا فلما لم يكن لها كون ومصداق سوى مصداق الوجود وهي فانية فيه كان التركيب اتحاديا وعند هذا ظهر صحه ما ذكره المصنف قدس سره من أن العرضية ليست من طوارئ كون الماهية وتحققها والأوضح ان يقال إن الوجود والماهية كل منهما لا بد ان يليق بالآخر وكل وجود خاص لا بد ان لا يطرد ماهيته ولا يرفع الموضوع من البين فالوجود الناعتي

يليق الماهية العرضية والوجود المنعوتي يليق الماهية الجوهرية فالجوهرية تساوق القيام بالذات بالفعل س ره.

معناها كون الشئ في موضوع والكون في الموضوع عبارة عن نحو وجود الماهيات العرضية كماهية السواد والحرارة وغيرها والوجود كما علمت من قبل وإن كان من عوارض الماهيات لكن عروضها بحسب التحليل العقلي فعرضيتها ليست كعرضية العوارض الوجودية التي يمكن تبدلها مع انحفاظ الماهية فالماهية الجوهرية كالانسان مثلا إذا فرض ان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع فلا يمكن زوال هذا الوجود عنها وتبدلها إلى وجود آخر مع انحفاظ ذاته كسائر العرضيات وبالجملة قياس عروض الوجود للماهية إلى عروض سائر اللواحق العرضية لازمه كانت أو مفارقه قياس بلا جامع إذ ليس للوجود عروض بالحقيقة للماهية بل وجود الماهية ليس الا نفس صيرورتها خارجا أو عقلا ثم إنه على تقدير ان يجوز كون شئ واحد جوهرا بحسب الماهية عرضا بحسب الذهن لكن يبقى الاشكال حينئذ في أنه لما وجب ان يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة كما هم معترفون به

مع أن العلم مطلقا كيفية نفسانية عندهم (١) ففي العلم بالجوهر كما يلزم ان يكون شئ واحد جوهرا وعرضا كذلك يلزم لصدق مقولة الكيف عليه كون شئ واحد جوهرا وكيفا وهذا غير مندفع بما ذكره الشيخ في الشفا لان الاعتذار بان العرض ليس ذاتيا لما تحته فلا محذور عندهم في كون الشئ جوهرا بحسب الوجود الخارجي عرضا بحسب الوجود الذهني غير جار هاهنا لان الأجناس العالية ذاتيات لأنواعها وافرادها ولا يمكن تبدل الذاتيات في أنحاء الوجود والا لم يكن الذاتي ذاتيا ولم يكن للماهية الواحدة نحو آخر من الوجود كما هو معنى حصول الأشياء في ظرف العلم.

وقال بعض أهل التدقيق كيف يجوز كون شئ واحد جوهرا وعرضا عند من لم يجوز كونه جوهرا وكيفا فان منشأ المنافاة بين الجوهر والكيف ليس الا اعتبار العروض في أحدهما واللا عروض في الاخر واما عدم اقتضاء القسمة و النسبة فمشترك بين الجوهر وبين الكيف فمن سلم عرضية ماهية الجوهر كيف أشكل عليه كونه كيفا.

ثم لو أجيب عن هذا الاشكال وأمثاله بان معنى الكيف أيضا على قياس معنى الجوهر ماهية شرطها في وجودها الخارجي ان يكون عرضا غير قابل للقسمة والنسبة وكذا حكم الكم وسائر المقولات.

فيرد عليه ما أوردناه سابقا من أنه يلزم حينئذ ان لا يبقى من معاني الماهيات

---

(١) والحق كما حققناه في موضع آخر ان العلم ليس كيفا كما عليه المحقق الدواني لأنه الوجود المنبسط من النفس على كل الماهيات التي في العقل والوهم والخيال والحس المشترك وهو اشراق النفس على الماهيات المستشرقة بإزاء الوجود المنبسط على ماهيات عوالم الجبروت والملكوت والناسوت وهو فيض الله تعالى واضافته الاشراقية فكما ان فيض الله المقدس في كل بحسبه وفي ذاته لا جوهر ولا عرض كذلك اشراق النفس بذاته لا جوهر ولا عرض الا بتبعية الماهيات المعلومة لكنه مشرب أعذب من مشرب المحقق الدواني لان العلم عنده ليس كيفا لأنه من مقولة المعلوم حقيقة س ره.

ومفهوماتها شئ محفوظ في الوجودين.
ويرد عليهم أيضا حسبما فهموه من وجود الأشياء في العقل ان تلك الصورة الجوهرية التي في النفس صوره موجودة في نفس جزئيه والموجود في نفس جزئيه لا يكون الا موجودا جزئيا واقعا في الأعيان فاذن الصورة العلمية التي لماهية الجوهر من حيث إنها موجودة في الذهن له وجود في العين فهي عرض بل كيف باعتبار وجودها
الخارجي فقد لزم كون الشئ الواحد باعتبار وجوده الخارجي جوهرا وكيفا و هو ضروري البطلان فلا مهرب لهم عن هذا الاشكال اللهم الا ان يقول أحد انه لا شك ان تلك الماهية من حيث إنها موجودة في نفس جزئيه من الموجودات العينية ولكنا نعنى بالوجود العيني ان يكون الماهية بحيث يترتب عليها لوازمها فان السواد إذا كان موجودا في العين كان من شانه قبض البصر والحرارة العينية من شانها التسخين ولكن متى حصلت في النفس لا يترتب عليها هذه اللوازم فالأول نسميه وجودا عينيا والثاني وجودا ذهنيا والاشكال بعد باق كما لا يخفى فالمصير إلى ما أومأنا إليه ولنأخذ في تشييده

فصل

في بيان ان التعقل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول

ان مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من اغمض المسائل الحكمية التي التي لم ينقح لأحد من علماء الاسلام إلى يومنا هذا ونحن لما رأينا صعوبة هذه المسألة وتأملنا في اشكال كون العلم بالجوهر جوهرا وعرضا ولم نر في كتب القوم سيما كتب رئيسهم أبى على كالشفاء والنجاة والإشارات وعيون الحكمة وغيرها ما يشفى العليل ويروى الغليل بل وجدناه وكل من في طبقته وأشباحه واتباعه كتلميذه بهمنيار وشيخ اتباع الرواقيين والمحقق الطوسي نصير الدين و غيرهم من المتأخرين لم يأتوا بعده بشئ يمكن التعويل عليه وإذا كان هذا حال

هؤلاء المعتبرين من الفضلاء فما حال غير هؤلاء من أصحاب الأوهام والخيالات و أولى وساوس المقالات والجدالات فتوجهنا توجها جبليا إلى مسبب الأسباب وتضرعنا تضرعا غريزيا إلى مسهل الأمور الصعاب في فتح هذا الباب إذ كنا قد جربنا مرارا كثيره سيما في باب اعلام الخيرات العلمية والهام الحقائق الإلهية لمستحقيه ومحتاجيه ان عادته الاحسان والانعام وسجيته الكرم والاعلام و شيمته رفع اعلام الهداية وبسط أنوار الإفاضة فأفاض علينا في ساعة تسويدي هذا الفصل من خزائن علمه علما جديدا وفتح على قلوبنا من أبواب رحمته فتحا مبينا وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم فنقول امتثالا لقوله تعالى و اما بنعمه ربك فحدث ان صور الأشياء على قسمين إحداهما صوره مادية قوام وجودها بالمادة والوضع والمكان وغيرها ومثل تلك الصورة لا يمكن ان يكون بحسب هذا الوجود المادي معقولة بالفعل بل ولا محسوسة أيضا كذلك الا بالعرض والأخرى صوره مجرده عن المادة والوضع والمكان تجريدا اما تاما فهي صوره معقولة (١) بالفعل أو ناقصا فهي متخيلة أو محسوسة بالفعل وقد صح عند جميع الحكماء

ان الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها ووجودها للعاقل شئ واحد من جهة واحده

بلا اختلاف (٢) وكذا المحسوس بما هو محسوس وجود في نفسه ووجوده للجوهر

---

(١) سيجئ البرهان عليه في مسألة كون العقل في نفسه معقولا وعاقلا لنفسه ط مد

(٢) قولهم هذا متفرع على مسألة ان ما وجوده لشئ فوجوده في نفسه عين وجوده لذلك الشئ فالكلام جار في جميع موارد الوجود لغيره كالأعراض بالنسبة إلى موضوعاتها والصور المنطبعة بالنسبة إلى المادة وكذا العلة المجردة بالنسبة إلى معلولها وبالعكس بناءا على تحقق العلم الحضوري بين العلة والمعلول ولازم البيان ان لا يخلو فرض ما وجوده لغيره مع قطع النظر عن غيره عن فرض ذلك الشئ الذي وجوده له لأنه يملكه فإن كان هذا الوجود المملوك موجودا لنفسه كان المالك والمملوك المفروضان شيئا واحدا ذا مرتبه واحده كوجود الجوهر لنفسه وعلم النفس المجردة بنفسها والا كان الوجود الذي لنفسه موجودا في مرتبه ما فرض انه لغيره لتقويمه إياه من غير عكس كما هو الحال في الوجود الرابط بالنسبة إلى المستقل الذي يقومه ويتبين بهذا البيان ان العرض من مراتب وجود الجوهر وان التركيب بين المادة والصورة اتحادي وان المعلول مرتبه ذاتية لوجود العلة وان العلة مرتبه عاليه لوجود المعلول واما اتحاد العاقل والمعقول بالذات بمعنى كون الوجود المنسوب إلى العاقل والوجود المنسوب إلى المعقول وجودا واحدا ذا مرتبه واحده فلا ينتجه هذا البيان.

فقوله ره ان الصورة المعقولة معقولة بالفعل سواء عقلها عاقل من خارج أم لا ممنوع فان الصورة إذا فرضت معقولة لم نسلم جواز فرضها مقطوع النظر عن عاقلها حتى في مرتبه هي أعلى من مرتبه وجودها كما لا يمكن ذلك فيما وجوده لغيره أو وجوده في غيره هذا واما ما ذكره قدس سره من حديث التضايف بين العاقل والمعقول

فقد قدمنا في مباحث الوحدة والكثرة ان التضايف من اقسام التقابل الذي هو غيرية ذاتية وما هذا شانه لا يتحقق في شئ واحد من حيث هو واحد ولعلنا سنعود إلى حديث التضايف في قولهم ان العقل بالذات عاقل ومعقول من غير اختلاف جهة ولو اعتبارا ط مد

الحاس شئ واحد بلا اختلاف جهة فإذا كان الامر هكذا فلو فرض ان المعقول بالفعل امر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما هويه مغايرة للأخرى ويكون الارتباط بينهما بمجرد الحالية والمحلية كالسواد والجسم الذي هو محل السواد لكان يلزم حينئذ ان يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه لان أقل مراتب الاثنينية بين شيئين اثنين ان يكون لكل منهما وجود في نفسه وان قطع النظر عن قرينه لكن الحال في المعقول بالفعل ليس هذا الحال إذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر الا هذا الوجود الذي هو بذاته معقول لا بشئ آخر وكون الشئ معقولا لا يتصور (١) الا بكون شئ

---

(١) تلخيصه ان المعقول بالذات وبالفعل لا شان ولا حيثية له الا المعقولية و المعقولية عين ذاته الوجودية وانه معقول وان فرض عدم جميع أغياره لأنه وجود نوري وعلمت ان الوجود النوري علم ومعلوم بالذات وان مصحح انتزاع مفهوم المعقولية تحقق العاقلية لا تتصور بدونها وحينئذ فعزل النظر عن العاقل عزل النظر عن المعقول فعاقله لا بد ان يكون موجودا بوجوده حتى يكون انتفاء العاقل انتفاء ذات المعقول و وجوده لا انتفاء وصف معقوليته وبقاء وجوده حتى يكون شيئا ومعقولا لا معقولا فقط ويلزم الخلف كما في صوره كون عاقله مغايرا بالوجود له وأيضا فرضنا انه معقول وان انتفى أغياره والعاقل المغاير من الأغيار المفروض الانتفاء ان قلت هذا منقوض بالمعلول فان المجعول بالذات لا شان له الا المعلولية فيلزم عليته لنفسه كما ذكرت وهو باطل. قلت معنى كون المعلولية ذاتية للمجعول بالذات انه في استحقاق حمل المعلولية لا يحتاج إلى حيثية تقييدية لا انه لا يحتاج إلى الحيثية التعليلية أيضا فالمعلول معلول بالعلة لا بذاته لا يمكن فرضه بلا علة مغايرة بخلاف المعقول فإنه يعقل بلا عاقل مغاير وبلا علة كما في الواجب لذاته س ره

عاقلا له فلو كان العاقل أمرا مغايرا له لكان هو في حد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلي وهو وجود الصورة العقلية فان الصورة المعقولة من الشئ المجردة عن المادة سواء كان تجردها بتجريد مجرد إياها عن المادة أم بحسب الفطرة فهي معقولة بالفعل ابدا سواء عقلها عاقل من خارج أم لا وليس حكم هذه المعقولية كحكم متحركية الجسم الذي إذا قطع النظر عن محركه لم يكن هو في ذلك الاعتبار متحركا بل جسما فقط وذلك لان وجود الجسم بما هو جسم ليس بعينه وجوده بما هو متحرك ولا كحكم متسخنية الجسم إذا قطع النظر عن تسخين مسخنة فإنه لم يكن هو متسخنا عند ذلك لان وجوده بعينه ليس وجود السخونة ولا كذلك حكم المعقول بالفعل فإنه لا يمكن ان يكون الا معقولا بالفعل لان ذلك الكون في نفسه هو بعينه معقوليته سواء عقله غيره أو لم يعقله فهو معقول الهوية بالفعل من غير حاجه إلى عاقل آخر عقله فاذن هو عاقل بالفعل كما أنه معقول بالفعل والا لزم انفكاك المعقول بالفعل عن العاقل بالفعل وقد مر في مباحث المضاف ان المتضائفين متكافئان في الوجود (١)

---

(١) ليس المراد ان العاقل والمعقول لما كانا مضافين ومتكافئين في درجه الوجود كان أحدهما صادقا في ايه مرتبه يصدق الاخر ومن جمله ذلك صدق أحدهما في مرتبه ذات الاخر حتى يقال إن ذلك ظاهر البطلان لان الماهية من حيث هي ليست الا هي وكما أن مفهوم أحدهما لا من حيث التحقق ليس في مرتبه مفهوم الاخر كذلك من حيث التحقق أي التحقق الذي هو بمعنى تحقق منشأ انتزاعه ليس في درجه تحقق الاخر بمعنى ان يكون عينه أو جزئه وان اتفق العينية كما في تعقل المجرد لذاته فهو من دليل آخر فان التكافؤ الذي هو مقتضى التضايف ان يكون بينهما المعية بالذات لا التقدم والتأخر كما قالوا لا عليه بين المتضائفين بل مراده قدس سره انه لا يمكن ان يكون العاقل الذي بإزاء هذا المعقول بالذات ذات النفس التي عندهم مغايرة له وكالظرف له ولها وجود خال عنه لا بالقوة وهو بالفعل والمتضايفان متكافئان قوه وفعلا فالعاقل بالفعل الذي يساوقه وهو نفس المعقول ولو كان النفس مع المعقول عاقلة كان منشأ العاقلية نفس المعقول فنفس المعقول هو العاقل وهو المطلوب فهذا بهذا التقرير برهان آخر غير ما ذكره أولا من المعقول بالفعل لا وجود له الا الوجود العقلي النوري فهو مع عزل النظر عن الغير معقول فمع عزل النظر عن الغير عاقل لذاته ان قلت في البرهان الأول إذا لم نتمسك بقاعدة التكافؤ فكيف نثبت تحقق العاقل قلنا بقاعدة ان وجود المعقول في نفسه عين وجوده للعاقل كما ذكرها وهذا غير قاعدة التضايف المقولي كما أن اثبات المعقولية بالذات للمعقول بالذات وبالفعل لم يكن اثبات الإضافة المقولية نعم لا مضايقة في الإضافة الاشراقية لان المعقول اشراق النفس متقوم الوجود بها وهي مقومه وجودا لها س ره.

وفي درجه الوجود أيضا إن كان أحدهما بالفعل كان الاخر بالفعل وإن كان بالقوة كان الاخر بالقوة وإن كان أحدهما ثابتا في مرتبه من المراتب كان الاخر أيضا ثابتا فيها وإذا علمت الحال في الصورة المعقولة هكذا وهو ان المعقول منها بعينه هو العاقل فاعلم أن الحال في الصورة المحسوسة أيضا على هذا القياس فان المحسوس كما وقع التنبيه عليه ينقسم إلى ما هو محسوس بالقوة والى ما هو محسوس بالفعل والمحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاس بالفعل والاحساس ليس كما زعمه العاميون من الحكماء من أن الحس يجرد صوره المحسوس بعينه من مادته ويصادفها مع عوارضها المكتنفة والخيال يجردها تجريدا أكثر لما علم من استحالة انتقال المنطبعات بهوياتها من مادة إلى غيرها.

ولا أيضا معنى الاحساس حركه القوة الحاسة نحو صوره المحسوس الموجودة في مادته كما زعمه قوم في باب الابصار ولا بمجرد اضافه للنفس إلى تلك الصور

المادية كما زعمه صاحب التلويحات لما مر من أن الإضافة الوضعية إلى الأجسام ليست ادراكا لها والإضافة العلمية لا يمكن ان يتصور بالقياس إلى ذوات الأوضاع المادية بل الاحساس انما يحصل بان يفيض من الواهب صوره نورية ادراكية يحصل بها الادراك والشعور فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل واما قبل ذلك فلا حاس ولا محسوس الا بالقوة واما وجود صوره في مادة مخصوصة فهي من المعدات لفيضان تلك الصورة التي هي المحسوسة والحاسة بالفعل والكلام في كون هذه الصورة حسا وحاسا ومحسوسا بعينه كالكلام في كون الصورة العقلية عقلا وعاقلا ومعقولا قال المعلم الأول في كتاب اثولوجيا ينبغي ان يعلم أن البصر انما ينال الأشياء الخارجة منه ولا ينالها حتى يكون بحيث ما يكون هو هو فيحس حينئذ و يعرفها معرفه صحيحه على نحو قوته كذلك المرء العقلي إذا ألقى بصره على الأشياء العقلية لم ينلها حتى يكون هو وهي شيئا واحدا الا ان البصر يقع على خارج الأشياء والعقل على باطن الأشياء فلذلك يكون توحده معها بوجوه فيكون مع بعضها أشد وأقوى من توحد الحس بالمحسوسات والبصر كلما أطال النظر إلى الشئ المحسوس اضربه حتى يصيره خارجا من الحس لا يحس شيئا فاما البصر العقلي فيكون على خلاف ذلك انتهى كلامه فبما ذكرناه اندفع اشكالات كثيره ومفاسد شنيعة ترد على القول بارتسام صور المعقولات المتباينة الماهيات في العقل وكذا ما يرد على القول بانطباع صور الممكنات في ذات الباري جل اسمه كما هو المشهور من اتباع المشائين فان التعقل لو كان بارتسام الصورة العقلية في ذات العاقل يلزم في علم النفس بالجوهر وبالكم وغيرهما كون شئ واحد مندرجا تحت مقولتين بالذات وفي علم الباري كونه محلا للممكنات ويلزم أمور شنيعة أخرى مذكورة في مواضعها ثم إنهم زعموا ان الجوهر المنفعل العقلي من الانسان الذي كان عقلا ومعقولا بالقوة مما يصادف الصور العقلية ويدركها ادراكا عقليا فنقول تلك القوة الانفعالية بماذا أدركت الصورة العقلية أتدركها بذاتها المعراة عن الصور العقليات فليت شعري كيف يدرك ذات عارية جاهله غير مستنيرة بنور عقلي صوره عقلية

نيرة في ذاتها معقولة صرفه فان أدركها بذاتها فالذات العارية (١) الجاهلة العامية العميا كيف تدرك صوره علمية والعين العميا كيف تبصر وترى فمن لم يجعل الله له
نورا فما له من نور وان أدركتها بما استنارت به من صوره عقلية فكانت تلك الصورة عاقلة بالفعل كما كانت معقولة بالفعل بلا حاجه إلى صوره أخرى والا لكان الكلام عائدا ويلزم تضاعف الصور إلى غير النهاية فكان المعقول والعاقل شيئا واحدا بلا اختلاف.
وليس لقائل ان يقول تلك الصورة واسطه في كون النفس عاقلة لما سواها وهي معقولة للنفس بذاتها (٢) بمعنى ان ما ورائها مما هي مطابقه إياها تصير معقولة للنفس بتلك الصورة.
لأنا نقول لو لم تكن تلك الصورة معقولة للنفس أولا لم يمكن ان يدرك بها غيرها وليس توسيط تلك الصورة في ادراك الأشياء كتوسيط الآلات الصناعية في الأعمال البدنية بل مثالها مثال النور المحسوس في درك المبصرات حيث يبصر النور أولا وبتوسطه غيره.
على انا قد أوضحنا بالبرهان القاطع ان الصورة المعقولة معقولة في ذاتها لذاتها سواء عقلها غيرها أو لم يعقلها وكذا المحسوس بالفعل لا يمكن فرض وجود

---

(١) يعنى ان الواجد شيئا بالحقيقة من كان واجدا في ذاته لا من كان واجدا له في المقام الثاني فإنه فاقد له في ذاته ووجدانه ليس الا اضافه مقولية لا اضافه اشراقية وذلك كما أن التحقق مسلوب عن الماهية بالحقيقة ولو حين وجودها انما هو ثابت للوجود الذي هو عين التحقق فكذلك العلم بالحقيقة مسلوب عن الذات المعروضة للصور العلمية انما هو ثابت لنفس الصور العلمية كالعلم بمعنى المعلومية س ره
(٢) أي ما سواها وهي الخارجيات ان قلت كيف يكون الخارجيات معقولة بالذات وهي معقولة بالعرض قلت قد يقال لها المعقول بالذات والمعلوم بالذات بان المعلوم بالذات ما حضر صورته عند العالم وهذا يصدق عليها ولأن الصور مرائي لحاظها لا الملحوظة بالذات وليست الصور ما حضرت صورتها عند العالم والا لذهبت إلى غير النهاية س ره.

له لم يكن هو بحسب ذلك الوجود محسوسا فهو محسوس بالفعل وان قطع النظر عما سواه وليس وجود الصور الادراكية عقلية كانت أو حسية للجوهر المدرك كحصول الدار (١) والأموال والأولاد لصاحب الدار والمال والولد فان شيئا من ذلك الحصول ليس في الحقيقة حصولا لذات شئ لدى ذات أخرى بل انما ذلك حصول اضافه لها فقط نعم حصول الصورة الجسمانية الطبيعية للمادة التي يستكمل بها و يصير ذاتا متحصلة أخرى يشبه هذا الحصول الادراكي (٢) فكما ليست المادة شيئا من الأشياء المعينة بالفعل الا بالصور وليس لحوق الصور بها لحوق موجود بموجود بالانتقال من أحد الجانبين إلى الاخر بل بان يتحول المادة من مرتبه النقص في

---

(١) الا ان يكون هذه مراتب وجودك وشؤونك س ره

(٢) قد عرفت بما قررنا عليه البرهان ان حصول المعقول بالذات لعاقله وحصول الصورة المنطبعة في المادة وكذا حصول الاعراض لموضوعاتها الجوهرية وبالجملة حصول كل وجود ناعت لمنعوته من باب واحد وان هذا السنخ من الوجود يقتضى اتحاد الناعت والمنعوت بحسب الوجود بحيث لا يخرج المنعوت الذي له الوجود الناعت عن مراتب الوجود الناعت سواء كان الناعت والمنعوت شيئا واحدا في مرتبه واحده كعلم الانسان بنفسه و معقولية العقل لذاته أو يكون المنعوت واقعا في مرتبه من مراتب وجود الناعت كعلم المعلول بذات علته أو بعوارضها وعلم العلة بذات معلولها أو عوارضه ولا علم خارجا من هذه الأقسام الثلاثة بناءا على رجوع العلم الحصولي إلى العلم الحضوري وانحصار العلم الحضوري في الثلاثة وبالجملة مقتضى البرهان اتحاد العاقل والمعقول بمعنى عدم خروج العاقل عن وجود المعقول ولو طولا دون الاتحاد بمعنى كون الوجود المنسوب إلى العاقل في مرتبه الوجود المنسوب إلى المعقول كما ذكره قدس سره وبين المعنيين فرق واضح. ولو كان كما ذكره ره امتنع العلم بالأمور التي وجودها لغيرها كالأعراض الجزئية والكلية وكعلم كل من العلة والمعلول بالآخر إذ مرجع كون الاعراض معقولة لنفسها كما اختاره إلى كونها موجودة لنفسها وهو محال وكذا مرجع علم العلة بمعلولها وبالعكس على ما اختاره إلى اتحاد وجودي العلة والمعلول ووقوعهما في مرتبه واحده وهو محال وعليك بإجادة التأمل في هذا المقام ط مد.

نفسها إلى مرتبه الكمال فكذلك حاك النفس (١) في صيرورتها عقلا بالفعل بعد كونها عقلا بالقوة وليس لحوق الصورة العقلية بها عندما كانت قوه خيالية بالفعل عقلا بالقوة كلحوق موجود مباين لموجود مباين كوجود الفرس لنا أو كلحوق عرض

---

(١) وقد حصل لنا من هذا مبدء برهان على اتحاد العاقل والمعقول كما استدل إسكندر عليه سيما على قول المصنف قدس سره والسيد السند من أن التركيب بين المادة والصورة اتحادي لا انضمامي وهو ان النفس مادة ومدركاته صوره له وله وحده جمعية والمادة والصورة لهما نحو اتحاد في ذوات الأوضاع فكيف في العقليات بخلاف الموضوع والعرض فان تركيبهما اعتباري كما تقرر ولنا براهين أخرى على هذا المطلب العظيم بعد تبيينه اما التبيين فهو ان المراد بالاتحاد هو الاتحاد بحسب الوجود لا المفهوم فان مفاهيم المعقولات في أنفسها ومع مفهوم العاقل متغايرة ولكن وجودها واحده فإذا سمع ان العاقل يتحد بالمعقولات لا بد ان لا يذهب الوهم إلى شيئيات المفاهيم بما هي مفاهيم بل المراد ان وجودها وجوده والا لكان العقل مفاهيم صرفه كتقرر الماهيات الذي يقول به المعتزلة وأيضا ان أريد المعقولات المفصلة المأخوذة مع الوجود فوجودها متحد بظهور العاقل لا بمقام خفائه وان أريد المعقول البسيط الذي هو العقل البسيط الاجمالي الذي هو خلاف العقل التفصيلي فلا باس باتحاده بمقام خفائه وبعبارة أخرى مرتبه خفاء العاقل وكنه ذاته عين النحو الاعلى من كل معقول بنحو الكثيرة في الوحدة والتفصيل في الاجمال كما أن المعقولات المفصلة مقام الوحدة في الكثرة والاجمال في التفصيل للعاقل والمصنف قدس سره لم يرد الا هذا إذ لو لم يقل بالمرتبتين لزمه الطريقة المنسوبة إلى ذوق المتألهين في الموجودات الخارجية وهي وحده الوجود وكثرة الموجود لتطابق العوالم وهو قدس سره متحاش عنها واما البراهين فمنها ان المعقول مجرد وكل مجرد عاقل لذاته ان قلت المجرد القائم بذاته عاقل لذاته والمعقول قائم بالغير كالنفس قلت قيام المعقولات بالغير باطل فان كليات الجواهر جواهر والذاتي لا يختلف ولا يتخلف والقيام الحلولي في الصور الخيالية باطل على التحقيق فكيف في الصور العقلية ومنها انه قد مر ان ادراك الكليات مشاهده العقول من الطبقة المتكافئة والقدماء أيضا قالوا إياها يتلقى العقل عند ادراكه للكليات والحدود والبراهين تنحو نحو هذه وللنفس اضافه شهودية اشراقية إليها وكل مجرد عاقل ومنها ان مبدء الاشتقاق هو المصداق الحقيقي للمشتق فالعلم هو العالم كما أن الوجود هو الموجود الحقيقي والبياض هو الأبيض الحقيقي وهكذا والحكماء قالوا النفس تقابل العقل ومع ذلك تسمى عقلا باعتبار المعقول فإنه عقل فالنفس تسمى عقلا بالقوة حيث كان المعقول بالقوة و عقلا بالفعل حيث صار المعقول بالفعل فهو عقل أي عاقل ومنها ان النفس باعتبار مقامه الشامخ وباطن ذاته فياض المعقولات المفصلة على النفس ومفيض الوجود ومعطى الكمال ليس فاقدا له بل واجد إياه بنحو أعلى وهذه مقدمه برهانية بل يمكن ادعاء البداهة فيها وهذا يثبت المطلوب سواء كان فياض العقول التفصيلية هو العقل البسيط الذي هو الملكة أو باطن ذات النفس أو العقل الفعال ومنها ان الخارج والذهن عالمان متطابقان كتوأمين يرتضعان من ثدي واحد بلبن واحد فإذا قلت زيد في الخارج فهو عين مرتبه من مراتب الخارج إذ الخارج كالمكان والخارجي كالمتمكن فكذلك الذهني عين مرتبه من مراتب الذهن أي النفس ومشاعرها إذ ليس الذهن ظرفا للذهني فهذه ستة براهين على هذا المذهب وقد أيدته الأذواق ونعم ما قال المولوي

أي برادر تو همن انديشه أي * ما بقي تو استخوان وريشه أي

لمعروض جوهري مستغنى القوام في وجوده عن ذلك العرض (١) إذ ليس الحاصل في تلك الحصولات الا وجود إضافات لا يستكمل بها شئ وحصول الصورة الادراكية للجوهر الدراك أقوى في التحصيل والتكميل له من الصور الطبيعية في تحصيل المادة وتنويعها وسنعود من بعد إلى دفع الشكوك التي لأجلها قد تحاشى القوم كالشيخ الرئيس واتباعه من القول باتحاد العقل بالمعقول على وجه لم يبق لأهل البصيرة مجال شك واضطراب في هذا المطلب بتوفيق الله العظيم

فصل

في تأكيد القول باتحاد العاقل بالمعقول

اعلم أن الشيخ الرئيس في أكثر كتبه نص على ابطال القول باتحاد العاقل بالمعقول وأصر على ابطال ذلك القوم غاية الاصرار واستبعد ذلك غاية الاستبعاد

---

(١) هذا بناءا على ما ذهب إليه الجمهور ان وجود الاعراض مباينه لوجود موضوعاتها منفكة عنه واما بناءا على ما هو الحق من كون وجودها من مراتب وجود موضوعاتها كما صرح به في بعض ما استدل به على حركه الجوهرية فالمسألة من نظائر مسألة اتحاد العاقل والمعقول ط مد.

ونحن نذكر في هذا الفصل ما ذكره في بطلان هذا القول من استدلالاته واحتجاجاته على ذلك وتشنيعاته على القائلين بالاتحاد بين العقل والعاقل ثم نأخذ في التفصي عن اشكالاته والجواب عن احتجاجاته فلقد قال في كتاب الإشارات ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل إذا عقل صوره عقلية صار هو هو فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ وكان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل هو حينئذ كما كان عندما لم يعقل آ أو بطل منه ذلك فإن كان كما كان فسواء عقل آ أو لم يعقلها وإن كان بطل منه ذلك أبطل على أنه حال له والذات باقيه فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون وإن كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته و حدث شئ آخر ليس انه صار شيئا آخر على انك ان تأملت هذا أيضا علمت أنه يقتضي هيولي مشتركة وتجدد مركب لا بسيط.

وقال أيضا زيادة تنبيه وأيضا إذا عقل آ ثم عقل ب أيكون كما كان عندما عقل آ حتى يكون سواء عقل ب أو لم يعقلها أو يصير شيئا آخر و يلزم منه ما تقدم ذكره.

وقال فيه أيضا وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثنى عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من أنفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من أهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول ثم ذكر دليلا عاما على نفى الاتحاد بين شيئين مطلقا وقال اعلم أن قول القائل ان شيئا ما يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال ولا على سبيل التركيب مع شئ آخر ليحدث عنهما شئ ثالث بل على أنه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول فإنه إن كان كل واحد

من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وإن كان أحدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا.

وقال في الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس في علم النفس من طبيعيات الشفاء وما يقال من أن ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جمله ما يستحيل عندي فانى لست افهم قولهم ان يصير شئ شيئا آخر ولا أعقل ان ذلك كيف يكون فإن كان بان يخلع صوره ثم يلبس صوره أخرى ويكون هو مع الصورة الأولى شيئا

ومع الصورة الأخرى شيئا آخر فلم يصر بالحقيقة الشئ الأول الشئ الثاني بل الشئ الأول قد بطل وانما بقي موضوعه أو جزء منه وإن كان ليس كذلك فلننظر كيف يكون فنقول إذا صار الشئ شيئا فاما ان يكون إذ هو قد صار ذلك الشئ موجودا أو معدوما فإن كان موجودا والثاني الاخر اما ان يكون موجودا أيضا أو معدوما فإن كان موجودا فهما موجودان لا موجود واحد وإن كان معدوما فقد صار هذا

الموجود شيئا معدوما لا شيئا آخر موجودا وهذا غير معقول وإن كان الأول قد عدم فما صار

شيئا آخر بل عدم هو وحصل شئ فالنفس كيف يصير صور الأشياء وأكثر ما هو بين الناس في هذا هو الذي صنف لهم ايساغوجي وكان حريصا على أن يتكلم بأقوال مخيلة شعرية صوفية يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيل ويدل أهل التميز في ذلك كتبه في العقل والمعقولات وكتبه في النفس نعم ان صور الأشياء يحل النفس ويحليه ويزينه ويكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهيولاني ولو كانت النفس صارت صوره شئ من الموجودات بالفعل والصورة هي الفعل وهي بذاتها فعل وليس في ذات الصورة قوه قبول شئ (١) انما قوه القبول في القابل للشئ وجب ان يكون

---

(١) ولو كان فيها قوه قبول صوره أخرى لزم الانقلاب المستحيل ولم يحتج إلى المادة المشتركة ولم تكن الفعليات متعاندة والتوالي باطله فكذا المقدم أقول ما ذكره منقوض بالوجود المنبسط الذي هو فعل الواجب تعالى وفيضه المقدس وأمره الواحد كما قال وما أمرنا الا واحده فإنه مع وحدته متحد بالمهيات المختلفة الإمكانية وليس في مهية امكانية كالانسان قوه قبول مهية أخرى كالفرس ولا تنقلب مهية إلى مهية والسر ان الوجود المنبسط ليس له وحده محدودة إذ له مراتب متفاوتة بالأشد والأضعف وغيرهما وكذلك النفس الناطقة إذ لهما وحده حقه ظلية ألم تر إلى ربك كيف مد الظل وان قال الشيخ ان كل وجود متحد بمهية مباين لوجود آخر متحد بمهية أخرى ويكون تباين الوجودات حينئذ بتمام ذواتها البسيطة إذ لا تركيب فيها كما مر غير مره لزم محذورات كثيره منها شبهه ابن كمونة وحينئذ يتبين شناعه البينونة ولا يبقى توحيد كما لا يخفى ولهذا أول بان الحكم بالبينونة على الوجودات باعتبار ما اتحد بها من المهيات لا بالذات س ره.

النفس حينئذ لا قوه لها على قبول صوره أخرى وامر آخر وقد نراها تقبل صوره أخرى غير تلك الصورة فإن كان ذلك الغير أيضا لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب فيكون القبول واللا قبول واحدا وإن كان يخالفه فيكون النفس لا محاله هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها وليس من هذا شئ بل النفس هي العاقلة والعقل انما نعنى به قوتها التي بها تعقل أو نعنى به صوره هذه المعقولات في نفسها ولأنها في النفس تكون معقولة فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئا واحدا في أنفسنا نعم هذا في شئ آخر يمكن ان يكون على ما سنلمحه في موضعه وكذلك العقل الهيولاني ان عنى به مطلق الاستعداد للنفس وهي باقيه فينا ابدا ما دمنا في البدن وان عنى بحسب شئ شئ فان الاستعداد يبطل مع وجود الفعل انتهى قوله بألفاظه

أقول والذي يجب ان يعلم أولا قبل الخوض في دفع ما ذكره الشيخ في نفى الاتحاد بين الامرين عاما وبين العاقل والمعقول خاصا أمران.

أحدهما ان الوجود في كل شئ هو الأصل في الموجودية وهو مبدء شخصيته ومنشأ ماهيته وان الوجود مما يشتد ويضعف ويكمل وينقص والشخص هو هو ا لا ترى ان الانسان من مبدء كونه جنينا بل نطفة إلى غاية كونه عاقلا ومعقولا جرت عليه الأطوار وتبدلت عليه النشآت مع بقاء نحو وجوده وشخصيته.

وثانيهما ان الاتحاد يتصور على وجوه ثلاثة

الأول ان يتحد موجود بموجود بان يصير الوجودان لشيئين وجودا واحدا

وهذا لا شك في استحالته لما ذكره الشيخ من دلائل نفى الاتحاد.
والثاني ان يصير مفهوم من المفهومات أو ماهية من الماهيات عين مفهوم آخر مغاير له أو ماهية أخرى مغايرة لها بحيث يصير هو هو أو هي هي حملا ذاتيا أوليا و هذا أيضا لا شك في استحالته فان المفهومات المغايرة لا يمكن ان تصير مفهوما واحدا أو يصير بعضها بعضا بحسب المفهوم ضرورة ان كل معنى غير المعنى الاخر من حيث المعنى مثلا مفهوم العاقل محال ان يصير عين مفهوم المعقول نعم يمكن ان يكون وجود
واحد بسيط يصدق عليه انه عاقل ويصدق عليه انه معقول حتى يكون الوجود واحدا والمعاني متغايرة لا تغايرا يوجب تكثر الجهات الوجودية.
والثالث صيرورة موجود بحيث يصدق عليه مفهوم عقلي وماهية كليه بعد ما لم يكن صادقا عليه أولا لاستكمال وقع له في وجوده (١) وهذا مما ليس بمستحيل بل هو
واقع فان جميع المعاني المعقولة التي وجدت متفرقة في الجماد والنبات والحيوان يوجد مجتمعه في الانسان الواحد.
لا يقال هذه المعاني الحيوانية والنباتية والجمادية انما وجدت في الانسان بحسب كثره قواه لا بحسب قوه واحده.
لأنا نقول بل بحسب صوره ذاته المتضمنة لقواه فان جميع قوى الانسان المدركة والمحركة يفيض على مادة البدن ومواضع الأعضاء عن مبدء واحد بسيط هو نفسه وذاته الحقيقية وتلك القوى كلها فروع ذلك الأصل وهو حس الحواس

---

(١) وذلك في الجوهر المجرد النفسي لاعداد حركات فكرية والقاء خواطر ربانية وملكية كاشراقات العقل الفعال فإذا عقل الوجود المطلق البسيط المبسوط تحول وجوده إليه وكذا إذا عقل انه الحياة السارية والنور المنبسط وانه العلم والإرادة والعشق في غيرها لست أقول يتحول إلى بوجودها النفسي الذاتي بل إلى بوجودها الرابطي و اشراقها العقلي بعد أو قرب ولا أقول باتحاد مفهوم النفس بمفاهيمها بل أقول وجودها متحد بوجود النفس والوجودات المتحول ثابته في صقع العقل الفعال والنفس تترقى وتتحد بها لاعداد ذكرناه س ره.

وعامل الأعمال كما أن العقل البسيط الذي أثبته الحكماء هو أصل المعقولات المفصلة وسينكشف لك في هذا الكتاب ان العقل الفعال في أنفسنا هو كل الموجودات بمعنى ان ذاته بذاته مصداق حمل جميع المعاني الكلية التي تكون موجودة في صور المكونات
التي في العالم وبالجملة فكون وجود أو موجود واحد هو بصدد الاستكمال بحيث يصدق عليه ويحمل على ذاته بذاته معنى من المعاني لم يكن صادقا محمولا على ذاته ليس بمستنكر كما قيل ليس من الله بمستنكر ان يجمع العالم في واحد.
إذا تقرر هذا فلنرجع إلى الجواب عن احتجاجات الشيخ اما دليله العام المذكور في الإشارات فقوله إن كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان.
قلنا إن هذا غير مسلم لجواز ان يكون مفهومات متعددة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد فان الحيوان والناطق معنيان متغايران يمكن انفكاك أحدهما عن الاخر وهما مع ذلك موجودان بوجود واحد في الانسان وكذا دليله العام المذكور في الشفاء فان قوله إذا صار الشئ شيئا آخر فاما ان يكون إذ هو قد صار ذلك الشئ موجودا أو معدوما الخ قلنا نختار أنه يكون موجودا وقوله فإن كان موجودا فالثاني الاخر اما ان يكون أيضا موجودا أو معدوما قلنا نختار انه أيضا يكون حينئذ موجودا قوله فهما موجودان لا موجود واحد قلنا بل هما موجودان بوجود واحد ولا استحالة في كون معاني متغايرة موجودة بوجود واحد والسند ما مر ولو كان يجب ان يكون لكل معنى وجود واحد حتى يستحيل كون معاني متغايرة لها وجود واحد فكيف يكون النفس الانسانية مع بساطته جوهرا موجودا عالما قادرا محركا سميعا بصيرا حيا بل الذات الأحدية الواجبية التي هي مصداق جميع المعاني الكمالية والصفات الحسنى الإلهية بوجود واحد بسيط لا اختلاف حيثية فيه بوجه من الوجوه أصلا.
واما حجتاه الخاصتان بالعاقل والمعقول فالذي ذكره في الإشارات من قوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ وكان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل

هو حينئذ كما كان عندما لم يعقل آ أو بطل منه ذلك.
قلنا نختار انه لم يبطل كونه حينئذ عندما عقل آ واتحد به الا ما هو من باب القصور والنقص كالصبي إذا صار رجلا فإنه لم يزل منه شئ الا ما هو امر عدمي كما اعترف به الشيخ في فصل من إلهيات الشفاء عندما يبين اقسام كون الشئ من شئ حيث قال هناك ان كون الشئ من الشئ على وجهين أحدهما بمعنى ان يكون الأول انما هو ما هو بأنه بالطبع يتحرك إلى الاستكمال بالثاني كالصبي انما هو صبي لأنه في طريق السلوك إلى الرجلية مثلا فإذا صار رجلا لم يفسد ولكنه استكمل لأنه لم يزل عنه امر جوهري ولا أيضا امر عرضي الا ما يتعلق بالنقص و بكونه بالقوة بعد ما إذا قيس إلى الكمال الاخر والثاني بان يكون الأول ليس طباعه انه يتحرك إلى الثاني وإن كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة ماهيته ولكن من جهة حامل ماهيته وإذا كان منه الثاني لم يكن من جوهره الذي بالفعل الا بمعنى بعد ولكن كان من جزء جوهره وهو الجزء الذي يقارن القوة مثل الماء
انما يصير هواءا بان يخلع عن هيولاه صوره المائية ويحصل لها صوره الهوائية والقسم الأول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذي للأول بعينه في الثاني والقسم الثاني لا يحصل الذي في الأول بعينه للثاني بل جزء منه ويفسد ذلك الجوهر هذا كلامه بعينه وهو صريح في أن كون الشئ من شئ قد يكون بحيث قد صار الشئ الأول بعينه متحدا بالثاني وهو هو كما كان مع امر زائد متحد معه فكيف ينكر هاهنا ما هو من قبيل القسم الأول من قسمي كون الشئ من الشئ قوله فإن كان كما كان فسواء عقل آ أو لم يعقلها قلنا ليس الامر كما زعمه فان ذلك انما يلزم لو لم يصر ذاته بعينها مصداقا لمعنى كمالي لم يكن قبل هذا التعقل
والعجب من الشيخ مع عظم شانه وقدره حيث حكم بان النفس الانسانية من مبدء كونها بالقوة في كل ادراك حتى الاحساس والتخيل إلى غاية كونها عاقلا بالفعل في أكثر المعقولات بل في كلها كما هو شان العقل البسيط لم يصر بحيث يصدق على ذاتها بذاتها شئ من الأشياء التي لم يكن صادقا عليها في أوائل

الفطرة حتى كانت نفوس الأنبياء ع ونفوس المجانين والأطفال بل الأجنة في بطون الأمهات في درجه واحده من تجوهر الذات الانسانية وحقيقتها وانما الاختلاف في عوارض غريبه لاحقه للوجود الذي لها نعم لو قيل (١) ان هذه الكمالات الوجودية كأصل الوجود مفهوماتها غير مفهوم الانسانية وماهيتها فذلك كما قيل بشرط ان يعلم أن زيادة الوجود على الماهية كما ذكر مرارا ليست الا بحسب التصور والمفهوم لا

بحسب الحقيقة والكون فان الوجود هو الأصل في التحقق والماهية تابعه له و قوله وإن كان بطل منه ذلك أبطل على أنه حال له والذات باقيه فهو كسائر الاستحالات

ليس على ما يقولون قلنا لم يبطل منه شئ من مقوماته ولا من وجود ذاته الا ما يتعلق بالنقص والعدم بأنه كان ناقص الجوهر فاشتد في تجوهره وليس هذا كسائر الاستحالات التي يقع فيها الانتقال من صفة وجودية إلى ما يعانده كالماء إذا صار هواء ا

والبارد إذا صار حارا وقوله وإن كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شئ آخر ليس انه صار شيئا آخر على انك ان تأملت هذا أيضا علمت أنه يقتضى هيولي مشتركة وتجدد مركب لا بسيط.

قلنا قد مر ان الذي قد بطل كان أمرا عدميا من قبيل القوة والاستعداد على أن لنا ان نقول كما حققناه في معنى كون حركه في مقولة وان أي المقولات يقع فيها حركه من اثبات فرد تدريجي الوجود لمقولة الكيف والكم (٢)

---

(١) يفرق بين الذات وجودا والذات مهية فيقال ان هذه الكمالات زائدة على ذاتها مهية لا على ذاتها الوجودية كما يقال في العقول المفارقة ان كمالاتها كعلمها وارادتها و قدرتها وغير ذلك عين ذاتها أي وجودا إذ لا حالة منتظرة لها وزائده على ذاتها أي مهية لا وجودا إذ المهية من حيث هي أينما كانت ليست الا هي س ره

(٢) هو الفرد المتصل الذي من مبدء حركه إلى منتهاها فان للمقولة التي فيها حركه ثلاثة أصناف من الافراد أحدها هذا وهو تدريجي زماني من السكون إلى السكون والثاني افراد زمانية هي ابعاض ما فيه حركه المنقسم إليها قسمه وهمية والثالث افراد آنية وهي التي يقال إن للمتحرك في كل آن من آنات زمان حركه فرد غير الفرد الذي في آن القبل وغير الفرد الذي في آن البعد ومعلوم ان الصنف الأول هو الفرد الواحد الذي في عين وحدته ذو مراتب متفاوتة بالكمال والنقص في الوجود ويصدق عليه مفاهيم مختلفة س ره.

بل الجوهر أيضا يجوز ان يكون ذات الشئ بحيث يتجدد ويتطور في نفس ذاته من غير أن يبطل ذاتا ووجودا ويحدث شئ آخر منفصل الوجود والذات عنه بل كاشتداد الحرارة في نفسها فان ذات الحرارة لو كانت في كل آن من الآنات المفروضة في زمان حركته الاشتدادية موجودا بوجود آخر يلزم منه تتالي الآنات وتركب المسافة وحركه من الغير المنقسمات وهو محال قد علمت استحالته في مباحث الجزء فلا محاله لتلك الحرارة الاشتدادية وجود واحد مستمر وله في كل جزء من اجزاء ذلك الزمان نوع آخر من الحرارة كما هو مذهبهم من أن مراتب الحرارة أنواع متخالفة كما بيناه ومع ذلك كلها موجودة بوجود واحد تدريجي فليس بمحال كون معان مختلفة متحدة في الوجود بمعنى انها منتزعة مفهوما عن موجود واحد كما كانت منتزعة مفهوما عن موجودات كثيره انما المحال اتحاد حراره أخرى بالفعل مع حراره أخرى بالفعل وكذا صيرورة ذاتين موجودتين ذاتا واحده موجودة لان كل وجود بالفعل له تعين خاص بالفعل ومع محال ان يصير هذا التعين بعينه ذلك التعين بعينه وكذا كل ماهية لها حد خاص ومفهوم محصل يمتنع ان يصير ماهية أخرى لها حد آخر ومفهوم محصل آخر لامتناع ان يحمل على مفهوم الانسان مفهوم الفرس حملا ذاتيا أوليا كيف وكل ماهية من حيث هي ليست الا هي واما كون الماهيات المتعددة بحسب المعنى والمفهوم موجودة بوجود واحد فليس ذلك مما يمتنع عند العقل كليا الا ما ساق إليه البرهان في بعض الماهيات كماهية الواجب والممكن والقوة والفعل والجوهر والعرض وكالمتضادين والاعدام والملكات ونحوها مما قام البرهان على أنها لا يمكن أن تكون موجودة بوجود واحد.
وقوله هذا أيضا يقتضى هيولي مشتركة.

قلنا نحن لا نمنع ان يكون لمثل هذا الشئ المتبدل وجود ذاته في الاستكمال تعلق ما بجوهر مادي واقع تحت حركه والزمان (١) واما قوله وتجدد مركب لا بسيط فغير مسلم ان أراد به المركب الخارجي في ذاته لان كل وجود صوري لا تركيب فيه خارجا سيما الذي قد تهيا لان يصير عقلا بالفعل وان أراد به النوع الخارجي المركب منه ومن المادة البدنية فهو مسلم ولا انتقاض في ذلك

واما الحجة الخاصة الأخرى التي ذكرها في الشفاء فقوله لو كانت النفس صارت صوره شئ من الموجودات بالفعل إلى قوله وقد نراها تقبل صوره أخرى.

قلنا في تحقيق هذا المقام ان النفس في أول ما أفيضت على مادة البدن كانت صوره شئ من الموجودات الجسمانية (٢) فكانت كالصور المحسوسة والخيالية لم يكن

في أول الكون صوره عقلية لشئ من الأشياء كيف ومن المحال ان يحصل من صوره عقلية ومادة جسمانية نوع جسماني واحد كالانسان بلا توسط استكمالات واستحالات

لتلك المادة إذ ذاك عندي من امحل المحالات وأشنع المحذورات فان وجود المادة القريبة للشئ من جنس وجود صورته إذ نسبه الصورة إليها نسبه الفصل المحصل للجنس القريب إليه فالنفس في أوائل الفطرة كانت صوره واحده من موجودات هذا العالم الا ان في قوتها السلوك إلى عالم الملكوت على التدريج فهي أولا صوره

---

(١) أي المادة بمعنى المتعلق س ره

(٢) أي صوره نوعيه له فكانت كالصور المحسوسة بل انزل منها في الفعلية لقبول النفس التحولات الاستكمالية دونها لتأبيها وتعصيها عن القبول ولذا قال تعالى خلق الانسان ضعيفا وإن كان ذلك القبول وهذا الضعف خيرا من تلك الفعلية بكثير ولا يخفى ان ظاهر جواب المصنف لا يطابق ايراد الشيخ لان الصورة في كلام المصنف قدس سره هي الصورة النوعية وفي كلام الشيخ الصورة المعقولة بدليل كلمه صارت وكلمه حينئذ وكلمه أيضا لكن مراد المصنف قدس سره دفع ما هو منطوق كلام الشيخ وما هو مفهومه بجريان المناط وهو ان النفس قبل ان تعقل شيئا صوره والصورة تأبى عن قبول صوره أخرى أجاب بما أجاب س ره.

شئ من الموجودات الجسمانية وفي قوتها قبول الصور العقلية ولا منافاة بين تلك الفعلية
وهذا القبول الاستكمالي لما مر من حكاية قول الشيخ ان وجود الشئ من شئ قد يكون بطريق الاستكمال وهو سلوك السلسلة الطولية وقد يكون بطريق التفاسد وهو سلوك السلسلة العرضية كما في المعدات فالصورة النفسانية الحسية كمادة للصورة
الخيالية وهي كمادة للصور العقلية وهو أول ما يفيض عليها أوائل المعقولات ثم ثوانيها على التدريج صائرة إياها كما أشرنا إليه وسنزيدك ايضاحا أيضا.
فقوله ليس في ذات الصورة قوه قبول شئ.
قلنا لا نسلم بل جهة القبول مضمنة فيها تضمن الفصل في النوع البسيط (١).
قوله انما القبول في القابل للشئ.
قلنا نعم ولكن بمعنى آخر القبول قد يعنى الانفعال التجددي الذي
يكون لحدوث مقابل الشئ كالمتصل إذا صار منفصلا والماء إذا صار هواء واما القبول بمعنى قوه الاستكمال فالشئ الصوري يمكن اتصافه بالقبول بهذا المعنى بالقياس إلى اشتداده في الكمالية وبالجملة القبول قد يكون مصحوبا للعدم الخارجي للشئ وقد يكون مصحوبا للعدم الذهني له والأول شان المادة القابلة (٢) والثاني شان

---

(١) وفي الحقيقة هذا القبول الاستكمالي الذي هو غير مصاحب للعدم الخارجي المقابل ليس قبولا بل اضمحلال وجود تحت وجود بمعنى اشتداده ولو كان قبول هنا فبمعنى الاتصاف كما في القبول الذي في الملزوم واللازم كما مر فيمكن تسليم عدم قبول فعليه لفعلية ومع هذا لا يضر الاتحاد لعدم توقفه عليه س ره
(٢) الأول في الخلع واللبس والثاني في التغير الاستكمالي الطولى وكون الأول مصحوبا بالعدم الخارجي للشئ واضح واما كون الثاني مصحوبا للعدم الذهني فلان الشئ هنا موجود والمفقود كماله المترقب وهو في الذهن هذا إذا اعتبر العدم بالنسبة إلى ما بعد ويمكن ان يعتبر بالنسبة إلى ما قبل فان المعدوم من الشئ ليس ذاته لأنه تغير استكمالي ولبس ثم لبس بل نقصه أو مفهومه بما هو ناقص وهو امر ذهني س ره.

الصورة المتعلقة بها (١) واما الصورة البريئة من كل الوجوه من المادة فليس فيها كمال منتظر.
وقوله فإن كان ذلك الغير أيضا لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب فيكون القبول واللا قبول واحدا.
قلنا ذلك الغير ليست غيريته بأنه بالفعل صوره موجودة بل هو معنى متحد مع هذه الصورة النفسانية اتحادا في الوجود لان المراد من صوره الشئ عندنا هو وجود ذلك لا المفهوم الكلى منه فالصورة لكل شئ لا تكون الا واحده بسيطه لكن قد تكون مصداقا لمعان كثيره كمالية وقد لا تكون كذلك كما أنه قد يكون وجودا قويا شديدا وقد يكون وجودا ضعيفا ناقصا فالنفس إذا قويت تصير مصداقا لمعان كثيره كل منها إذا وجدت على حده فربما كانت صوره لنوع ناقص جسماني كالفرس المعقول والشجر المعقول والأرض المعقولة فلكل منها صوره جسمانية إذا وجدت في

---

(١) أي من حيث التعلق بها فيه إشارة إلى أن القبول في الصورة للصورة الكمالية في السلسلة الطولية العروجية باعتبار التعلق بالمادة والا فلا قبول ولا تحول في الصورة من حيث هي صوره كما قال واما الصورة البريئة الخ ولتعلق ما بالهيولى يتصحح قبول التحول من العقل بالفعل إلى العقل الفعال في الكمال ومنه إلى ما شاء الله بل الصور المحدودة المثالية لا تقبل الاستكمال لتجردها عن الهيولى ومن هنا ليست الآخرة دار الترقي والاستكمال وان صار شاهدها ومشهودها أصفى بحسب طول العهد عن الدنيا وشده الاقبال على العقبى فان الدنيا مزرعة الآخرة والآخرة دار الحصاد گندم از گندم بروید جو از جو لكن تصفية كتصفية الحبوب عن التبن والنخالة تجوز والجواب الأوضح ان يقال نحن أيضا نقول الصورة لا تقبل الصورة الأخرى من حيث المهية كيف وعرف الشيخ صوره الشئ بمهيته التي هو بها هو والمهية لا تصير مهية أخرى والوجود يقبل الضعف و الشدة والقبول المصحوب للقوة الانفعالية موجود باعتبار مادة البدن وهيولاه كما التزم قدس سره قبل هذا بأسطر كيف والعقل الهيولاني في النفس للمعقولات كالهيولي الأولى للطبيعيات والتزام القبول بمعنى الاتصاف توسيع لدائرة الجواب س ره.

الخارج أعني في المواد الجسمانية كانت صوره نوع مادي وإذا وجد المعقول منها في عالم العقل كان متحدا بجوهر عقلي لا يلزم ان يكون صوره ذاته (١) أو نحو وجوده العقلي بل معنى من المعاني المتحدة به على وجه أعلى وأشرف من اتحاده بالصور الجسمانية الدنية لان الوجود العقلي وجود عال شريف قد يوجد منه جميع المعقولات بوجود واحد لا كوحدة الأجسام وما فيها.

وقوله وإن كان يخالفه فيكون النفس لا محاله ان كانت هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها.

قلنا لم تصر غير ذاتها بالعدد بل غيرها بالكمال والنقص أو بالمعنى والمفهوم مع بقاء الوجود الذي كان وقد صار أفضل وأشرف.

وقوله بل النفس هي العاقلة والعقل انما يعنى به قوتها التي بها يعقل أو يعنى به صور هذه المعقولات ولأنها في النفس تكون معقولة فلا يكون العقل و العاقل والمعقول شيئا واحدا.

قلنا اما كون المعنى الأول هو العقل بالفعل فغير صحيح لان تلك القوة سواء أريد بها استعداد النفس (٢) أو ذاتها الساذجة (٣) عن صور المعقولات في

---

(١) أي وجود المعقولات اشراقات ذات النفس وظهور ذاتها لا ان وجودها كنه ذات النفس ومقام اللطيفة الخفية فوجودها الظهوري وجود المعقولات بلا تجاف س ره

(٢) فكما ان الموجود الحقيقي هو الوجود والموجود المجازى المشهوري هو المهية والأبيض الحقيقي هو البياض والمشهوري هو الموضوع كذلك العقل بالفعل هو الصورة المعقولة لا النفس التي عندهم موضوعها بل هي بالقوة في معقوليتها لنفسها ولذا أجاب قدس سره في كتبه عن اشكال كون العقل الهيولاني بالقوة في كل المعقولات مع كونه عقلا لنفسه ومعقولا لنفسه قبل كونه عاقلا لأوائل المعقولات وثوانيها بان عاقليته لنفسه أيضا قوه العاقلية وإن كان علم بنفسه توهمي وخيالي س ره

(٣) ان قلت ذاتها الساذجة جعلها الشيخ عاقلة قلت لا بل العاقلة عند ذاتها من حيث الإضافة إلى المعقولات بحيث يكون الإضافة داخله والمضاف إليه خارجا س ره.

ذاتها محال ان يكون هي بعينها عين العقل بالفعل والا لكان شئ واحد بعينه قوه وفعلا جهلا وعلما واما كون تلك الصور المعقولة عقلا بالفعل على ما زعمه من أن الجوهر النفساني الذي هو صوره كمالية للحيوان البشرى اللحمي كان عاقلا لها و هو في ذاته كما قلنا فذلك قد كشفنا عن استحالته وأوضحنا فساده من الجانبين اما من جانب النفس فالذات العارية من العقل كيف تعقل صور عقلية مباينه الذات لها خارجه الوجود عن وجودها وأيضا ثبوت الشئ للشئ مطلقا كما أنه فرع لثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا لان البرهان قائم على أن ما هو معدوم في ظرف من ظروف الوجود أو في عالم من العوالم فلا يمكن وجود شئ آخر له في ذلك الظرف أو العالم ضرورة ان الموجود لا يوجد الا لموجود لا لمفقود فكذلك

حال الوجود العقلي للموجود في عالم العقل فان الوجود العقلي الصرف المجرد عن المواد وعلائقها لا يمكن ثبوته لشئ الا وله في ذاته مثل هذا الوجود بان يكون عقلا ومعقولا بالفعل فالمعقول بالفعل لا يثبت الا لمعقول بالفعل كما أن المعقول بالقوة وهو الصور المادية لا يثبت الا لمعقول بالقوة كالأجسام والمقادير التي هي ذوات

الأوضاع فقد علم أن النفس قبل ان تصير ذاتا معقولة لا يثبت لها صوره من العقليات اللهم الا بالقوة كالصور الخيالية والوهمية قبل ان أشرقت على الخيال وعلى تلك الصور نور العقل الفعال واما من جانب تلك الصور العقلية (١) فقد علمت بالبرهان الذي ألهمني الله به ان تلك الصور بعينها مع قطع النظر عن جميع ما عداها هي معقولة الهويات في ذاتها سواء وجد شئ في العالم عقلها أو لم يوجد فإذا كانت هي مع قطع النظر عن تلك النفس معقولة فهي في حد ذاتها عاقلة لذاتها فلا محاله كانت النفس متحدة بها وهذا هو مطلوبنا.

واعلم أن الشيخ مع كونه من أشد المصرين في انكار القول باتحاد العاقل

---

(١) حاصله ان تلك الصورة العقلية وان كانت عقلا بالذات إذ علمت أن النفس عقل بسببها عندهم الا ان الصورة عقل لذاتها لا عقل للنفس العارية س ره.

والمعقول في سائر كتبه لكن قد قرر هذا المطلب في كتابه الموسوم بالمبدء والمعاد وأقام
الحجة عليه في الفصل المترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات ولست ادرى هل كان ذلك على سبيل الحكاية لمذهبهم لأجل غرض من الاغراض أو كان اعتقاديا له لاستبصار وقع له من إضائة نور الحق من أفق الملكوت والذي ذكره المحقق الطوسي في شرح الإشارات اعتذارا عن ايراد الشيخ هذا المذهب هناك وقد سماه هذا الشارح حين شرحه لهذا المقام مذهبا فاسدا انه قد صنف هذا الكتاب تقريرا لمذهب المشائين من أصحاب المعلم الأول في المبدأ والمعاد حسب ما اشترطه في صدر
تصنيفه ذلك فعلى ما ذكره يعلم أن تحقيق هذا المطلب الشريف كان وقفا على الأوائل لم يتوارثه أحد من علماء النظار أولى البحث والاعتبار لولا أن من الله به على بعض الفقراء المساكين وشرح صدره بقوة العزيز الحكيم

فصل

في قول المتقدمين ان النفس انما تعقل باتحادها بالعقل الفعال (١)

ان المشهور في كتب القوم من حكماء الدورة الاسلامية ان هذا المذهب أيضا كالمذهب الأول باطل فإنه أيضا قريب المأخذ من الأول فذكروا في بطلانه ان العقل الفعال اما ان يكون شيئا واحدا بعيدا عن التكثر أو يكون ذا اجزاء وابعاض والأول يوجب ان يكون المتحد به لأجل تعقل واحد عقل جميع المعقولات لان المتحد بالعاقل ولجميع المعقولات لا بد وان يعقل كل ما يعقله وإن كان يتحد

---

(١) اعلم أن للعقل الفعال وجودا في نفسه ووجودا لأنفسنا انما تتحد بوجوده لأنفسنا لا بوجوده في نفسه لنفسه ولوجوده لأنفسنا مراتب لا نهاية لها وإن كان ذاته بذاته واحده فالتعدد في ظهوره فاذن لا يلزم ما ذكروه من أنه يلزم ان يعلم النفس جميع ما يعلم العقل الفعال وان يعلم كل نفس متحدة به جميع ما يعلم نفس أخرى متحدة به ولا ما ذكره الشيخ الرئيس س ره.

ببعضه لا بكله وجب ان يكون للعقل الفعال بحسب كل تعقل ممكن الحصول للانسان جزء لكن التعقلات التي يقوى البشر عليها غير متناهية فاذن العقل الفعال مركب من اجزاء مختلفة الحقائق غير متناهية لان المعقولات المختلفة الحقائق غير متناهية ثم كل من تلك المعقولات يمكن حصولها للأنفس الغير المتناهية فيكون تعقل زيد مثلا للسواد مثل تعقل عمرو فاذن يكون للعقل الفعال بحسبها اجزاء غير متناهية متحدة بالنوع لا مره واحده بل مرارا غير متناهية كل منها غير متناهية متحدة بالنوع وهذا مع ما فيه من المحالات يلزمه محال من جهة أخرى وهو ان تلك المتحدات بالنوع لا يتمايز بالماهية ولوازمها بل بالعوارض الممكنة الافتراق وذلك لا يجوز الا بسبب المادة والعقل الفعال مجرد عنها فأجزاؤه أولى بالتجرد فهي غير متمايزة بالعوارض فهي غير متكثرة فالعقل الفعال بسيط وقد فرض مركبا هذا خلف فالقول باتحاد النفس بالعقل الفعال محال هذا ما ذكره المتأخرون في كتبهم مطبقين على بطلان هذا المذهب واليه أشار الشيخ في الإشارات بعد حكاية هذا المذهب بقوله وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شئ دون شئ أو يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كامله وأصله إلى كل معقول.

أقول هذا المذهب كالذي قبله لما كان منسوبا إلى العلماء الفاضلين المتقدمين في الحكمة والتعليم لا بد وأن يكون له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه إلى بحث شديد وتفحص بالغ مع تصفية للذهن وتهذيب للخاطر وتضرع إلى الله تعالى و سؤال التوفيق والعون منه وقد كنا ابتهلنا إليه بعقولنا ورفعنا إليه أيدينا الباطنة لا أيدينا الداثرة فقط وبسطنا أنفسنا بين يديه وتضرعنا إليه طلبا لكشف هذه المسألة وأمثالها طلب ملتجئ ملجا غير متكاسل حتى أنار عقولنا بنوره الساطع وكشف عنا بعض الحجب والموانع فرأينا العالم العقلي موجودا واحدا يتصل به جميع الموجودات التي في هذا العالم ومنه بدؤها واليه معادها وهو أصل المعقولات وكل الماهيات من غير أن يتكثر ويتجزى ولا ان ينقص بفيضان شئ منه ولا ان يزداد باتصال شئ إليه لكن موضع اثبات هذا الجوهر واحكامه ليس هاهنا بل سيأتي من ذي

قبل إن شاء الله تعالى والذي يليق ان يذكر هاهنا ما يسكن به صولة انكار المنكرين لاتصال النفس بذلك العالم في ادراك كل معقول ويضعف به شده استبعادهم إياه عن سنن الصواب أمور ثلاثة.

أحدها انه قد مر ان النفس إذا عقلت شيئا صارت عين صورته العقلية وقد فرغنا من اثباته بالبرهان وحللنا الشكوك التي فيه.

وثانيها ان العقل هو كل الأشياء المعقولة والبرهان عليه مما أقمناه في موضع آخر ومعنى كونه كل الأشياء المعقولة ليس ان تلك الأشياء بحسب أنحاء وجوداتها الخارجية الخاصة بواحد واحد صارت مجتمعه واحده (١) فان ذلك ممتنع فان

الماهية الفرسية لها وجود في الخارج مع مقدار ووضع ولون ومادة ولها أيضا وجود عقلي خاص مع لوازم وصفات عقلية يتحد معه في ذلك الوجود الخاص كاتحاد الماهية واجزائها بالوجود الخاص بها اما خارجا أو عقلا فكما ان لكل من النوعيات وجودا حسيا يتمايز به أشخاصها ويتزاحم تزاحما مكانيا كذلك لكل منها وجود عقلي مخصوص

يتباين بحسبه أنواعها ويتزاحم في ذلك الوجود فيكون المعقول من الفرس شيئا و من النبات شيئا آخر جعلا ووجودا بل المراد انه يمكن ان يكون جميع الماهيات الموجودة في الخارج بوجودات متعددة متكثرة كثره عددية وفي العقل بوجودات متكثرة كثره عقلية موجودا بوجود واحد عقلي هو بعينه جامع جميع المعاني مع بساطته ووحدته.

وثالثها ان وحده العقول ليست وحده عددية هي مبدء الاعداد كوحدة الجسم

---

(١) أي صارت الأشياء شيئا واحدا فان المتعدد بهذا المعنى محال وليس أيضا معناه ان الوجودات من غير أن تصير مجتمعه في واحد كانت واحده حيث إنها كعكوس واظلال لواحد فان هذا معنى الوحدة في الكثرة وكلامنا في الكثرة في الوحدة وهذا في مقام الفعل والظهور وكلامنا في مقام الذات والخفاء فالمعنى ان العقل وجود واحد بسيط هو النحو الاعلى لكل الأشياء المعقولة وهو بوحدته وبساطته يعادل الكل التي هي أيضا ظهوراته وشؤونه وهو رتقها وهي فتقه وهو أنهاه وهي نشره س ره.

مثلا ووحده السواد واللون أو حركه بل وحده أخرى والفرق بين الوحدتين في المعنى ان هذه الوحدة التي في الأجسام والجسمانيات إذا فرض ان يوجد أخرى مثلها صار المجموع أعظم أو أكثر فان الجسمين أعظم من جسم أحدهما وكذا السوادان ليس حالهما كحال أحدهما بل لا بد وان يحصل تغير في الوجود وهذا بخلاف الوحدة العقلية فانا لو فرضنا وجود الف عقل مثل هذا العقل لكان حال الواحد في وحدته كحال ذلك الألف في كثرته مثال ذلك معنى الانسان بما هو انسان فإنك إذا أضفت إلى هذا المعنى معنى هو مثله في الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض اللاحقة من الوضع والمقدار والأين وغيرها فلم تجده في ثانويته ولا المجموع في اثنينيته الا كما تجد الأول في وحدته ولذلك قال صاحب التلويحات صرف الوجود الذي لا أتم منه كلما فرضته ثانيا فإذا نظرت إليه فاذن هو هو إذ لا ميز في صرف شئ (١) فإذا تقررت هذه المسائل فنقول ان النفس الانسانية من شانها ان تدرك جميع الحقائق وتتحد بها كما علمت ومن شانها ان يصير عالما عقليا فيه صوره كل موجود عقلي ومعنى كل موجود جسماني فإذا فرض ان

---

(١) هذا قياس برهاني صورته هكذا صرف الوجود صرف الشئ وكل صرف شئ لا ميز فيه اما الصغرى فواضح واما الكبرى فلاستلزام الخلف لان صرف البياض مثلا أي نفسه بلا شوب وخلط بغيره من الغرائب والأجانب عن ذاته إذا فرض اثنين مثلا فاما ان يكون التعدد بالموضوع واما ان يكون الموضوع واحدا والزمان متعددا أو غير ذلك وعلى أي تقدير لم يكن ما فرض صرفا صرفا بل مخلوطا بالغير هذا خلف فالبياض الصرف الذي عقلته عقلته بالحدد والحقيقة والذي عقله زيد والذي عقله العقل الفعال واحد وهو هما بعينه وهما هو بعينهما لا انهما أمثال كما الزم الشيخ وغيره والا لكانت افرادا فلم يكن كليا عقليا ونقلنا الكلام إلى القدر المشترك بينهما ويتسلسل فكما ان انصاف الأقطار متحدة النهايات في المركز كذلك الخطوط الشعاعية المعنوية من العقول متحدة في المعقول وكذلك المعلوم الحضوري من كل نفس فمدلول انا لي كمدلوله لغيري بعد التعرية من الطوارئ س ره.

يوجد فيها معنى من المعاني العقلية كمعنى الفرس العقلي مثلا وقد قررنا ان المعنى العقلي الواحد بالحد والنوع دون التشخص والوضع لا يمكن تعدده بالوجود الا بأمر زائد على معناه وحده فالفرس العقلي الموجود في العقل الفعال والفرس العقلي الموجود في النفس عندما صارت به عقلا بالفعل لا يمكن تعددهما من جهة المعنى و الحقيقة بل من جهة زائدة على الحد والحقيقة فما في النفس وما في العقل الفعال من الفرس العقلي امر واحد وقد مر أيضا ان النفس يتحد بكل صوره عقلية
أدركتها فيلزم اتحادها بالعقل الفعال الموجود فيه كل شئ من هذه الجهة لا من جهة ما لم يدركه من العقليات فكل نفس أدركت صوره عقلية اتحدت مع العقل الفعال اتحادا عقليا من تلك الجهة ولما كانت المعاني كلها موجودة فيه بوجود واحد من غير لزوم تكثر فيه وهي مما يصح ان يوجد في أشياء متفرقة فكما لا يلزم من صيرورة تلك المعاني متكثرة الوجود في مواطن أخرى غير موطن العقل كون العقل منقسما متجزيا بسبب وجودها فيه وجودا مقدسا من شوب الكثرة والتجزية فكذلك لا يلزم من اتحاد النفوس الكثيرة من جهة كمالاتها المتفننة بالعقل الفعال تجزيه العقل الفعال ولا يلزم أيضا نيل كل من النفوس كل كمال وكل فضيلة
ومن أشكل عليه ذلك فلذهوله عن كيفية الوحدة العقلية (١) وقياسها على الوحدة العددية الا ترى ان الانسان متحد بالحيوان وكذا الفرس والثور والأسد كل
منها متحد مع ما يتحد به الاخر ثم لا يلزم من ذلك اتحاد بعضها مع بعض وذلك لان وحده
الحيوان وحده مرسله والوحدة المرسلة يمكن فيها اتحاد المختلفات بحسبها وكذلك

---

(١) فإنها وحده حقه ظلية ألم تر إلى ربك كيف مد الظل فالعقلي الكلى موجود ذو شؤون فكل تعين معقول شان ذاتي له فإذا اتحد العاقل بشأن منه لا يلزم اتحاده بالشئون الأخرى والاتحاد بمعنون لا يلزم منه الاطلاع على عنواناته الا ترى ان النفس علم وقدره وإرادة وعشق بذاته لذاته وغير ذلك وكل نفس يعلم ذاته ولا ينفك عن ذاته ومع ذلك لا يعلم هذه بل كل موجود يعلم الواجب ولا يعلم بالعلم س ره.

حال الوحدة العقلية لا يأبى عن اجتماع المعاني الكثيرة فيها فالحيوان العقلي كالحيوان المرسل قد يتحد فيه الحيوانات العقلية

قال المعلم الأول في كتاب اثولوجيا ان العالم الاعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الأشياء لأنه أبدع من المبدع الأول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر ولا حاجه البتة لان الأشياء التي هناك كلها مملوءة غنى وحياه كأنها حياه تغلي وتفور وجرى حياه تلك الأشياء انما ينبع عن عين واحده لا كأنها حراره واحده أو ريح واحده فقط بل كلها كيفية واحده فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم.

وقال فيه أيضا ان اختلاف الحياة والعقول هاهنا انما هو لاختلاف حركات الحياة والعقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة وعقول مختلفة الا ان بعضها أنور و أشرف من بعض (١) وذلك أن من العقول ما هو قريب من العقول الأولى فلذلك صار أشد نورا من بعض ومنها ما هو ثان وثالث فلذلك صار بعض العقول التي هاهنا إلهية

وبعضها ناطقة وبعضها غير ناطقة لبعدها عن تلك العقول الشريفة واما هناك فكلها ذو عقل فلذلك صار الفرس عقلا وعقل الفرس فرس ولا يمكن ان يكون الذي يعقل الفرس انما هو عاقل الانسان فان ذلك محال في العقول الأولى (٢) فالعقل الأول

---

(١) مراده باختلاف حركات الحياة اختلاف حركات المواد واختلاف الأمزجة واما جعل حركه هي الصدور والجهات هي الجهات الفاعلية من الوجوب والامكان ونحوهما كما سيذكر المصنف قدس سره فمع بعده يناسب الاختلاف النوعي في المعاليل لا الشخصي و اختلاف العقول الناطقة والإلهية في كلام المعلم ليس نوعيا واختلاف الغير الناطقة معها وفي أنفسها وإن كان نوعيا الا انه ليس من اختلاف الوجوب والامكان في العقول الأولى العرضية لأنها معلولات لها الا ترى ان نوع النفس الناطقة عندهم من رب نوعه أو من جهة واحده في العقل الفعال واختلاف أشخاصها من الجهات القابلة من أمزجة المواد و اختلاف الاستعدادات ثم إن المراد بحركات العقل أعم من الحركات الفكرية س ره

(٢) أي لا يمكن ان يكون ما هو عقل للفرس يكون عقلا للانسان لا انه لا يمكن ان يتعقل الانسان إذ لا حجاب في المفارقات وقد مر في كلام المعلم المنقول في مبحث المثل ان كلها في كلها كيف وكل منها يعلم الحق تعالى والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول وسينقل في مبحث علم الله تعالى عن المحقق الطوسي ما يؤيد ما قلناه س ره

إذا عقل شيئا كان هو وما عقله شيئا واحدا (١) فالعقل الأول لا يعقل شيئا لا عقل له بل يعقله عقلا نوعيا وحياه نوعيه وكانت الحياة الشخصية ليست بعادمة للحياة المرسلة فكذا العقل الشخصي ليس بعادم للعقل المرسل فإذا كان هذا هكذا فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس هو بعادم للعقل الأول وكل جزء من اجزاء العقل هو كل ما يتجزى به عقل فالعقل للشئ الذي هو عقل له هو الأشياء كلها بالقوة فإذا صار بالفعل صار خاصا وأخيرا بالفعل وإذا كان أخيرا بالفعل صار فرسا أو شيئا آخر من الحيوان وكلما سلكت الحياة إلى أسفل صار حيا دنيا خسيسا و ذلك أن القوى الحيوانية كلما سلكت إلى أسفل ضعفت وخفيت بعض أفاعيلها فحدث منها حيوان دنى ضعيف فإذا صار ضعيفا احتال له العقل الكائن فيحدث الأعضاء القوية بدلا عن قوته كما لبعض الحيوان أظفار ومخالب ولبعضه قرون ولبعضه أنياب على نحو نقصان الحياة فيه انتهى كلام المعلم الأول.

ولا يخفى ما فيه من التحقيق والتنوير لجميع ما ادعيناه وقررناه في هذا الفصل الا ان في بعض كلماته ما يحتاج إلى التفسير حذرا من غفلة الناظرين فيها عنه وعدم تفطنهم به فقوله لاختلاف حركات الحياة والعقل أراد به اختلاف الجهات العقلية التي في العقول الأولى كالوجوب والامكان والشدة والضعف واختلاف الحيثيات الناشئة من جهة قربها وبعدها عن المبدع الأول فالمراد بالحركة هاهنا

---

(١) أي ما عقله من الصورة الكلية وهي معقولة بالعلم الحصولي للأصنام التي تحته وحينئذ شاهد للمصنف ويؤيده قول المعلم عقلا نوعيا أو المراد بما عقله هو النحو الاعلى من فعليات أصنامه فيكون علمه بذاته بالعلم الحضوري علمه بأصنامه حضوريا وحينئذ لا شاهد فيه على اتحاد العاقل بالمعقول من غيره وقوله لا يعقل شيئا لا عقل له أراد ان الجزئي الداثر ليس علما له إذ يلزم التغير في علمه س ره.

هو الصدور لا التغير بوجه من الوجوه والمراد من اختلاف حركه اما بحسب الكيف فكالوجوب والامكان والوجود والماهية فان الصادر من جهة الوجوب و الوجود غير الصادر من جهة الماهية والامكان واما بحسب الكم فكدرجات القرب والبعد من الأول فالصادر عن العقل العالي (١) القريب من الأول تعالى أشرف من الصادر عن العقل النازل كما يستفاد من كلامه وقوله ان من العقول ما هو قريب من العقول الأولى أراد بالعقول الأولى العقول المفارقة بالفعل وبالأخرى ماهيات الأنواع وصورتها العقلية وهي على درجات متفاوتة أوائلها كالعقول الانسانية و ثوانيها كالحيوانية وثوالثها كالنباتية وقوله فان ذلك محال في العقول الأولى أراد بها العقول التي في الطبقة النازلة (٢) وقوله وكانت الحياة الشخصية ليست بعادمة للحياة المرسلة أراد بالحياة المرسلة ماهية الحيوان وبالعقل المرسل صورتها (٣)

---

(١) هذا يوافق ما قلنا من أن صدور هذه الأنواع وصورها العقلية من نفس ذوات العقول العرضية التي في الطبقة المتكافئة واما الجهات التي قال بها المصنف قدس سره فهي من باب علة المعدة إذ المراد بها ما في العقول الطولية واما القرب والبعد فيما هي من الطبقة العرضية فمن جهة ان نسبه الأرباب إلى الأرباب نسبه الأصنام إلى الأصنام س ره

(٢) لان لكل من أرباب الأصنام التي في الطبقة المتكافئة مقاما معلوما فالذي هو عقل الفرس وذو عناية به لا يكون عقلا للبقر وذا عناية به وهكذا بخلاف العقول في قوله أراد بالعقول الأولى العقول المفارقة بالفعل فإنها أعم مما في الطبقة الطولية وما في الطبقة العرضية س ره

(٣) لا أرى وجها لتخصيصه الحياة المرسلة بالكلي الطبيعي والعقل المرسل بالكلي العقلي المشترك بالفعلي بل يجرى كلاهما في كليهما وليس المقصود في كلام المعلم التنظير لاتحاد العقل الكائن بالعقل بالفعل الأول باتحاد الفرد بالكلي الطبيعي أو الكلى العقلي ان كانت من الأصول الموضوعة ان الكلى الطبيعي موجودة بعين وجود الشخص فهذا عندي نظير لاتحاد العقل الجزئي بالعقل الكلى أي الكلية بمعنى السعة و الحيطة الوجودية وحاصل كلام المصنف قدس سره التفرقة بين ماهية الحيوان من حيث التحقق بالحياة المرسلة الطبيعة أي اللا بشرط المقسم للتجرد والتجسم وغير ذلك وبين الكلى العقلي النوعي الموجود بالوجود التجردي الجمعي وبين العقل الخارجي الذي هو رب الصنم واتحاد الثلاثة باعتبار اتحاد الحقيقة والرقيقة والماهية والوجود وكون الكلى العقلي بمشاهدة رب النوع عن بعد س ره

العقلية الكلية وكل منهما بحسب الاعتبار غير العقل بالفعل الأول مع اتحادهما معه في الوجود فالماهية من حيث هي يحتمل الكلية والجزئية والتجرد والتجسم وغير ذلك من الأحوال واما صورتها العقلية فهي لا محاله امر مشترك بالفعل بين افرادها الموجودة أو المفروضة واما العقل بالفعل الأول فهو نحو وجودها وتعينها العقلي الجامع لكثير من التعينات وقوله فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس بعادم للعقل الأول أراد بالعقل الكائن فيه ماهيته العقلية وهي ليست بعادمة للعقل المفارق لأنها متحدة به (١) وقوله وكل جزء من اجزاء العقل أراد به الاجزاء المعنوية التي هي قد تكون صورا عقلية للاجزاء الخارجية كالأعضاء المعقولة للحيوان المعقول من رأس معقول ويد معقولة ورجل معقولة فان حكم كل منها كحكم المجموع في أنحاء الوجود كالمعقولية والمحسوسية (٢) وقوله فالعقل للشئ الذي هو عقل له هو الأشياء كلها بالقوة فإذا صار بالفعل صار خاصا وأخيرا بالفعل اعلم أن المراد بالقوة والفعل هاهنا غير المعنى المشهور فان المراد هاهنا بالقوة كون الوجود

---

(١) أقول هذا تطويل المسافة والأولى ان يقال العقل الكائن تجلى العقل الأول الذي بإزائه في السلسلة العرضية والذي هو رب نوعه وتجلى الشئ ظهوره وظهوره هو هو بوجه وأيضا رب النوع كروح والنوع كالجسد فلهما نوع اتحاد فالكائن مقابل المبدع لان النفس حادثه عند حدوث البدن أو بعين حدوثه وليس المراد به الكون الرابط الذي في القضايا وليس عادما للعقل الذي في الطبقة المتكافئة لأنه متقوم به أولا و متحد به أخيرا س ره

(٢) ويمكن حمل كل جزء على تجليات منه كالعقول الكاملة الولوية وبالجملة ما في الانسان الكامل وهذا أوفق بما هو منظور المصنف قدس سره من الاستشهاد على اتحاد النفس بالعقل الكلى س ره

الواحد مشتملا بوحدته على ماهيات ومعان كثيره قد يوجد في موطن آخر بوجودات متعددة كثيره كالسواد الشديد إذا قيل إنه هو السوادات الضعيفة بالقوة ليس المراد انه يمكن ان ينقسم إليها أو يستعد لان يقبل تلك الأمور وينفعل عنها بل هناك وجود صرف بلا عدم وفعلية محضه بلا قوه كما قررناه وكذا المراد بالفعل هاهنا ليس ما يقابل القوة بالمعنى المصحوب للعدم بل المراد الايجاد للشئ الجسماني المتخصص
بالصفات المادية وباقي ألفاظه واضحه لا يحتاج إلى الشرح بعد ما تقدم من الأصول المذكورة

فصل

في تزييف ما ذكره بعض المتأخرين في معنى العلم

قال العلم والشعور حالة إضافية وهي لا توجد الا عند وجود المضافين فإن كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل ان لا يعقل ذلك المعقول عند وجوده فلا جرم لا حاجه إلى ارتسام صوره أخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل اضافه (١) إلى ذاته من حيث هو معقول وتلك الإضافة هي التعقل واما

---

(١) هذا سخيف جدا وكيف يكون الإضافة في واحد بسيط كالمجردات ولا تغاير بالحيثية كما يأتي وتغاير مفهومي العاقل والمعقول انما هو في ناحية الصادق والمحمول لا في ناحية المصداق والموضوع وفي كل موضوع يقال هل يكفي حيثية واحده لصدق مفهومين أم لا لا كلام في تعدد المفهوم في ناحية المحمول انما الكلام في المحكى عنه وغاية ما يمكن ان يقال من قبل القائل بالإضافة في التعقل ان لا علم للعاقل لذاته أو لغيره الا عند الالتفات إلى ذاته أو إلى صوره غيره وذلك الالتفات اضافه وهذا أيضا باطل لان الالتفات علم بالعلم وهو لم يكن متحققا لا العلم كيف وفي كل علم بغيره مضمن علمه بذاته وكل إرادة مراد مضمن إرادة نفسه وعلى ما ذكره يلزم ان لا بقاء لعلم ما الا عند العلم بالعلم ثم إن العلم بالعلم أيضا ليس اضافه بل نفس ذلك العلم بحسب المصداق س ره.

إن كان المعقول غير العاقل ما أمكن لذلك العاقل من حيث هو هو ان يعقل لذلك المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك المعقول معدوما في الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صوره أخرى من ذلك المعقول في العاقل ليتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما وعلى هذه القاعدة استمرت الأصول المبنية بالأدلة فان الحجة لما قامت على أنه لا بد من الصورة المنطبعة لا جرم أثبتناها ولما قامت الدلالة على أن العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لا جرم أثبتنا اضافه زائدة على تلك الصورة الحاضرة و لما حصرنا الأقسام وأبطلنا ما سوى هذا القسم تعين ان يكون الحق هو ذلك انتهى.

أقول ان كلام هذا القائل كمذهبه في غاية الركاكة اما ركاكة مذهبه فقد علمت بالبرهان القاطع الساطع ان العلم هو كل وجود صوري مجرد عن المادة ثم لا شبهه لأحد إذا راجع إلى وجدانه في أن العلم كالقدرة من الصفات الكمالية لكل موجود وليس مجرد الإضافة صفة كمالية لشئ واما ركاكة كلامه وبيانه فحيث لم يظهر مما ذكره ان العلم أي نوع من أنواع الإضافات (١) فان مقولة الإضافة أيضا كسائر المقولات وعوالي الأجناس يحتاج في تقومها إلى أن يصير نوعا خاصا بأحد من الفصول الذاتية المحصلة لأنواع الإضافات فان ما ذكره جار في جميع الصفات الإضافية بل في أكثر الأمور المتقررة اللازمة الإضافة كالقدرة و الإرادة وكالشهوة والغضب والمحبة والخوف والألم والرحمة وأشباهها فيقال مثلا الإرادة حالة إضافية وهي لا توجد الا عند وجود المضافين فإن كان المريد هو

---

(١) والإضافة المطلقة التي هي جنس الأجناس ماهية ناقصة تحتاج إلى الفصول المقسمة مثل ان يقال العلم اضافه متخالفة الأطراف غير وضعية انكشافية كما أن السطح لا يتم بالكم المطلق الجنسي بل هو الكم المتصل القار الممتد في الطول والعرض فقط بل لم يظهر من كلام هذا القائل الإضافة المطلقة بالبرهان الا مجرد دعوى ولا دعوى بلا دليل نعم تعرض لوجود بعض الشرائط للإضافة أو ارتفاع بعض الموانع لها فان الإضافة لا بد لها من تحقق الطرفين فتعرض لتحققهما في علم الشئ بنفسه وفي علم الشئ بالمعدوم وهذا غاية القصور في البيان وكان الأولى عدم التعرض لقوله س ره.

ذات المراد استحال من ذلك المريد ان لا يريد ذلك المراد عند وجوده فلا جرم لا حاجه إلى ارتسام صوره أخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو مريد اضافه إلى ذاته من حيث هو مراد وتلك الإضافة هي الإرادة وأما إذا كان المراد غير المريد ما أمكن لذلك المريد من حيث هو هو ان يريد ذلك المراد من حيث هو هو حال كونه معدوما في الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صوره أخرى من ذلك المراد عند المريد أو فيه ليتحقق النسبة المسماة بالإرادة بينهما وكذا في سائر الصفات حتى القدرة والتحريك والغضب.

فان قلت الشئ الواحد لا يمكن ان يكون قادرا ومقدورا وكذا لا يمكن ان يكون شئ واحد محركا لنفسه أو غضبانا على نفسه.

قلنا مجرد مفهوم القدرة لا يأبى عن أن يكون القادر عين المقدور أو غيره ولكن يعرف ذلك ببرهان خارج عن نفس المفهوم وكذا إذا حكمنا بان المحرك غير المتحرك أو الأب غير الابن أو الغضبان غير المغضوب عليه كل ذلك انما يعرف بحجه أخرى غير مفهوم الطرفين كما بينه الشيخ في عده مواضع من الشفاء و سنعود إلى ايضاحه (١)

فصل

في تحقيق ان كون الشئ عقلا وعاقلا ومعقولا لا يوجب كثره في الذات ولا في الاعتبار

قال الفخر الرازي ان الظاهريين لما استحسنوا هذا الكلام الهائل الشعرى ظنوا ان العاقل لا بد وان يتحد بالمعقول سواء عقل ذاته أو عقل غيره (٢)

---

(١) وذلك القائل يكتفى بتغاير المفهوم س ره

(٢) توصيف هذا الامام هؤلاء المحققين بالظاهريين وكلامهم بالهائل الشعرى يوجب ان نصفه على ما في بعض الألسنة بأنه حريف وأي حريف محتال مغتال مختال كيف ولو كانوا ظاهريين لفهم كلامهم أهل الظاهر وارتضوه ولما شاركوا معكم في قدحهم وحيث ترى الامر على خلاف ذلك فأنصف انه مطلب رفيع المثال عزيز المنال س ره.

لكن المدققين لما عرفوا فساد القول بالاتحاد زعموا ان الشئ إذا عقل ذاته فهناك العقل والمعقول والعاقل شئ واحد.

أقول الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله فانا باعلام الله وتنويره قد أوضحنا سبيل الحق في ما بعد عن دركه كثير من الحكماء فضلا عن الفضلاء بحيث لم يبق لأحد بعد ذلك مجال التردد فيه الا لسوء فهمه أو قصور عقله واما كون الجوهر المجرد عاقلا لذاته ومعقولا لها من غير تكثر فيه ولا حاجه إلى حيثية زائدة على نحو وجوده فلا خلاف لأحد من الحكماء فيه بل الكل معترفون به.

قال الشيخ في المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء في الفصل الذي عقده لبيان انه تعالى تام بل فوق التمام هو معقول محض لان المانع من كون الشئ معقولا هو ان يكون في مادة وعلائقها وهو المانع ان يكون عقلا فالبرئ عن المادة والعلائق المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته ولأنه عقل بذاته فهو أيضا معقول بذاته فهو أيضا معقول ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك أشياء متكثرة وذلك لأنه بما هو هويه مجرده عقل وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر له ان ذاته له هويه مجرده هو عاقل ذاته فان المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشئ والعاقل هو الذي له ماهية مجرده لشئ وليس من شرط هذا الشئ ان يكون هو أو آخر بل شئ مطلقا أعم من هو أو غيره فالأول باعتبارك ان له ماهية مجرده لشئ هو عاقل وباعتبارك ان ماهيته المجردة لشئ هو معقول وهذا الشئ هو ذاته فهو عاقل بان له الماهية المجردة التي لشئ وهو ذاته ومعقول بان ماهيته المجردة هي لشئ هو ذاته وكل من تفكر قليلا علم أن العاقل يقتضى شيئا معقولا وهذا الاقتضاء

لا يتضمن ان ذلك الشئ آخر أو هو بل المتحرك إذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون شيئا آخر أو هو بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك ويبين انه من المحال ان يكون ما يتحرك هو ما يحرك ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق لهم عدد ان في الأشياء شيئا محركا لذاته إلى وقت ان قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس المتحرك والمحرك يوجب ذلك إذ كان المتحرك يوجب ان يكون له محرك بلا شرط انه آخر أو هو والمحرك يوجب ان يكون له شئ متحرك عنه بلا شرط انه آخر أو هو وكذلك المضافات نعرف اثنينيتها لأمر لا لنفس النسبة والإضافة المفروضة في الذهن انتهى قوله ومع هذا التوضيح والتأكيد البالغ في وحده جهتي العاقلية والمعقولية في الذات المجردة التي عقلت ذاتها رجع صاحب التشكيك قائلا ان الشئ إذا عقل ذاته فلا شك ان الذات الموصوفة بالعاقلية هي بعينها الذات الموصوفة بعينها بالمعقولية لكن وصف العاقلية ليس بعينه وصف المعقولية (١) والذي يدل عليه ان كل ما كان عبارة عن حقيقة الشئ أو عما يكون جزء من حقيقته استحال تصور أحدهما مع الذهول عن الاخر ونحن يمكننا ان نحكم على الشئ بكونه معقولا وان لم نحكم بكونه عاقلا وأيضا يمكننا ان نحكم بكون الشئ عاقلا وان لم نحكم بكونه معقولا فاذن العاقلية و المعقولية وصفان متغايران وقد بينا انهما أمران ثبوتيان فاذن هما أمران ثبوتيان متغايران.

فان قيل لا يمكن تصور الشئ عاقلا الا إذا حكمنا بأنه معقول لذاته و بالعكس فعرفنا انهما واحد (٢).

---

(١) يعنى ان موضوع الصفتين واحد بعينه واما الصفتان فهما أمران متغايران ماهية ووجودا لانفكاكهما تعقلا فهما عنده كالعلم والإرادة مثلا فينا حيث إن الذات الموصوفة بهما أعني النفس واحده وهما ضميمتان زائدتان عليه س ره

(٢) لا يخفى ركاكته إذ على هذا كل متلازمين في التصور واحد وهذا وان أجاب عنه بقوله فاما قوله يستحيل الخ الا ان الغرض انه لا يتوجه السؤال س ره.

فنقول ان للعاقلية حقيقة وللمعقولية حقيقة فلو كان مرجع إحداهما إلى الأخرى لكان متى يثبت إحداهما يثبت الأخرى كما أنه لما كان المرجع بالانسان والبشر إلى ماهية واحده حتى كانا اسمين لمفهوم واحد لا جرم متى ثبت أحدهما ثبت الاخر ولما أمكننا ان نفهم ماهية العاقلية عند الذهول عن المعقولية وكذلك بالعكس عرفنا ان ماهيتها مغايرة لماهية المعقولية وإذا ثبت تغاير الصفتين ثبت تغايرهما عندما كان العاقل والمعقول واحدا لأنه إذا ثبت تغاير أمرين في موضع ثبت تغايرهما في كل المواضع فالسواد إذا كان مخالفا للحركة في الماهية كانت تلك المخالفة حاصله في جميع المواضع.

فاما قوله يستحيل ان يعقل من الشئ كونه عاقلا لذاته الا إذا عقل منه كونه معقولا لذاته فنقول ان هذه الملازمة لا يمنع من اختلاف المعلومين فان العلم بالأبوة يلازم العلم بالبنوة وإن كان المعلومان مختلفين في ذاتيهما أرأيت لو فرضنا كون الشئ محركا فالعلم بالمحركية هناك يلازم العلم بالمتحركية مع أنه لا يلزم ان يكون مفهوم المحركية هو بعينه مفهوم المتحركية فظهر ان كون الشئ عاقلا يغاير كونه معقولا بل الذات التي عرضت لها إحداهما هي بعينها قد عرضت لها الصفة الأخرى واما ان كونه عقلا يغاير كونه عاقلا ومعقولا فهو أظهر انتهى كلامه.

أقول هذا الفاضل مع كثره خوضه في الأبحاث لم يفهم الفرق بين مفهوم الشئ ووجوده وتوهم ان المغايرة في المفهوم عين المغايرة في الوجود ولم يتفطن بان صفات الله تعالى الذاتية الكمالية كعلمه وقدرته وارادته وحياته و سمعه وبصره كلها ذات واحده وهوية واحده ووجود واحد وكذا وجوبه و وجوده ووحدته كلها حقيقة واحده بلا اختلاف جهة لا في العقل ولا في الخارج ولا بحسب التحليل بنحو من الأنحاء وأيضا لا شبهه في أن ذاتيات الشئ مفهومات كثيره ومع ذلك كلها موجودة بوجود واحد سيما في البسيط الخارجي وان كانت في ظرف العقل متعددة فعلم أن كون بعض المفهومات متغايرة في موضع لا يقتضى

تغايرها في الوجود في موضع آخر ولم يعلم أن اختلاف الصفات الثبوتية في الوجود يوجب التكثر في الذات الموصوفة بها وذلك يقتضى التركيب في الذات الأحدية الإلهية وأيضا يلزم على ما ذكره ان لا يكون فرق بين العاقلية والمعقولية وبين الأبوة والبنوة فكما جاز عنده اتصاف الشئ الواحد بكونه عاقلا لذاته ومعقولا لذاته مع تغاير الوصفين في الهوية والذات فليجز عنده كون الشئ أبا لنفسه وابنا لنفسه وكذا الحال في كون الشئ محركا لنفسه ومتحركا عن نفسه فما الفرق بين القبيلين عنده إذا كان في جميع تلك الصفات كانت المغايرة بين الطرفين مفهوما و ذاتا وماهية ووجودا فلما ذا أجمعت الحكماء على أن الشئ الواحد لا يمكن ان يكون محركا لذاته ولا أبا لذاته ولا معلما لذاته وقد جوزوا كون الشئ الواحد عاقلا لذاته معقولا لذاته وبعض العرفاء المحققين الكاملين عندهم ان العقل البسيط كل المعقولات فعلم من ذلك أن مجرد تغاير المفهومات لا يقتضى تغايرها في الوجود فجاز ان يكون هويه واحده بسيطه بجهة واحده بسيطه مصداقا لحمل معاني كثيره وصدق مفهومات كثيره عليها من غير أن ينثلم بذلك وحده ذاته ووحده جهة ذاته وفي كل موضع حكموا بتغاير الجهة واختلاف الحيثية في اتصاف الشئ بمفهومين من المفهومات كالتحريك والتحرك والقوة والفعل والامكان والوجوب والوحدة والكثرة فلم يحكموا بتكثير الجهة هناك بمجرد مغايرة المفهومين في المعنى والماهية بل بأمر خارج عن نفس المفهومين كما افاده الشيخ فيما نقلنا عنه.

وقال أيضا انا نعلم يقينا ان لنا قوه نعقل بها الأشياء فاما ان يكون القوة التي نعقل بها هذه القوة هي هذه القوة نفسها فيكون هي نفسها تعقل ذاتها أو تعقل ذلك قوه أخرى فيكون لنا قوتان قوه نعقل بها الأشياء وقوه نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل بها إلى غير النهاية فيكون فينا قوه نعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل فقد بان ان نفس كون الشئ معقولا لا يوجب ان يكون معقول شئ ذلك الشئ آخر وبهذا تبين انه ليس يقتضى العاقل ان يكون عاقل شئ آخر

وقال أيضا في التعليقات كون الباري تعالى عاقلا لذاته ومعقولا لذاته لا يوجب اثنينية في الذات ولا اثنينية في الاعتبار فالذات واحده والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتأخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل منهما شئ واحد انتهى.
فقد ظهر وتبين ان الموجود الصوري المجرد عن المادة نفس وجوده يصدق عليه بلا اعتبار صفة أخرى انه عقل وعاقل ومعقول فهذه المعاني كلها موجودة بوجود واحد لا انها ألفاظ مترادفة كما توهم في صفات الله انها مترادفة الألفاظ عند الحكماء القائلين بعينيه الصفات للذات وكذا توهم بعض الناس كصاحب هذا التشكيك حيث يعترض عليهم في قولهم ان وجود الواجب عين ذاته ان مفهوم الوجود بديهي وذاته تعالى مجهول الكنه فكيف يكون المعلوم من الشئ عين المجهول و كذا الكلام في باقي صفاته فإنها معلومه المعاني لأكثر العقلاء وذاته غير معلومه بالكنه الا لذاته وذلك لتوهمه انهم حكموا بعينيه هذه المفهومات كما في الحمل الذاتي الأولى وذهوله عن أن مرادهم من العينية هو الاتحاد في الوجود كما هو شان الحمل المتعارف لا الاتحاد في المفهوم كما في حمل معاني الألفاظ المترادفة بعضها على بعض حملا أوليا غير متعارف.
ثم قال صاحب التشكيك وأيضا قد أقمنا البرهان على أن التعقل حالة إضافية وذلك يوجب كونها مغايرة للذات لكن القوم لما اعتقدوا ان التعقل هو مجرد الحضور ثم عرفوا انه لا يمكن ان يحضر عند الذات منها صوره أخرى زعموا ان وجود تلك الذات هو التعقل ولذلك نحن لما بينا انها حالة إضافية لا جرم حكمنا بان العاقلية صفة مغايرة للذات العاقلة بل يجعل هذا مبدء برهان أقوى على صحه ما اخترناه فنقول ان ادراك الشئ لذاته زائد على ذاته والا لكانت حقيقة الادراك حقيقة ذاته وبالعكس فكان لا يثبت أحدهما الا والاخر ثابت لكن التالي باطل فالمقدم باطل فثبت ان ادراك الشئ لذاته زائد على ذاته وذلك الزائد يستحيل ان يكون صوره مطابقه لذاته للبرهان المشهور (١) فهو اذن امر غير مطابق

---

(١) من لزوم اجتماع المثلين س ره.

لذاته وذلك الغير المطابق إن كان له نسبه واضافه إلى ذاته فذاته (١) انما صارت معلومه لأجل تلك النسبة فالعلم والادراك والشعور هو تلك النسبة وان لم يكن إليه نسبه وتلك الصورة غير مطابقه ولا مساوية في الماهية لم يصر ذلك الشئ معلوما لان حقيقته غير حاضره ولا للذهن إليه نسبه فالذهن منقطع الاختصاص بالنسبة إليه فيستحيل ان يصير معلوما فهذا برهان قاطع على أن العلم حالة نسبية انتهى.

أقول والعجب من هذا المسمى بالامام كيف زلت قدمه في باب العلم حتى الشئ الذي به كمال كل حي وفضيلة كل ذي فضل والنور الذي به يهتدى الانسان إلى مبدء ه ومعاده عنده من أضعف الاعراض وانقص الموجودات التي لا استقلال لها في الوجود اما تأمل في قوله تعالى في حق السعداء نورهم يسعى بين أيديهم وبايمانهم اما تدبر في قول الله سبحانه ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور وفي قوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ألم ينظر في معنى قول رسوله ع الايمان نور يقذفه الله في قلب المؤمن

فهذا وأمثاله كيف يكون حقيقتها حقيقة الإضافة التي لا تحصل لها خارجا وذهنا الا بحسب تحصل حقيقة الطرفين ثم الذي عليه مبنى تشكيكه هو عدم الفرق بين ماهية الشئ ووجوده وقد نبهنا مرارا على أن للماهية الواحدة قد يكون أنحاء من الحصولات المتبائنة في الهوية الوجودية وقد يكون لكثير من الماهيات المتخالفة المعاني وجود واحد بسيط ذاتا واعتبارا فقوله لو كان ادراك الشئ لذاته عين ذاته لكان كل ما هو حقيقة الذات يكون حقيقة الادراك وكل ما هو حقيقة الادراك حقيقة الذات أقول في الجواب ان أراد بالحقيقة الوجود فالقضيتان الموجبتان متعاكستان من غير مفسده (٢) فان قولنا كلما تحقق وجود الجوهر المفارق تحقق ادراك الشئ لذاته وكلما تحقق ادراك الشئ لذاته كان ذلك الادراك

---

(١) الأولى ان يقال إن كان نسبه ثبت المطلوب وإن كان كشبح وغيره له نسبه الخ إذ لم يستوف الشق الذي هو مطلوبه في دليله س ره

(٢) أي عكسا لغويا س ره.

بعينه ذاتا جوهريا مفارقا عن المادة قول حق وصواب وقوله وكان لا يثبت أحدهما الا والاخر ثابت قلنا نعم كذلك فقوله لكن التالي باطل ممنوع ان أراد به الملازمة في الوجود بين الحقيقتين وان أراد بالحقيقة الماهية والمفهوم فبطلان التالي المذكور مسلم وكذا الملازمة ثابته لكن المقدم غير ما هو المدعى إذ لم يدع أحد من الحكماء ان مفهوم الادراك عين مفهوم الذات المجردة فالمغلطة انما نشأت من الخلط بين المفهوم والوجود أو بين الماهية والهوية ثم القائل بكون العلم مجرد الإضافة لو تأمل قليلا واحضر باله وتفكر ان هذه الإضافة التي سماها الادراك والشعور أو العلم ما ذا منشاؤه وملاكه ولما ذا لا تحصل هذه الإضافة لبعض الأشياء دون آخر والى بعض الأشياء دون آخر على أن الحق عندنا ان في جميع الإضافات الواقعة في نفس الامر لا بد من حصول امر وجودي (١) متقرر أولا في أحد الطرفين أو في كليهما حتى توجد الإضافة وذلك الامر مبدء لتلك الإضافة ومنشأها وهو قد يكون عين ذات الطرف وقد يكون صفة زائدة إذ الإضافة دائما غير مستقلة القوام والماهية (٢)

فصل

في حل باقي الشكوك في كون الشئ عاقلا لذاته

قيل ومما يجب البحث عنه سواء قلنا الادراك حالة إضافية (٣) أو قلنا إنه

---

(١) كالانعقاد من النطفة المخصوصة مع مواضعه الناس عليه في إضافتي الأبوة والبنوة وفي الإضافة العلمية التي يقول هذا القائل بها ليس منه عين ولا اثر كما في الإضافة اللازمة للعلم على قول المحققين فان الامر الوجودي فيها نفس الصورة التي لها علاقة المطابقة في الماهية مع المضاف إليه س ره

(٢) كما في الواجب تعالى س ره

(٣) قد حصر الادراك في الشقين فخرج علم المجرد بذاته وهو باطل بل العلم كما قال المصنف قدس سره وجود صوري نوري فيشمل حضور المجرد لذاته إذ لا ظلمه ولا غيبه فيه من الحلول في الهيولى والتمدد الزماني والمكاني وسائر الأغشية س ره.

عبارة عن تمثل صوره المدرك في المدرك ان الشئ كيف يعلم ذاته فان العلم إن كان أمرا نسبيا فالنسبة انما تتحقق بين الشيئين فالواحد لا ينضاف إلى نفسه فلا يكون عالما بذاته وان قلنا عبارة عن التمثل فالشئ انما يتمثل لغيره فاما لنفسه فذلك غير معقول.

أقول الحق كما سبق ان العلم عبارة عن وجود شئ بالفعل لشئ بل نقول العلم هو الوجود للشئ المجرد عن المادة سواء كان ذلك الوجود لنفسه أو لشئ آخر فإن كان لغيره كان علما لغيره (١) وان لم يكن لغيره كان علما لنفسه وهذه الإضافة كإضافة الوجود فالوجود في نفسه قد يكون وجودا لنفسه وقد يكون وجودا لغيره والثاني مثل وجود الاعراض لموضوعاتها والأول وجود الجواهر فان وجودها ثابته لأنفسها لا لغيرها لكن النسبة بين الوجود والماهية مجازيه إذ لا تغاير بينهما الا بحسب التحليل فالنسبة وان أوجبت تغاير الطرفين لكن أوجبته في ظرف تحققها لا في ظرف آخر (٢) فالنسبة ان كانت متحققه في الخارج كالأبوة والبنوة

---

(١) هذا تصريح بما قدمناه في الكلام على برهان اتحاد العاقل والمعقول ان معقولية شئ لشئ من فروع مسألة موجودية شئ لشئ فوجود شئ مجرد لنفسه علمه بنفسه و وجود شئ مجرد لغيره علم ذلك الغير به الا ان ذلك الغير المسمى بالعاقل من المستحيل ان يكون خارجا من وجود المعقول وهاهنا نكته يجب ان تنبه له وهو ان تقسيم الوجود إلى ما لنفسه ولغيره يوجب التباين بين القسمين ولازم ذلك أن يمتنع معقولية الجوهر المجرد لغيره لأنه موجود لنفسه ويمنع وجود ما هو كذلك لغيره اللهم الا ان يتحقق بينهما العلية والمعلولية فان العلة وإن كان موجودا لنفسه فلها نوع وجود لمعلولها والمعلول وإن كان موجودا لنفسه فله نوع وجود لعلته كما أن له نوع وجود في علته هذا ط مد

(٢) هذا الذي ذكره ره في امر الإضافة هو الحق الصريح الذي يقتضيه معنى التضايف وهو من اقسام التقابل بالذات وحكمه عدم اجتماع الطرفين المتقابلين بالذات وعليه ينبغي ان يحمل ما يخالفه من متفرقات كلامه ره الذي ظاهره ان التضايف لا يقتضى بذاته امتناع اجتماع طرفيه الا ان يقتضيه شئ من خارج ويقوم عليه برهان من خارج وإن كان بعض كلامه يأبى ذلك ظاهرا ط مد.

والكاتبية والمكتوبية أوجبت تغاير الطرفين في الخارج ولذلك يستحيل ان يكون الأب والابن المضاف إليه ذاتا واحده وأما إذا كانت النسبة تحققها في اعتبار العقل دون الخارج كان تغاير الطرفين أيضا في ظرف النسبة وبحسبها وهذا القسم الثاني على وجهين.

أحدهما ان يكون الطرفان وان لم يتغايرا في الوجود الخارجي لكن لكل منهما ماهية تخالف الاخر مخالفه يوجب لأحدهما ثبوت حكم وخاصية في ظرف التحليل والتفصيل لم يثبت ذلك للاخر كالماهية والوجود فإنهما مع اتحادهما في العين كانا في ظرف التحليل العقلي بحيث يكون أحدهما عارضا والاخر معروضا فإضافة هذا العروض يقتضى تغاير الطرفين لا في الخارج إذ لا عروض فيه بل في ظرف العروض وهو التصور وهناك يكون العارض مغايرا للمعروض زائدا عليه مباينا له بذلك الاعتبار كسائر المتضائفين.

والقسم الثاني ان يكون الطرفان لا يتغايران أصلا لا بحسب الخارج ولا بحسب التحليل العقلي إذ لا تركيب في الشئ الموصوف بالإضافة بوجه من الوجوه لغاية بساطته كذات الباري جل ذكره إذا وصف بكونه موجودا لذاته أو قائما بذاته أو عالما بذاته أو يقال له قدره أو له إرادة أو له حياه فان هناك بالحقيقة لا نسبه ولا اتصاف ولا ارتباط ولا عروض ولا شئ من اقسام الإضافات والنسب بل وجود بحت

هو بعينه مصداق العلم والقدرة والإرادة والحياة وسائر الكمالات فكما ان موجوديته ليست تقتضي ان يكون فيه صفة وموصوف إذ لا اتصاف بالحقيقة ولا فيه عارض ومعروض إذ لا عروض هناك لا عينا ولا ذهنا فكذلك في سائر الأسماء فحكمها

حكم الوجود لأنها عين الوجود لكن العقل يعتبر هناك صفة وموصوفا واضافه بينهما فنقول هو تعالى ذو وجود وعلم وإرادة وذلك لأن هذه المعاني توجد في بعض الممكنات على وجه العروض فيصير عروضها لها منشأ الاتصاف بها فيتحقق هناك اضافه الاتصاف والعروض وأمثالها فالبرهان لما حكم بعدم زيادة شئ من الوجود وكمالاته على ذات الباري فيقال ان وجوده قائم بذاته وكذا علمه وقدرته و

ارادته وسائر نعوته كلها تقوم بذاته فهذه الإضافة بينه تعالى وبين ذاته امر يعتبره العقل على قياس ما يجده في غيره تعالى من الممكنات الموصوفة بما يزيد عليها تنبيها على سلب الزوائد عنه تعالى (١) لا على اثبات الإضافة في ذاته تعالى فالنسبة هناك مجازيه مرجعها سلب نسبه التركيب والكثرة عنه فكذا المغايرة بين الطرفين مجازيه فإذا تقرر هذا فنقول اضافه كون الذات المجردة عاقلة لنفسها من هذا القبيل لأنها لا توجب تكثرا لا في الخارج ولا في الذهن وذلك لان تلك الإضافة شئ يعتبرها العقل قياسا على عاقلية شئ لغيره فهي بالحقيقة غير واقعه والذي هو في الواقع ذات بسيطه غير محتجبة عن ذاته والعلم هو الوجود المجرد عن المادة عندنا (٢) فهذا الوجود كما أنه موجود لذاته كذلك معقول لذاته وكما أن موجودية الوجود لذاته لا توجب اثنينية في الذات ولا في حيثية الذات الا بمجرد الاعتبار فكذلك معقوليته لذاته لا توجب مغايرة لا في الذات ولا في الجهات والحيثيات بل بمجرد الاختلاف في المفهومات لما علمت من أن المفهومات المتغايرة قد تتحد في الوجود و
الحقيقة فوجود واحد بسيط لا شوب تركيب فيه أصلا يمكن ان يكون مصداقا لمفهومات
كثيره كلها متحد في الوجود فيه وان كانت في مواضع أخرى موجودة بوجودات متعددة في الخارج أو بجهات مختلفة في الذهن فالذات المجردة البسيطة لكونها مجرده عن الموضوع يصدق عليها مفهوم الجوهر ولكونها صوره مجرده عن المادة يصدق عليها مفهوم العقل ولكونها صوره لذاته يصدق عليها مفهوم المعقول و لكونها غير موجودة لغيره بل لذاته يصدق عليها مفهوم العاقل ولكونها وجود برئ

---

(١) متعلق بقوله فيقال الخ يعنى ان المراد بالقيام بالذات عدم القيام بالغير لا غير كما أن المراد بالقيام بالذات في الجوهر أيضا هذا المدلول الالتزامي لا مدلوله المطابقي لاستلزام الاثنينية س ره (٢) العلم محمول معنى والوجود المجرد هو الموضوع فتركيب القياس هكذا العقل هو الوجود المجرد وكل وجود مجرد هو العلم وانما جعلنا العلم محمولا والوجود المجرد موضوعا معنى لئلا يلزم الاستنتاج من الموجبتين في الشكل الثاني س ره.

عن الشرور محبوب ولكونه مدركا لهذه الخيرية محب لذاته وهكذا يمكن ان يصدق على ذات واحده كثير من هذه المعاني النسبية من غير استيجاب للكثرة و اقتضاء للمغايرة في الواقع بل في نفس تلك المفهومات (١) فلنرجع إلى دفع بعض البحوث

قال صاحب التشكيك قال الشيخ كون الشئ معقولا هو ان يكون ماهيته المجردة عند شئ وهذا أعم من كونها عند شئ مغاير لها فان الكون عند الشئ أعم في المفهوم من الكون عند شئ مغاير ولقائل ان يقول هذا هو محل الاشكال بعينه فان الخصم يقول الكون عند الشئ حالة إضافية وهي لا تعقل الا بين الشيئين ا رأيت لو أن قائلا يقول المحركية للشئ أعم من المحركية للغير فيلزم صحه كون الشئ محركا لذاته وكذلك الموجدية أعم من الموجدية للغير فيلزم صحه كون الشئ موجدا لذاته هل يقبل ذلك منه وهل يحكم بصحة قوله فإن كان ذلك باطلا فكذلك هاهنا أقول صحه كون الشئ عاقلا لنفسه وبطلان كونه محركا لذاته لم يعرف لا هذا ولا ذاك بمجرد تلك الأعمية بل ببيان وبرهان آخر وليس غرض الشيخ من قوله كون الشئ معقولا بحسب المفهوم أعم من أن يكون معقولا لغيره ان بمجرد هذه الأعمية يثبت صحه كون الشئ معقولا لذاته والا فيلزم كون الجماد معقولا لذاته إذا ثبت كونه معقولا لشئ كيف والأعم غير مستلزم للأخص فصحه كون الشئ حيوانا لا يقتضى صحه كونه انسانا نعم لا ينافي كون الشئ حيوانا كونه انسانا وغرض الشيخ دفع توهم المنافاة وإزالة ما ربما يتوهم أحد ان مفهوم عاقلية الشئ يقتضى ان يكون المعقول غير العاقل كما هو شان المتضائفين وينافي كونه عين العاقل بحسب المفهوم فنبه على أن كون بعض المتضائفين غير صاحبه في الخارج لم يعرف من نفس مفهوم المضاف أو الإضافة لان نفس مفهوم

---

(١) فلكون هذا الوجود بل كل وجود ظاهرا بالذات مظهرا للغير نور ولكونه فعالا عن علم ومشيه قادر ولكونه دراكا فعالا حي وهكذا في باقي الصفات الكمالية للمجرد البسيط الواقعي الواجبي تعالى شانه فتنزع من حيثية واحده هي ذاته تعالى س ره.

المضاف لا يقتضى الا مغايرة في المفهوم مع مضائفه لا في الوجود بل المغائرة في الوجود في بعض المتضائفات انما اقتضاها امر خارج عن المفهوم وعرف ذلك بدليل خارج عن معرفه نفس الإضافة كالمحرك فان مفهومه لا يزيد على كون الشئ مبدء لتغير شئ على التدريج من غير أن يعرف من نفس هذا المفهوم ان ذلك الشئ غير المحرك أو عينه وكذا الموجد والفاعل وان علمنا أن المحرك والموجد و الفاعل لا بد وأن يكون مغايرا للمتحرك والموجد والمفعول في الوجود والهوية ولا يكفي فيها المغائرة في الماهية والمفهوم فقط بخلاف كون الشئ مدركا لذاته أو موجودا لذاته فان هناك تغايرا بين الطرفين في المفهوم مع الاتحاد في الهوية و الوجود كما دل عليه البرهان وبالجملة الاتحاد بين العاقل والمعقول في الهوية المجردة قد عرف بالبرهان لا بان معقولية الشئ أعم من معقولية الغير وكذا المعاندة بين كون الشئ علة ومعلولا قد عرفت لا بمجرد مفهوم العلة والمعلول وعلى ما ذكرناه يحمل كلام بعض العلماء (١) حيث قال العلم من جمله الأمور الإضافية والذات الواحدة إذا اخذت باعتبار صفتين كان ذلك نازلا منزله الذاتين فما يرجع إلى تحقق الإضافة له من حيث إنها عالمه مخالفه للذات من حيث إنها

معلومه فلا جرم يصح باعتبار تحقق الإضافة للذات الواحدة عند تباين هاتين الجهتين.

ونقل عن الشيخ أنه قال في كتاب المباحثات لكل شخص حقيقة وشخصية وتلك الشخصية زائدة ابدا على الماهية على ما مضى ثم إن كانت الحقيقة مقتضيه لتلك الشخصية كان ذلك النوع منحصرا في ذلك الشخص والا وقعت الكثرة فيه ولا شك ان تلك الحقيقة مغائرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية ولما تحقق هذا القدر من التغائر كفى ذلك في حصول الإضافة فيكون لتلك الحقيقة

---

(١) أي على ما ذكرناه من النسب المجازية في علم المجرد بذاته وان ظرف التغاير بين الطرفين بعينه ظرف النسبة لكنه خلاف ظاهر كلامه لأنه تصدى لتبيين تغاير حقيقي س ره.

من حيث هي اضافه العالمية إلى ذلك المجموع ولذلك المجموع اضافه المعلومية إلى تلك الحقيقة.
أقول انى ما رأيت نسخه المباحثات وهذه العبارة لا يشبه ان يكون من كلام الشيخ (١) وذلك لان العالمية والمعلومية بالذات صفة الوجود لا صفة الماهية من حيث هي والتشخص ليس بأمر زائد على الوجود ووجود الشئ يتقدم على الماهية وعلى اضافتها إلى الوجود فإذا اضافه ماهية الشئ إلى الشخص الذي هو في مرتبه الوجود بعد وجود تلك الماهية فلا ينضاف تلك الماهية إلى ذلك الشخص الا بعد تشخصها فاذن التشخص هو المنضاف إلى الشخص فتكون الإضافة حاصله للذات الواحدة الشخصية إلى نفسها من جهة واحده فالأولى ما سبق بيانه.
لا يقال التشخص صفة وجودية فوجوده متأخر عن وجود الموصوف.
لأنا نقول هذا منقوض بالفصل بالقياس إلى الجنس المتقوم به والوجود بالقياس إلى الماهية المتحصلة به والصورة بالقياس إلى المادة المتقومة بها والتحقيق كما سلف ان اتصاف الأشياء بمثل هذه الأمور اتصاف في ظرف التحليل لا بحسب الوجود لأنها في الوجود عين تلك الأشياء لا صفات لها

---

(١) لعدم استيفاء جميع اقسام التشخص إذ التشخص قد لا يكون زائدا على الحقيقة كما في الواجب تعالى وأيضا فيما كان نوعه منحصرا في شخص لا يكون اقتضاء التشخص من ماهيته إذ لا اقتضاء ولا عليه فيها الا ان يكون المراد من الاقتضاء عدم اقتضاء الغير كما مر واما قوله قدس سره وذلك لان العالمية والمعلولية بالذات الخ فمتوجه إلى قوله ولما تحقق الخ وظاهر كلام المصنف قدس سره انه قول الشيخ لتصحيح الإضافة في قولنا ذاتي وذاتك ونحوهما لا تصحيح اضافه عاقلية المجرد ذاته بان الموصوف بالعالمية طبيعة النفس والموصوف بالمعلومية هو الطبيعة المحفوفة بالتشخص فإنه من تصرفات ذلك القائل كما يصدقه الحدس الصائب ويكذبه الشفاء والإشارات س ره.

فصل
في أنواع الادراكات
اعلم أن أنواع الادراك أربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك للشئ الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسه
معه من الأين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض هذه الصفات (١) لا ينفك ذلك الشئ عن أمثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره لكن ما به الاحساس والمحسوس بالذات والحاضر بالذات عند المدرك هو صوره ذلك الشئ لا نفسه وذلك لأنه ما لم يحدث في الحاس اثر من المحسوسات فهو عند كونه حاسا بالفعل وكونه حاسا بالقوة على مرتبه واحده ويجب إذا حدث فيه اثر من المحسوس ان يكون مناسبا له لأنه إن كان غير مناسب لماهيته لم يكن حصوله احساسا به فيجب ان يكون الحاصل في الحس صورته متجردة عن مادته لكن الحس لا يجرد هذه الصورة تجريدا تاما والتخيل أيضا ادراك لذلك الشئ مع الهيئات المذكورة لان الخيال لا يتخيل الا ما أحس به ولكن في حالتي حضور مادته وعدمها والتوهم ادراك لمعنى غير محسوس بل معقول لكن لا يتصوره كليا بل مضافا إلى جزئي محسوس ولا يشاركه غيره لأجل تلك الإضافة إلى الامر الشخصي والتعقل هو

---

(١) استعمال لفظ البعض لاخراج مثل الجدة وان يفعل وغير ذلك مما هو مشمول لفظ غير ذلك والا فالخمسة المذكورة مشتركة في أن خصوصياتها ينفك ذلك الشئ عنها ومطلقاتها لا ينفك عنها حتى الكيف فإنه وان أمكن انفكاك الألوان والطعوم والروائح ونحوها عنه بالتبدل إلى الاشفاف والتفاهية مثلا الا انه لا ينفك عنه مطلق الكيف كالكيفيات الملموسة ومنها الميول والكيفيات المختصة بالكم ومنها الشكل واما عدم مشاركه غيره واضح حتى في المتى فان الزمان وإن كان مشتركا الا ان متى كل واحد ليس مشتركا لان هيأة محاطية كل واحد للزمان هي متاه المخصوصة س ره.

ادراك للشئ من حيث ماهيته وحده لا من حيث شئ آخر سواء اخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة على هذا النوع من الادراك وكل ادراك لا بد فيه من تجريد فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الأول مشروط بثلاثة أشياء حضور المادة عند آله الادراك واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الأول والثالث مجرد عن الأولين والرابع عن الجميع واعلم أن الفرق بين الادراك الوهمي والعقلي ليس بالذات بل امر خارج عنه وهو الإضافة (١) إلى

---

(١) مراده بالجزئي الخيالي والحسي الطبيعي لا المعنى الجزئي وقد أصر قدس سره على هذا القول وتصلب فيه في أكثر كتبه كسفر النفس من هذا الكتاب أيضا ومفاتيح الغيب وغيرهما وعندي ان هذا بظاهره منه قدس سره غريب لأنه مبنى على أن يكون العداوة والمحبة ونحوهما غير منتشرة الافراد بل ولا نوعها منحصرا في فرد وهذا من العجائب لوضوح انها منتشرة الافراد بحسب تعدد القوى النزوعية التي في الحيوانات وبحسب اختلاف الأوقات والموضوع من جمله المشخصات والهيئات المكتنفة بالنفوس ذوات الشوق والنفور أيضا منها وكذلك الأزمنة من امارات التشخص عنده وتشخص كل بحسبه وإذا كان للمحبة والميل والإرادة وغيرها من المعاني جزئيات والعقل اجل من ادراك الجزئي المعنوي لان شانه ادراك الكليات والحس أدون وكذا الخيال من نيل المعنى الجزئي فلا يكون مدركه الا الوهم والمدرك انما يكون ثلاثة الحس المشترك الذي كمرآة ذات وجهين إلى الداخل والخارج والوهم والعقل لكونه مضافا للمدرك وهو ثلاثة المعنى الكلى والمعنى الجزئي والصورة اللهم الا ان يقال مراده الوهم الغالط بما هو غالط فان مبدء الغلط والشر ليس متأصلا فكما ان الشر مجعول في القضاء الإلهي بالعرض فالخطأ والغلط معلول العقل بالعرض ودأبه وديدنه قدس سره انه في كل مسألة ناظر طرف القلب إلى التوحيد ان قلت يقول المصنف قدس سره في الحيوانات الصامتة قلت أرباب أنواعها بدل عاقلتنا كما في ادراك بعض الغرائب فإنها بالهام الملك عند أهل الشرع وباعتبار الاتصال برب النوع عند الاشراقيين وبادراك العاقلة التي لها عند التناسخية س ره.

الجزئي وعدمها (١) فبالحقيقة الادراك ثلاثة أنواع كما أن العوالم ثلاثة (٢) و الوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبته وكل ادراك يحصل به نزع (٣) لحقائق الأشياء وأرواحها عن قوالب الأجسام وهياكل المواد فالصورة المحسوسة منتزعة عن المادة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والصورة الخيالية منتزعة نزعا متوسطا و لهذا تكون في عالم بين العالمين عالم المحسوسات وعالم المعقولات والصورة العقلية منتزعة نزعا تاما هذا إذا كانت الصور مأخوذة عن المواد واما ما كان بذاته عقلا فلا يحتاج في تعقله إلى تجريد من هذه التجريدات وهذه المعاني هي التي من شان النفس ان تصير بها عالما عقليا مترتبا فيها ترتبا عقليا اخذا من المبدأ الأول إلى العقول التي هي الملائكة المقربون إلى الأنفس التي هي الملائكة بعد الأولى إلى السماوات والعناصر وهياه الكل وطبيعته فيكون عالما عقليا مشرقا بنور العقل الأول وكذا ما كان بذاته صوره خيالية فلا يحتاج النفس في تخيله إلى تجريد وهي الصورة التي إذا اتصلت النفس بها تصير عالما جنانيا وملكا كبيرا عريضا

---

(١) لا ينال الوهم كل صوره عقلية مضافة إلى الجزئي كالانسان والفرس والسواد والبياض مثلا وانما ينال أمورا جزئيه موجودة في باطن الانسان كالمحبة والعداوة والسرور والحزن ولا مانع من نسبه ادراكها إلى الحس المشترك كما سيأتي في سفر النفس و مجرد تسميتها معاني في مقابل الصور المدركة من طريق الحواس الظاهرة لا يوجب مباينه نوعيه في الفعل حتى يحوج إلى اثبات قوه أخرى فالحق اسقاط الوهم من رأس واسناد فعله إلى الحس المشترك ط مد

(٢) الاحساس والخيال والعقل والحق انه نوعان باسقاط الاحساس كما أسقط الوهم فان حضور المادة المحسوسة وغيبتها لا يوجب مغايرة بين المدرك في حال الحضور و عدمه نعم الغالب هو كون الصورة أقوى جلاءا عند النفس مع حضور المادة وربما كان المتخيل أقوى وأشد ظهورا مع عناية النفس به ط مد

(٣) فللعاقلة من هذه الجهة عزرائيلية كما أن لها من جهة احيائها النفوس الميتة الجاهلة بالتعليم اسرافيلية وجبرائيلية ونحو ذلك لان الانسان كلمه جامعه فيها كل الكلمات س ره.

كعرض السماوات والأرض فان العوالم هي ما هي بصورها لا بمادتها واعلم أن العوارض الغريبة التي يحتاج الانسان في التعقل لشئ إلى تجريده عنها ليست ماهيات الأشياء ومعانيها إذ لا منافاة بين تعقل شئ وتعقل صفة أخرى معه وكذا التي لا بد في تخيل الشئ إلى تجريده عنها ليست هي صورها الخيالية إذ لا منافاة بين تخيل شئ وتخيل هياه أخرى معه بل المانع من بعض الادراكات هو بعض أنحاء الوجودات لكونه ظلمانيا مصحوبا للاعدام الحاجبة للأمور المغيبة لها عن المدارك كالكون في المادة فان المادة الوضعية توجب احتجاب الصورة عن الادراك مطلقا وكذا الكون في الحس والخيال ربما يمنعان عن الادراك العقلي لكونهما أيضا وجودا مقداريا وإن كان مقدارا مجردا عن المادة والمعقول ليس وجوده وجودا مقداريا فهو مجرد عن الكونين وفوق العالمين فقد علم أن أنحاء الوجودات متخالفة المراتب بعضها عقلية وبعضها نفسانية وبعضها ظلمانية غير ادراكية واما الماهيات فهي تابعه لكل نحو من طبقات الوجود فالانسان مثلا يوجد تارة انسانا شخصيا ماديا وتارة انسانا نفسانيا وتارة انسانا عقليا كليا فيه جميع الناس بوحدتها الجمعية العقلية التي لا يمكن فيها الكثرة مع الاتحاد في النوع وبما حققنا اندفع اشكال مذكور في كتب القوم وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئيه حلول العرض في الموضوع تكون جزئيه ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها بصفات تلك النفس عوارض جزئيه غريبه لا ينفك عنها وهذا يناقض قولهم العقل يقدر على انتزاع صوره مجرده عن العوارض الغريبة.

وقد أجيب عنه في المشهور ان الانسانية المشتركة الموجودة في الأشخاص في نفسها مجرده عن اللواحق والعلم بها لكونها علما بأمر كلي (١) يقال له انه علم

---

(١) هذا المجيب عكس الامر فجعل وصف العلم بالكلية وصفا بحال المتعلق أي المعلوم بالعرض والصواب ان وصف العلم بها بالذات ووصف المعلوم بها بالعرض للعلم وصف بحال المتعلق أي العلم لأنه وجود نوري محيط مبسوط بسيط س ره.

كلي لان معلومه كذلك لا لان العلم في ذاته كذلك بل لان معلومه كذلك لا كما ظنه المتأخرون حيث سمعوا ان المتقدمين سموا ذلك العلم كليا تعويلا على فهم المتعلمين ولم يقفوا على أغراضهم فزعموا أن في العقل صوره مجرده كليه ورد هذا الجواب بان الانسانية التي في زيد ليست هي بعينها التي في عمرو فان الانسانية المتناولة لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست بعينها هي التي في كل منهما (١) ولا هي فيهما معا (٢) لان الموجود منها في أحدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزءا منهما أي من الانسانيتين وكذا الموجود في كل من الأشخاص الثلاثة ليس هو بعينه ما في مجموع الثلاثة بل جزء من ثلاثة اجزاء لان عدد الانسانية في الخارج بحسب عدد الأشخاص نعم الانسان إذا اخذت ماهيته لا بشرط شئ فليست هي من تلك الحيثية الا هي لا واحده ولا كثيره ولا كليه ولا جزئيه ولا ينافي شيئا منها فهي مع الجزئي جزئيه ومع الكلى كليه ومع الواحد واحده ومع الكثير كثيره واما الانسانية الكلية التي اشترك فيها الأشخاص الكثيرون فهي لا يكون وجودها الا في العقل فهي من حيث كونها صوره واحده في عقل واحد كعقل زيد

مثلا جزئيه ومن حيث إنها متعلقه بكل واحد واحد من الأشخاص كليه ومعنى تعلقها (٣) ان الانسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحه لان تكون

---

(١) لان الانسانية الكلية متناولة والتي في كل منهما ليست بمتناوله س ره

(٢) أي ليست الانسانية الكلية الانسانية التي فيهما معا ولا في كل الأناسي أي الكل المجموعي لان الموجود من الانسانية في أحدهما لا يكون نفسهما أي لا يكون مجموع الانسانين والانسانية مجموع الانسانين فأحدهما ليس انسانا ثم الأولى في الرد ان يستفسر عن المجيب بان المعلوم الكلى إن كان في الخارج فاما الكل الافرادي من الانسانية والمجموعي واما الماهية من حيث هي ويبطل كلاهما بما ذكر وإن كان في الذهن وفرق بين الحاصل في الذهن والقائم به كما ذكره الفاضل القوشجي فيبطل بما مر في مبحث الوجود الذهني س ره

(٣) ولما كان تفسير الكلية بالمطابقة للكثيرين فيه اشكالات كما مر عدلوا عنها إلى الاشتراك ولما كان ظاهر الاشتراك أيضا لا يخلو عن اشكال كما لا يخفى فسروه بما ترى من أن الكلى إذا حصل في المواد كان عين الأشخاص وهي إذا حصلت في العقل كانت عين الكلى س ره

كثيره ولأن لا تكون لو كانت في أي مادة من مواد الأشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه أو أي واحد من تلك الأشخاص سبق إلى أن يدركه ذو عقل حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي انضاف إليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار آخر ملفوفة باللواحق الذهنية المشخصة فإنها بأحد الاعتبارين مما ينظر به في شئ آخر ويدرك به شئ آخر وبالاعتبار الاخر مما ينظر فيه يدرك نفسها أقول لا منافاة عندنا بين التشخص العقلي وبين الكلية والاشتراك بين كثيرين (١) وقد علمت منا ان الصورة العقلية غير حاله في الذهن حلول الاعراض في محالها حتى تصير متشخصة بتشخص الذهن وبالهيئات المكتنفة بالنفس إذ النفس ما دامت مقيده بهذه الهيئات النفسانية لا يمكن ان تصير عاقلة بالفعل ولا معقولها معقولا بالفعل ففيها ما دامت موجودة بالوجود الطبيعي أو بالوجود النفساني قوه العاقلية والمعقولية لا فعليتهما فإذا انسلخ من هذا الوجود (٢) وصار وجودها وجودا آخر

---

(١) حاصله ان الكلية والاشتراك باعتبار سعة ذلك الوجود المحيط إحاطة الحقائق بالرقائق واستواء نسبته إلى جميع أشخاصه فلا منافاة بين التشخص العقلي والإحاطة و الاستواء المذكورين فافهم س ره

(٢) فاذن كيف يبقى موضوع النفس للصورة العقلية فضلا عن هيئاته حتى يكونان مشخصين لها إذ علمت أن التعقل باتحاد العاقل بالمعقول فيتحول العاقل إليه وقد قلنا في موضع آخر ان حق وصول المعنى إلى الغاية التحول والفناء فيها وبدونه لا وصول حقيقة ان قلت إذا تحول وانسلخ النفس ترى النفسية باقيه فكيف قلتم لا يبقى قلت لأنها ليست واحده عددية أي محدودة بل واحده وحده حقه ظلية لوحده حقه حقيقية فإذا تحولت في شان بقيت في شؤون أخرى ثم هذا التحول في العقل الهيولاني لا في مقامها الخيالي لأنه صار بالفعل في الصور الجزئية الخيالية وكلما تحول عقلها الهيولاني في شان بقي شان آخر حتى صار عقلا بسيطا وذلك لان العقل الهيولاني ذو مراتب كالهيولي الأولى فإذا تحولت الهيولى الأولى كما قال المصنف قدس سره بالاتحاد إلى النارية مثلا لا ينافي تحولها إلى الهوائية وتتحول إلى الانسانية ولا تصادم كونها مكتسبه بصور العناصر البسيطة س ره

وتشخصها تشخصا عقليا كليا صلح لان يصير عين المعقولات ويتساوى إليه نسبه الشخصيات (١) وبالجملة الصورة العقلية لا يكتنفها الهيئات النفسانية وليست وجودها وجودا نفسانيا كالعوارض النفسانية من الشهوة والغضب والخوف والحزن والشجاعة

وغيرها وقد علمت أيضا ان معنى التجريد في التعقل وغيره من الادراك ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد ولا ان النفس واقفه والمدركات منتقله من موضوعها المادي إلى الحس (٢) ومن الحس إلى الخيال ومنه إلى العقل بل المدرك والمدرك يتجردان معا وينسلخان معا من وجود إلى وجود وينتقلان معا من نشأة إلى نشأة ومن عالم إلى عالم حتى تصير النفس عقلا وعاقلا ومعقولا بالفعل بعد ما كانت بالقوة في الكل

فصل

في أن القوة العاقلة كيف تقوى على توحيد الكثير وتكثير الواحد

اما توحيدها للكثير فهو عندنا (٣) بصيرورتها عالما عقليا متحدا بكل حقيقة

---

(١) انما لم يقل ويتساوى نسبه إلى الشخصيات لأنه غنى عن الأشخاص وعند وجوده لا وجود لها حتى ينتسب إليها بخلاف ما إذا لوحظ الأشخاص ونسب إليها الوجود فلا بد لها من الانتساب إليه لأنه بدها اللازم وهي ذوات حاجات إليه س ره

(٢) ولا عن موضعها العقلي بل النفس تترقى وتتصل بالعقل الفعال بل تتحد به وبمدركاته بعد طرح الكونين الحسى والمثالي س ره

(٣) أي بنحو التحقق لا بنحو التعلق فهو وجود يصير كذا لا علم وفكر فقط س ره.

مصداقا لكل معنى معقول لكونه عقلا بسيطا فعالا لتفاصيل العلوم النفسانية (١) وعند الجمهور بالوجهين الآخرين أحدهما بالتحليل فإنها إذا حذفت عن الأشخاص الداخلة تحت المعنى النوعي بتشخصاتها وسائر عوارضها اللاحقة بقيت الحقيقة النوعية ماهية متحدة وحقيقة واحده (٢) والثاني بالتركيب لأنها إذا اعتبرت المعنى الجنسي والفصلي أمكنها ان يقرن الفصل بالجنس بحيث يحصل منهما حقيقة متحدة اتحادا جمعيا أو حمليا واما قوتها على تكثير الواحد فهي تجسيمها بقوتها الخيالية للعقليات (٣) وتنزيلها في قوالب الصور المثالية وقيل بتميزها الذاتي عن العرضي و الجنس عن الفصل وجنس الجنس للماهية عن جنسها بالغه ما بلغت وفصل فصلها وفصل جنسها عن فصلها بالغه ما بلغت وتميز لاحقها اللازم عن لاحقها المفارق والقريب منها عن البعيد فيكون الشخص الواحد في الحس أمورا كثيره في العقل ولذلك ادراك العقل أتم الادراكات لكون العقل غير مقصور ادراكه على ظواهر الشئ بل يتغلغل ويغوص في ماهية الشئ وحقيقته ويستنسخ منها نسخه مطابقه لها من جميع الوجوه بل يصير هو هي بحقيقتها واما الادراكات الحسية فإنها مشوبة بالجهالات ونيلها ممزوج بالفقدان فان الحس لا ينال الا ظواهر الأشياء وقوالب الماهيات دون حقائقها وبواطنها

---

(١) مثلا إذا علمت حقيقة السماء بأجناسه وفصوله وبأجزائه الخارجية مادته و صورته الجسمية وطبيعته الخامسة ونفسه المنطبعة ونفسه الكلية بقدر الطاقة البشرية أدرجت حقيقته بين جنبي وجودك وهذا أتم من ادراجك ما في الحس من السماء س ره

(٢) وكذا إذا حذفت عوارض حقيقة الوجود وهي المهيات بقيت واحده س ره

(٣) الصواب قول القائل فان هذا عمل الخيال لا العقل بل من الأغاليط وتكثير الواحد شان عظيم للعاقلة فالعاقلة تعقل البساطة التي هي مقتضاه للبرهان والخيال يتصورها بالنقطة وهي تعقل النور الحقيقي نور الأنوار القاهرة والأنوار الاسفهبدية وهو يتصورها بالنور الشمسي وهي تعقل الإحاطة الحقيقية وهو يتصورها بالانبساط الكمي وقس عليه وبالحقيقة توحيد الكثير من شعب التحقيق وتكثير الواحد من شعب التدقيق ويمكن ان يوجه كلامه قدس سره بان مجرد لفظ تكثير الواحد يعم معنيين مذموم وهو مثل ما ذكره وممدوح وهو مثل التميز المذكور ومثل تكثير أسماء الله وصفاته بحسب المفاهيم بحيث قيل في مقام الأسماء والصفات جاءت الكثرة ومثل تكثير العوالم المنضدة إذا لوحظ مقام البسائط من كل الممكنات في الصعود مثلا ومقام الجهاد من الكل و النبات منها والحواس من الحيوانات إلى الانسان ومقاماته ملحوظا في الكل مأخوذا كل مقام بشرط لا كما ذكرناه في موضع آخر س ره

فصل
في درجات العقل والمعقول
قالت الحكماء أنواع التعقلات (١) ثلاثة
أحدها ان يكون العقل بالقوة أي لا يكون شيئا
من المعقولات (٢) ولا له شئ من المعقولات حاصلا بالفعل ولكن النفس تقوى على استحصال المعقولات واكتسابها
كلها ومراتبها فان العقل الهيولاني بالقوة عالم عقلي من شانه ان يصير مدركا للحقائق كلها وتحصل فيه صوره كل موجود مما هو بذاته معقول لخلوه بالفطرة الأصلية عن المادة وما هو بذاته غير معقول لأنه صوره في مادة أو في حس أو في خيال لكن القوة العقلية يجرد صورته عن المادة على ما أوضحته الحكماء وسنوضحه إن شاء الله
تعالى فتكون فاعله عند ذلك للصور العقلية المفصلة وقابله لها والعالم الصوري عالمان عالم عقلي وعالم حسي وكل عالم حسي فإنما هو ما هو بصورته لا بمادته فإذا حصلت صورته

---

(١) عد قوه التعقل تعقلا انما هو لان قوه الشئ طليعة منه ولولاها لم يكن الشئ ولم يتحول من أدنى إلى أعلى وهكذا إلى ما شاء الله تعالى واما الشيخ فلم يعين القوة لكن قسم الملكة إلى قسمين كما يأتي س ره
(٢) إذ تعقله لنفسه أيضا بالقوة وان توهم ذاته وتخيل كالنفوس الجاهلة التي لا تقدر على تعقل ذواتها وتخيل ذواتها أولات وضع وجهه ونحوهما س ره.

لشئ على ما هو عليه فذلك الشئ في نفسه عالم فالعقل الهيولاني مستعد لان يكون عالم الكل إذا حصل فيه صوره الكونين فيصير بصوره عقله شبيها بالعالم العقلي و بصوره نفسه شبيها بالعالم الحسي فيكون في ذاته ماهية كل موجود وصورته فان عسر عليه شئ من الأشياء فاما لأنه في نفسه ضعيف الكون غير صوري الوجود خسيسا شبيها بالعدم وهذا مثل الهيولى وحركه والزمان والقوة واللا نهاية واما لأنه شديد الوجود قوى الظهور فيقهر وجود ذلك الشئ وجوده ويغلب نور ذلك الشئ نوره وهذا مثل مبدأ الكل والعقول العالية فان كون النفس الانسانية في المادة يورثها ضعفا عن تصور الباهرات جدا في طبائعها وذواتها فيوشك انها إذا تجردت عن هذه العلائق صارت إليها وطالعتها حق المطالعة واستكمل عند ذلك تشبهها بالعالم العقلي الذي هو صوره الكل عند الباري تعالى وفي علمه السابق على وجود الأشياء سبقا بالحقيقة فهذه القوة التي تسمى عقلا هيولانيا هو بالقوة عالم عقلي من شانه ان يتشبه بالمبدء الأول ومراتب القوة مختلفة كما وكيفا فقد تكون قريبه من الفعل وقد تكون بعيده وقد تكون بالقياس إلى الكل وقد تكون بالقياس إلى البعض على تفاوت اعداد كثيره في الحالين لا تعد ولا تحصى وللكل طرفان فمن شديد البلادة متناه في الغباوة وخمود القريحة ومن شديد الذكاء متوقد الفطرة و هو القوة القدسية التي يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار العقل الفعال.

وثانيها أن تكون الصور العلمية النفسانية الفكرية حاصله في قوه خيالية بحيث يشاهدها وكأنه ينظر إليها على التفصيل (١).

وثالثها ان يكون عقلا بسيطا يتحد فيه المعقولات حاصله فيه بالفعل لا بالقوة مقدسا عن الكثرة والتفصيل

والشيخ قد نبه على هذا العقل البسيط في علم النفس من الشفاء بقوله ان تصور

---

(١) المراد بالثاني المعقولات المفصلة التي في العقل وهو أول الثلاثة في كلام الشيخ الا انه لما كان الترتيب الزماني الذي في المعقولات بمعونة الخيال كما يأتي قال في قوه خيالية أو المراد في قوه عقلية خيالية أي منسوبة إلى الخيال مشوبة به س ره.

المعقولات على وجوه ثلاثة أحدها التصور الذي يكون في العقل مفصلا منظما والثاني ان يكون قد حصل التصور واكتسب لكن النفس معرضة عنه وليست تلتفت إلى ذلك المعقول بل قد انتقلت منه إلى معقول آخر فإنه ليس في وسع أنفسنا ان نعقل الأشياء معا دفعه واحده ونوع آخر من التصور وهو مثل ما يكون عندك في مسألة تسئل عنها مما علمته أو مما هو قريب من أن تعلمه وحضرك جوابها في الوقت وأنت متيقن بأنك تجيب عنها مما علمته من غير أن يكون هناك تفصيل البتة بل انما تأخذ في التفصيل والترتيب في نفسك مع اخذك في الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به قبل التفصيل فهو كمبدأ لذلك التفصيل فان قال قائل ان هذا أيضا علم بالقوة لكن قوه قريبه من الفعل فذلك باطل لان لصاحبه يقينا (١) بالفعل حاصلا لا

---

(١) ولأنه اشتباه بين العقل والخيال ونفى للعام بنفي الخاص فحيث يرى أن الصور ليست في الخيال يظن أنها ليست في العقل كان النفس ليست الا الخيال فإذ ليست فيه فليست في النفس وإذ ليست بنحو الكثرة فليست بنحو الوحدة وكل ذلك مغالطة بل الشيخ وغيره من المحققين ينبغي ان لا يلتزموا القوة في الملكة حين الاشتغال بالاكل والشرب الا القوة بمعنى الشدة فليشرح الأعضاء المعنوية للنفس بحس وخيال ووهم و عقل تفصيلي وعقل بسيط فالعالم علماء وعدم عالمية أربعة منهم لا ينافي عالمية خامسهم سيما فيمن هو كأنه ليس الا العقل المحض وقواه الجزئية أسلمت على يديه الا ترى انه لا يحتاج إلى تجشم كسب جديد كما عنده القوة وهذا العقل البسيط مظهر من لا يشغله شان عن شان ولا يلهيه قول عن قول والنطق الحقيقي درك الكليات والمكالمة مع المفارقات كما قال النبي صلى الله عليه وآله ان في أمتي مكلمين محدثين وهذا أحد وجوه تلاوة آيات الكتاب المبين دفعه واحده دهرية كما يؤثر عن العلى العالي ع وهذا العقل مكانه الجبروت وزمانه الدهر الأيمن الاعلى وإن كان بحسب مقامه الصوري في عالم الطبيعة ومستعمل القوى والطبائع ولم يشغل المشاغل الذاتية عن المشاغل الطبيعية ولم يتجاف عن ذلك المقام الشامخ من له مقام الاستقامة والتمكين ورؤية الجزئيات مرائي لحاظ الكليات لا العكس ومن لا يصدق بهذا فهو ممن نسو الله فأنساهم أنفسهم فيرى نفسه البدن أو النفس بما هي نفس ومعلوم انهما لا يتخطيان هناك ولا طيران في تلك الأوجات فلا يقبل في نفسه ولا في غيره.

دانش نفست نه كار سرسريست * گر بحق دانا شوى دانى كه چيست س ره

يحتاج ان يحصله بقوة بعيده أو قريبه فذلك اليقين اما لأنه متيقن بان هذا حاصل عنده إذا شاء علمه فيكون تيقنه بالفعل بان هذا حاصل تيقنا به بالفعل (١) فان الحصول حصول لشئ فيكون هذا الشئ الذي يشير إليه حاصلا بالفعل (٢) لأنه من المحال ان يتيقن ان المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقن حال الشئ الا والامر من جهة ما يتيقنه معلوم وإذا كانت الإشارة تتناول المعلوم بالفعل ومن المتيقن بالفعل ان هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده ثم يريد ان يجعله معلوما بنوع آخر ومن العجائب ان هذا المجيب حين يأخذ في تعليم غيره يفصل ما يحس في نفسه دفعه مما يعلمه بتعلم العلم بالوجه الثاني فيرتب تلك الصورة فيه مع ترتب ألفاظه فاحد هذين هو العلم الفكري والثاني هو العلم البسيط الذي ليس من شانه ان يكون له في نفسه صوره بعد صوره لكن هذا واحد يفيض عنه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشئ الذي نسميه علما فكريا ومبدءا له وذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فإن لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني واما انه كيف يكون للنفس الناطقة مبدأ غير النفس له علم غير علم النفس فهو موضع نظر يجب عليك ان تعرفه من نفسك واعلم أنه ليس في العقل المحض تكثر البتة ولا ترتب صوره فصوره بل هو مبدأ لكل صوره يفيض عنها على النفس

---

(١) أي علمه بنحو التفصيل التعاقبي أو علمه بالتشديد س ره

(٢) يعنى ان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له وقوله فيكون هذا الشئ الذي يشير إليه إشارة إلى أن كلمه هذا في قول المجيب هذا حاصل عندي اسم إشارة لموجود بالفعل إشارة عقلية وعلى التقديرين فالعلم بجواب سؤال السائل حاصل بالفعل س ره.

وعلى هذا ينبغي ان يعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها للأشياء فان عقلها هو العقل الفعال للصور والخلاق لها لا التي يكون للصور أو في صور النفس التي للعالم من حيث هي نفس (١) وكل ادراك عقلي هو نسبه ما إلى صور مفارقه للمادة ولأعراضها فللنفس ذلك بأنها جوهر قابل منطبع به وللعقل بأنه جوهر مبدأ فاعل خلاق انتهى ما ذكره الشيخ تلخيصا

وأقول اثبات هذا العقل البسيط لا يمكن الا بالقول باتحاد العاقل بالمعقولات على الوجه الذي أقمنا البرهان (٢) والعجب من الشيخ الرئيس حيث أذعن بمثل هذه الأمور التي ذكرها في هذا الموضع مع غاية اصراره في انكار القول بذلك الاتحاد فإذا لم يكن العقل البسيط الذي اعتقد وجوده في هذا النوع الانساني وفي الجواهر المفارقة بالكلية من الأجساد والمواد فيه المعاني المعقولة فكيف يفيض منه على النفوس ما لا يكون حاصلا له وكيف يخرج النفوس من القوة إلى الفعل بما لا حصول لها فيه وأيضا كيف يختزن فيه مع بساطته صور المعقولات التي تذهل عنها النفس ثم تجدها مخزونة لها عند المراجعة إلى خزانتها العقلية كما أثبتها الشيخ في ذلك الفصل بعينه (٣) فإنه قال فيه فما ذا تقول الان في الأنفس الانسانية والمعقولات التي تكتسبها وتذهل عنها إلى غيرها أتكون موجودة فيها

---

(١) أي الحال التي هي حال الصور العقلية للمفارقات حال العقل البسيط لنا لا حال الصور المادية أو الصور النفسانية س ره

(٢) أي بحيث لا ينثلم بساطته فإنه إذا كانت العاقلة موجودة بوجود وكل معقول موجودا بوجود آخر وإن كان زائدا متصلا كان هذا تركيب وكثرة بخلاف ما إذا كان وجود الكل واحدا والكثرة في المفاهيم المعقولة فكانت البساطة محفوظه س ره

(٣) ان قلت المشهور منهم ان خزانة المعقولات هي العقل الفعال بل في كل ادراك يتصل العقل الجزئي به أو يواجهه فكيف يقول الشيخ ان العقل البسيط هو الخزانة ولا سيما في أول الأمر حيث لا ملكه بعد قلت لا منافاة إذ قد مر ان الفرس المعقول في العقل الفعال وفي الف عقل واحد فكيف لا يكون العقل البسيط فينا وفي العقل الفعال واحدا فهذا الكلام من الشيخ يتم على الاتحاد ولكن لا يقول به ففيه تهافت س ره.

بالفعل التام فتكون لا محاله عاقلة لها بالفعل التام أو يكون لها خزانة يخزنها فيها وتلك الخزانة اما ذاتها واما بدنها أو شئ بدني لها وقد قلنا إن بدنها وما يتعلق ببدنها لا يصلح ان يكون محلا للمعقولات أو نقول إن هذه الصور العقلية أمور قائمه في أنفسها كل صوره منها نوع قائم في نفسه والعقل ينظر إليها مره ويغفل عنها فإذا نظر إليها تمثل فيها وإذا اعرض عنها لم يتمثل فتكون النفس كمرآة وهي كأشياء خارجه فتارة تلوح فيها وتارة لا تلوح وذلك بحسب نسب يكون بينها وبين النفس أو يكون كالمبدأ الفعال يفيض على النفس صوره بعد صوره بحسب طلب النفس ثم ذكر ان الحق هو القسم الأخير وأبطل باقي الشقوق وذكر انه سيبين في الحكمة الأولى ان هذه الصورة لا تقوم مفرده وأشار بذلك إلى ابطاله للصور المفارقة التي نسب القول بها إلى أفلاطون وشيعته من الأقدمين فبقي الصحيح عنده كون العقل البسيط خزانة للمعقولات فيرد الاشكال على طريقته انه كيف اختزنت واجتمعت في العقل البسيط صور هذه التفاصيل مجمله مع عدم القول بالاتحاد وبالجملة هذا المقصد من أمهات المسائل الإلهية وفيه سينكشف مسألة علم التوحيد الخاصي الذي يختص بذوقها أهل الله ولا يمكن تحقيق هذه المسألة الا بأحكام أصول سلفت في أوائل هذا الكتاب من كون الوجود هو الأصل في الموجودية والماهية منتزعة منه وان الوجود يشتد ويضعف وكلما قوى الوجود يصير أكثر جمعية وحيطة بالمعاني الكلية والماهيات الانتزاعية العقلية وإذا بلغ الوجود حد العقل البسيط المجرد بالكلية عن عالم الأجسام والمقادير يصير كل المعقولات وتمام الأشياء على وجه أفضل وأشرف مما هي عليه (١) ومن لم يذق هذا المشرب لا يمكنه تحقيق العقل

---

(١) المعقولات ناظره إلى المعقولات بالذات المفصلة والأشياء إلى المعقولات بالعرض من الأشياء الخارجية فان الماهيات في المعقولات بالذات والمعقولات بالعرض واحده والوجود متفاوت فيهما بالشدة والضعف والكمال والنقص ونحو ذلك ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك وليس حقائق متبائنة كما مر س ره.

البسيط الذي هو منبع العلوم التفصيلية ولذلك ترى أكثر الفضلاء مع خوضهم في تتبع العلوم الحكمية وغيرها استصعبوه ولم يقدروا على التصديق به كالشيخ السهروردي
في المطارحات والتلويحات وحكمه الاشراق فإنه أنكر ذلك صريحا وكذا الإمام الرازي
ومن في حالهم وطبقتهم.
فلقد قال في المطارحات ثم جاؤوا أي المشاؤون من الحكماء إلى كيفية تعقل الباري فقالوا وإذا كان عاقلا لذاته يلزم ان يكون عاقلا للوازم ذاته وتعقله للوازم ذاته منطو في تعقل ذاته فانا إذا عقلنا الانسانية ينطوي في تعقلنا لها تعقلنا للوازمها وربما أوردوا مثالا تفصيليا وفرقوا بين كون العلوم حاصله مفصله وبين كونها بالقوة مع قدره الاستحضار متى شاء فتكون ملكه ولا يكون الصورة حاصله وبين حالة أخرى هي كما يورد على الانسان مسائل كثيره دفعه فيحصل له علم اجمالي بجواب الكل ثم يأخذ بعده في التفصيل حتى يمتلي منه الاسماع والأوراق و العلم الاجمالي علم واحد بأشياء كثيره وليس علما بالقوة فان الانسان يجد تفرقه من نفسه بان علمه حينئذ ليس كما كان عند القوة قبل السؤال ولما وجد المتأخرون بعد أبحاثهم هذه الطريقة مبتنية على المساهلة مثل كذا وكذا إلى الاخر كلامه
وقال أيضا ثم قول القائل ينطوي علمه بلازمه في علمه بذاته فيه مساهلة فان لباحث ان يقول هل يعلم ذاته ولازمه جميعا أم لا (١) فإن لم يعلم فذلك حديث آخر وهو

---

(١) أقول نريد اللوازم الصفتية أي الماهيات التي هي لوازم صفاته تعالى ولكن الانطواء باعتبار ان وجود اللوازم عين وجود الصفات ووجودها عين وجود الموصوف و مفاهيم اللوازم لوازم غير متأخرة في الوجود كلزوم الجسم التعليمي للطبيعي والزمان للحركة القطعية على ما مر بل كلزوم مفهوم الوحدة والتشخص لنحو من الوجود الحقيقي أو نريد اللوازم الفعلية والانطواء باعتبار ان وجود الملزوم هو النحو الاعلى لوجودات اللوازم الافعالية وشيئية الشئ بتمام لا بنقصه والتشخص عين الوجود والوجود كلما كان أتم كان أكثر حيطة بالمعاني والنور كلما كان أقوى كان أشد إنارة واظهارا للماهيات والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول هذا معناه س ره.

مستحيل وان علم ذاته ولازم ذاته وذاته ليس لازمه فعلمه بذاته غير علمه بلازمه فيتعدد العلم ثم لازمه تابع لذاته فيجب ان يكون علمه بلازمه تبعا لعلمه بذاته و اما مثال الاجمال المذكور في الأمثلة الثلاثة فيمنع الخصم ان المسائل يصح ايرادها دفعه بل يورد واحده بعد واحده فيحصل لكل مسألة جواب عقيبها وثانيا هو انه قبل التفصيل لم يجد من نفسه الا قوه قريبه على التفصيل والفرق بين القوتين ظاهر أعني ما قبل السؤال وما بعده فإحداهما قوه قريبه والأخرى أقرب فان القوة لوجود الشئ لها مراتب انتهى كلامه

وقال الإمام الرازي في المباحث المشرقية بعد أن نقل ما ذكروا من الفرق بين التصور الاجمالي والتفصيلي بالمعنيين هذا غاية ما يقولون وليس الامر عندي كما يقولون بل العلم اما ان يكون بالقوة واما ان يكون بالفعل على التفصيل واما القسم الثالث وهو العلم البسيط فهو عندي باطل فان العلم عندهم عبارة عن حضور صوره المعقول في العاقل فهذا العقل البسيط ان كانت صوره واحده مطابقه في الحقيقة (١)

---

(١) نختار ان الصورة أي ما به الشئ بالفعل واحده ولكن الصورة الواحدة إذا كانت بمعنى الماهية الواحدة لا تحكي عن الماهيات الكثيرة واما ان كانت بمعنى الوجود الواحد بالوحدة الحقه الحقيقية وجودا شديدا غير متناه الشدة النورية فيكون ما به الانكشاف لكل الوجودات وكثير الحيطة بالمعاني والماهيات وإذا كانت الوجودات المتشتة والأنوار المتفرقة مظهره للماهيات فما حدثك بالوجود الشديد الأكيد الجامع الواجد الغير الفقيد ويد الله مع الجماعة والقول في العقل البسيط الانساني كالقول المذكور إذ نختار ان الصور كثيره ولكن ماهية لا وجودا فالعقل البسيط الانساني مثلا وجود قوى واحد ومع وحدته متحد بجميع ماهيات المعلومات التي تظهر للعقل التفصيلي المشوب بالخيال مفصله ممتازة فان كون جميع الماهيات في العقل البسيط كونها صحيحه الانتزاع منه فان الماهية في أي شئ كانت هذا معناها وانتزاعها منه باللزوم العقلي و كيف لا والعقل البسيط علم بكل ماهية ماهية والكل يعرض عليه وهو بوحدته يوازى الكل بكثرتها والحقائق الخارجية ينكشف به وكأنه نفس الامر التي هي تطابقها فالماهيات فيه كثيره ووجودها واحد فإذا نظر إلى وجودها الواحد فأذعن بالمسألة الأولى أعني كون العلم الواحد علما بمعلومات كثيره بل لا تتناهى وإذا نظرت إلى الماهيات الكثيرة المنطوية في العقل البسيط فأيقن المسألة الثانية أعني جواز اجتماع علوم كثيره دفعه واحده لكن كل ذلك بشرط ان تتذكر ما أسلفناه ان العالم بالنحوين المذكورين من هو وانه ليس هو العقل التفصيلي النفساني فضلا عن الخيال فإنهما لا يسعهما تو بزرگى ودر آئينه كوچك ننمائى بل هو مقامك العقلاني المحض كما عند التجرد عن جلباب البشرية ومن يتوهم في نفسه أو في غيره ممن حصل له العقل البسيط ان ليس هذان النحوان من العلم فيه بالفعل فيظن نفسه وذاته الخيال أو العقل النفساني فيراه خاليا ونسي ذاته نسوا الله فأنساهم أنفسهم

تا تو خود را پيش وپس داري كمان * بسته جسمي ومحرومى ز جان.

وفي العلم الواجبي جل جلاله تفصيل في عين الاجمال واجمال في عين التفصيل والمراد بالتفصيل الكثرة في المعلوم وبالاجمال الوحدة في العلم والعلم والمعلوم

بالذات وان كانا متحدين الا انهما كالوجود والماهية مغايرتها في التصور فلا يلزم الخلف من وجهين كما ذكره المشكك س ره

لأمور كثيره فذلك باطل إذ الصورة العقلية الواحدة لو كانت مطابقه لأمور كثيره لكانت مساوية في الماهية لتلك الأمور المختلفة في الحقيقة فيكون لتلك الصور حقائق مختلفة فلا يكون الصورة واحده هذا خلف وان قيل بان هذا التعقل البسيط صور مختلفة

بحسب اختلاف المعقولات فالعلم التفصيلي بتلك المعقولات حاصل إذ لا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك فثبت ان ما يقولونه بعيد عن التحصيل فلعلهم أرادوا بهذا العقل البسيط ان يكون صور المعلومات تحصل دفعه واحده وأرادوا بالتعقل التفصيلي ان يكون صور المعلومات تحصل على الترتيب الزماني واحده بعد واحده فان أرادوا به ذلك فهو صحيح ولا منازعه فيه معهم ولكنه لا يكون مرتبه متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض الذي يكون عند التفصيل بل حاصله راجع إلى أن العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتوالى وتتعاقب واما على ما اخترناه من أن العلم حالة إضافية فبطلان ما قالوه ظاهر أيضا لان الإضافة إلى أحد الشيئين غير الإضافة إلى غيره فإذا تعددت الإضافات فقد حصلت تلك العلوم على التفصيل

فاما ما قالوه من أن علمه بقدرته على الجواب يتضمن العلم بالجواب فنقول انه

في تلك الحالة عالم باقتداره على شئ دافع لذلك السؤال (١) فاما حقيقة ذلك الشئ فهو غير عالم به قبل الجواب فان لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم هو كونه دافعا لذلك السؤال فالحقيقة مجهوله واللازم معلوم على التفصيل وهذا كما انا إذا عرفنا من النفس انه شئ يحرك البدن فكونها محركه للبدن لازم من لوازمها وهو معلوم على التفصيل وان كانت حقيقتها مجهوله إلى أن يعرف بوجه آخر فثبت ان ما قالوه باطل ويخرج من الدليل الذي ذكرناه فساد ان يكون العلم الواحد علما بمعلومات كثيره انتهى.

أقول هذا المقصد ارفع قدرا وأجل منالا من أن ينال غوره مثل هذا الرجل بقوة فكره وكثرة جولانه في العلوم البحثية ووفور حفظه للمسائل المشهورة فان هذه المسألة وأمثالها لو كانت مما يمكن تحصيلها بالنظر الفكري والتتبع للانظار الموروثة من المشائخ والمعلمين لم يكن مما غفل عنها مثل الشيخ الرئيس ومن هو في تلوه أو قريب منه وقد ظهر منه ما قد ظهر من التناقض بين كلاميه في اثباته العقل البسيط ومن انكاره اتحاد العاقل بالمعقول

فصل

في امكان التعقلات الكثيرة في النفس دفعه واحده

اما على ما حققناه من كون النفس إذا خرجت من القوة إلى الفعل صارت عقلا بسيطا هو كل الأشياء فذلك امر محقق ثابت عندنا وتوضيح ذلك أن العلم

---

(١) ليت شعري انه إذا لم يعلم المجيب ماهية الأجوبة عند ايراد أسؤلة عديدة كيف يتيقن المجيب بان أجوبة الكل حاضره عنده وكيف يتيقن بأنه دافع للسؤال وأي شئ كان لا يدفع أي سؤال كان واما القطع بوجود شئ محرك للبدن مع الجهل بماهيته فلان الحركة ممكنة بشئ مجهول من وجوه معلوم بوجه فان النفس سواء كانت طبيعة أو مزاجا فرضا أو مجردا أو غير ذلك يمكنه تحريك البدن س ره.

والتعقل ضرب من الوجود والوجود متحد مع الماهية وكذا العلم متحد مع المعلوم وكما أن بعض الوجودات خسيس ضعيف وبعضه شريف قوى والخسيس قشر قليل المعاني مقصور على معنى واحد كالمقدار الواحد وان عظمت سموكه وجسمت انبساطه

في الجهات والشريف لب كثير الحيطة بالمعاني وان صغر مقداره أو لم يكن له مقدار كالنفس الناطقة فكذلك العلم له أنواع كثيره بعضها خسيس ضعيف كالحس فلا يمكن ان يحس باحساس واحد محسوسات متعددة وبعضها شريف كالتعقل فان العقل الواحد يكفي لادراك معقولات لا تتناهى كما في العقل البسيط (١) وبالجملة فكل ما كان العلم أعلى وجودا كان أكثر حيطة بالمعلومات وأشد جمعية للماهيات واما العلم النفساني فهو متوسط بين التخيل والعقل البسيط

---

(١) فهو بهذا الاعتبار مظهر اسم من لا يحجبه شئ عن شئ واسم من لا يشغله شان عن شان إذا كان الشأن أعم من الشؤون العلمية والفعلية وإذا كان الحس المشترك باحساس واحد يجمع احساسات خمسه في آن واحد ولا يشغله شان عن شان فإنه إذا كان في حال الابصار سامعا للأصوات ولامسا لحر الهواء أو برده أو اعتداله شاما لرائحة ذائقا في تلك الحال مذوقا فإنه في حال واحده خبير بالعوالم الخمسة ولا يشغله شان عن شان وأيضا الحس المشترك إذا أحس في حال اليقظة وتخيل المتخيلة تركيبا أو تفصيلا وشاهده الحس المشترك في تلك الحال فقد جمع بين ادراكين بل للنفس ثلاثة ادراكات بانضمام أدرك المعاني الجزئية حينئذ فما حدسك بالعقل ولا سيما العقل البسيط واما عدم تناهى المعقولات كما سيعبر أيضا بالأفاعيل الغير المتناهية فمعلوم لان قولك كل كائن فاسد معقول ينشعب إلى معقولات لا تحصى من قولنا كل حيوان فاسد وكل نبات فاسد وكل معدن وكل مركب ناقص فاسد وكذا كل حيوان فاسد إلى كل انسان طبيعي وكل فرس وكل بقر طبيعيين وقس عليها كل بري وبحري فاسد وكذا في الإضافات كل متقابلين لا يجتمعان في محل واحد وكل خلافين يجتمعان فيه وكذا كل بسيط كذا وكل مجرد كذا ينبعث منها ما لا تحصى وان كانت من المعقولات الغير المدونة والمقصود التمثيل فقس عليها التصديقات الأخرى والتصورات وكل هذه مفاهيم معقولة مثل واحد بسيط للانسان الحقيقي الواحد العقلي بل دفعه واحده دهرية س ره.

فيتعلق بمعلومين دفعه واحده كالحكم بين الشيئين بحمل أحدهما على الاخر فانا إذا حكمنا بثبوت شئ لشئ فلا بد من حصول تصورين دفعه تصور الموضوع وتصور المحمول لان الحاكم على الشيئين لا بد ان يحضر المقضى عليهما عنده ففي وقت ذلك الحكم لا بد من حضور الطرفين والا لكان الحاضر ابدا تصورا واحدا والتصور الواحد ينافي الحكم والتصديق فوجب ان يتعدد الحكم ابدا وأيضا إذا عرفنا الشئ بحده التام عرفناه بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بجميع اجزائه دفعه واحده لاستحال العلم بكنه حقيقية شئ في وقت من الأوقات فبهذا يظهر امكان حصول التصورات الكثيرة واما انه يمكن حصول التصديقات الكثيرة فلان المقدمة الواحدة لا تنتج فلو استحال العلم بالمقدمتين معا لاستحال حصول العلم بالنتيجة وأيضا العلم بوجود المضافين حاصل معا وكذا العلم بوجود اللازم و وجود الملزوم فعلم بهذا الدليل صحه حصول العلوم المتعددة في آن واحد (١) ومما يؤكد ذلك ويحققه ان النفس العارفة بمعلومات كثيره عند تحققها بمقام العقلية وتجردها عن جلباب البشرية لا يسلب عنها علومها بل يزيدها كشفا ووضوحا و مع ذلك لما خرجت عند ذلك من اختلاف الأوقات والأمكنة فيحضر معلوماتها بأسرها عندها دفعه واحده كالحال في علوم المفارقات في كون معلوماتها بأسرها حاضره معا بالفعل بلا شوب قوه

فان قلت نحن نجد من نفوسنا انا إذا أقبلنا بأذهاننا على ادراك شئ تعذر علينا في تلك الحال الاقبال على ادراك شئ آخر.

قلت قد أشرنا إلى أن العلم كالوجود يختلف بالكمال والنقص فالعلم العقلي كالوجود العقلي مغاير للادراك الخيالي والوجود الحسي فانا إذا قلنا الانسان جوهر قابل للابعاد نام حساس ناطق أحاط عقلنا بمفهومات هذه الألفاظ

---

(١) في العبارة نوع من المسامحة والمراد بحصول العلوم المتعددة في آن واحد حصولها دفعه من غير تدريج والا فالعلوم مجرده لا تنطبق في نفسها لا على زمان ولا على آن ط مد.

وظهر في خيالنا اثر مطابق لهذه المعقولات فإذا قلبنا وقلنا ناطق حساس نام قابل للابعاد جوهر فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب لكن الصور الخيالية تنقلب وتنعكس فإذا كان الامر كذلك فربما يساعد على أن القوة الخيالية يصعب عليها استحضار أمور كثيره وتخيلات مختلفة هي صور وحكايات لأمور عقلية تعقلها النفس بقوتها العقلية واما العقل فإنه يقوى على ذلك والذي يجده الناس كالمعتذر على نفوسهم من ادراك تعقلات متعددة في وقت واحد منشاؤه تعصى القوة الخيالية (١) عن تصويرها دفعه واحده (٢) ومع هذا لا يصعب عليها ادراك التخيلات التي ليست تصويرا للمعقولات دفعه واحده ولذلك قيل شان العقل توحيد الكثير وشأن الحس تكثير الواحد

---

(١) هذا المقدار لا يندفع به الاشكال ظاهرا فان القوة الخيالية عنده ره مجرده كالقوة العقلية فما بالها لا تجتمع مدركاتها مع كونها مجرده غير تدريجية الوجود لكن هناك جهتان يمنعان ذلك إحداهما ان للقوى الخيالية مظاهر مادية في البدن كالعين و الاذن والاجزاء الدماغية تعمل أعمالا مادية توجب استعداد النفس لادراكات مخصوصة والعصيان في الحقيقة لهذه القوى المادية دون القوى النفسانية المجردة وثانيتهما ان القوى الخيالية وان كانت مجرده عن المادة لكنها غير مجرده من صفات المادة كالكميات وبعض الكيفيات ولازم ذلك وقوع ترتيب ما بين المتخيلات ولازم الترتيب عدم اجتماع الاجزاء في الجملة فإذا تخيلنا طلوع الفجر ثم طلوع الشمس ثم زوالها ثم غروبها ثم انظلام الهواء كان من طبع متخيلنا هذا ان يفارق بعض اجزائه بعضا آخر وان فارق الجميع المادة فأحسن التدبر ط مد

(٢) على انا أثبتنا ان الحس أيضا يجمع بين ادراكات دفعه وقد ظهر من هذا انه لو قال في أول الفصل في امكان العلوم الكثيرة في النفس دفعه لكان أولى إذ فيما ذكرنا كان الجمع بين احساسات كثيره وتخيل وتوهم وتعقل تفصيلي وتعقل بسيط دفعه س ره.

فصل
في أن النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقلات الكثيرة
لما ثبت فيما قبل ان البسيط لا يصدر عنه من جهة ذاته بلا واسطه الا الواحد (١) ويرد هاهنا اشكال في صدور التعقلات الكثيرة من قوه واحده فحل هذا الاشكال هو ان المعلول إذا تكثر فهو انما يتكثر بأحد من أسباب التكثر اما تكثر العلة واما لاختلاف القابل واما لاختلاف الآلات واما لترتب المعلولات في أنفسها والنفس الناطقة جوهر بسيط ولو كان مركبا فلا تبلغ كثرتها إلى أن يساوى كثره أفاعيلها الغير المتناهية ولا يمكن أيضا ان يكون بسبب كثره القابل لان القابل لتلك التعقلات هو ذات النفس وجوهرها ولا يمكن ذلك لترتب الأفاعيل في أنفسها فان تصور السواد ليس بواسطة تصور البياض وبالعكس وكذلك في كثير من التصورات وكثير من التصديقات التي ليس بعضها مقوما للاخر أو كاسبا له فبقي ان يكون ذلك بسبب اختلاف الآلات فان الحواس المختلفة الآلات كالجواسيس المختلفة الاخبار عن النواحي يعد النفس للاطلاع بتلك الصور العقلية المجردة والاحساسات الجزئية انما تتكثر بسبب اختلاف حركات البدن لجلب المنافع والخيرات ودفع الشرور والمضار فبذلك ينتفع النفس بالحس ثم يعدها ذلك لحصول تلك التصورات الأولية والتصديقات الأولية ثم يمتزج بعضها ببعض

---

(١) لعلك تقول ان التعقل ليس فعلا بل انفعال فان للنفس جهة فعليه في البدن وجهه انفعالية عما فوقها من عالم المجردات.
قلت لهذا جوابان أحدهما تتميمه في العقل البسيط فإنهم أيضا يقولون العقل البسيط خلاف التفاصيل وثانيهما ان درك الجزئيات كالصور الخيالية عنده قدس سره بالفعالية والانشاء والمعقولات بما هي كثيره ومتعاقبة مشوبة بالخيالات فالنفس فعاله لها بهذا الاعتبار س ره.

ويتحصل من هناك تصورات وتصديقات مكتسبه لا نهاية لها فالحاصل ان حصول التصورات والتصديقات الأولية الكثيرة انما هو بحسب اختلاف الآلات وحصول التصورات والتصديقات المكتسبة بحسب امتزاج تلك العلوم الأولية بعضها ببعض وهي لا محاله مترتبة ترتبا طبيعيا كل مقدم منها علة للمتأخر

فصل

في قسمه العلم إلى الأقسام

العلم عندنا كما مر مرارا نفس الوجود الغير المادي والوجود ليس في نفسه طبيعة كليه جنسية أو نوعيه حتى ينقسم بالفصول إلى الأنواع أو بالمشخصات إلى الأشخاص أو بالقيود العرضية إلى الأصناف بل كل علم هويه شخصية بسيطه غير مندرجة تحت معنى كلي ذاتي فتقسيم العلم عبارة عن تقسيم المعلوم لاتحاده مع المعلوم كاتحاد الوجود مع الماهية وهذا معنى قولهم العلم بالجوهر جوهر والعلم بالعرض عرض وكذا العلم بكل شئ من نحو ذلك الشئ فعلى هذا نقول إن من العلم ما هو واجب الوجود بذاته وهو علم الأول تعالى بذاته الذي هو عين ذاته بلا ماهية ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته وهو علم جميع ما عداه وينقسم إلى ما هو جوهر وهو كعلوم الجواهر العقلية بذواتها التي هي أعيان هوياتها والى ما هو عرض وهو في المشهور جميع العلوم الحصولية المكتسبة لقيامها عند القوم بالذهن

وعندنا هو ان العلم العرضي هو صفات المعلومات التي يحضر صورها عند النفس وقد مر ان التعقل ليس بحلول صوره المعقول في النفس بل بمثولها بين يدي العقل واتحاد النفس بها وكذا التخيل عبارة عن حضور الصور المقدارية على عظمها وكثرتها عند النفس لا على نعت الحلول فيها بل على نعت المثول لديها مع اتحاد النفس بها من جهة

قوتها الخيالية وعند هؤلاء القوم ان تلك الصور لكونها مساوية لماهيات المدركات فهي

من حيث هي كذلك فبعضها جواهر وبعضها اعراض لكن جواهر جواهرها ذهنية واعراضها

اعراض ذهنية ومن حيث وجودها في الخارج فالجميع اعراض لأنها موجودة في موضوع موجود في الخارج الذي هو النفس أو العقل وكل موجود في موضوع فهو عرض هذا ما قالوه وقد بينا وهن هذه القاعدة وفساد قولهم ان شيئا واحدا يكون جوهرا وعرضا وبينا وجه التفصي عن ذلك الاشكال بايضاح سبيل الحق في باب العلم فهذه نحو من القسمة وقسمه أخرى قالوا من العلم ما هو فعلى و منه ما هو انفعالي ومنه ما ليس بأحدهما اما العلم الفعلي فكعلم الباري تعالى بما عدا ذاته وكعلم سائر العلل بمعلولاتها واما العلم الانفعالي فكعلم ما عدا الباري تعالى بما ليس من معلولاته مما لا يحصل الا بانفعال ما وتغير ما للعالم وبالجملة بارتسام صور تحدث في ذات النفس أو آلاتها وما ليس بفعلي ولا انفعالي فكعلم الذوات

العاقلة بأنفسها وبالأمور التي لا تغيب صورها عنها (١) ولا يكون تعقلها بحدوث ارتسامها

وقد يكون علم واحد فعليا من جهة انفعاليا من جهة أخرى كالعلوم الحادثة التي يترتب عليها الآثار كتأثير الأوهام في المواد الخارجة ولا يخفى ان وقوع العلم على افراده كوقوع الوجود عليها بالتشكيك لوجوه الأولية وغير الأولية والأقدمية وغير الأقدمية والشدة والضعف فان العلم بذات الأول تعالى أولى في كونه علما من العلم بغيره وهو أقدم العلوم لكونه سبب سائر العلوم وهو أشدها جلاءا وأقوى ظهورا في ذاته واما خفاؤه علينا فكما علمت سابقا من أنه لغاية ظهوره وضعف بصائرنا عن ادراكه فجهة خفائه هي بعينها جهة وضوحه وجلائه وهكذا كل علم بحقيقة علة بالقياس إلى العلم بحقيقة معلولها وكذا العلم بحقيقة كل جوهر هو

---

(١) كحياتها وقدرتها وعلمها بعلمها بذاتها ونحو ذلك من معلوماتها الحضورية التي حضورها للنفس عبارة عن حضور ذاتها لذاتها بلا تعدد تقسيمات أخريات من العلم ما هو حصولي ومنه ما هو حضوري ومن الحضور علم المجرد بذاته ومنه علم الشئ بمعلوله حضورا ومنه علم الفاني بالمفنى فيه شهودا ومن العلم وجهي كالرسوم واكتناهي كالحدود وأيضا من العلم الاجمالي ومنه تفصيلي فحال الانسان الخ فيه قلب كما لا يخفى س ره.

أشد من العلم بحقيقة كل عرض وهو أولى وأقدم من العلم بحقيقة العرض القائم بذلك الجوهر لكونه علة لها لا بحقائق سائر الاعراض واما اطلاق العلم على الفعل والانفعال والإضافة كالتعليم والتعلم والعالمية فعلى سبيل الاشتراك أو التجوز

فصل

في الإشارة إلى اثبات القوة القدسية

اعلم أن مبدء العلوم كلها من عالم القدس لكن الاستعدادات للنفوس متفاوتة وعند تمام الاستعداد لا فرق في الإفاضة بين الأوليات والثواني فحال الانسان في ادراك الأوليات كحاله بعد التفطن للحدود الوسطى في ادراك النظريات في أنها كأنها تحصل بلا سبب ووجود الشئ بلا سبب محال لكن السبب قد يكون ظاهرا مكشوفا وقد يكون باطنا مستورا والملقى للعلوم على النفوس المستعدة هو بالحقيقة سبب مستور عن الحواس معلم شديد القوى بالأفق الاعلى وفعله في النفوس في غاية الخفاء

ولكن قد يبرز من الباطن إلى الظاهر وقد يبرز من مكمن الغيب إلى عالم الشهادة والأول

كما للأنبياء والثاني كما للأولياء عليهم السلام أجمعين واما هذه الأسباب الظاهرة كالبحث

والتكرار والسماع من معلم بشرى فهي معدات ليست بموجبات ولذلك قد يختلف وقد يتخلف وبيان ذلك أن كل انتقال من الأوليات إلى النظريات اما ان يكون بتعليم معلم بشرى أو لا يكون فإن كان بتعليم معلم كذلك فلا بد وان ينتهى بالآخرة إلى ما لا يكون ذلك من هذا السبيل بل يناله من ذاته والا لتسلسل التعليم والتعلم (١)

---

(١) فإنه كما يتصل حقيقة النبي وقلبه المعنوي بحقيقة العقل الفعال الذي يطبق الخافقين وتمام العقول المجردة بالفعل في السلسلة الصعودية تجلياته ويتلقى كلامه الحقيقي التام الروحاني ويتعلم الحقائق البسيطة من الأشياء كذلك يتصل رقيقته سلام الله عليه برقيقه العقل الفعال التي هي كأصبح أهل زمانه وأصلحهم فيرى ببصره صورته المليحة ويسمع بسمعه الشريف كلماته اللفظية الفصيحة مما هي محاكات الكلمات التامات هور قليانية وفي أولياء الله تعالى من العرفاء والعلماء بالله اتصال الحقيقة بالحقيقة و الجمع التام لا يتيسر فكل ميسر لما خلق له س ره.

إلى غير النهاية (١) ولأن كل من مارس علما من العلوم وخاض فيه وداوم على مواظبته ومزاولته لا بد وان يستخرج بنفسه ما لم يسبقه إليه متقدموه واستادوه قل ذلك أو كثر فان باب الملكوت غير مسدود على أحد الا لمانع من نفسه وحجاب من غلظه طبعه فبقدر سعيه وحركه باطنه يتلطف ذهنية قلبه ومقدحه طبعه ويستعد كبريت نفسه لان ينقدح فيه شعلة من نار الملكوت أو نور من أنوار الجبروت وكيف لا وقد بينا من قبل ان الاحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول التصورات الكلية وعرفت ان حصول التصورات المتناسبة سبب لحكم الذهن بثبوت أحدهما للاخر فكثيرا ما يقع للذهن التفات إلى تصور محمول بسبب الاحساس بجزئياته عند استحضار تصور موضوعه وعند ذلك يترتب عليه لا محاله الجزم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع من غير استفاده ذلك عن معلم أو رواية أو سماع من شيخ أو شهادة عدل أو تواتر فظهر ان الانسان يمكنه ان يتعلم من نفسه وكلما كان كذلك فإنه يسمى حدسا وهذا الاستعداد القريب يتفاوت في افراد الناس فرب انسان بالغ في جمود القريحة وخمود الفطنة بحيث لو أكب طول عمره على

---

(١) ربما يتوهم من اطلاق البيان ان المراد لزوم التسلسل فيهما في الموضوعات الغير المتناهية المتعاقبة في سلسله الزمان لاثبات المؤيد بالقوة القدسية وحينئذ يرد منع بطلان هذا التسلسل لأنه تعاقبي وهذا خبط إذ مراده لزوم التسلسل فيهما بحسب موضوع واحد بأنه إن كان جميع انتقالات الذهن في الأفكار بالتعليم لزم التسلسل وهو خلاف الواقع لان الموضوع متناهي البقاء فتصور الانسان مثلا مكتسب من تصور الحيوان و الناطق وتصورهما من تصور الجوهر القابل للابعاد والنامي الحساس والمدرك للكليات وتصورها من تصور الموجود لا في الموضوع وممكن الفرض للخطوط الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم والزائد في الأقطار على التناسب الطبيعي والمدرك للجزئيات والعالم بالكليات وهذه التصورات ان كانت بالتعليم فتصور الوجود والامكان والزيادة و الدرك والعلم بديهي فيعلمها العاقل من نفسه وهذا ما قالوا إنه لا يمكن ذهاب سلسله التصورات إلى غير النهاية س ره.

مسألة واحده تعذر عليه تحقيقها وانصرف عنها بدون مطلوبه ورب انسان يكون بضد ذلك حتى أنه لو التفت ذهنه إليه أدنى لفته حصل له ذلك ثم لما كانت الدرجات متفاوتة والقلوب مختلفة صفاءا وكدورة وقوه وضعفا في الذكاء وكثرة وقلة في الحدس فلا يبعد في الطرف الأعلى وجود نفس عاليه شديده قويه الاستنارة من نور الملكوت سريعه قبول الإفاضة من منبع الخير والرحموت فمثل هذا الانسان يدرك لشدة استعداده أكثر الحقائق في أسرع زمان فيحيط علما بحقائق الأشياء من غير طلب منه وشوق بل ذهنه الثاقب يسبق إلى النتائج من غير مزاولة لحدودها الوسطى وكذلك من تلك النتائج إلى أخرى حتى يحيط بغايات المطالب الانسانية ونهايات الدرجات البشرية وتلك القوة تسمى قوه قدسية وهي في مقابله الطرف الأدنى من افراد الناس ومخالفتها لسائر النفوس بالكم والكيف اما الكم فلكونه أكثر استحضارا للحدود الوسطى واما الكيف فمن وجوه أحدها انها أسرع انتقالا من معقول إلى معقول ومن الأوائل إلى الثواني ومن المبادئ إلى الغايات وثانيها انها تدرك العقليات الصرفة من حيث إنياتها وهوياتها لا من حيث مفهوماتها وماهياتها العامة فان الوصول إلى حقائق تلك المعقولات هي العمدة في الادراك دون المعارف الكلية (١) وان كانت هي أيضا وسيله إلى ذلك الوصول إذا استحكمت ورسخت أصول معانيها في النفس ولذلك قيل المعرفة بذر المشاهدة

---

(١) فالعلم بالعقل الفعال بأنه الجوهر المجرد في ذاته وفي فعله عن المادة ولا حالة منتظرة له وهو مكمل النفوس وخزانه معقولاتها بل مبدئها ومعادها بقدره الحق المتعال وجامع وجوداتها بنحو أعلى وابسط من جامعيتها لوجودات الكون وغير ذلك من احكامه ليس ركنا ركينا في المعرفة بل التخلق والتحقق به هو الركن الركين و تبدل العلم وهو الادراك الكلى بالمعرفة وهي ادراك الجزئي بل العلم الحضوري على نحو علم الفاني بالمفنى فيه هو العمدة والحق المبين وفقنا الله تعالى للعلم والعمل و عصمنا عن العثرة والزلل بمحمد وآله خلاصه أولياء الله المعبود الواصلين إلى العقول الكلية بل المتجاوزين عنها في الصعود س ره.

وثالثها ان سائر النفوس تعين المطالب أولا ثم تطلب الحدود الوسطى المنتجة لها واما النفس القدسية فيقع الحد الوسط لها في الذهن أولا ويتأدى الذهن منه إلى النتيجة المطلوبة فيكون الشعور بالحدود الوسطى مقدما على الشعور بالمطالب كما هو عليه الامر في نفسه في ذوات المبادئ اللمية

فصل

في أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول من غير عكس (١)

اما المطلب الأول فلان العلة اما أن تكون علة لذاتها أو لا تكون علة لذاتها فإن لم تكن علة لذاتها بل تحتاج في تأثيرها إلى انضمام قيد آخر فلم تكن هي العلة بالحقيقة بل العلة بالحقيقة هي ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في الأول إلى أن ينتهى إلى شئ هو لذاته يكون مقتضيا للمعلول فمن عرف ذلك الشئ لا بد وان يعرف منه انه لذاته علة لذلك المعلول فان ذاته إذا كانت لذاتها لا لغيرها علة لذلك المعلول فمن علمها على ما هي عليه وجب ان يعلمها

---

(١) محصل ما يفيده في المسألتين عطفا على الأصول السالفة اما في المسألة الأولى فان كانت العلة بحقيقة عليتها التامة ماهية بالنسبة إلى لازمها فحصولها في ظرف العلم يوجب حصول لازمها فيه وهو ظاهر لمكان اللزوم في الموجودين وان كانت العلة علة بوجودها كان العلم بوجودها علما حضوريا مستتبعا لوجود المعلول معها لان وجوده رابط بالنسبة إليها متقوم بها ولو لم يثبت معها لزم الخلف واما العلم بماهية العلة فلا يوجب العلم بالمعلول لان موضوع العلية هو الوجود دون الماهية واما في المسألة الثانية فإن كان المعلول معلول الماهية كالزوجية للأربعة فالعلم به يوجب العلم بعله ما لجواز أعمية المعلول وإن كان معلول الوجود فالعلم بوجوده علما حضوريا يفيد العلم بوجه من وجوه العلة لا الإحاطة بوجودها لأنه وجه من وجوهها وشأن من شؤونها فلا يكشف من العلة الا ما يحاذيه من كمالها الوجودي واما ماهية المعلول فلا يوجب العلم بها شيئا إذ لا عليه فيها ط مد.

على الجهة التي بها يوجب المعلول ومتى علم منها انه علة لذلك المعلول وجب ان يحصل العلم له بذلك المعلول لان العلم بأحد المضافين على الجهة الموقعة للإضافة يوجب العلم بمضاف آخر (١) هذا ما يستفاد من كتب القوم.

أقول التحقيق في هذا المقام ان العلة قسمان علة هي بماهيتها موجبه للمعلول كالأربعة للزوج والمثلث لذي الزوايا ومثل هذه العلة متى علمت ماهيتها علم لازمها لا محاله إذ اللازم لازم لذاتها وماهيتها من حيث هي هي وعلة ليست هي بماهيتها

موجبه للمعلول بل اما بوجودها الذهني أو بوجودها الخارجي ومثل تلك العلة لا يكفي العلم بنفسها لايجاب العلم بمعلولها وأيضا العلم بها وبكونها موجودة على الوجه العام في الموجودية لا يجب ان يؤدى إلى العلم بمعلولها لان الجهة المقتضية للمعلول ليست هي نفس ماهيتها ولا مطلق وجودها بل خصوص وجودها وتشخصها فما لم يعلم ذلك الوجود بخصوصه لا يلزم منه العلم بمعلوله وقد علمت أن الاطلاع على نحو من الوجود بهويته لا يمكن الا بان يتحد العالم به أو بما هو محيط به (٢)

---

(١) هذه المقدمة نفسه أصل الحجة لاستلزامها المعية بينهما في العلم لا كون العلم بالعلة علة متقدمة على العلم بالمعلول من غير عكس كما أورد عليه الرازي ولا ينفع فيه ما سيذكره المصنف ره من كون وجود العلة وجودا للإضافة الطارية بوجه فان ذلك لا يدفع المعية الإضافية بينهما والأولى حمل الإضافة على الإضافة الاشراقية ان احتمله كلامهم ط مد

(٢) فان العلم بالوجود لا يمكن ان يكون حصوليا فلا بد ان يكون حضوريا و العلم الحضوري له ثلاثة موارد علم المجرد بنفسه وعلمه بمعلوله وعلم الشئ بما هو فان فيه وهو أيضا كعلم الشئ بنفسه فالعلم بالوجود الحقيقي لا يمكن الا بأحد هذه الوجوه وكلامه قدس سره مشعر بالتخصيص في القاعدة بالعلم الحضوري في الوجود وهذا على ما هو التحقيق عنده واما عند القوم فلا تخصيص فان العلم بالحيلولة علة العلم بالانخساف والعلم بالمقابلة علة العلم بالتشكل البدري وقس عليه وليس في هذا علم حضوري بل علم الواجب تعالى عندهم بذاته وإن كان حضوريا الا ان علمه بمعاليله حصولي لأنه بالصور المرتسمة في ذاته تعالى وهذه الصور فيها العلية والمعلولية والعلم بالعلات علة العلم بالمعلولات وكلاهما حصولي وفي مواضع كثيره لم يخصص وهنا أيضا زاد لفظ بهويته لأجل هذا س ره

ومبدء له فعند ذلك يكون العلم بمعلوله نفس وجود معلوله كما أن العلم بوجود تلك العلة نفس وجودها فإذا علم أحد علة من العلل على الوجه الذي ذكرناه فلا بد ان يعلم معلولها ومن معلولها معلول معلولها وهكذا إلى آخر معلولاتها لو كانت وعلى هذا اندفع ما ذكره الفخر الرازي في بعض كتبه ان قول الحكماء ان العلم بالعلة يقتضى العلم بالمعلول ان أريد به ان العلم بماهية العلة يوجب العلم بمعلولها فذلك انما يصح فيما إذا كان المعلول من لوازم ماهية علته (١) وان أريد به ان العلم بالعلة من حيث هي علة يوجب العلم بالمعلول من حيث هو معلول فذلك وإن كان حقا لكنه عديم الفائدة فان المتضائفين معان في التعقل لا تقدم لأحدهما على الاخر أي متضائفين كانا (٢) ولا خصوصية لهذا الحكم بالعلة و المعلول وان أريد به ان العلم بالعلة بجميع وجوهها وحيثياتها يقتضى العلم بالمعلول فهذا أيضا عديم الجدوى فان العلم بكل مجموع يتضمن العلم بجزء من اجزائه (٣) فإذا علم جميع جهات العلة (٤) فمن جمله تلك الجهات كونها موجبه لهذا المعلول والكل غير مقتض لجزئه بل العكس أولى (٥) لان الجزء من أسباب

---

(١) وأيضا لا يصح فيما لا ماهية له س ره

(٢) وهم قالوا العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول وأيضا قالوا ولا عكس وهنا ينعكس وأيضا الكلام في الخصوص لا في العلية والمعلولية العامتين س ره

(٣) وأيضا قالوا ولا عكس وهاهنا أيضا ينعكس فان العلم بالمعلول بجميع وجوهه أيضا يستلزم العلم بالعلة إذ من جمله وجوهه ترتبه على وجود علة مخصوصة س ره

(٤) ينبغي ان يقرء اذن بالنون إذ لا جواب س ره

(٥) ان قلت الكلام في الواسطة في الاثبات لا الثبوت.
قلت العلم بالجزء أيضا جزء العلم بالكل س ره.

تحقق الكل بوجه ووجه الاندفاع ظاهر مما ذكرنا فان مرادهم ليس شيئا مما ذكره بل إن العلة إذا علمت بحقيقتها التي هي بها علة تقتضي وجوب وجود المعلول (١) حتى أن حالها مع تلك الحقيقة بالقياس إلى وجوب وجود معلولها كحال الماهية بالقياس إلى لازمها من حيث هي هي فظهر ان كل معلول من لوازم ماهية علته سواء كانت تلك الماهية عين الوجود أو غير الوجود أو مع الوجود

فان قلت ذات العلة مغائرة لعليه العلة فان عليه العلة معقولة بالقياس إلى معلولية المعلول وذات العلة غير معقولة بالقياس إلى شئ والا لكانت ذات العلة من باب المضاف فلا تكون قائمه بنفسها لكن المبدأ الأول القائم بذاته علة لما سواه هذا خلف.

وأيضا فيلزم ان يكون ذات العلة مع المعلول مع أنها متقدمة عليه هذا خلف

وإذا ثبت المغائرة بينهما وثبت ان ذات العلة غير معقولة بالقياس إلى المعلول لم يجب من العلم بحقيقة الذات التي عرضت لها العلية العلم بذات المعلول.

فنقول في حل هذا الاشكال (٢) ان عليه العلة لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا على حقيقة العلة ووجودها والا لكانت عليه العلة لتلك العلية أيضا زائدة

---

(١) لا يحتاج إلى جواب الشرط لأنه تفسير لقولهم العلة إذا علمت علم المعلول ففسر الشرط فقط لأنه المحتاج إلى التفسير س ره

(٢) لا يخفى ان ما أجاب به لا يتم جوابا عن القسمة الثانية من الاشكال وهي كون المتضائفين معا ذهنا وخارجا مع أن المدعى كون العلم بالعلة علة متقدمة على العلم بالمعلول على ما فيه من تسليم عروض مقولة الإضافة لذات الواجب تعالى فالأولى الجواب عن الاشكال بما سيذكره ان المعلول من شؤون وجود العلة تتقوم بها رابط لها فمن المستحيل حصول العلة بوجودها الخاص بها منفكا عن وجود معلولها بحيث يخرج وجوده عن حيطة وجودها فالعلم الحضوري بالعلة يوجب العلم الحضوري بالمعلول لا محاله هذا واما حديث الإضافة المقولية فإنما هي بين مفهومي العلة والمعلول لا بين وجوديهما ولا كلام في ذلك ط مد.

على ذات العلة ولزم من ذلك التسلسل فإذا عليه العلة نفس ذاتها المخصوصة و اما كون المضاف من جمله الاعراض وذات العلة قد تكون جوهرا فكيف يكون شئ واحد جوهرا وعرضا فجوابه كما أشرنا إليه في مباحث المضاف ان وجود الجوهر غير ماهيته العقلية فالجوهر إذا كان موجودا وهو بحقيقته علة لشئ فتلك الماهية الجوهرية إذا عقلت لم يلزم من تعقله على هذا الوجه الكلى تعقل كونها علة أو مضافة فإضافة العلية معقولها خارج عن المعقول من حقيقة الجوهر فالوجود المنسوب إليها من جهة ذاتها هو وجود الجوهر المعقول لذاته في ذاته وإذا نسب إليها من حيث كونها سببا لشئ أو مرتبطا به أي ارتباط كان ذلك الوجود من تلك الجهة وجود المضاف (١) وكأنه وجود الشئ على صفة فيكون كوجود العارض لشئ الا انه غير مستقل الماهية فهذا تحقيق وجود المضاف لا كما زعمه الناس من أنه غير موجود في الخارج والا لزم الكذب في قولنا هذا علة وذاك معلول وهذا أب وذاك ابن (٢).

فان رجعت وقلت إن لذات العلة حقيقة مخصوصة متميزة عن ذات المعلول وليس أحدهما داخلا في الاخر وإذا تباينا فلم لا يجوز حصول العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر.

فنقول هيهات ليست مغائرة العلة والمعلول كمغائرة زيد وعمرو وكمغائرة جسم وجسم حتى يمكن تصور أحدهما مع الغفلة عن الاخر بل وجود المعلول بخصوصه من نتائج وجود العلة ولوازمها ونسبه وجوده إلى وجود العلة نسبه

---

(١) وهذا كوجود العرض فإنه بسيط في الخارج وإذا أضيف إلى جنسه وهو اللون كان وجوده وكان معلولا وإذا أضيف إلى فصله وهو المفرق لنور البصر كان وجودا له أيضا وكان علة لان الفصل علة تحصل الجنس س ره

(٢) لا يلزم عليهم أيضا فإنه وان لم يكن موجودا بوجود ما بحذائه لكنه موجود بوجود منشأ انتزاعه والدليل كلزوم التسلسل يردعهم عن القول بوجود المضاف بالنحو الأول س ره.

لوازم الماهية إلى الماهية (١) ووجود العلة ليس الا تمام وجود المعلول وكماله والمغائرة بينهما كالمغائرة بين الأشد والأنقص وبالجملة التعقل التام ان يكون مطابقا للوجود الخارجي بل متحدا به (٢) فإذا كان الشئ بذاتها سببا للمعلول بلا واسطه وجب ان يكون العلم بعلته مقتضيا للعلم به بلا واسطه

واما المطلب الثاني وهو ان العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة بخصوصها فبيانه ان موجب الشئ لا بد ان يكون علته فالعلم بالعلة إذا حصل من جهة العلم بشئ فذلك العلم لا بد وأن يكون علة للعلم بالعلة لكن وجود المعلول يتحد بالعلم (٣)

---

(١) هيهات لازم الماهيات كالزوجية مثلا لها وجود في الذهن مباين بينونة عزله عن وجود الملزوم ولها ماهية مباينه عن ماهية الملزوم كالأربعة فان الأربعة كم والزوجية كيف مختص بالكم والمقولات متباينة ومراده قدس سره من تشريك النسبة اللزوم فقط ولو قيل النسبة نسبه اللازم إلى الملزوم وحمل اللازم الغير المتأخر في الوجود كلزوم الوحدة للوجود لكان أولى والعذر الاخر ان كلامه في مطلق العلة والمعلول الإلهية فقط س ره

(٢) أي يكون الوضع مطابقا للطبع فكما ان المعلول كاللازم البين للعلة في الخارج كذلك في الذهن هذا في العلم الحصولي واما في الحضوري فما ذكره بقوله بل متحدا به وفي توصيف التعقل بالتام إشارة إلى توجيه السؤال وحمله على منع ذلك والا فلا وجه له بعد تقرير الدليل واخذ العلة بالفعل فيه وعدم جواز تخلف المعلول عن العلة التامة والفاعل التام وقد مر ان كل وجود معلول بالنسبة إلى وجود علته كلازم الماهية والكل معتبرون هذه القاعدة في علم الواجب تعالى بغيره ولا يدعون سوى العلم بالمعلول مطلقا سواء كان بالوجه أو بالحد أو بالعلم الحضوري بالوجود كما يقول به المصنف قدس سره الا ترى ان في علم الواجب تعالى بالمعاليل وهو فرعها الشامخ منهم من يقول بالعلم الحضوري بوجوداتها ومنهم من يقول بالحصولي الصوري ومنهم من يقول بالصوري والمثل النورية ومنهم من يقول بتقرر الماهيات الأزلية فالعلة والمعلول وان كانا متباينين كان حضور المعلول عند حضور العلة لازما كما في حضور الزوجية عند حضور الأربعة والامكان والماهية وغير ذلك مع التباين واللزوم في الحضور مناط العلم وكذا الشدة والضعف و السنخية الوجودية فليس المراد إلى منع التعقل التام س ره

(٣) هذا مخصوص بالعلم الحضوري وكلامه السابق كان فيه س ره.

كما مر فلا بد وأن يكون لذلك المعلول ضرب من العلية بالقياس إلى علته وإذا كان المعلول بخصوصية ذاته من توابع العلة فلو كان بخصوصه علة لوجود علته بخصوصها يلزم تقدم الشئ على نفسه وهو محال نعم لما كان استناد المعلول إلى علته لأجل انه في ذاته غير مستقل الوجود والعدم إذ لو كان له استقلال في أحدهما لامتنع استناده إلى سبب فالممكن من جهة ماهيته المتساوية النسبة إلى الوجود والعدم يقتضى مرجحا ما وعلة ما لا علة مخصوصة فالعلم بثبوت المعلول من هذه الجهة يوجب العلم بثبوت مرجح ما وعلة ما ولذلك قيل الامكان علة الافتقار إلى علة مطلقه فإذا كان المعلول لامكانه محوجا إلى العلة والامكان موجبا للحاجة إلى العلة المطلقة فلا جرم كان العلم بماهية المعلول موجبا للعلم بالعلة المطلقة واما العلة فان اقتضاؤها للمعلول لذاتها وحقيقتها المخصوصة فاذن عليتها لا بد وأن تكون من لوازم ذاتها المعينة والعلة المعينة لا يقتضى معلولا مطلقا والا لكان لا يتخصص الا بقيد آخر فالعلة بالعلة بالحقيقة هي مع ذلك القيد فلم يكن ما فرضناه علة علة هذا خلف فثبت اذن ان العلة بحقيقتها المعينة تقتضي معلولا معينا فلا جرم كان العلم بحقيقة العلة علة للعلم بحقيقة المعلول المعين واما المعلول فلا يقتضى العلة المعينة من حيث هي هي فلا جرم لا يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعلة.

فان قلت المعلول المعين إذا لم يقتض علة معينه كانت نسبته إلى علته والى سائر الأشياء واحده فلما ذا استند إليها دون غيرها.

قلنا المعلول المعين يقتضى علة مطلقه لكن العلة المعينة اقتضت (١) معلولا

---

(١) يعنى ان تعين المعلول قبل اقتضاء العلة لم يوجد إذ تعينه بتعين العلة إياه حتى ذهب بعض إلى أن التشخص بالفاعل فقبل اقتضاء العلة كيف يتحقق معلول فضلا عن تعينه حتى يقال المعلول المعين يقتضى العلة المعينة وقد مر في مبحث الماهية وفي حواشينا هناك وحواشينا على الإلهيات ما يتعلق بهذا المقام وهذا كما أن الفصل علة تعين الجنس والجنس لا تحقق له قبل الفصل حتى يقال ما الذي خصصه بهذه الحصة من الجنس بدل تلك الحصة منه وهكذا في النوع الطبيعي وشخصه وقد أشار إليه في النظائر وقد غفل الإمام الرازي عن هذه الدقيقة كما مر إذ جعل وجود الجسم بل كل جنس مفروغا عنه وطالب المخصص لحصصه المتساوية بصور نوعيه مخصوصة س ره.

معينا فتعيين تلك العلة لذلك المعلول ليس لأجل اقتضاء المعلول لها بل لأجل اقتضاء ذلك العلة لذلك المعلول فلما كانت تلك العلة لذاتها مؤثرة في وجود ذلك المعلول استحال ان يؤثر فيه علة أخرى لامتناع توارد علتين على معلول واحد ولهذا نظائر كثيره منها ان نسبه الجنس كالحيوان إلى الفصل كالناطق والى سائر الفصول واحده فاختصاص هذه الحصة من الحيوان بالناطق لو كان من جهة طبيعة الحيوان بما هو حيوان لزم الترجيح من غير مخصص لتساوي نسبه الحيوان إلى جميع الفصول فالحيوان بما هو حيوان يحتاج لكونه طبيعة جنسية ناقصة إلى فصل من الفصول أي فصل كان لكن تحصله في ضمن هذا النوع بهذا الفصل انما كان من جهة الفصل لا من جهته وكذلك النوع يحتاج في تحصله الشخصي الوجودي إلى تشخص ما أي تشخص كان لكن تحصله في ضمن هذا الشخص كزيد بهذه الهوية الوجودية انما كان من
جهة هذه الهوية لا من جهته وما اشتهر عند الناس ان بعض الماهيات النوعية كالابداعيات
نوعها مقتض للتشخص الخاص وان التشخص قد يكون من لوازم النوع أي النوع الذي انحصر وجوده في شخصه ليس بصحيح عندنا لاستحالة كون ماهية من الماهيات مقتضيه
للتشخص لان التشخص لا يكون الا بالوجود وقد مر في مباحث الوجود ان الوجود يمتنع ان يكون معلول الماهية بالبرهان القطعي الذي سلف ذكره هناك بل الوجود كالتشخص يقتضى الماهية فيما له ماهية والفصل يقتضى الجنس فيما له جنس فبالوجود الخاص تشخصت الماهية وصارت شخصا معينا وبالفصل المعين تعينت طبيعة الجنس وصارت نوعا مخصوصا فلأجل هذا العلم بالتشخص يوجب العلم بالنوع الذي هو معلومه بخصوصه وكذا يلزم من العلم بكل فصل لنوع العلم بجنسه بخصوصه ولا يلزم من العلم بوجود النوع الا العلم بوجود تشخص ما من التشخصات ولا من العلم بوجود الجنس الا العلم بوجود فصل ما من الفصول.

فان قلت إذا حصل العلم بخصوصية وجود معلول من المعاليل علما حضوريا شهوديا بحيث لا يكون بصوره زائدة على نفس الوجود بل بحيث لا يغيب الشهود عن الوجود فعند ذلك لا بد وان يجب من ذلك العلم لخصوصية ذات العلة أيضا فلا فرق بين العلمين أي العلم بالعلة والعلم بالمعلول في كون كل منهما مقتضيا للاخر.
قلنا ليس الامر كذلك لما علمت أن وجود العلة أقوى من وجود المعلول فكما ان وجود المعلول لقصوره وضعفه لا يحيط بوجود العلة ولا يبلغ أيضا إلى مثله فكذلك العلم به لا يقتضى البلوغ إلى الإحاطة بوجودها ولا نيل مرتبتها في الوجود ولهذا المعنى قال يعقوب بن إسحاق الكندي إذا كانت العلة الأولى متصلة بما يفيضه علينا وكنا غير متصلين به الا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن المفاض عليه ان يلحظ الفائض فيجب الا ينسب قدر احاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنها أغرز وأوفر وأشد استغراقا لنا وإذا كان الامر كذلك فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا من ظن أن العلة الأولى لا يعلم الجزئيات انتهى

فصل

في أن العلم بذى السبب يمتنع حصوله الا من جهة العلم بسببه (١)

هذه المسألة أيضا كالمسألة الماضية لا يمكن تحقيقها الا بتحقيق مباحث الوجود (٢) فنقول يجب ان يعلم أن اليقين التام بالشئ انما يحصل بان كانت الصورة

---

(١) هذه مسألة أوردوها في كتاب البرهان من المنطق وهي ان اليقين بما له سبب لا يحصل الا من جهة اليقين بسببه وقد عرفوا اليقين بأنه العلم بان كذا كذا وانه لا يمكن ان لا يكون كذا بالفعل أو بالقوة القريبة منه وبينوه بأنه لو تحقق العلم بوجود ذي سبب وجب تحقق العلم بوجود سببه قبله والا جاز عدمه وهو مساوق لجواز عدم السبب وقد فرض العلم بأنه موجود بالضرورة هذا خلف وفرعوا على ذلك عدم افاده أحد قسمي البرهان الآني للعلم وهو القياس الذي أوسطه علة لوجود الأصغر وبعبارة أخرى القياس الذي يتوسل فيه باثار الشئ إلى اثبات نفسه وذلك أن العلم بالمعلول لا يتم الا مع العلم بوجود علته قبله فيكون اثبات وجود العلة به ثانيا لغوا لا اثر له فينحصر البرهان و هو القياس المفيد لليقين في قسمين أحدهما البرهان اللمي الذي يسلك فيه من اثبات العلة إلى اثبات المعلول وثانيهما البرهان الآني الذي يسلك فيه من بعض اللوازم العامة إلى بعضها كالبراهين الآنية المستعملة في الفلسفة الأولى هذا وبالتأمل فيما أوردناه يظهر لك مسامحة المصنف ره في ما أورده في هذا الفصل وجهات الضعف فيه فتدبره ط مد

(٢) لما حصروا في هذه المسألة طريق العلم بذوات الأسباب في العلم بالأسباب فقالوا ذوات الأسباب لا تعرف الا بأسبابها وتوجه الاشكال في العلم بالبديهيات كالمشاهدات سيما الأوليات خصص بعضهم القاعدة بما سواها وهو باطل فان وجود المعلول متقوم بوجود علته أي معلول كان ووجود الممكن قد مر انه ربط محض بالواجب تعالى وفقر صرف إليه وظهور كل شئ موجودا خارجيا كان أو ذهنيا منطو في ظهوره فالعلم يتعلق أولا بوجود العلة وثانيا بوجود المعلول ولذا قال على ع ما رأيت شيئا الا ورأيت الله قبله والى هذا أشار قدس سره بقوله لا يمكن تحقيقها الا بتحقيق مباحث الوجود س ره.

العقلية مطابقه للوجود الخارجي بعينه (١) فالذي له سبب فهو لا محاله ممكن الوجود لذاته والا امتنع استناده إلى السبب وقد سبق منا القول بان الجاعلية والمجعولية بين الموجودات ليست من جهة ماهيتها والا لكانت المعلولات (٢) كلها من لوازم الماهيات ولكان المبدأ الأول ذا ماهية ولكان العلم بكل ماهية يوجب العلم بكنه الباري جل مجده وبجميع أسباب تلك الماهية ولكان جميع مقومات الوجود مقومات الماهية إذ كان الوجود أمرا انتزاعيا إضافيا عند ذلك والكل محال فكل معلول له ماهية وله وجود فإذا نظرت إلى ماهيته من حيث هي هي فلا يحتاج في تعقل ماهيته الا إلى اجزاء ماهية من جنسه وفصله (٣) وإذا نظرت إلى اعتبار كون تلك الماهية موجودة فهي لامكان موجوديتها تحتاج إلى علة مطلقه فالعلم بها من تلك الحيثية مسبوق بالعلم بوجود علة موجبه مطلقه فإنها ما لم تجب بعله من العلل لم توجد و

---

(١) أي متحدة والمراد بالصورة العقلية ذلك الوجود الخارجي كما في الحضوري أو الصورة المعلومة بالذات كما في الحصولي ويمكن ان يراد بالمطابقة ظاهرها أي يكون وضع العقل مطابقا للطبع ففي الواقع كل موجود متقوم بالواجب فيشاهد العقل هكذا ثم إن الاتحاد مع المعلوم بالذات يستلزم الاتحاد مع المعلوم بالعرض بوجه أيضا إذ الماهية الماهية لان الأشياء تحصل بأنفسها في الذهن والوجود الوجود للسنخية سيما ان الصورة مرآة اللحاظ لذي الصورة س ره

(٢) هذا قد مر في مبحث الجعل وقوله لمكان المبدء الأول الخ للزوم السنخية بين العلة والمعلول فعله الوجود وجود وعلة الماهية ماهية وقد مر أيضا وأيضا المفروض ان الجاعل أيضا هو الماهية وأيضا الأصالة في الجعل متفرعة على الأصالة في التحقيق ولو كان الوجود انتزاعيا لم يكن لايقا بكونه ذاتا لحقيقة الحقائق وقوله ولكان العلم بكل ماهية الخ لان العلة مقومه للمعلول ومقومات الوجود مقومات الماهية كما في التالي واكتناه الماهيات يجوز كما في الحد التام واكتناه الماهيات اكتناه مقوماتهما وأيضا العلم بالمعلول الموجود يستلزم العلم بوجود علته وإذا كان الوجود انتزاعيا كان تحققه تحقق منشأ انتزاعه وهو الماهية فالعلم بوجودها هو العلم بماهيتها حينئذ س ره

(٣) يعني ان القاعدة جاريه في الماهية أيضا فإنها أيضا لا تعرف الا بأسبابها الا ان أسبابها أسباب القوام لا أسباب الوجود س ره.

أما إذا نظرت إلى وجوده الخاص فوجوده الخاص يتقوم بوجود علته الخاصة (١) فلا يمكن العلم التام بخصوص هويته الوجودية الا من جهة العلم بحقيقة علته الخاصة وكما أنه بالنظر إلى ماهيته الإمكانية غير موجودة ولا واجبه وبالنظر إلى سببه يصير واجب الكون ممتنع التغير (٢) فكذلك العلم الحاصل بماهيته لا يقتضى وجوب العلم بوجود علته ووجوبها ولكن العلم اليقيني بوجوده الخاص لا يحصل الا من العلم بسببه وبالعلم بسببه يصير واجب العلم ممتنع التغير وكما أن وجوده لا يحصل الا من علة واحده لامتناع توارد العلتين على معلول واحد فكذلك العلم به يستحيل ان يحصل من جهة أخرى وهي غير جهة العلم بسببه والا لكان لشئ واحد من جهة واحده سببان تامان سبب يحصل به وجوده وسبب يحصل به العلم بوجوده (٣)

وهو محال لأن المفروض ان العلم به متحد معه وإذا كان وجود الشئ مطابقا للعلم به يجب ان يكون وجود علته مطابقا للعلم بعلته لان وحده المعلول يستلزم وحده علته فثبت ان العلم بوجود ذوات المبادئ لا يحصل الا من جهة العلم بمباديها.

ولقائل ان يقول انا إذا علمنا وجود البناء علمنا أن له بانيا مع أن البناء لا يكون علة للباني بل الامر بالعكس.

فنقول العلم بالبناء لا يوجب العلم بالباني بل يوجب العلم باحتياج البناء إلى بناء واحتياجه إلى البناء حكم لاحق لذاته لازم له معلول لماهيته فيكون ذلك استدلالا بالعلة على المعلول ثم العلم بحاجة شئ إلى شئ لما كان مشروطا بالعلم بكل واحد منهما لا جرم صار الباني معلوما (٤) لكون العلم بالإضافة إليه

---

(١) الذي هو حيثية طرد العدم وهو بما هو وجود ما هو فيه لم هو وكذا هل هو س ره

(٢) إذ لا تغير في الوجود بما هو وجود ولهذا لا تغير في علم الله تعالى انما التغير والتكثر في العالم بما هو عالم لا بما هو وجود حقيقي وهو علم س ره

(٣) بل سبب ثالث به يحصل العلم به من جهة أخرى وهو المفروض س ره

(٤) فان الإضافة كصورة والطرفان كمادتها وهما علة لتحققها فالعلم بهما مقدم على العلم بالإضافة فهذا أيضا من باب العلم بالمعلول من جهة العلم بالعلة ولو في فعل الفاعل الطبيعي فضلا عن الفاعل الإلهي فان البناء ظهور الباني والتصنيف ظهور المصنف لكنهما بما هما مضافان إلى القابل معلول ووجود العالم هو تصنيف الله تعالى كما قال الغزالي بل هو ظهور الله وظهور الشئ لا يباينه وكون ذلك الوجود وجود العالم وظهوره يكون ثانيا وبالعرض فالعلم به علم بالعلة أولا وبالمعلول ثانيا س ره

حاصلا وجميع البراهين الآنية من هذا القبيل فإنها كالبراهين اللمية في أن العلم لا يحصل فيها الا من جهة اضافه العلة إلى المعلول فان المعلول وإن كان بحسب وجوده في نفسه معلولا ولكن بوصف معلوليته ونقص امكانه علة للحاجة إلى علة ما من العلل فكون برهان الان برهانا مفيدا لليقين لأجل إفادته ايجاب وجود علة ما على الاطلاق لهذا المعلول وكونه دليلا مفيدا للظن لأجل إفادته علامه من علامات العلة المخصوصة واثرا من آثارها كما حقق في مقامه وبالجملة الاعتقاد الحاصل بالشئ لا من أسبابه وعلله وإن كان في غاية الجودة ونهاية القوة فإنه ليس بممتنع فيه التغير بل هو في معرض التغير والزوال (١) وأما إذا حصل العلم بشئ من جهة العلم بأسبابه وعلله فذلك العلم لا يتغير أصلا وان تغير وجود المعلول في نفسه مع أن العلم بالشئ بالحقيقة هو عين وجوده وهذا من غوامض (٢) مسائل الإلهية التي لا يدركها الا الكاملون سنوضح ذلك في تحقيق علم الباري إن شاء الله تعالى واما الشئ

---

(١) مثلا علم الناس بموت كل أحد علم يقيني كشفي ومع هذا الايقان يمكن زواله وتبدله بالرد في كثير من الآدميين بان يشكك عليه بأنه يجوز ان يبقى مركب طبيعي ابدا واما الخواص العالمون بأسباب الانحلال وان كل مركب فبسائطه تميل إلى أحيازها الطبيعية وانها متنازعة ومتقاومة والقسر لا يدوم وان القوى الجسمانية متناهية التأثير والتأثر ونحو ذلك فلا يمكن زوال ايقانهم بانحلال كل مركب طبيعي فمن يناقش في موارد العلم بالمعاليل من العلات انه ليس من العلم بالعلة بل من نفس المعلول أو من اثره وانه معلوم بالتجربة فقد أخطأ لأنه ليس بعلم حقيقي فان العلم الحقيقي واليقين الدائم انما هو من العلة والتجارب انما هو لوجدان العالم خصوصية العلة س ره

(٢) فان مسألة العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول غامض والثانية أي الحصر اغمض س ره.

الذي يكون غنيا عن السبب والمقوم فالعلم به اما ان يكون أوليا بديهيا (١) واما ان يكون مأيوسا عن معرفته واما ان لا يكون إليه طريق الا بالاستدلال عليه باثاره ولوازمه وحينئذ لا يعرف كنه حقيقته وماهيته والواجب سبحانه لا برهان عليه ولا حد له (٢) إذ
لا سبب له بوجه من الوجوه لا سبب الوجود كالفاعل والغاية ولا سبب القوام كالمادة و
الصورة ولا سبب الماهية كالجنس والفصل ومع ذلك لا يخلو منه شئ من الأشياء وهو البرهان على كل شئ وأقرب من كل شئ إلى كل شئ كما قال عز من قال
ونحن أقرب إليه من حبل الوريد وقال وهو معكم أينما كنتم (٣) وهو
البرهان على ذاته كما قال شهد الله انه لا اله الا الا هو وقال أولم يكف بربك
انه على كل شئ شهيد وقال قل أي شئ أكبر شهادة قل الله
واعلم أن في هذا المقام اشكالا عظيما سيما على طريقتنا في باب الوجود من أن العلية والمعلولية ليست الا في حقيقة الوجود والماهية مجعولة بالعرض فيرد حينئذ ان علم الانسان بنفسه هو عين وجود نفسه ووجود نفسه من جمله الأمور التي هي ذوات المبادئ وقد ثبت ان العلم بذى المبدء لا يحصل الا من العلم بمبدئه ومبدء وجود الشئ لا يكون الا وجود مبدئه وإذا كان العلم بذى المبدء في غاية الوثاقة والقوة يجب ان يكون العلم بمبدئه كذلك في غاية الوثاقة والقوة ثم لا أوثق ولا أقوى من علمنا بنفوسنا لان علمنا بذاتنا عين ذاتنا ولا يمكن ان يكون حصول شئ لشئ أقوى من حصول شئ لذاته فكذلك يجب ان يكون علمنا بمبدء نفوسنا لكن مبدء نفوسنا ينتهى إلى واجب الوجود لذاته وقد مر ان العلم بحقيقة واجب الوجود

---

(١) الانفصال على سبيل منع الخلو لان الشوق تجتمع في واجب الوجود باعتبارات ثلاثة أي مفهومه من حيث المفهوم وكنه حقيقته وتحققه في الجملة وكذا في الوجود بالاعتبارات الثلاثة س ره

(٢) هذا حكم الذات واما مفاهيم الصفات فلها حدود وعليها براهين س ره

(٣) هو مقام الأحدية الصرفة ومع هو الوجود المنبسط وكم هو الماهيات طرا كلا بل الوجودات المقيدة وأين هو المراتب من الكينونات السابقة واللاحقة في السلاسل النزولية والصعودية س ر.

لا يمكن الا لواجب الوجود كما قال ولا يحيطون به علما وعنت الوجوه للحي القيوم.
وحل هذا الاشكال مما قد حصل لبعض الفقراء الا ان العبارة تقسر عن تقريره على ما هو حق أدائه لدقة مسلكه وخفاء سبيله (١) ومع ذلك نشير إليه بان علمنا بنفوسنا لما كان عين وجود نفوسنا فلا بد ان يكون العلم بمبدء نفوسنا الذي حصل بسببه علمنا بنفوسنا عين وجود المبدء لا عين وجود نفوسنا لكن وجود المبدء

---

(١) المصنف قدس الله نفسه وروح رمسه كما كان مظهر اسم الله العليم الحكيم كان مظهر اسمه القدير فحيث حرى على لسانه الشريف ان العبارة يقصر صاره قاصرة إذ يترائى من ظاهرها اعاده الاشكال بل يستحيله وليس كذلك وكيف لا يقصر الشرك الواهي وهو عالم اللفظ عن اصطياد العنقاء وهو عالم المعنى سيما مع شموخه الا ان ثوبا خيط من نسج تسعه وعشرين حرفا من معاليه قاصر وبيان الحل المذكور يستدعى تمهيد أصول ثلاثة.
الأول ما مر قبيل ذلك من أن وجود العلة مقوم لوجود معلولها بمعنى ما ليس بخارج فظهوره منطو في ظهورها.
والثاني ان الايجاد الحقيقي لا المصدري العنواني هو الوجود الحقيقي المنبسط و هو الفيض المقدس والإضافة الاشراقية كما أن عدد حروفهما وهو روحها واحد كما مر فذلك الوجود مضافا إلى الوجود الحق الوجوبي ايجاده ومضافا إلى الأشياء وجودها.
والثالث ما مر أيضا ان للإلهية درجات أي لفاعلية الحق تعالى مراتب أعلاها فاعليته للعقول وقريب منها فاعليه العقول بفاعليته وتتنزل إلى أن تصل إلى فاعليه الطبائع بفاعليته فالكل مجالي قدرته فان قدرتها منطوية في قدرته إذا عرفت هذه عرفت ان معرفه النفس وعلمها بذاتها علما موثوقا به مسبوق بمعرفة مبدئها علما موثوقا به ولكن من حيث الإضافة الاشراقية من المبدء ومن حيث الفاعلية الحقيقية في درجه النفس وهذا علم بالذات بالوجه أي بالوجود المنبسط الذي هو وجه الله وليس علمنا الذات بالذات فلا اكتناء ومع ذلك ففاعليته تعالى بذاته وعليته بنفسه لان ذلك الوجود المنبسط على كل بحسب ظهوره ولا حكم له على حياله ولا موضوعية له باستقلاله انما هو كالمعنى الحرفي ومحط حصول فائدة جوابه قدس سره في قوله مع اضافه فاعليته وقوله وكون الشئ عند جاعله أقوى وأول كلامه قدس سره لتسجيل الوثاقة التي طالبها المستشكل بقوله يجب ان يكون العلم بمبدئه كذلك وهاهنا جواب آخر يستفاد من أمثال قوله لكن وجود المبدء إلى قوله لا عين وجودها وهو انه إذا علم وجود الواجب تعالى لم يبق وجود النفس لان العلم بوجوده وجوده كما أن العلم بوجودها وجودها ووجود وجود لا يبقى عنده وجود آخر.
آنجا كه توئى چو من نباشد * كس محرم أين سخن نباشد.
فلا يحيط به علم ممكن فكان البصير به طرفه سيما إذا لوحظ وجه الله ولوحظ الوجود ساقط الإضافة عن الماهيات ولا يشاهده وجود مفصولا عن وجود وكذا في لحاظ علمها لله وبالله بل في علم النفس بذاتها حضوريا بل حصوليا يكون كأنها علمت كل الأنفس ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحده وعلمت مقومها الوجودي أولا أولية ذاتية فهما جوابان دقيقان برهانيان لهما مشرب عذب عظيم لأهله ولى جواب آخر انسب للبحاث و هو ان قولكم العلم بوجود النفس يتضمن العلم بوجود الواجب صحيح لكن لا يصح قولكم ثم لا أوثق الخ إذا ما قلتم في بيانه الا ان علمنا بذاتنا عين ذاتنا فالبهيمة أيضا علمها بذاتها

ذاتها والذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم أيضا علمهم بأنفسهم حضوري ولا وثاقه فيه فكيف يكون علمهم بمبدئهم وثيقا قويا فالعلم الحضوري للنفس بذاتها إذا كانت ناقصة حضوري ولنفس الانسان الكامل بذاتها حضوري أيضا لكن أين هذا الحضور من ذلك الحضور فللعلم الحضوري مراتب كعلم النفس الحساسية والخيالية والوهمية والعاقلة بالقوة والعقل البسيط بذواتها فان الكل حضوري والأوثق منه علم العقل البسيط الذي للانسان الكامل بذاته ثم إن تعقيب الياس عن المعرفة وان الواجب تعالى لا برهان عليه ولا حد له بهذا التحقيق والحل رجاء بعد الياس والانسان الكامل لا بد ان يكون متخلقا بأخلاق الله تعالى و قد عرف الله تعالى بجمعه بين الأضداد س ره.

عين المبدء وحصوله له لا لنا لان وجود المعلول تابع لوجود العلة لا عين وجودها وكذلك العلمان فإذا كان العلمان بمنزله الوجودين فعلمنا بنفوسنا وان حصل من علمنا بمبدئنا لكن علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا ولما كانت اضافه مبدئنا إلينا اضافه الايجاد والفاعلية فكذلك علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا مع اضافه ايجاده إيانا وفاعليته لنا فعلمنا بمبدئنا مقدم على علمنا بذاتنا لكون ذاته مقدما بالايجاد علينا وبالجملة وزان العلم بعينه كوزان الوجود في القوة والضعف

والعلية والمعلولية وللأشياء كينونية عند ذواتها المعلولة وكينونية عند مباديها وأسبابها أقوى من كينونيتها عند ذواتنا وكون الشئ عند جاعله أقوى من كونه مع نفسه لان كونه مع نفسه بالامكان وكونه مع جاعله بالوجوب ونسبه الوجوب أقوى من نسبه الامكان وللجميع كينونه عند مبدأ الكل على وجه أعلى وارفع من كل كون وفي الأدعية النبوية على الداعي بها وآله أكمل الصلوات يا كان يا كينان يا كائن قبل كل كون يا كائن بعد كل كون يا مكون لكل كون

فصل

في أن الشئ إذا علم من طريق العلم بعلله وأسبابه علما انطباعيا فلا يعلم الا كليا

اعلم أن العلم بالشئ قد يكون بصوره مساوية لماهية المعلوم وقد يكون بنفس وجوده كعلمنا بذواتنا وبالصور القائمة بذواتنا وعلم الباري جل مجده بالأشياء عند متأخري الحكماء بصور ذهنية زائدة على ذاته تعالى وكل علم صوري فهو كلي وكذا ما يترتب عليه وينشأ منه ولو تخصص بألف تخصيص فإنه أيضا كلي لا يمنع نفس تصوره من الشركة بين كثيرين فالعلم إذا حصل بالمبادئ والعلل على هذا الوجه فلا بد وان يتأدى ذلك العلم إلى العلم بجميع المعلولات حتى الشخصيات على هذا الوجه الكلى أيضا.

واما بيان ذلك وكيفيته فقد بينه الحكماء القائلون بالعلم الصوري (١)

---

(١) وعمده مناط قولهم بذلك تصحيح سبق العلم فان المختار لا بد ان يكون فعله مسبوقا بالعلم والمشية وعلى طريقه الاشراق ليس العلم قبل الفعل بل عين الفعل وكأنهم أرادوا اثبات برزخ بين الوجود الواجب بالذات البسيط وبين الوجودات الإمكانية وهو عالم العلم الربوبي وهو صور الكل من الدرة البيضاء إلى ذره الهباء القائمة بالذات الإلهية عن الذات الإلهية لا عن الأشياء حتى يكون علمه انفعاليا فهي عندهم كالبرزخية الكبرى عند العرفاء التي يعبرون عنها بالمرتبة الواحدية ويعنون بها عالم الأسماء والصفات ولوازمها من الأعيان الثابتات س ره.

الحصولي كالشيخ الرئيس واتباعه مثل بهمنيار وغيره فقد قال الشيخ في كتابي الشفاء و النجاة هكذا وليس يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء والا فذاته اما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء واما عارضه لها ان تعقل فلا تكون واجبه الوجود من كل وجه وهذا محال (١) ويكون لولا أمور من خارج لم يكن هو بحال (٢)

ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير

والأصول السالفة تبطل هذا وما أشبهه ولأنه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له و

هو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة

بأنواعها أولا وبتوسط ذلك بأشخاصها (٣) ومن وجه آخر لا يجوز ان يكون عاقلا لهذه

المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا مشخصا بل على نحو آخر نبينه فإنه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا منها انها موجودة غير معدومة وتارة يعقل عقلا

زمانيا انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الامرين صوره على حده ولا واحده

من الصورتين تبقى مع الأخرى فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسده وان أدركت بما

هي مقارنه لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص وتركب لم تكن معقولة بل هي محسوسة

أو متخيلة ونحن قد بينا في كتب أخرى ان كل صوره لمحسوس وكل صوره خيالية

---

(١) إذ ثبت ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات حتى الجهات الأفعالية وإذا كان جهاته الأفعالية واجبه عند المصنف قدس سره مر في أوائل هذا السفر فكيف يكون جهاته الصفاتية فهو واجب العلم واجب القدرة واجب الإرادة وهكذا إلى آخر الصفات س ره

(٢) محذور آخر هو لزوم الاستكمال وقوله ويكون له حال محذور ثالث وهو التأثر عن الغير المنفصل لان كل عرضي معلل س ره

(٣) الطبيعية والكلي الطبيعي موجود ووجوده كوجود حركه التوسطية الراسمة للقطعية وانما يتعلق الجعل وجود الأنواع أولا فإنها ابداعية لا حاجه لها إلى الرابط كما في ربط الحادث بالقديم س ره.

فإنما تدرك من حيث هي محسوسة ومتخيلة باله متجزية وكما أن اثبات كثير من الأفاعيل نقص للواجب الوجود كذلك اثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود انما يعقل كل شئ على نحو كلي ومع ذلك لا يعزب عنه شئ شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذره في السماوات والأرض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة واما كيفية ذلك فلانه إذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات

عنه وما يتولد عنها ولا شئ من الأشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن يوجد عنها الأمور الجزئية فالأول يعلم الأسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتأدى إليها و ما بينها من الأزمنة وما لها من العودات لأنه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذا فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كليه أعني من حيث لها صفات وان تخصصت بها شخصا فبالإضافة إلى زمان متشخص أو حال متشخصة لو اخذت تلك الحال بصفاتها كانت أيضا بمنزلتها لكونها تستند إلى مباد كل واحد منها نوعه في شخصه فيستند إلى أمور شخصية وقد قلنا إن مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات رسما ووصفا مقصورا عليها ثم قال ونعود فنقول كما انك إذا تعلم حركات السماوات كلها فأنت تعلم كل كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئي يكون بعينه ولكنه على نحو كلي لأنك تقول في كسوف ما انه كسوف يكون بعد زمان حركه يكون لكذا من كذا إلى كذا شماليا فصيفيا ينفصل القمر منه إلى مقابله كذا (١) ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له أو متأخر عنه مده كذا وكذلك بين الكسوفين الآخرين حتى لا تغادر عارضا من عوارض تلك الكسوفات الا علمته ولكنك علمته كليا لان هذا المعنى قد يجوز ان يحمل على كسوفات كثيره كل واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجه ما ان ذلك الكسوف لا يكون

---

(١) المراد بالكسوف هنا الخسوف بقرينة قوله ينفصل القمر منه إلى مقابله كذا س ره.

الا واحد بعينه وهذا لا يدفع الكلية ان تذكرت ما قلناه قبل انتهى نقل ألفاظه.
وبالجملة فمذهب الشيخ ان علمه تعالى بجميع الموجودات حتى الشخصيات على الوجه الكلى وليس معنى ذلك أنه يعلم طبائع الأشياء ونوعياتها لا شخصياتها حتى يلزم ان يغيب عن علمه بعض الخصوصيات كما توهمه بعضهم بل مذهبه كما نص عليه ان الباري يعلم الشخصيات كلها كما يعلم الأجناس والأنواع لكنه يعلمها بنعوت وصفات كليه نوعها منحصر في شخص منها (١) وبعض المتأخرين كالمحقق الطوسي ومن في طبقته وان خالفوه في القول بتقرير رسوم المعقولات في ذاته وطعنوا عليه في ذلك لكنهم لم يتمموا الامر في تحقيق العلم بل لم يبلغوا ما شاؤوه في ذلك ونحن قد أجبنا عن اعتراضاتهم على الشيخ وبينا وجه القصور في ايراداتهم عليه و كيفية علم الباري بالأشياء ليست كما زعموه ولا كما قرره الشيخ بل كما حققناه وموعد بيانه من ذي قبل إن شاء الله تعالى

---

(١) فان عناية الشيخ كلها بان علمه بالأشياء ليس بوجوداتها المتغيرة حتى يلزم التغير في علمه وحتى يلزم الايجاب إذ لا علم سابق حينئذ على الفعل ولا بصورها المأخوذة منها حتى يلزم الانفعال وغيره بل بالصور السابقة المتأدية من المبادئ إليها مع تخصصها بحيث انحصرت في فرد ثم الملاك في معلوميتها بما هي شخصيات ان الصور المخصصة آله لحاظ ذلك الجزئي وكمرآة انكشافه فذلك الجزئي معلوم بما هو جزئي سيما ان المعلوم عندهم ما حصل صورته عند العالم وهذا يصدق على ذي الصورة وهذا كما أن البياض مبصر لك بالحقيقة مع أن صورته المنشأة أو المقبولة لك وذاته للموضوع ومع هذا حضورها حضوره وتغايرهما بوجه غير قادح فان التميز غير التشخص إذ ربما يتحقق في الشخص تميزات كثيره وهو هو بعينه وقد مر من المصنف قدس سره ان الصورة الجرمية علم ومعلوم بواسطة الصورة الادراكية المثالية والعقلية النورية وأيضا هذه الصور التي هي علل ذوات الصور أقوى بمراتب منها وكل منها جامع للكمالات الأولى والثواني في ذوات الصور فكيف لا يكون حضورها عند الحق المحيط تعالى حضورها تمام الجزئيات و بالجملة لا خلاف عند الحكماء في العلم بالجزئيات وللناس فيما يعشقون مذاهب ولم يكن مقصود المشائين الا اثبات ثبات العلم وسبقه وفعليته ولا يتمشى كل ذلك عندهم الا بالقول بالصور المنشأة من جهة العلة وان تمشى ذلك بنحو أتم بتحقيق مسألة بسيط الحقيقة كل الأشياء بنحو أعلى وهو من علة أخرى الا ان المقصود انهم لم ينكروا شيئا من أنحاء العلم وغيرهم لم يتفطنوا به لدقة مسلكهم فقدحوا فيهم كالغزالي والخفري وغيرهما وكلهم لم ينصفوا وينادون من مكان بعيد ومراد الشيخ من الكلية المعقولية والتجرد لا خفاء الجزئي بما هي جزئي كما بينا مراده والمعقولية لا تنافى الجزئية كما في معقولية المجرد لذاته وأيضا لما لم يشغله شان عن شان علم الجزئي مع كل الجزئيات الأخرى على وجه المعقولية المذكورة س ره.

فصل
في أن العلم بالشخصيات يجب تغيره بتغيرها
قال الشيخ في الشفاء حيث أراد ان يقرر ان الأشياء الجزئية كيف تعلم و تدرك علما وادراكا لا يتغير معهما العالم بهذه العبارة فإنك إذا علمت امر الكسوف كما توجد أنت أو كنت موجودا دائما كان لك علم لا بالكسوف المطلق بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه واحدا لا يغير منك أمرا فان علمك في الحالين يكون واحدا وهو ان كسوفا له وجود بصفات كذا بعد كسوف كذا
أو بعد وجود الشمس في الحمل كذا في مده كذا ويكون بعد كذا وبعده كذا ويكون هذا العقد منك صادقا قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده واما ان أدخلت الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض ان هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت في آن آخر انه موجود لم يبق علمك ذلك عند وجوده بل كان يحدث علم آخر ويكون فيك التغير الذي أشرنا إليه ولم يصح أن تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا وأنت زماني وآني والأول الذي لا مدخل لزمان في حكمه فهو بعيد ان يحكم حكما في هذا الزمان وفي ذلك الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديد ومعرفة جديدة انتهى كلامه.
وتوضيحه ان العلم الانفعالي الذي يحصل بالأشياء من الأشياء لا من جهة

العلم بأسبابها القصوى لا بد وان يتغير بتغيرها فإنك إذا علمت من زيد انه في الدار عند كونه فيها فإذا خرج زيد عن الدار فاما ان يبقى العلم الأول أو لا يبقى فان بقي لم يكن علما بل جهلا فذلك الاعتقاد قد تغير في كونه علما واما ان لم يبق فالتغير هاهنا أوضح (١).

وقال بعض الناس العلم بان الشئ سيوجد هو نفس العلم بوجوده إذا وجد ذلك الشئ وهذا مما أبطلوه بوجهين.

الأول انه لو كان كذلك لوجب إذا علمنا في وقتنا هذا ان زمانا من الأزمنة سيوجد نحو ان نعلم في النهار بان الليل المستقبل سيوجد ثم جاء الليل ونحن في مكان (٢) لا نميز بين الليل والنهار ان نكون عالمين بوجود الليل إذ فينا علم بذلك

---

(١) ظاهره انه اعتراف بتغير الصورة العلمية مع تغير المعلوم الجزئي المادي وهو ينافي البناء على تجرد العلم حتى العلوم الحسية والخيالية والوهمية والتحقيق ان الصور العلمية مجرده غير قابله للتغير سواء كانت كليه أو جزئيه غير أن العلوم الانفعالية لما كانت لا تفارق أعمالا مادية صادره عن مظاهر القوى النفسانية كالعين والاذن وغيرهما كان ظهورها للنفس تابعه للفعل والانفعال المادي الواقع في تلك المظاهر وبانقطاع ذلك ينقطع الظهور فالتغير انما يقع في مرحلة المظاهر البدنية من حيث أعمالها واما الصورة العلمية وان كانت جزئيه حسية فلا تغير فيها والدليل على ذلك انا نقدر على اعاده الصور التي أحسناها قبل زمان بعينها ولو كانت الصورة المحسوسة مادية لزالت بزوال الحركات المادية وامتنع ذكرها بعينها بالضرورة هذا واما تعلق العلم الاحساسي والخيالي بالتغيرات والحركات و المقادير التي تحتمل القسمة ووجوب مطابقه الصورة العلمية للمعلوم الخارجي فالعلم بالتغير وحركه والانقسام غير تغير العلم وحركته وانقسامه فافهم ذلك والواجب مطابقه الصورة العلمية للخارج بحسب الماهية لا بحسب نحو الوجود هذا ط مد

(٢) انما الحاجة إلى اعتبار الكون في مكان كذا لأجل ان المعلوم بالذات الذي هو عين العلم في الزمانين واحد لفرض الخصم وحده العلمين فلو تصور تغاير كان لتغاير المعلوم بالعرض أي النهار والليل فإذا وجد الليل وجب ان يتحقق الوحدة لان العلم به نفس العلم الذي كان قبل وأيضا لأجل تأكيد المحذور س ره.

ولو علمنا في وقتنا هذا ان الشمس ستطلع بعد وقتنا هذا ثم طلعت ان نكون عالمين بطلوعها وان لم نشاهدها ولا أخبرنا بها ولا عرفنا ضيائها إذ فينا علم بذلك والتالي في المثالين باطل فكذا المقدم.

والثاني ان العلم يستدعى صوره مطابقه للمعلوم وكما أن كون الشئ سيوجد مغائر لكونه موجودا بل مناف له من حيث إن المفهوم من قولنا الشئ سيوجد ان الذي هو معدوم في الحال له تحقق وجود في الزمان المستقبل وإذا كان المعلومان في أنفسهما متغايرين ومتنافيين وجب أن تكون الصورة الحاصلة منهما في الذهن متغائرتين متنافيتين لكون هذا النحو من العلم المأخوذ من الأمور المتجددة على وصف تجددها لا بد وأن يكون متغيرا تبعا لمعلومه واما العلم الحاصل من جهة أخرى ومبدء أعلى فهو غير تابع لمعلومه ولا متغير بتغير معلومه

قال المحقق الطوسي في شرح رسالة مسألة العلم فلا باس بان تكثر الأشياء اما بحسب حقائقها أو بحسب تعددها مع اشتراكها في حقيقة واحده والكثرة المتفقه الحقيقة اما ان يكون آحادها غير قاره أي لا توجد معا أو قاره والأول منهما لا يوجد الا مع زمان أو في زمان (١) فان العلة الأولى للتغيير هو الزمان لكونه لذاته يتجدد ويتصرم على الاتصال ويتغير بسببه ما هو فيه أو معه والثاني لا يمكن ان يوجد الا في مكان أو مع مكان (٢) فان العلة الأولى للتكثر على هذا الوجه

---

(١) كآحاد حركه الفلك الأقصى لأنها الراسمة للزمان أو في زمانه كآحاد الحركات الأخرى المستديرة أو حركات العنصريات في المقولات الأربع هذا مقتضى المقابلة في كلام المحقق قدس سره والا فحركه الأقصى أيضا في الزمان لان استعمال كلمه في مختلفة في المواضع فكما ان الزمان في حركه كالعرض في موضع كذلك حركه في الزمان كالمحدود في الحاد فان المتقدر متحد بمقداره ويمكن ان يكون ما مع الزمان ما لا تقع فيه حركه كالجواهر الجسمية عندهم وما في الزمان كالحركة وما فيه حركه فان معنى المتى وهو كون الشئ في الزمان انه بسيلانه منطبق على قطعه من سيلان وضع الفلك فما لا حركه فيه ليس بالذات في الزمان بل إن تعلق بدفعه س ره

(٢) الأول كالأجسام والثاني كالجسمانيات س ره.

الموجود الذي يقبل الوضع لذاته أي يمكن ان يشار إليه إشارة حسية ويلزم التجزي باجزائه مختلفة الأوضاع بمعنى ان يكون لبعض اجزائه نسبه إلى بعض بان يكون منه في جهة من الجهات وعلى بعد من الابعاد (١) وكل موجود يكون هذا شانه فهو مادي (٢) والطبائع المعقولة إذا تحصلت في أشخاص كثيره يكون الأسباب الأول لتعين أشخاصها وتشخصها هي اما الزمان كما للحركات واما المكان كما للأجسام أو كلاهما كما للأشخاص المتغيرة المتكثرة الواقعة تحت نوع من الأنواع وما لا يكون مكانيا ولا زمانيا فلا يتعلق بهما ويتنفر العقل من اسناده إلى أحدهما كما قيل الانسان من حيث طبيعة الانسان متى توجد أو أين توجد أو كون الخمسة نصف العشرة في أي زمان يكون وأي بلده يكون بل إذا تعين شخص منها كهذا الانسان أو هذه الخمسة والعشرة فقد يتعلق بهما بسبب تشخصهما وكون الأشخاص المتفقه الحقائق زمانيا أو مكانيا لا يقتضى كون المختلفة الحقائق غير زماني وغير مكاني فان كثيرا منها يوجد أيضا متعلقا بالزمان والمكان كالأجرام العلوية بأسرها وكليات العناصر السفلية وإذا تقرر هذا فلنعد إلى المقصود ونقول إذا كان المدرك أمرا يتعلق بزمان أو مكان فإنما يكون هذه الادراكات منه باله جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة أو غيرها فإنه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها ويفوته ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يقول إنه كان أو سيكون وليس الان ويدرك المتكثرات التي يمكن له ان يشير إليها ويحكم عليها بأنها في أي جهة منه وعلى أي مسافة ان بعد عنه اما

---

(١) هذا الوضع بمعنى الترتيب ونسبه الاجزاء أي بمعنى المقولة كما أن الأول بمعنى قبول الإشارة الحسية س ره

(٢) ان قلت المكان عند هذا المحقق بعد مجرد.
قلت إن كان المكان سطحا فماديته ظاهر وإن كان بعدا فماديته انه محل المواد و يحتمل ان يرجع إلى السابق أي كل ما هو متعلق بالزمان والمكان فهو مادي س ره.

المدرك الذي لا يكون كذلك فيكون ادراكه تاما فإنه يكون محيطا بالكل عالما بان أي حادث يوجد في أي زمان من الأزمنة وكم يكون من المدة بينه وبين الحادث الذي يتقدمه أو يتأخر عنه ولا يحكم بالعدم على شئ من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الأول بان الماضي ليس موجودا في الحال يحكم بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الأزمنة التي قبله أو بعده ويكون عالما بان كل شخص في أي جزء يوجد من المكان وأي نسبه يكون بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد بينهما جميعا على الوجه المطابق للوجود ولا يحكم على شئ بأنه موجود الان أو معدوم أو موجود هناك أو معدوم أو حاضر أو غائب لأنه ليس بزماني ولا مكاني بل نسبه جميع الأزمنة والأمكنة إليه نسبه واحده وانما يختص بالآن أو بهذا المكان أو بالحضور والغيبة أو بان هذا الجسم قدامي أو خلفي أو تحتي من يقع وجوده في زمان معين ومكان معين وعلمه بجميع الموجودات أتم العلوم وأكملها وهذا هو المفسر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلى واليه أشير بطي السماوات التي هي جامع الأزمنة والأمكنة كلها كطي السجل للكتب فان القاري للسجل يتعلق نظره بحرف حرف على الولاء ويغيب عنه ما تقدم نظره إليه أو يتأخر اما الذي بيده السجل مطويا يكون نسبته إلى جميع الحروف نسبه واحده ولا يفوته شئ منها وظاهر ان هذا النوع من الادراك لا يمكن الا ان يكون ذاته غير زماني وغير مكاني ويدرك لا باله من الآلات ولا بتوسط شئ من الصور ولا يمكن ان يكون شئ من الأشياء كليا كان أو جزئيا على أي وجه كان الا وهو عالم به فلا يسقط من ورقه الا يعلمها ولا حبه في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس الا جميعها يثبت عنده في الكتاب المبين الذي هو

دفتر الوجود فان بالوجود يبين كل شئ مما مضى أو حضر أو يستقبل أو يوصف بهذه الصفات على أي وجه كان اما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو لا يصح الا لمن يدرك ادراكا حسيا باله جسمانية في وقت معين ومكان معين وكما أن الباري تعالى يقال إنه عالم بالمذوقات والمشمومات والملموسات ولا يقال

انه ذائق أو شام أو لامس لأنه منزه عن أن يكون له حواس جسمانية ولا ينثلم ذلك في تنزيهه بل يؤكده كذا نفى العلم بالجزئيات المشخصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه لا ينثلم في تنزيهه بل يؤكده ولا يوجب ذلك تغيرا في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية التي يدركها العقول انما يوجب التغير في معلوماته والإضافات التي بينه وبينها فقط فهذا ما عندي من التحقيق في هذا الموضع انتهى وحاصل ما افاده هذا المحقق النحرير ان المدرك إذا لم يكن وجوده وجودا ماديا واقعا تحت الزمان والمكان فإنه يشاهد جميع ما في الأكوان الزمانية والمكانية كما هي عليه كلا في زمانه ومكانه دفعه واحده بلا انقضاء وتجدد في علمه لكونه غير واقع تحت الزمان والمكان وإن كان معلوماته كذلك لكن العلم بها من ذلك العالم غير متغير وبالجملة هي في أنفسها وان كانت متغيرة زمانية مكانية لكنها من جهة نسبتها إلى ذلك العالم الخارج عن سلسله الزمانيات والمكانيات ثابته غير متغيرة ولا مختلفة بالتجدد والانقضاء والحضور والغيبة.

أقول فيه موضع أنظار الأول انك قد علمت مما بينا لك ان المادة الجسمية مناط العدم والجهالة (١) وكما أن الصورة العقلية معلومه بالذات والحقيقة

---

(١) المادة الأولى عند الاشراقي منتفية وكذا عند هذا المحقق قدس سره كما في التجريد ومع ذلك ليست عدما عند مثبتيها والجسمية أمرها أوضح في أنها ليست عدما ونظره في قوله انها مناط العدم إلى عدم حضورها لنفسها إذ كل جزء غائب عن كل جزء بل الكل عن الكل وهذا وإن كان كذلك الا ان عدم حضورها لذاتها ليس كما في العدم بحيث ينعقد السالبة البسيطة الغير المقتضية بوجود الموضوع بل وجودها وجود بين العدم وبين الوجود الجمعي واما الجسم النوعي والصورة الطبيعية النوعية فأتم حصولا منها وإذا كانت هذه وجودات وموجودات كانت علوما بحسب الوجود وصح لها الحضور من حيث الوجود فان الوجود في ايه مرتبه كان فهو نور ضعيفا كان أو شديدا والظل نوران تزنه مع الظلم وفي ايه مرتبه تحقق لا جزء له ولا سيلان فيه حتى يغيب بذاته ذاته عن ذاته الا بالعرض فالموجودات حاضره ذواتها بما هي موجودات لمبدئها أتم من حضور وجوداتها لذواتها ووجود الصور للمواد لا ينافي حضورها لدى مبدئها المحيط والعلم فينا انما كان بالصور لان الإضافة العلمية غير مشفوعة فينا بالإضافة المبدئية س ره.

سواء علمه عالم من خارج أو لم يعلمه فتلك الصورة الجسمية مجهوله بالذات و الحقيقة سواء كان في الوجود جاهل أو لم يكن كذلك حال الاعدام والقوى و الامكانات وسائر الأمور العدمية أو ضعفاء الوجود فإنها لا صوره عقلية يطابقها في الحقيقة فمن رام ان يعقل الهيولى الأولى كما هي عليه لا يمكنه لا لنقص في عقله بل لضعف تجوهر الهيولى بحسب الحقيقة حيث لا صوره لها في الوجود الا قوه الصور
واستعدادها واستعداد الصورة غير الصور وكل معقول الذات له صوره لا محاله وهكذا القول في الأجسام المادية وذوات الأوضاع.
وثانيها ان الحكماء قد حكموا بأن وجود المحسوس بما هو محسوس لا يمكن ان يكون معقولا ولا مدركا الا باله جسمانية (١) وأقاموا على صحه هذه الدعوى
برهانا قطعيا لا يمكن القدح فيه.
وثالثها ان أنحاء وجودات الأشياء في أنفسها (٢) بحسب ما هو الأمور عليه

---

(١) أقول من الذي يقول إن المحسوس صار معقولا بل هو محسوس لا باله و من يقول إنه تعالى بصير وسميع وان علمه يرجع إلى بصره لا ان بصره يرجع إلى علمه لان علمه حضوري كشيخ الاشراق وأترابه كيف يتحاشى عن أن يقول هذه الجزئيات محسوساته س ره
(٢) أقول ليس مراد المحقق قدس سره من الإضافة الإضافة المقولية بل الإضافة الاشراقية كما في قول أساطين الحكمة ان الأشياء الممكنة المتغيرة بالنسبة إلى أنفسها ممكنات متغيرات وبالنسبة إلى الأول تعالى على الضرورة البحت وعلى الثبات الصرف فالمراد انها بما هي وجودات وبما هي اشراقات الله تعالى واجبات ثابتات ومن القواعد الموروثة من الأقدمين ان الأزمنة والزمانيات والأمكنة والمكانيات بالنسبة إلى المبادئ العالية كالآن والنقطة فضلا عن مبدء المبادئ تعالى شانه ومثلوا بخيط ملون كان بمحضر انسان ويمشي عليه نملة.
والسيد المحقق الداماد قدس سره قال المتعاقبات في سلسله الزمان مجتمعات في وعاء الدهر ومثل بمن ينظر إلى عسكر يتعاقبون من كوه ومن ينظر عن عريش.
أقول ويعينك على فهم المطلب ان تنظر ببصرك بياضا أو بخيالك وان تنظر بعقلك كل بياض كما هو موضوع المحصورة الموجبة الكلية وتحكم عليها بحكم كلي ينسحب على جميعا فيحيط عقلك بالكل فالمحدود للمحدود والوسيع للوسيع وقال المصنف قدس الله نفسه في أواخر فصل معقود في أن الواجب بالذات واجب الوجود من جميع الجهات ان الزوال والغيبة عن بعض الموجودات لا يستلزم الزوال والغيبة عن بعض آخر وقال في أوائل المبدء والمعاد ذوات الأوضاع انما هي كذلك بقياس بعضها إلى بعض وليس كذلك بالنسبة إلى المفارقات والحامل للمصنف قدس سره على حمل كلام المحقق قدس سره على الإضافة المقولية انه لم يصرح بالوجود ولا بأصالته وليس كذلك فإنه شدد النكر على الفخر الرازي في أن العلم من مقولة الإضافة وكفاك لفظ دفتر الوجود ونحوه هنا وفي مواضع أخرى ناص بأصالة الوجود تحققا وجعلا س ره

في الواقع لا يختلف بالقياس إلى شئ دون شئ لأنها ليست بأجمعها من باب المضاف حتى يختلف باختلاف ما أضيف إليه فالمادي في نفسه مادي ابدا (١) والمتغير بالذات متغير دائما وحقيقة المكان والمكانيات ونحو وجودها عبارة عن كون كل جزء منها مباينا لغيره غير مجتمع معه في الحضور وهذا الحكم لا يختلف بالقياس إلى مدرك دون مدرك حتى لو فرضنا حدقه الناظر بقدر الفلك الأعظم كان اختلاف المنظور إليه والمدرك في القرب والبعد والانقسام بحاله (٢) وكذا حقيقة الزمان والزمانيات ونحو وجودها عبارة عن كون كل جزء منها يوجب عدم الاخر فيمتنع اجتماع الاجزاء لشئ منها في الوجود سواء كان بالقياس إلى ما فيها

---

(١) أقول من ذا الذي يقول إن المادي ليس بمادي ولو بالنسبة إلى المبادئ العالية بل المراد ان المادي بالنسبة إلى المفارق في حكم مسلوب المادة وكذا المكان والمكاني و الزمان والزماني في حكمه من حيث ارتفاع الغيبة وقد نقل في مبحث المثل عن السيد الداماد قدس سره انه لو سمعتنا نقول إن الماديات الخ خارج س ره

(٢) ليس فرضا مطابقا للواقع إذ الفلك الأعظم ليس محيطا حقيقيا بل الفرض المطابق ان يفرض البصر سارية في الفكر الأعظم وكل ما هو في جوفه سريان الوجوب و الوجود در همه سارى از همه عارى وحينئذ لا قرب ولا اقتراب ولا بعد بالنسبة إلى تلك البصر س ره.

أو بالقياس إلى شئ آخر ونحن قد أقمنا البرهان على أن جميع الطبائع الجوهرية المنطبعة في المواد فلكية كانت أو عنصرية هي متجددة الوجود والحدوث ولها التجدد والحدوث في كل آن من الآنات وما كان وجوده وجودا تجدديا كيف يكون ثابتا قديما دائما بالقياس إلى موجود آخر

ورابعها ان العلم بالأشياء اما ان يستفاد من الأشياء أو هو عين الأشياء أو يستفاد من أسبابها وعللها على ترتيبها السببي والمسببي اما الأول فيجب تغيره بتغير المعلومات واما الثاني فالتغير فيه أظهر واما الثالث فهو يتصور على وجهين أحدهما ان يكون العلم بتلك الأسباب بصور عقلية زائدة على وجوداتها كما هو المشهور من اتباع المشائيين كالشيخ الرئيس ومن يقتفى اثره فتلك الصور لا محاله صور عقلية كليه على ترتيب سببي مسببي بحسب أسباب وعلل كليه ينتهى بالآخرة إلى غايات حركات كليه يتضمن الجزئيات على وجه كلي لا يؤدى ذلك العلم إلى تعرف حال الشخصيات بما هي شخصيات إذ العلم الانطباعي الذهني وان تخصص الف تخصص لا يفيد الشخصية ولا يجعل المعلوم بحيث يمتنع تصوره عن الاشتراك بين الكثرة وثانيهما ان يكون العلم بها نفس وجودها وهذا أتم العلوم (١) و في هذا العلم ينكشف جميع الأشياء كلياتها وجزئياتها وطبائعها وشخصياتها وجميع ما لها من العوارض والهيئات على وجه شخصي مقدس لكن تحقيق هذا العلم موقوف على معرفه العقل البسيط الذي لواجب الوجود وللمفارقات النورية العقلية التي تحيط كالأفلاك الحسية بعضها ببعض إحاطة عقلية وهي مفاتيح الغيب التي لا يعلمها الا هو وبهذا العلم وجود جميع الموجودات العقلية والحسية وبه حياه جميع

---

(١) لأنه علم اجمالي في عين الكشف التفصيلي لان كل سبب جامع بجميع وجودات ما دونه بنحو أعلى فالاجمال لكون ذلك الوجود الاعلى واحدا بسيطا والتفصيل لان ذلك الواحد عين الكثرات وشيئية الشئ بتمامه لا بنقصه والتشخص والتميزات بالوجود وماهيات هذه الوجودات لوازم غير متأخرة في الوجود لذلك الوجود الاعلى ويمكن على بعد أن مراد المشائين بالصور في الأسباب الوجودات المنطوية فيها من مسبباتها س ره.

الموجودات حتى الجمادات وما في حكمها كما سنوضحه إن شاء الله.
وخامسها ان العلم عند هذا العلم المحقق ليس من قبيل الإضافة حتى يحكم بان المدرك الخارج عن سلسله الزمان والمكان يدرك الزمانيات والمكانيات بمجرد اضافته إليها لو صحت تلك الإضافة إليها من خارج بل العلم والادراك عند هذا المحقق عبارة عن نفس حصول صوره الشئ عند النفس (١) فعلى هذا يرد عليه ان هذه الصورة الموجودة في المكان والزمان من أي قسم من اقسام العلوم والادراكات فإنها لو كانت صورا علمية فهي اما محسوسة أو متخلية أو موهومة أو معقولة إذ الادراك
منحصر في هذه الأوصاف الأربعة لكنها ليست شيئا منها كما اعترف به هذا النحرير حيث بين وعرف كلا منها وذكر ان كلا من تلك الادراكات لا يحصل الا مع ضرب من التجريد (٢) اما عن المادة كالحس أو عنها وعن بعض صفاتها كالتخيل أو عنها وعن جميع صفاتها الا الإضافة إليها كالتوهم أو عنها وعن صفاتها وعن الإضافة إليها جميعا كالتعقل وظاهر ان هذه الصور منغمرة في المواد غير مجرده عن نفسها فضلا عن صفاتها واضافتها فلو كانت مع ما لها من الوجود المادي مدركه يلزم قسم آخر من الادراك غير تلك الأقسام مع انحصاره فيها هذا خلف.
ومما يؤيد ما ذكرناه من أن مجرد الإضافة لشئ إلى امر موجود على أي نحو كان من الوجود لا يكفي في العاقلية قول الشيخ في إلهيات الشفاء حيث بين كيفية علم الله تعالى ولا يظن أن الإضافة العقلية إليها اضافه إليها كيف وجدت

---

(١) من يقول إن العلم بالغير غير منحصر في الحصولي فان علم العلة بالمعلول حضوري كيف يكون الادراك عنده منحصرا في الصورة بل العلم الصوري في غير العلة والمعلول نعم من ينحصر العلم بالغير عنده في الحصولي انحصر الادراك عنده في الصورة س ره
(٢) نعم لكن في الحصولي واما الحضوري فمناطة قاهرية العلة والإضافة الاشراقية كما ذكر في شرح الإشارات وبينه بما صدر عن العاقل بالمشاركة من الصور المعلومة بالذات ومع ذلك لا يحتاج في انكشافها إلى صور أخرى والحق هو الوجود الصرف وصرف الشئ جامع جميع ما هو من سنخه فاقد ما هو من غرائبه وغريب الوجود هو العدم ثم عند الاشراقي كون الشئ نورا لنفسه ونورا لغيره س ره

والا لكان كل مبدء صوره في مادة من شان تلك الصورة ان تعقل بتدبير ما من تجريد وغيره يكون هو عقلا بالفعل (١) بل هذه الإضافة له إليها وهي بحال معقولة ولو كانت من حيث وجودها في الأعيان لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت (٢) ولا يعقل المعدوم منها في الأعيان إلى أن يوجد فيكون لا يعقل من نفسه انه مبدء ذلك الشئ على ترتيب الا عندما يصير مبدءا فلا يعقل ذاته (٣) لان ذاته من شانها ان يفيض عنه كل وجود وادراكها من حيث شانها انها كذا يوجب الادراك الاخر وان لم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل والممكن يكون لذاته اضافه إليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود الأعيان انتهى كلامه.

وحاصله ان وجود الشئ في الأعيان مع وجود المدرك في الأعيان لا يكفي في اضافته العقلية إليها بل لا بد في الإضافة العقلية ان يكون المدرك بحال معقولة أي يكون وجوده وجودا عقليا حتى يمكن حصول الإضافة العقلية إليه والوجود العقلي لا يكون الا للصور المفارقة عن المواد دون المقارنة للمادة فقد علم أن الموجودات

المادية من حيث وجودها هذا الوجود لا يمكن حصول الإضافة العقلية إليها

---

(١) هذا صفة لكلمة صوره وكلمه تكون بعد هذا تامه أو أحد الكونين رابطة و الاخر تامه س ره

(٢) أي باي اعتبار اخذ غائبا كان أو حاضرا إذ الغرض ان الوجود المادي يكفي في الإضافة العلمية ولا يحتاج إلى الصورة س ره

(٣) حاصله انه لو لم يكن الإضافة العلمية إلى الإضافة المبدئية للوجود العيني لزم ان لا يعقل ذاته إذ لو عقل ذاته وذاته عين حيثية الاقتضاء لكل وجود لزم ادراك كل وجود قبل وقوعها فيتحقق اضافه علمية وهي معدومة بعد ولم يتحقق اضافه المبدئية هذا خلف فثبت ان العالم الربوبي محيط بما هو حاصل الوجود وما هو ممكن الوجود معا س ره.

فصل
في تفسير معاني العقل

اعلم أن النفس الانسانية كما ستعلم في كتاب النفس لها قوتان عالمه وعامله والعاملة من هذه النفس لا تنفك عن العالمة وبالعكس (١) بخلاف نفوس سائر الحيوانات لأنها سفليه بعيده عن جمعية القوى اما العاملة فلا شك ان الافعال الانسانية قد تكون حسنه وقد تكون قبيحة وذلك الحسن والقبح قد يكون العلم به حاصلا من غير كسب (٢) وقد يحتاج إلى كسب واكتسابه انما يكون بمقدمات يلائهما فإذا يتحقق هاهنا أمور ثلاثة.

---

(١) عدم الانفكاك لوجهين أحدهما بطلان إحداهما ببطلان الأخرى بخلاف المدركة والمحركة في الحيوان اللتين هما بمنزله العقل النظري والعقل العملي في الانسان فان الباصرة مثلا تبطل ولا تبطل المحركة وبالعكس وثانيهما عدم انفكاكهما بالمحل بخلاف المدركة والمحركة في الحيوان فان المدركة أكثرها في الرأس والمحركة في العضلات س ره

(٢) الغير المحتاج إلى الكسب كالعدل حسن والظلم قبيح والمحتاج إليه كقبح ذبح الحيوانات عند بعض أهل الهند وعدم قبحه عند غيرهم والانسان إذا أراد ان يفعل صدقا مخصوصا فكأنه يقول هذا صدق فلأني وكل صدق عدل فهذا عدل ثم يجعل هذه القضية صغرى لقولنا وكل عدل حسن ثم يقول وكل حسن ينبغي ان يؤتى به فهذا الصدق ينبغي ان يؤتى به ولا تتوهمن ان العقل العملي هو فاعل الافعال الحسنة فاعلا قريبا مباشرا فان مبدء العمل ان أريد به القدرة فالقدرة تقابل العلم وان أريد به المحركة فهي قوه من قوى الحيوان بما هو حيوان وليس عقلا بل هو مبدء بعيد للعمل ومبدء قريب للعلوم ولكن العلوم متعلقه بكيفية العمل وهو مستخدم للمحركة الشوقية والمحركة العاملة ويظهر لك من اطلاق العقل العملي على العلوم الكلية أنفسها وكأنها علوم فعليه منشأ الافعال قال المعلم الثاني ان النظرية هي التي بها يجوز الانسان علم ما ليس شانه ان يعمله انسان والعملية هي التي يعرف بها ما شانه ان يعمله الانسان بإرادته س ره.

الأول القوة التي يكون بها التميز بين الأمور الحسنة والأمور القبيحة.
والثاني المقدمات التي منها تستنبط الأمور الحسنة والقبيحة.
والثالث نفس الافعال التي توصف بأنها حسنه أو قبيحة واسم العقل واقع على هذه المعاني الثلاثة بالاشتراك الأسمى (١) فالأول هو العقل الذي يقول الجمهور في الانسان انه عاقل وربما قالوا في عقل معاوية انه كان عاقلا وربما يمتنعون ان يسموه عاقلا ويقولون ان العاقل من له دين وهؤلاء انما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية في استنباط ما ينبغي ان يؤثر من خير أو يجتنب من شر والثاني هو العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون هذا ما يوجبه العقل أو ينفيه العقل أو يقبله أو يرده فإنما يعنون به المشهور في بادي رأى الجميع فان بادي الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر من المقدمات المقبولة والآراء المحمودة عند الناس يسمونه العقل والثالث ما يذكر في كتب الأخلاق ويراد به المواظبة على الافعال التجربية والعادية على طول الزمان ليكتسب بها خلقا وعاده ونسبه هذه الأفعال إلى ما يستنبط من عقل عملي كنسبة مبادئ العلم التصورية والتصديقية إلى العقل النظري واما القوة العالمة وهي العقل المذكور في كتاب النفس فاعلم أن الحكماء يطلقون اسم العقل تارة على هذه القوة وتارة على ادراكات هذه القوة واما الادراكات فهي التصورات أو التصديقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة أو الحاصلة لها بالاكتساب وقد يخصون اسم العقل بما يحصل بالاكتساب (٢) واما القوة فنقول لا شك ان النفس الانسانية قابله لادراك حقائق الأشياء فلا يخلو اما أن تكون خاليه عن كل الادراكات أو لا تكون فان كانت خاليه مع أنها تكون قابله لتلك الادراكات كانت كالهيولي التي ليس لها الا القوة والاستعداد من غير أن يخرج

---

(١) لغاية البعد بينهما فان الأول من باب الادراك ولكن بالقوة كالعقل الهيولاني النظري والثاني من باب الادراك بالفعل كالعقل بالفعل النظري والثالث من باب الافعال س ره

(٢) كلام خطابي كيف لا والأدون منه وهو العقل بالقوة عقل س ره.

في شئ من الصور من القوة إلى الفعل فسميت في تلك الحالة عقلا هيولانيا وان لم تكن خاليه فلا يخلو اما ان يكون الحاصل فيها من العلوم الأوليات فقط (١) أو يكون قد حصلت النظريات مع ذلك فإن لم يحصل فيها الا الأوليات التي هي آله لاكتساب النظريات فيسمى تلك الحالة عقلا بالملكة أي لها قدره الاكتساب وملكه الانتقال إلى نشأة العقل بالفعل (٢) وانما لم تسم هذه المرتبة من النفس عقلا بالفعل لان الوجود العقلي لم يحصل ولا يحصل بادراك الأوليات والمفهومات العامية لان الشئ لا يتحصل بالفعل بأمر مبهم عام ما لم يتعين أمرا متحصلا إذ نسبه القضايا الأولية في باب المعقول إلى الصور العقلية النظرية كنسبة الجسمية المشتركة إلى الطبائع الخاصة في باب المحسوس فكما ان الشئ الجسماني لا يصير موجودا في العين بمجرد الجسمية ما لم يصر جسما مخصوصا له طبيعة مخصوصة فكذا وجود العقل بالفعل لا يتحصل بمجرد المفهوم الأولى العام و القضايا الأولية كمفهوم الوجود والشيئية وكقولنا الواحد نصف الاثنين والكل أعظم من جزئه ثم إن النفس في هذه المرتبة ان تميزت عن سائر النفوس بكثرة الأوليات وشده الاستعداد وسرعة القبول للأنوار العقلية كفتيلة كبريتية لها سخونة شديده يكاد ان تشعل بنفسها كما أشار إليه تعالى يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار سميت القوة القدسية والا فلا وإن كان قد حصل لها النظريات فلا يخلو اما ان يكون تلك النظريات غير حاضره ولا مشاهده بالفعل ولكنها متى شائت النفس استحضرتها بمجرد الالتفات وتوجه الذهن إليها أو هي حاضره بالفعل مشاهده بالحقيقة فالنفس في الحالة الأولى تسمى عقلا بالفعل و

---

(١) المراد بالأوليات ما هو مقابل الثواني بقرينة النظريات لا ما يقابل البديهيات الأخرى س ره

(٢) هذا وجه ووجه آخر ولعله أولى أن تكون الملكة مقابل الحال بل مقابل العدم لان القوة في العقل بالقوة عدم والعقل الثاني متلبس بالملكة أعني وجود البديهيات وفعليتها وقد ذكره في كتاب المبدء والمعاد س ره.

في الثانية عقلا مستفادا وفي هذه المرتبة ان شاهد تلك الصور في مبدئها الفياض فسميت عقلا فعالا (١) والاختلاف المشهور بين الناس في أن أسامي العقول هل هي واقعه على النفس في هذه المراتب أو على تلك المراتب أو على المدركات التي فيها ليس فيه كثيره فائدة لما علمت أن العقل والعاقل والمعقول في كل من هذه المراتب امر واحد بل نقول من رأس

قال المعلم الثاني أبو نصر الفارابي في رسالة له ان العقل النظري المذكور في كتاب النفس واقع عند القدماء على أربعة أنحاء عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال وانما أسقطوا العقل بالملكة من الاعتبار إذ ليس بينه وبين العقل الهيولاني كثير تفاوت في الدرجة العقلية إذ كلاهما بالقوة في باب العقل الذي هو المطلوب وإن كان أحدهما أقرب والاخر أبعد فالعقل الذي بالقوة هو نفس ما أو جزء منها (٢) أو قوه من قواها معدة (٣) أو مستعدة لان ينتزع ماهيات

---

(١) بان يعرف العقل الفعال لا بان يعلمه فقط فان المعرفة هي ادراك الجزئي وأعلى الادراكات الادراك الحضوري ومشاهده الصور فيه لا تنفك عن مشاهدته س ره

(٢) أي مرتبه منها الترديد على سبيل منع الخلو فان لوحظ ان العقل بالقوة طليعة من اشراق النفس العاقلة وظهور منها وظهور الشئ لا يباينه ونسبته إليها نسبة التجمر الذي وجد في الفحم قبل التشعل من النار إلى النار فهو نفس وان حفظ مراتبها من الضعف والشدة ونحوهما وهو مرتبه منها وان لوحظ استعلاء النفس على هذه المراتب وانها أصلها المحفوظ فهو قوه من قواها إذ كما أن للنفوس الأخرى قوى كذلك للناطقة قوتان العقل العملي والعقل النظري اللذان هما لها كالمحركة والمدركة للنفس الحيوانية ثم للنظري قوى هي هذه الأنحاء الأربعة المذكورة س ره

(٣) بناءا على حفظ المرتبة فان المستعد القريب هو العقل بالملكة في الواقع أو مستعدة بناءا على أن أصلها المحفوظ واحد أو يقرء معدة بصيغة اسم المفعول فيكون بالنسبة إلى العقل المحتاج إلى الاعداد التعليمي والاستعداد بالنسبة أي العقل الحادس والقوة القدسية س ره.

الموجودات كلها أو صورها دون موادها (١) فيجعلها كلها صوره لها أو صورا لها (٢) وتلك الصور المنتزعة من المواد ليست تصير منتزعة عن موادها التي فيها وجودها الا بان تصير صورا في هذه الذات وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة صورا في هذه الذات تسمى المعقولات يشتق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات فصارت صورا لها (٣) وتلك الذات شبيهه بمادة تحصل فيها صور لأنك إذا توهمت مادة جسمانية مثل شمعه فيها نقش أو صوره شكل فصار ذلك النقش أو تلك الصورة في
سطحها وعمقها جميعا واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها حتى صارت المادة بجملتها
كما هي بأسرها هي تلك الصورة بان شاعت فيها الصورة يقرب وهمك إلى تفهم معنى حصول صور الأشياء في تلك الذات التي تشبه مادة وموضوعا لتلك الصور و يفارق سائر المواد الجسمانية (٤) بان المادة الجسمانية انما تقبل الصور في سطوحها

---

(١) الأول بالنسبة إلى كل العوالم حتى عالم الربوبية وعالم الأسماء والصفات فان أكثر العوالم لا مادة فيه والثاني بالنظر إلى هذا العالم الطبيعي س ره

(٢) أي ان لو حظ وجودها وان الكل موجود بوجود واحد هو وجود النفس فهي صوره واحده وان لوحظ ماهياتهما المتكثرة فهي صور كثيره س ره

(٣) فيه ايماء إلى اتحاد العاقل والمعقول حيث يشتق للمعقول اسم من العاقل كما يقال العاشق والمعشوق من مصدر واحد.

چه بندى از تصاريف جهان چشم * ترا مصدر نمايد عين مشتق.

أو من العقل وهذا كما لو قيل المنفوس بالفاء من النفس س ره

(٤) لما كانت المعقولات بالخطوط والنقوش أشبه والنفس بالموضوع والخطوط و النقوش في الموضوعات اما في سطوحها واما في أعماقها فرضا قال المعلم انها من قبيل الثاني ومراده بالسائر سائر موضوعات الخطوط واليه أشار المصنف قدس سره في الحاشية بقوله وكأنه أراد بالصورة في مثال الشمعة وغيرها الاشكال والهيئات الحاصلة في أطراف الجسم والا فالصورة الطبيعية للأجسام سارية في جميع أعماقها وأغوارها بل عدم الامتياز بين الصورة والمادة كما حصل في العقليات كذلك في الجسمانيات ولعله بنى الكلام على بادي الرأي المشهور انتهى س ره.

فقط دون أعماقها وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى يكون لها ماهية منحازة بل هذه الذات بعينها تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش أو الخلقة التي يخلق بها شمعه ما مكعبة أو مدورة فيغوص تلك الخلفة فيها (١) و يشيع ويحتوي على طولها وعرضها وعمقها بأسرها فحينئذ يكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها فعلى هذا المثال ينبغي ان يفهم حصول صور الموجودات

في تلك الذات التي سماها أرسطاطاليس في كتاب النفس عقلا بالقوة فهي ما دامت ليس فيها صور الموجودات فهي عقل بالقوة (٢) فإذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال المذكور صارت تلك الذات عقلا بالفعل فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل وقد كانت قبل ان ينتزع عن موادها معقولات بالقوة فهي قد حصلت بعد انتزاعها صورا لتلك الذات وتلك انما صارت عقلا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات فإنها معقولات بالفعل وانها عقل بالفعل شئ واحد بعينه (٣) ومعنى قولنا فيها انها عاقلة ليس هو شيئا غير أن

---

(١) الفرق بينه وبين ما سبق ان فيما سبق جعل النقش ساريا في المادة وهنا جعله عينا لها فرضا والمراد بالخلقة ما هي إحدى الكيفيات المختصة بالكميات فان الكيفيات المختصة بالكميات أنواع منها المختصة بالكم المتصل كالاستقامة والانحناء ومنها المختصة بالكم المنفصل كالزوجية والفردية ومنها الشكل والزاوية ومنها الخلقة وهي الشكل مع اللون س ره

(٢) الأظهر حذف كلمه ليس ولكن في النسخ موجودة وتوجيهه انها ما دامت فيها الصورة على نهج مثال سريان النقوش إلى أغوار الشمعة بل اتحادها معها وليست الصور على المثال المذكور أي على نهج عروض سطحها فقط صارت الخ ولكن طوى الايجاب واكتفى بالسلب لوضوح المقصود ويمكن ان يقرء لبس بالباء الموحدة بصيغة المجهول س ره

(٣) ولمعنى واحد بعينه وبمعنى واحد بعينه الأول بالنسبة إلى المعقول والثاني بالنسبة إلى العاقل والثالث بالنسبة إلى العقل أي المعنى الواحد المعقول ان شئت سمه عاقلا بالفعل وان شئت سمه عقلا بالفعل وان شئت سمه معقولا بالفعل وكذا المعنى الواحد العاقل ان شئت سمه كذا أو كذا أو كذا وكذا المعنى الواحد الذي هو العقل س ره.

المعقولات صارت صورا لها على أنها صارت هي بعينها تلك الصور فاذن معنى انها عاقلة
بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل معنى واحد بعينه ولمعنى واحد بعينه و
المعقولات التي كانت بالقوة معقولات فهي من قبل ان يصير معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل ووجودها في أنفسها هي تابع لسائر ما يقترن بها فهي مره أين (١) ومره ذات وضع وأحيانا هي كم وأحيانا مكيف بكيفيات جسمية وأحيانا بان يفعل وأحيانا بان ينفعل وإذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الاخر فصار وجودها وجودا آخر ليس ذلك الوجود وصارت هذه المعقولات أو كثير منها يفهم معانيها فيها على أنحاء اخر غير تلك الأنحاء
مثال ذلك الأين المفهوم منه فإنك إذا تأملت معنى الأين اما ان لا تجد فيها شيئا من معاني الأين أصلا (٢) واما ان يجعل اسم الأين فيها معنى آخر وذلك المعنى على نحو آخر فإذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ أحد موجودات العالم وعدت من حيث هي معقولات في جمله الموجودات وشأن الموجودات كلها ان تعقل وتحصل صورا لتلك الذات وإذا كان كذلك لم يمتنع ان يكون المعقولات من حيث هي معقولات بالفعل وهي عقل بالفعل ان يعقل أيضا (٣) فيكون الذي يعقل

---

(١) الانفكاك المفهوم من المرة والأحيان بحسب المرتبة وهذا هو الأظهر وان أمكن الانفكاك بحسب الموضوعات في بعضها كالأين والوضع فان الفلك الأقصى لا أين له ولكن له وضع وترتيب الا ان المقدار لا يمكن ان ينفك موضوع عنه وكذا الشكل فأكثر العوارض لا يمكن الانفكاك بينها س ره
(٢) أي من مراتبه كالأين العام والخاص والأخص كالكون في بلد كذا والكون في دار كذا من ذلك البلد والكون في المكان الخاص من تلك الدار للمتأين المخصوص و اما ان تجد معها الأين الكلى الذي اشترك لفظ الأين بينهما كالاشتراك الأسمى وبالجملة تلك الأيون أين بالحمل الشايع وهذا أين بالحمل الأولى س ره
(٣) بالبناء للفاعل بناءا على اتحاد العاقل والمعقول الذي هو صريح كلام هذا العلم في مواضع ولكن هذا الاتحاد بحسب وجودهما لا مفهومهما إذ تقرر الماهية بلا وجود محال فضلا عن كونها عقلا ومعقولا فوجود المعقول عين وجود العاقل والوجود عين الشعور وانما كان المعقول عقلا بالفعل لتجرده عن المادة والزمان والمكان ونحوهما وكون وجوده وجودا وسيعا وانما تعرف الأشياء بمقابلاتها فالنار مثلا الجزئي المحسوس منه أو المتخيل موجود بوجود محدود مسجون بسجن الزمان والمكان ونحوهما وإذا صار معقولا صار موجودا بوجود وسيع واحد بوحده جمعية محيط بجميع النيران الجزئية الماضية والآتية وما في النشأة الآخرة ولذا كان نيله نيلا لكل رقائقه ودرك حكمه درك حكمها ولهذا فالكلي كاسب ومكتسب دون الجزئي س ره

حينئذ ليس هو شيئا غير الذي هو بالفعل عقل لكن الذي هو بالفعل عقل لأجل ان معقولا قد صار صوره له قد يكون عقلا بالفعل بالإضافة إلى تلك الصورة فقط وبالقوة بالإضافة إلى معقول آخر لم يحصل له بالفعل فإذا حصل المعقول الثاني صار عقلا بالفعل بالمعقول الأول وبالمعقول الثاني جميعا وأما إذا حصل عقلا بالفعل بالإضافة إلى جميع المعقولات وصار أحد الموجودات (١) بان صار هو المعقولات

بالفعل فإنه متى عقل الموجود الذي هو عقل بالفعل لم يعقل موجودا خارجا عن ذاته (٢)

ثم ساق الكلام إلى أن قال فإذا كانت هاهنا أشياء هو صور لا مواد (٣) لها لم يحتج تلك الذات إلى أن ينتزعها عن مواد أصلا بل يصادفها منتزعة فيعقلها (٤)

---

(١) وقبل ذلك لم يكن شيئا مذكورا كما قال الله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا س ره

(٢) يعنى متى عقل العقل بالفعل الذي هو فعال مكمل للعقول عقله في ذاته وهذا إشارة إلى اتحاد العقل بالعقل الفعال أيضا وفي الحديث اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة س ره

(٣) أي العقول الكلية المجردة بالفطرة لا بتجريد مجرد وتعرية معر س ره

(٤) أي يعقل تلك الصور ومعقولات خال عنها فالمعنى يعقل تلك الذات تلك الصور على منوال تعقله ذاته في عدم الحاجة إلى تجريد مستأنف أو المعنى يعقل تلك الذات ذاته على مثال تعقل ذاته معقولات لا في مواد فيكون ذاته فاعل يصادف ومعقولات مفعوله فيكون المقصود من الكلام إلى قوله هذا بعينه ينبغي ان يفهم في التي هو صور لا في مواد بيان كيفية تعقل العقل ذاته والتأسيس خير من التأكيد الا ان المعنى الأول أظهر وجه آخر على الاعراب الثاني ان يراد على مثال مصادفة ذاته معقولات بالذات في ذاته فإنها أيضا غير محتاجة إلى تجريد فهي مثال صور بلا مواد في العين س ره

على مثال ما يصادف ذاته من حيث هو عقل بالفعل معقولات لا في مواد فيعقلها فيصير وجودها من حيث هي معقولة عقلا ثانيا هو وجودها الذي كان لها من قبل ان يعقل هذا العقل وهذا بعينه ينبغي ان يفهم في التي هي صور لا في مواد إذا عقلت كان وجودها في أنفسها هو وجودها وهي معقولة لنا (١) فالقول في الذي هو منا بالفعل عقل (٢) والذي هو فينا بالفعل عقل هو القول بعينه في تلك الصور التي ليست في مواد ولا كانت فيها أصلا فعل هذا المثال ينبغي ان يقال في تلك انها في العالم (٣) وتلك الصور انما يمكن ان تعقل على التمام بعد أن يحصل المعقولات كلها أو جلها معقولة ويحصل العقل المستفاد (٤) فحينئذ يحصل تلك الصور معقولة فيصير تلك كلها صورا للعقل من حيث هو عقل مستفاد والعقل المستفاد شبيه لموضوع تلك ويكون العقل المستفاد شبيها بالصورة للعقل الذي بالفعل والعقل بالفعل شبيه

---

(١) نعم هذا هكذا إذ لا وجود لها لمادة وموضوع الا ان الوجودين مختلفان بالكمال والنقص فوجودها فينا بقدر سعتنا وظرفيتنا إذ للقابل والمظهر حكم على المقبول والظاهر س ره

(٢) هو العقل بالفعل الذي هو ذاتنا والذي هو فينا هو المعقولات بالذات س ره

(٣) بكسر اللام أو بفتحها س ره

(٤) في حصول العقل المستفاد بالنسبة إلى كل المعقولات ما دامت النفس مشغولة بتدبير البدن خلاف والحق حصوله إذ البدن يصير بالنسبة إلى بعض المتألهة كقميص تلبسه تارة وتخلعه أخرى بل من كان عقلا بسيطا بحيث عنصره الغالب هو هو كأنه ليس ذاته من المدارك الا أعلى المدارك وليس الا العقل البسيط كالعقل النفساني وهو كل المعقولات بمصداق واحد بسيط كما علمت فهو عاقل للكل دفعه واحده دهرية في أعلى مراتب الدهر الأيمن ونعم ما قال الحكيم المتأله المولوي المعنوي

بس بزرگان گفته اندى از گزاف * جسم پاكان عين جان افتاد صاف

گفتشان ونفسشان ونقششان * جمله جان مطلق آمد بي نشان - س ره.

موضوع ومادة للعقل المستفاد والعقل الذي بالفعل صوره لتلك الذات تلك الذات شبيه مادة فعند ذلك تبتدئ الصور في الانحطاط إلى الصور الجسمانية الهيولانية ومن قبل ذلك ما كانت تترقى قليلا قليلا إلى أن يفارق المواد شيئا شيئا بأنحاء من المفارقة متفاضلة في الكمال والمفارقة وكان لها ترتيب في الوجود و كان ما كان أكملها صوره لما هو الأنقص إلى أن ينتهى إلى ما هو انقص وهو العقل المستفاد ثم لا يزال ينحط حتى يبلغ إلى تلك الذات (١) والى ما دونها من القوى النفسانية ثم إلى الطبيعة ثم لا يزال ينحط إلى صور الاسطقسات التي هي أخس الصور في الوجود وموضوعها أخس الموضوعات وهي المادة الأولى انتهى كلام المعلم الثاني وفيه نصوص صريحه على اتحاد العاقل بالمعقولات وعلى امكان صيرورة الانسان عقلا بسيطا فعالا فيه يتحد المعقولات كلها ومع هذه النصوص الصريحة من هذا المعلم وكذا ما يوجد عندنا الان في كتاب اثولوجيا المنسوب إلى المعلم الأول أرسطاطاليس وما نقله الشيخ الرئيس أيضا من بعض تلامذة ذلك الفيلسوف المعظم أعني فرفوريوس انه صنف كتابا في العقل والمعقولات وفيه القول باتحاد العاقل بالمعقولات وباتحاده بالعقل الفعال وللاسكندر الافريدوسي الذي وصفه الشيخ بفاضل المتقدمين رسالة موجودة عندنا في هذا الباب أيضا كيف يسوغ انكار هذا المطلب الشريف والمبالغة في رده ممن لم يتنقح له صوره هذه المسألة كما فعله المتأخرون كالشيخ ومن تأخر عنه إلى يومنا هذا بل لا بد لمن لم يصل إلى هذا المقام ان يعمل بالوصية التي ذكرها الشيخ في آخر الإشارات

---

(١) أي ترقيات الوجود وتنزلاته دورية فالطبع يترقى إلى العقل والعقل يتنزل إلى الطبع لكن بلا تجاف س ره.

فصل
في بيان معاني العقل التي نقلها الإسكندر الافريدوسي
على رأى فيلسوف الأول أرسطاطاليس
قال في تلك الرسالة العقل عند أرسطاطاليس على ثلاثة اضرب (١)
أحدها العقل الهيولاني وقولي هيولاني أعني به شيئا ما موضوعا ممكنا ان يصير
شيئا مشارا إليه بوجود صوره ما فيه ولكن إذا كان وجود الهيولى انما هو في ذاته
يمكن
ان يصير كلا من طريق الامكان نفسه (٢) كذلك أيضا ما بالقوة نفسه فهو من جهة ما
هو
كذلك فهو هيولاني فان العقل أيضا الذي لم يعقل الا انه يمكن ان يعقل فهو هيولاني
(٣)
وقوه النفس التي هي هكذا هي عقل هيولاني وليس هو واحدا من الموجودات بالفعل
الا انه قد يمكن فيه ان يصير متصورا للأشياء الموجودة كلها (٤) ولا ينبغي المدرك
الكل ان يكون بالفعل بطبيعته التي تخصه ان يكون واحدا من المدركات لأنه لو كان
كذلك لكان عند ادراكه الأشياء التي من خارج (٥) تستعوقه صورته التي تخصه عن
تصور الأشياء فان الحواس أيضا لا تدرك (٦) الأشياء التي وجودها انما هو فيها

---

(١) باسقاط اسم العقل المستفاد كما أسقطوا اسم العقل بالملكة وقد ذكر المصنف
قدس سره في مفاتيح الغيب ما في هذه الرسالة ولكن بالمعنى س ره
(٢) أي امكان صرف لا يشوبه فعليه فكما ان الهيولى هو الكل بالامكان الصرف
فنفسه نفسه بالقوة الصرفة أي هو جوهر بسيط هو قوه محضه جنسه مضمن في فصله
وفصله مضمن في جنسه س ره
(٣) الفاء للتعقيب لا للسببية كما لا يخفى س ره
(٤) أي بان يصير وحذف حرف الجر عن أن الناصبة قياس مطرد س ره
(٥) السين للتأكيد لا للتسويف كما في قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق
والمراد انه لو كان صوره عقلية تعصى عن قبول صوره أخرى لتصادم الفعليات كما في
الهيولى ولم يكن قابلا لكل الصور س ره
(٦) يعنى ان كل حاسته كمادة لمدركاتها المخصوصة فلا بد أن تكون خاليه عنها
ولهذا قالوا المدرك لا بد ان يكون خاليا من المدرك وأيضا لو كان فيها شئ من
مدركاتها لأدركها مشوبة فقوله لا تدرك من باب السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع أي
لما لم يكن في محل كل واحده شئ من مدركاتها لم تدركها في محالها هذا ان أريد
بالأشياء المدركات التي وجودها في الحواس واما ان أريد بها المحال التي وجود الحواس
انها هو فيها فواضح.
ان قلت فما بالهم يقولون المدرك لا بد ان يكون من سنخ المدرك.
قلت المراد ان المدرك مادة للمدرك ولا بد من سنخية بين كل مادة وصورتها
كالبذر سنخ النبات والبيضة سنخ الفرخ والنطفة سنخ الحيوان فالباصرة سنخ الألوان و

الأضواء سنخية المادة لصورتها والسامعة للصوت وهكذا في باقي الجزئيات وكذا العقل بالقوة للصور الكلية وليس المراد من السنخية بين المدرك والمدرك ان يكون شئ من مدركاته سنخية الصورة للصورة لاشتراط الخلو س ره

وكذلك البصر إذ هو مدرك الألوان فان الاله التي هو فيها وبها هذا الادراك لا لون لها خاص والمشم من الهواء هكذا ليست له رائحة وبه يدرك الأرائيح (١) و اللمس لا يحس بما هو مثله في الحرارة والبرودة أو اللين والخشونة وذلك لأنه ما كان يمكن إذا كان جسما لا يكون له هذه الأضداد (٢) لان كل جسم طبيعي متكون

---

(١) أي في الروح البخاري إذ كل قوه محلها الروح البخاري وهو كمادة وهي كصورة والقوة ومادتها هيولي لمدركاتها فهي خاليه في ذاتها عن تلك المدركات التي هي صورها ومثل هذه القوى قوه الذوق والرطوبة اللعابية التي هي آله الذوق فللرطوبة أيضا هيولوية والا لم تدرك الطعوم بصرافتها س ره

(٢) هذا دفع سؤال يتوهم من كلامه وهو انه إذا قلتم ان اللمس لا تحس بما هو مثله في الحرارة الخ فقد اعترفتم بأنه لا يخلو عن مدركاته وحاصل الدفع انه لا يمكن ان يكون عنصر وعنصري خاليا عن الكيفيات التي هي أوائل المحسوسات ولكنه يخلو عن مدركاته وهي اما أشد أو أضعف مما في موضوعه س ره.

فهو ملموس وكما لا يمكن في الحواس ان يدرك الحس شيئا هو له ولا ان يميزه (١) كذلك إذا كان للعقل درك ما وتميز ما للمعقولات فليس يمكن ان يكون واحدا من الأشياء التي هو يميزها لكنه مدرك للكل إذا كان يمكن ان يعقل الكل (٢) فليس هو اذن واحدا من الموجودات بالفعل ولكنه بالقوة كلها فان هذا هو معنى انه عقل هيولاني فان الحواس وان كانت انما تكون بأجسام فليست من الأشياء التي تدركها ولكنها أشياء اخر غيرها بالفعل فان ادراك الحواس انما هو قوه لجسم ما ينفعل (٣) ولذلك ليس حس مدركا لكل محسوس لان الحس أيضا هو شئ ما بالفعل فاما العقل فليس يدرك الأشياء بجسم ولا هو قوه لجسم ما ولا ينفعل فليس هو البتة شيئا من الموجودات بالفعل ولا هو شيئا مشارا إليه بل انما هو قوه ما قابله للصور والمعقولات هذا إذا استكمل هذه النفس فهذا هو العقل الهيولاني وهو في جميع من له النفس التامة أعني الناس.

وللعقل ضرب آخر وهو الذي قد صار يعقل وله ملكه ان يعقل وقادر ان يأخذ صور المعقولات بقوته في نفسه وقياسه قياس الذين فيهم ملكه الصناعات القادرين بأنفسهم على أن يعملوا أعمالهم فان الأول ما كان شبيها بهؤلاء بل الذين فيهم قوه

---

(١) إشارة إلى أن المانع عن وجدان القوة في مرتبه ذاتها شيئا من مدركاتها أمران أحدهما ما ذكره ان الصورة تعوقها والفعلية لا تقبل الفعلية والقابل شانه التخلية ثم التحلية ثانيها انه لا يحصل التميز والطرفة كما قلنا في رطوبة اللعابية والتميز في العقل لا يقاس كما أشار بكلمة ما الإبهامية س ره

(٢) وكل موجود واقع مسبوق بالامكان س ره

(٣) فان القوى المدركة قوى جسمانية سارية في الأرواح السارية في الدماغ وفي تجاويف الأعصاب ولا تدرك أنفسها وتدرك ما هي خاليه عنه وكل لها مدركات مخصوصة فلها قوه بحسبها ولها فعليه بخلاف العقل بالقوة الهيولاني فإنه مدرك للكل فيكون خاليا عن الكل س ره.

يفعلون بها الصناعة حتى يصيروا صناعا وهذا العقل من بعد أن صارت لذلك العقل ملكه واستفاد ان يعقل وان يفعل فإنما يكون في الذين قد استكملوا صاروا ان يعقلوا فهذا هو العقل الثاني

واما العقل الثالث وهو غير الاثنين الموصوفين فهو العقل الفعال وهو الذي به يصير الهيولاني ملكه وقياس هذا الفاعل كما يقول أرسطو قياس الضوء لأنه كما أن الضوء هو علة للألوان المبصرة بالقوة في أن يصير بالفعل كذلك هذا العقل يجعل العقل الهيولاني الذي بالقوة عقلا بالفعل بان يثبت فيه ملكه التصور العقلي وهذا هو بطبيعته معقول وهو بالفعل هكذا لأنه فاعل التصور العقلي وسائق العقل الهيولاني إلى العقل بالفعل كذلك هو أيضا عقل لان الصور الهيولانية انما تصير معقولة بالفعل إذا كانت بالقوة معقولة وذلك أن العقل يفردها من الهيولاني التي معها وجودها بالفعل فيجعلها هو معقولة وحينئذ إذا عقلت كل واحده منها فإنها تصير بالفعل معقولا وعقلا ولم يكن من قبل ولا في طبيعتها هكذا لان العقل بالفعل ليس هو شيئا غير الصورة المعقولة فكذلك كل واحده من هذه التي ليست معقولة على الاطلاق إذا عقلت صارت عقلا لأنه كما أن

العلم الذي بالفعل انما هو بالمعلوم الذي بالفعل (١) والمعلوم الذي هو بالفعل انما هو الكل وهذا العقل اما ان يكون هو وحده يدبرها هاهنا (٢) بردها إلى

---

(١) أي كما أن العلم بالفعل بالمعلوم بالفعل كذلك العاقل بالفعل والعقل بالفعل بالمعقول بالفعل فالمعقول عقل وعاقل بالفعل س ره

(٢) لما فرغ عن الشأن العلمي لهذا العقل شرع في الشأن العملي له لأنه فعال كما أنه علام فقال إنه اما ان يدبر وحده ما في عالم العناصر كما اشتهر انه كدخدا له والمراد بالرد إلى الاجزاء الإلهية الارجاع إلى المراتب العقلية والأنوار المفارقة واما ان يدبر بمدخلية حركه السماوية واما انه يفعل الطبيعة والطبيعة تركب وتحلل العناصر و الترديد على سبيل منع الخلو لأنك ان رأيت القوى والطبائع درجات فاعليه العقل رأيت العقل وحده مدبرا وان نظرت إلى المراتب ضممت غيره إليه ثم قال وحينئذ يظن أن هذه الأشياء خسيسه وان هذه الأفعال دنية لا يليق بجلال العقل الفعال ولا سيما ان يدبر وحده ولكن اشعر بتزييف هذا الظن وانه ظن أصحاب الظلمة وهذه الأفعال بما هي أفعاله كلها محكمه متقنة والنظر النوري يرى النور

ديده پاك اينچنين بيند * نازنين جمله نازنين بيند.

وان بالجملة فيما هاهنا عقلا وعناية أي وبالجملة ان الخ استيناف كلام واستنتاج من السابق ان هاهنا عقلا فعالا مكملا للنفوس الأرضية كما أن العقول التسعة الأخرى مكملة النفوس السماوية ومشبه بها لها ان هاهنا عناية بالعرض هاهنا ومن الأجرام الكريمة السماوية وهي المعبر عنها بالأجسام الإلهية وحدسي انه الاجزاء الإلهية والتبديل من النساخ وانه مثل قول العارف النيشابوري

تن ز جان نبود جدا عضوى از اوست * جان ز كل نبود جدا جزوى از اوست

س ره

الاجزاء الإلهية ويركب ويحلل فيكون هو خالق العقل الهيولاني أيضا واما ان يكون يعقل ذلك بمكافئة حركه المنتظمة للأجرام السماوية لان بها يكون ما هاهنا بقربها وبعدها ولا سيما الشمس واما ان يكون بهذين (١) وبحركة الأجرام السماوية تكون الطبيعة وتكون الطبيعة هي تدبر الأشياء مع العقل وأظن أنه يضاد ذلك أن العقل وهو الإلهي يوجد في الأشياء التي في غاية الخساسة كما ظن أصحاب المظلمة وان بالجملة فيما هاهنا عقلا أو عناية يتقدم في المصالح لان العناية التي هاهنا انما ترجع إلى الأجسام الإلهية وانه ليس إلينا ان نعقل (٢) ولا هو فعل لنا ولكن مع تكوننا يكون فينا بالطبع قوام العقل الذي بالقوة الأولى وفعل العقل الذي من خارج به وليس ما صار في شئ من جهة انه يعقل (٣) فقد بدل مكانا دون

---

(١) أي بالقرب والبعد س ره

(٢) على قوله ان العناية ومتعلق بقوله عقلا على سبيل اللف والنشر الغير المرتب وقوله ولا هو أي ان نعقل وقوله لكن تكوننا أي العقل الفعال فينا بالطبع من بدؤ الفطرة وقوام الهيولاني وفعلية العقل بالفعل جميعا س ره

(٣) إشارة إلى اتحاد العاقل والمعقول بأنه ليس العاقل كالمكان للمعقول بل العاقل يتحول إلى المعقولات كمادة تحولت إلى الصور كما أن الحاسة كمادة متحولة إلى الصور المحسوسة س ره.

مكان لان صور المحسوسات إذا نحن أحسسناها فليس هي في الحواس على أنها تصير مواضع لها وانما يقال في العقل الذي من خارج انه مفارق وهو يفارقنا لا على أنه ينتقل ويبدل الأماكن ولكنه يبقى مفارقا قائما بنفسه بلا هيولي ومفارقته إيانا بأنه لا يعقل ولا يكتسب لأنه كذلك كان لما صار فينا انتهت الرسالة والغرض في نقلها

زيادة التحقيق والتأكيد للقول باتحاد النفس بالعقل الفعال وبالمعقولات

ولكون المطلب في غاية الغموض والدقة مما يحتاج إلى زيادة بسط وتفصيل ولعل السالكين المستعدين يجدون إلى نيل الوصول إليه سبيلا

فصل

في دفع الاشكال في صيرورة العقل الهيولاني عقلا بالفعل

ولعلك تستشكل القول بهذه الصيرورة من وجهين أحدهما ما مر وهو انه يلزم انقلاب الحقيقة فان النفس الانسانية من جمله الصور الطبيعية للأجسام و فصل من فصولها الاشتقاقية المحمولة عليها وقد حصل من انضمامها مع الجسمية الحيوانية نوع طبيعي واحد هو الانسان الطبيعي (١) فكيف يصير جوهرا عقليا و صوره معقولة من الصور المفارقة التي لا تعلق لها بعالم المواد والأجسام.

وجوابه ما قد أشرنا إليه من أن الوجود للشئ غير الماهية (٢) والوجود يجوز

---

(١) والنوع الطبيعي تركيبه يؤدى إلى الوحدة حينئذ جاء الاشكال من حيث إن الفصل حيثية التعين فكيف يصير حيثية الابهام وفي المواضع الأخرى حيث يصير النبات حيوانا مثلا باعتبار الهيولى المبهمة ومن حيث إنه إذا كان عين الجسم كيف يكون عين المفارق ومن حيث إن النفس والعقل نوع عندهم فكيف يكون نوعا واحدا س ره

(٢) فالماهية مناط الضيق ومثار الاختلاف والوجود ملاك السعة وموجب الهوهوية ففي اشتداد السواد مثلا ماهيات الخضرة والنيلية والسواد الحالك متخالفة واما وجودها فواحد والاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية ولها درجات س ره.

فيه الاشتداد والاشتداد مما يخرج الشخص من نوعه اخراجا تدريجيا اتصاليا إلى نوع آخر بالقوة كما في اشتداد السواد والحرارة وغيرها.
وثانيهما ان الحكماء أثبتوا تركب الجسم من الجوهرين الهيولى والصورة من جهة ان في الجسم صوره إتصالية وفيه أيضا قوه أشياء اخر والشئ الواحد البسيط لا يمكن ان يكون فيه فعليه امر وقوه امر آخر معا فلا بد ان يكون مركبا من الجزئين يكون بأحدهما بالقوة والاخر بالفعل.
وأيضا أقاموا البرهان على بقاء النفس الانسانية بأنه لو فسدت يلزم ان يكون فيها قوه ان تفسد وفعل ان تبقى وكل ما فيه قوه ان يفسد فله أيضا قوه ان يبقى فيلزم أن تكون النفس مركبه من قوه ان تفسد وفعل ان يبقى وهو محال لان النفس بسيطه ليس فيها تركب من مادة وصوره خارجيتين فإذا كان الامر هكذا فكيف يجوز كون النفس هيولي لصورة عقلية.
والجواب ان التركب انما يلزم ان لو كان الشئ قوه وفعلا بالقياس إلى كمال واحد (١) أو كمالات في نشأة واحده محسوسة أو معقولة فان فعليه الصور الجسمانية وقوتها حيثيتان مختلفتان توجبان تكثر الموضوع واما كون الشئ بالفعل بحسب الصورة الجسمية وبالقوة بحسب الصورة العقلية فلا توجب اختلاف الحيثيتين وتعدد الموضوع بحسبها (٢) وكذا كون النفس آخر الصور الكمالية لهذه الموجودات

---

(١) كالجسم يكون في آن واحد له قوه البياض وفعليته فرضا أو كمالات كالجسم له فعليه الصورة الجسمية وقوه حركه كما يقال في اثبات الهيولى وقوله أو معقولة كما يكون للعقل الكلى كمال بالفعل وكمال آخر بالقوة فرضا س ره
(٢) إذ ليس مثل الجسم فإنه فعليته بصورته ويقبل حركه مثلا بهيولاه لأنها حامله القوة بل هيهنا النفس التي لها فعليه النفسية هي بعينها لها قوه الصورة الفعلية.
لا يقال إنه على هذا لا يمكن اثبات الهيولى إذ الصورة الجسمية كما انها فعليه كذلك قوه للكمالات كما يقول الاشراقيون القائلون ببساطة الجسم.
لأنا نقول مراده كما أشار إليه في أول كلامه بقوله في نشأة واحده وفيما بعد أو لا يرى الخ وبقوله معنى التجريد ليس بحذف بعض الصفات واثبات البعض ان العقل الهيولاني ليس مادة حقيقية مصطلحه لان المادة المصطلحة موجود طبيعي حامل لموجود طبيعي آخر باق معه في نشأة واحده طبيعية وهنا تركب وتعدد واما الموجود الطبيعي الذي هو النفس بما هي النفس فلا يبقى مع العقل بالفعل كما لا يبقى شئ من الصور الطبيعية المحسوسة بالعرض عند تبدلها إلى المعقولات بالذات وليست تلك قابله لهذه بحيث يجتمع القابل مع المقبول بل تلك بأجمعها ترفع هذه بكليتها توضع كما في تبدل النشأة الدنيوية بالنشأة الأخروية يبدل الأرض غير الأرض والسماوات مطويات بيمينه فالعقل الهيولاني شبيه مادة لعالم العقل كما مر في كلام المعلم الثاني ان العقل بالفعل شبيه مادة للمستفاد وهو لغيره وكذا القوة فيه شبيه القوة لان القوة الاستعدادية في المادة ان يكون المستعد في زمان خاليا عن المستعد له وهو معدوم بعد بالعدم المقابل ويقبله في المستقبل وهذا غير ممكن في المجردات أي مجرد كان سواء كان بتجريد مجرد أم لا فان المعقول الواحد كالنار الكلى

العقلي مثلا له وجود محيط مجرد لا يسعه زمان ولا مكان فضلا عن العقل بالفعل المطلق فكيف يقال إنه قوه شئ أو مرهون بزمان أو معدوم في زمان وبالحقيقة معنى قولنا صار العقل بالقوة أو النفس عقلا بالفعل بل الطبع نفسا ان هنا اتصالا حقيقيا واصلا محفوظا في المراتب لا ان إحداهما قابله ومحل الأخرى.

ان قلت إذا تصور العقل الهيولاني بصور معقولة كالأوليات فباليقين نقطع ان فيه قوه لكثير من المعقولات الاخر.

قلت المراد بالقوة القبول بمعنى الاتصاف.

وأيضا للعقل الهيولاني مراتب كما يقال للهيولي الأولى حصص وبها يصحح ان ماء القصعتين هو ماء الجره لا ماء البحر فمرتبة منه تحول إلى المعقول الخاص غير مرتبه أخرى لم تتحول.

وعندي جواب آخر عن الاشكال الثاني أوضح وهو التزام ان للعقل الهيولاني فعليه و قوه حقيقية بلا لزوم يركب في نفس العقل فان الفعلية مصداقها نفسه والقوة يصحبه باعتبار التعلق بالمادة ومادة النفس هي البدن وفي تعاقب المعقولات عليه يتعاقب على مادته قوه بعد قوه والتعاقب في المعقولات المقوى عليه باعتبار إضافاتها كيف وقد عرفت ان المعقول الصرف من الفرس مثلا في العقل بالفعل والفعال والف عقل واحد.

وأيضا جواب آخر هو التزام التركيب لكن لا من الهيولى والصورة الجسمية أو الطبيعية بل من الهيولاني والصورة العقلية المجردة على مراتبهما كما مر في كلام الشيخ انه ان أريد بالعقل الهيولاني الاستعداد المطلق فلا يزول ما دمنا في البدن وان أريد الاستعداد بالنسبة إلى معقول خاص فهو ممكن الزوال.

وبهذا يندفع اشكال اخر هو الحقيقة المحمدية عند أهل الذوق من المتشرعة وصلت في عروجها إلى العقل الفعال وتجاوز عنه كما قال بعض الأشعة منها بل من هو هي بوجه وروح القدس في جنان الصاقورة ذاق من حدائقنا الباكورة وقال العارف الرومي

احمد أر بگشايد آن پر جليل * تا ابد مدهوش ماند جبرئيل

وقال الشيخ العطار النيشابوري

چون بخلوت جشن سازد با خليل * پر بسوزد در نگنجد جبرئيل

چون شود سيمرغ جانش آشكار * موسى از وحشت شود موسيجه وار

وقد قرر ان العقول الكلية لا حالة منتظرة لها فكيف يتحول الروح النبوي الختمي صلى الله عليه وآله من مقام إلى مقام فالجواب ان مصحح التحولات هو المادة البدنية ففرق بين العقل الفعال الذي لم يصادف الوجود الطبيعي وبين العقل الفعال المصادف له فالأول له مقام معلوم والثاني يتخطى إلى ما شاء الله كما قال صلى الله عليه وآله لي مع الله الحديث فما دام البدن باقيا كان التحول جائزا س ره.

الطبيعية لا يخالف كونها أول المواد العقلية للموجودات الصورية الإلهية بل يؤكده لان الموجود ما لم يتجاوز حدود الجسمية والجمادية والنباتية والحيوانية لم يتخط إلى أولى درجات العقلية أولا ترى ان جميع الموجودات الطبيعية من شانها ان تصير معقولة إذ ما من شئ الا ويمكن ان يتصور في العقل اما بنزعه وتجريده عن المادة و اما بنفسه صالح لان تصير معقولة لا بعمل من تجريد وغيره يعمل فيه حتى تصير معقولة بالفعل وقد سبق ان معنى تجريد المحسوس حتى يصير معقولا ليس بحذف بعض الصفات عنه واثبات البعض بل معناه نقله عن الوجود المادي إلى الوجود العقلي بواسطة نقله أولا إلى الحس ثم إلى الخيال ثم إلى العقل فكذلك الامر في جانب النفس فالنفس الحساسة أولى درجات الحيوانية بعد طيها مرتبه الاسطقسات والجماد والنبات وهي في الابتداء حساسة بالفعل متخيلة بالقوة كما هو الحال في بعض الحيوانات

الناقصة التي لا خيال لها كالخراطين والحلزونات والأصداف ثم تصير بعد استحكام هذه القوة متخيلة بالفعل عاقلة بالقوة وهي العقل الهيولاني وهو كما أنه عاقل بالقوة معقول أيضا بالقوة فإذا تصورت بصور المعاني العقلية تصير عاقلة ومعقولة بالفعل وصار وجودها وجودا آخر خارجا عن موجودات هذا العالم داخلا في العالم العقلي بخلاف المراتب السابقة فان بعضها من هذا العالم أو متعلقا به وبعضها من عالم متوسط بين العالمين

فصل
في الاستدلال على صيرورة العقل الهيولاني عقلا بالفعل ومعقولا بالعقل
اعلم أن الشيخ الرئيس مع اصراره في سائر كتبه على ابطال القول باتحاد العقل بالمعقول صرح في كتاب المبدء والمعاد ببيان ذلك في الفصل السابع من المقالة الأولى المعقود في بيان ان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات واحتج على ذلك بقوله كل صوره مجرده عن المادة والعوارض إذا اتحدت بالعقل صيرته عقلا بالفعل بحصولها له لا بان العقل بالقوة يكون منفصلا عنها انفصال مادة الأجسام عن صورتها فإنه إن كان منفصلا بالذات عنها وتعقلها كان ينال منها صوره أخرى معقولة والسؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها وذهب الامر إلى غير نهاية بل أفصل هذا وأقول ان العقل بالفعل اما ان يكون حينئذ هذه الصورة أو العقل بالقوة الذي حصل له هذه الصورة أو مجموعهما ولا يجوز ان يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل لحصولها له لأنه لا يخلو ذات العقل بالقوة اما ان يعقل تلك الصورة أو لا يعقلها فإن كان لا يعقل تلك الصورة فلم يخرج بعد إلى الفعل وإن كان يعقلها فاما ان يعقلها بان يحدث لذات العقل بالقوة صوره أخرى أو انما يعقلها بان يحصل هذه الصورة لذاتها

فقط (١) فان كانت انما يعقلها بان يحدث لها منها صوره أخرى ذهب الامر إلى غير النهاية وإن كان يعقلها بأنها موجودة له فاما على الاطلاق فيكون كل شئ حصلت له تلك الصورة عقلا لكنها حاصله للمادة وحاصله لعوارضها التي يقترن بها فيجب ان يكون المادة والعوارض عاقلة بمقارنة تلك الصور فان الصور الطبيعية المعقولة موجودة في الأعيان الطبيعية ولكن مخالطه بغيرها لا مجرده والمخالطة لا تعدم المخالط حقيقة ذاته (٢) واما لا على الاطلاق ولكن لأنها موجودة لشئ من شانه ان ان يعقل فيكون حينئذ اما ان يكون معنى ان يعقل نفس وجودها له فيكون كأنه قال لأنها موجودة لشئ من شانه ان يوجد له واما ان يكون ان يعقل معنى ليس نفس وجود هذه الصورة له أي جزء ذلك المعنى حيث يعقل (٣) وقد وضع نفس وجود

هذه الصورة له هذا خلف فاذن ليس تعقل هذه الصورة نفس وجودها للعقل ولا وجود صوره مأخوذ عنها فاذن ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل البتة الا ان لا يوضع الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين ولا يجوز ان يكون العقل بالفعل

هاهنا هو نفس تلك الصورة فلم يخرج العقل بالقوة إلى العقل بالفعل لأنها ليست هذه الصورة نفسها بل هو قابل لها ووضع العقل بالفعل نفسها فيكون العقل بالقوة ليس عقلا بالفعل بل موضوعا له وقابلا فليس عقلا بالفعل بالقوة (٤) لأنه الذي من شانه ان يكون عقلا بالفعل وليس هاهنا شئ هو عقل بالقوة اما الذي يجرى مجرى المادة فقد بينا واما الذي يجرى مجرى الصورة فإن كان عقلا بالفعل

---

(١) أي بذاتها لا بصورها س ره

(٢) لان المشوب غير خال عن الصرف والمقيد عن المطلق س ره

(٣) كلمته أي بدل كلمه بل أي الوجود له جزء معنى التعقل لا نفسه وقد فرض عن نفسه عند قوله وإن كان يعقلها بأنها موجودة له واما الجزء الآخر فعلى عهده المحتمل ان يعينه ولم يتعلق به غرض لتمامية لزوم الخلف بدونه س ره

(٤) أي كلامنا في العقل بالفعل الذي هو مسبوق بالقوة لا العقل بالفعل المحض س ره.

فهو عقل بالفعل دائما لا يمكن ان يوجد وهو عقل بالقوة ولا يجوز ان يكون مجموعهما لأنه لا يخلو اما ان يكون يعقل ذاته أو غير ذاته ولا يجوز ان يعقل غير ذاته لان ما هو غير ذاته فاما اجزاء ذاته وهي المادة والصورة المذكورتان أو شئ خارج عن ذاته فإن كان شيئا خارجا عن ذاته فهو يعقله بان يعقل صورته المعقولة فيحل منه محل المادة ولا يكون تلك الصورة التي نحن في بيان أمرها (١) بل صوره أخرى بها يصير عقلا بالفعل وأيضا نحن انما نضع هاهنا الصورة التي بها يصير العقل بالفعل
عقلا بالقوة هذه الصورة (٢) ثم مع ذلك فان الكلام في المجموع مع تلك الصورة الغريبة ثابت ولا يجوز ان يكون اجزاء ذاته لأنه اما ان يعقل الجزء الذي كالمادة أو الذي كالصورة أو كلاهما وكل واحد من تلك الأقسام اما ان يعقله بالجزء الذي هو كالمادة أو بالجزء الذي كالصورة أو كلاهما (٣) وأنت إذا تعقلت هذه الأقسام بان لك الخطاء في جميعها فإنه إن كان يعقل الجزء الذي هو كالمادة بالجزء الذي هو كالمادة فالجزء الذي كالمادة عاقل لذاته ومعقول لذاته ولا منفعه للجزء الذي كالصورة في هذا الباب هاهنا وإن كان يعقل الجزء الذي كالمادة
بالجزء الذي كالصورة فالجزء الذي كالصورة هو المبدء الذي بالقوة والجزء الذي كالمادة هو المبدء الذي كالصورة والفعل وهذا عكس الواجب (٤) وإن كان يعقل

---

(١) إذ نحن في بيان امر الصورة الأولى التي بها يصير العقل بالقوة عقلا بالفعل وتحقق الطبيعة بتحقق فرد ما س ره
(٢) أي الصورة التي مسبوقه بالقوة والشأنية هذه الصورة الغريبة والصورة الأولى وقعت في صقع القوة وهذا باطل وقد مر ان العقل بالفعل في كتاب النفس هو الذي من شانه ان يكون عقلا بالفعل س ره
(٣) وكونها مع ذلك جزءا وغيرا باعتبار الفرقة بين الآحاد بالأسر من الاجزاء وبينها من حيث الهيأة الاجتماع عنه لتكون جزءا س ره
(٤) بل يلزم سبك قوه من قوه ومادة عن مادة لان الذي كالصورة صار مبدءا قابليا كالمادة والذي كالمادة قوه من أصله فأين يحصل العقل بالفعل وأيضا يلزم الخلف لان الجزء الصوري عاقل لا المجموع فلا منفعه للجزء المادي في هذا الباب س ره.

الجزء الذي كالمادة بالجزئين جميعا فصوره الجزء الذي كالمادة حاله في الجزء الذي كالمادة وبالجزء الذي كالصورة فهي أكثر من ذاتها هذا خلف (١) واعتبر مثل هذا في جانب الجزء الذي كالصورة (٢) وكذلك ان وضع انه يعقل كل جزء بكل جزء (٣) فقد بطلت اذن الأقسام الثلاثة وصح ان الصورة العقلية ليست نسبتها إلى العقل بالقوة نسبه الصورة الطبيعية إلى الهيولى الطبيعية بل هي إذا حلت في العقل بالقوة اتحد ذاتاهما شيئا واحدا ولم يكن قابل ومقبول متميزا الذات فيكون حينئذ العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة المجردة المعقولة وهذه الصورة إذا كانت تجعل غيرها عقلا بالفعل بان يكون له فان كانت قائمه بذاتها فهي أولى بان يكون عقلا بالفعل فإنه لو كان الجزء من النار قائما بذاته لكان أولى بان يحرق والبياض لو كان قائما بذاته لكان أولى بان يفرق البصر وليس يجب للشئ المعقول ان يعقله غيره لا محاله فان العقل بالقوة يعقل لا محاله ذاته انه هو الذي من شانه ان يعقل غيره فقد اتضح من هذا ان كل ماهية جردت عن المادة وعوارضها فهي معقولة بذاتها بالفعل وهي عقل ولا يحتاج في أن تكون معقولة إلى شئ آخر يعقلها انتهى كلامه أقول ولعل الشيخ تكلم هاهنا على طريق التكلف والمداراة مع طائفة من المشائيين من غير أن ينساق بطبعه إلى تحقيق هذا المرام والا لوجب عليه ان يدفع

---

(١) وان يعقل بالجزء الواحد الجزئين كان هو العقل بالفعل ولا مدخلية للاخر في كون المجموع عقلا بالفعل س ره

(٢) أي نظير هذا إذ لا يتمشى هنا عكس ما هو الواجب س ره

(٣) قد ادرج فيه تعقل ذات المجموع لذات المجموع أو لم يتعرض للشق الأول لأنه إن كان تعقل ذاته بالعلم الحضوري كان بالاتحاد وهو المطلوب وإن كان بالحصولي عاد الكلام وانما قال كل جزء بصيغة الكل الافرادي والمراد هو الكل المجموعي إذ تركيب العرض والموضوع اعتباري لا يؤدى إلى الوحدة ثم إن المجموعين اما متوافقان بان يكون جزء هو كالمادة بإزاء جزء كالمادة وما كالصورة بإزاء ما كالصورة واما متخالفان فيلزم اما عود الكلام واما عكس الواجب س ره.

بعض النقوض الواردة عليه لكونه مدافعا لكثير من الاحكام التي ذهب إليها هو و أشباهه من الحكماء.
وبالجملة ففيه موضع أنظار الأول ان لأحد ان يختار الشق الأول وهو ان العقل بالفعل بالحقيقة هو العقل بالقوة عند حلول الصورة المجردة كما أن الحاس بالفعل هو القوة الحساسة عند حلول الصورة الحسية.
قوله العقل بالقوة يعقل الصورة لأجل حصولها فيه كيفما كان أو لأجل حصولها في شئ من شانه ان يعقل.
فنقول الحق هو الشق الأخير وهو ان تعقل تلك الصورة لأنها حلت في شئ من شانه ان يعقل.
وقوله تقدير هذا الكلام انه انما عقلها لأجل وجودها لشئ من شانه ان يوجد له.
فنقول ليس غرضنا من هذا الكلام بيان التحديد (١) أو اللمية في كون الصور المجردة معقولة للعقل بالقوة حتى يلزم تعليل الشئ بنفسه بل المطلب ان وجود الصور المعقولة للعقل بالقوة ليست كوجود الصور الطبيعية الملفوفة بالغواشي للمادة لان المادة ليس من شانها أن تكون عاقلة ولا من شان الصور المخلوطة بالعوارض الجسمانية أن تكون معقولة بخلاف الصور المجردة المقارنة للعقل الهيولاني فإنه يعقلها لان من شانه ان يوجد له تلك الصورة التي وجودها ليس كوجود الصور الطبيعية لموادها أو نقول على سبيل التعليل (٢) ان العقل بالقوة انما يعقل تلك

---

(١) أقول غرض الشيخ ليس الا بيان التحديد والباء البيانية في قوله فاما ان يعقلها بان يحدث لذات العقل الخ أبين دليل على هذا واما اللمية فالشيخ أيضا لم يبطل من باب انه يلزم تعليل الشئ بنفسه بل من حيث إن وجود الصورة لشئ من شانه ان يوجد لم يصدق على وجود الصورة للمادة ولو قيد الصورة بالمعقولة استفسر عن المعقولية ولم يظهر بعد س ره
(٢) لا يخفى ان حصول امر غير ذي وضع لأمر غير ذي وضع اختيار شق آخر فكأنه يقول خفى عليك شق ثالث س ره.

الصورة لأجل حصولها له حصول امر غير ذي وضع لأمر موجود غير ذي وضع مستقل الوجود.
الثاني ان العقل بالقوة هو بعينه النفس الناطقة الانسانية وإذا صار هو بعينه معقولا بالفعل يلزم ان ينقلب ماهية الانسان ماهية العقل المفارق والشيخ غير قائل بمثل هذا الانقلاب في الجواهر سيما في ما لا مادة له (١) فان النفس الانسانية عنده مجرده عن المادة في أول الفطرة فكان يجب عليه تصحيح هذا القول كما فعلنا في مباحث القوة والفعل ومباحث حركه وغيرها.
الثالث انه يلزم عليه ان يزداد عدد المفارقات المحضة كلما خرج عقل بالقوة إلى العقل بالفعل (٢).
وأيضا يلزم ان يصير أشخاص متكثرة بالعدد تحت حقيقة واحده نوعيه من غير مادة وتعلق بالمادة وتلك الحقيقة هي الحقيقة الانسانية.
الرابع ان قوله في الاستدلال على أن المعقول بالفعل لا يجب ان يكون معقولا لشئ آخر غير ذاته بان العقل بالقوة يعقل لا محاله ذاته انه هو الذي من شانه ان يعقل غيره يدل على أنه لم ينكشف عنده هذا السبيل حق الانكشاف فان العقل الهيولاني عند هؤلاء القوم ليس أمرا مفارق الذات حتى يوجد ذاته له ويدرك ذاته على الوجه الذي ذكره (٣) وبالجملة القائل بهذا المطلب الشريف العالي يحتاج

---

(١) إذ لا يقول بالحركة الجوهرية والتبدل الذاتي س ره
(٢) مع أن العقول عنده عشره واما مثل الشيخ الاشراقي فهو يقول إن الكامل من النور المدبر بعد طرح الصيصية يلحق بالقواهر من الطبقة المتكافئة ولا يتحاشى عنه لكن الشيخ الرئيس لا يقول بالعقول العرضية س ره
(٣) بل جسمانية الحدوث روحانية البقاء وقد مر في كلام المعلم الثاني وغيره ان العقل الهيولاني لا بد ان يكون عريا عن التعينات الصورية العقلية وقد قلنا إنه عرى عن تعقل ذاته ويمكن ان يوجه بان المراد قوه التعقل أو فعليته لكن بعد صيرورته عقلا بالملكة س ره.

إلى تحقيق بالغ وتصرف شديد في كثير من الأصول الحكمية وعدول عن طريقه الجمهور كما هو شان السالك للسبيل الإلهي في مخالفته للساكنين في مواقفهم و مساكنهم الأولى والعلم عند الله

فصل

في الأوليات ونسبتها إلى الثواني والذب عن أول الأوائل

اعلم أنه لا يجوز تحصيل الأوليات بالاكتساب من حد أو برهان اما في باب التصورات فكمفهوم الوجود العام والشيئية والحصول وأمثالها فلا يمكن حصولها بالتعريف الحدي أو الرسمي إذ لا جزء لها ولا شئ اعرف منها واما في باب التصديقات فكقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان في شئ ولا يخلو عنهما شئ فلا يمكن اقامه البرهان عليها والا لزم الدور لان الذي يجعل دليلا على شئ آخر فهو الذي يدل بانتفائه أو ثبوته على انتفاء شئ آخر أو ثبوته وإذا جاز خلو الشئ عن الثبوت والانتفاء لم يحصل الامن في ذلك الدليل ان يخلو عن الطرفين وإذا جاز خلوه عن النفي والاثبات لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول فاذن ما دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها الا بعد ثبوت هذه القضية وما كان كذلك لا يمكن اثباته الا بالمنهج الدوري وهو ممتنع وبعبارة أخرى كل دليل يدل على أنهما لا يجتمعان في شئ فلا بد ان يعرف منه أولا ان كونه دليلا على هذا المطلب ولا كونه دليلا عليه لا يجتمعان فيه إذ لو جاز ذلك واحتمل لم يكن اقامه الدلالة على استحالة ذلك الاجتماع مانعا من استحالة ذلك الاجتماع ومع هذا الاحتمال أي كون الدليل كما دل على امتناع اجتماعهما كذلك لم يدل على ذلك الامتناع لم يكن الدليل دليلا ولم يحصل المطلوب وإذا كانت دلالة الدليل على هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بقضية أخرى لزم ثبوت الشئ بنفسه فثبت ان اقامه الدليل على ثبوت هذه القضية غير ممكن واما سائر القضايا و

التصديقات البديهية أو النظرية فهي متفرعة على هذه القضية ومتقومة بها ونسبتها إلى الجميع كنسبة الوجود الواجبي إلى وجود الماهيات الممكنة لان جميع القضايا يحتاج التصديق بها إلى التصديق بهذه القضية وهي أولية التصديق غير مفتقرة إلى تصديق آخر وكما أن الواجب جل ذكره هو الموجود المطلق البحت من غير تقييد وتخصيص بمعنى خاص فان قولنا هذا فلك وهذا انسان معناه انه موجود بوجود فلكي لا غير وانه موجود بوجود هو انسان فقط لا شئ آخر جماد أو نبات أو عقل
أو غير ذلك من الوجودات الخاصة ولهذا قيل كل ممكن زوج تركيبي
لان وجوده مقيد بسلب سائر الوجودات عنه فما من وجود غير الوجود البحت الا وهو مقيد بماهية مخصوصة فكذلك كل قضية غير أولى الأوائل بديهية كانت أو نظريه فهي بالحقيقة هذه القضية مع قيد مخصوص فان العلم بان الموجود اما واجب أو ممكن علم بان الموجود لا يخلو عن ثبوت الوجوب ولا ثبوته أو عن ثبوت الامكان ولا ثبوته وهذا هو بعينه العلم الأول والقضية الأولية لكن مع قيد خاص
وقولنا الكل أعظم من جزئه معناه ان زيادة الكل على جزئه (١) لما لم تكن معدومة فهي موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين وكذلك قولنا الأشياء المساوية لشئ واحد متساوية مبتنية على تلك القضية وقد تخصصت في مادة وجود المساواة وعدمها فإنه لما ثبتت المساواة بين أشياء مشاركه لشئ واحد في الطبيعة النوعية انتفى عدم المساواة بينها فان طبيعتها لما كانت واحده فلو كانت غير مساوية لاختلفت طبيعتها فيلزم اجتماع النقيضين (٢) وكذا قولنا الشئ الواحد لا يكون في مكانين إذ لو حصل في مكانين لما تميز حاله عن حال الشيئين الحاصلين في مكانين وإذا لم يتميز الواحد

---

(١) أو انه لولاها كان وجود الجزء الآخر وعدمه شيئان كما يأتي س ره
(٢) ليس المراد بالمساواة ما هي بحسب المساحة كما في المقادير ولا ما بحسب الصدق كالضاحك والكاتب والانسان إذ لا يلزم على تقدير عدم المساواة الاختلاف بحسب الطبيعة ولو كان ليس منشأه ذلك انما المراد الاتحاد بحسب المفهوم النوعي كما في مساواة زيد و عمرو وأمثالهما وان كانت القاعدة أعم س ره.

في وحدته عن الاثنين فكان وجود الثاني كعدمه فقد اجتمع في ذلك الثاني الوجود والعدم فثبت ان القضيتين الأوليين انما كانتا ظاهرتي الحقيقة لكونهما في قوه قولنا النفي والاثبات لا يرتفعان والقضيتان الاخريان انما كانتا ظاهرتين لكونهما في قوه قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان وكذا القياس في سائر القضايا البديهية والنظرية في رجوعها عند التحليل (١) إلى هذه القضية فظهر ان هذه القضية أول الأوائل في باب العلم التصديقي (٢) فلذلك اتفقت الحكماء وغيرهم من أهل النظر على أن المنازع لها لا يستحق المكالمة والمناظرة قالوا وإذ لا يمكن اقامه البرهان على حقية هذه القضية فالذي ينازع فيها اما ان ينازع فيها لأنه لم يحصل له تصور اجزاء هذه القضية واما لكونه معاندا واما لأجل انه تعادلت عنده الأقيسة المنتجة للنتائج المتناقضة والمتقابلة ولم يكن له قوه ترجيح بعضها على بعض فضلا عن القدرة على الجزم بثبوت بعضها ونفى الاخر فإن كان من قبيل القسم الأول فعلاجه تفهيم ماهيات اجزاء تلك القضية وإن كان من القسم الثاني فعلاجه الضرب والحرق وان يقال له الضرب واللا ضرب والحرق واللا حرق واحد أقول علاج هذا القسم ليس على الفيلسوف بل على الطبيب فان مثل هذا الانسان إذا كابر و

---

(١) مما ينبغي ان يتنبه له ان رجوع سائر القضايا البديهية والنظرية إلى هذه القضية تتميم التصديق بها بقياس استثنائي توضع فيه هذه القضية ثم يستثنى فيه أحد طرفي النقيض لتثبت الطرف الآخر سلبا أو ايجابا كان يقال في قولنا الشئ ثابت لنفسه وهي بديهية أولية اما ان تصدق هذه القضية أو يصدق نقيضها لكنها صادقه فنقيضها كاذب بالضرورة واما الرجوع بالتحليل بمعنى تحصيل الحدود الوسطى وتأليف المقدمات فغير جار البتة فان أول الأوائل قضية منفصله حقيقية لا ينحل إليها القضايا الحملية وهو ظاهر ط مد

(٢) أشار قدس سره إلى أن الأحق باطلاق أول الأوائل في نشأة الذهن هو مفهوم الوجود في باب التصورات ومقدم على التصديق وأيضا هو عنوان حقيقة الوجود التي هي مقدمه على كل حقيقة وهي أظهر من كل ظاهر وعنوانها أبده من كل بديهي منتهى سلسله البديهيات كما انتهى منتهى سلسله الحاجات س ره.

عاند ليس لأجل نقصانه في الخلقة كالصبيان وبعض النسوان والضعفاء بل لمرض طرء على مزاجه من غلبه المرة السوداء التي يفسد بها اعتدال مزاج الدماغ فعلاجه كعلاج صاحب الماليخوليا وإن كان من القسم الثالث فعلاجه بحل شكوكه وان يؤمر بمطالعة الهندسيات والحسابيات أولا ثم بأحكام قوانين المنطق (١) ثانيا ثم بانتقاله إلى مبادئ الطبيعيات ومنها على التدريج إلى ما فوق الطبيعة وبعد الجميع يخوض في الإلهيات الصرفة وحرام على أكثر الناس ان يشرعوا في كسب هذه العلوم الغامضة لان أهلية ادراكها في غاية الندرة ونهاية الشذوذ والتوفيق لها من عند الله العزيز الحكيم

---

(١) لامرين أحدهما للاطلاع على صحه الدليل وسقمه وثانيهما للانس باليقينيات لان أكثر أمهات مطالبه بديهية س ره.

الطرف الثاني
البحث عن أحوال العاقل وفيه فصول
فصل
في أن كل مجرد يجب ان يكون عاقلا لذاته
اثبات هذا المقصد في غاية السهولة بعد معرفه ماهية العلم وان معناه وجود الصورة لشئ غير مشوب بالعدم والفقدان فان المادة غير مدركه لذاتها إذ لا وجود لذاتها الا بالصورة والصور الطبيعية انما لم يدرك ذاتها إذ ذاتها مخلوطة بالعدم و الفقدان لان وجودها وجود ذوات الأوضاع والأمكنة وكل جزء منها له وضع آخر ومكان آخر فلا يوجد جزء لجزء ولا لكل ولا يوجد كل لكل ولا لجزء ولا لشئ منها بالنسبة إلى ما هو فيه حصول وما لا وجدان له لشئ لا ادراك له بذلك الشئ فكل جسم وجسماني لا يدرك ذاته لان ذاته غير محتجبة عن ذاته (١)

---

(١) لعلك تقول المقصد ان المجرد يدرك ذاته لان الجسم والجسماني لا يدرك ذاته اللهم الا ان يعكس عكس النقيض إلى قولنا كل مدرك ذاته ليس بجسم وجسماني وهو ليس هنا بمقصود إذ ليس المقصود اثبات التجرد الا ان يعكس ثانيا بالعكس المستوى إلى قولنا ما ليس بجسم وجسماني فهو مدرك ذاته وهذا أيضا غير مجد إذ الموجبة تنعكس جزئيه فأقول ذكر احكام الجسم والجسماني هنا اما من باب ان الأشياء تعرف بمقابلاتها واما تركيب قياس على هيئة الشكل الرابع هكذا كل جسم وجسماني غير مدرك ذاته ولا شئ من المجرد بجسم وجسماني فينتج ما ينعكس إلى النتيجة المطلوبة أعني لا شئ من المجرد بغير مدرك لذاته وقوله كل موجود غير جسماني الخ تركيب قياس آخر على هيئة الشكل الأول ينتج ان المجرد عاقل ذاته سواء كان نفسا ناطقة أو عقلا أو واجبا بالذات أو صوره معقولة من الغير بناءا على اتحاد العاقل بالمعقول مطلقا س ره.

وكل موجود غير جسماني فهو حاصل لذاته لان ذاته غير محتجبة عن ذاته فيكون عاقلا لذاته لان العلم نفس الوجود بشرط عدم الاحتجاب عنه ولا حجاب الا العدم بالحقيقة وعدم الحجاب أيضا مرجعه إلى تأكد الوجود وشدته حتى لا يكون ضعيفا مشوبا بالنقص الذي هو ضرب من العدم ومع ذلك فقد أقمنا البرهان على أن كل صوره معقولة للنفس بالفعل فهي بعينها عاقلة لذاتها وان لم يوجد عاقل سواها في العالم ولا شبهه في أن كل صوره مجرده سواء كانت بتجريد مجرد أو بتجرد ذاتها فهي في ذاتها معقولة على الرسم المذكور فتكون عاقلة لذاتها كما بينا فكل مجرد عاقل لذاته وهو المطلوب.

واما الحكماء فالمشهور منهم في بيان هذا المقصد أربعة طرائق.

إحداها ما افاده الشيخ (١) في كتاب المبدأ والمعاد فإنه لما أقام الدليل على أن الصورة العقلية إذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته عقلا بالفعل كما نقلنا كلامه في هذا الباب (٢) ثم قال بعد ذلك حسبما نقلنا أيضا ان الصورة المجردة لما اتحدت بغيرها (٣)

---

(١) الظاهر أن هذه الطريقة والتي تليها طريقه واحده وكيف كان فهي حجه قويه على كون الجوهر المجرد عاقلا لذاته فالقوم انما أقاموا هذه البراهين في الجواهر دون الاعراض بيان ذلك أن الصورة العقلية لمكان تجردها وبرائتها من المادة والقوة حاضره الوجود مجتمعه اجزاء الكمال فإذا كانت جوهرا موجودة لنفسها فهي لكونها موجودة لنفسها حاضره لها أي معقولة لها ولكون نفسها واحده لها محضره لها أي عاقلة لها لان الملاك في صدق الوصف وجود شئ لشئ وإذا كان الوجود جوهريا كان موجودا لنفسه ومتصنفا بنفسه ط مد

(٢) بفتح المثلثة لان قال جواب لما س ره

(٣) لم يكن حديث الاتحاد في كلام الشيخ هنا بل عبارة على ما نقل وهذه الصورة إذا كانت تجعل غيرها عقلا بالفعل بان تكون له ولعله قدس سره حمل الكون له على الاتحاد ككون الوجود للوجود واحده له وللوحدة ونحو ذلك ولا داعي عليه بل اللام لام الارتباط ويتم الدليل بدون الابتناء على الاتحاد فيقول إذا كان قيام المعقول بالغير يجعل الغير عقلا بالفعل فقيامه بذاته وهو الاتحاد يجعل ذاته عقلا وعاقلا بالفعل لان ذاته حينئذ يقوم مقام الغير والمعقولية ذاتية للمعقول بالفعل س ره.

صيرتها عقلا بالفعل فإذا كانت قائمه بذاتها كانت أولى بان تكون معقولة فان الحرارة إذا صيرت الجسم الذي هي فيه متسخنا فلو كانت قائمه بذاتها مستقلة بنفسها كانت أولى بالتسخين وكذا الجسم إذا صار مفرقا للبصر بسبب حصول البياض فيه فلو كان البياض قائما بذاته كان أولى بان يكون مفرقا للبصر وقد علمت ضعف ما احتج به في باب اتحاد العقل بالقوة بالصورة المعقولة فإذا ضعف المبنى عليه ضعف البناء والمبنى.

الطريقة الثانية وهي قريبه المأخذ مما أشرنا إليه أولا (١) وهي ان كل ما كان مجردا عن المادة ولواحقها فذاتها المجردة حاضره لذاتها المجردة وكل مجرد يحضر عنده مجرد فهو يعقله فاذن كل مجرد فإنه يعقل ذاته اما بيان ان كل مجرد فان ذاته حاضره لذاته فلان الشئ الموجود اما ان يكون موجودا لذاته قائما بذاته واما ان يكون موجودا لغيره قائما بغيره وليس لقائل ان يقول لا يلزم من كون شئ موجودا ان يكون موجودا لنفسه أو لغيره (٢) لان ما ذكره كلام لا حاصل له ومنشأ هذا الوهم ان حضور الشئ عند الشئ امر إضافي فلا يعقل ثبوته الا عند تغاير الطرفين وقد مر بيان كيفية الحال فيه بوجه لا مزيد عليه ومما ينبه على صحه هذه الإضافة ودفع الحاجة إلى التغاير صحه قولنا ذاتي وذاتك وأيضا فانا نعقل ذواتنا (٣) وليست لكل منا ذاتان ذات تعقل وذات هي

---

(١) وهو القياس الثاني ومن الافتراق بينهما ان العلم هناك عبر عنه بعدم الاحتجاب وهاهنا بالحضور وسيأتي في كلام الشيخ الاشراقي ان التعبير بعدم غيبه الصورة عن الذات المجردة أتم وذلك لان الحضور يستدعى الإضافة ره

(٢) أي يجوز الخلو عنها بان يكون موجودا نفسه لا لنفسه للزوم الاثنينية ولا لغيره حيث يكون مجردا س ره

(٣) ان قلت هذا مصادره إذ لم يثبت بعد أن المجرد عاقل لذاته معقول لذاته بل هو بصدد الاثبات بهذا الدليل قلت أخذنا تعقل ذاتنا بذاتنا ولم نأخذ تجردنا بل نأخذ مطلق العلم والادراك ولفظ التعقل تعبير عن العلم وهذا كما قلنا سابقا ان العقل الهيولاني بالقوة في جميع التعقلات حتى تعقل ذاته ولا ينافي ذلك أن كل بهيمة تعلم ذاتها لطلبها ملائم ذاتها وهربها عن منافرها فضلا عن الانسان وذلك لان مرادنا ان تعقل ذاته بالقوة لا ان تخيل ذاته أو توهم ذاته بالقوة س ره.

معقولة بل لكل منا ذات واحده بلا ريب فإذا كنا عاقلين لذواتنا فلا بد ان يكون المعقول منا هو العاقل بعينه فعلم أن هذه الإضافة غير مستدعية للتغاير واما بيان ان الشئ المجرد إذا حضر عنده مجرد فهو يعقل ذلك المجرد وذلك لان المقتضى للعالمية حضور صوره المعلوم عند من له صلاحية الادراك بشرط تجرد الصورة وقد سبق بيان مراتب الادراك بحسب مراتب التجرد وان التجرد التام للصورة الحاضرة شرط كونه معقولا والجوهر المجرد يصدق عليه انه صوره مجرده تامه التجرد عن المادة وآثارها فإذا تحقق الشرطان وهو الحضور للصورة مع التجرد التام فوجب حصول المشروط بهما وكونها معقولة لذاتها فذاتها عاقلة لذاتها فثبت ان كل مجرد عاقل لذاته

الطريقة الثالثة ما افاده صاحب التلويحات وذكر انه قد استفاد هذه الطريقة من روحانية المعلم الأول في خلسه لطيفه شبيهه بحاله النوم تمثل له مخاطبا إياه قال شكوت إليه من صعوبة مسألة العلم فقال لي ارجع إلى نفسك فينحل لك فقلت وكيف فقال إنك مدرك لنفسك فادراكك لذاتك أبذاتك أو غيرها فيكون لك اذن قوه أخرى أو ذات تدرك ذاتك والكلام عائد وظاهر استحالته وإذا أدركت ذاتك بذاتك اباعتبار اثر لذاتك في ذاتك فقلت بلى قال فإن لم يطابق الأثر ذاتك فليس صورتها فما كنت أدركتها فقلت فالاثر صوره ذاتي قال صورتك لنفسك مطلقه أو مخصصه بصفات أخرى فاخترت الثاني فقال كل صوره في النفس فهي كليه وان تركبت أيضا من كليات كثيره فهي لا تمنع الشركة لنفسها وان فرض منعها تلك فلمانع آخر وأنت تدرك ذاتك وهي مانعه للشركة بذاتها فليس هذا الادراك بالصورة فقلت أدركت مفهوم انا فقال مفهوم انا من حيث إنه مفهوم انا لا

يمنع وقوع الشركة فيه وقد علمت أن الجزئي من حيث إنه جزئي لا غير كلي وهذا وانا ونحن وهو لها معان معقولة كليه من حيث مفهوماتها المجردة دون إشارة جزئيه فقلت فكيف اذن قال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فإنك تعلم انك أنت المدرك لذاتك لا غير ولا باثر غير مطابق أو مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول ثم قال بعد كلام آخر فإذا دريت انها تدرك لا باثر يطابق ولا بصوره فاعلم أن التعقل هو حضوره صوره الشئ للذات المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا أتم فالنفس لكونها مجرده غير غائبة عن ذاتها فبقدر تجردها أدركت ذاتها وما غاب عنها إذا لم يمكن لها استحضار عينه كالسماء والأرض ونحوهما فاستحضرت صورته اما الجزئيات ففي قوى حاضره لها واما الكليات ففي ذاتها إذ من المدركات كليه لا تنطبع في الأجرام والمدارك هو نفس الصورة

الحاضرة لا ما خرج عن التصور وان قيل للخارج انه كلي فذلك بقصد ثان ثم ساق الكلام إلى بيان أمور أخرى في باب العلم والادراك وحاصل ما ذكره ان النفس لتجردها عن المادة تعقل ذاتها بنفس وجود ذاتها لا لحصول اثر أو صوره من ذاتها في ذاتها فكل مجرد هذا حكمه فكل مجرد عاقل لذاته واما قوله اما الجزئيات ففي قوى حاضره لها واما الكليات ففي ذاتها يدل على أنه يوافق الشيخ الرئيس في انكار ما صح عندنا القول به عن ذلك الفيلسوف كما بينا (١) وكذا في تتمه كلماته

---

(١) وهو ان النفس كل القوى اعلم أن هاهنا أقوالا أحدها ان النفس تدرك الكليات فقط ولا تدرك الجزئيات بل قواها تدركها واسناد دركها إلى النفس بالمجاز من باب الوصف بحال المتعلق وهو صحيح السلب عن النفس والثاني ان النفس هي المدركة بالحقيقة لها لكنها منطبعة في القوى ودرك النفس لها حضوري وهو قول محققيهم والثالث ان النفس مدركه لها بان القوى مراتب النفس فهي العاقلة والمدركة والمحركة وهذا هو مذهب المصنف (س) وكلام الشيخ الاشراقي لا يحمل على الأول لأنه من سخيف الأقوال بل على الثاني ومؤاخذة المصنف س من حيث انكار الشيخين ان القوى مراتب النفس في باب ادراك الجزئيات واما المؤاخذة في باب درك الكليات فهو انه عند المصنف قدس سره بالاتحاد وبمشاهدة أرباب الأنواع عن بعد س ره.

التي تركنا نقلها مخافة الاطناب بعض مؤاخذات يمكن استنباطها من الأصول التي قررناها فيما سبق

الطريقة الرابعة انهم ذكروا ان كل ذات مجرده يصح أن تكون معقولة و هذا مما لا شبهه فيه إذ ما من شئ الا ومن شانه ان يصير معقولا اما بذاته واما بعد عمل تجريد واما الشبهة بان ذات الباري جل مجده غير معقولة للبشر فهي مندفعة بان المانع عن أن تصير ذاته معقولة لنا ليس من جهة ذاته لان ذاته في غاية الوضوح والظهور (١) بل من جهتنا لتناهي قوه إدراكنا وقصورها عن الإحاطة والاكتناه به فلا ندرك منه الا بقدر قوتنا وطاقتنا.

وبما ذكرناه يندفع اعتراض صاحب المباحث ان من زعم أن ماهية الباري تعالى نفس إنيته أمكنه ان يبين ذلك بان يقول حقيقة الوجود متصورا وحقيقة الباري تعالى هو الوجود المجرد عن سائر القيود وإذا كان الوجود متصورا وتلك

---

(١) لأنه نور الأنوار وعدم معقوليته للبشر من وجه واحد وهو الاكتناه به لعقولهم من حيث إنها عقولهم إذ الممكن لا يحيط بالواجب واما من حيث وجهه وهو الوجود المنبسط على كل شئ فلا معروف الا هو بوجه إذ لكل شئ كما قال الحكماء المتألهون جهتان جهة نورانية هي وجه الله وجهه ظلمانية هي وجه نفسه والوجود هو النور والنور هو حيثية الظهور وهي الظلمة والظلمة هي حيثية الاختفاء وأيضا لا يعرف الذات بالذات للبشر ولكن يعرف الذات بالصفات لهم إذ معرفه الصفات لها مجال رحب وأيضا الوجود الحقيقي وهو حيثية طرد العدم عن كل مهية وحيثية الاباء عن العدم نور الوجوب وهو نور السماوات والأرض والعلم بالوجود على انهاج الأول العلم به بالعلم بالماهيات المتحققة من حيث إنها حكايات الوجود كما هو وظيفة الحكيم الباحث عن حقائق الموجودات والثاني العلم به تعالى بالعلم بالعنوانات المساوقة له كمفهوم الوجود ومفهوم النور و الشعور والحياة السارية ومفهوم الوحدة والعشق الساري ونحوها والثالث العلم به علما حضوريا كعلم الفاني بالمفنى فيه وهذه كلها هي وجوده العلم بالوجوب الذاتي تعالى شانه سيما ان تعرف انه بنور مستعار منه س ره.

القيود السلبية معقولة وجب ان يكون حقيقة الباري معقولة بتمامها واما على مذهبنا فلا يمكننا ان نقول ذلك (١)

أقول انك قد علمت أن مفهوم الوجود المشترك بين الأشياء ليس حقيقة شئ من الموجودات فكيف حقيقة الباري (٢) وان حقيقة الوجود امر متفاوت بالشدة والضعف وحقيقة الباري وجود غير متناهي الشدة فكيف يساوى وجودات الممكنات وإن كان الجميع مشتركا في مفهوم واحد كلي عام وما أسوء ظن هذا الرجل بالحكماء العارفين بالحق حيث زعم انهم رأوا ان الامتياز بين الباري والممكنات بعد اشتراك الكل في الحقيقة الواحدة انما هو بسبب أمور زائدة هي موجودة لها و مسلوبة عنه تعالى حتى يكون الممكنات أكثر كمالا ووجودا من الباري مع أن كل وجود وكل كمال وجود فهو رشح من رشحات وجوده والوجود خير محض وخير الخيرات هو ذات الباري وكل خير بعده فائض من عنده والاعدام والسلوب بما هي اعدام وسلوب شرور محضه وكل سلب صادق في حقه تعالى فمرجعه إلى سلب

سلب ومرجع ذلك إلى الوجود البحت الشديد فان سلب الجسمية عنه تعالى ليس

---

(١) من أن له تعالى ماهية أقول الامر بالعكس فان حقيقة الوجود الخارجي لا تعقل والا انقلبت كما مر واما الماهية المصطلحة المقابلة للوجود القابلة له فممكنة الاكتناه بالتحديد س ره

(٢) ما أجهل هذا الرجل الملقب بالامام بلسان القوم فإنهم حيث قالوا الله تعالى وجود بحت أرادوا به حقيقة الوجود الذي هو حيثية طرد العدم لا المفهوم العنواني المشترك فيه وحيث قالوا ماهيته آنيته ولم يقولوا ماهيته الآنية أرادوا مرتبه فوق التمام من الوجود التي لم تخالط ماهية بخلاف التامات لا مطلق الوجود فان الوجوب الذاتي هو الوجود لا ان الوجود هو الوجوب الذاتي فان ابهام الانعكاس من المغالطات نعم حقيقة الوجود لا تخالف بين مراتبها الا بالكمال والنقص والتقدم والتأخر ونحوها والسنخية معتبره بين العلة والمعلول بل العلية ليست الا التشأن والمراتب المتراقية كل سافله منها في العالية وهكذا إلى المرتبة الاعلى كالتفصيل في الاجمال س ره.

لان الجسم موجود بل لأنه ناقص الوجود مصحوب بالشرور والاعدام والاستحالات وكذا سائر الصفات السلبية والواجب تعالى وجود بلا عدم وكمال بلا نقص و فتور وخير محض بلا تغير وزوال وإذا ثبت ان كل ذات مجرده فإنها يصح أن تكون معقولة وجب عليها صحه كونها عاقلة لأنها إذا صح كون ذلك المجرد معقولا لنا صح كونه معقولا لنا مع شئ آخر (١) وقد عرفت ان كون شئ معقولا هو حصول صوره مساوية لذلك المعقول للعاقل فإذا عقلنا ذاتا مجرده وعقلنا معها شيئا آخر فقد قارنت صورتاهما فصحه تلك المقارنة اما أن تكون من لوازم ماهيتهما أو يتوقف على حصولهما في الجوهر العاقل لكن القسم الثاني باطل و ذلك لأنه لو توقفت تلك الصحة على حصولهما في الجوهر العاقل وحصولهما في الجوهر العاقل نفس مقارنتهما فيلزم ان يتوقف صحه مقارنتهما على حصول مقارنتهما فيكون صحه الشئ متوقفة على وجوده وذلك محال لان امكان وجود الشئ الممكن قد يجوز ان يكون سابقا على وجوده واما العكس فهو ممتنع البتة فقد ظهر ان امكان تلك المقارنة بين الصورتين المعقولتين من لوازم ماهيتهما فلو فرضنا صوره معقولة موجودة في الأعيان قائمه بذاتها فيجب ان يصح عليها مقارنه سائر الماهيات وذلك انما يكون بانطباع صورها فثبت ان كل ذات مجرده (٢)

---

(١) لعل هذا الدليل للمشائين القائلين بان العلم بالغير منحصر في الحصولي فأرادوا اثبات العلم بالغير على وجه يبين كيفيته فجعلوا المقارن الاخر هو الصورة إذ لولاه فاثبات المقارنة المطلقة يمكن بالسهل من هذا كان يقال صحه معقولية المجرد للغير صحه مقارنته لذلك الغير أو يقال المجرد اما علة تامه واما معلول وكل منهما واجب الاقتران مع الاخر لكنه من مبادئ العلم الحضوري بالغير س ره

(٢) من أهم ما يجب التنبه له في باب العلم ان العلم الحصولي لا موطن له في الخارج عن ظرف علم النفوس المتعلقة بالأبدان وبعبارة أخرى الجواهر العقلية المجردة عن المادة ذاتا وفعلا لا علم حصولي لها وذلك لان حقيقة علومنا الحصولية على ما تعطيه الأصول السالفة انا نجد وجودات مجرده عقلية أو مثالية بحقيقة ما لها من الوجود الخارجي المترتب عليه آثاره وهذه علوم حضورية ثم نجد من طريق اتصالنا بالمادة ان آثار الوجود المادي لا يترتب عليها فنحسب ان ما عندنا من تلك الوجودات المجردة ذوات الآثار هي هذه الأشياء الطبيعية وجدت في أذهاننا بوجود ذهني غير ذي آثار وعند ذلك تنشأ الماهيات والمفاهيم وهي العلوم الحصولية فهذا العرض الوهمي للصور العلمية على الذوات الطبيعية المادية من طريق الاتصال بالمادة هو الذي أوجد العلوم الحصولية وأنشأ الماهيات والمفاهيم الذهنية التي لا يترتب عليها الآثار ومن هنا يظهر ان المجردات العقلية المحضة التي لا اتصال لها بالمادة البتة لا منشأ عندها لظهور الماهيات والمفاهيم ولا موطن فيها للعلوم الحصولية بل انما تنال من الأشياء نفس وجوداتها نيلا حضوريا غير سرابي فافهم ذلك ط مد.

يصح أن تكون عاقلة لتلك الماهيات لان التعقل عبارة عن حصول صور الماهيات للذات المجردة فإذا صح كونها عاقلة لها صح كونها عاقلة لذاتها لان كل من عقل شيئا فيتضمن عقله لذلك الشئ عقله لذاته العاقلة فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته ولغيره وكل ما يمكن ويصح في عالم الابداع بالامكان العام فهو حاصل بالفعل على سبيل الوجوب إذ لا يمكن هناك تجدد الحال و الانتقال من قوه إلى فعل لعدم المادة وحركه هناك فليس في المفارقات كمال منتظر و بهذه الطريقة يثبت علم واجب الوجود بذاته وبالأشياء لأنك قد عرفت ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من كل الجهات وكل ما يمكن له بالامكان العامي فهو واجب الوجود له بالذات.

واعلم أن الحكماء بالطريقة الثانية يثبتون أولا كون الواجب تعالى عاقلا لذاته ثم يثبتون علمه بسائر الأشياء لان ذاته علة لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيجب ان يكون عاقلا لما سواه وبهذه الطريقة يثبتون أولا كونه عاقلا للأشياء ثم يقولون عاقليته للأشياء مستلزمه لكونه عاقلا لذاته فهاتان الطريقتان متعاكستان في الجهة.

وأقول هذا المسلك الأخير لا يخلو عن صعوبة واشكال على مقتضى القوانين

المشهورة من وجوه.
أحدها ان امكان الفرد وان استلزم امكان الماهية وامكانها يستلزم امكان سائر الافراد لكن بشرط كون الماهية المشتركة طبيعة نوعيه واحده متساوية النسبة إلى افرادها (١) فاذن ربما كانت الصورة الموجودة في الذهن مخالفه لما في الخارج في بعض اللوازم ككونها حالة في الذهن على ما هو طريقه القوم (٢) فيجوز ان يكون
المقارنة من هذا القبيل (٣) وأيضا كل ما يلحق الطبيعة باعتبار انها ذهنية كالكلية والنوعية والاشتراك فلا يتعدى إلى الخارجي منها بل نقول إن مطلق المقارنة طبيعة جنسية مبهمة (٤) لا يلزم من صحه هذه المقارنة صحه كل نوع من المقارنة الا ترى ان مقارنه الصورة الجسمانية مع الصورة المجردة غير صحيحه.
وثانيها ان هذه القاعدة منقوضة بان واجب الوجود لا يصح عليه مقارنه شئ (٥) فكيف يثبت من هذا المسلك علم الله تعالى بالأشياء اللهم الا على قاعدة

---

(١) أي لا جنسية متساوي النسبة أي متواطية لا مشككة س ره
(٢) فيمكن المخالفة النوعية وان لوحظ انهم مصرون مع العرضية بل الكيفية على انحفاظ الذاتيات في أنحاء الوجودات وان العلم بكل مقولة من تلك المقولة فيكون النوع محفوظا لتطرق احتمال التشكيك س ره
(٣) احتمل تارة اختلاف المقارن وتارة أخرى اختلاف المقارنة أولا وبالذات فان المقارنة التي بين المعقولين في العقل مقارنه الحالين في محل والمقارنة بين الذات المجردة والمعقول في الخارج مقارنه الحال والمحل لكن إذا خصص صحه المقارنة بالذهن فليدفع المحذور الذي ذكره المستدل من أنه يلزم تقدم حصول الشئ على امكانه والامر بالعكس ولعله لم يدفع لوضوح الدفع لان الاختصاص لا يستلزم التوقف والتوقيت لا يستلزم التوقيف والقضية حينية لا مشروطة س ره
(٤) يعنى ان لاحظنا المقارنة الخاصة يحتمل كونها من العوارض الذهنية فلا تتعدى فان لاحظنا المقارنة المبهمة الدائرة بين الأنواع تسليما لقول المستدل انها لازم الماهية نقول إن مطلق المقارنة الخ س ره
(٥) الأولى مصدر مضاف إلى المفعول والثاني مضاف إلى الفاعل وانما لا تصح لان المقارنة المأخوذة في الاستدلال تستدعى الاثنينية العزلية كشئ وشئ وهو تعالى مع كل شئ لا بمقارنة ومعيته تعالى قيوميته وهو كالشئ بحقيقة الشئ وما عداه كفئ بما هو فئ س ره

من جوز ارتسام صور الأشياء المعقولة في ذاته.
وثالثها انه يلزم ان يوجد في كل واحد من العقول صور جميع الممكنات بالفعل وذلك يقتضى جهات كثيره فوق الحصر في المعلول الأول (١) وذلك ينافي ما اتفقوا عليه من أن كل واحد من العقول لا يزيد جهاته على اثنين أو ثلاثة و بالجملة هذا المنهج صعب السلوك لا يتم (٢) ولو تم لا يتم الا بالقول بان العقل عبارة عن اتحاد العاقل بالمعقول (٣) وان الباري جلت عظمته جميع الأشياء على الوجه الأرفع الاعلى

فصل

في أن كل مجرد فإنه عقل لذاته

هذا المطلب مما لا يحتاج إلى استيناف برهان إذ قد لزم من المطلب الأول بحسب جميع الطرق المذكورة ان كون الشئ عاقلا لذاته لا ينفك عن كونه معقولا

---

(١) على سبيل التمثيل إذ الكلام في مطلق المجرد فيشمل الواجب ويلزم التركيب فيه أيضا وهو أشنع وبيان اللزوم انه إذا صحت المقارنة عليه تعالى مثلا صح عليه مقارنه كل الصور معا إذ مقتضى الدليل صحه مطلق المقارنة ولأن كل صوره فيه أيضا مجرد يصح عليه مطلقها لا كما يقولون إن الصور قائمه به تعالى بترتيب سببي ومسببي اللهم الا من دليل آخر بل صح عليه مقارنه ذوات الصور لا بالترتيب بناءا على العلم الحضوري س ره

(٢) نعم هذا الدليل لاثبات أصل المقارنة تام فكأنه أزيل به المانع عن العلم بالغير كان قائلا يقول العلم بالغير يستدعى مقارنه الغير للعالم الأزلي وهي لا يجوز والمستدل يثبت الجواز ليكون العلم بالغير مبرهنا غير مكتف فيه بالاقناعيات فبعد اثبات المقارنة ينبغي ان يتمسك في أصل العلم بعدم الحجاب بين الوجودين النوريين ونحوه س ره

(٣) أي هذا أيضا مصادره والا بالقول بان الباري تعالى الخ وهذا شئ ليسوا قائلين به ولم يمكنهم اثباته س ره.

لذاته (١) ويمكن أيضا بيانه بالطريقة الأخيرة (٢) بأنه متى صح كونه مدركا لغيره وجب ان يكون مدركا لذاته لأنه لما كان مجردا عن المادة ولواحقها فكل ما أمكن له فوجب ان يكون حاصلا له بالفعل لامتناع كونه موردا للانفعال والتجدد فليس فيه شئ بالقوة ولا يسنح فيه حالة لم تكن من قبل فكونه ممكن المعقولية غير منفك عن كونه بالفعل معقولا فوجب ان يكون معقولا لكل ما يصح ان يكون معقولا له بالفعل فيكون كل مجرد عقلا لذاته دائما.

واعلم أن بعض من كان في عصر الشيخ كتب إليه في هذا المقام اشكالا وهو ان الذي يدرك منا المعقولات قد بان وصح انه جوهر مجرد فإن كان كل مجرد عقلا وجب ان يكون النفس الناطقة عقلا بالفعل وليس كذلك (٣).

فان قلتم انه بسبب اشتغاله بالبدن يعوق عن أفعاله.

قلنا لو كان كذلك لما كان ينتفع بالبدن في التعقلات وليس الامر كذلك.

فأجاب الشيخ بأنه ليس كل مجرد عن المادة كيف كان عقلا بالفعل بل كل مجرد عن المادة التجريد التام حتى لا يكون المادة سببا لقوامه ولا بوجه ما سببا

---

(١) والمعقول بالفعل عقل بالفعل ويجعل ما هو له عقلا بالفعل س ره

(٢) أي بالمقدمة الأولى المستعملة فيها من أن كل مجرد يصح ان يكون معقولا للغير فيقال كل ممكن المعقولية للغير ممكن المعقولية مطلقا والامكان في المجرد العقلي امكان عام في ضمن الفعلية والمعقولية بالفعل فيه انما هي لكل ما يصح ان يكون معقولا له ومن الكل ذاته فيكون كل مجرد عقلا لذاته دائما س ره

(٣) ان أريد بالعقل بالفعل المعقول بالفعل كالكلي العقلي كما مر في كلام المعلم ان النفس إذا حصل لها معقول صارت عقلا أولا وإذا حصل لها معقول ثان صارت عقلا ثانيا فلا اشكال إذ لا تخلو عن تعقل كلي أولى من البديهيات الأولية لكن أريد به العقل بالفعل كالعقل الفعال ولا أقل من العقل بالفعل الذي هو ثالث الأربعة في النفس إذ المجرد عند المتشكل هو الذي تجرد عن الاحياز والأوقات والأوضاع والجهات وبالجملة عن القوى والاستعدادات حتى أن الحدوث في البدن ينافي التجرد فإذا كانت مجرده هكذا في أول الأمر صعب الاشكال بخلاف ما إذا كانت جسمانية الحدوث روحانية البقاء س ره.

لحدوثه ولا سببا لهيأته يتشخص بها ويتهيأ لأجلها للخروج إلى الفعل (١) و البرهان الذي يقوم على أن كل مجرد عن المادة عقل بالفعل انما يقوم على المجرد التجريد التام ثم ليس من العجب المستنكر ان يكون الشئ الذي يمنع من شئ يمكن من شئ والذي يشتغل عن شئ يشتغل بشئ انتهى كلامه.

أقول هذا المطلب مما يحتاج إلى تنقيح وكلام الشيخ غير واف بالمقصود إذ لأحد ان يقول النفس الناطقة عند الشيخ ومن تبعه جوهر مجرد موجود بالفعل بحسب ذاته الجوهرية ولا يكتنفه شئ من العوارض المادية والمادة البدنية وان كانت مرجحه لفيضان وجودها الشخصي عن الواهب لكنها غير داخله في قوامها ذاتا وحقيقة وماهية ووجودا والبرهان السابق ان تم فهو جار في كل ذات مجرده فيجب ان يدل على أن النفس لكونها جوهرا مجردا يصح عليها لذاتها ان تدرك جميع المعقولات من غير ممانعة من قبلها حتى لو فرض سلب البدن وعوارضه عنها (٢)

وكذا آثار شواغله عن الادراكات عنها بالكلية لكانت عاقلة للحقائق دفعه واحده بلا اكتساب وتفكر لجريان الدليل المذكور فيها لكن التالي باطل فانا نعلم يقينا ان نفوس الصبيان ومن لم يتدرب في العلوم من العقول الهيولانية لو فرض زوال المادة عنها ورفع شواغلها بالكلية عن ذواتهم لا يكونون علماء كاملين عارفين بجميع الحقائق والصور العقلية دفعه واحده فحق الجواب عن الاشكال المذكور ان

---

(١) وهذا كما أن مزاج البدن يوجب هياه جوده الفكر أو جوده الحدس أو شده الحدس وكماله المسمى بالقوة القدسية أو العمل الصالح بعقل العملي س ره

(٢) يمكن ان يدفع بان تجرد النفس ذاتا لا يكفي في كونها عقلا بالفعل الا بالنسبة إلى عقلها لنفسها واما سائر تعقلاتها الكلية فهي عند الشيخ ره كمالات ثانيه للنفس وهي أفعال لها تحتاج إلى تحقق استعدادات مختلفة مادية وخاصة من جهة حصول علوم جزئيه حسية أو خيالية لها وهي جميعا مادية تعدها لانتزاع الصور العلمية الكلية فكون النفس جوهرا مجردا بالفعل لا يكفي في كونها عقلا بالفعل في أول وجودها ط مد.

النفس الانسانية في أوائل نشأتها ليست عقلا بالفعل لأنها وان تجردت عن المادة الطبيعية وصورها الطبيعية لكنها غير مجرده عن الصورة الخيالية ودلائل اثبات تجردها لا يدل أكثرها على أزيد من تجردها عن العالم الطبيعي والذي يدل على تجردها العقلي هو اثبات كونها عاقلة للمعقولات من حيث معقوليتها وكذا ادراكها لماهية الوحدة العقلية والبسائط العلمية من حيث وحدتها ووجودها العقلي وهذا الحكم الذي يمكن ان يجعل وسطا (١) في برهان تجرد النفس لا يتحقق الا في قليل من النفوس الانسانية وأكثرها لا يمكنه هذا النحو من التعقل الخالص الا مع شوب الخيال وبالجملة فللنفوس غير هذه النشأة الحسية نشأتان أخريان نشأة الخيال ونشأة العقل فكل نفس انسانية إذا استحكم فيه ادراك الصور الخيالية

---

(١) قد أشار إلى برهانين من براهين تجرد النفس وانهما لا يجريان في أكثر النفوس أحدهما ان النفس مجرده لتجرد معقولاتها وثانيهما تصورها الوحدة والبساطة الحقيقيتين وأنت تعلم أنهما في ايه نفس تحققا ولا على تجردها وهي أقل قليل فان التعقل المحض للفرس عند المصنف ان يتحد العقل برب النوع ولا أقل من أن يعقل العاقل المعقول بالفعل من الفرس وهو ليس مجرد ماهية إذ تقرر الماهية بدون الوجود باطل بل وجود حقيقي واحد وحده جمعية ولو وجد في آلاف عقل وهذا بعينه هو الذي في العقول الفعالة المحضة وهو وكذا كل معقول من المعقولات وجود نوري مجرد ومع تجرده عن الغرائب من المادة والجهات والأوضاع والأوقات وغيرها جامع لما هو سنخه ولا يشذ شئ من اجزائه العقلية ولا اجزائه الخارجية عن تعقله فسمعه وبصره علمه الحضوري بالمسموعات والمبصرات ويده ورجله وبالجملة قوته المحركة قدرته وعلمه الفعلي ومع ذلك كل الاسماع والابصار والأيدي والأرجل وغيرها من نوعه الطبيعي ورقائقه الصورية متعلقه به مرتبه اليد سمعه وبصره ويده ورجله وقس عليه وذلك لان وجود العقول وجود بسيط مبسوط محيط بكل رقائقه ورقائق رقائقه ولهذا هو كاسب ومكتسب ومن العلم به يستعلم أحكامها واما الاستدلال من الوحدة والبساطة على تجرد محلهما ووحدته وبساطته فمن الذي يعرف الوحدة الحقيقية والبساطة الحقيقية التي لا تركيب فيه من الوجدان والفقدان الا الأقلون من الكمل س ره.

حتى يصير خيالا بالفعل ومتخيلا فحينئذ يتحقق فيه ان ذاته مجرده عن هذا العالم الحسى الوضعي وجميع ما فيه من ذوات الجهات والأوضاع لصيرورتها عين الصور الخيالية التي وجودها ليس في هذا العالم لعدم كونها من ذوات الأوضاع القابلة للإشارة الوضعية وإذا استحكم فيه ادراك الصورة العقلية بالبراهين اليقينية و الحدود الحقيقية فعند ذلك يصير عقلا ومعقولا بالفعل فيتحقق تجرده عن الكونين فله ان يعقل كل حقيقة وماهية متى شاء وأراد لصيرورتها عين الصور العقلية بالفعل بعد ما كان كذلك بالقوة عند كونه صوره خيالية

فصل

في نسبه العقل الفعال إلى نفوسنا

قد علمت أن النفس الانسانية ترتقي من صوره إلى صوره ومن كمال إلى كمال فقد ابتدأت في أوائل النشأة من الجسمية المطلقة إلى الصور الاسطقسية و منها إلى المعدنية والنباتية ومنها إلى الحيوانية حتى استوفت القوى الحيوانية كلها حتى انتهت إلى تلك الذات التي منها أول الأشياء التي لا تنسب إلى المادة الجسمية و إذا وقع لها الارتقاء منه فإنما يرتقى إلى أول رتبه الموجودات المفارقة بالكلية عن المادة وهو العقل المستفاد وهو قريب الشبه بالعقل الفعال والفرق بينه وبين العقل الفعال ان العقل المستفاد صوره مفارقه كانت مقترنة بالمادة ثم تجردت عنها بعد تحولها في الأطوار والعقل الفعال هو صوره لم يكن في مادة أصلا ولا يمكن ان يكون الا مفارقه والعجب أنه من نوع ما هو عقل بالفعل (١) لأنه متحد به الا

---

(١) كونه عجبا من جهة ان أحدهما فقير والاخر مفتقر إليه وأحدهما مادي من وجه والاخر مجرد محض عن المواد وبعضهم لا يجوزون اختلاف افراد نوع واحد في المادية والتجرد ونحوهما س ره.

انه الذي جعل الذات التي كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة وهي متخيلات معقولات بالفعل فان الشئ بنفسه لا يمكن ان يخرج من القوة إلى الفعل والا لكان الشئ الواحد جاعلا ومجعولا لنفسه و القوة فعلا هذا محال فان المعدوم لا يصير موجودا الا بموجود بالفعل والجسم لا يتسخن الا بمسخن غيره ولا يستنير الا بمنير بالذات فنسبه العقل الفعال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي مبصرة بالقوة عند الظلمة لان البصر هو قوه استعدادية وهياه ما في مادة وهو من قبل ان يصير مبصرة ومرئية بالقوة وليس في جوهر الباصرة التي في العين كفاية في أن تصير مبصرة بالفعل ولا في جواهر الألوان كفاية في أن تصير مرئية مبصرة بالفعل فان الشمس تعطى البصر ضوءا اتصل به وتعطى الألوان ضوءا اتصله بها فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصرا بالفعل ويصير الألوان بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد أن كانت مبصرة بالقوة وذلك الضوء نحو من الوجود المحسوس كذلك هذا العقل الذي هو بالفعل دائما يفيد العقل الهيولاني وجودا ما منزله ذلك الوجود من العقل الهيولاني منزله الضوء من البصر وكما أن البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء الذي هو سبب ابصاره ويبصر الشمس التي هي سبب الضوء به بعينه ويبصر الأشياء التي هي كانت بالقوة مبصرة مرئية فتصير مبصرة مرئية بالفعل كذلك العقل الهيولاني فإنه بذلك الوجود العقلي يعقل نفس ذلك الوجود وبه يعقل العقل بالفعل الذي هو سبب فيضان ذلك النور العقلي في العقل الهيولاني وبه يصير الماهيات التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل وبه يصير أيضا هو عقلا بالفعل وهي أيضا عقولا بالفعل وقد علمت من طريقتنا ان الحس عين المحسوسات وان الجوهر الحساس منا يدرك المحسوسات له بنفس تلك المحسوسات فالبصر منا يدرك المبصرات بالذات بنفس تلك المبصرات بالفعل وكذلك العقل بالفعل منا يدرك المعقولات بالذات بنفس تلك المعقولات عندما كانت معقولة بالفعل واعلم أن المبصر بالذات عندنا ليست هذه الألوان والهيئات والاشكال القائمة بالمواد الخارجية لما أقمنا البرهان على أن لا حضور

للأجسام المادية واعراضها عند شئ أصلا وما لا حضور له كيف يحضر عند قوه مدركه بل الحاضر بالذات عند الحس البصري هو صوره مماثله لهذه المسماة بالمبصرات عند الناس فنسبه الألوان الخارجية إلى المبصرات بالفعل كنسبة الماهيات الخارجية إلى صورتها العقلية ونسبه الضوء الفائض عليها (١) من الشمس كنسبة الوجود الخارجي المادي الفائض على الصور الطبيعية من المبدء المفارق ونسبه المبصرات بالفعل إلى البصر بالفعل كنسبة المعقولات بالفعل إلى العقل بالفعل و

---

(١) أي على الألوان الخارجية يريد ان ما قالوا إن نسبه نور العقل الفعال إلى العقل والمعقولات بالفعل نسبه ضوء الشمس إلى الألوان الخارجية انما هو من جهة ان الألوان في الظلمة مبصرة بالقوة وفي الضوء مبصرة بالفعل بالنسبة والا فالمبصر بالفعل هو الألوان المبصر بالذات لا المبصر بالعرض فإذا مثل من هذه الجهة فنسبه الوجود الخارجي الفائض من المفارق على الصور الطبيعية الخارجية كنسبة الضوء الفائض من الشمس على الألوان الخارجية ونسبه الوجود العلمي الفائض من المفارق على العقل بالفعل والمعقولات كنسبة نور الحس الفعال لو كان تامه كان الفائض تقديرا على الحس والمحسوس بالفعل كما قال ينبغي ان يكون جوهر آخر وإن كان نسبه الحس بالفعل و المحسوس بالفعل إلى العاقل بالفعل والمعقول بالفعل نسبه واقعية أقول المبصر بالذات والمبصر بالفعل كالمعلوم بالذات قد يقال على ما حصل صورته عند البصر والعالم وهذا يصدق على الامر الخارجي ولا يصدق على الصورة إذ لا صوره للصورة فالصورة حينئذ ما به ينظر لا ما فيه ينظر لأنها مرات اللحاظ وكثيرا ما يقال على ما حصل بذاته عند البصر والعالم وحينئذ يصدق على نفس الصورة لا على ذي الصورة لان وجوده للمادة لا للعالم فاندفع الاشكال.
ثم من التطابق بين النور العقلي والنور الحسى انه كما أن النور الحسى ظاهر بالذات وبه يظهر الألوان وغيرها ولا يقصد بالنظر كذلك النور العقلي ظاهر بالذات ومظهر لماهيات المعقولات ولا تلتفت النفس إلى نور العقل الفعال وصار هذه الماهيات حجاب نور العقل الذي هو وجوده ووجودها الجمعي والحال ان العقل ينبغي ان لا يرى عقلا ومعقولا الا ويرى العقل الكلى فيها س ره.

العقل بالفعل عين معقولاتها والبصر بالفعل عين مبصراتها وبإزاء العقل الفعال في باب العقل والمعقول ينبغي ان يكون جوهر آخر في باب الحس والمحسوس يكون نسبته إليهما كنسبة العقل الفعال إلى العقل والمعقول فالغرض هاهنا ان فعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في الضوء الحاصل للبصر والمبصرات فلذلك سمى بالعقل الفعال ومرتبته في الأشياء المفارقة الذوات التي ذكرت بعد السبب الأول هي المرتبة العاشرة عند جمهور الحكماء (١) فإذا حصل منه في القوة الناطقة ما منزلته منزله الضوء من البصر حصلت حينئذ عن المحسوسات التي هي محفوظه في القوة الخيالية معقولات أوائل وثواني والفرق بين الذوات المفارقة البريئة عن القوة والانفعال هو بالكمال والنقص وكذا الفرق بينهما وبين المبدأ الأول تعالى وقد أشرنا إلى أن العقل الفعال هو من نوع العقل المستفاد وصور الموجودات فيه هي ابدا على الترتيب الأشرف فالأشرف (٢) و ان لم تكن متميزة بالوجود لا بالحلول في الجوهر الفعال ولكنها مع ذلك مترتبة و هذا أيضا من العجائب (٣) وترتيبها في العقل الفعال غير ترتيبها في العقل المستفاد وذلك لان أوائل المعقولات هاهنا أخس وجودا وكل ما هو أخس واضعف وجودا فهو أقدم وجودا من قبل ان ترقينا بادراك الأشياء العامة أولا والطبائع العامة معلولات للطبائع الخاصة ثم بادراك النوعيات المحصلة التي هي أكمل وجودا من التي هي اعرف عندنا وأسهل ادراكا وما هو أكمل وجودا كان أجهل عندنا في أول

---

(١) فهم مشائون واما الاشراقيون فيقولون برب النوع س ره

(٢) بناءا على القول بارتسام الصور فيه بترتيب سببي ومسببي س ره

(٣) أي عدم التميز الوجودي مع الترتيب من العجائب وجواز الجمع بينهما من جهته ان الصور وان كانت زائدة الا انها زائدة متصلة لا منفصله ومتصفة هو بها وهي موجودة بوجوده باقيه ببقائه قديمه بقدمه على مذهب المصنف قدس سره فالصورة بمعنى ما به الشئ بالفعل وجامعية العقل لصور الأشياء عبارة عن جامعية وجوداتها بنحو أعلى وابسط وماهياتها لوازم متأخرة لوجوده فالترتيب أعجب العجائب وانما هو باعتبار المفاهيم س ره.

الامر فلذلك ربما يقع ترتيب الموجودات في بعض العقول المنفعلة التي هي صارت بالفعل على عكس ما عليه الامر في العقل الفعال هذا بحسب الحدوث واما حالها بحسب البقاء فهي كما كان الواجب في الجبلة العقلية والدين الإلهي من الترتيب الأشرف فالأشرف والأنور فالأنور على نعت الاتحاد وهذه الصور الطبيعية كلها في العقل الفعال غير منقسمة وهي في المادة منقسمة ونقل عن المعلم الأول أرسطاطاليس

أنه قال في كتاب النفس وليس بمستنكر ان يكون العقل وهو غير منقسم ان يكون ذاته أشياء غير منقسمة يعطى المادة أشباه ما في جوهره فلا يقبله المادة الا منقسما

فصل

في أن كل من عقل ذاته فلا بد ان يكون عقله لذاته عين ذاته ويكون دائما ما دامت ذاته (١)

الذي ذكروه في هذا المقصد ان كل من عقل ذاته فلا يخلو اما ان يكون ذلك لأجل حضور ذاته عند ذاته أو لأجل حضور صوره أخرى عند ذاته والثاني باطل لان تلك الصورة اما أن تكون مساوية لذاته في الماهية النوعية أو مخالفه لها والأول باطل لان تلك الصورة المطابقة لذاته في النوعية إذا حلت في ذاته فحينئذ لا يتميز أحدهما عن الاخر لا بالماهية ولا بلوازمها ولا بشئ من العوارض فلا يكون التميز بينهما حاصلا فلا يكون الاثنينية بينهما حاصله وقد فرض حصولها هذا خلف وان كانت مخالفه في الماهية لم يكن حصولها موجبا لتعقل تلك الذات بل تعقل ما تلك الصورة مأخوذة عنه فثبت ان تعقل الذات ليس الا بنفس حضور تلك الذات عند ذاتها فيكون دائما هذا ما قيل.

---

(١) هذا الدوام مناط الفرق مع المطلب السابق أعني كل مجرد عاقل وأيضا المطلب هنا اثبات أصل العلم الحضوري س ره.

أقول وهو عندي من أسخف الدلائل وذلك لان الامتياز بين الذوات المتساوية في الحقيقة النوعية ولوازمها انما هو بنحو من الموجودات الشخصية فان الامتياز بين أشخاص النوع الانساني بأنحاء وجوداتها وكذا الامتياز بين الصورة العقلية (١) من الانسان وأشخاصها الخارجية بنحو الوجود فان وجود صورتها في العقل وجود امر عارض لموضوع عندهم ووجودها في الخارج لا في موضوع وكون ماهية واحده موجودة تارة في الخارج بوجود جوهري وتارة في العقل بوجود عرضي غير مستنكر عندهم فلو تعقل عاقل ماهية ذاته بصوره زائدة مطابقه لماهيته لم يلزم منه محال وأيضا نحن كثيرا ما نتصور ذاتنا (٢) ونتصور تصورنا لذاتنا ولو كان تعقل الشئ لذاته بصوره زائدة على ذاته مستحيلا لما وقع منا هذا التعقل وهو واقع هذا خلف فالصواب ان يقال بعد تحقيق ان حقيقة كل شئ وذاته عبارة عن وجود ماهيته نحوا من الوجود فنقول لا يمكن تعقل شئ من الوجود الشخصي الا بحضور ذلك الوجود بنفسه كما مر مرارا فلو فرض تعقل عاقل ذاته بصوره زائدة كان وجود ذاته غير وجود تلك الصورة لان ذاته جوهر وتلك الصورة عرض وجود الجوهر

---

(١) وما نحن فيه من هذا القبيل لو كان علم الذات المجردة بذاته بالصورة لا من قبيل أشخاص خارجية من نوع أو فيما نحن فيه وهو ان يكون علم المجرد بذاته حصوليا أحدهما ذهني والاخر خارجي فالامتياز بينهما بالنحوين من الوجود فكيف يقول المستدل لو كان العلم حصوليا بان تكون الصورة مطابقه لزم عدم الامتياز وقوله قدس سره و كون ماهية واحده الخ إشارة إلى أن هذا الامتياز لا يصادمه المطابقة كما يقال الصورة العقلية مطابقه لافرادها س ره

(٢) أي حصوليا بقرينة لفظ التصور لان مقسم التصور والتصديق هو العلم الحصولي والحاصل انه كما نعلم ذاتنا حضوريا يمكننا ان نعلمه حصوليا أيضا ونعلم علمنا الحصولي كما نعلم أنفسنا واحكامها بالصور المطابقة وبالعنوانات الحاكية عن أحوالها النفس الأمرية كما هو ديدن العلماء الباحثين عن الحقائق س ره.

غير وجود العرض بالذات والهوية فكان كما يعقل شخص شخصا آخر مشابها له في الماهية.

برهان آخر وهو ما سبق من صاحب التلويحات ان كل صوره ذهنية فهي معروضه للكلية بالفعل أو بالقوة وان تخصصت بقيود أخرى كثيره والذات العاقلة شخص خارجي وأيضا نحن نعقل ذواتنا على وجه يمتنع عن الشركة فلا يمكن هذا التعقل بصوره أخرى غير نفس الهوية الوجودية (١).

وقال أيضا في آخر التلويحات توضيحا لهذا المطلب انى تجردت بذاتي و نظرت فيها فوجدتها آنية ووجودا ضم إليها انها لا في موضوع الذي هو كرسم للجوهرية (٢) وإضافات إلى الجرم التي هي رسم للنفسية اما الإضافات فصادفتها خارجه عنها واما انها لا في موضوع فامر سلبي والجوهرية إن كان لها معنى آخر لست أحصلها وأحصل ذاتي وانا غير غائب عنها وليس لها فصل فانى أعرفها بنفس عدم غيبتي عنها ولو كان لها فصل أو خصوصية وراء الوجود لأدركتها حين أدركتها إذ لا أقرب منى إلى ولست أرى في ذاتي عند التفصيل الا وجودا وادراكا فحيث امتاز عن غيره بعوارض وادراك على ما سبق فلم يبق الا الوجود (٣) ثم الادراك ان اخذ

---

(١) الفرق بينه وبين الأول ان بناء الأول على مخالفه الصورة الذهنية للصورة الخارجية وهذا بناؤه على مخالفه الصورة الكلية للجزئية والأولى ان يقال إنه برهان واحد وكلمه أيضا معناه انه كما أن المعلوم أعني الذات العاقلة شخص خارجي كذلك العلم به على وجه الشخصية فلا يغنى قوله والذات العاقلة شخص عن قوله وأيضا نحن نعقل ذواتنا س ره

(٢) لأنه ليس تمام الرسم الناقص لها إذ الجوهر ماهية إذا وجدت الخ س ره

(٣) أي عدم غيبتي عن ذاتي وهو ادراك حضوري هو وجودي ولهذا قال فلم يبق الا الوجود س ره.

له مفهوم محصل غير ما قيل فهو ادراك شئ وهي لا تتقوم بادراك نفسها إذ هو نفسها ولا بادراك غيرها إذ لا يلزمها واستعداد الادراك عرضي (١) وكل من أدرك ذاته على مفهوم (٢) انا وما وجد عند التفصيل الا وجود مدرك نفسه فهو هو ومفهوم انا من
حيث مفهوم انا على ما يعم الواجب وغيره انه شئ أدرك ذاته فلو كان لي حقيقة غير هذا فكان مفهوم انا عرضيا لها فأكون أدركت العرضي لعدم غيبتي عنه وغبت عن ذاتي وهو محال فحكمت بان ماهيتي نفس الوجود وليس لماهيتي في العقل تفصيل الا إلى امر من أمور سلبية جعل لها أسماء وجودية وإضافات سؤال لك فصل مجهول جواب إذا أدركت مفهوم انا فما زاد عليه من المجهول فهو بالنسبة إلى هو فيكون خارجا عنى.
قيل لي فإذا ينبغي ان يجب وجودك وليس كذا (٣).

---

(١) أي الادراك الصوري الحصولي الذي يحصل زائدا على الحضوري كما للفاحصين الباحثين عن النفس لا يكون عينها فضلا عن أن يكون علمها بغيرها عين وجودها أو استعداد العلمين عينها س ره
(٢) أي على ما هو مصداق انا وما وجد عند التفصيل أي عند التحقيق والتفتيش عن ذلك المصداق الا وجود مدرك نفسه لعدم غيبه ذلك الوجود عن ذاته لتجرده فهو هواي من أدرك فهو ذلك الوجود أعني الوجود الحقيقي الذي هو حيثية طرد العدم ومفهوم انا من حيث مفهوم انا أي مصداق انا من حيث انا انا ولا يدخل الغير فيه على ما يعم الواجب أي واجب الوجود في علمه بذاته وغيره أي ويعم غيره انه شئ أي وجود حقيقي أدرك ذاته س ره
(٣) ان كانت الشبهة ان النفس هي الوجود حيث سلبت عنها الماهية والواجب هو الوجود إذ سلب جميع المحققين عنه الماهية فالنفس هي الواجب فالجواب ان هذا مغالطة من باب سوء التأليف لأنه شكل ثان متألف من موجبتين وان كانت بهيأة الأول هكذا النفس وجود والوجود ممتنع العدم لان المقابل لا يقبل المقابل وكل ممتنع العدم واجب الوجود فالجواب ما ذكره س ره.

قلت الوجود الواجبي هو الوجود المحض الذي لا أتم منه ووجودي ناقص وهو منه كالنور الشعاعي من النور الشمسي والاختلاف بالكمال والنقص لا يحتاج إلى مميز فصلى وامكان هذه نقص وجودها ووجوبه كمال وجوده الذي لا أكمل منه انتهى كلامه وهو كلام متين في غاية الاحكام والتحقيق ونحن قد دفعنا الوجوب الذاتي في الهويات المعلولية بأنها وجودات تعلقية الذوات والضرورة التي فيها ليست ضرورة أزلية بل ضرورة ذاتية ما دامت الذات الإلهية فياضة على الوسائط وبتوسطها على المعلومات المتأخرة فلنعد إلى ما فارقناه وهو ان ادراك الشئ لذاته نفس ذاته وذاته دائمه الادراك لذاته ومما يدل على دوام التعقل فينا ان الانسان إذا تتبع أحواله وجد من نفسه ان ادراكه لنفسه دائم بدوام الذات لان الانسان متى كان يحاول فعلا ادراكيا أو تحريكيا فلم يكن قصده إلى الادراك المطلق أو التحريك بل إلى ادراك مخصوص
يصدر منه ويحصل له وكذا القول في التحريك فالهارب إذا هرب من عدو أو حر أو برد لم
يكن هربه من العدو المطلق بل من عدوه الخاص ولا من حر مطلق بل من حر مخصوص
اصابه ووصل إلى ذاته والعلم بوصول الحر والبرد إليه يتضمن العلم به وكذا القاصد إلى فعل من الافعال أو جلب شئ من الشهوات فليس قصده إلى حصول ذلك الفعل مطلقا بل إلى حصوله من جهته ولا إلى قضاء شهوة مطلقه بل شهوة مخصوصة به وكل ذلك متفرع على علمه بذاته فظاهر بين ان علم الانسان بنفسه وذاته أول العلوم وأقدمها (١) وهو حاضر دائما غير منفك عنه ابدا ولا يجوز لأحد ان يقول علمي بنفسي لأجل وسط هو فعلى استدل بفعلي على ذاتي وذلك لأنه لا يخلو اما ان يكون استدل بالفعل المطلق على ذاتي أو استدل بفعل صدر من نفسي على نفسي فان استدللت بالفعل المطلق فالفعل المطلق لا يحتاج الا إلى فاعل مطلق فلا يثبت به الا فاعل مطلق لا فاعل هوانا وان استدللت على بفعلي فلا يمكنني ان اعلم فعلى

---

(١) وهذا كإراداته ذاته وعشقه لذاته لان ايه إرادة وقعت منه وباي شئ تعلقت فيها مضمن إرادته ذاته وعشقه نفسه س ره.

الا بعد أن اعلم نفسي فلو لم اعلم نفسي الا بعد أن اعلم نفسي لزم الدور وهو باطل فدل على أن علم الانسان بنفسه ليس بوسط من فعله واما احتمال ان يجعل فعل غيره وسطا في الاستدلال فهو غير مفيد للمعرفة أصلا لان معرفه الشئ اما ان يحصل من ذاته أو من العلم بعلته كما في البرهان اللمي (١) واما من العلم بمعلوله أو من العلم بما هو معلول لعله ذلك الشئ كما في قسمي البرهاني الآني (٢) واما ما لا يكون سببا لشئ ولا مسببا عنه ولا مسببا عن سببه فلا يحصل من جهة العلم بذلك الشئ

فصل في أن العاقل للشئ يجب ان يكون مجردا عن المادة

برهانه كما يستفاد من الأصول السالفة ان التعقل لما كان عبارة عن حصول صوره الشئ المعقول في العاقل والصورة المعقولة لا يمكن أن تكون قابله للقسمة المقدارية بوجه من الوجوه ولا ذات وضع لا بالذات ولا بالعرض كالسواد فإنه و ان لم يكن منقسما بذاته لا بالقوة ولا بالفعل ولكنه ينقسم بتبعية محله بالقوة أو بالفعل وكالنقطة فإنها ذات وضع بالعرض وما لا يمكن ان يكون قابلا للقسمة ولا

---

(١) يعنى ان في جميع الشقوق اضافه إلى ذاته ومضمن فيها علمه بذاته س ره

(٢) قد تقدمت الإشارة في مسألة ان العلم بذى السبب يمتنع الا من جهة العلم بسببه إلى امتناع حصول العلم بالعلة من جهة العلم بمعلولها وكذا يمتنع العلم بأحد المعلولين من جهة العلم بالمعلول الاخر لاستلزامه السلوك من المعلول إلى العلة ثم منها إلى المعلول الأخير ولو صح الاستدلال من المعلول على علته لصح الاستدلال بفعل صدر من نفسي على نفسي وقد أبطله آنفا فهذان النوعان من البرهان الآني لا يفيد علما نعم البرهان الآني في الملازمات العامة التي لا عليه فيها كالملازمات التي بين احكام الوجود المطلق الذي لا علة له يفيد العلم كما في البراهين المستعملة في الفلسفة الأولى ط مد.

ذا وضع أصلا فلا يمكن ان يحصل وجوده لما هو مادي ذو وضع فالصورة المعقولة لا يمكن (١) ان تحصل لأمر مادي فينعكس عكس النقيض كل ما يعقل صوره معقولة فهو مجرد عن المادة وهذا هو المطلوب لان التعقل اما عبارة عن حصول صوره المعقول للعاقل وحلولها فيه كما هو المشهور وعليه الجمهور واما باتحادها مع الجوهر العاقل كما هو عندنا وعلى هذا فالمطلوب أظهر إذ يستحيل ان يتحد ما لا وضع له بما له وضع.

فان قلت قد تقرر ان الحمل هو الاتحاد في الوجود ونحن نحمل المفهومات الجنسية والنوعية على الأشخاص الجسمانية كزيد وعمرو وفرس يحمل عليها مفهوم الحيوانية المطلقة العقلية وهي امر غير منقسم وغير ذي وضع و تلك الأشخاص أمور كل واحد منقسم وذو وضع فلزم اتحاد ما لا ينقسم بما ينقسم واتحاد ما لا وضع له بما له وضع.

قلنا ليس الامر كما زعمت فان المعاني المعقولة بما هي معقولة غير محموله على الافراد الخارجية (٢) فالجنس بما هو جنس أعني الطبيعة الجنسية من حيث معقوليتها وكليتها واشتراكها بين كثيرين غير محموله على الافراد وكذا الطبيعة النوعية والفصلية وغيرهما من المعقولات غير محموله ولا متحدة بالأشخاص

---

(١) أصله العكس حتى يكون أصلا للعكس أي الامر المادي لا يعقل الصورة المعقولة س ره

(٢) يعنى ان الكلى الطبيعي يحمل على الافراد إذ المعتبر في جانب المحمول هو المفهوم والطبيعي هو الماهية من حيث هي والمفهوم الفاني في أشخاصه بحسب الوجود والكلي العقلي غير محمول عليها لأنه من الذوات ويلحظ معه الوجود النوري التجردي كيف وهو عنده رب النوع ان قلت كثيرا ما تقولون ان الكلى العقلي هو جامع لوجودات الافراد بنحو أتم وهي هو قلت هذا ليس من باب الحمل لما علمت أن الذوات لا حمل بينها بل من باب ان وجه الشئ وعكسه هو الشئ بوجه وذو الوجه والعاكس هو الوجه والعكس بنحو أعلى والطبيعي يحمل على العقلي أيضا س ره.

الخارجية والتي يتحد معها من الماهيات الطبيعية هي التي إذا اعتبرت من حيث هي هي فهي لا منقسمة ولا لا منقسمة وان كانت منقسمة في الواقع كما انها لا موجودة
ولا معدومة من تلك الحيثية وان كانت موجودة في الواقع وهذا لا ينافي ما ذكرناه (١) فان الذي ادعيناه هو استحالة كون ما لا ينقسم في الواقع متحدا مع ما ينقسم و اتحاد الكلى الطبيعي أعني الماهية من حيث هي مع الشخص الجسماني ليس كذلك كما بيناه.
فان قلت الهيولى مجرده في نفسها ثم إنها تقبل المقادير والابعاد وذوات الأوضاع فإذا جاز كون المحل غير ذي وضع ولا منقسم وكون الحال مقدارا منقسما ذا وضع فليجز عكس ذلك بان يكون العاقل منقسما ذا وضع والصورة المعقولة مجرده (٢).
قلت جوابه بمثل ما مر (٣) وهو ان الهيولى غير مجرده في الواقع بل هي مجسمة لأنها متقومة الوجود بالجسمية لأنها صورتها الجوهرية المتقدمة عليها و ليست الجسمية المقدارية من العوارض التي تلحق بعد تمام وجود المعروض فلا تجرد لها عن المقادير والأوضاع في نفس الامر بل بحسب مرتبه ذاتها التي هي جوهر بالقوة واما بيان ان الصورة المعقولة بالفعل غير منقسم ولا ذو وضع مع أنه امر

---

(١) يعني لا تتوهمن ان الطبيعي إذا حمل لزم اتحاد ما لا ينقسم مع ما ينقسم أيضا وذلك لأنه منقسم في الواقع وانما عدم انقسامه في المرتبة فقط بل المتقابلان مرتفعان عنها بل الهيولى في الواقع جعلها المصنف قدس سره كالماهية في المرتبة كما يصرح في جواب السؤال الثاني س ره
(٢) ليس من باب القياس الفقهي والتمثيل المنطقي بل المقصود مجرد تجويز اتحاد الوضعي والغير الوضعي س ره
(٣) وهنا جواب آخر هو انه فرق بين لا وضعي غير مشروط باللا وضعية كالهيولي وبين لا وضعي مشروط بها كالكلي العقلي س ره.

واضح عند العقل بحسب الوجدان فان معنى قولنا الحيوان الناطق أو قولنا الواحد نصف الاثنين مما ليس في مكان أو جسم ولا يمكن إليه الإشارة الحسية بأنه هاهنا أو هناك لكن الحكماء كالشيخ وغيره أقاموا البرهان على اثباته فقالوا ان المعنى المعقول لو انقسم فلا يخلو اما ان ينقسم إلى اجزاء متخالفة الحقيقة أو إلى اجزاء متشابهه الحقيقة والأول لا بد وان يتناهى إلى واحد لا ينقسم ذلك الانقسام لاستحالة تركب الشئ من المبادئ الغير المتناهية فالعقل عند ادراكه لكل معنى معقول لا بد وان يدرك ذلك الواحد والثاني محال وبيانه ان المعقول الواحد إذا انقسم إلى قسمين متشابهين للمجموع كما هو القسمة المقدارية فلا يخلو اما ان يكون كل واحد من القسمين شرطا في كون ذلك المعقول معقولا وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط أو لا يكون كذلك بل يكون واحد من القسمين بانفراده معقولا أيضا كالأصل

اما الشق الأول فباطل من وجوه ثلاثة

أحدها ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مبائنة الشرط للمشروط ويلزم ان يجتمع من القسمين شئ ليس هو إياهما (١) بل لا بد ان يكون متعلق الماهية بزيادة كشكل أو عدد بخلاف القسمين فاذن لا يكون القسمان جزئيه من حيث ماهيته المتشابهة هذا خلف (٢).

وثانيها ان المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف (٣)

---

(١) لفرض المباينة التي هي مقتضاه الشرط والمشروط س ره

(٢) هذا الخلف لازم ما قبل كلمه بل واما الخلف اللازم مما بعدها فهو ان المعقول حينئذ لم يكن معقولا لاختلافه بالشكل وبالعدد والزيادة والنقصان س ره

(٣) لان المعقولية لها معيه بحصول الجزئين للمعقول واما قوله وقد فرضناه فيترائى من ظاهره انه خلاف الواقع إذ المفروض ان المعقول منقسم إلى اجزاء اما كذا واما كذا والجواب ان هذا الفرض انما لزم من الكثرة والتجزي في جانب الشرط وهو خارج فالمعقول وهو المشروط سالم من الكثرة والتجزي والحاصل ان من مقارنه حصول الجزئين للمعقولية لزم انقسام المعقول ومن جعل القسمين شرطا والتكثر في ناحية الشرط والخارج مفروض البساطة س ره

وثالثها انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزءان حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا.
واما الشق الثاني وهو ان يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد منهما أيضا معقولا بانفراده كما في الجسم الذي يقبل الانقسام إلى أجسام فذلك أيضا باطل لان الصورة المعقولة حاصله بأقل ما يفرض انها هو فكانت الصورة المفروضة معقولة ابدا مع ما لا دخل له في تتميم معقوليته
فيلزم ان لا يمكن حصول صوره عقلية لا يكون فيها عارض غريب بل كلما جردت عن العارض الغريب فهي ملابسه بعدله مع أن التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن عوارضها الغريبة كما هو عندهم وذلك لان كل قابل للقسمة المقدارية فكل جزء منه جزئي من جزئيات نوعه ونوعه منحفظ بجزئه وهكذا جزء جزئه ففي كل منقسم وفي كل جزء من اجزائه يوجد نوعه مع عارض غريب فتبين من هذا ان المعقول المشترك بين كثيرين لا يمكن ان يكون مقدارا أو ذا مقدار واما ان الصورة العقلية غير ذات وضع فإنها لو كانت ذات وضع لكانت اما ان تنقسم أو لا تنقسم فان انقسمت فقد مر بيان استحالته وان لم تنقسم كالنقطة فتكون حالة في نهاية المقدار أو نفس نهايته (١) والنهاية عدمية والتعقل امر وجودي.
وأيضا كل ما يحل في نهاية الشئ فليس بالحقيقة صفة لذلك الشئ بل لو كانت صفة لكانت صفة لتلك النهاية وهكذا الكلام في تلك النهاية فإنها بالحقيقة

---

(١) الذي هو العاقل وقوله أو نفس نهايته بناءا على أن المعقول كالنقطة والنقطة نهاية المقدار أو هذا بناءا على اتحاد العاقل بالمعقول فالمراد نفس نهاية مقدار العاقل و الأول بناؤه على عدمه س ره.

غير حالة في الذات المنقسمة من حيث ذاته بل مع اعتبار انضمام معنى عدمي ولهذا كان النقطة لا تعرض ذات الخط بما هو مقدار ولا الخط للسطح كذلك ولا السطح للجسم بما هو مقدار أو ذو مقدار بل كل من الأطراف يعرض لمحله من حيث انقطاعه وانتهائه والعلم ليس كذلك فاذن لو كانت الصورة المعقولة ذات وضع غير منقسمة لم يكن المحل لذاته عاقلا له ولا من جهة عدمه وانقطاعه لان الادراك كمال و الكمال مما يوصف به وجود الشئ لا عدمه.

وأيضا لو كان العقل في جهة من العاقل لم يكن العاقل عاقلا بتمامه بل بطرف منه دون آخر فكانت ذات واحده عالما وجاهلا بشئ واحد هذا محال

فصل

في أن المدرك للصور المتخيلة أيضا لا بد ان يكون مجردا عن هذا العالم

هذا وإن كان مخالفا لما عليه جمهور الحكماء حتى الشيخ ومن يحذو حذوه لكن المتبع هو البرهان والحق لا يعرف الا بالبرهان لا بالرجال لان المحسوس لا يفيد المعقول ولا يسلط عليه بل المعقول قاهر على كل محسوس اما البرهان على هذا المطلوب فهو ان الصورة الخيالية كصورة شكل مربع محيط بدائرة قطرها يساوى قطر الفلك الأعظم فهذه الصورة الشكلية اما أن تكون بالقياس إلى ما هي شكله في الموجودات الخارجية كأنها شكل منزوع (١) عن موجود خارجي

---

(١) انما قال كان لأنه لو كان منزوعا حقيقة عن الخارج ثبت التجرد أيضا فالمقصود انها اما في المادة الخارجية وباعتبار اضافه الخيال إليها كأنها منزوعة عنها وليس كذلك لان دائرتها وان كانت في السماء الخارجية الا ان المربع المحيط بها ليس خارجيا واما في المادة الدماغية وهو أيضا باطل كما ذكره س ره.

وليس كذلك أو يكون شكلا في مادة دماغية حامله له والمادة الدماغية مشتغلة بشكل صغير المقدار غير هذا الشكل والمادة الواحدة لا يجوز ان تشتغل في آن واحد بمقدار صغير في غاية الصغر وبمقدار عظيم في غاية الكبر ولا تشكل أيضا بشكلين متبائنين دفعه واحده (١).

وأيضا شكل الدماغ طبيعي وكذا مقداره مقدار طبيعي له وهذا الشكل الذي كلامنا فيه قد يحصل بالإرادة النفسانية على أي مقدار يريد وكذا غيره من الصور والاشكال.

وأيضا ربما يزداد المقدار المشكل الحاضر في الخيال وينبسط في تماديه إلى حيث تشاء النفس وكل جسم طبيعي لا يمكن ان ينمو ويزداد الا بإضافة مادة من الخارج إليه فظهر ان المقدار المشكل المتخيل ليس مقدارا لمادة دماغية ولا لغيره من الأجسام الخارجية فبقي ان يكون نسبه القوة الدراكة إليه غير نسبه القوة الحاملة لما يحلها ولا نسبه ذي وضع بذى وضع آخر بل نقول من رأس ان تلك القوة لا محاله لها علاقة إلى ذلك الشكل فتلك العلاقة اما وضعية كالمجاورة والمحاذاة

وما يجرى مجراه كما بين الأجسام الخارجية واما غير وضعية والقسم الأول محال لان ذلك الشكل غير واقع فوق الانسان ولا تحته ولا في يمينه أو يساره ولا قدامه أو خلفه فبقي القسم الثاني وقد علمت أنها ليست بالقابلية بان يكون المتخيل المشكل صوره لتلك القوة كما مر ولا بالمقبولية بان يكون القوة صوره له لاستحالة كون المدرك بالقوة صوره لما هو مدرك بالفعل (٢) فبقي ان يكون العلاقة

---

(١) المحذور الأول من جهة الكم وهذا من جهة الكيف لان الشكل هيئة إحاطة حد واحد أو حدود بالجسم فالشكل كيف مختص بالكم س ره

(٢) لا يقال المدرك بالقوة كيف يكون فاعلا لما هو مدرك بالفعل ولا يكون صوره له والصورة أخف مؤنه من الفاعل لأنا نقول المحذور ليس مجرد كون المدرك بالقوة صوره لما بالفعل بل إن الصورة التي هي بالفعل كيف يكون مادة والمادة ما بالقوة وكيف يكون المادة عرضا والصورة جوهرا لان القوة جوهر ونحن نريد ان نثبت تجردها والتجرد فوق الجوهرية واما حديث فاعليتها فهي واسطه أو شريكه الفاعل الذي هو النفس فكلمه أو فيما بعد اضراب وأيضا لو كان القوة صوره كان المادة عرضا والصورة جوهرا لان القوة جوهر كما أنه لو كان المتخيل المتشكل فاعلا والقوة منفعلة لزم ان يكون الفاعل عرضا واضعف والمنفعل جوهرا وأقوى وهذا لا يجوز س ره

بينهما بالفاعلية والمفعولية فكون المقدار المشكل فاعلا للقوة الدراكة غير صحيح لما ثبت ان المقادير ليست عللا فاعليه لأمر مباين (١).
وأيضا هذه القوة باقيه فينا وتلك الصورة وأشباهها قد تزال وتسترجع فبقي ان القوة الخيالية فاعله إياها أو واسطه أو شريكه فهي لو كانت قوه مادية لكان تأثيرها بمشاركة الوضع وكل ما تأثيره بمشاركة فلا تؤثر الا فيما له أو لمحله وضع بالقياس إليه فالنار لا يسخن الا لما يجاورها في جهة منها والشمس لا تضئ الا لما يقابلها في جهة منها والصورة الخيالية غير واقعه في جهة من جهات هذا العالم.
وأيضا هي مما يحدث دفعه (٢) والقوة الجسمانية لا يمكن ان يكون لها نسبه إلى نفس صوره شئ يحدث تلك الصورة بسببها قبل وجودها لان النسبة إلى ما لم

---

(١) وذلك أن بناء الفاعلية على المعية بالمنفعل والمقدار وكل ممتد لا حضور بذاته لذاته بل كل جزء له بينونة مع كل جزء ومع الكل ولهذا ليس له وجود نوري علمي كما مر والفاعلية تستدعى حضورا أوفر س ره
(٢) فيما قبل جعل مانع الوضع هو التجرد وان القوة الجسمانية لا وضع لها بالنسبة إلى المجرد ولو كان مجردا برزخيا وهنا جعل مانع الوضع العدم وان القوة لا وضع لها بالنسبة إلى المعدوم المطلق إذ لا وجود للأثر لا لنفسه ولا مادته إذ لا مادة هنا فمعنى يحدث دفعه انها غير مسبوقه بمادة تصحح الوضع ونفس الصورة معدومة بعد ويحتمل ان يكون وجها على حده بان أفعال القوى الجسمانية تدريجية ولهذا يعبر عنها بان يفعل وهي من المقولات لا أفعال الله والابداعيات وان الخياليات من المنشآت تنشأ بمجرد كلمه كن بل وجودها نفس كلمه كن فلا يكون الخيال قوه جسمانية س ره.

يوجد بعد غير ممكنة وقد برهن على أن المؤثر الجسماني لا بد وأن يكون تلك النسبة حاصله قبل وجود اثره قبلية زمانية أو ذاتية فلا بد ان يكون تلك النسبة الوضعية بالقياس إلى مادة الأثر قبل حصول الأثر كمثال النار والشمس في تأثيرهما فلو كان للقوة الخيالية وضع لكان ذلك الوضع حاصلا قبل حصول تلك الصور الخيالية الحادثة بالقياس إلى مادتها وقد ثبت ان تلك الصور لا مادتها لها فالمؤثر في تلك الصور لا يمكن ان يكون قوه جسمانية مادية بوجه من وجوه التأثير فإذا لم يكن علاقة القوة الخيالية إلى تلك الصور وضعية جسمانية ولا هي عديمه العلاقة إليها فهي لا محاله مبدأ غير جسماني لها فتكون مجرده عن المادة وعلائقها هذا ما أوردناه و

تلخيصه ان الصورة الخيالية غير ذات وضع وكل ما لا وضع له لا يمكن حصوله في ذي وضع فهي غير حاصله في قوه جسمانية لا بوجه القبول ولا بوجه المباينة الوضعية فالمدرك لها قوه مجرده وهي ليست القوة العاقلة لان مدركات العقل غير منقسمة كما مر لأنها كليه.

وأيضا العقل متحد بالمعقولات عند صيرورته عقلا بالفعل وما يدرك المعقول من حيث كونه مدركا له غير مدرك للمتخيل (١) فاذن القوة المدركة للصور المتخيلة قوه أخرى دون العقل فثبت كون الخيال قوه مجرده

حجه أخرى وهي التي عول عليها أفلاطون الإلهي في تجرد النفس وقررها بعض أهل التحقيق من الاسلاميين انا نتخيل صورا لا وجود لها في الخارج كبحر من زيبق وجبل من ياقوت ونميز بين هذه الصور الخيالية وبين غيرها فهذه الصور أمور وجودية وكيف لا يكون كذلك ونحن إذا تخيلنا زيدا شاهدناه حكمنا ان بين

---

(١) فائدة قيد الحيثية حفظ المرتبة فإذا قيل إن مدرك المعقول والمتخيل بل المحسوس واحد لم يقل امر غريب لان مدرك الكل هو النفس الواحدة البسيطة لكن إذا قيل النفس العاقلة من حيث هي متحدة بالمعقولات أو مدركه لها مدركه للمتخيلات قيل إن هذا ممتنع س ره.

الصورتين المحسوسة والمتخيلة فرقا البتة ولولا أن تلك الصور موجودة لم يكن الامر كذلك ومحل هذه الصور يمتنع ان يكون شيئا جسمانيا أي من هذا العالم المادي فان جمله بدننا بالنسبة إلى الصور المتخيلة لنا قليل من كثير فكيف ينطبق الصور العظيمة على المقدار الصغير وليس يمكن ان يقال إن بعض تلك الصور منطبعة في أبداننا وبعضها في الهواء المحيط بنا إذ الهواء ليس من جمله أبداننا ولا أيضا آله لنفوسنا في أفعالها والا لتألمت نفوسنا بتفرقها وتقطعها ولكان شعورنا بتغيرات الهواء كشعورنا بتغيرات أبداننا فبان ان محل هذه الصور امر غير جسماني وذلك هو النفس الناطقة فثبت ان النفس الناطقة مجرده انتهى تقرير الحجة التي عول عليها أفلاطون وهي حجه برهانية قويه على ما نريده لكن القوم زعموا ان هذه الحجة لبيان اثبات ان النفس من المفارقات العقلية (١) وذلك غير ثابت بمثل هذه الحجة ونظائرها ولم أر في شئ من زبر الفلاسفة ما يدل على تحقيق هذا المطلب والقول بتجرد الخيال والفرق بين تجردها عن هذا العالم وبين تجرد العقل والمعقول عنها وعن هذا العالم جميعا وهذه من جمله ما آتاني الله وهداني ربى إليه أشكره كثيرا على هذه النعمة العظيمة ونحمده عليها ولذلك اعترض على هذا البرهان بوجهين.

أحدهما بان هذه الصور الخيالية لا بد وأن يكون لها امتداد في الجهات وزيادة والا لم تكن صوره خيالية فانا إذا تخيلنا مربعا فلا بد ان يتميز جانب من ذلك المربع من جانب آخر والا لم يكن مربعا وذلك أن يكون إذا كان شكل و

---

(١) الحق مع المصنف قدس سره ان الحجة لاثبات تجرد الخيال أو النفس في المرتبة الخيالية وان المراد بالمحل هو المحل الصدوري لا القبولي لكن يمكن ان يقال إنها لتجرد النفس مطلقا إذ يعلم هاهنا تجردها في الجملة وهو يكفي في أول الأمر و تفصيل أنحاء تجردها كالتجرد عن المادة والمقدار جميعا بل عن الماهية كما مر فهو يعلم بانظار أخرى فهذا هو توجيه زعمهم س ره.

وضع مخصوص فإذا حل ذلك الشكل في النفس فاما ان تصير النفس مشكله بهذا الشكل حتى تصير النفس مربعه واما ان لا تصير كذلك فان صارت مربعه مثلا فهي غير مجرده بل هي جسمانية وان لم تصر مربعه (١) فالصورة المربعة غير موجودة لها.

قال صاحب المباحث هذا اشكال قوى جدا ولم يظهر لي بعد عنه جواب يمكنني أذكره في كتابي هذا.

أقول في جوابه ان حضور الصورة العلمية للشئ العالم لا يلزم ان يكون بالحلول فيه بل بأحد أنحاء ثلاثة اما بالعينية كما في علم النفس بذاتها أو بالحلول فيه كما في علم النفس بصفاتها وكما هو المشهور في حصول المعقولات للجوهر العاقل

أو بالمعلولية كما في علم الله بالممكنات بصورها المفصلة فعلم النفس بالصور الخيالية (٢)

من القسم الثالث (٣).

---

(١) أي فلا اختصاص ناعت هنا فلا طول فلا وجود لذلك المربع للنفس س ره

(٢) ويمكن ان يطوى حديث العلية والمعلولية وإن كان طريقه أنيقة ويقال علاقة النفس بها كعلاقتها مع البدن والصور الطبيعية الاخر حيث لا تتصف بها فالصور التي في المثال الأصفر والتي في المثال الأكبر كالبدن للنفس فإنها تمثلت وتصورت لها وان لم تشعر بهذا ورأت ذاتها محدودة بهيئة خاصه مشكله بشكل مخصوص ممسوحة بمساحة معينه س ره

(٣) قد تقدم ان في مرحلة المثال موجودا مثاليا نسبته إلى النفس المتخيلة بالقوة نسبه العقل الفعال إلى النفس العاقلة بالقوة أعني العقل الهيولاني في أنه يخرج النفس من القوة إلى الفعل ولو جاز خروج النفس بنفسها من القوة إلى الفعل من غير مخرج من خارج لزم اتحاد القوة والفعل وهو محال ولازم ذلك أن نقول إن فاعل الصور الخيالية كالصور العقلية امر خارج من النفس يفيض عليها الصورة بعد الصورة بحسب ما تكتسبه من الاستعداد نعم إذا تمكنت الصورة الخيالية من النفس وصارت ملكه لها لم يكن باس في اسناد فاعليه الصور إلى النفس فإنه عين الاسناد إلى المبدء الخيالي الفياض بوجه والجواب عن الاشكال حينئذ ان الصورة المقدارية حاصله للنفس حصول الكامل للناقص والشديد للضعيف وليس من الحلول في شئ ط مد.

وبهذا يندفع اشكالات الوجود الذهني من لزوم كون النفس حاره باردة مستديرة مربعه وغير ذلك فإنهم ذكروا الاشكال بان النفس إذا تصورت الكروية فان وجدت الكروية فيها لزم ان تصير النفس كروية لأنه لا فرق في نظر العقل بين ان يقال إن هذا الشئ كره وبين ان يقال فيه صوره الكره ووجه الاندفاع ان تمثل صوره الكره وغيرها للنفس كتمثل الأشياء التي شاهدناها في المرآة (١) فان تمثل تلك الصور المشاهدة لأجل المرآة ليس بانطباعها فيه ولا بوجودها في الهواء وليست هي عين الصورة المادية (٢) لأنا قد برهنا على أن الصور المادية ليس من شانها أن تكون مدركه لا بالفعل ولا بالقوة فهي اذن صور معلقة غير منطبعة في النفس بل في شئ آخر من المواد الخارجية.

وثانيهما انه إذا جاز ان ينطبع هذه الصورة المقدارية فيما ليس بجسم ولا جسماني كالهيولي الأولى فبان يجوز انطباعها في الجسم الصغير كجزء من الدماغ كان أولى لان المناسبة بين الشكل العظيم والصغير أعظم من المناسبة بين الشكل العظيم وما لا شكل له أصلا فعلم أن حلول الصور والاشكال العظيمة في القوة الجسمانية الصغيرة المقدار جائز وحصولها في القوة المدركة لا يستلزم تجردها.

وأقول في الجواب حسبما أشرنا إليه سابقا ان الهيولى ليست مجرده ولا عديمه المقدار في نفس الامر بل وجودها في ذاتها وجود إمكاني لا يحصل لها في ذاتها

من حيث ذاتها شئ من التحصلات لا تحصل اللا انقسام كالنقطة والعقل ولا تحصل الانقسام كالمقادير والأجسام مع أنها في الواقع لا تخلو عن الامرين فيقبل كل

---

(١) سواء كانت الصور المرآتية من عالم المثال كما يقول الشيخ المقتول قدس سره أو اظلالا وحكايات لهذه الموجودات الطبيعية كما يقول المصنف قدس سره إذ التمثيل امره سهل يستقيم على أي المذهبين كان لكن على رأى المصنف قدس سره كان الصور المرآتية أيضا معاليل النفس باعداد مرآتين كما مر في مبحث الوجود الذهني س ره

(٢) على ما هو طريقه خروج الشعاع س ره.

واحد من القسمين واما ما له تحصل بالفعل (١) اما تحصل شئ عديم المقدار بالذات كالوحدة والنقطة أو تحصل شئ متقدر فلا يمكن للأول قبول مقدار ولا للثاني قبول لا مقدار أو قبول مقدار آخر فبطل ما قالوه.

وأيضا كل مقدارين ينطبق أحدهما على الاخر فاما ان يتساويا أو يتفاضلا وبتقدير ان يتفاضلا لا بد وان يقع الفضلة في الخارج فالشكل العظيم إذا انطبع في الجسم الصغير فإنما ينطبع فيه ما يساويه ويبقى الفضلة خارجه عنه فاستحال ان يكون المقدار العظيم حالا في الجوهر المتقدر ولا أيضا كما قال من حمل الحجة الإفلاطونية على أنها لاثبات كون النفس مفارقه عن الأجسام والأمثال جميعا ان محل الصور المقدارية إذا كان مجردا عن الكم والمقدار لم يجب ان يكون الحال مطابقا لمحله أو مساويا وذلك لما علمت أن أصل المقارنة بين ما لا مقدار له وبين المقدار من المستحيلات (٢) وليس حال هذه المقارنة كحال مقارنه المقدار للهيولي كما مر مرارا

حجه أخرى على تجرد الخيال هي انا حكمنا بان السواد يضاد البياض والحاكم بين الشيئين لا بد وان يحضراه (٣) فقد برهنا على أنه لا بد من حصول

---

(١) قد أشار قدس سره إلى جوابين أحدهما عدم التجرد في الواقع بمقتضى التلازم وثانيهما انها مع التجرد في مرتبه وجودها هي لا بشرط بخلاف الدماغ فإنه بشرط شئ و هو التجسم فما قبل كلمه بل إشارة إلى الجواب الأول وما بعدها إلى الثاني س ره

(٢) لان الناطقة بشرط لا بالنسبة إلى التجسم كما أن الدماغ بشرط شئ هو المقدار الصغير س ره

(٣) ان قلت الخيال ينال الصور تعاقبا وتوارد الضدين على التعاقب جائز قلت لا بد ان يتصور الجمع بين الضدين الشخصيين حتى ينفى مثله في عالم المادة وأيضا المضادة تضايف والمتضايفان معان في التصور ان قلت الخيال شانه الحفظ والاستثبات لا الدرك والحكم قلت لم يقل المصنف قدس سره ان الحاكم هو الخيال فالحاكم هو الحس المشترك وتجرده لازم وانما يقال الخيال يتخيل أو يدرك ويراد الحس المشترك لئلا يذهب الوهم إلى الحس المشترك من وجهه إلى الخارج لان التخيل بادراكه من وجهه إلى الداخل س ره

السواد والبياض في الذهن أو للذهن (١) والبداهة حاكمه بامتناع اجتماعهما في الأجسام والمواد فاذن المحل الذي حضرا فيه وجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا والمدرك لمثل هذه الصور الجزئية التي يمتنع عن الكلية والاشتراك بين الكثيرين لا يكون عقلا بل خيالا فثبت ان القوة الخيالية مجرده عن المواد كلها.

لا يقال التضاد بين السواد والبياض لذاتيهما فأين حصلا فلا بد وان يتضادا.

فنقول انه من المحتمل (٢) ان يكون تضادهما في المحال التي تنفعل عن كل منهما وتتأثر فان الجسم إذا حل فيه السواد يتغير ويترتب عليه آثار مخصوصة كقبض الابصار ونحوه وإذا حل فيه البياض يتغير ويترتب عليه آثار يخالف تلك الآثار واما المحل الادراكي فلا ينفعل عنهما مثل هذه الانفعالات والاستحالات وكل منهما يطرء ويزول ويجتمع معا ويفترق معا وهو كما كان هذا إن كان الخيال محلا لهما واما على ما حققناه من أن حصول تلك الصور له هو بعينه حصولها عنه لان نسبته إليهما بالفاعلية لا بالقبول الانفعالي ولو كان هناك قابلية كانت قابلية هي عين الفاعلية كما في علوم المفارقات وبالجملة شرط التضاد بينهما هو الموضوع

---

(١) الأول بناءا على القيام الحلولي كما يقول به القوم والثاني على القيام الصدوري كما يقول به المصنف قدس سره وبالجملة لا بد من وجود آخر للضدين هو الوجود الذهني س ره

(٢) انما استعمل لفظ الاحتمال مع أنه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ويناسب المانع لا المستدل لان الجواب التحقيقي عنده ما سيشير إليه بقوله واما على ما حققناه س ره.

الانفعالي المادي لا غير فلا استحالة في اجتماعهما لمحل غير مادي أو لجوهر فأعلى (١).

وليس لقائل ان يقول انا إذا تصورنا السواد والبياض والحرارة والبرودة فلا ينطبع هي أنفسها بل ينطبع صور هذه الأمور ومثلها فقط فلهذا لا يلزم أن تكون حاره باردة عند انطباع هذه الأمور.

لأنا نقول هذه الأمور التي سميتموها بأنها صور السواد والبياض وغيرهما هل لها حقيقة السواد والبياض أم لا فان كانت لها حقيقتهما وقد انطبع في النفس صور تلك الأمور التي هي بالحقيقة سواد وبياض وحرارة وبرودة واستدارة و استقامة فيجب عند ذلك أن تصير النفس حاره وبارده وأسود وأبيض مستقيمة و مستديرة فيكون جسما وان لم يكن لتلك الصور التي تصورناها حقيقة السواد و البياض والحرارة والبرودة لم يكن ادراك الأشياء عبارة عن انطباع ماهية المدرك في المدرك (٢).

وأيضا نحن نعلم بالوجدان عند تخيلنا ومشاهدتنا لتلك الأمور انا نشاهد السواد والبياض والحرارة بعينها كما أحسسناها في الخارج فالتحقيق كما بيناه ان نسبه النفس إليها نسبه الفاعلية والايجاد (٣) وهذه النسبة أشد وآكد من نسبه المحل المنفعل لان نسبه الفاعلية بالوجوب ونسبه القابلية بالامكان والوجوب آكد من الامكان في باب النسبة.

حجه أخرى كل جسم وجسماني يصح اجتماع المتضادين فيه (٤) من جهة

---

(١) كلمه أو بمعنى الواو إذ الفاعلية لم تلزم التجرد والدليل على الجمع انه لا يجوز فاعليه الجسم والجسماني للمتخيل لاشتراط الوضع كما مر س ره

(٢) لما صار السائل مستدلا بأنه ذاتي والذاتي لا يتخلف اكتفى المجيب به س ره

(٣) أي فلا يلزم محذور علينا مع قولنا بحصول الأشياء بأنفسها في الذهن لقولنا بقيامها بالمجرد قياما صدوريا س ره

(٤) أي يصح اقترانهما فيه بحسب الزمان وحده واما الاجتماع فمحال كما مضى فيما قبله ان النفس أو الخيال يصح فيه الاجتماع للضدين ولا شئ من الأجسام يصح فيها الاجتماع لهما ونظم هذه الحجة ان لا شئ من النفس أو الخيال يصح فيه اقتران المتقابلين وكل جسم أو جسماني يصح فيه الاقتران لوجود مناط الصحة وهو الامتداد أو نظمها هكذا لو كانت النفس أو الخيال جسما أو جسمانيا لأمكن فيه اقتران المتقابلين لكن التالي باطل إذ لا يقترن فيه العلم بكتابه زيد والجهل بها في وقت واحد فالمقدم مثله س ره

قبوله للانقسام فيقوم ببعضه سواد وببعضه بياض كالجسم الأبلق أو ببعضه حراره و ببعضه برودة كالانسان إذا تسخن بعض يده بالنار وتبرد بعض آخر بالماء و كجسم بعضه محاذ لشئ وبعضه ليس بمحاذ له فقد اجتمع في جسم واحد أمران متضادان ومتناقضان لكون وحده الموضوع في الجسمانيات مما يجامع الكثرة بوجه وليس كذلك حال النفس فإنها لا يمكن ان يكون عالما بشئ خيالي جزئي وجاهلا بذلك الشئ أيضا كعلمنا بكتابه زيد وجهلنا به وكذلك الشهوة لشئ والغضب عليه والمحبة والعداوة فان الانسان الواحد لا يمكن ان يشتهى شيئا ويغضب عليه أو يشتاق إلى شئ ويتنفر عنه فعلم أن القوة الادراكية والشوقية غير جسمانية وليست أيضا عقلية فهي مجرده عن عالم الأجرام غير بالغه إلى عالم المعقولات واما تجويز كونها أمرا جسمانيا غير منقسم كالنقطة فقد مر بطلانه فان النقطة نهاية ونهاية الشئ لا يمكن ان يكون محلا لأمر آخر غير حال في محل تلك النهاية (١).

فان قلت الفلك يمتنع عندهم ان يقوم بجزء منه عرض يضاد القائم بجزء آخر فقد وجدنا جسما يمتنع ان يقوم بطرفيه ضدان وإذا عقلنا ذلك في الفلك و هو جسم فلم لا يجوز ان يكون القلب كذلك أو الروح البخاري الذي فيه لمشابهته للفلك.

---

(١) بل لا بد ان يكون نفس ذلك الحال في نفس ذلك المحل ونهايته منطبقة على نهاية ذلك المحل وإذا كان كذلك كان المحل ممتدا وقد أبطل ذلك فالمراد بمحل تلك النهاية ذو النهاية س ره.

قلت استحالة اجتماع بعض المتقابلين كالمتضادين في جرم الفلك ليست لأجل نفس التضاد بينهما بل لأجل انه غير قابل لأحدهما كما أن الهواء لا يجتمع فيه السواد والبياض إذ ليست فيه قابلية أحدهما ولو كان قابلا لأحدهما بجزء لكان قابلا للاخر بجزء آخر.

وأيضا يجتمع في الفلك متقابلات من نوع آخر كاتصافه بالمماسة وعدمها بالقياس إلى شئ واحد فان فلك القمر يماس بجزء منه لكره النار وبجزء منه غير مماس لها ويماس لكرة عطارد وكذا بعضه شمالي وبعضه ليس بشمالي بل جنوبي وبعضه شرق وبعضه غرب إلى غير ذلك من المتقابلات فهذه حجج قويه بل براهين قطعيه على هذا المطلب ولهذا استبصارات أخرى اخرنا ذكرها إلى مباحث علم النفس وعلم المعاد وهذا الأصل عزيز جدا كثير النفع في معرفه النشأة الثانية كما ستقف عليه إن شاء الله تعالى وبه ينحل اشكالات كثيره منها ما لأجله ذهب بعض الحكماء كالاسكندر إلى أن النفوس التي لم تبلغ مرتبه العقل بالفعل هالكة غير باقيه واستصعب الشيخ هذا الاشكال وتحير في دفعه في بعض رسائله كرسالة الحجج العشر ولو لم يكن للنفس غير القوة العقلية قوه أخرى غير جسمانية خارجه في بابها عن القوة إلى الفعل لكان القول بدثور العقول الهيولانية (١) بعد دثور أبدانها حقا لا شبهه فيه عندنا وذلك لان ما بالقوة من حيث كونه بالقوة لا يمكن وجوده الا بأحد أمرين اما بخروجه من القوة إلى الفعل بحصول ما هو قوه عليه واما ببقائه كما كان بتبعية ما هو قوه منه وبالجملة لا بد من إحدى الصورتين الفعليتين اما السابقة أو اللاحقة فإذا زالت الصورة الأولى ولم تحصل الآخرة فلا جرم تبطل تلك القوة رأسا فاذن لو لم تكن في الانسان الا صوره طبيعية يقوم بها

---

(١) إذ العقل لم يحصل والقوى الجزئية حالات في الجسم وفي الروح البخاري عندهم والكل أقشعت وتفرقت واما على التحقيق فالقوى الباطنة مجرده والنفس إذا فارقت شايعتها القوى فيكون معها ما به ينال الجزئيات من المدركات الصورية والمعاني الجزئية س ره.

قوه عقلية هيولانية فإذا فسد البدن يفسد تلك القوة بفساده فلم يبق من الانسان شئ يعتد به مع أن الشرائع الإلهية ناصة على بقاء النفوس الانسانية سعيدة كانت أو شقيه كامله أو ناقصة عالمه أو جاهله

فصل

في أن تعقل النفس الانسانية للمعقولات ليس أمرا ذاتيا ولا من اللوازم لها

هذا الكلام منقول من بعض القائلين بقدم النفوس الناطقة (١) وهو وان صدر من الحكماء الراسخين كأفلاطون ومن كان على منواله ينسج فيمكن حمله على رمز دقيق لا يمكن فهمه لأكثر الناس فان للنفس الانسانية أطوارا ونشأت بعضها سابقه على حدوثها وبعضها لاحقه عن حدوثها ولا شبهه في أن المعتبرين من الحكماء الذين هم بعد المعلم الأول أرسطاطاليس كتلامذته مثل ثامسطيوس وفرفوريوس و الإسكندر الافريدوسي وكأتباعه مثل الفارابي والشيخ ونظرائهم قائلون صريحا أو ضمنا أو استلزاما بان للنفس الناطقة الإنسية كينونه عقلية بعد استكمالها بالعلم والتجرد بان يصير عقلا مستفادا مشابها للعقل الفعال في كونه عقلا بسيطا (٢) وكل عقل بسيط عندهم فإنما يعقل ذاته ولوازم ذاته ولا يعقل ما ليس ذاته ولا لازم ذاته وبرهان ذلك أن العالم العقلي لا يمكن فيه سنوح امر أو تجدد حاله فكل صفة هناك لازمة أو ذاتية فقد ثبت وجه صحه قولهم ان تعقل النفس للأشياء صفة

---

(١) أي الذاتية واللزوم س ره

(٢) يعنى لو لم يقولوا بان الكينونة العقلية السابقة أو اللاهوتية للنفس كفى الكينونة اللاحقة في هذا التوجيه لان تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما كيف والكينونتان السابقة واللاحقة كلتاهما لها فذاتية التعقل لهما ذاتيته لها فالنفس رقيقه والعقل حقيقة وهي ذات وهو باطن ذاتها فهذا الحكم باعتبار حقيقتها وباطن ذاتها س ره.

ذاتية وقد عرفت من الطريقة التي سلكناها ان النفس تصير عين المعقولات وتتحد بالعقل الفعال والبرهان قائم عندنا على أن العقل البسيط كل المعقولات فتكون ذاتية له وللنفس ان يتحد بها واما الذي اشتهر من أفلاطون من أن النفس قديمه فليس مراده ان هذه الهويات المتعددة المشتركة في معنى نوعي محدود بحد خاص حيواني أشخاصها قديمه كيف وهو مصادم للبرهان لاستحالة وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الابداع الخارج عن المواد والاستعدادات والانفعالات والأزمنة والحركات فمراده من قدم النفس قدم مبدعها ومنشيها الذي ستعود إليه بعد انقطاعها عن الدنيا (١) فأشار أفلاطون إلى مثل هذا المعنى لا غير فعلى هذا صح تأويل قول من قال إن معلومات النفس من لوازم ذاته لان معقولية جميع الموجودات من لوازم معقولية العلة الأولى العقلية لكن المنقول عمن ذهب إلى ذلك المذهب حجه تدل على أنهم ذاهبون إليه على غير بصيرة وهي انهم قالوا لو كانت النفوس خاليه عن هذه التعقلات لكان ذلك الخلو اما ان يكون ذاتيا لها أو عرضيا فإن كان ذاتيا وجب ان تصير عاقلة أصلا لان الصفة الذاتية أو اللازمة ممتنعه الزوال ولو كان عرضيا مفارقا والاعراض المفارقة انما تطرء على الأمور الذاتية فلو لا ان كونها عالمه (٢) بالأشياء امر ذاتي والا لم يكن خلوها عن العلم عارضيا لها فثبت

---

(١) وسببها الأول أي علة العلل تعالى شانه أو قدم سببها القريب وهو العقل الفعال وعلى أي التقديرين ليس المراد انه من باب الوصف بحال المتعلق أو من باب تسميه الشئ باسم سببه بل لما كان النور كله حقيقة واحده لا اختلاف بين مراتبه من النور الأبهر الأقهر والنور القاهر والنور المدبر الا بالتقدم والتأخر والكمال والنقص لا بالحقيقة فقدمهما قدمه لكن هذا توجيه وجيه لكلام أفلاطون لا ترجيح رأى بل الرأي ان النفس حادثه إذ النفس اسم للمرتبة المتعلقة بالبدن وهي حادثه كيف والنفس جسمانية الحدوث وفي أول الأمر طبع تتحرك جوهرا حتى تصير روحانية البقاء س ره

(٢) اجتماع لولا والا تراه كثيرا في كلام الشيخ وأمثاله فلو لا اما تحضيضية واما امتناعية شرطية وعلى الثاني الا تأكيد لها س ره.

ان عالميتها بالأشياء لازمه للنفوس ذاتية لها وهذه الحجة في غاية الوهن و الركاكة (١) فان قولهم خلوها عن العلوم ذاتي لها أو عرضي مغلطه نشأت من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واخذ ما ليس بمتناقضين بدل المتناقضين (٢) فنقول ليس إذا لم يكن العلوم ذاتية للنفوس يجب ان يكون عدم العلوم عنها ذاتيا لها ونحن لسنا نحكم بان النفوس تقتضي لا وجود العلم بل نحكم بأنها لا تقتضي وجود العلم بل العلم ممكن الحصول لها فإذا لم يوجد السبب لم يكن حاصلا ولكن ليس كل ما كان معدوما كان واجب العدم والا لكان كل ممكن معدوما (٣).

وأيضا لو كانت العلوم ذاتية لها لكانت متصفة بها غير منفكة عنها.

قالوا إنها وان كانت عاقلة للمعقولات عالمه بها الا ان اشتغالها بالبدن (٤)

---

(١) يمكن ان يقرر بان المراد بالخلو الذاتي ان يكون مثل الطبائع بحيث لم يكن من شانه التعقل وهذا كما قال سابقا في اتحاد العاقل بالمعقولات انه لو لم يتحد وان اتصف بنحو العروض لم يتصف بالحقيقة فان من لم يجعل الله له نورا فما له من نور ومع هذا فهي منقوضة بالهيولى بالنسبة إلى الصور الطبيعية فيقال الفعلية ذاتية لها والا فان كانت خاليه فالخلو اما ذاتي واما عرضي الخ واما الجواب بطريق الحل فما ذكره المصنف قدس سره س ره

(٢) اما الأول فلانا نقول سلب العلم كان صادقا عليه وليس كل صدق ذاتيا وأنتم أخذتم سلب العلم ذاتيا له واما الثاني فلان العلم في مرتبه ذلك الوجود نقيضه عدم العلم الذي ذلك العلم في تلك المرتبة بان يكون العدم مطلقا لا العدم في المرتبة لأن المطلق نقيض المقيد كما مر نظيره س ره

(٣) أي معدوما دائما والأظهر ان يقال ممتنعا س ره

(٤) الاشتغال عندنا مانع عن الوجدان وعند هؤلاء القائلين بالوجدان مانع عن العلم بالعلم وهو باطل كما قال المصنف قدس سره لأنه إذا كانت المعقولات حاضره.

واستغراقها في تدبيره يمنعها عن الالتفات إلى حالها في خاص ذاتها.
ونقول هذا باطل لان الصور العقلية اما أن تكون حاضره في النفس موجودة فيها بالفعل أو لا يكون فان كانت حاضره موجودة بالفعل وجب أن تكون مدركه لها شاعره إياها بذلك الحضور إذ لا معنى للشعور الا ذلك الحضور وان لم تكن حاضره فيها بالفعل لم يكن ذلك ذاتيا.
فان قلت تلك العلوم كانت في خزانة معقولاتها.
قلنا كون العلم في خزانة النفس معناه حصول ملكه الاسترجاج لها إياه باتصالها بتلك الخزانة وهذه الملكة لا تحصل الا بادراكات سابقه (١) ولو كان مجرد حصول المعقولات في جوهر عقلي من شانه ان يرجع إليه النفوس بعد تحصيلها ملكه الاتصال تعقلا لكان كل نفس عالمه بجميع ما في العقل الفعال بهذا المعنى (٢) فيرجع هذا الكلام إلى التأويل المذكور إذ الفرق الضروري حاصل بين العالم بالفعل والعالم بالقوة بهذا المعنى

وحضور المجرد لدى المجرد هو العلم والشعور امتنع منع المانع نهاية الامر ان يكون كالعقل البسيط الذي مر ذكره انه عالم بالفعل بمعقولاته الا انه ليس عالما بخياله حين اشتغاله فيكون كل أمي عقلا بسيطا وهذا سفسطة س ره

(١) والحال ان النفوس الأمية ليس لها ادراك معقولات س ره

(٢) يعنى لو قالوا إن المعقولات وان لم تكن في النفس الا ان مجرد حصولها في جوهر العقل الفعال يكفي في كون النفس عاقلة لها إذ من شان النفس تحصيل الملكة ومن شانها الرجوع إليه لكان كل نفس عالمه الخ س ره.

فصل
في أن التعلم ليس بتذكر
هذا القول أي كون العلم تذكرا أقرب إلى الصواب من القول السابق و
كان المحققين من القائلين بقدم النفوس لما عرفوا بطلان قول من قال علم النفس
بالمعلومات امر ذاتي تركوا ذلك وزعموا انها كانت قبل التعلق بالأبدان عالمه
بالمعلومات وتلك العلوم غير ذاتية لها فلا جرم زالت بسبب استغراقها في تدبير
البدن ثم إن الأفكار كالتذكرات لتلك العلوم الزائلة فيكون التعلم تذكرا.
وربما احتجوا على هذا الرأي بان قالوا التفكر طلب وطلب المجهول
المطلق محال وإن كان طلب الحاصل أيضا محالا فان من طلب شيئا فإذا وجده يعرف
انه الذي كان طالبا له كالذي يعرف عبده الآبق إذا وجده بعد إباقه عرف انه هو
ذلك العبد بعينه ولو لم تكن العلوم حاصله قبل الطلب لا يمكن طلبها واكتسابها
فاما ان قلنا إن هذه العلوم كانت حاصله والتفكر تذكر فلا جرم إذا وجدها
الطالب المتفكر لا بد وان يعرف انها التي كانت مطلوبه له.
والجواب ان البرهان على حدوث النفس مما سيأتي واما الذي ذكروه
فهو شبهة مشهورة مذكورة في أوائل كتب الميزان مع حلها وهو ان كل قضية
لها موضوع ومحمول ونسبه بينهما فإذا كانت مطلوبه يجب ان لا يكون تصور
الطرفين
أو تصور النسبة بينهما بل المطلوب هو ايقاع تلك النسبة أو انتزاعها أي الحكم
بثبوتها أو لا ثبوتها فإذا وقعت الفكرة وتأدت إلى الاذعان بها أو بسلبها عرفنا
ان المطلوب قد حصل فالمطلوب كان معلوما من وجه التصور وإن كان مجهولا

من وجه التصديق لان اجزائها كانت متصورة معلومه وليست هي مطلوبه والذي منه مطلوب لم يكن قبل الاكتساب حاصل وكذا في باب التصور (١) فان الذي يكتسب بالطلب والتفكر غير الذي هو حاصل قبل الطلب فلكل مطلوب علامه فإذا وجده الطلب عرف انه مطلوبه بتلك العلامة والطالب عرف انه مطلوبه بتلك العلامة ولصاحب الملخص شبهه قويه في اكتساب التصورات حللنا عقدتها وفككنا اشكالها بتوفيق الله تعالى (٢)

---

(١) فان المطلوب التصوري مجهول بالكنه والذاتيات ومعلوم بالوجه والعرضي أو مجهول من حيث عرضي من العرضيات ومعلوم بعرضي آخر س ره

(٢) لعلها هي ان الوجه المعلوم لا يكتسب لأنه تحصيل الحاصل والوجه المجهول أيضا لا يكتسب لاستحالة طلب المجهول وحلها انهما ليسا شيئين بل شئ واحد معلوم من وجه ومجهول من وجه فمعلومية الوجه المعلوم تصادف الوجه المجهول ومجهوليته هذا تصادف ذاك لكونهما موجودين بوجود واحد وهذا مثل ان يقال في شئ كامل من وجه ناقص من وجه انه ليس كذلك لان الوجه الكامل كامل مطلق والوجه الناقص ناقص مطلق فكما ان هذا القول هنا باطل فكذا ذلك هنالك س ره.

الطرف الثالث
في الكلام في ناحية المعلوم وفيه فصول
فصل
في أن المعقولات لا تحل جسما (١) ولا قوه في جسم بل يحصل لجوهر قائم بنفسه ضرب آخر من الحصول كما أوضحنا سبيله
فنقول ان المعلوم إذا كان صوره عقلية فلا يمكن ان يدرك بقوة جسمية ولا بقوة في جسم بوجه من الوجوه (٢) وبرهانه ان كل قوه في جسم فان الصورة التي تدركها لا تخلو اما أن تكون حاصله في ذلك الجسم أو غير حاصله فيه فان كانت حاصله فيه لم تكن صوره عقلية فلم تكن معقولة بل لو كانت مدركه لكانت محسوسة وقد فرضنا انها معقولة هذا خلف وان لم تكن حاصله في ذلك الجسم الذي كانت القوة المدركة فيه لا بد وأن يكون لمادة تلك القوة نسبه وضعية إليها لما ثبت ان أفاعيل القوى الجسمانية وانفعالاتها انما كانت بمشاركة الوضع (٣)

---

(١) هذا وان قد مضى الا انه كان المقصود في الطرف الثاني تجرد العاقل فكان تجرد المعقول هناك طريقا إلى المقصود بل أحد الطرف وهاهنا نفس المقصود لا طريقا
س ره
(٢) أي بالجسم فالمراد بالقوة هنا القوة الانفعالية وبقوة في الجسم القوة الفعلية
س ره
(٣) ففيما نحن فيه أيضا الادراك اما انفعال كما هو المشهور واما فعل كما هو مذهب المصنف قدس سره وعلى أي التقديرين لا بد من الوضع والا كان وجود المادة فيها لغوا إذ وجودها لتحصيل الوضع المخصوص بين القوة الفعلية والقوة الانفعالية
س ره.

إذ لو كان لها فعل أو انفعال لا بمشاركة المادة ووضعها لكان وجودها لا في مادة فان الوجود قبل الايجاد والقبول لان كلا منهما متقوم بأصل الوجود (١)
فكل قوه حصل لها شئ من حيث نفسها لا من حيث مادتها لكان لتلك القوة قوام الوجود دون الجسم فكانت مجرده ذاتا وادراكا وقد فرضت قوه جسمانية فاذن لو كانت مدركه لها لكان لتلك الصورة وضع بالنسبة إلى محل تلك القوة فكانت الصورة أيضا ذات وضع وكل صوره ذات وضع فهي منقسمة بالفعل أو بالقوة ولا يخلو اما ان يكون أقسامها متشابهه أو غير متشابهه فان كانت متشابهه الأقسام فيكون المعقول لم يعقل مره بل مرارا غير متناهية بالقوة (٢) وان كانت مختلفة الأقسام وجب ان يكون بعضها قائما مقام الفصول من الصورة التامة وبعضها قائما مقام الجنس لان اجزاء الشئ إذا لم يكن أجزاءا لهويته المقدارية كانت اجزاء ا معنوية لصورة ذاته فكان معنى تلك الصورة متقومة بمعاني مختلفة ومعنى الذات لا يمكن ان ينقسم الا على هذا الوجه بان يكون من أجناس وفصول لكن قسمه المعاني إذا كانت بإزاء القسمة المقدارية (٣) وهي ليست واجبه أن تكون على جهة واحده بل يمكن على جهات مختلفة فيمكن ان يكون اجزاء الصورة كيف اتفقت القسمة جنسا وفصلا فلنفرض جزئين أولا جزءا جنسيا وجزءا فصليا معينا ثم لنقسم

---

(١) قبلية بالذات فإذا فرض في المادي الايجاد غير محتاج إلى الوضع لزم الخلف إذ الايجاد محتاج إلى الوجود والوجود محتاج إلى المادة لكون المفروض ان القوة جسمانية والمحتاج إلى المحتاج إلى الشئ محتاج إلى ذلك الشئ س ره
(٢) لان الاجزاء المقدارية متشابهه للكل في الحد والاسم فكل جزء معقول كالكل والاجزاء غير متناهية والجزء هنا جزئي والجزئي حامل الطبيعة الكلية فالمعقولات غير متناهية وأيضا كل جزء يفرض ففي أقل منه كفاية في تعقل المعقول فالمعقولات غير متناهية ولفظ بالقوة ابداء التهافت بين المعقولية والقوة س ره
(٣) هذه القسمة وان كانت مقابله للقسمة المقدارية التي هي الشق الأول الا ان القسمة المقدارية قد لزمت من فرض كونها وضعية س ره.

على خلاف القسمة الأولى فإن كان الفصل بعينه ذلك الأول وكذا الجنس فهذا محال وإن كان فصل آخر وجنس آخر فحدث للشئ جنس وفصل لم يكونا أولا واجزاء قوام الشئ يمتنع ان يكون حصولها بعد ذلك الشئ بل يجب ان يكون قبله قبلية ذاتية ولو كانت القسمة مظهره لها كاشفه لا محدثه لها والقسمة المقدارية غير واقفه عند حد فيلزم ان يكون لشئ واحد أجناس وفصول بلا نهاية (١) هذا محال ثم كيف يجوز ان يكون صوره هذا الجانب مختصه بأنها جنس وصوره ذلك الجانب بأنها فصل وإن كان هذا الاختصاص يحدث بتوهم القسمة فالتوهم أوجب تغير صوره الشئ وحقيقته وهذا محال وإن كان موجودا فيجب ان يكون عقلنا شيئين لا شيئا واحدا والسؤال في كل من الشيئين ثابت فيجب ان يكون عقلنا أشياء بلا نهاية عند تعقلنا لشئ واحد فيكون للمعقول الواحد مباد معقولة بلا نهاية ثم كيف يحصل من المعقولين معقول واحد ونحن نعقل طبيعة الجنس بعينها لطبيعة الفصل لأنها من الاجزاء المحمولة بعضها على بعض والحمل هو الاتحاد في الوجود فكيف يكون الإشارة الحسية إلى أحدهما غير الإشارة إلى الاخر كما هو شان الاجزاء المتبائنة في الوضع فيجب ان تحل صوره الفصل وطبيعته إذا حلت في الجسم حيث تحل صوره الجنس وطبيعته الا ترى ان فصل السواد وهو قابض للبصر يحل في الجسم حيث حل السواد فيه فقد بان واتضح ان المعقولات الحقيقية لا يمكن أن تكون حالة في جسم من الأجسام ولا في مادة من المواد الجسمانية فان قلت أليست حقيقة السواد والبياض (٢) والحيوان والشجر وغيرها

---

(١) فيلزم حينئذ ان لا يتصور شئ باجزائه لان استحضار ما لا نهاية له مفصلا محال وأيضا لما كانت الأجناس والفصول متخالفة الحقائق وهي وضعية ذوات ترتيب بالفرض واختلاف الحال يوجب اختلاف المحل وانقسامه لزم مفاسد قول النظام بالجزء الذي لا يتجزى س ره

(٢) أشار إلى احقاق المعقولية بلفظ الحقيقة وان المراد تمام الذات المشتركة فأفرادهما محسوسة لا بالحقيقة س ره.

معقولة لنا وهي من الموجودات المادية القابلة للقسمة المقدارية فلزم ان يكون الشئ المنقسم من حيث هو منقسم معقولا.
قلنا عروض القسمة المقدارية لها من لوازم وجودها الخارجي بل كونها بحيث يعرض لها القسمة المقدارية بالذات أو بالعرض أو يلزمها امكان القسمة بأحد الوجهين هو نحو وجودها في الخارج (١) واما وجودها العقلي فنحو آخر ليس بحسبه امكان القسمة الوضعية.
وهذا الاشكال انما يصعب حله عند من يرى أن التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن الزوائد (٢) لان بعض الماهيات مما يدخل في حدودها الذاتية الجسمية قبول الانقسام

---

(١) إلى قوله هو نحو وجودها وذلك لان الكون ليس الا الوجود الا انه النحو الوجودي المادي س ره
(٢) هذا يحتمل وجهين أحدهما ان التعقل يكون اضافه لكن إلى النفس الحقيقية المحذوفة عنها الجهات والأحياز والأيون والأوقات وغيرها ويقال ان الحقيقة بهذا الوجه موجودة في عالم المادة ولا ينالها الحس لان الحس ينال الحقيقة مخلوطة بالغرائب وانما ينالها العقل وقد مر في كلام الشيخ المنقول من المبدء والمعاد ان المخالطة لا تعدم المخالط حقيقة ذاته وثانيهما ان يكون التعقل بحذف بعض الصفات أي العرضية وابقاء البعض أي الذاتية وانتقاله إلى الذهن كما سبق ان ليس معنى تجريد المحسوس هذا والاحتمال الأول يناسب المنكرين للوجود الذهني والثاني لا ينافي القول بالوجود الذهني وإن كان يؤول إلى الانكار بعد التأمل لان بعض الباقي إذا كان محفوظ المرتبة لم يدخل الذهن بالحقيقة وقد ظهر بما ذكره المصنف قدس سره صعوبة الاشكال على الاحتمالين إذ من ذاتيات هذه الحقائق قبول الابعاد ومن لوازمها قبول القسمة بالذات أو بالعرض والذاتي لا يتخلف وأيضا هذا الاشكال يصعب على من يقول الكلية والجزئية بنحوي الادراك لا بتفاوت في المدرك فكلمه انما للقصر الإضافي وظهر سهولة دفعه على طريقه المصنف قدس سره لان المعقول والحقيقة بذلك الوجه انما هو في عالم الابداع المنفصل أو المتصل وليس هنا الا بنحو الكثرة والاحتفاف بالأجانب والغرائب وقد مر ان التجريد طي بساط هذا الوجود في وجود آخر صوري نوري يبدل الأرض غير الأرض ويطوي السماء ومفاهيم الجوهر والقابل للابعاد وغيرها غير محموله هنا بالحمل الشايع بل بالأولى فقط وانما يحمل بالحقيقة على أنفس تلك المفاهيم كما صرح به في قوله فيحمل على تلك الماهية الخ وأدلة الوجود الذهني لا تقتضي أزيد من هذا واما مصحح صدقها هناك فجامعية ذلك الوجودي النوري لوجودات ما دونه س ره.

المقداري كالحيوان والفلك وغيرهما فإذا جردت عن الزوائد والعوارض بقي لها كونها منقسمة بالفعل أو بالقوة القريبة لان ذاتي ماهية الشئ لا ينفك عنها بحسب أنحاء وجودها الخارجي والعقلي فيقوى الاشكال ويعسر الانحلال.

واما على طريقتنا فان ماهية الشئ عبارة عن مفهومها ومعناها فمعنى الجسمية مثلا مفهوم قولنا جوهر قابل للابعاد وله وجود في الخارج ووجود في العقل فإذا وجدت معنى الجسمية في العقل يوجد بوجود آخر غير هذا الوجود وذلك الوجود حامل للمفهوم من الجسمية بحيث هو هو فيحمل على تلك الماهية انها ماهية كذا حملا أوليا ولكن لا يصدق على ذلك الوجود العقلي انه قابل للابعاد وانه قابل للانقسام المقداري وكذا السواد ماهيته عبارة عن مفهوم اللون القابض للبصر فإذا وجدت ماهيته في المادة الجسمية يترتب عليه اثر الوجود وإذا وجدت ماهيته في العقل يكون لها نحو آخر من الوجود حامل لمفهومها ومعناها ومفهوم اللونية والقبض للبصر غير تحققهما بالفعل ووجودهما هذا الوجود المكشوف لكل أحد بل وجودا عقليا لو حضر ذلك الوجود لعاقل أو عنده لأدرك منه معنى اللون القابض للبصر من غير أن يعقل فيه هذا الفعل الخارجي (١) وبالجملة للأشياء وجودات متفاوتة بالذات والهوية مع كونها واحده المعنى والماهية قد ساقنا إلى العلم بتعدد أنحاء الوجودات ادراكاتنا للحقائق والماهيات كالانسان مثلا تارة بنحو الاحساس وتارة بالتخيل وطورا بالتعقل فعلمنا ان لماهية واحده أطوارا من الوجود بعضها مادي وبعضها عقلي صرف وبعضها متوسط بينهما

---

(١) أي بل يكون وجودا عقليا عطف على قوله يكون لها نحو آخر والترقي باعتبار أن النحو الاخر من الوجود يحتمل ان لا يكون عقليا كذا وكذا س ره.

فصل

في أن الحواس لا تعلم أن للمحسوس وجودا بل هذا شان العقل

ان الادراكات الحسية يلزمها انفعال آلات الحواس وحصول صور المحسوسات سواء كانت في آلات الحواس كما هو المشهور وعليه الجمهور أو عند النفس بواسطة مظهريتها كما هو الحق فهو انما يكون بسبب استعداد مادة الحاسة له فان لامسه أيدينا مثلا انما تحس بالحرارة وتتأثر عنها للاستعداد الذي هو فيها والبصر انما يقع فيه الاحساس بصوره المبصر للاستعداد الذي هو فيه والسمع انما يحصل فيه الصوت للاستعداد الذي هو فيه وليس للحواس الا الاحساس فقط وهو حصول صوره المحسوس فيها أو في النفس بواسطة استعمالها فالحواس أو النفس الحساسة بما هي حساسة ليس لها علم بان للمحسوس وجودا في الخارج (١) انما ذلك مما يعرف بطريق التجربة فهو شان العقل أو النفس المتفكر وليس شان الحس ولا الخيال (٢) والدليل على صحه ما ذكرناه ان المجنون مثلا قد تحصل في حسه المشترك

صور يراها فيه ولا يكون لها وجود من خارج ويقول ما هذه المبصرات التي أراها

---

(١) أي الخارج الذي هو عالم الطبيعة والمواد ولا بأنه ليس له وجود في المواد في مثل المبرسم والنائم والمغمى عليه والسكران بل وجوده انما هو فيهم وفي بعض المواضع له وجود الطف وأعلى مما في المواد كما للأنبياء والأولياء وهو في الخارج بمعنى آخر كيف وهو خارجي بخارجية النفس التي هو لها وان قلنا إنه ليس في الخارج كان معناه ليس في الهيولى لجلالته والدليل على أن الحاكم بهذا أو ذاك هو العقل ان السالك المرتاض مع أنه كامل العقل صحيح المزاج لا يتمكن من أن يعلم في الأغلب ان ما يراه أو يسمعه وبالجملة يحسه موجود في المادة أو لا في المادة بل لا بد ان يرجع إلى البرهان أو يعرضه على العارف العالم بالحقائق ومن هنا قال الشيخ العربي لا أعظم إلينا مما في الكون من التباس الخيال بالحس س ره

(٢) بل بنحو الأولية س ره.

ويقول انى أرى فلانا وكذا وكذا ويجزم بان ما رآه كما رآه فهي بالحقيقة موجودة في حقه كما وجدت للانسان سائر الصور الحسية لكن لما لم يكن له عقل يميزها ويعلم ان لا وجود لها من خارج توهم ان تلك الصور موجودة في الخارج كما هي مرئية له وكذلك النائم يرى عند منامه بحسه المشترك بل بخياله أشياء لا حقيقة لها في الخارج من المبصرات والمسموعات وغيرهما فيرى ويسمع ويشم ويذوق ويلمس ويجزم بأنه يشاهدها بالحقيقة وسبب ذلك وجود صور تلك الأشياء في قوه خياله وحسه المشترك وهي في النوم كما هي عند اليقظة ولتعطل القوة العقلية عن التدبر والفكر فيما يراه انه من أي قبيل وكذلك إذا تأثرت أيدينا مثلا عن حراره وردت عليها من خارج أو حصلت لها بسبب داخلي لسوء مزاج حار فأحست بها لا يكون لها الا الاحساس فاما ان يعلم أن هذه الحرارة لا بد ان يكون في جسم حار خارجا كان أو داخلا فذلك للعقل بقوته الفكرية وكذلك إذا حملت شيئا ثقيلا فإنما تحس بالثقل وتنفعل عن الثقل فقط واما ان هذه الكيفية قد حصلت بسبب جسم ثقيل في الخارج (١) فذلك ليس ادراكه بالحس ولا بالنفس في ذاتها بل بضرب من التجربة ومن هذا المقام يتنبه اللبيب بان للنفس نشأة أخرى غير عالم الأجسام المادية يوجد فيها الأشياء الادراكية الصورية من غير أن يكون لها مادة جسمانية حامله لصورها وكيفياتها ونعم العون على اثبات ذلك العالم ما حققناه في مباحث الكيفيات المحسوسة ان الموجودة من تلك الكيفيات في القوى الحسية ليست إياها بل من جنس آخر من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية فالمسموعات والمبصرات أو الملموسات وغيرها كلها كيفيات محسوسة (٢)

---

(١) أو بسبب سوء مزاج كما في الكابوس س ره

(٢) أي من حيث هي آلات لحاظ لما في المواد فكونها كيفيات محسوسة من وجهين أحدهما من حيث الحكاية وهذا متعلق بالمحسوسات بالذات وثانيهما من حيث نفس المحكى وهذا متعلق بالمحسوس بالعرض والنفسانية من وجه واحد وهو من حيث نفس المحسوسات بالذات س ره.

حكاية (١) وهي نفسانية حقيقة كما أن الصور العقلية من الجواهر المادية كالانسان والفرس والفلك والكوكب والماء والنار هي انسان وفرس وفلك وكوكب وماء ونار حكاية وهي جواهر عقلية متحدة بالعقل بالفعل حقيقة (٢) وهذه الأحكام و أشباهها من عجائب معرفه النفس الآدمية وعلم المعاد كما نحن بصدد بيانه من ذي قبل إن شاء الله تعالى

فصل

في اقسام العلوم

لما كان حقيقة العلم عندنا راجعه إلى الوجود الصوري (٣) والوجود على ثلاثة اقسام (٤) تام ومكتف وناقص.

الأول التام وهو عالم العقول المحضة (٥) وهي الصور المفارقة عن الابعاد والأجرام والمواد.

---

(١) معنى كونها حكاية الوجود دون حقيقته كونها ضعيفه الوجود مشوبة بالعدم قبال الوجود المنزه عنه نسبه ط مد

(٢) يعنى انها من حيث النظر إلى أنفسها وحقائقها لا من حيث إنها اظلال و حكايات عما دونها اجل من أن تكون انسانا وفرسا الخ بل اجل من أن تكون جواهر بناءا على أن لا ماهية للعقول س ره

(٣) الأولى ان يقرء اللام مكسورة للتعليل ويحتمل ان يكون لما هي لما الرابطة ويكون جوابها مفهوما من قوله المقدم في انقسام العلوم س ره

(٤) قد تقدم ان الحق كون العلم الحسى والخيالي والوهمي جميعا نوعا واحدا فالنشأة العلمية نشأتان ط مد

(٥) انما لم يعرف اقسام الوجود أو اقسام العلم اكتفاءا بتعريف اقسام العلماء فيما بعد س ره

والثاني المكتفى وهو عالم النفوس الحيوانية وهي الصور المثالية والأشباح المجردة (١).
والثالث الناقص وهو عالم الصور القائمة بالمواد والمتعلقة بها وهي الصور الحسية واما نفس المواد الجسمية المستحيلة المتجددة فهي لاستغراقها في الاعدام والامكانات والظلمات لا يستأهل للمعلومية (٢) ولوقوع اسم الوجود عليها كالزمان والحركة ولما حققناه ان لا وجود لشئ منها الا في آن واحد والآنات وجودها بالقوة وكل ما لا وجود لشخص منه الا في آن واحد وهي الأجسام والجسمانيات المادية السائلة الزائلة في كل آن المختص حدوثها بان واحد مع زوالها في سائر الآنات والأوقات فاطلاق الوجود عليها بضرب من التجوز والتشبيه (٣) ويصح اطلاق سلب الوجود عليها كما هو شان المجاز وعلامته واليه أشار أفلاطون بقوله ما الشئ الكائن ولا وجود له وما الشئ الموجود ولا كون له لأنه عنى بالأول الماديات وبالثاني المفارقات وبالجملة العوالم في التحقيق ثلاثة كل منها قسم

---

(١) المراد بالنفوس الحيوانية النفوس بعد قطع التعلق عن الأبدان الدنيوية ففي الآخرة لا استكمال لا للنفوس ولا للأشباح واما النفوس بما هي متعلقه بالأبدان الدنيوية فهي داخله في الثالث س ره
(٢) أي الأجسام ان قلت الصور العلمية على القواعد المقررة ينبغي أن تكون وجودها لانفسها لا للمواد فكيف يكون الصور القائمة بالمواد وهي ثالثه الأقسام علما فعدم الاستيهال للمعلومية لا يختص بنفس المواد الجسمية المستحيلة واما حديث التبعية للصور المالية المعلقة والمثال النوري كما قال في الإلهيات وسيشير إليه بعد أسطر فيشملهما.
قلت عدها من العلم لعله لشدة قربها من أفق الصور المحسوسات بالذات التي هي علوم ومعلومات بالذات وذلك لحاجتها إلى أوضاع مواد المحسوسات التي بالمعرض س ره
(٣) أي اطلاق الوجود الصوري النوري لا مطلقه والقرينة عليه قوله بمعنى الصورة العلمية وقوله ولو عدها أحد أربعة نظرا إلى اعتبار الوجود س ره.

من العلم بمعنى الصورة العلمية ولو عدها أحد أربعة نظرا إلى اعتبار الوجود في هذا العالم كما فعلها بعض الصوفية (١) حيث عدوها من الحضرات الخمسة الإلهية أعني
حضره الذات وحضره الأسماء وحضره الصفات وحضره الافعال وحضره الآثار فلا مشاحة في ذلك بشرط ان يعلم أنها ضعيفه الوجود بحيث لا يكون صوره علمية ولا حقيقة معلومه بذاتها بل بالتبع.
فعلى هذا يمكن ان يقال المدركات الإمكانية على أربعة اقسام أحدها تام الوجود والمعلومية وهي العقول والمعقولات بالفعل (٢) وهي لشدة وجودها ونوريتها وصفائها برئية عن الأجسام والأشباح والأعداد وهي مع كثرتها ووفورها يوجد بوجود واحد جمعي لا مباينه بين حقائقها إذ كلها مستغرقة في بحار الإلهية وإليها أشار بقوله تعالى ما لا تبصرون ولفظ العنصر في كلام الأوائل إشارة إلى هذا العالم.
وثانيها عالم النفوس الفلكية والأشباح المجردة والمثل المقدارية (٣) و هي مكتفية بذاتها وبمباديها العقلية إذ بواسطة اتصالها بعالم الصور الإلهية التامة الوجود ينجبر نقصاناتها وينخرط معها.
وثالثها عالم النفوس الحسية والملكوت الأسفل وجميع الصور المحسوسة بالفعل المدركة بواسطة المشاعر والآلات هي أيضا من الملكوت الأسفل وهي ناقصة الوجود ما دامت كذلك الا ان يرتفع من هذا العالم ويتجرد إلى عالم الأشباح المجردة بتبعية ارتقاء النفس الانسانية إليها.

---

(١) تنظير لجعله من الوجود لجعلهم إياها من الحضرات الإلهية ومنصات الظهور والمراد بالآثار هذه الوجودات المتشتة المادية س ره
(٢) سواء كانت معقولاتنا أو معقولات غيرنا س ره
(٣) الأول إشارة إلى مذهب المشائين فان الصور عندهم منطبعة في النفوس المنطبعة والثاني إلى مذهب الاشراقيين فإنها عندهم قائمه بذواتها وهي عالم المثال س ره.

ورابعها عالم المواد الجسمانية وصورها السائلة الزائلة المستحيلة الكائنة الفاسدة وهي في الموجودية ما بين القوة والفعل والثبات والدثور لان ثباتها عين الدثور واجتماعها عين الافتراق

ولما كانت الحكمة في الايجاد المعرفة والعلم والعلماء بحسب الاحتمال العقلي ثلاثة اقسام.

أحدها تام في كماله بحسب الفطرة كالعقول المفارقة.

وثانيها مستكف يحتاج إلى التكميل ولكن لا يحتاج إلى أمور زائدة و مكمل من خارج كالنفوس الفلكية ومن هذا القسم نفوس الأنبياء ع بحسب الفطرة ولكن بعد الاستكمال ربما صاروا من القسم الأول.

وثالثها ناقصة بحسب الفطرة يحتاج في التكميل إلى أمور خارجه عن ذاتها من انزال الكتب والرسل وغيرهما أوجد الله سبحانه جميع هذه الأقسام توفيه للإفاضة وتكميلا للأقسام المحتملة عند العقل وقد أشار إلى هذه الأقسام بقوله تعالى والصافات صفا فالزاجرات زجرا فالتاليات ذكرا وبقوله تعالى والسابحات سبحا فالسابقات سبقا فالمدبرات أمرا ويحتمل ان يكون الترتيب في الآية (١) الثانية على عكس الترتيب في الأولى أي من المسبب إلى السبب بان يكون السابحات إشارة إلى عالم الأفلاك كما في قوله تعالى كل في فلك يسبحون والسابقات إلى نفوسها

والمدبرات أمرا إلى عقولها التي هي من عالم الامر الموجودة بأمر الله وقوله كن بل هي نفس الامر الوارد منه تعالى ولك ان تقول العالم عالمان عالم المجردات العقلية والنفسية وعالم الأجسام النورية والظلمانية ولما كان عالم المجردات

---

(١) والاحتمال الاخر ان يكون السابحات إشارة إلى العقول والسابقات إلى النفوس الكلية من الأفلاك والمدبرات إلى نفوسها المنطبعة لان العقول اجل من تدبير الكائنات بان يكون الامر هو الامر العام وذلك كما يقال في اصطلاح الاشراقيين للعقل النور القاهر وللنفس النور المدبر أو السابحات الأعيان الثابتات في المرتبة العلمية والسابقات العقول والمدبرات مطلق الأفلاك أجسامها ونفوسها س ره.

هو عالم العلم والحياة أوجد الله تعالى فيه بإزاء كل ما في عالم الأجسام صوره ادراكية عقلية أو خيالية هي حياته ومرآه مشاهدته (١) وإليهما أشير في الكتاب الإلهي و لمن خاف مقام ربه جنتان ولهذا قال أفلاطون الشريف العالم عالمان عالم العقل و فيه المثل العقلية وعالم الحس وفيه الأشباح الحسية ويسمى العالم الأول كليس والعالم الثاني كأيس ونقل أيضا ان لأفلاطون كان تعليمان تعليم كليس وتعليم كايس والأول تعليمه للعقليات من طريق الرياضة والتحدس والثاني تعليمه إياها من طريق الإفادة والاستفادة الفكريتين وليسية ذلك العالم (٢) إشارة إلى عدم ظهوره على الحواس كما أن أيسية الصور المثالية من جهة ظهورها على الحواس الباطنة والا فوجود عالم العقل أصل سائر الوجودات ومقومها وفاعلها و غايتها وانما خفيت مشاهدتها على الانسان لفرط ظهورها واحتجابنا عنها لشواغل المواد ويحتمل ان يكون إشارة إلى وحده ذلك العالم وبساطة ما فيه وكثرة هذا العالم بحسب الاعداد الشخصية وليعلم ان المثل النورية الإفلاطونية جواهر

---

(١) أي ما به انكشافه واما المرآة بمعنى آله اللحاظ لشئ آخر فالامر بالعكس إذ الماديات والصوريات الطبيعة ينبغي أن تكون مرائي لحاظ المجردات والكليات العقلية والمعتنون بالجزئيات الطبيعة لما جعلوا الكليات والخياليات مرائي الجزئيات الطبيعية كانت عندهم ضعيفه الوجود مع أنها قويه الوجود في أنفسها وكيف ولها وجودات مبسوطه ووحدات جمعية وغير ذلك س ره

(٢) بل أطلق التشبيه بالليسية على المرتبة الأحدية في الشعر الفارسي

أين نيست كه هست مينمايد بگذار * وآن هست كه نيست مينمايد بطلب

وحاصل توجيهه قدس سره ان المراد بالليسية عدم الوجود الرابطي من ذلك العالم لنا بما نحن طبيعيون وهنا توجيه آخر وهو ان يكون إشارة إلى عدم وجوده مطلقا إذ هو مندك الآنية لا وجود له بل موجود بوجود الله كنا حروفا عاليات لم نقل

از وجود خود چونى گشتم تهى * نيست از غير خدايم آگهى

كما أن أيسية الصور المثالية هي أيسيتها المعلومة من خارج فان الأيس في كلام أفلاطون ناظر إلى عالم الحس س ره.

في ذاتها ووجودها وهي أصل جواهر هذا العالم وماهياتها وهي حقائق هذه المحسوسات المادية والذي يفيد اثباتها بل اثبات الأشباح المعلقة جميعا غير الذي سبق منا ذكره في باب اثبات المثل الإفلاطونية هو انه لا شبهه (١) في أن في العالم شيئا محسوسا كالانسان مثلا مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الانسان الطبيعي وقد ثبت ان له وجودا في الخيال مع مقداره وشكله وخصوصيته على وجه شخصي وان لم يكن مادته موجودة في الخارج وثبت أيضا ان للعقل ان يدرك الانسان بجميع ما فيه من الجوهرية والأعضاء والاشكال والأوصاف اللازمة والمفارقة (٢) لكن على وجه المعقولية بحيث يحتمل الاشتراك بين كثيرين من نوعه مع نوع

---

(١) قد أوردنا على الوجوه المذكورة في بحث المثل ان غاية ما تفيده صدق كل من مفاهيم الانسان والفرس وغيرهما على موجود مجرد عقلي واما كون هذه المفاهيم ماهيات حقيقية بالنسبة إلى ما تصدق عليه حتى يكون الموجود المجرد الذي يصدق عليه الانسان فردا عقليا له مثلا فغير لازم والاشكال بعينه وارد على هذا الوجه المذكور هاهنا فليراجع تفصيل ما أوردناه هناك ط مد

(٢) المراد بالوصف ما يشمل الوصف الذاتي كما يقال الوصف العنواني اما عين ذات الموضوع أو جزؤه أو خارج منه وباللازم ما لا ينفك عن الشئ مقوما كان أو عارضا وذلك لان التعريف بالاجزاء الخارجية وإن كان جائزا الا ان المتعارف هو التعريف بالاجزاء العقلية ولم يذكر منها الا الجوهرية وقوله الأعضاء والاشكال إشارة إلى ما قال في سفر النفس من صعوبة ادراك الكلى إذ لا بد ان لا يحذف منه شئ من ذاتياته و لوازمه كما قيل شير بي دم وسر واشكم كه ديد فالانسان المعقول له بصر وعين في مقام ذاته المنزهة هما علمه الحضوري بكل شئ دونه ومنها المبصرات وله سمع واذن فيه وهما علمه الحضوري بكل شئ ومنها المسموعات وهكذا حتى المتخيلات والموهومات وله يد وهي قدرته النافذة وله بصر وعين في مقام وجوده المشبه وهما كل الابصار وكل الأعين وقس عليهما الباقي ولكن بشرط ان يلاحظ هذه الابصار والقوى الأخرى متصلة بالعقل والمعقول متدلية به س ره.

أوصافه ولا حاجه في التعقل إلى تجريد ماهيته عن ماهية العوارض بان يحذف منها ما عداها (١) وإن كان ذلك أيضا ميسرا لكن الواجب في التعقل هو التجريد عن نحو هذا الوجود الوضعي الذي لا بد ان يكون في جهة من جهات هذا العالم المادي فثبت ان للانسان وجودا في الطبيعة المادية وهو لا يكون بذلك الاعتبار معقولا ولا محسوسا ووجودا في الحس المشترك والخيال وهو بهذا الاعتبار محسوس البتة لا يمكن غير هذا ووجودا في العقل وهو بذلك الاعتبار معقول بالفعل لا يمكن غير ذلك ثم لما ظهر لك بالبرهان القطعي ان وجود المحسوس بما هو محسوس هو بعينه حس وحاس وكذا المعقول بالفعل وجوده بعينه وجود الجوهر العقلي ويتحد العاقل والمعقول وعلم أيضا ان العاقل جوهر مفارق بالفعل فالمعقول كذلك ولذا الكلام في الصور المحسوسة الموجودة في عالم الخيال هي بعينها عين القوة الخيالية وهي لا محاله جوهر والمتحد في الوجود مع الجوهر جوهر فللانسان مثال جوهري قائم بنفسه في عالم الأشباح ومثال عقلي جوهري قائم بذاته في عالم العقول وهكذا الامر في كل موجود طبيعي من الموجودات الطبيعية له ثلاث وجودات (٢) أحدها عقلي وثانيها مثالي وثالثها مادي واعلم أن الوجود العقلي من كل نوع لا يمكن ان يكون الا واحدا غير متعدد وذلك لان الحقيقة إذا كانت لها حد واحد نوعي فلا يمكن تعددها الا من جهة المادة أو من جهة

---

(١) إذ قد مر ان مقارنه العوارض كلياتها لا تمنع المعقولية وان تيسر حذفها أيضا بمقتضى العروض س ره

(٢) والحاصل ان عالم الابداع وعالم الانشاء والاختراع ليسا بعيدين عنك و ان كنت تشاهدهما عن بعد ولست الا إياهما ولا يبقى لك ولا يفي بك الا هما سيما الأخير وهو العقل والمعقول وان كنت في ريب مما تلوناه عليك فتفطن بوجود المعقولات وسعه ذلك الوجود ووحدته الجمعية ونوريته وإنارته الحقائق الخارجية ولا تقصر نظرك على مفاهيمها س ره.

أسباب خارجية اتفاقية واما الوجودان الآخران فيجوز فيهما كثره الاعداد من نوع واحد سواء كان من جهة انفعالات المادة القابلة كما في الصور الطبيعية أو بواسطة جهات
فعليه كما في الادراكية التي يحفظها الخيال فكل صوره من نوع واحد كالانسان إذا جردت عن هذا الوجود وعن التمثل الخيالي أيضا فبلغت إلى عالم العقل ووصل اثرها
هناك فإذا جردت صوره أخرى من نوعها حتى بلغت في التجرد إلى ذلك المقام لم يكن وجودها هناك غير وجود الأولى ولا الأثر منها فيه غير ذلك الأثر وهكذا في غيرهما من نوعها سابقا أو لاحقا وإن كان الف الف صوره في هذا المقام فظهر من هذا البيان البرهاني ان لكل نوع طبيعي في هذا العالم سواء كان متكثر الافراد الغير المحصورة أو كان نوعا محصورا في شخص صوره عقلية قائمه بذاتها في العالم العقلي الرباني كما هو رأى أفلاطون الإلهي ولا أظن أحدا في هذه الاعصار الطويلة بعد ذلك العظيم ومن يحذو حذوه بلغ إلى فهم غرضه وغور مرامه باليقين البرهاني الا واحد من الفقراء الخاملين المنزوين
خاتمه البحث في شرح ألفاظ مستعمله في هذا الباب متقاربة المفهوم يظن بها انها مترادفة وهي كثيره.
منها الادراك وهو اللقاء والوصول فالقوة العاقلة إذا وصلت إلى ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك ادراكا لها من هذه الجهة فالمعنى المقصود منه في الحكمة مطابق للمعنى اللغوي (١) بل الادراك واللقاء الحقيقي لا يكون الا هذا اللقاء أي الادراك العلمي واما اللقاء الجسماني فليس هو بلقاء في الحقيقة وقوله

---

(١) ولهذا قلنا إن ليس مسألة بسيط الحقيقة كل الوجودات بنحو أبسط وأعلى الا مسألة العلم لان الادراك ليس الا الوجدان والنيل ووجدان ذلك الوجود النوري للوجودات النورية هو العلم لكنها مجازات حكمية لان اللقاء الجسماني ليس لقاءا حقيقيا إذ اللقاء و الوصول في الأجسام والجسمانيات انما هما بأطرافها وبظواهرها ولذا يسمى هذا العالم عند العرفاء فوق الفرق فالدرك الجسماني ليس دركا حقيقيا بخلاف الوصول العقلي و الادراك العقلي س ره.

تعالى قال أصحاب موسى انا لمدركون وقولهم أدرك الغلام وأدركت الجارية إذا بلغا وأدركت الثمرة كلها حقائق لغوية لكنها مجازات حكمية سيما على القول باتحاد العاقل والمعقول.

ومنها الشعور وهو ادراك بغير استثبات وهو أول مراتب وصول العلم إلى القوة العاقلة وكأنه ادراك متزلزل ولهذا لا يقال في حق الله انه يشعر بكذا.

ومنها التصور إذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وادراكه بتمامه فذلك هو التصور ولفظ التصور مشتق من الصورة وهي عند العامة من الناس انها موضوعه للماهية الجسمانية الحاصلة للجسم المشكل وعند الحكماء موضوعه لعده معان لكنها مشتركة في معنى واحد هو ما به يصير الشئ بالفعل هو ذلك الامر و كذلك الصور العلمية للأشياء فإنها هي بعينها حقائقها وماهياتها كما عرفت.

ومنها الحفظ فإذا حصلت الصور في العقل وتأكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها واستعوادها سميت تلك الحالة حفظا واعلم أن نسبه الحفظ إلى الادراك كنسبة الفعل إلى القبول فمبدأ الحفظ يغاير مبدأ القبول مغايرة الذاتين أو مغائرة الدرجتين لذات واحده والثاني أولى فان مبادئ آثار النفس وصفاتها ترجع إلى حقيقة واحده.

وقيل لما كان الحفظ مشعرا بالتأكد بعد الضعف لا جرم لا يسمى علم واجب الوجود تعالى حفظا ولأنه انما يحتاج إلى الحفظ فيما يجوز زواله ولما كان ذلك في علم الله تعالى محالا لا جرم لا يسمى علمه حفظا.

أقول هذا القول لا يخلو عن تعسف اما ان علمه تعالى لا يسمى بالحفظ فغير مسلم والمستند قوله تعالى ولا يؤوده حفظهما وهو السميع العليم وقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقوله انه حفيظ عليم.

لا يقال ليس الكلام في أن اطلاق الحفظ عليه لم يمكن بل في أن اطلاق الحفظ على علمه هل وقع أم لا فلعله يعلم بصفة أو قوة ويحفظها بصفة أو قوة أخرى لأنا نقول علمه تعالى بعينه قدرته وسيأتي ان العالم كله صوره علمه التام.

كما أنه صوره قدرته النافذة في كل شئ فذاته التي هي عين علمه حفيظ على كل شئ ومراتب علومه التفصيلية يحفظ بعضها بعضا لان علومه فعليه لا انفعالية
واما اشعار مفهوم الحفظ بالتأكد بعد الضعف فغير معلوم الا في بعض المواد الجزئية
واما استدلاله بأنه انما يحتاج إلى الحفظ فيما يجوز زواله ان أراد بالجواز الامكان الوقوعي فالحصر ممنوع وان أراد به الامكان الذاتي فلا يستلزم ذلك عدم جواز اطلاقه على علم الله التفصيلي الزائد على ذاته الثابت في قلمه الاعلى واللوح المحفوظ والمراد بما في اللوح المحفوظ هو صور علم الله المحفوظة عن النسخ والزوال بحفظ الله إياها وإدامته لها.
ومنها الذكر وهو ان الصورة المحفوظة إذا زالت عن القوة العاقلة فإذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هو التذكر وعند الحكماء لا بد في التذكر من وجود جوهر عقلي فيه جميع المعقولات وهو خزانة للقوة العاقلة الانسانية و اختلفوا في أن ذاته منفصله عن ذات النفس الانسانية أو متصلة اتصالا عقليا احتجبت عنه النفس اما بسبب اشتغالها بعالم الحس أو لعدم خروجها من القوة إلى الفعل في باب العقل والمعقول وقد أشرنا إلى لمعه من هذا المقام.
وقد تحير بعض الأكياس كالامام الرازي وغيره في باب التذكر فقال إن في التذكر سرا لا يعلمه الا الله وهو انه عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المنمحية الزائلة فتلك الصورة ان كانت مشعورا بها فهي حاضره حاصله والحاصل لا يمكن تحصيله وان لم يكن مشعورا بها فلا يمكن استرجاعها لان طلب ما لا يكون متصورا محال فعلى كلا التقديرين التذكر الذي بمعنى الاسترجاع ممتنع مع انا نجد من أنفسنا انا قد نطلبها ونسترجعها قال وهذه الاسرار إذا توغل العاقل فيها عرف انه لا يعرف كنهها مع أنها من أظهر الأشياء فكيف فيما هو من أخفاها.
أقول منشأ تحير هؤلاء القوم في مثل هذه المطالب انما هو لأجل عدم تحقيقهم امر الوجود الذي هو أظهر الأشياء وعند هذا الرجل انه مفهوم عقلي من المعقولات الثانية ولا يكون شئ منها أشد وشئ أضعف ولا أيضا ان لشئ

واحد أنحاء من الوجود بعضها أقوى من بعض وكذا العلم الذي هو من باب الوجود لا من باب النسب واعلم أن هذه الشبهة مع أنها على الطريقة التي اخترناه من أن الادراك العقلي انما يكون باتحاد النفس بالعقل الفعال الذي هو صوره الموجودات أو وجدت فيه صور الموجودات أصعب انحلالا (١) لكن مع ذلك منحلة بفضل الله تعالى وهو

ان النفس ذات مقامات متعددة ونشئات مختلفة نشأة الحس ونشأة الخيال ونشأة العقل وهذه النفوس أيضا متفاوتة قوه وضعفا وكمالا ونقصا وأقوى النفوس ما لا يشغله نشأة عن نشأة وبعضها دون ذلك وبعضها في الدناء ه بحيث لا يحضرها بالفعل الا نشأة الحس

مع ما يصحبها من نشأة الخيال شئ ضعيف خيالي فضلا عن حضور معقول من الصور فإذا

تقرر هذا فنقول ان النفس المتوسطة في القوة والكمال إذا اتصلت بعالم العقل خرجت عن نشأة الحس ودبرت البدن ببعض قواها الطبيعية وإذا رجعت إلى عالم الحس غابت عن نشأتها العقلية ويبقى معها شئ كخيال ضعيف منها (٢) وبذلك الخيال الضعيف مع بقاه ملكه الاسترجاع واستعداد الاتصال يمكنها التذكر لما تجلى لها من حقيقة ذاتها وتمام جوهرها العقلي وقوله ان لم يكن الصورة

التي يريد استرجاعها متصورة لم يمكن استرجاعها ان أراد بعدم تصورها كونها غير متصورة لا بالكنه ولا بوجه الحكاية ولا حصلت أيضا القوة الاستعدادية القريبة لحصولها

فمسلم ان مثلها غير ممكن الاسترجاع لها وليس الكلام في مثلها وان أراد بذلك كونها متصورة بالكنه وان تصورت بوجه التخيل والتمثل وقد حصلت لها ملكه المراجعة إلى الخزانة فغير مسلم وهذا القائل انما صعب عليه تحقيق هذا المقام وأمثاله بناءا على أنه اعتقد ان اكتساب التصورات مطلقا مستحيل سواء كان

---

(١) فان الزوال كيف يكون فضلا عن الاسترجاع ولا حالة انتظارية للعقل الفعال وحكم أحد المتحدين حكم الاخر س ره

(٢) كما من تعقل نور الأنوار ونور القهار كخيال النور الشمسي ومن الوحدة والبساطة كخيال النقطة ومن الحيطة والسعة كخيال المنبسط الكمي وهكذا يمكن ان يقال المعقولات حاضره في العقل البسيط يريد ان يسترجعها إلى العقل التفصيلي و يصورها في الخيال والحس س ره.

أولا وبالتفكر أو ثانيا وبالتذكر بناءا على شبهه مغالطية له زعمها حجه برهانية و نحن قد فككنا عقده ذلك الاعضال بعون الله تعالى.
ومنها الذكر الصورة الزائلة إذا عادت وحضرت سمى وجدانها ذكرا وان لم يكن الادراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذكرا ولهذا قال الله تعالى يعلم انى لست أذكره وكيف أذكره إذ لست أنساه
قال صاحب المباحث بعد اعاده شبهته التي أصر عليها في أنها غير ممكنة الانحلال وهاهنا سر آخر وهو انك لما عجزت عن ادراك ماهية التذكر والذكر مع أنه صفتك وتجد من نفسك جمله انه يمكنك الذكر فانى يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع أنه أبعد الأشياء مناسبة منك فسبحان من جعل أظهر الأشياء أخفاها
أقول بعد ما علمت وجه انحلال تلك الشبهة اعلم أن الله أقرب الأشياء إلينا من جهة أصل ذواتنا وانما خلقنا وهدانا لنتوسل إلى معرفته ونصل إلى دار كرامته ونشاهد حضره إلهيته ونطالع صفات جماله وجلاله ولأجل ذلك بعث الأنبياء وانزل الكتب من السماء لا لان تكون أبعد الأبعدين وأشقى الأشقياء المتحيرين الشاكين.
ومنها المعرفة وقد اختلفت الأقوال في تفسيرها فمنهم من قال إنها ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكليات (١) وآخرون قالوا إنها التصور والعلم هو التصديق (٢) وهؤلاء جعلوا العرفان أعظم رتبه من العلم قالوا لان تصديقنا باستناد هذه المحسوسات إلى موجود واجب الوجود امر معلوم بالضرورة (٣) واما تصور حقيقة

---

(١) ان حملت على الجزئيات المجردة كان العرفان الشهودي أعظم رتبه من العالم كتاليه س ره
(٢) ويمكن ان يستدل عليه بقوله ع أول الدين معرفه الله وكمال المعرفة التصديق به إذ جعلها ع مقابله للتصديق س ره
(٣) وكذا تصديقنا بوجود هذه الموجودات سهل يسير واما تصور مهياتها فهو صعب عسير س ره.

الواجب فامر فوق الطاقة البشرية لان الشئ ما لم يعرف لا يطلب ماهيته (١) فعلى هذا الطريق كل عارف عالم ولا عكس ولذلك كان الرجل لا يسمى عارفا الا إذا توغل في ميادين العلم وترقى من مطالعها إلى مقاطعها ومن مباديها إلى غاياتها بحسب الطاقة البشرية وقال آخرون من أدرك شيئا وانحفظ اثره في نفسه (٢) ثم أدرك ذلك الشئ ثانيا وعرف ان هذا ذاك الذي قد أدركه أولا فهذا هو المعرفة ثم من الناس من يقول بقدم الأرواح ومنهم من يقول بتقدمها على الأشباح (٣) ويقول إنها هي الذر المستخرج من صلب آدم ع وانها أقرت بالإلهية (٤) واعترفت بالربوبية الا انها لظلمه العلاقة البدنية نسيت مولاها وإذا عادت إلى أنفسها متخلصة من ظلمة البدن وهاوية الجسم عرفت انها كانت عارفه فلا جرم سمى هذا الادراك عرفانا.

ومنها الفهم وهو تصور الشئ من لفظ المخاطب والافهام وهو ايصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع.

---

(١) ليس المراد بالمعرفة التصور وإن كان هذا هو المفروض لان مطلب الماهية طلب التصور بل المراد ان الشئ ما لم يصدق بهليته البسيطة لا يطلب ماهية فان مطلب هل البسيطة مقدم على مطلب ما الحقيقة س ره

(٢) أي لا نفسه والأظهر ان يقال وغاب ذلك الشئ وانحفظ اثره س ره

(٣) مع حدوثها وتوقيتها كألفي عام نجومي متمسكا بظاهر قوله ع خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام وذلك التقدم للتصديق بموطن العهد والميثاق المذكور في الكتاب المأثور من السنة لكن يرد عليهم بعلاوة ما ورد على القول بقدم الأرواح الجزئية هوياتها عدم المخصص للحدوث س ره

(٤) اقرارهم عدم وجود ماهياتهم بوجوداتها المتشتة بل كانت موجودة بوجود الله وبوجود علومه التفصيلية فكانوا مهللين مسبحين ناطقين بان العظمة لله والملك له و الحمد له ونسيانهم ابتلائهم بالطبيعة ولوازمها وتكونهم بالأكوان المتشتة الغاسقة س ره.

ومنها الفقه وهو العلم بغرض المخاطب من كلامه يقال فقهت كلامك أي وقفت على غرضك من هذا الخطاب قال تعالى لا يكادون يفقهون قولا لان كفار قريش لما كانوا أرباب الشبهات والشهوات فما كانوا يقفون على ما في كتاب الله من المعارف الحقيقية (١) لا جرم أفصح الله عن عدم استعدادهم للاطلاع على المقصود الأصلي من انزال ذلك الكتاب.

ومنها العقل ويقال على أنحاء كثيره كما أشير إليه.

أحدها الشئ الذي به يقول الجمهور في الانسان انه عاقل وهو العلم بمصالح الأمور ومنافعها ومضارها وحسن أفعالها وقبحها.

والثاني العقل الذي يردده المتكلمون فيقول المعتزلة منهم به كقولهم هذا ما يوجبه العقل وينفيه العقل.

والثالث ما ذكره الفلاسفة في كتب البرهان (٢).

والرابع ما يذكر في كتب الأخلاق المسمى بالعقل العملي.

والخامس العقل الذي يذكر في كتاب النفس في أحوال الناطقة ودرجاتها.

---

(١) فلم يفقهوا ان الغرض من قوله تعالى انزل من السماء ماءا فسالت أودية بقدرها ان العطيات بقدر القابليات من المواد والماهيات ومن قوله مثل نوره كمشكاة فيها مصباح الآية ان نوره العقل بالفعل الذي في العقل بالملكة الذي في الهيولاني أو العقل الكلى الذي في النفس الكلية التي في الطبع الكلى إلى غير ذلك س ره

(٢) قد مرت المعاني في هذه المرحلة غير هذا المعنى وقد فسره في أوائل مفاتيح الغيب بأنه يعنى به قوه النفس التي يحصل به للانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس وفكر بل بالطبع والفطرة انتهى ولعلك تقول ليس هذا معنى آخر سوى العقل بالملكة ان أريد القوة بمعنى مبدء التغير أو سوى الهيولاني ان أريد القوة بمعنى التهيؤ فأقول أرادوا جودة تهيؤ لحصولها وهي متفاوتة في النفوس س ره.

والسادس العقل الذي يذكر في العلم الإلهي وما بعد الطبيعة وقد مر بيان بعض هذه المعاني.

ومنها الحكمة وهي أيضا تطلق على معان فتارة يطلق اسمها لكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملي أخص منه بالعلم النظري (١) وتارة تطلق على نفس العمل في كثير من الاستعمالات وفيها يقال احكم العمل احكاما إذا أتقنه و حكم بهذا حكما (٢) والحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعه العباد ورعاية مصالحهم في الحال أو في المال ومن العباد أيضا كذلك ثم قد حدت الحكمة بأقوال مختلفة.

فقيل هي معرفه الأشياء وهذا إشارة إلى أن ادراك الجزئيات لا كمال فيه لأنها ادراكات متغيرة فاما ادراك الحقائق والماهيات فإنها باقيه مصونة عن التغير و النسخ وهي المسمات بأم الكتاب في قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب.

وقيل الحكمة هي الاتيان بالفعل الذي له عاقبه محمودة.

وقيل هي الاقتداء بالخالق تعالى في السياسة بقدر الطاقة البشرية وقالت الفلاسفة الحكمة هي التشبه بالإله بقدر الطاقة البشرية أعني في العلم والعمل و ذلك بان يجتهد الانسان في أن ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده عن البخل والتبذير وعفته عن الفجور والخمود وغضبه عن التهور والجبن وحلمه عن البطالة والجسارة وحياؤه عن الوقاحة والتعطيل ومحبته عن الغلو و التقصير وبالجملة كان مستويا على صراط الله من غير انحراف قائما بحق الله و حقوق خلقه.

---

(١) لظاهر لفظ الحسن وصريح لفظ بالعمل س ره

(٢) ليس هذا من الحكمة كما لا يخفى من المراد حكم وعلم قبل احكام العمل واتقانه به س ره.

ومنها الدراية وهي المعرفة الحاصلة بضرب من الحيلة وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية وأصله من باب دريت الصيد ولذا قيل لا يصح اطلاقه على الله لامتناع الفكر والحيلة عليه تعالى

ومنها الذهن وهو قوه النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصله والوجود الذهني غير وجود الذهن (١) فان الذهن في نفسه من الأمور الخارجية وما يوجد فيه بوجود مطابق لما في الخارج ومحاك له يقال له الوجود الذهني لذلك الشئ وهو الوجود للشئ الذي لا يترتب عليه ما يترتب على وجوده الخارجي وتحقيق الكلام فيه (٢) ان الله تعالى خلق الروح الانساني خاليا عن تحقق الأشياء فيه وعن العلم بها كما قال تعالى أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا لكنه ما خلقه الا للمعرفة والطاعة وما خلقت الجن والإنس الا ليعبدون ولو لم يكن خلق الروح الانساني لأجل معرفه حقائق الأشياء كما هي لوجب ان يكون في أول الفطرة أحد تلك الأشياء بالفعل لا انها خاليه من الكل كما أن الهيولى لما خلقت لان يتصور فيها الصور الطبيعية كلها كانت في أصل جوهرها قوه محضه خاليه عن الصور الجسمية فهكذا الروح الانساني وإن كان في أول الفطرة قوه محضه خاليه عن المعقولات لكنها من شانها ان تعرف الحقائق وتتصل بها كلها فالعرفان

بالله وملكوته وآياته هو الغاية والتعبد هو التقرب إليه والسلوك نحوه وان كانت العبادة أيضا مشروطه به نتيجة له (٣) كما قال تعالى أقم الصلاة لذكرى فالعلم هو الأول والاخر والمبدأ والغاية فلا بد للنفس من أن تكون متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم وذلك التمكن هو هياه استعدادية للنفس لتحصيل هذه

---

(١) يعنى لا تتموهن من اطلاق الوجود الذهني ان وجود نفس الذهن أيضا وجود ذهني أي منسوب إلى الذهن س ره

(٢) أي في للذهن قوه على اكتساب العلوم أي جوده التهيؤ على اكتساب العقائد والآراء س ره

(٣) الأولى ومنتجة له كما لا يخفى س ره.

المعارف وهي الذهن.
ومنها الفكر وهو انتقال النفس من المعلومات التصورية والتصديقية الحاضرة فيها إلى مجهولاتها المستحضرة وتخصيص جريان الفكر في باب التصديقات دون التصورات كما فعله صاحب الملخص مما لا وجه له كما سبق وفي بعض كتب الشيخ الرئيس ان الفكر في استنزال العلوم من عند الله يجرى مجرى التضرع في استنزال النعم والحاجات من عنده قال أيضا في بعض رسائله ان القوة العقلية إذا اشتاقت إلى شئ من الصور العقلية تضرعت بالطبع إلى المبدأ الوهاب فان فاضت عليها على سبيل الحدس كفت المؤنة والا فرغت إلى حركات من قوى أخرى من شانها ان تعدها لقبول الفيض للمشاكلة بين النفس وبين شئ من الصور التي في عالم الفيض فيحصل له بالاضطرابات ما لم يكن يحصل له بالحدس كما في قوله تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم الآية.
ومنها الحدس ولا شك ان الفكر لا يتم الا بوجدان شئ متوسط بين طرفي المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومه وكذا ما يجرى مجراه في باب الحدود للتصور لما تقرر ان الحد والبرهان متشاركان في الأطراف والحدود والنفس حال كونها جاهله كأنها واقعه في ظلمه ظلماء فلا بد من قائد يقودها أو روزنة يضئ لها موضع قدمها وذلك الموضع هو الحد المتوسط بين الطرفين وتلك الروزنة هو التحدس بذلك دفعه فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط بالتحدس هو الحدس.
ومنها الذكاء وهو شده هذا الحدس وكماله وبلوغه وغايته القصوى هو القوة القدسية التي وقع في وصفها قوله تعالى يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار وذلك لان الذكاء هو الامضاء في الأمور وسرعة القطع بالحق وأصله من ذكت النار وذكى الذبح وشاة مذكاة أي يدرك ذبحها بحده السكين.
ومنها الفطنة وهي عبارة عن التنبه بشئ قصد تعريفه ولذلك فإنها تستعمل في الأكثر في استنباط الأحاجي والألغاز.
ومنها الخاطر الخطور حركه النفس لتحصيل الدليل وفي الحقيقة ذلك

المعلوم هو الخاطر بالبال والحاضر في النفس ولذلك يقال هذا خطر ببالي الا ان النفس لما كانت محلا لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطرا تسميه للمحل باسم الحال.

ومنها الوهم وهو الاعتقاد المرجوح وقد يقال إنه عبارة عن الحكم بأمور جزئيه غير محسوسة لأشخاص جزئيه جسمانية كحكم السخلة بصداقة الام وعداوة الذئب وقد يطلق على القوة التي تدرك هذا المعنى وهي الواهمة واعلم أن الواهمة عندنا ليست جوهرا مبائنا للعقل والخيال (١) بل هي عقل مضاف إلى صوره الخيال والحس وكذا مدركات الواهمة معقولات مضافة إلى الأمور الجزئية المحسوسة أو الخيالية إذ العوالم منحصرة في الثلاثة فالنفس إذا رجعت إلى ذاتها صارت عقلا مجردا عن الوهم وعن النسبة إلى الأجسام وكذا الموهومات إذا صحت وزالت عنها الإضافات صارت معقولات محضه وبالجملة الوهم ليس الا نحو توجه العقل إلى الجسم وانفعاله عنه والموهوم ليس الا معنى معقولا مضافا إلى مادة مخصوصة.

ومنها الظن وهو الاعتقاد الراجح وهو متفاوت الدرجات قوه وضعفا ثم إن المتناهي في القوة قد يطلق عليه اسم العلم (٢) فلا جرم قد يطلق على العلم أيضا

---

(١) قد تقدم الكلام فيه ط مد

(٢) قد حد العلم بأنه الاعتقاد المانع من النقيض كما حد الظن بأنه الاعتقاد الراجح غير المانع من النقيض واليقين بأنه الاعتقاد بان كذا كذا مع الاعتقاد بأنه لا يمكن ان لا يكون كذا بالفعل أو بالقوة القريبة وقد ذكر القدماء من المنطقيين ان لا علم الا اليقين وان ما عدا اليقين ظن والحق معهم لان حد العلم إذا اخذ بحقيقة معنى الكلمة انما يصدق على الاعتقاد الكذائي إذا كان مع التصديق بالجانب الموافق تصديق بامتناع الجانب المخالف والا كان الجانب المخالف ممكنا غير ممنوع وهذا خلف ولازم ذلك كون التصديق في الجانب الموافق تصديقا بضرورة النسبة والا كان ممكنا فكان الجانب الموافق أيضا ممكنا وقد فرض امتناعه هذا خلف فلا علم الا مع الاعتقاد بضرورة الجانب الموافق وامتناع الجانب المخالف وهو اليقين واما تقسيم المتأخرين من المنطقيين العلم إلى قطع وجهل مركب ويقين وغيرها فهو خطا منهم ط مد.

اسم الظن كما قاله المفسرون في قوله تعالى يظنون أنهم ملاقوا ربهم ولهم في ذلك وجهان أحدهما التنبيه على أن علم أكثر الناس ما داموا في الدنيا بالإضافة إلى علوم من في الآخرة كالظن في جنب العلم الثاني ان العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل الا للنبيين والصديقين الذين ذكرهم الله في قوله الذين آمنوا بالله و رسوله ثم لم يرتابوا ومنها علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين فالأول التصديق بالأمور النظرية الكلية مستفادا من البرهان كالعلم بوجود الشمس للأعمى وثانيها مشاهدتها بالبصيرة الباطنة كمشاهدة عين الشمس بهذا البصر والثالث صيرورة النفس متحدة بالمفارق العقلي الذي هو كل المعقولات ولا يوجد له مثال في عالم الحس لعدم امكان الاتحاد بين شيئين في الجسمانيات ومنها البداهة وهي المعرفة الحاصلة للنفس في أول الفطرة من المعارف العامية التي يشترك في ادراكها جميع الناس ومنها الأوليات وهي البديهيات بعينها الا انها كما لا يحتاج إلى وسط لا يحتاج إلى شئ آخر كاحساس أو تجربة أو شهادة أو تواتر أو غير ذلك سوى تصور الطرفين والنسبة ومنها الخيال وهو عبارة عن الصورة الباقية في النفس بعد غيبوبة المحسوس سواء كانت في المنام أو في اليقظة وعندنا ان تلك الصور ليست موجودة في هذا العالم ولا
منطبعة في قوه من قوى البدن كما اشتهر من الفلاسفة انها مرتسمة في مؤخر التجويف الأول من الدماغ وليست أيضا منفصله عن النفس موجودة في عالم المثال المطلق كما رآه الاشراقيون بل هي موجودة في عالم النفس الانسانية مقيده متصلة بها قائمه بإقامتها محفوظه ما دامت تحفظها فإذا ذهلت عنها غابت ثم إذا استرجعتها وجدت
متمثلة بين يديها والقوة الخيالية المدركة لها أيضا جوهر مجرد عن هذا العالم وأجسامه وأعراضه وهي من بعض درجات النفس متوسطة بين درجه الحس ودرجه العقل فان النفس مع أنها بسيطه الجوهر فإنها ذات نشئات ومقامات بعضها أعلى من بعض وهي بحسب كل منها في عالم آخر.
ومنها الروية وهي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير وهي من روى.
ومنها الكياسة وهي تمكن النفس من استنباط ما هو أنفع للشخص ولهذا

قال النبي صلى الله عليه وآله الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت وذلك لأنه لا خير
يصل إليه الانسان أفضل مما بعد الموت.
ومنها الخبر بالضم وهو معرفه يتوصل إليها بطريق التجربة والتفتيش.
ومنها الرأي وهو إحالة الخاطر في المقدمات التي يرجى منها انتاج المطلوب
وقد يقال للقضية المنتجة من الرأي رأى والرأي للفكرة كالآلة للصانع ولهذا قيل
إياك والرأي الفطير وقيل دع الرأي الغب.
ومنها الفراسة وهي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن وقد نبه
الله تعالى عليه بقوله ان في ذلك لايات للمتوسمين وقوله تعرفهم بسيماهم
وقوله ولتعرفنهم في لحن القول واشتقاقه من فرس السبع الشاه فكان الفراسة
اختلاس المعارف وذلك ضربان ضرب يحصل للانسان عن خاطر لا يعرف له سبب
وذلك ضرب من الالهام بل ضرب من الوحي وإياه عنى رسول الله صلى الله عليه وآله بقوله كما
هو المشهور ان من أمتي لمحدثين وبقوله صلى الله عليه وآله اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر
بنور الله ويسمى ذلك نفثا في الروع وضرب آخر ما يكون بصناعة وتعلم وهي
الاستدلال بالاشكال الظاهرة على الأخلاق الباطنة وقال أهل المعرفة في قوله
تعالى أفمن كان على بينه من ربه ويتلوه شاهد ان البينة هو القسم الأول و
هو الإشارة إلى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال
بالاشكال على الأحوال.
تم المجلد الثالث من كتاب الأول من الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية
في شهر شوال المكرم سنة ١٣٨٤ وأرجو من الله أن ينفعنا به وسائر الطالبين في
الدنيا والآخرة بمحمد وآله والأبرار الأخيار الأطهار وأن يوفقنا لاخراج بقية
أجزاء الكتاب والحمد لله أولا وآخرا.