

بسم الله الرحمن الرحيم



مرکز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی

- سرشناسه: ابن کمونه، سعدبن منصور - ۶۸۳ ق.
- عنوان و پدیدآور: ازلیة النفس و بقائها/ تألیف ابن کمونه: تصحیح و مقدمه آنسیه برخواه: مقدمه انگلیسی زاینه اشمیکه، رضا پورجوادی
- مشخصات نشر: تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۵.
- مشخصات ظاهری: هشتاد و شش، ۲۴۷ و ۸ ص: نمونه.
- شابک: 964-6690-51-3
- یادداشت: فیها
- یادداشت: کتابنامه: ص. [۲۳۱] - ۲۳۷.
- یادداشت: تمایه.
- موضوع: ابن کمونه سعدبن منصور، - ۶۸۳ ق. - سرگذشتنامه.
- موضوع: نفس (فلسفه) - متون قدیمی تا قرن ۱۴.
- موضوع: فلسفه اسلامی.
- شناسنامه افزوده: برخواه، آنسیه
- شناسنامه افزوده: اشمیکه، زاینه
- شناسنامه افزوده: Sctmidtke, Sabine
- شناسنامه افزوده: پورجوادی، رضا
- شناسنامه افزوده: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- رده‌بندی کنگره: ۴ الف / BBRA.۳
- رده بندی دیویی: ۱۸۹/۱
- شماره کتابخانه ملی: ۳۶۷۰۶ - ۸۵ م

أزلية النفس و بقائها

تأليف: ابن كمونه

تصحيح و تحقيق و مقدمه: انسيه برخواه

مقدمه انگلیسی: پروفیسور زابینہ اشمیتکہ و رضا پورجوادی

مرکز تحقیقات کتب و تراث اسلامی

کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی

تهران - ۱۳۸۵



کتابخانه، موزه و مرکز اسناد

مجلس شورای اسلامی

ازلیة النفس و بقائها

تصحیح و تحقیق و مقدمه: انسیه برخوردار

حروف زن: مرکز پژوهش

صفحه آرا: فاطمه بوجار

نمونه خوان: مهری خلیلی

قلم‌های استفاده شده: لوتوس، بدر، یاقوت، Times

ناظر چاپ: نیکی ابوبی زاده

لیتوگرافی: پارسیان

چاپ: چاپخانه فرشیوه

شماره ثبت: ۲۶۴۰۶ / چاپ اول: زمستان ۱۳۸۵

شمارگان: ۱۰۰۰

بها: ۲۶۰۰۰ ریال

تمامی حقوق چاپ و نشر این اثر در انحصار کتابخانه، موزه و مرکز اسناد

مجلس شورای اسلامی است.

شابک: ۳ - ۵۱ - ۶۶۹۰ - ۹۶۴

انتشارات و توزیع: میدان بهارستان، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی

تلفن: ۸ - ۳۳۱۳۰۹۱۱، ۳۳۱۳۷۸۰۳ / دورنگار: ۳۳۱۳۰۹۱۹

مرکز پژوهش: خیابان انقلاب، بین خیابان دانشگاه و ابوریحان، ساختمان فروردین، طبقه هفتم

تلفن: ۶۶۳۰۸۵۷۶، ۶۶۳۰۸۷۶۸ / دورنگار: ۶۶۴۶۲۹۵۹

نشانی سایت اینترنتی: [WWW.Majlislib.com\(org\)](http://WWW.Majlislib.com(org))

نشانی پست الکترونیکی: Pajooresh@Majlislib.com

به نام خداوند مهرگستر مهربان

امروزه یکی از نشانه‌های فخامت و قدمت فرهنگ و تمدن ملت‌ها آثار علمی بازمانده از پیشینیان آن ملت است و توجه، نگاه‌داری و بهره‌برداری از این آثار به عنوان شاخصه‌ای مهم در میزان توسعه‌یافتگی کشورها و فرهیختگی ملت‌ها به‌شمار می‌رود. در این میان نسخ خطی و اسناد تاریخی و ملی، جایگاه ویژه‌ای دارند. کتابخانه مجلس شورای اسلامی ضمن تلاش برای روزآمدی و توجه به تجهیزات مدرن و شیوه‌های نوین اطلاع‌رسانی، از پرداختن به این گنجینه‌های ارزشمند نیز غافل نبوده است و در کنار نگهداری و تهیه نسخ خطی، تلاشهایی نیز در زمینه تصحیح و احیای آنها داشته است. اثر حاضر، ازلیة النفس و بقائها، تألیف ابن کمونه است که به کوشش دانشورگرامی سرکار خانم انسیه برخواه تصحیح و تحقیق شده، و اینک به پیشگاه شما خواننده اندیشمند عرضه می‌شود.

سید محمدعلی احمدی ابهری

رئیس کتابخانه، موزه و مرکز اسناد

مجلس شورای اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

تقدیم به پدر و مادر عزیزم

از رهگذر خاک سرکوی شما بود
هر نافه که در دست نسیم سحر افتاد



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فهرست مطالب

مقدمه مصحح	سیزده
شرح حال ابن کمونه	سیزده
اساتید و شاگردان	یازده
اعتقادات دینی ابن کمونه	شانزده
آثار ابن کمونه	هجده
آراء و اندیشه‌های ابن کمونه	بیست و پنج
تناسخ	بیست و شش
انحصار نوع انسانی در فرد	بیست و هشت
امتناع صدور بسیط از علت مرکب	سی
ازلیت نفس	چهل
تجرد نفوس حیوانی	چهل و هشت
شبهه تعدد واجب معروف به شبهه ابن کمونه	پنجاه و سه
شبهه جذر اصم	پنجاه و نه
درون مایه مقاله ازلیه النفس و بقالها	شصت و دو
فصل اول: در بیان شرح اسم نفس	شصت و سه

فصل دوم: در اثبات وجود نفس انسان	شصت و سه
فصل سوم: در واجب و ممکن و انقسام موجود به اندو	شصت و چهار
فصل چهارم: در اینکه واجب الوجود هیچگاه معدوم نمی‌شود	شصت و پنج
فصل پنجم: در بیان اینکه نفس انسان قدیم است	شصت و پنج
فصل ششم: در بیان اینکه هر ممکن قدیم دارای علتی قدیم است	شصت و شش
فصل هفتم: در بیان اینکه عدم معلول از عدم علتش منفک نمی‌شود	شصت و هفت
فصل هشتم: در بیان اینکه هر ممکنی در سلسله احتیاج به واجب الوجود لذاته منتهی می‌شود	شصت و هفت
فصل نهم: در ترتیب مقدمات مذکور با مقدمات بدیهی دیگر برای اثبات ابدیت نفس انسان	شصت و هشت
فصل دهم: در بیان دلایل قائلان به ابدیت نفس	شصت و نه

درون مایه مقالة النفس لیست بمزاج البدن و لا کائنة عن مزاج البدن

فصل اول: در بیان عدم حاجت به تصور ماهیت و حقیقت نفس و مزاج	هفتاد
فصل دوم: در بیان شرح اسم نفس و اثبات وجود آن	هفتاد
فصل سوم: در بیان حقیقت مزاج به وجهی که حکما بر آن اتفاق نظر دارند	هفتاد و یک
فصل چهارم: در بیان مراتب وجود اشياء	هفتاد و دو
فصل پنجم: در بیان اینکه علت حادث زمانی، حادث زمانی است	هفتاد و دو
فصل ششم: در بیان اینکه علت وجود حادث زمانی مرکب است	هفتاد و سه
فصل هفتم: در بیان اینکه اگر علت مرکب باشد معلول آن نیز مرکب خواهد بود	هفتاد و سه
فصل هشتم: در بیان اینکه مرکب بودن نفس محال است	هفتاد و پنج
فصل نهم: در ترتیب مقدمات مذکور برای اثبات اینکه نفس عین مزاج یا معلول مزاج نیست	هفتاد و شش
فصل دهم و یازدهم: در بیان تشکیکهای معاندان بر مقدمات برهان و جواب از تشکیکها ..	هفتاد و هفت

درون مایه رساله ابدية النفس و قدمها و بساطتها

مقایسه رساله ابدية النفس و قدمها و بساطتها با رساله ازالة النفس و بقائها	هشتاد و یک
معرفی نسخ و روش تصحیح متن	هشتاد و سه

رسالة في أزلية النفس و بقائها.....	٨٧
مقالة في أزلية النفس و بقائها.....	٨٩
الفصل الأول: في قول الشارح لمعنى اسم النفس.....	٩١
الفصل الثاني: في إثبات وجود نفس الإنسان.....	٩٥
الفصل الثالث: في الواجب و الممكن و انقسام الموجود إليهما.....	١٠٢
الفصل الرابع: في أن واجب الوجود لا يعدم أبداً.....	١٠٩
الفصل الخامس: في أن نفس الإنسان قديمة.....	١١٠
الفصل السادس: في أن لكل ممكن قديم علة قديمة.....	١٢١
الفصل السابع: في أن عدم المعلول لا ينفك عن عدم علته.....	١٣٠
الفصل الثامن: في أن جميع الممكنات ينتهي في سلسلة الحاجة إلى واجب الوجود لذاته.....	١٣٣
الفصل التاسع: في ترتيب هذه المقدمات مع مقدمات أخرى بديهية لينتج أن نفس الإنسان لا تعدم ..	١٣٥
الفصل العاشر: في ذكر ما وقفت عليه من حجج القائلين بأبدية النفس الإنسانية ليتبين.....	١٣٨
مقالة في أن النفس ليست بمزاج البدن و لا كائنة عن مزاج البدن	١٤٩
فصل ١: [في أنه لا حاجة إلى تصور مهية النفس و المزاج و حقيقتهما].....	١٥١
فصل ٢: [في بيان شرح اسم النفس و إثبات وجوده].....	١٥٣
فصل ٣: [في بيان حقيقة المزاج على الوجه المتفق عليه في ما بين الحكماء].....	١٥٥
فصل ٤: [في بيان مراتب وجود الأشياء].....	١٥٧
فصل ٥: [في أن علة الحادث الزماني حادثة زمانية].....	١٥٩
فصل ٦: [في أن العلة لوجود الحادث الزماني مركبة من موجود دائم الوجود و من سبق حادث آخر].....	١٦٠
فصل ٧: [في امتناع صدور البسيط عن العلة المركبة].....	١٦١
فصل ٨: [في بيان أن النفس يستحيل أن تكون مركبة].....	١٦٣
فصل ٩: [في ترتيب هذه المقدمات لينتج أن النفس ليست بمزاج البدن...]	١٦٧
فصل ١٠: [في بيان تشكيكات المعاندين على مقدمات البرهان]	١٦٨
فصل ١١: [في ذكر الأجوبة عن تلك التشكيكات]	١٧٧

رسالة في أبدية النفس و بقائها و بساطتها	١٩٣
تصوير نسخه های خطی	٢٠٩
نمایه ها	٢٢٣
نام ها	٢٢٥
کتاب ها	٢٢٥
واژگان اصطلاحی	٢٢٧
کتابنامه	٢٣١



مرکز تحقیقات کتب و تیراج اسلامی

مقدمة مصحح

در این مقدمه سعی بر آن داریم که پیرامون شرح حال، آراء و آثار ابن کمونه سخن گفته و در انتها به معرفی رسالات و توضیح مختصر فصول آنها و شیوه تصحیح متن پردازیم:



شرح حال ابن کمونه

مرکز تحقیقات کتب و اسناد اسلامی

عزالدولة ابوالرضا سعدبن نجم الدولة منصوربن سعدبن کمونه فیلسوف، منطقی و چشم پزشک که در زمان فرمانروایی مغولان در قرن هفتم در بغداد می زیست.^۱ برخی نویسندگان، نیای او هبة الله بن کمونه را از فیلسوفان یهودی معاصر ابن سینا و ابوریحان بیرونی و ابوالخیر خمار شمرده اند.^۲ اما در منابع کهن به این مطلب اشاره ای نشده است. با اینهمه خود وی در کتاب البلدان ذیل شهر قزوین، از «ابوالقاسم بن هبة الله کمونی» به عنوان جد پنجم خود نام برده است.^۳

از محل و تاریخ تولد و شرح حال ابن کمونه اطلاع دقیقی در دست نیست. تنها منبع

۱. تنقیح الابحاث للملل الثلاث، ص ix؛ تلخیص مجمع الآداب فی معجم الألقاب، ج ۴، ص ۱۵۹.

۲. الذریعة الی تصانیف الشیعة، ج ۲، ص ۲۸۶.

۳. فهرس مخطوطات دارالکتب المظاهریة، ص ۱۵.

مهم و قابل توجهی که درباره زندگی و احوال او موجود است، کتاب الحوادث الجامعة منسوب به ابن فوطی است.^۱ مصنف در این اثر ذیل حوادث سال ۶۸۳ چنین آورده: «در این سال بین مردم شایع شد که عزالدوله بن کمونه یهودی کتابی با نام الابحاث عن الملل الثلاث تألیف کرده که در آن از نبوت بحث کرده و متعرض مطالبی شده که از ذکر آن به خدا پناه می‌بریم. پس مردم بر علیه او شورش کردند و اجتماع کرده تا به خانه وی هجوم برند و او را به قتل رسانند. امیر تمسکای شحنة عراق و مجدالدین بن اثیر و جماعتی از امرا به سوی مدرسه مستنصریه رفتند و از قاضی القضاة و مدرسین مدرسه خواستند که در این باره تحقیق و بررسی کنند و همچنین ابن کمونه را خواستند، ولی او ناپدید گشته بود. اتفاقاً آن روز، جمعه بود و قاضی القضاة برای ادای نماز می‌رفت که مردم مانع وی شدند و او به مدرسه مستنصریه بازگشت. ابن اثیر به میان جمعیت رفت تا آنان را آرام کند، اما مردم او را دشنام داده و به جانب‌داری از ابن کمونه و دفاع از او متهم کردند. شحنة عراق فرمان داد در میان جمعیت ندا کنند که روز بعد برای سوزاندن ابن کمونه در خارج شهر حاضر شوید. مردم از شنیدن این خبر آرام گرفته و متفرق شدند. و بعد از آن هیچ یادی از ابن کمونه نشد. ابن کمونه را هم در صندوقی نهاده به حله نزد فرزندش، که در آنجا کاتب بود، فرستادند و او در آن شهر بود و پس از چندی همانجا وفات یافت».^۲

۱. سید مصطفی جواد این اثر را در ۱۳۱۱ ق در بغداد منتشر کرد و آن را به ابن فوطی نسبت داد، اما در مقاله خود درباره ابن فوطی در دائرة المعارف از این رأی بازگشته و چنین اظهار نظر کرده است که مؤلف این کتاب ابن فوطی نبوده و باید درباره مصنف آن تحقیق و بررسی شود (→ حوالشی ابن المحرومة علی کتاب تنقیح الابحاث للملل الثلاث، ص ۲۳).

۲. «و فیها [سنة ثلاث و ثمانین و ستمائة] اشتهر ببغداد أن عزالدولة بن کمونة اليهودي صنف كتاباً سماه الابحاث عن الملل الثلاث، تعرض فيه بذكر النبوات و قال ما نعوذ بالله من ذكره، فثار العوام و هاجوا و اجتمعوا لکبس داره و قتله، فرکب الامیر تمسکای شحنة العراق و مجدالدین بن الاثیر و جماعة الحکام إلى المدرسة المستنصرية و استدعوا قاضی القضاة و المدرسین لتحقیق هذه الحال، و طلبوا ابن کمونة، فاختموا و اتفق ذلك

ابن فوطی همچنین در تلخیص مجمع الآداب فی معجم الألقاب^۱، ابن کمونه را مردی ادیب، فیلسوف، منطقی و ریاضی دان دانسته که طالبان علم به او روی می آوردند. وی چندان شهرت داشته که ابن فوطی از او درخواست می کند چیزی بنویسد که زینت بخش کتابش باشد و ابن کمونه برای او ایاتی می فرستد:

«... و لم يتفق لي الاجتماع بخدمة للمرض الذي عرض لي و كتبتُ الي خدمته أتمس شيئاً من فوائده لأطرز به كتابي فكتب لي مع صاحبنا و صديقنا شمس الدين محمد بن أبي الربيع الحاسب المعروف بالحشف سنة ثلاث و ثمانين و ستمائة:

«صن العلم عن أهل الجهالة دائماً و لأثوله من لا يكون له اهلاً
فیورته كبراً و مقتاً و شرّة و يقبله النقصان من عقله جهلاً
فكن أبدأ من صونه عنه جاهلاً و لا تطلبن الفضل من ناقص أصلاً».

ابن فوطی در اثر مذکور، وفات ابن کمونه را سال ۶۸۳ در حله ذکر کرده است^۲. برخی منابع^۳ سال وفات او را ۶۷۶ دانسته اند که مسلماً اشتباه است، زیرا تاریخ تألیف بعضی از کتابهایش بعد از این تاریخ است.

اساتید و شاگردان

از اساتید و شاگردان ابن کمونه اطلاعی در دست نیست، آنچه مسلم است اینست که

→

اليوم يوم الجمعة، فركب قاضي القضاة للصلاة فمنعه العوام فعاد إلى المستنصرية، فخرج ابن الاثير ليسكن العوام فأسمعوه قبيح الكلام و نسبوه إلى التعصب لابن كمونة والذب عنه، فأمر الشحنة بالنداء في بغداد بالمباكرة في غد إلى ظاهر السور لاحتراق ابن كمونة، فسكن العوام و لم يتجدد بعد ذلك له ذكر، و أما ابن كمونة فانه وضع في صندوق مجلد و حمل إلى الحلة و كان ولده كاتباً بها فأقام أياماً و توفي هنالك. الحوادث الجامعة و الشجارب النافعة في المائة السابعة، ص ۴۴۱.

۱. تلخیص مجمع الآداب فی معجم الألقاب، ج ۴، صص ۱۵۹-۱۶۱. ۲. همان، ص ۱۶۱.

۳. كشف الظنون عن اسامي الكتب و الفنون، ج ۱، ص ۹۵.

او فلسفه را از استاد فرانگرفته، بلکه خود کتب گذشتگان از جمله ابن سینا، مسکویه، ابوالبرکات بغدادی، فخرالدین رازی، امام محمد غزالی و... را مطالعه کرده است. وی در ضمن مقاله ازلية النفس و بقائها دلیلی را که مسکویه به نقل از افلاطون برای اثبات بقاء نفس اقامه کرده، نقل می‌کند و می‌گوید:

«[مسکویه] این ادله را در الفوز الاصر از افلاطون نقل کرده و من آنرا آنگونه که شایسته است نمی‌فهمم. شاید فلاسفه بعدها آنها را روشن‌تر ساخته و مقدمات آنرا به ترتیبی درآورده باشند که نتیجه منظور را تضمین کند. اما از آنجا که من فلسفه را نزد معلمی نیاموخته‌ام و در کتابهای ایشان نیز بیانی نیافته‌ام که مقدمات این برهان را استوار سازد و با اصطلاحات آنان نیز آشنا نیستم، درباره درستی یا نادرستی این براهین حکم قاطع نتوانم کرد...»^۱

با اینحال از مکاتباتی که ابن‌کُمونه با دانشمندان و فیلسوفان معاصر خود داشته و رساله‌ها و کتبی که به درخواست فلاسفه و حاکمان عصر خود تألیف کرده، می‌توان دریافت که وی مورد توجه و اعتنای دانشمندان معاصرش بوده است.^۲

اعتقادات دینی ابن‌کُمونه

اعتقادات دینی و مذهبی ابن‌کُمونه مورد اختلاف است. وی در کتب بسیاری از متکلمان، علما و فلاسفه متأخر از خودش، یهودی و اسرائیلی خوانده شده است.^۳ اما برخی از محققان معتقدند که او اسلام آورده بود.^۴ وجود مجموعه‌ای از مؤلفات

۱. ازلية النفس و بقائها، الفصل العاشر.

۲. نک به ادامه مقدمه؛ نیز: «ابن‌کُمونه»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، ص ۵۲۴.

۳. در کتاب سه سنت فلسفی، گزارشی از فلسفه‌های هندی، چینی و یهودی (ص ۲۳۱) چنین می‌خوانیم: «می‌توان او را آخرین فیلسوف یهودی شرق اسلامی به حساب آورد»؛ نیز نک به: موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، ص ۳۷.

۴. نک به: حواشی ابن‌المحرمة علی کتاب تنقیح الابحاث للملل الثلاث، مقدمة حبیب پاشا، زیرنویس ۱۷، ص ۲۹.

ابن کمونه به خط خود او در کتابخانه حیدری نجف اشرف که به نوشته صاحب ذریعه^۱ دارای خطبه و ذیل به شیوه علمای مسلمان و شیعه است، مؤید این نظرست و آقابزرگ طهرانی با استناد به همان کتب و رسائل، ابن کمونه را مسلمان و حتی شیعه دانسته است.^۲ اما همو در طبقات اعلام الشيعة نامی از ابن کمونه نبرده و به گفته موشه پرلمان مصحح تنقیح الابحاث که او را یهودی معرفی کرده^۳، اکتفا کرده است.^۴

برخی دیگر نیز برآنند که او بخاطر ترس یا تقیه یا فرصت طلبی به ظاهر اسلام آورد. ابن کمونه در تنقیح الابحاث درباره علل گرایش مسلمانان به اسلام مطالبی ایراد کرده که بیان آنها توسط فردی، اگر چه به ظاهر، مسلمان محال است. او می گوید: «لا نرى أحداً إلى اليوم يدخل في الإسلام إلا أن يكون عليه خوف، أو في طلب العز، أو يؤخذ في خراج ثقیل، أو يهرب من الذل، أو يؤخذ في سبي، أو يعشق مسلمة، أو ما أشبه ذلك. ولم نر رجلاً عالماً بدينه و بدين الإسلام، هو عزيز مؤسر متدين، انتقل إلى دين الإسلام بغير شيء من الأسباب المذكورة أو ما مثلها»^۵.

وی در موضع دیگری از همان کتاب می نویسد: «كثير ممن نجده في زماننا يدخل في دين الإسلام يستظهر بذلك على الأقران و يصير بطبعه مانئلاً إلى نصرة ذلك الدين، مع كونه لا يكون مؤمناً به في الباطن»^۶.

با در نظر گرفتن مطالب فوق و نیز با توجه به اینکه هیچ سند تاریخی که دال بر اسلام آوردن ابن کمونه باشد، موجود نیست، می توان رأی کسانی را که قائل به مسلمان بودن وی هستند، بعید دانست.

۱. الذریعة، ج ۲، ص ۲۸۶.

۲. میرزا محمد علی مدرس نیز او را شیعه دانسته است «ريحانة الادب في تراجم المعروفين بالكنية او اللقب، ج ۸، ص ۱۷۳».

۳. تنقیح الابحاث للملل الثلاث، مقدمه موشه پرلمان، ص ix.

۴. طبقات اعلام الشيعة القرن السابع (الانوار الساطعة في المائة السابعة)، صص ۶۹-۱۷۶.

۵. تنقیح الابحاث للملل الثلاث، ص ۱۰۲. ۶. همان، ص ۹۲.

و اما وجود عباراتی در حمد و ثنای پیامبر اسلام را در کتب ابن کمونه به وجوه بسیاری می توان تفسیر نمود. برخی این عبارات را به ناقلان و استنساخ کنندگان نسبت داده اند. بعضی نیز به کار بردن این عبارات را توسط ابن کمونه به تسامح دینی نسبت داده اند. به نظر این عده، برخی از فلاسفه از جمله فارابی، ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی، همه ادیان را از این جهت که وجوه مختلف و تعبیر متکامل امر الهی هستند، مساوی و شایسته احترام می دانند. از این لحاظ طبیعی است که ابن کمونه نیز موسی، عیسی و محمد صلوات الله علیهم را با عبارات حمد و ثنایی که نزد پیروان آنان مرسوم و معمول است، ستایش کند و به این ترتیب از یک سو به اعتقادات پیروان این ادیان احترام بگذارد و از سوی دیگر وسیله نشر و رواج کتب خود را فراهم آورد.

اما این تفسیر، چندان صحیح به نظر نمی رسد. زیرا با توجه به محتوای کتاب تنقیح الابحاث نمی توان ابن کمونه را قائل به تساوی ادیان سه گانه دانست. طعن شدید او به اسلام و صدمه بیش از اندازه او به مسیحیت، حاکی از اعراض او از این دو دین و تعصبش نسبت به دین یهود است.

برخی برآنند که «مودت و صراحت» دو لفظی هستند که در نهایت، ذهنیت ابن کمونه را روشن می کنند. چرا که انتقاد ابن کمونه از اسلام و مسیحیت، از باب صراحت و استعمال عبارات حمد و ثنا برای نبی مسلمانان و نبی مسیحیان، از باب مودت و احترام به پیروانشان، و نه اقرار او به نبوت آندو، بوده است.^۱

آثار ابن کمونه

نزدیک به ۳۰ کتاب و رساله از ابن کمونه در کتابخانه های جهان موجود است^۲ که برخی از مهم ترین آنها بدین قرارند:

۱. حواشی ابن المحرومة علی کتاب تنقیح الابحاث للملک النلات، مقدمة حبیب پاشا، صص ۲۹-۳۳.

۲. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، ص ۵۲۵.

۱. المطالب المهمة من علم الحكمة

کتاب بعد از خطبه با این عبارات آغاز شده است: «هذا كتاب أوردت فيه المهم من المطالب الحكمية و ما ينتفع به فيه، رتبته على فصول سبعة، ذات مباحث و في سابعها سبعة مباحث سابعها في التوحيد...».

مؤلف در پایان کتاب می نویسد: «و تقرير هذا المطلب على هنا مما لم أجده في كلام من تقدم و قد ختمت الكتاب بمسئلة التوحيد تفألأ بأن يختتم الله تعالى به ».

این کمونه در این اثر مباحث مهم منطقی، امور عامه و الهیات را به صورت بسیار فشرده و مختصر در یک مقدمه و هفت فصل و هر فصل در هفت مبحث بیان کرده است. فهرست فصول هفتگانه کتاب به شرح ذیل است:

۱. فی المنطق. ۵. فی الاعراض.

۲. فی الامور العامة. ۶. فی الجواهر المتحيزه و هی الاجسام.

۳. فی احکام الممكن الوجود. ۷. فی الجواهر المجردة.

۴. فی احکام الواجب الوجود.

صاحب ذریعه نسخه ای از این اثر را به خط خود مؤلف در ضمن مجموعه ای نزد شیخ محمد سماوی دیده است.^۱ نسخه ای دیگر نیز در کتابخانه آستان قدس رضوی به شماره ۹۰۱ موجود است و نام مؤلف در دیباچه آن «عزالدوله سعدبن الحسن بن هبة الله بن کمونه» ذکر گردیده است.^۲ سید حسین موسوی این رساله را در مجله خردنامه صدرا، شماره سی و دوم (تابستان ۱۳۸۲) تصحیح و چاپ کرده است.

۲. شرح الاصول و الجمل من مهمات العلم والعمل

از شروح کتاب الاشارات و التنبیها تالیف ابن سینا. مؤلف آن را به نام فرزند شمس الدین محمد جوینی صاحب دیوان الممالک به رشته تحریر درآورده است. مؤلف

۱. الذریعة، ج ۲۱، ص ۱۴۱. ۲. فهرست الفبائی کتب خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، ص ۵۲۷.

در کتاب مذکور، علاوه بر استنباطهای خود، تمام الفاظ و عبارات ابن سینا و نیز آرای سایر حکما و بخشهایی از شرح خواجه نصیر طوسی را آورده است. ابن کمونه کتاب را با این عبارات خاتمه داده است: «هذا ما تيسر على حكم العجلة في أوقات مختلصة من الشواغل الدنيوية من غير معاودة تنقيح ولا مراجعة تهذيب»^۱.

۳. التنقيحات في شرح التلويحات

تلويحات از تألیفات شیخ اشراق است که ابن کمونه آن را شرح کرده است. این شرح شامل منطق، طبیعیات و الهیات است و ابن کمونه آن را بنابه درخواست گروهی از طالبان علم تقریر و تحریر کرده است. ابن کمونه در این اثر به توضیح عبارات تلویحات و تفسیر مقاصد کتاب و تقریر قواعد آن براساس آثار شیخ اشراق پرداخته است. در عین حال اگر اشکال و ایرادی بر کلام شیخ داشته، آن را متذکر و کلام سهروردی را مردود یا ضعیف دانسته است. این کتاب توسط سیدحسین سید موسوی در ۷۵-۱۳۷۴ در دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران جهت اخذ درجه دکتری به راهنمایی دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی تصحیح شده است.

مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

۴. الجديد في الحكمة

این کتاب با عناوین الکاشف^۲، رساله فلسفی^۳، کتاب فی الحکمة^۴ و کتاب فی المنطق و الطبيعة

۱. همان، ج ۳، ص ۹۴؛ ریحانة الادب، ج ۱، ص ۱۷۲؛ کشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج ۵، ص ۳۱۶؛ ج ۲، ص ۱۰۳۵؛ ج ۱، ص ۹۵؛ هدية المارفين، اسماء المؤلفين و آثار المصنفين من كشف الظنون، ج ۱، ص ۳۸۵؛ فهرست المخطوطات العربية في مكتبة الاوقاف العامة في بغداد، ج ۴، ص ۶۰؛ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، ص ۴۷۳.

Geschichte der Arabischen Litteratur, p.769.

۲. فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی، ج ۵، صص ۴۳۹-۴۴۴.

۳. فهرست کتابخانه اهدائی آقای سیدمحمد مشکوة به کتابخانه دانشگاه تهران، کتابهای فلسفی، عرفانی و کلامی، ج ۳، بخش ۱، صص ۲۶۵-۲۶۶.

۴. از خزاین ترکیه، مجله دانشکده ادبیات، ش ۳، صص ۵۳-۵۶.

مع الحکمة الجديدة^۱ نیز در فهرستها معرفی شده است.

این اثر توسط حمید مرعیدالکبیری تصحیح شده است و از سوی دانشگاه بغداد در ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۲ م به چاپ رسیده است. مصحح عنوان الجدید فی الحکمة را برای کتاب برگزیده است، زیرا کلمه «الجدید» در نسخه قدیمی تر آمده و کلمه «فی الحکمة» نیز در منابع تاریخی ذکر شده است.^۲

کتاب، همچنانکه مؤلف خود نیز در دیباچه تذکر داده، دارای ۷ باب و هر باب دارای ۷ فصل است. فهرست بابها به این شرح است:

۱. فی آلة النظر المسماة بالمنطق.
۲. فی الامور العامة للمفهمات کلها.
۳. فی اقسام الاعراض الوجودية والاعتبارية.
۴. فی الاجسام الطیمة و مقوماتها و احکامها.
۵. فی النفوس و صفاتها و آثارها.
۶. فی العقول و آثارها فی العالم الجسماني و الروحاني.
۷. فی واجب الوجود و وحدانیته و نفوت جلاله و کیفیة فعله و عنايته.

ابن کمونه در مقدمه این کتاب از امیر سیف الدین سنجر صاحبی یاد کرده و می نویسد: «در روزگاری که بناچار عهده دار مشاغل و مناصب دنیایی بودم به درخواست امیر مزبور این کتاب را تألیف کردم... ارزش این کتاب را تنها محقق می داند که دیرزمانی با کتب گذشتگان آشنا بوده و نوشته های پیشین را مطالعه کرده است»^۳.

۵. اللمة الجورینة من الحکمة العلمیة والعملیة

از این اثر نسخه ای به خط مؤلف در خزانه غرویة نجف اشرف موجود است.^۴ مؤلف

1. Geschichte der Arabischen Litteratur, p. 769.

۲. الجدید فی الحکمة، ص ۶۰۲.

۳. همان، صص ۱۴۶ - ۱۴۷.

۴. الذریعة، ج ۱۸، ص ۳۵۱.

در دیباچه نوشته است که چون شمس‌الدین محمد مؤمن قزوینی به بغداد آمد از او خواست کتابی دربارهٔ عقلیات بنویسد تا آن را به گنجینهٔ شمس‌الدین محمد بن بهاء‌الدین محمد جوینی ببرد، و ابن‌کمون این کتاب را در دو جمله، جملهٔ اول در علم و جملهٔ دوم در عمل، و هر جمله مشتمل بر دو باب و هر باب مشتمل بر پنج فصل به رشتهٔ تحریر درآورد. فهرست بابها به شرح ذیل است:

جمله اول:

۱. فی اثبات مدبر العالم الواجب وجوده و وحدانیته و بیان جملهٔ من صفات جلاله و عنایت.
۲. فی اثبات جملهٔ من احوال النفس المجردة.

جمله دوم:

۱. فی ذکر جملهٔ من اصلاح حال النفس و سیاستها.
 ۲. فی اصول تتعلق بمصالح اصحاب الانسان و اهله و رعیت.
- نسخه‌ای از این اثر به شمارهٔ ۸۶۱ در مجموعهٔ اهدائی مشکوة در دانشگاه تهران^۱ و نسخه‌ای به شمارهٔ ۸۵۵ در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی^۲ موجود است.

۶. تنقیح الابحاث للملل الثلاث

از مهمترین تألیفات ابن‌کمون است و مستشرق یهودی موشه پرلمان در ۱۹۶۷م به همراه مقدمه و ترجمه انگلیسی کتاب و نیز تعلیقاتی وافی به چاپ رسانده است. کتاب شامل ۴ فصل است: فصل اول دربارهٔ نبوت و سه فصل دیگر به ترتیب دربارهٔ دین یهود، مسیحیت و اسلام است. مؤلف بعد از بحثی کلی دربارهٔ دین و نبوت با اتکاء به گفته‌های ابن‌سینا، غزالی، موسی بن میمون و فخرالدین رازی، فصلهای ویژه‌ای به بیان اصول اعتقادات هر یک از ادیان سه‌گانه مذکور اختصاص داده است. اشتاینشایدنر این

۱. فهرست کتابخانهٔ اهدائی آقای سیدمحمد مشکوة به کتابخانهٔ دانشگاه تهران، کتابهای فلسفی، عرفانی، کلامی، ج ۳، بخش ۱، ص ۳۳۵.

۲. فهرست الثبائی کتب خطی کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی، ص ۴۸۴.

کتاب را «جالبترین کتاب مناظره بین ادیان به زبان عربی» دانسته است.^۱
بر این کتاب برخی از دانشمندان و علما ردیه‌هایی نوشته‌اند که از جمله آنها می‌توان
از کتب ذیل نام برد:

- الف- الدر المنضود فی الرد علی فیلسوف اليهود تألیف مظفرالدین احمد بن ساعاتی.^۲
ب- نهوض حیث النهود الی خوض حیث اليهود تألیف زین الدین محمد ملطی شافعی.^۳
ج- رد تنقیح الملل الثلاث اثر مؤیدالدین سموئیل.^۴
د- حواشی ابوالحسن بن محرومة بر تنقیح که حدود ۱۳۳ حاشیه بر باب دوم و سوم
از کتاب تنقیح است و با تصحیح و مقدمه مطران حبیب پاشا به سال ۱۹۸۴ م در لبنان به
چاپ رسیده است.

۷. تلخیص لباب المنطق تألیف نجم الدین نخجوانی
این اثر به سال ۶۷۹ پایان یافته است و نسخه‌ای از آن به خط مؤلف در خزانه غرویه
نجف اشرف موجود است.^۵

مرکز تحقیقات کتب و اسناد اسلامی

۸. النقاط الاعتراضات
در رد بر کتاب زبدة النقص و لباب الكشف تألیف نخجوانی که اشارات و تنبیهات ابن سینا را
در آن شرح و رد کرده است. به گزارش صاحب ذریعه، مؤلف در این کتاب یادآور شده که
اثر مذکور را بعد از تلخیص لباب المنطق تألیف کرده است.^۶

۹. النقاط از آثار الباقیه تألیف ابوریحان بیرونی
النقاط از الشمسیة المنطقية تألیف دبیران کاتبی قزوینی

۱. «ابن کمونه»، دانشنامه ایران و اسلام، ج ۶.

۲. تاریخ علماء بغداد المسمى بمنتخب المختار، ص ۳۵؛ حاجی خلیفه، همان، ج ۱، ص ۷۳۴.

۳. فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی، ج ۹، بخش ۲، ص ۵۰۲.

۴. همانجا. ۵. الذریعة، ج ۴، ص ۴۲۵. ۶. همان، ج ۲، صص ۲۸۶ - ۲۸۷.

التقاط از قانون مسعودی تألیف ابوریحان بیرونی
التقاط از کتاب الهيئة تألیف مزیدالدین عروضی
چهار التقاط مذکور نیز ضمن مجموعه‌ای در خزانه غرویه به خط ابن‌کُمونه موجود است.^۱

۱۰. فوائد من تلخیص المحصل

منتخبی است از اثر خواجه نصیرالدین طوسی که به خط ابن‌کُمونه نوشته شده و تاریخ کتابت آن ۷۰۶ ه‍.ق است. این کتاب در نجف اشرف موجود است.^۲

۱۱. مکاتباتی با خواجه نصیرالدین طوسی و دبیران کاتبی قزوینی

ابن کُمونه ظاهراً از محضر نجم‌الدین کاتبی قزوینی استفاده کرده و نیز با خواجه طوسی بوسیله مکاتبه رابطه داشته است. از جمله مکاتبات وی سؤال او از خواجه نصیر طوسی درباره هفت مسئله فلسفی و نیز درخواست جواب از خواجه درباره مغالطة دبیران کاتبی قزوینی درباره حدوث عالم است.^۳

۱۲. فوائد و مغالطات

فوائد متفرق و مغالطاتی از ابن‌کُمونه نقل شده از جمله شبهة جذراصم، شبهة درباره قدم حوادث یومیة، شبهة استلزام و...^۴

۱. همانجا.

۲. *Geschichte der Arabischen Littertur*, p. 769؛ ریحانة الادب، ج ۱، ص ۱۷۴؛ دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، ص ۵۲۵.

۳. احوال و آثار نصیرالدین طوسی، صص ۲۶۶ و ۵۱۲-۵۱۳؛ *Geschichte der Arabischen Littertur*, p. 769؛ فهرست کتابهای خطی کتابخانه مجلس سنا، ج ۱، ص ۱۲۶.

۴. الذریعة، ج ۱۶، ص ۳۱۸؛ فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی، ج ۵، ص ۳۰۲.

۱۳. تقریب‌المحجة و تهذیب‌الحجة

از این اثر نیز نسخه‌ای به خط مؤلف در خزانه غرویه موجود است.^۱

۱۴. البلدان

در این کتاب ترجمه علما ذکر شده است.^۲

۱۵. الکافی‌الکبیر فی‌الکحل

از این اثر صدقة‌بن ابراهیم مصری حنفی در عمدة‌الکحلیة فی‌الأمراض‌البصریة یاد کرده است.^۳

۱۶. تذکرة فی‌علم‌الکیمیا^۴

۱۷. کتابی درباره‌ی اختلاف میان یهودیان ربانی و قرایی^۵

۱۸. رسالة‌ازلیة‌النفس و بقالها

۱۹. رسالة‌ابدية‌النفس و قدمها و بساطتها

معرفی و شرح مختصری از فصول دو رسالة اخیر ارائه خواهد شد.

آراء و اندیشه‌های ابن‌کمونه

برخی ابن‌کمونه را با نظر به شرح تلویحات او، فیلسوف اشراقی دانسته‌اند. ملاصدرا

۱. الذریعة، ج ۲۶، ص ۱۲۲۵ مؤرخ العراق ابن‌القوطی، ص ۱۲۲.

۲. فهرس مخطوطات دارالکتب الظاهرية، همانجا.

۳. حواشی ابن‌المحرومه علی کتاب تنقیح‌الایبحاث‌للطلل‌الثلاث، مقدمه حبیب‌پاشا، ص ۲۶؛ *Geschichte der Arabischen Litteratur*, p. 769.

۴. صبح‌الأعشى، ج ۱، ص ۴۷۵.

۵. دانشنامه ایران و اسلام، همانجا؛ «ابن‌کمونه»، موسوعة‌الیهود و‌الیهودية‌والصهيونية، ج ۲، ص ۳۲۸.

IBN KAMMUNA, SAD IBN MANSUR", *Encyclopedia Judaica*, Volum 8, P. 1187.

در فصلی از سفر ثالث اسفار درباره علم خدا به اشیاء، از هفت مذهب در این باب یاد کرده است. مذهب اول، مذهب توابع مشاء از جمله فارابی، ابن سینا، بهمنیار و لوکری است. وی در مذهب دوم، سهروردی، طوسی، ابن کمونه، علامه شیرازی و شهرزوری را به عنوان پیروان فلسفه رواقی و از گروه فلاسفه اشراقی دانسته است. این مذهب از سایر مذہبها در تمام حوزه های فلسفی از جمله منطق، طبیعیات، الهیات و بحث معاد متمایز شده است.^۱

در اینجا به بررسی اجمالی و ارائه گزارشی مختصر از آراء و اندیشه های ویژه ابن کمونه می پردازیم:

تناسخ

ابن کمونه معتقد است که دلیل قاطعی برابطال تناسخ در دست نیست. وی در الجدید فی الحکمة و تنقیحات درباره تناسخ سخن گفته است. او در الجدید فی الحکمة^۲، تعلق نفس را به اجسام بعد از موت به چند وجه ممکن دانسته است:

الف- تعلق نفس به بدن هنگام بعث و یا معاد جسمانی که در شرع پذیرفته شده و راهی برای اثبات آن به جز وحی و شریعت نیست.

ب- تعلق نفس بعد از مفارقت از بدن به بعضی از اجسام سماوی برای مشاهده خیرات. به نظر وی بعید نیست که این تعلق آخرین مرحله برای رسیدن به کمالات نفسانی باشد. همچنین ممکن است که برای نفوس متعدد، بدنی واحد باشد که هریک از نفوس در آن بدن، صور را مشاهده می کنند، اما حرکت دادن آن جسم بوسیله این نفوس

۱. "The Illuminationist tradition", History of Islamic philosophy, part I, p. 484-496;

الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۶، صص ۱۸۰-۱۸۱؛ حکمت اشراق و فرهنگ ایران، مجموعه مقالات دکتر محمد معین، صص ۲۳۸-۲۳۹.

۲. الجدید فی الحکمة، صص ۴۷۲-۴۷۴.

نیست، چون اختلاف اراده‌ها لازم می‌آید. نیز بعید نیست که برای نفوس اشقیاء جرم یا اجرام دیگری باشد که به توسط آن صور سرور و آلام را تخیل کنند.

البته ابن‌کمونه خود یادآور می‌شود که حکم به این موارد از طریق احتمال و تجویز است و نه قطع و یقین.

ج - تناسخ و تعلق نفوس به بدنی از جنس همان بدنی که قبل از مفارقت، در آن بوده‌اند اعم از بدن انسانی، حیوانی، نباتی یا معدنی.

و چون بدنهایی که برای تعلق نفوس صلاحیت دارند، قدیم و ازلی‌اند و نفس انسانی نیز قدیم است، تناسخ واجب است زیرا وجود نفوس غیر متناهی به دلیل تناهی علل و حیثیات محال است، چون به اعتبار علل و حیثیات، معلولها متکثر می‌شوند.

ابن‌کمونه در شرح تلویحات^۱ سهروردی، برهان او را بر بطلان تناسخ (با این بیان که اگر تناسخ جایز باشد برای بدن واحد، دو نفس حاصل می‌شود؛ تالی باطل است، پس مقدم هم باطل خواهد بود) غیر مستدل دانسته است.

وی همچنین در شرح تلویحات^۲ حجت‌ها و استدلال‌های قائلین به تناسخ را اقناعی و غیر یقینی دانسته است.

به نظر ابن‌کمونه شاید حکمای متقدم که منکر تناسخ بوده‌اند، تناسخ را به معنی تصرف نفس مجرد بعد از مفارقت از بدن در بدنی دیگر منع نکرده‌اند، بلکه تناسخ به معنای انتقال مستمر نفس منطبع در ابدان را در بدن حیوانات ممنوع دانسته‌اند. زیرا تناسخ به این معنا قطعاً باطل است. چرا که انتقال صور و اعراض محال است. اما برهان بر ابطال تناسخ به معانی دیگر اقامه نشده است. عبارت او درباره تناسخ از این قرار است:

«... و لعل مسألة التناسخ من جملة احدى عشر مسألة ذكر أن المعلم الاوّل كتبها لمصلحة

۱. التلویحات فی شرح التلویحات، ص ۹۱۳.

۲. همان، ص ۹۱۶.

رعاها، و لعلّ من منع التناسخ من الحكماء الاقدمین لم یشر الى التناسخ بمعنی تصرف النفس المجردة فی بدن بعد ان كانت متصرفة فی غیره، بل منعه بمعنی أنّ تكون النفس جرمية ای منطبعة فی أبدانها و هی مع ذلك دائمة الانتقال فی الحيوانات، فأنه بهذا المعنی باطل قطعاً لاستحالة انتقال الصور و الاعراض و ليس ما اصطلح علیه بالتناسخ الا هذا المعنی الممتنع، و ما عداه فلم یقم البرهان علی امتناعه، والذي أثبت به أنّ نفوس الحيوانات مجردة لا یتمشی فی جميعها، بل فی بعضها و هی الحيوانات التي فیها ذكاء لها فطنة، و لامانع عن أن يكون من الحيوانات و النبات الغير الثابتة زماناً طویلاً كالذود و نحوه ما ليس لها مثل هذه النفوس التي تنوع الانسان و الانواع المتفطنة من الحيوان و يكون فی الأدوار و الأزمنة الطويلة بعد لبث النفوس مترددة فی الأبدان أحقاباً ینجو بعضها من مقارنته الابدان و یتخلص الى عالم القدس، و تحصل له اللذة الحقيقة و يكون تخلصه من التعلق بالأبدان هو المشار اليه فی كلام الانبياء عليهم السلام بخروج بعض الفساق من جهنم التي قيل لها «هل امتلأت» فقالت «هل من مزيد» كما ورد فی التنزیل.

و اما المخصص لتعلق النفس بالمفارقة ببدن نوع من الحيوان دون بدن نوع آخر فهو ما لتلك النفس من الاخلاق و الملكات. فان لكل خلق و ملكة بدناً هو أليق به و أنسب اليه كبذن الأسد للشجاعة و الفتك، و لا یتعلق نفس من له خلق الحرص مثلاً ببدن النملة الا بعد تعلقها بأبدان كثيرة مناسبة لهذا الخلق علی وجه التدریج من بدن اكبر الى بدن أصغر أو بالعكس، و الاحتمالات كثيرة^۱.

انحصار نوع انسانی در فرد

اکثر حکما به اتحاد نفوس بشری در نوع قائل اند و از این طریق به حدوث نفوس نیز استدلال کرده اند. ابو البرکات بغدادی اتحاد نفوس را در نوع انکار کرده است، اما بعد از

بحثهای مفصل در این باره، اعتراف کرده که حجت برهانی بر مطلوب خود نیافته است.^۱ فخر رازی در المباحث المشرقیه بعد از ذکر دلایل قائلین به وحدت نفوس در ماهیت و منکران آن، به استدلالهای هر دو دسته اعتراضاتی وارد کرده و نتیجه گرفته که دلیلی دال بر هیچ یک از دو طرف نقیض وجود ندارد.^۲ اما در المطالب العالیه شش دلیل بر اختلاف نفوس در ماهیت ذکر کرده که همه آنها را دلایل معتبر و قوی دانسته است.^۳

این کمونه قائل به تعدد نفوس بر حسب تعداد افراد انسانهاست و بنابراین دلیلی را که فلاسفه بر حدوث نفس اقامه کرده‌اند و مبتنی بر وحدت نفوس است^۴ مردود دانسته است، زیرا بر وحدت نوعی نفوس برهانی اقامه نشده است.

به نظر او همه نفوس، در تمام ماهیت مختلفند و هر نفسی نوع منحصر در فرد است. وی برهان اختراعی خویش را در این باره، به شرح ذیل تقریر می‌کند:

اگر در عالم دو نفس از یک نوع واحد حاصل شود، اختصاص هر یک از آنها به تدبیر بدن خاص محتاج به مرجع و مخصص خواهد بود، زیرا در غیر این صورت ترجیح بدون مرجع لازم می‌آید که محال است. آن مرجع و مخصص از چند صورت خارج نیست:

الف- ذات نفس است.

ب- لازمی از لوازم نفس است.

ج- امری خارج از این دو قسم است.

قسم اول محال است؛ زیرا مطابق فرض ما همه نفوس در تمام ذات مشترک‌اند. پس لازم می‌آید که همه نفوس مدبر بدن واحدی باشند و بطلان این فرض روشن و بدیهی است.

۱. الکتاب المعبر فی الحکمة، صص ۳۷۹ - ۳۸۸؛ نیز نک به: تلخیص المحصل معروف به نقد المحصل به انضمام رسائل و فوائد کلامی، ص ۲۸۳.

۲. المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، ج ۲، صص ۲۹۳ - ۲۹۸.

۳. المطالب العالیه فی العلم الالهی، ج ۷، صص ۱۴۱ - ۱۴۸.

۴. نک به: بحث ازلیت نفس.

صورت دوم نیز محال است، زیرا اشتراک نفوس در ذات و ماهیت مستلزم اشتراک در لوازم نیز هست و بنابراین همان محذور پیشین لازم می‌آید.

قسم سوم هم محال است، زیرا می‌توان در مورد آن امر خارجی سؤال کرد که چرا باعث تخصیص این نفس خاص، و نه سایر نفوس، به این بدن خاص شده است، و تسلسل و یا دور لازم می‌آید که هر دو باطل است. بنابراین نفوس در نوع متحد و مشترک نیستند^۱.

امتناع صدور بسیط از علت مرکب

این کمونه برخلاف اکثر حکما قائل به امتناع صدور بسیط از علت مرکب است. وی در رساله المطالب المهمة فی علم الحکمة، و مقالات اذلیة النفس و النفس لیست بمزاج برهانی بر اثبات این عقیده خود اقامه کرده که در آن ادعای تفرد کرده است. وی در رساله النفس لیست بمزاج فصلی را به بیان این مطلب اختصاص داده است. تقریر استدلال در المطالب المهمة به شرح ذیل است:

اگر بسیط از علتی مرکب صادر شود، یا هر یک از اجزاء آن علت مستقل در تأثیر خواهند بود و یا مستقل نخواهند بود که هر دو شق محال است. زیرا شق اول مستلزم اجتماع علل تام کثیر بر معلول واحد بالشخص است و شق دوم نیز مستلزم حشو و زاید بودن بعضی از اجزاء علت است که در نتیجه تأثیر مستند به کل علت، از آن حیث که کل است، نخواهد بود و این خلاف فرض است. و اگر هیچ یک از اجزاء علت مستقل در تأثیر نباشند، یا هر یک از اجزاء تأثیری در ذات معلول خواهند داشت، به طوری که از اجتماع آنها، آن معلول حاصل می‌شود، که در این صورت مرکب بودن معلول لازم می‌آید و این خلاف فرض است. و یا اینکه بعض معلول از بعضی از اجزاء علت حاصل

۱. رساله اذلیة النفس و بقائها، مقالة النفس لیست بمزاج ... (الفصل الاخر): فصل فی ذکر الأجوبة عن تلك التشکیکات.

می شود که محال پیشین لازم می آید. و یا اینکه نه کل معلول و نه بعض آن از اجزاء علت حاصل نمی شود و این قسم خود دو بخش است:

الف- از اجتماع اجزاء امر زائدی حاصل می شود که قبل از اجتماع موجود نبود و آن امر زائد، علت وجود آن معلول بسیط می شود که در این صورت آن مرکب، علت نخواهد بود بلکه علت علت است، در حالی که سخن از علت قریب بود. علاوه بر اینکه آن امر زاید یا عدمی است یا وجودی. اگر عدمی باشد مستلزم اینست که مؤثر در موجود نباشد و این خلاف فرض است؛ و اگر وجودی باشد، یا بسیط است یا مرکب و بنابر هر دو تقدیر، تسلسل لازم می آید که محال است.

ب- از اجتماع اجزاء امر زائدی حاصل نمی شود. در این صورت لازم می آید که کل اجزاء مانند تک تک اجزاء غیر مؤثر باشد^۱.

۱. عبارات او در این باب چنین است:

«الممكن ان كان بسيطاً وجب في علته البساطة وان كان حادثاً وجب في علته التركيب ويلزم من ذلك صدق قولنا لا شيء من الممكن الحادث بسيط ولم اعرف اني سبقت الى هذه الدعاوى ولا الى البرهان الدال عليها و هي من المقدمات الكثيرة النفع في المطالب المهمة و هذا تقرير ما برهنت به عليها:

اما أن الممكن البسيط يجب ان تكون علته بسيطة فلانه لو صدر البسيط عن العلة المركبة لكان اما ان يكون كل واحد من اجزاء تلك العلة مستقلاً بالتأثير او لا يكون كذلك. والاول محال، لأنه يقتضي ان يجتمع على المعلول الواحد بالشخص علتان تامتان و قد بين بطلانه. والثاني ايضاً محال، لانه ان كان المستقل بالتأثير هو بعض اجزاء العلة دون البعض، كان ما عدا ذلك البعض المستقل حشواً لاجابة اليه، فلا يكون التأثير مستنداً الى الكل من حيث هو كل و فرض مستنداً اليه هذا خلف. و ان لم يكن شيء من اجزاء العلة مستقلاً بالتأثير، فلا يخلو من أن يكون لكل واحد منهما تأثير في شيء من ذات المعلول بحيث يحصل من اجتماعها ذلك المعلول بتمامه او يكون الأمر على خلاف ذلك. و على التقدير الأول يلزم ان يكون المعلول مركباً و هو خلاف الفرض و التقدير الثاني لا يخلو من أحد القسمين:

اما ان يلزم بعض المعلول عن بعض اجزاء العلة و هذا يلزمه المحال المذكور و اما ان لا يلزم المعلول و لا بعضه عن شيء من اجزاء العلة و هذا القسم على قسمين أيضاً: أحدهما ان يكون الأمر كذلك الا أنه يحصل لها عند الاجتماع امر زائد لم يكن حاصللاً عند الانفراد يكون هو العلة لوجود ذلك البسيط و هذا يقتضي أن يكون ذلك المركب ليس بعلة، بل علة للعلة والكلام انما هو في العلة القريبة و بتقدير النزول عن ايراد هذا الخلاف، فإن

این کمونه در ادامه، چهار فرع بر این برهان مترتب کرده است:

فرع اول: علت هر حادثی مرکب است، زیرا اگر علت حادث بسیط باشد، علت آن بسیط نیز باید حادث و بسیط باشد و بدین ترتیب سلسله حوادث بدون آن که به نهایی ختم شود باید بالفعل حاصل شوند. اگر در این سلسله علتی قدیم باشد، تخلف معلول حادث از علت قدیم لازم می آید و هم چنین در فرض تخلف یاد شده، علت معلول را در یکی از اوقات بدون آن که مرجحی در بین باشد پدید خواهد آورد و ترجیح بدون مرجع نیز محال است. پس چون تخلف معلول از علت محال است با حدوث معلول، علت آن نیز که به دلیل مرکب نبودن بسیط است، حادث می شود و برای این علت حادث به دلیل حادث بودن سببی است، و چون آن علت حادث بنا بر فرض بسیط است، علت آن بالضرورة بسیط است، زیرا علت بسیط است، و علت امر بسیط نمی تواند مرکب باشد و بر این قیاس تسلسل در علل حادث و بسیط پیش می آید؛ و اما اگر علت امر حادث، یک شیء مرکب باشد محذور فوق لازم نمی آید، زیرا شیء مرکب می تواند از دو امر قدیم و حادث ترکیب یابد و آن جزء حادث می تواند از شروط فاعلیت جزء قدیم باشد؛ به این معنا که جزء قدیم در فاعلیت خود نقصی نداشته باشد و فیض گرفتن معلول از آن مشروط به تحقق شرط و یا رفع مانع باشد. بنابراین، علت شیء حادث، مرکب از یک امر بسیط و یک یا چند شرط حادث است.

→

المحال يلزم ايضاً من وجه آخر و هو ان ذلك الزائد لا يخلو: اما ان يكون عدمياً او وجودياً فان كان عدمياً و كل عدمي لا يكون مستقلاً بالتأثير فيما هو موجود فهذا الزائد لا يكون مستقلاً بالتأثير فيما هو موجود و قد كان بناء الكلام على استقلاله بذلك، هذا خلف. و إن كان وجودياً، عاد الكلام في أنه اما ان يكون بسيطاً او مركباً و على التقديرين يلزم التسلسل و هو محال. اما على تقدير بساطته فلان الكلام يعود في كيفية صدوره عن ذلك المركب و اما على تقدير تركيه فلاته يعود في كيفية صدوره ذلك البسيط عنه. و ثانيهما أن يكون الأمر على تلك الصفة إلا أنه لا يحصل لها عند الاجتماع مالم يكن حاصلًا من قبل و حينئذ يلزم ان يكون الكل غير مؤثر كما كان كل واحد من افراد غير مؤثر لانه متى لم يكن لشي من اجزاء العلة تأثير في شيء من ذات المعلوم ثم بقيت تلك الاجزاء عند اجتماعها مثل ما كانت قبل الاجتماع و جب من ذلك بالضرورة ان لا يكون للكل تأثير اصلاً و هو المطلوب. (المطالب المهمة من علم الحكمة، البحث السابع من الفصل الثالث).

علت‌های اعدادی از جمله شرط‌های حادث هستند و وجود هر یک از آنها نیز محدود به مقطعی خاص است. بسیاری از علت‌های اعدادی، عللی هستند که معلول حادث مشروط به عدم بعد از وجود آنهاست؛ یعنی شرط قبل از پدید آمدن معلول موجود می‌شود و به هنگام موجود شدن معلول زایل می‌گردد، مانند سرمای زمستان که علت معدّ برای شکوفایی بذر است و شکوفایی بذر مشروط به انقضای سرمای زمستان و زوال بعد از وجود آن است. علل اعدادی در برخی مقاطع وجودشان شرط و در بعضی از مواقع، مانع است.

فرع دوم: هر حادثی مرکب است و هیچ حادثی بسیط نیست، زیرا اگر حادث بسیط باشد، چون علت امر بسیط نمی‌تواند مرکب باشد، علت آن حادث نیز بسیط خواهد بود. در این صورت تسلسل در علل مترتب حادث لازم می‌آید.

فرع سوم: هر بسیطی قدیم است. این فرع ملازم عکس نقیض فرع دوم است، زیرا عکس نقیض فرع دوم این است که هر چیزی که مرکب نباشد، حادث نیست؛ و لازمه این قضیه همان است که هر بسیط، قدیم است. اگر بسیط حادث باشد، علت آن نیز باید حادث باشد. در این صورت، تکلیل مزبور لازم خواهد آمد.

فرع چهارم: نفس باید قدیم باشد، زیرا نفس، بسیط است و هر بسیط قدیم است. پس نفس قدیم است.^۱

قطب‌الدین شیرازی شارح حکمة الاشراق در بحث جواز صدور بسیط از علت مرکب، رأی ابن‌کُمونه را تحت عنوان عقیده «بعض المعاصرین من الأفاضل» طرح کرده و بعد از نقل استدلال به نقض تفصیلی و اجمالی آن پرداخته و در مقام معارضه، بر جواز صدور بسیط از مرکب اقامه دلیل می‌نماید. نقض تفصیلی به این شرح است:

جایز است که هریک از اجزاء در کل معلول تأثیری داشته باشند و خلاف فرض هم

۱. همانجا نیز نک به: الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۲، صص ۱۹۶-۱۹۷ و راجع مخفوم، بخش سوم از

ج ۲، صص ۳۲۹-۳۳۰.

لازم نیاید، زیرا فرض عدم استقلال اجزاء در تأثیر است و خلاف فرض استقلال اجزاء در تأثیر است و نه نفس تأثیر آنها در کل معلول، چون جایز است که هریک از اجزاء در معلول به گونه‌ای غیر مستقل تأثیر داشته باشند. به این معنا که تأثیر هریک از اجزاء در معلول، مشروط به حضور جزء دیگر باشد، مانند سنگی که هیچ کدام از افراد انسانی به تنهایی توان حرکت دادن آن را ندارند ولی ده انسان مثلاً، با یکدیگر می‌توانند آن را حرکت دهند. در این مثال، فعل هر یک از افراد در حرکت جزء سنگ دخیل نیست تا آن که با بساطت معلول ناسازگار باشد، بلکه تحریک هریک از افراد در حرکت کل سنگ مؤثر است.

همچنین پذیرفتنی نیست که اگر هنگام اجتماع اجزاء امر زائدی حاصل نشد، اجزاء به همان حال قبل باقی بمانند، زیرا اگر از اجتماع اجزاء امر زائدی که مؤثر در معلول باشد پدید نیاید انتفاء امر زائدی که شرط تأثیر اجزاء باشد، لازم نمی‌آید و در این حال نیز همه اجزاء به دلیل این که شرط تأثیر آنها فراهم آمده است منشأ اثر می‌باشند.

اما نقض اجمالی استدلال مزبور به فروع دوم و سوم از فروع چهارگانه یاد شده باز می‌گردد. شکی نیست که جزء صوری هر حادث مرکبی، حادث است، زیرا جزء صوری حادث مرکب با خود حادث مرکب همزمان فعلیت می‌یابد. جزء صوری حوادث مرکب یا بسیط است یا مرکب؛ اگر بسیط باشد، نقض فرع دوم لازم می‌آید، زیرا فرع دوم این بود که هر حادث مرکب است؛ و اگر مرکب باشد آن جزء مرکب نیز دارای جزء صوری خواهد بود؛ و جزء صوری آن نیز به همین قیاس مرکب است؛ بدین ترتیب، اگر به جزء بسیط ختم نشود تسلسل اجزاء شیء واحد و عدم تناهی اجناس و فصول آن لازم می‌آید، و این محال است، زیرا گذشته از امتناع نفسی، مستلزم استحالة ادراک شیء واحد است. پس هر حادثی مرکب نیست و برخی از حوادث بسیط هستند. بنابراین، آنچه در اصل استدلال آمده است، یعنی استحالة صدور بسیط از مرکب، نیز باطل است، زیرا اگر چه صدور حادث از مرکب محال باشد، بعد از اثبات بساطت جزء صوری مرکب، علت آن

نیز باید بسیط باشد؛ و بدین ترتیب تسلسل در علل حادث و بسیط لازم می آید. شارح حکمة الاشراق در معارضه با اصل استدلال، علاوه بر دو نقض تفصیلی و اجمالی، دلیل جداگانه بر جواز صدور بسیط از مرکب اقامه می کند. در این استدلال، ابتدا به طریقی که در نقض اجمالی گذشت، بساطت جزء صوری مرکب را اثبات کرده و از این طریق وجود حادث بسیط را اثبات می کند. پس از اثبات وجود حادث بسیط در قالب قیاس استثنایی می گوید: اگر حادث بسیط علتی مرکب نداشته باشد، تسلسل در عللی لازم می آید که حادث و بسیط هستند. تسلسل در علل باطل است، پس مقدم، یعنی نفی علت مرکب نسبت به بسیط نیز باطل می شود^۱.

صدرالمتألهین شیرازی در حاشیه بر حکمة الاشراق و نیز در اسفار، از قائل به استحالة صدور بسیط از مرکب دفاع کرده و به پاسخ از اشکالات قطب الدین شیرازی می پردازد. به نظر صدرالمتألهین هیچ یک از اشکالات مزبور بر اصل استدلال وارد نیست. استدلال با سه فرع از فروع چهارگانه آن صحیح است و تنها فرع چهارم آن که عبارت است از قدم نفس، قابل دفاع نیست.

پاسخ نقض تفصیلی این است که اشکال اگر چه در قالب نقض بیان شده است ولی در حقیقت، منع یکی از مقدمات استدلال است. از جمله مقدمات آن، این بود که اجزاء علت مرکب در تأثیر مستقل نباشد و در تمام معلول اثر بگذارد. برای این فرض دو صورت تصویر و هر دو صورت باطل دانسته شده بود، و در «منع» به صحت یکی از دو صورت آن نظر داده شده بود، به این بیان که اجزاء می توانند در تمام معلول بدون آن که امر زایدی از اجتماع آنها حاصل آید، به صورت غیر مستقل تأثیر داشته باشند. برای جواز چنین وجهی، از مشارکت ده نفر در تحریک سنگ واحد به عنوان شاهد استفاده شد. صدرالمتألهین در پاسخ نقض تفصیلی و منع، مقدمه مزبور را تام دانسته و منع یاد

شده را وارد نمی‌داند، زیرا اگر هریک از اجزاء، مثلاً هر یک از ده نفری که سنگ را حرکت می‌دهند، در تأثیر نسبت به معلول بسیط مستقلاً مؤثر باشند با این شرط که جزء دیگر نیز حضور داشته باشد، در این حال یا اجزاء با رعایت شرط مذکور در تأثیر نسبت به معلول با آن که علت تامه نیستند فاعل تام و مستقل می‌باشند، یا مستقل نمی‌باشند. اگر هر کدام از اجزاء با تحقق شرط که حضور دیگر اجزاء باشد در تأثیر مستقل باشند در این صورت، یا پیش از یک جزء در تأثیر مستقل است، یا یک جزء مستقل بوده و دیگر اجزاء شرط تأثیر هستند؛ و اگر اجزاء در تأثیر مستقل نباشند، تأثیر آنها با حفظ وصف اجتماع خواهد بود. در این حال، وصف مزبور یا امری عدمی و اعتباری است و یا وصفی وجودی است و هیچ کدام از حالت‌های چهارگانه فوق خالی از اشکال نیست.

در صورت نخست، یعنی آنکه هریک از اجزاء، فاعل تام و نه علت تام باشند و هر یک از آنها با حضور دیگر اجزاء در معلول که امر بسیط است تأثیر بگذارد، در این صورت لازم می‌آید مانند هنگامی که هریک از اجزاء، علت تام باشند، نسبت به معلول واحد علل کثیری وجود داشته باشد که هریک در تأثیر نسبت به آن مستقل است؛ و بطلان این شق واضح است. دلیل ملازمه این است که هر یک از آحاد به شرط حضور باقی اجزاء، فاعل در ایجاد معلول است و همه آحاد نیز در عرض یکدیگر از رتبی واحد نسبت به معلول برخوردارند؛ پس تأثیر هریک در عرض دیگری است و برای معلول واحد علل فراوانی که مستقل از یکدیگر عمل می‌کنند و در عرض یکدیگر هستند وجود خواهد داشت. معنای استقلال در این فرض آن است که فاعلیت ایجاد برای هریک از اجزاء ثابت است و هر کدام نیز شرط اعدادی دیگران خواهد بود و از استقلال مزبور بیش از این اراده نشد. البته استقلال چند علت غیر از توارد آنهاست و هر دو عنوان محال است.

در صورت دوم، که یکی از اجزاء با شرط حضور دیگر اجزاء علت مؤثر باشد و دیگر اجزاء تنها شرط فاعلیت آن علت باشند، اشکال پیشین لازم نمی‌آید، ولی چون همه

اجزاء نسبت به معلول در رتبتی واحد هستند فاعلیت یکی از آنها و شرطیت دیگر اجزاء، مستلزم ترجیح بدون مرجع است و برای گریز از این محذور ناگزیر باید همان علت مؤثر را علت واقعی دانست و دیگر امور را شرط فاعلیت آن شمرد؛ و این امر خلاف فرض و خلاف ترکیب علت مؤثر است.

در صورت سوم، اگر هیچ یک از آحاد با شرط حضور دیگر اجزاء، فاعل تام نباشد و وصف اجتماع در علت دخیل باشد و این وصف نیز یک اعتبار عقلی باشد که مجموع فاقد جزء صوری خارجی است، در این صورت، اشکال تأثیر یک امر اعتباری عقلی در یک معلول حقیقی خارجی لازم می‌آید، زیرا امور اعتباری محض که فاقد وجود عینی هستند، منشأ آثار خارجی نمی‌توانند باشند؛ و مثالی که به عمل ده نفر در تحریک سنگ واحد زده شد شاهد بر جواز صدور بسیط از مرکب نیست.

در مواردی که چند شیء در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند و شیء جدیدی که آثار و خواص نوینی داشته باشد، پدید نمی‌آید و مجموع، وجودی علاوه بر وجود آحاد ندارد، ترکیب آنها اعتباری است. شیخ اشراق که به جواز صدور بسیط از مرکب قائل است، مطابق با قاعده‌ای که خود برای شناخت امور اعتباری بیان داشته است، نمی‌تواند مرکبات اعتباری را موجودی حقیقی بداند. شیخ اشراق بر این قاعده تصریح می‌نماید که هر چه تحقق آن به تکرر نوع آن منجر شود، اعتباری بوده و وجود واقعی ندارد. مرکبات اعتباری از این قبیل است، زیرا اگر در یک لشکر علاوه بر افراد آن، شیء جدیدی که حاصل اجتماع است، موجود باشد از اجتماع آن شیء جدید با اجزاء سابق، اجتماع جدیدی پدید می‌آید و بدین ترتیب، ترکیبات نوین، یکی پس از دیگری شکل می‌گیرد. در صورت چهارم، یعنی در صورتی که مجموع، امری زائد بر افراد و آحاد دانسته شود و بر فرض، آن امر زائد برخلاف قواعدی که بر اعتباری بودن آن دلالت می‌کند، امری وجودی و واقعی باشد، این اشکال لازم می‌آید که آن امر زائد یا مرکب باشد یا بسیط؛ اگر مرکب باشد، علت افراد و اجزاء برای پدید آمدن آن اشکالی ندارد ولی علت

آن مجموع که خود مرکب است، برای بسیط محل اشکال است؛ و اگر بسیط باشد چگونگی علیت اجزاء سابق برای آن بسیط محل گفت و گو است.

پاسخ نقض اجمالی بر مبنای معروف نزد حکما این است که از دو شئی که برای جزء صوری حادث مرکب تصویر می شود، شق ترکیب انتخاب می شود. البته هر مرکبی به بسیط ختم می شود و بساطت آن مستلزم تسلسل در علل حادث و بسیط نیست، زیرا علت هر شیء بسیط، همواره یک شیء حادث بسیط نیست بلکه امر قدیم نیز می تواند سبب پیدایش یک امر حادث بسیط شود. اگر آن شیء بسیطی باشد که حدوث، وصف زاید بر آن نباشد بلکه حدوث، نفس ذات و ذاتی آن باشد، می تواند علتی قدیم سبب وجود آن باشد.

حادث شدن شیئی که حدوث، ذاتی آن نباشد، به حدوث علت آن بازگشت می نماید. اما اشیایی که نظیر زمان و حرکت، تقدم، تجدد اتصالی و حدوث، عین ذات آنهاست، حدوث به ذات آنها مستند است و فاعل قدیم، ذات آنها را ایجاد می کند و بدین ترتیب تسلسل در علل آن لازم نمی آید.

معارضه ای که به استناد نقض اجمالی بیان شد به وسیله پاسخی که از نقض داده شد، دفع می گردد. معارضه متوقف بر این است که جزء مرکب، بسیطی باشد که حدوث زائد بر ذات آن است، زیرا حادثی که حدوث زائد بر ذات آن باشد نیازمند به علتی حادث است؛ و براین قیاس تسلسل در علل لازم می آید. اما اگر جزء مرکب بسیطی باشد که حدوث ذاتی آن است، پیدایش آن را می توان به علتی قدیم اسناد داد و بدین ترتیب تسلسل در علل لازم نمی آید.

پاسخی که صدرالمتهلین از نقض اجمالی و معارضه می دهد، مبتنی بر حرکت جوهری و حدوث ذاتی - به معنای هویت نه ماهیت - موجودات مادی است. اما براساس حکمت مشاء که حامیان آن قائل به حرکت جوهری و حدوث ذاتی موجودات مادی نیستند، علت حادث همواره مرکب است. حکمای مشاء - همانگونه که در فرع اول

گذشت - علت حوادث را مرکب از دو جزء می‌دانند: یک جزء آن مستمر و ثابت است و جزء دیگر متجدد است به گونه‌ای که عدم بعد از وجود آن، شرط تحقق معلول می‌باشد. آنها رابطه حادث و قدیم و ثابت و سیال را از طریق حرکت مستدیر فلک و مانند آن توجیه می‌کردند، به این بیان که برای حوادث اولاً: یک علت فاعلی است که در فاعلیت خود تام است و ثانیاً برخی شرایط است که در اثر حرکت افلاک و ظهور زمان‌هایی خاص حاصل می‌شود.

اشکال چگونگی ارتباط حادث و قدیم و همچنین ثابت و سیال به نفس حرکت فلکی و زمان حاصل از آن نیز انتقال پیدا می‌کند و حکمای مشاء برای پاسخ از این سؤال برای حرکت، دو عنوان حرکت توسطیه و قطعیه، یعنی دو چهره ثابت و سیال در نظر می‌گرفتند و چهره ثابت آن را مرتبط به عالم تجرد و ثبات الهی و چهره متغیر آن را مرتبط به دیگر حوادث می‌دانستند.

صدرالمثلهین اشکال مزبور را به دو چهره مغایر و ناهماهنگ حرکت و یا زمان منتقل می‌کند. آیا این دو چهره دو واقعیت هستند و یا یک واقعیت؟ و در هر حال نحوه ارتباط آنها با یکدیگر چگونه است؟

پاسخ نهایی از اشکال یاد شده را حرکت جوهری و حدوث ذاتی عالم و اجزاء آن می‌دهد. براساس حرکت جوهری همه عالم طبیعی یک هویت اتصالی و مقتضی و متصم دارد و تجدد در متن طبیعت آن حاضر است و انفصال و به دنبال آن، اتصال بین اجزاء متکثر، مفاهیمی هستند که با انفصال و همی آن حقیقت واحد در ذهن حاصل می‌شوند و وهم چون اجزاء جوهر متصم طبیعت را از یکدیگر جدا نموده و با هم می‌سنجد هر یک از اجزاء را مستلزم عدم جزء سابق و عدم هر جزء را نیز مستلزم وجود لاحق آن می‌داند و این حکم که با أخذ مفاهیم از جوهر سیال طبیعت به دست می‌آید، از لوازم ذاتی آن جوهر است و ثبوت آن برای جوهر طبیعی نیازمند به جعل جاعل نیست. حرکت جوهری علل اعدادی و شرایط متصم زمانی را که بر مبنای حکمت مشاء در تکوین حوادث دخیل هستند، نادیده نمی‌انگارد و از نقش فاعلی علت وجودی نیز

چیزی کم نمی‌گذارد و بدین ترتیب ضمن آن که علت وجودی را علت حقیقی و واقعی معرفی می‌کند، تقدم و تأخر اجزاء و حوادث زمانی و مکانی را نسبت به یکدیگر بی‌نیاز از علت حقیقی و ناشی از نگاه واهمه و تفکیک عناصر و اجزاء حقیقت واحدی می‌داند که به دخالت و هم از یکدیگر منفصل و جدا و به دنبال آن متصل و پیوسته انگاشته می‌شوند و با این بیان مدّعی حکمای مشاء مبنی بر معدّ بودن شرایط و حوادث زمانی و فاعلیت علت ثابت و باقی، به گونه‌ای که خالی از اشکال است، اثبات می‌گردد.

صدرالمتألهین فرع اول را بر مبنای حرکت جوهری سامان می‌بخشد ولی فرع چهارم را که عبارت از قدم نفوس است، از ناحیه کبرای استدلال، که مبنی بر قدیم بودن بسیط است، بلکه از جهت صغری یعنی بساطت نفس، ناتمام می‌داند، زیرا نفس از آن جهت که نفس است وجودی تعلقی نسبت به بدن دارد و بسیط نیست. تعلق به اجرام طبیعی موجب می‌شود تا نفس به برخی از احکام طبیعت محکوم شده و از جمله آن احکام ترکیب از دو جهت بالفعل و بالقوه است.

مراد از بسیط بودن در اینجا آن است که محل نداشته باشد و محل معنای جامعی است که ماده، موضوع و متعلق را در بر می‌گیرد و نفس با آن که ماده و موضوع ندارد، دارای متعلق است و به همین لحاظ بسیط نیست.^۱

ازلیت نفس

جمهور حکما از جمله فارابی^۲، ابن سینا^۳، فخر رازی^۴، غزالی^۵، سهروردی^۶،

۱. الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۲، صص ۱۹۷-۱۹۸؛ شرح حکمة الاشراق، حاشیه صدرالدین شیرازی، ص ۲۵۶؛ عبدالله جوادی آملی، همان، صص ۳۴۱-۳۴۷.

۲. هیون المسائل، ص ۱۲. ۳. النجاة فی الحکمة الالهیة، صص ۱۸۳-۱۸۴.

۴. المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، ج ۲، صص ۳۹۹-۴۰۶.

۵. روضة الطالبین و همدة السالکین فی مجموعه رسائل الامام الغزالی، ج ۲، ص ۴۹.

۶. پرتونامه و الواح حمادی در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، صص ۲۵-۲۶، ۱۳۳-۱۳۴.

ابوالبرکات بغدادی^۱، اثیرالدین ابهری^۲ و قطب‌الدین شیرازی^۳ معتقدند که نفس موجودی حادث است که با حدوث بدن حادث می‌شود و تغیر جوهری با بدن دارد ولی برای استکمال و اکتساب فضایل یک نحو تعلق تدبیری با بدن پیدا می‌کند.

قائلان به حدوث نفس عمدتاً به دو استدلال ذیل استناد کرده‌اند:

الف- اگر نفس قدیم باشد، در ازل یا واحد است و یا متعدد که هر دو قسم باطل است، بنابراین قول به قدم نفس هم باطل خواهد بود.

واحد بودن نفس باطل است زیرا در آن صورت، هنگام تعلق به ابدان یا به همان صورت واحد باقی خواهد ماند، یا متعدد خواهد شد. قسم اول باطل است زیرا مستلزم آن است که هر آنچه یک انسان به آن عالم است، تمام انسانها به آن عالم باشند؛ و آنچه یک انسان به آن جاهل است، تمام انسانها به آن جاهل باشند؛ و بطلان این مسئله روشن و واضح است.

قسم دوم نیز باطل است، زیرا اگر نفوس قبل از تعلق به ابدان واحد باشد و بعد از تعلق متکثر شوند یا این نفوس که تشخیص هم دارند، در ازل موجود بودند، در این صورت تعدد و تکثر در ازل هم حاصل بوده است و خلاف فرض لازم می‌آید؛ و یا این نفوس در ازل موجود نبودند و بعد از عدم حاصل می‌شوند که لازمه این قول، حدوث نفوس است و قول به قدم باطل می‌شود. متعدد بودن نفوس در ازل نیز ممتنع است، زیرا تعدد و تکثر در صورت امتیاز یکی از دیگری در امری از امور واقع می‌شود و آن امتیاز یا امتیاز در ماهیت است، یا امتیاز در لوازم ماهیت و یا امتیاز در عوارض است. امتیاز در ماهیت باطل است زیرا نفوس بشری در ماهیت مساوی هستند. امتیاز و اختلاف در لوازم ماهیت هم باطل است، زیرا لوازم ماهیت بین افراد ماهیت مشترک است و وصف مشترک مفید امتیاز نیست. امتیاز در عوارض نیز باطل است، زیرا اختلاف در عوارض به

۱. الکتاب المعبر فی الحکمة، صص ۳۷۷-۳۷۹.

۲. شرح الهدایة الاثریة، ص ۲۱۴.

۳. درة التاج لغرة الدیاج، ج ۵، ص ۲.

سبب تغایر در ماده حاصل می‌شود و ماده نفس، بدن است. پس قبل از حصول بدن، ماده‌ای موجود نیست که به سبب تغایر در آن، اختلاف در عوارض حاصل شود. بنابراین تکثر و تعدد نفوس در ازل محال است.

ب- اگر نفوس در ازل موجود باشند، یا متعلق به ابدان دیگری هستند، یا خالی از تعلق به ابدان‌اند. هر دو قسم باطل است. پس قول به ازلی بودن نفوس نیز باطل است. قول به تعلق به ابدان را با دلایلی که در ابطال تناسخ ذکر می‌کنند، باطل می‌کنند، و اما بنابر این فرض که خالی از تعلق به ابدان باشند، معطل بودن نفوس لازم می‌آید که جایز نیست.

قائلین به قدم نفوس نیز به سه وجه احتجاج کرده‌اند:

حجت اول: در فلسفه ثابت شده که ادوار فلکی غیرمتناهی‌اند. پس ابدان بشری نیز غیر متناهی‌اند. اگر نفوس بشری حادث باشند، حدوثشان به این علت است که حدوث بدن، شرط فیضان نفوس از علل غائی است. پس اگر ابدان غیر متناهی باشند، عدم تناهی نفوس هم لازم می‌آید، ولی ثابت شده که نفوس فساد ناپذیرند. پس لازم می‌آید که عدد غیر متناهی از نفوس موجود باشد و این محال است، زیرا عدد قابل زیادت و نقصان است و هر آنچه قابل زیادت و نقصان باشد متناهی است. بنابراین، نفوس موجود هم متناهی‌اند. پس حدوث ابدان علت برای حدوث نفوس نیست و صدور نفوس از علل غایی متوقف بر حدوث حادث نیست. در نتیجه نفوس قدیم‌اند.

حجت دوم: هر آنچه حادث می‌شود باید ماده‌ای داشته باشد تا وجود آن اولی از عدمش شود. بنابراین، اگر نفوس حادث باشند مادی می‌شوند، اما تالی باطل است، پس مقدم هم باطل خواهد بود.

حجت سوم: نفوس ابدی‌اند؛ بنابراین، ازلی هم هستند. اگر ازلی نباشند، ابدی هم نخواهند بود، زیرا ثابت شده که هر کائنی فاسد است، اما ابدی بودن نفوس به دلایل متعدد و معتبر ثابت شده است.^۱

۱. المطالب العالیة من العلم الالهی، ج ۷، صص ۱۸۹-۲۰۰؛ المباحث الشریفة، ج ۲، صص ۳۹۹-۴۰۶.

ابن کمونه به ازلیت و قدم نفس اعتقاد داشته و برای اثبات این مدعا به دلایلی که در کتب فلسفه متداول و منقول است، مانند دلایل افلاطون، استناد نکرده، بلکه خود برهانی اختراع و ابداع کرده که مدعی تفرد در آنهاست و بارها این نکته را در آثار خود تصریح کرده است. این برهان، همانگونه که خود او می گوید، از مقدماتی تشکیل یافته که هر یک در کتب فلسفه به طور جداگانه و نه به صورت برهان، یاد شده است، مگر دو قضیه که طرح و اقتراح خود ابن کمونه و روح برهان او بر قدم نفس است:

۱. هر حادث مرکب است. هیچ مرکبی قدیم نیست و هیچ بسیطی هم حادث نیست.
۲. هر چه دارای علت مرکب است، خود ناچار مرکب است.

ابن کمونه برهان اختراعی خود را بر قدم نفس و نیز مقدمه های اساسی آن را در دو مقاله (یک تقریر در مقاله اول و دو تقریر در مقاله دوم) با تفصیل و شرح و بسط فراوان و با صورتها و بیانه های مختلف تقریر و اعتراضات را دفع کرده است.

موجزترین تقریر برهان وی به این شرح است:

ثابت شده است که نفس بسیط است و همچنین ثابت شده که هر آنچه علت تامه اش مرکب باشد خود مرکب خواهد بود. پس اگر نفس حادث باشد، علت تامه اش یا قبل از حدوث نفس موجود بوده، که در این صورت بنا بر امتناع تخلف معلول از علت تامه، وجود نفس قبل از وجودش لازم می آید که خلف است و محال؛ یا علت تامه نفس قبل از حدوث نفس موجود نبوده، در این صورت آن علت یا بسیط است یا مرکب. جایز نیست بسیط باشد، زیرا در آن صورت محتاج به علتی حادث و بسیط خواهد بود و دور یا تسلسل لازم می آید که محال است. همچنین جایز نیست مرکب باشد، زیرا هر آنچه علت تامه اش مرکب است خود مرکب خواهد بود. چون هر دو قسم باطل شد، حدوث نفس هم باطل می شود^۱.

۱. ازلیة النفس و بقائها، مقاله النفس لیست بسراج، (الفصل الآخر): فصل فی ذکر الاجوبة عن تلك التشیکات.

ابن کمونه در پایان فصل پنجم از مقاله اولی در اثبات ازلیت نفس، در محل نزاع قائل به تفصیل شده و چهار وجه یاد کرده است. وی می‌گوید:

«قول به اینکه نفس انسانی قدیم است، محتمل بر وجوهی است:

۱. هر نفس انسانی قدیم است از آن حیث که آن نفس معین است.

۲. هر نفس انسانی قدیم است از آن حیث که نفس انسانی است. این وجه اعم از وجه

اول است.

۳. هر نفس انسانی قدیم است از آن حیث که مطلقاً نفس است. این وجه اعم از وجوه

پیشین است.

۴. مصداق نفس انسان قدیم است فی الجملة، چه صدق مفهوم انسان بر آن مصداق

دائمی باشد یا در بعضی از احوال. این وجه اعم از سایر وجوه است.»

ابن کمونه یادآور می‌شود که برهان اختراعی او بر قدم نفس انسان به معنای چهارم

دلالت می‌کند و قدم نفس به معنای دیگر، از برهان وی لازم نمی‌آید زیرا صدق اعم

مستلزم صدق اخص نیست.

مرکز تحقیق کتب و اسناد اسلامی

او در توضیح این مطلب می‌گوید: «نفس انسان، «نفس» نامیده نمی‌شود مگر هنگامی

که ذات آن به بعضی از اجسام تعلق پیدا کند و این تعلق هم، تعلق تدبیر و تصرف باشد.

پس نفس معین، نفسی است که متعلق به بدنی معین است. و اگر به بدنی غیر از آن بدن

تعلق پیدا کند از «آن نفس معین» بودن خارج می‌شود و نه از نفس بودن. و روشن است که

نفس معین، از آن حیث که آن نفس است، باید حادث باشد، زیرا تعیین آن نفس متوقف بر

تعلق به بدنی معین و تعیین آن بدن است، در نتیجه حادث خواهد بود.

اما نفس به معنای دوم، یعنی از آن حیث که نفس انسانی است، بنابر رأی قائلان به

جواز نسخ، قدم و ازلیت آن ممکن خواهد بود، زیرا جایز است که قبل از تعلق به این

بدن، به بدنی دیگر تعلق داشته و قبل از آن بدن به بدن دیگر تا بی‌نهایت، اما مطابق با

رأی منکران تناسخ نفس حادث است.

و اما نفس به وجه سوم، یعنی از آن حیث که نفس است مطلقاً، طبق نظر قائلان به جواز نسخ و مسخ، قدم نفس جایز خواهد بود، در غیر این صورت حدوثش واجب است. همچنین نزد قائلان به جواز فسخ و رسخ، حدوث نفس واجب است.

و اما نفس به معنای چهارم، با استناد به برهان مذکور، قدیم است. این کمونه می‌گوید: «گویا قول آن دسته از متقدمان که نفس را حادث دانسته‌اند ناظر به معانی و وجوهی بوده که قول به حدوث بنا بر آن وجوه ممکن است». وی در پایان خود را در این تفصیل و تقریر متفرد دانسته است.

این کمونه در تنقیحات و المطالب المهمة نیز به برهان خود بر ازلیت نفس اشاره کرده است. تقریر او در تنقیحات به شرح ذیل است:

«لو كانت النفس حادثة لافتقرت إلى علّة بها يجب وجودها و هذه العلّة إمّا موجودة قبل حدوث النفس أو ليس، و الأول يقتضي أن تكون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علّته التامة و هو محال، والثاني لا يخلو إمّا أن تكون تلك العلّة بسيطة أو مركبة، لا جاز أن تكون بسيطة، و لا لافتقرت من حيث أنها حادثة إلى علّة أخرى حادثة و من حيث أنها بسيطة إلى أن تكون علّتها بسيطة. أمّا الأول فلاّنه لو لم تكن للعادت علّة حادثة لكان إمّا أن لا يفتقر إلى علّة أصلاً و هو ظاهر البطلان أو يكون مفتقراً إلى علّة دائمة، و حينئذ يكون وجوده في بعض الاحوال دون بعض ترجيحاً من غير مرجح و بطلانه ظاهر أيضاً. و أمّا الثاني فلاّنه لو كان للبسيط علّة مركبة فان استقل واحد من أجزائها بالتأثير فيه لا يمكن إسناد المعلول الى الباقي و الا ان كان له تأثير في شيء من المعلول و للباقي تأثير في باقيه كان المعلول مركباً؛ و إن لم يكن لشيء منها تأثير فيه فإن حصل لها عند الاجتماع أمر زائد هو العلّة فإن كان عديمياً لم يكن مستقلاً بالتأثير في الوجود، و إن كان وجودياً لزم التسلسل في صدوره عن المركب إن كان بسيطاً في صدور البسيط عنه إن كان مركباً و إن لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع، فلا يكون الكل مؤثراً هذا خلف. و لا جاز أن تكون تلك العلّة مركبة لما تقدّم من أن كلّما علّته التامة مركبة فهو مركب لكن النفس يستحيل أن تكون مركبة بما سبق. و بوجه آخر ربّته

على هذه الصورة و هو: أن النفس عالمة فلو كانت مركبة لكان الموصوف بالعلم إمّا بعض أجزائها المفروضة أو كلّها، فان كان بعضها فذلك البعض إن لم يكن قابلاً للقسمة الفرضيّة فهو المطلوب، و ان كان قابلاً لها عاد الكلام في أن الموصوف بالعلم إمّا كلّ أو بعضه و لزم التسلسل و هو محال. و ان كان الموصوف بالعلم كلّ تلك الاجزاء فان كان كلّ واحد منها عالماً بعلم واحد لزم أن يكون الحال الواحد في الحالة الواحدة في أكثر من محل واحد و هذا يدهي الامتناع أو بعلوم متغايرة فتكون النفس الواحدة نفوساً كثيرة و هذا خلف؛ و ان لم يكن كلّ واحد عالماً فان لم يحدث العلم في المجموع لم يكن المجموع و هو خلاف الفرض. و إن حدث العلم فيه فإمّا أن ينقسم العلم بانقسامه أو لا ينقسم وكلا القسمين باطل:

أما الاول: فلأن علم النفس متعلق بالبسائط لا محالة اذ لو كان متعلقاً بالمركبات فقط والعلم بها مشروط بالعلم بأجزائها التي هي بسائطها، لكان قد تعلق بالبسائط أيضاً والفرض خلافه، و ان كان كذلك استحال انقسامه و ألا لكان بعضه إمّا أن يتعلق بجملة ما تعلق به كلّ فيكون الجزء مساوياً للكلّ و هو محال أو ببعضه فيلزم انقسام المعلوم و هو خلاف الفرض؛ أولاً بشيء منه فعند اجتماع تلك الأجزاء إن حصل العلم بذلك المعلوم لزم المحال من وجهين؛ أحدهما أنه يعود الكلام إلى هذا العلم الحاصل، فإن لم يكن منقسماً حصل المطلوب و إن كان مستقسماً عاد التقسيم و لزم التسلسل. و ثانيهما أنه على هذا التقدير لا يكون تلك الأجزاء لذلك العلم بل إمّا اجزاء لعلته القابلية أو لعله الفاعلية و قد فرضت أجزاء له هذا خلف. و إن لم يحصل العلم به لم يكن هناك علم بذلك المعلوم أصلاً و هو خلف أيضاً.

وأما الثاني و هو أن لا ينقسم العلم بانقسام ذلك المركب، فلأن النسبة التي بين العالم و بين العلم ان كانت لكل واحد من أجزاء المركب فإن كانت نسبة كلّ واحد الى شيء من ذات العلم غير ما إليه نسبة الآخر لزم انقسام العلم، و ان كانت إلى ذات العلم بأسره كان الشيء الواحد معقولاً مرّات كثيرة لامرّة واحدة، بسبب أنه يلزم أن يكون معلوم كلّ واحد من الأجزاء هو المعلوم كما هو لأجزائه فقط و هذا القسم محال، و ان كانت النسبة لبعض أجزاء المركب دون البعض لم يكن الكلام إلا في الذي له نسبة فقط؛ فان كان مركباً عاد الكلام والآ فهو نفس المطلوب و ان كانت النسبة غير حاصلة لشيء من الأجزاء كانت جميع الأجزاء خالية عنها؛ فلا يكون المجموع الذي له

نسبة إلى ذات العلم له نسبة إليه هذا خلف. فثبت أن النفس بسيطة فبطل أن تكون علتها التامة التي هي غير موجودة قبل حدوثها مركبة كما سبق بيانه، وقد كان أبطل أن تكون تلك العلة أيضاً بسيطة و أبطل أيضاً أن تكون العلة التامة للنفس موجودة قبل حدوث النفس، و بطلان ذلك كله إنما هو على تقدير أن تكون النفس حادثة فتكون حدوثها باطلاً.

وكل مقدمة لم تشتمل هذا الكلام على بيانها فهي مبنية في موضعها من هذا الكتاب، و هذا إنما ذكرته لما يندرج فيه من الفوائد. ولأنه مما لم أعرف سبقي إليه فلا يوجد في الكتب مشهورة، ولأن هذه المسألة من المسائل التي يبتنى عليها قواعد كثيرة فأحببت أن أذكر البحث فيها من الجانبين اذ ربما يظهر للناظر التحرير من أثناء المباحث ما هو الحق الذي يجب أن يعتقد أن أيقن في الفكر والنظر»^١.

وي در المطالب المهمة اين برهان را به صورتی مختصر تقرير کرده است:
«و يجب أن تكون النفس ازلية الوجود وهذا المطلوب و ان كان قد قال به بعض المحققين الا ان البرهان الذي ابرهن به عليه ههنا مما لم اعرف اني سبقت اليه و هذه حكايته:
لو كانت النفس حادثة لكانت علتها التامة إما أن يكون قد كانت موجودة قبل حدوثها او لا يكون؛ والاول محال لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة؛ والثاني يقتضي أن تكون علتها مركبة، إذ لو كانت بسيطة لكانت لها علة حادثة و بسيطة لاستحالة صدور الحادث عن القديم والبسيط عن المركب، و يكون الكلام في علة علتها و هلم جراً. و إذا كانت علتها مركبة فهو مركب، فتكون النفس مركبة و برهن أنها بسيطة هذا خلف»^٢.

قطب الدين شيرازی در شرح حکمة الاشراق اين استدلال را از قول «بعض الأفاضل من المعاصرين» ذکر کرده است و سپس به نقد آن پرداخته است. به رأی او اين برهان مبتنى بر امتناع صدور بسيط از مركب است در حالی كه وی صدور بسيط از مركب را جایز شمرده و بنابر این استدلال مذکور را فاسد دانسته است.^٣

١. التقيحات في شرح التلويحات، صص ٥٥٠-٥٥٢.

٢. المطالب المهمة، البحث الثالث من الفصل السابع.

٣. شرح حکمة الاشراق، صص ٢٥٠-٢٥١.

ملاصدرا در جلد هشتم اسفار، بعد از نقل استدلال و ایراد علامه شیرازی بر آن، اعتراض او را وارد ندانسته است. البته در پایان به عدم افاده استدلال در قدم نفس رأی داده است، زیرا بنابه اعتقاد ابن کمونه نفس بسیط است در حالی که ملاصدرا نفس را «غير بسیط الحقيقة» دانسته است.

«أقول: قد علمت منا في كلامنا على القاعدة المذكورة أجوبة جميع ما ذكره هو و غيره، و حلّ ما عقده في تجويز تلك القاعدة و تصحيحها من النقص الاجمالي على حجة فسادها والمناقضة والمعارضة في مباحث العلة والمعلول من هذا الكتاب. فارجع إلى النظر فيها إن اشتهيت حتى يظهر لك حقيقة أنّ المعلول البسيط لا يمكن أن تكون له علة مركبة، و مع ذلك لا يلزم من ذلك قدم النفس بما هي نفس، لأنها غير بسيطة الحقيقة، و كذا كلّ ما يوجد في الزمان والحركة كالطوائع الصورية و غيرها»^۱.



تجرد نفوس حیوانی

ابن کمونه از جمله حکمای است که به تجرد نفوس حیوانی قائل است و از نظری نفوس حیوانات، نفوسی غیر منطبع در اجسام و بدن‌هاست:

«للحيوانات نفس غير منطبعة في أبدانها و لا حالة فيها، بل حالها في التجرد عن الاجسام كحال النفس الانسانية من غير فرق».

وی در پایان فصل دوم از مقاله ان النفس ليست بمزاج... می‌نویسد: «و اعلم أنّ للحکماء خطباً كثيراً فی أنّ الحيوانات الغير الناطقة هل لها نفوس مجردة ای مفارقة للمادة الجسمانية أم نفوسها منطبعة فی أبدانها حالة فيها حلول العرض في الجوهر؟ و لهم خطب أيضاً فی أنّ الانفس هل هي قديمة أم حادثة مع حدوث بدن‌ها الخاص بها؟ و هل هي متحدة فی النوع أم نوع کل واحدة منها فی شخصه؟ و قد طال النزاع بينهم فی ذلك و كلّ واحد من هذه الابحاث و إن كان غير مطلوب بالذات فی هذه المقالة، فإنّ لی فيه نظراً نافعاً فيما أنا بصده...».

۱. الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۸، صص ۲۷۹-۲۸۰.

اکثر حکما از جمله فارابی^۱، ابن سینا^۲، منکر تجرد نفوس حیوانی اند. غزالی نیز از جمله کسانی است که منکر تجرد نفوس حیوانی بوده و آن را جسمی لطیف دانسته است^۳.

اما سهروردی و قطب الدین شیرازی^۴ از جمله قائلان به تجرد نفوس حیوانات اند. بنابه نقل دوانی در شرح هیاکل النور^۵، سهروردی دلالتی نیز در این باب ارائه کرده است. از جمله آنکه نفوس حیوانات برخلاف اجسامشان در تبدل و سیلان نیست، و اینکه حیوانات علیرغم تغییر و تبدل بدن و اجسامشان شعور به ذات دارند.

دوانی در بخشی از شرح این عبارت سهروردی در اثبات تجرد نفس ناطقه که: «ولو كنت أنت هذا البدن أو جزء منه لتبدلت أنايتك كل حين و لما دام الجوهر المدرك منك فأنت أنت لا يبدنك»^۶ می نویسد: سهروردی در برخی دیگر از آثار خویش نیز به جریان این دلیل در سایر نفوس حیوانی قائل شده است، بنابراین نفوس حیوانی از نظر او مجردند^۷. سهروردی همچنین در طبیعیات تلویحات پس از اثبات تجرد نفس ناطقه انسانی این سؤال را مطرح می کند که آیا حیوانات نیز دارای نفسی غیر از مزاجشان هستند؟ یا اینکه نفس ایشان در بدنشان منطبق بوده و همچنان که بدن ایشان در حال تحلیل است، نفسشان نیز هر روز تحلیل می رود، و این در حالی است که خلاف آن را مشاهده می کنیم، پس ممکن است که حیوان نیز همچون انسان دارای نفس ناطقه باشد.

۱. تعلیقات، ص ۵۰. ۲. النفس من کتاب الشفا، ص ۲۷۵.

۳. الرسالة اللدینه فی مجبوعه رسائل الامام الغزالی، ج ۳، صص ۹۲ - ۹۳.

۴. شرح حکمة الاشراق، ص ۲۹۰.

۵. شواکل المحور فی شرح هیاکل النور فی ثلاث رسائل، ص ۱۲۵. ۶. همان، ص ۱۲۲.

۷. «ثم لا يذهب عليك أن المصنف أشار في غير هذا الكتاب إلى جريان هذا الدليل في سائر النفوس الحيوانية إذ لو لم يكن لها نفس باقية لكان الفرس يتبدل كل حين والعنكبوت الصائبة يحكم بخلافه و بأن الفرس يشعر بذاته مستمراً مع تبدل بدنه و لذلك يتذكر ما أحسّه من قبل فللحيوانات أيضاً عنده نفوس مجردة كما هو مذهب الأوائل» (همانجا).

«ذكر آخر: لولم يتحلل من بدنك شيء و أنت الغاذية بما أتت لزد عظم بذلك كثيراً جداً على ما عهدت سيما عند وقفه النامية، و إذ ثبت التحلل و دريت عكوف الحرارة على التحليل و التنقيص و غيرها من الاسباب أنت في كل سنة ذات أخرى أو ذات منقصة أنتها أم هي ذات لا تتحلل فهي غير متجزئة. نيهتك فانتبه أنها شمعة ملكوتية لاهوتية تعالت عن إنطباع المادة و أن تكون نفس المزاج.

سؤال: أما النفس التي لنا متنبه بتنبيهات مضت و براهين إلا أتى لهذا الذكر الاخير كنت أشك في حيوانات أخرى كالفرس مثلاً فإن تحلل أجزائه أيضاً يبين، ثم إن كانت نفسه كما قيل منطبعة أم هي في روح متحلل شيئاً فشيئاً على الولاء أو هي في عضو و لا بد فيه من التحلل أو شيء ما من بدنه كذا. فيكون فرس عام أول إلى هذه السنة معتنع البقاء بل كل أسبوع فرس مستجدد، والحدس يحكم ببطلانه أو فيه عضو ليس للحرارة عليه سلطنة بالتحليل و التنقيص فليس بعنصر، ولو نقص العضو ينقص ذات الفرسية أم هي نفس كمالنا نبشني بحاله»^١.

سهروردي در پاسخ سؤال فوق می گوید: «فيه سرّ سيا تيک فانتظره مفتشاً»^٢. ابن کمونه در شرح جمله فوق می گوید که این سر در اواخر علم الهی در بحث تناسخ آمده است و در آنجا نیز همین سؤال را مطرح می کند اما هیچ جوابی به آن نمی دهد و همین ترک جواب دلیل بر این است که او برای حیوانات نیز قائل به نفس ناطقه است.

«و قوله: «فيه سرّ سيا تيک فانتظره مفتشاً» فاعلم أن هذا السرّ مذکور فی اواخر العلم الالهی عند کلامه فی التناسخ و قد شکک بهذا السؤال بعينه هناك و لم يجب عنه جواباً كافياً فی دفعه و كأن تسميته له بالسر و ترک الجواب الکافی فی الموضوع الذي أحال بالجواب عليه تنبيه يقارب التصريح فی أنه يعتقد أن لباقي الحيوانات نفوساً ناطقة كما للانسان و من يتأمل السؤال المذكور يجد حدسه حاکماً بصحته و أن لاجواب عنه لكن مع قطع النظر عن الحدس أو عند من لا يكون له ذلك الحدس لا يتعذر منع بعض مقدماته و ذلك ظاهر لمن يتأمله»^٣.

ملاصدرا و حاج ملاهادی سبزواری به دلیل عقیده به تجرد برزخی خیال به تجرد نفوس حیوانات نیز قائل شده‌اند. صدرالمثلهین شیرازی نفس را در مقام خیال دارای تجرد برزخی یا تجرد غیر تام دانسته است. به این معنی که نفس در مقام تخیل بالفعل چه در ذات و چه در فعل مجرد از ماده جسمانی - و نه از صورت مقداری - است. زیرا تخیل اشیاء عبارت است از استحضار صورت آنها بدون ماده در قوه خیال با همان وضع و شکل و مقداری که در خارج موجودند. صور خیالی، برخی از احکام ماده از قبیل مقدار و شکل را داراست و از بعض دیگر مانند حرکت و قوه مبراست؛ در نتیجه دارای تجرد برزخی است. از آنجا که صور با وعای خود به تحوی سنخیت دارند، بنابراین قوه خیال هم مجرد به تجرد برزخی است.^۱

صدرالمثلهین در فصلی مستقل از اسفار درباره تجرد خیال بحث کرده و براهین متعددی در این باب اقامه کرده است.^۲ اما اکثر حکما از جمله ابن سینا^۳، فخر رازی^۴، میرداماد^۵ و علامه لاهیجی^۶ قوه خیال را جسمانی می‌دانند.

یکی از لوازم قول به تجرد خیال، تجرد نفوس حیوانات است. لذا قائلان به تجرد خیال، به تجرد نفوس حیوانات نیز قائل شده‌اند. ملاصدرا در بخش نفس اسفار چندین برهان در بیان تجرد نفوس حیوانی اقامه کرده است.^۷ از جمله:

۱. شکی نیست که بدن حیوان و انسان، تحت تأثیر برخی عوامل داخلی و خارجی، متحول می‌گردد. حال اگر نفس، صورتی مادی و منطبع در بدن باشد، باید به تبع تغییرات

۱. الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۸، صص ۲۲۶، ۲۳۲، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۹۴، ۲۹۶، ۲۹۹، ۳۰۳، ج ۹، ص ۱۹۱؛ سرارالحکم، ج ۱، ص ۲۴۷؛ هیون مسائل النفس، ص ۳۸۹.

۲. الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۳، صص ۴۷۵ - ۴۸۷.

۳. الاشارات والتنبیها، مع الشرح لنصیرالدین الطوسی و شرح الشرح لقطب‌الدین الرازی، ج ۲، ص ۳۷۷؛ النفس من کتاب الشفاء، صص ۲۵۹ - ۲۶۶.

۴. المطالب العالیة، ج ۷، ص ۹۶. ۵. جذوات، صص ۶۵ - ۶۷.

۶. گوهر مراد، ص ۶۴۰. ۷. الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۸، صص ۴۲ - ۴۴.

بدن متحول گردد و هویت شخصی آن تغییر یابد. در حالی که حیوان یا انسان، با وجود انحاء تغییرات جسمانی و بدنی، هویت واحد شخصی خود را در طول زندگی حفظ می‌کند. در نتیجه نفس حیوانی یا انسانی جوهری مجرد است.

۲. تجارب ما حاکی از آن است که حیوان در جستجوی لذت و کامیابی است و از سوی دیگر از درد و رنج گریزان است. این واقعیت بدون علم حیوان به رنج و لذت خویش قابل توجیه نیست و این آگاهی مقتضی علم حیوان به نفس و ذات خویش است. از طرف دیگر حقیقت علم چیزی جز حضور معلوم برای عالم نیست. بنابراین هر چیز که خود را ادراک می‌کند حضور و وجود لئفسه دارد، پس حیوان دارای وجود لئفسه است. و هر چه وجود لئفسه داشته باشد مجرد از ماده و محل است، زیرا صور جسمانی که حال در ماده‌اند، وجود لغیره دارند. در نتیجه نفس حیوانی مجرد است.

محتوای این براهین از المباحث المشرفة فخر رازی اقتباس شده با این تفاوت که در نظر فخر رازی براهین مذکور شاهی است براین که براهین اثبات تجرد نفس صرفاً مغایرت نفس با بدن مادی را ثابت می‌کند و نه تجرد نفس انسانی را.^۱

۳. برهان «انسان معلق در فضا» که بسیار مورد توجه ابن سینا بوده و او آن را در خصوص انسان اقامه کرده است^۲، ملاصدرا درباره تمام حیوانات به کار برده است و از آن طریق به اثبات تجرد نفوس حیوانات پرداخته است. با این بیان که اگر فرض شود حیوانی دفعه‌ای و به صورت کامل خلق شود اما هیچ یک از حواسش فعال نباشد و اطرافش را خلأ یا هوای آزاد فراگرفته باشد به گونه‌ای که قادر بر احساس هیچ کیفیتی نباشد، همچنین هیچ یک از اعضای بدنش نیز باهم تماس نداشته باشند، در این حال او نفسش را ادراک می‌کند و به خود عالم است، حال آنکه هیچ توجهی به بدن خویش و اعضا و جوارح آن ندارد. در این حالت متعلق ادراک او، یعنی ذاتش، بدون هیچ یک از خواص

۱. المباحث المشرفة، ج ۲، صص ۲۲۵-۲۲۶.

۲. الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۲۹۲.

مادی، همچون طول و عرض و حجم و مقدار و جهت درک می‌شود. بنابراین نفس حیوان با اعضای مادی تغایر داشته و مجرد از ماده و مادیات است.

شبهه تعدد واجب معروف به شبهه ابن‌کمون

یکی از شبهاتی که در فلسفه اسلامی به ابن‌کمون نسبت داده شده، شبهه‌ای است که در باب توحید واجب‌الوجود مطرح شده و به عنوان «شبهه ابن‌کمون» معروف گشته است. پس از ظهور حوزه کلامی - فلسفی شیراز، کسانی مانند جلال‌الدین دوانی، به این شبهه توجه کرده و آن را در آثار خود مطرح کردند. طرح این شبهه در آثار فلسفی حکمای اصفهان نیز ادامه پیدا کرد.^۱ صدرالمتهلین شیرازی در برخی از آثار خود به این شبهه اشاره کرده و در صدد حل آن برآمده است. وی آن را شبهه شیطانی نامیده و تحت عنوان «رجم شیطان» به دفع آن پرداخته است.^۲

حاجی ملاهادی سبزواری در بیانی منظوم شبهه را تقریر کرده و گفته است:

هویتان بتمام الذات قد خالفتا لابن کمون استند^۳

تردیدی نیست که اختلاف میان دو موجود به سه وجه امکان‌پذیر است که به ترتیب عبارتند از:

۱. اختلاف به تمام هویت ذات.
 ۲. اختلاف به بعضی از اجزاء ذات.
 ۳. اختلاف به برخی از عوارض لاحق بر ذات.
- آنجا که دو موجود مختلف، واجب‌الوجود بالذات در نظر گرفته شوند، اختلاف به بعضی از اجزاء ذات و همچنین اختلاف به برخی از عوارض لاحق بر ذات، امکان‌پذیر

۱. ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۱، ص ۳۸۳.

۲. الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۱، صص ۱۳۱ - ۱۳۵.

۳. شرح المنظومة قسم الحکمة: غرر الفرائد و شرحها، ج ۲، ص ۵۱۳.

نخواهد بود، زیرا اگر دو موجود مختلف، در بعضی از اجزاء ذات با یکدیگر اختلاف داشته باشند، مستلزم این است که هریک از آنها مرکب از جنس و فصل بوده باشد و این امر با وجوب وجود بالذات سازگار نیست. اختلاف در برخی عوارض لاحق بر ذات نیز بین دو موجود واجب بالذات، امکان‌پذیر نیست، زیرا اگر چنین باشد لازمه آن این است که هریک از دو واجب‌الوجود در هویت خود، معلول چیزی خارج از ذات خود باشند و این امر با وجوب بالذات سازگار نیست. آنچه از وجوه سه‌گانه اختلاف باقی می‌ماند این است که بگوییم اختلاف میان دو واجب‌الوجود، اختلاف به تمام هویت ذات بوده و هیچ جهت مشترکی بین آنها قابل تصور نیست.^۱ حاجی سبزواری اختلاف به تمام هویت ذات را عبارت از شبهه ابن‌کمنه دانسته است: «لم لایجوز أن یکون هناک هویتان بسیطتان مجهولتا الکنه المختلفتان بتمام الماهية یکون کلّ منهما واجب‌الوجود بذاته، و یکون مفهوم واجب‌الوجود منتزعاً منهما مقولاً علیهما قولاً عرضياً»^۲.

باید توجه داشت که در شبهه ابن‌کمنه این امر مفروض گرفته شده که مفهوم واجب‌الوجود به عنوان امر مشترک بین دو واجب، امری خارج از ذات دو واجب بوده و به عنوان خارج محمول بر دو واجب حمل می‌گردد. بدین ترتیب، ما به الامتیاز دو واجب به تمام ذات آنها خواهد بود و ما به الاشتراک نیز یک مفهوم انتزاعی است که نه تمام ذات و نه جزء ذات آنهاست، بلکه امری است که هر چند نسبت به واجب‌های مفروض، ذاتی باب برهان است، اما عرض خارج از ذات آنهاست.

کلیه کسانی که این شبهه را در آثار خود مطرح کرده‌اند، از ارائه راه حل و پاسخ به آن نیز غافل نبوده‌اند از جمله: میرداماد^۳، ملاصدرا^۴، ملاهادی سبزواری^۵، ملانعمینا

۱. ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۱، ص ۳۸۴.

۲. شرح المنظومة، ج ۲، ص ۵۱۷.

۳. عرش التقدیس که در رد شبهه ابن‌کمنه است ← محمد محسن آقابزرگ طهرانی، الذریعة، ج ۱۵، ص ۲۲۴؛ محمدتقی دانش‌پژوه، فهرست کتابخانه اهدائی آقای سیدمحمد مشکوة به کتابخانه دانشگاه تهران، ج ۳، بخش ۱، ص ۲۹۹.

۴. المبدأ والمعاد، صص ۵۲-۵۵، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۱، صص ۱۳۱-۱۳۷.

۵. شرح المنظومة، ج ۲، صص ۵۱۷-۵۱۹.

طالقانی^۱، رجبعلی تبریزی^۲، ملا عبدالله زوزی^۳، آقاعلی مدرس زوزی^۴، علیقلی بن قرچغان خان^۵.

این کمونه نیز خود در برخی از آثارش این شبهه را مطرح کرده است. وی در رساله المطالب المهمة بحث چهارم از فصل چهارم را به توحید واجب الوجود اختصاص داده و می‌گوید: نوع واجب الوجود منحصر در شخص واحد است، زیرا هویت واجب عین ماهیت اوست. وی در ادامه می‌نویسد: این برهان تنها استحالة وجود دو واجب را که در ماهیت مشترکند اثبات می‌کند، اما نمی‌توان استحالة دو واجب را که هر کدام نوع منحصر در فرد باشند و در وجوب وجود مشترک باشند، نتیجه گرفت، زیرا وجوب امری عدمی است و امتناع این احتمال باید با برهانی غیر از برهان مذکور اثبات شود و من تاکنون به چنین برهانی دست نیافته‌ام^۶.

۱. نهج الرشاد در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا عصر حاضر، ج ۳، صص ۲۷۲-۲۷۵.

۲. اثبات واجب در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص ۲۳۰.

۳. لمعات الهیه، صص ۱۵۱-۱۵۴.

۴. بدایع الحکم، ص ۳۵۵.

۵. احیای حکمت، ج ۲، صص ۲۱۹-۲۲۵.

۶. «واجب الوجود بجنب ان یکون نوعه فی شخصه ای لایوجد من ذلك النوع سوى شخص واحد و برهان ذلك انه لو حصل من نوعه شخصان، لکانا مشارکین فی الماهیه مختلفین فی الهویه، اذ لو لم یفترق بواحد منهما هویه لزم حصول الانثینیه بلامتیاز و هو بدیهی البطلان. فتلك الهویه: اما ان تكون نفس ماهیه واجب الوجود او امرأ زایدأ علیها. فان كانت نفس ماهیه واجب انحصار نوعه فی شخصه و هو المطلوب؛ و ان لم یکن كذلك لزم المحال من وجهین: أحدهما انها لو كانت زائدة لكانت محتاجة الى الماهیه، فتكون ممکنة فافتقرت الى علة؛ فان كانت تلك الملة نفس ماهیه الواجب لزم من تحقق تلك الماهیه تحقق تلك الهویه، فلا یوجد من نوعه شخصان و هو المطلوب. و ان كانت علة الهویه غیر ماهیه الواجب کان الواجب مفتقراً فی هویته الى غیره و کلاً هو كذلك فلیس بواجب، فالواجب لیس بواجب هذا خلف، والوجه الاخر ان اختصاص کل واحد من الهویتین بأحد الشخصین ان کان لأجل الماهیه او لوازما واجب فی المقارن ان یکون لازماً و هو محال و لزم أيضاً ان یکون نوع الواجب فی شخصه و هو خلاف الفرض و ان کان لأجل امر خارج عن الذات و ما یلزمها فیکون الواجب محتاجاً فی هویته و لایتنج هذا البرهان استحالة وجود واجبین کیف کان، لانه من الجائز فی العقل ان یکون فی الوجود موجودان نوع کل واحد منهما فی شخصه و یکونان مشارکین فی وجوب الوجود

ابن کمونه در شرح تلویحات نیز این شبهه را مطرح کرده است. وی در توضیح این برهان سهروردی در باب توحید واجب الوجود که: «لوکان فی الوجود واجبان لم یمكن الاشتراک بینهما من جمیع الوجوه إذ لا بد من ممیز و لا الافتراق من جمیع الوجوه إذ لا بد من الشریکة فی وجوب الوجود، فلا بد من اشتراک و افتراق فیلزم امکان المقسّم والمقسّم و قد فرضنا واجبین، هذا محال. و واجب الوجود لاجزاء له من طریق آخر فإنه یصر معلولاً فیمكن»^۱. می نویسد:

«أقول: إنما آخر هذا الطريق فی التوحید عن الطريق الذی قبله لأن هذا لا یتماشى إلا إذا ثبت أن وجود الواجب لیس باعتباری و لازائد، إذ لوکان اعتباریاً أو زائداً لکان القائل أن یقول: إنهما اشترکا فی وجوب الوجود و هو اعتباری لا عینی فلا یكون نفس الذات الواجبة و لاجزاء منها بل عرضياً لها فیکون الافتراق بینهما بتمام الماهیة و یكون وجوب الوجود لازماً لكل واحد منها و اشتراک المختلفات فی اللوازم غیر ممنوع، و علی هذا فکل منهما واجب الوجود لذاته و لا یلزم امکان ما به الامتیاز لأن ما به الامتیاز حینئذ لیس إلا تمام ماهیة الواجب و إنما یلزم امکان ما به الامتیاز لوکان الوجود الواجبی هو ماهیة الواجب فیکون ما به الامتیاز عرضياً، فیتعین امکانه و امکان ما به الاشتراک أيضاً لافتقاره فی الواجبین إلى الممیز»^۲.

ابن کمونه در جدید فی الحکمة در بحث از توحید واجب، دلایل متعددی بر اثبات انحصار نوع واجب در فرد ارائه کرده و در ضمن یکی از استدلالها، به دفع شبهه مذکور پرداخته است، بدین ترتیب که:

«أنه یمتنع وجود شخصین هما واجبا الوجود، سواء کانا من نوع واحد أو من اکثر. أما ان کان نوعهما واحداً، فلما مر. و اما ان کان نوع کل واحد منهما مغایراً لنوع الآخر، فوجوب الوجود یجب - إذ ذاک - ألا یكون نفس حقیقتهما، و إلا لکان نوعهما واحداً. فإن مفهوم وجوب الوجود لا یختلف، و إلا یكون داخلاً فی حقیقتهما، و إلا لکان الواجب مرکباً: اما من أمرین

→

لما عرفت من ان الوجوب عدمی. فهذا الاحتمال ان امتنع کان امتناعه ببرهان غیر هذا البرهان و لم اضرب به الى الآن الا من الطرق التي تختلط فیها الفاعلیة للعالم»^۳. (المطالب المهمة، البحث الرابع من الفصل الرابع).

۱. التلویحات در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۳۶.

۲. التلیحات فی شرح التلویحات، صص ۷۰۹ - ۷۱۰.

وجودین ان کان وجوب الوجود وجودیاً، أو من وجودی و عدمی، ان کان هو أو الجزء الآخر عدمیاً، أو من عدمین.

والکل يقتضی الایکون الواجب واجباً، فان ما يقتصر الی جزئه الذی هو غیره فلیس بواجب، والذی یقوم بأمر عدمی، فلیس بموجود فضلاً عن أن یكون واجب الوجود، لاسیما اذا لم یکن فی أجزائه ما هو وجودی البتة. فلو صح وجود واجبین من نوعین، لکان وجوب الوجود عرضیاً لازماً لكل واحد منهما، فیکون کل واحد منهما یشارك الآخر فی وجوب الوجود، و یمتاز عنه بتمام ماهیته. و حیث لا یكون معروض وجوب الوجود فی ذاته واجباً، لایمکن انفکاکه عن الوجود الواجبی، بل بمعنی ان العقل یمکن ان یلاحظه وحده، من غیر ملاحظة ذلک الوجود، فلا تكون ماهیة المعروض هی المؤثرة فیه، إذ الشئ لا یؤثر الا اذا کان فی الاعیان، فیلزم أن یتقدم وجوده علی وجوده تقدماً بالذات. و لیس ذلک العارض المشترك بینهما واجباً فی نفسه، لأنه لا یوجد فی الخارج من غیر تخصیص یزیل اشتراکه، و اذا لم یکن واجباً فهو ممکن، فیفترق الی علة، هی غیر معروضة، فیفترق الواجب الوجود فی وجوده الی علة خارجة عنه، فلا یكون الواجب واجباً، هذا خلف»^۱.

ملاجلال دوانی در شواکل الحور به پاسخ ابن کمونه اشاره کرده و آن را مورد نقد قرار داده است.^۲

نکته ای که در اینجا مبهم مانده و در اثر ابهام آن، نوعی تحریف در تاریخ تفکر فلسفی صورت گرفته است این است که بعد از پیدایش حوزه کلامی - فلسفی شیراز، در آثار بسیاری از اندیشمندان اسلامی، القاء کننده این شبهه ابن کمونه معرفی شده است، در حالی که ریشه این شبهه در آثار شیخ شهاب الدین سهروردی مشاهده می شود. سهروردی در دو مورد از کتاب المشارع و المطارحات به این شبهه اشاره کرده و درباره آن سخن گفته است.

مورد اول: «و ان لم یتبین هذا فیقول القائل: یشرکان فی وجوب الوجود، و هو اعتباری لا وجود له فی الاعیان، فلیس مما یحتاج الی علة»^۳.

۲. شواکل الحور، ص ۱۶۶.

۱. الجدید فی الحکمة، صص ۵۳۷-۵۳۸.

۳. المشارع و المطارحات در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۳۹۳.

برخی برای اثبات وحدت واجب الوجود اقامه برهان کرده و گفته‌اند: هرگاه دو واجب بالذات وجود داشته باشند، سه فرض، قابل تصور است:

۱. دو واجب مفروض الوجود، از جمیع جهات با یکدیگر مشترک باشند.
۲. دو واجب مفروض الوجود، از جمیع جهات با یکدیگر تفاوت داشته باشند.
۳. دو واجب مفروض الوجود، از یک جهت با یکدیگر مشترک بوده و از جهت دیگر با یکدیگر متفاوت باشند.

به عقیده آنها همه فرض‌های سه‌گانه باطل است. فرض اول از آن جهت باطل است که مشترک بودن در جمیع جهات، مستلزم معنی وحدت است و تعدد بی معنی خواهد بود. فرض دوم از آن جهت باطل است که اگر از جمیع جهات با یکدیگر تفاوت داشته باشند، عنوان واجب بر آنها اطلاق نمی‌شود، در حالی که برحسب فرض، عنوان واجب بر آنها اطلاق شده است. و بالاخره فرض سوم از آن جهت باطل است که ما به الاشتراک میان آنها وابسته و متوقف بر ما به الاختلاف میان آنها خواهد بود و آنچه وابسته و متوقف بر امر دیگر است، ممکن به شمار می‌آید. سهروردی بر این برهان اشکال کرده و می‌گوید: این برهان تنها هنگامی می‌تواند معتبر باشد که وجود، یک امر اعتباری شناخته نشود. ولی اگر اعتباری نبودن وجود به اثبات نرسد برخی خواهند گفت که دو واجب بالذات در وجوب وجود اشتراک دارند و وجوب وجود نیز جز یک امر اعتباری انتزاعی چیز دیگری به شمار نمی‌آید. واضح است که وقتی وجوب وجود، یک امر اعتباری انتزاعی شناخته شود، نیازمندی به علت از میان خواهد رفت. عبارت سهروردی به این معناست که اگر اعتباری نبودن وجود، اثبات نشود ممکن است گفته شود دو واجب بالذات، در وجوب وجود اشتراک دارند و وجوب وجود نیز یک امر اعتباری انتزاعی است که به نحو خارج محمول بر آنها حمل می‌شود.

مورد دوم: «... لأنه يقول الخصم: وجوب الوجود لازم اعتباری ولكل واحد منهما ذات وحدانية»^۱.

۱. المشارع والمطارحات در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۳۹۵.

سهروردی در این عبارت کوتاه به زبان خصم، دو ذات واجب وحدانی را فرض کرده که عنوان واجب الوجود که یک امر لازم اعتباری و انتزاعی است بر آنها حمل می‌گردد. او به دنبال این عبارت اضافه می‌کند که بین دو واجب مفروض هیچ مابه الاشتراک ذاتی، تحقق ندارد.^۱

بنابراین، سهروردی از نخستین کسانی است که شبهه مذکور را طرح کرده است. برخی بر این عقیده‌اند که این شبهه توسط برقلس شاگرد افلاطون مطرح شده است. همچنین «میرداماد» در تقدیسات بعد از تقریر شبهه گفته است: «و هذا الاعضال معزى على السن هولاء المحدثه الى رجل من المتفلسفين المحدثين يعرف بابن كمونه، لكنه ليس اول من اعتراه هذا التشكيك كيف والأقدمون كالعاقبين قد وكدوا الفصية عنه و بذلوا مجهودهم في سبيل ذلك قروناً و دهوراً»^۲. صدر المتألهين شیرازی نیز که به آثار فلاسفه پیش از خود احاطه و تسلط بی‌نظیری دارد، ریشه این شبهه را تنها در آثار شیخ اشراق مورد تفحص و جستجو قرار داده است:

«مبنى تطرق تلك الشبهة على كون الوجود مجرد مفهوم عام كما ذهب «صاحب الاشراق» و متابعه في ذلك من كافة المتأخرين الأندلس. والشبهة مما أوردها هو أولاً في المطارحات تصريحاً و في التلويحات تلميحاً ثم ذكرها ابن كمونه و هو من شراح كلامه في بعض مصنفاته و اشتهر باسمه، ولاصراره على اعتبارية الوجود و انه لا عين له في الخارج تبعاً لهذا الشيخ الاشراقي»^۳.

شبهه جذر أصم

شبهه «کل کلامی کاذب» یا شبهه «جذر اصم» و یا شبهه «شخص دروغگو» از شبهاتی است که از دیرباز میان اهل اندیشه مطرح بوده و توسط بسیاری از منطق‌دانان مورد بحث

۱. ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۱، صص ۲۸۶ - ۲۸۸.

۲. رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ص ۱۰۴.

۳. الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۶۳.

قرار گرفته است و برای حل آن نیز کوششهای فراوانی به عمل آمده و تقریرهای مختلف و راه‌حلهای گوناگونی برای آن مطرح شده است.

اثیرالدین ابهری، خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی، نجم‌الدین کاتبی، شمس‌الدین سمرقندی، سعدالدین تفتازانی، میرسید شریف جرجانی، شمس‌الدین محمد خفری، ملاجلال‌الدین دوانی، صدرالدین دشتکی، از کسانی هستند که در حل این معما نظریه‌پردازی کرده‌اند.^۱

این‌کمونہ نیز در برخی از آثار خود به طرح معما پرداخته است. حکمای حوزه شیراز دیدگاه او را از مکاتبة وی با کاتبی گزارش و نقادی کرده‌اند. ولی بیان مفصل او را در الجدید فی الحکمة می‌توان یافت. تقریر معما بدین ترتیب است که:

شخصی وارد خانه‌ای می‌شود و می‌گوید: «هر آنچه در این خانه می‌گویم، دروغ است». شخص دروغگو پس از ایراد این سخن از خانه خارج می‌گردد. اشکالی که در اینجا پیش می‌آید این است که اگر این شخص در این سخن خود صادق باشد، لازم می‌آید که در عین صادق بودن کاذب نیز باشد، زیرا این سخن فردی از سخنان او محسوب می‌گردد. ولی اگر او در این سخن خود کاذب باشد، لازمه آن این است که برخی از آنچه در آن خانه گفته است، صادق بوده باشد. اکنون باتوجه به این که آن شخص، همه سخنان خود را در آن خانه کاذب دانسته است، لازم می‌آید که او در یک سخن هم کاذب و هم صادق باشد و این امر از جمله امور ممتنع به شمار می‌آید.

این‌کمونہ در این تقریر دقیقاً عبارتهای اثیرالدین ابهری را در کشف‌الحقایق در تقریر معما بدون ارجاع به او آورده است. وی برای این شبهه چهار راه حل پیشنهاد کرده است:

۱. وقتی شخصی وارد یک خانه می‌شود و می‌گوید: «آنچه من در این خانه می‌گویم دروغ است»، در واقع خبر از خویش داده است. این مسأله نیز مسلم است که وقتی

۱. معمای جذراصم نزد متقدمان قرن هفتم، خردنامه صدرا، صص ۶۸، ۷۰-۷۹، معمای جذراصم در حوزه فلسفی شیراز، خردنامه صدرا، ص ۸۱.

شخصی خبر از خویش می‌دهد خبر و آنچه از آن خبر می‌دهد، یک چیز بیشتر نیست و هنگامی که خبر و مخبر عنه یک چیز باشد، صادق بودن خبر، معنی محصلی نخواهد داشت، زیرا در این صورت مفهوم صدق که عبارت است از مطابق بودن خبر با آنچه از آن خبر داده می‌شود، تحقق نمی‌پذیرد. براساس آنچه ذکر شد باید گفت این خبر، کاذب است، زیرا مطابقت خبر با آنچه از آن خبر داده می‌شود تحقق نپذیرفته است. ولی در عین حال این نکته را نیز باید در نظر داشت که از کذب خبر به این معنی که ذکر شد، صدق آن لازم نمی‌آید. تنها در جایی که بین خبر و مخبر عنه دوگانگی وجود داشته باشد، کذب خبر، مستلزم صدق آن خواهد بود. کسی که فرق بین قضیه سالبه بسیط و قضیه معدوله را بشناسد، فرق بین دو گونه کاذب بودن را در اینجا به خوبی خواهد شناخت.

۲. صدق این خبر عبارت است از اجتماع صدق و کذب آن. بنابراین کذبش در واقع عدم این اجتماع است و لذا می‌توان گفت این جمله کاذب است یعنی اجتماع صدق و کذبش منتفی است.

مرکز تحقیقات کلامی و فلسفی

این راه حل، راه حلی است که اثیرالدین ابهری برای معما ذکر می‌کند و مورد قبول دبیران کاتبی نیز قرار می‌گیرد. اما این راه حل را خواجه طوسی در اثر خود تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الاسرار، که تقریر و راه حل اثیرالدین ابهری را مورد تحلیل قرار داده، نقد کرده است، به این ترتیب که می‌پرسد: «از اینکه صدق «کل کلامی کاذب» عبارت است از اجتماع صدق و کذب مراد چیست؟ یا مراد این است که مفهوم اجتماع صدق و کذب همان مفهوم صدق «کل کلامی کاذب» است، یا مراد این است که صدق این قضیه مستلزم اجتماع صدق و کذب است. بطلان شق اول ظاهر است؛ و بر مبنای شق دوم، اِبتناء استدلال ابهری بر مغالطه رفع مقدم آشکار است. زیرا از اینکه «الف» مستلزم «ب» است

نمی‌توان نتیجه گرفت که نفی < الف > نیز مستلزم نفی «ب» است^۱.

۳. این راه حل از طریق تفکیک اعتبار قضیه خارجی و قضیه حقیقیه است. این تفکیک نیز از ابداعات ابن‌کمون است. وی می‌گوید: «اگر موضوع این خبر را خارجی در نظر بگیریم در این صورت می‌توان گفت به دلیل فقدان موضوع، جمله کاذب است. اما از کذبش، صدقش لازم نمی‌آید. اما اگر به نحو حقیقیه در نظر گرفته شود در این صورت موضوع «کل کلامی فی هذه الساعة» مصادیق عقلی فراوانی پیدا می‌کند و از کذب خبر نمی‌توان صدق برخی از این مصادیق به نحو معین را نتیجه گرفت و گفت این جمله بخصوص صادق است»^۲.

۴. راه حل چهارم ابن‌کمون را در مکاتبات او با دبیران کاتبی می‌توان یافت: «اینکه در تقریر معما گفته می‌شود این سخن یا کاذب است یا صادق، سخن مقبولی نیست و حصر، صحیح نیست اگر گفته شود که این خبر است و هیچ خبری را گریزی از صدق و یا کذب نیست [به نحو قضیه مانعة الخلو] و تمایز ترکیب خبری از سایر ترکیبها به همین عدم خلو از صدق و کذب برمی‌گردد، در جواب می‌گوییم که امتیاز خبر از غیر آن در اینجا ملاک نیست، بلکه امتیاز به احتمال صدق و کذب پذیری است. خبر آن است که [به نحو معناداری] بتوان آن را صادق یا کاذب دانست و این را منافاتی با خالی بودن خبر از هر دو طرف صدق و کذب نیست»^۳.

درون مایه مقاله

ازلية النفس و بقائها

رسالة ازلية النفس و بقائها اثر سعدبن منصور معروف به ابن‌کمون است که آن را به زبان

۱. تعديل المعيار في نقد تنزيل الاسرار در منطق و مباحث الفاظ، صص ۲۳۵-۲۳۶.

۲. الجديد في المحكمة، صص ۲۰۵-۲۰۶.

۳. نهاية الكلام في حل شبهة كل كلامي كاذب، نامه مفید، صص ۱۱۳-۱۱۴ معمای جذراهم نزد منطق دانان قرن هفتم، صص ۷۷-۷۸.

عربی به رشته تحریر درآورده است. این کمونه در این اثر به شرح و بسط برهان اختراعی خود بر ازلیت و ابدیت نفس می‌پردازد.

این اثر مشتمل بر دو مقاله است که هریک دارای سرآغازی جداگانه است.

مقاله اول، در اثبات ابدیت نفس، دارای ۱۰ فصل؛ مقاله دوم، در اثبات ازلیت و قدم نفس و اینکه نفس نه مزاج است و نه متولد از مزاج، دارای ۱۱ فصل.

فصل اول

در بیان شرح اسم نفس

این کمونه در این فصل به ارانه سه تعریف رسمی - و نه حدی - از نفس، که توسط حکمای مقدم بر او بیان شده می‌پردازد. مقصود او در مقاله اول تصدیق و اثبات ابدیت نفس است و هر تصدیقی نیازمند تصور مفردانش است.

۱. تعریف اول تعریفی است که ارسطو و حکمای مشاء بیان کرده‌اند: «نفس کمال اول

برای جسم طبیعی آلی است».

۲. تعریف دوم: «نفس جوهر غیر جسمانی است که علت حرکت در بدن است».

۳. تعریف سوم تعریفی است که ابوالبرکات بغدادی در المعبر ذکر کرده است: «نفس قوه‌ای است که در بدن حلول کرده و در آن عمل می‌کند و افعال و حرکاتی که در زمان و جهت مختلفند، بوسیله نفس از بدن صادر می‌شود. این نفس دارای شعور و معرفتی است که او را از غیر تمییز می‌دهد و بوسیله آن کمال نوعی بدن حاصل و حفظ می‌شود».

این کمونه بعد از ذکر هر تعریف، شرح و توضیحی مختصر از آن ارانه می‌دهد.

فصل دوم

در اثبات وجود نفس انسان

مصنف در این فصل بیان می‌کند که هر شیئی چهار نحوه وجود دارد: وجود عینی، وجود

ذهنی، وجود لفظی و وجود کتبی که هر مرتبه بر ماقبل خود دلالت می‌کند و هدف در فصل دوم اثبات وجود عینی نفس انسانی است. بدیهی است که «من» در «من چنین انجام دادم و...» موجود است و این شیء که با «من» به آن اشاره می‌شود، با بدن محسوسی که دائم در حال تغییر و تبدل است متفاوت است. این شیء با تمام ادراکها تمام مدرکات را ادراک می‌کند و همچنین قادر و فاعل و مرید و... است.

این‌گونه در ادامه به اثبات نفس بر حسب رسم اول پرداخته و ثابت می‌کند که این شیء که با «من» به آن اشاره می‌شود کمال اول طبیعی برای جسم طبیعی است. و به نظر او تمام آنچه در تعریف ابوالبرکات از نفس گفته شده نیز بر «من» صادق است. او سپس با بیانی مفصل ثابت می‌کند که این شیء، جوهر غیر جسمانی و محرک بدن است و در نهایت وجود نفس بر حسب رسم دوم نیز اثبات می‌شود.



در واجب و ممکن و انقسام موجود به آندو

در این فصل تعاریفی از واجب، ممکن و ممتنع ارائه می‌شود. هر ماهیتی که در اعیان موجود است در نفس و ذات خود یا اقتضای وجود دارد که واجب‌الوجود لذاته است، یا اقتضای عدم دارد که ممتنع‌الوجود لذاته است، یا نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم که ممکن‌الوجود لذاته خواهد بود.

ممتنع‌الوجود یا مطلقاً ممتنع است و یا به واسطه شرطی. در صورت اول به هیچ وجه وجود پیدا نمی‌کند. اما اگر به واسطه شرطی ممتنع باشد آن شرط یا ذات ممتنع است یا غیر ذات. اگر آن شرط، ذات ممتنع باشد وجودش تنها با ارتفاع ذات ممکن خواهد بود که در این صورت لازم می‌آید شیء هم موجود باشد و هم معدوم و این محال است. این‌گونه در ادامه این فصل، برخی از اشکالات سوفسطائیان در باب واجب و ممکن را طرح کرده و به جواب از آنها پرداخته است.

فصل چهارم

در اینکه واجب‌الوجود هیچ‌گاه معدوم نمی‌شود

اگر عدم بر واجب‌الوجود ممتنع باشد مطلوب حاصل است، اما اگر ممتنع نباشد و واقع نشود باز مطلوب حاصل است، ولی اگر عدم ممتنع نباشد و واقع شود از دو حال خارج نیست:

الف- وقوع عدم با سبب و علت است، که این شق جایز نیست زیرا در آن صورت وجود واجب متوقف بر عدم سبب عدمش خواهد بود، پس متوقف بر غیر می‌شود؛ و هر آنچه وجودش متوقف بر غیر باشد ممکن است و لازم می‌آید که یک شیء هم واجب لذاته باشد هم ممکن لذاته که محال است.

ب- وقوعش بدون سبب و علت است. این شق هم جایز نیست، زیرا یا عدم و وجود نسبت به ماهیت مساوی هستند، در این صورت ترجیح یکی بر دیگری باید با علت و سبب منفصل باشد و این خلاف فرض است. یا عدم و وجود نسبت به ماهیت مساوی نیستند. اگر طرف وجود اولی باشد، در صورتی که وقوع طرف عدم ممکن نباشد مطلوب حاصل است. اگر وقوع طرف عدم ممکن باشد وجود آن باید با سببی باشد که این خلاف فرض است. اگر طرف عدم اولی باشد، در صورتی که وقوع طرف وجود ممکن نباشد واجب ممتنع لذاته خواهد بود و این محال است. اگر وقوع طرف وجود ممکن باشد وجود واجب نیازمند به علت خارج از ذات خواهد بود و این محال است. و چون عدم از این دو قسم خالی نیست و هر دو قسم ممتنع است، در نتیجه عدم واجب ممتنع خواهد بود.

فصل پنجم

در بیان اینکه نفس انسان قدیم است

در این فصل مصنف برهانی بر قدیم بودن نفس انسان اقامه می‌کند و مدعی است که این

برهان از ابداعات خود اوست، با این شرح که اگر نفس انسان حادث باشد محتاج علتی است که وجود آن را واجب کند و این علت یا قبل از حدوث نفس موجود است که این قسم جایز نیست، زیرا در این صورت، نفس باید قبل از وجودش موجود باشد، چون تخلف معلول از علت تامه محال است؛ یا اینکه آن علت قبل از حدوث نفس موجود نیست، پس آن نیز حادث است و این قسم هم از دو حال خارج نیست: علت، یا بسیط است یا مرکب. شق اول جایز نیست، چون خود آن علت نیز به علتی حادث و بسیط نیازمند است. نقل کلام به آن علت می‌کنیم و در نهایت به دور یا تسلسل می‌انجامد که هر دو باطل و محال‌اند.

در ادامه این بحث مصنف شرایط تسلسل محال را ذکر کرده و برهانی بر ابطال آن اقامه می‌کند.

شق دوم نیز جایز نیست، زیرا هر آنچه علتش مرکب باشد خود نیز مرکب خواهد بود و مرکب بودن نفس انسان باطل است. چون هر دو قسم وجود یا عدم علت قبل از حدوث نفس باطل شد حدوث نفس انسان باطل می‌شود. در نتیجه نفس ازلی و قدیم است.

فصل ششم

در بیان اینکه هر ممکن قدیم دارای علتی قدیم است

مصنف در این فصل بیان می‌کند که هر معینی دارای علت است، زیرا ممکن ماهیتی است که نسبتش به وجود و عدم مساوی است و یک طرف بر دیگری ترجیح پیدا نمی‌کند مگر بواسطه مرجحی که غیر ماهیت ممکن است. وی با اقامه برهان اثبات می‌کند که اگر ممکن قدیم باشد، علتش نیز باید قدیم باشد با این تفاوت که اگر ممکن بسیط باشد علت تامه آن قدیم خواهد بود و اگر مرکب باشد علت ناقصه آن. در ابتدای فصل نیز اعتراضات متکلمان بر امتناع ترجیح بدون مرجح را مطرح کرده و پاسخ داده است.

فصل هفتم

در بیان اینکه عدم معلول از عدم علتش منفک نمی‌شود

این‌گونه با اقامه برهانی اثبات می‌کند که عدم معلول از عدم علتش منفک نمی‌شود. عدم شیء بعد از وجودش، امر حادث است و در نتیجه نیازمند علت و سبب. این سبب، ذات معلول نیست، زیرا در این صورت هیچ‌گاه نباید وجود پیدا می‌کرد. بنابراین، علت غیر ذات معلول است که همان عدم علت معلول است.

از برهان مذکور، نمی‌توان نتیجه گرفت که عدم حوادث محسوس حاکی از عدم واجب‌الوجود است، زیرا عدم حوادث محسوس به معنای عدم ذات آن حوادث نیست، بلکه به معنای تغییر و انتقال آنهاست، و از تغییر معلول هم عدم علت لازم نمی‌آید.

از این بحث همچنین روشن می‌شود که امور عدمی، علت امور وجودی نیستند. بنابراین، زوال مانع، اگر عدمی باشد، جزئی از علت معلول عدمی است و نه معلول وجودی. این مطلب در جواب این اشکال بیان شده که اگر زوال مانع، جزئی از علت باشد، مستلزم تأثیر معدوم در وجود است. پس عدمی بودن علت نفس، ممکن خواهد بود. در این صورت، برهان مذکور در این رساله بر ایدیت نفس باطل می‌شود، زیرا این برهان مبتنی است بر اینکه اگر نفس معلوم شود، علتش معدوم شده و از معدوم شدن علتش، عدم واجب‌الوجود لازم می‌آید. این مطلب، در صورتی لازم می‌آید که علت نفس، وجودی باشد. اما اگر علت عدمی باشد، از عدم آن، عدم واجب‌الوجود لازم نمی‌آید، در نتیجه برهان باطل می‌شود. اما اگر زوال مانع، جزئی از علت نباشد و با این حال وجود معلول بر آن متوقف باشد، استحالة انفکاک عدم معلول از عدم علتش باطل نخواهد شد.

فصل هشتم

در بیان اینکه هر ممکنی در سلسله احتیاج به واجب‌الوجود

لذاته منتهی می‌شود

هر ممکنی دارای علتی است که آن علت همزمان با معلول موجود است و در حال وجود

معلول هم در آن تأثیر می‌کند. علت ممکن یا واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود. اگر ممکن‌الوجود باشد، خود دارای علتی است که در نهایت باید به علتی بی‌نیاز از مؤثر منتهی شود که آن علت بی‌نیاز از مؤثر، واجب‌الوجود است. زیرا اگر ممکن باشد، محتاج علت خواهد بود، در حالی که بی‌نیاز از مؤثر فرض شده بود و این خلاف فرض است. اگر سلسله علل ممکن به علت بی‌نیاز از مؤثر منتهی نشود تسلسل لازم می‌آید که تسلسل هم باطل است.

اگر سلسله ممکنات به واجب منتهی نشود پنج محال لازم می‌آید:

۱. عدم انقسام موجود به واجب و ممکن.
 ۲. عدم احتیاج ممکن به علت موجود.
 ۳. تقدم زمانی علت بر معلول.
 ۴. افتقار علت به معلول به طریق دور.
 ۵. افتقار علت به معلول به طریق تسلسل.
- و از آنجایی که هریک از موارد فوق محال و باطل است، منتهی شدن ممکنات به واجب‌الوجود، ضروری است.
- مطلب مذکور، آخرین مقدمه‌ای است که بیان آن برای اثبات ابدیت نفس لازم بود.

فصل نهم

در ترتیب مقدمات مذکور یا مقدمات بدیهی دیگر

برای اثبات ابدیت نفس انسان

این‌کمون در این فصل به بیان و ارائه برهان خود بر ابدیت نفس می‌پردازد. به رأی او مقدمات مذکور در فصلهای قبل را می‌توان به چندین شکل ترتیب داد، به طوری که هر یک به مقصود و مطلوب منجر شود. اما ترتیب این مقدمات، مستلزم آشنایی با قواعد و قوانین منطقی است. او خود سه شکل و ترتیب را ذکر می‌کند:

۱. اگر نفس انسان بعد از وجود معدوم شود، واجب‌الوجود معدوم می‌شود.
- ولی واجب‌الوجود معدوم نمی‌شود.

پس نفس انسان بعد از وجود، معدوم نمی شود.
توضیح آنکه نفس انسان یا واجب است یا ممکن. بنابر هر دو تقدیر، از عدم آن عدم واجب الوجود لازم می آید که محال است. بطلان شق اول، ظاهر است. اما اگر نفس ممکن باشد، دارای علتی است. و اگر نفس قدیم باشد آن علت هم قدیم خواهد بود. اما نفس قدیم است، پس علتش هم قدیم است. بنابراین، اگر نفس معدوم شود، از عدم آن عدم علتش لازم می آید.

۲. تقریر دوم در بیان بقای نفس انسان این است که:

یکی از دو امر ذیل لازم است:

یا نفس انسان بعد از وجودش معدوم نمی شود.

یا از عدم نفس بعد از وجودش عدم واجب لازم نمی آید.

شق دوم منتفی است، پس شق اول ثابت می شود.

صادق بودن هر دو قضیه ممتنع است، زیرا از صدق آن دو عدم واجب الوجود لازم می آید و چون عدم واجب محال است، بنابراین اجتماع دو قضیه فوق در صدق، و همچنین اجتماع نقیض آن دو در کذب محال خواهد بود.

۳. قدیم بودن نفس انسان با عدمش جمع نمی شود. و چون نفس انسان قدیم است بنابراین، معدوم نمی شود. زیرا هر چه قدیم است عدمش بعد از وجود ممتنع است. چون هر آنچه قدیم است یا دارای علتی نیست که در این صورت، واجب الوجود است و عدمش ممتنع، یا دارای علتی است که در این صورت، عدمش هم باید علت و سببی داشته باشد. این سبب یا عدم علتش خواهد بود، یا سببی دیگر که در هر دو صورت عدم واجب لازم می آید که محال است. در نتیجه عدم قدیم محال خواهد بود.

فصل دهم

در بیان دلایل قائلان به ابدیت نفس برای روشن شدن آنکه

برهان مذکور از سایر حجتها برتر است

این کمونه در این فصل، دلایل سایر قائلان به ابدیت نفس را بیان می کند تا روشن کند که

روش و طریق او برای اثبات قدیم بودن نفس از دلایل دیگر برتر است. وی سه دلیل از افلاطون را که ابن مسکویه در کتاب الفوز الاصح ذکر کرده نقل می‌کند و در آخر هم بیان می‌کند که او این دلایل را آنچنانکه شایسته است نمی‌فهمد. در ادامه این فصل، استدلال ابن سینا را از کتاب شفا و نجات بر فانی نبودن نفس و همچنین استدلال ابوالبرکات بغدادی را بر ابدیت نفس نقل می‌کند. در آخر فصل پس از نقل ادله آنان، چنین نتیجه می‌گیرد که این ادله مفید یقین نیستند و تنها برهان اختراعی او از قیاسهای برهانی است.

درون مایه مقاله

النفس ليست بمزاج البدن و لا كائنة عن مزاج البدن

فصل اول

در بیان عدم حاجت به تصور ماهیت و حقیقت نفس و مزاج

برای اثبات این مدعا که نفس عین مزاج بدن یا معلول مزاج بدن نیست، لازم است ابتدا به بیان چیستی نفس و نیز چیستی مزاج پرداخته شود، ویرا مدعای فوق یک تصدیق است و در هر تصدیقی باید عنوان موضوع و محمول و رابطه تصور شود؛ و تصویری که تصدیق به آن محتاج است، تصویری است که دال بر مفهوم اسم باشد. اما تصور به حسب ذات و اقوال شارح‌های که دال بر ماهیت شیء باشند، تنها برای کسی حاصل می‌شود که عالم به وجود آن شیء باشد؛ و این تصور خود محتاج تصدیق است. بنابراین برای اثبات قضیه مذکور بیان شرح اسم نفس و مزاج کافی خواهد بود و نیازی به تصور ماهیت و حقیقت نفس و مزاج نیست.

فصل دوم

در بیان شرح اسم نفس و اثبات وجود آن

ابن‌کمونه در این فصل به بیان شرح اسم نفس می‌پردازد. در هر انسانی، شیء واحدی

وجود دارد که به تمام ادراکها - محسوس یا معقول، بسیط یا مرکب، کلی یا جزئی، حاضر یا غایب - مدرک است. و همین شیء واحد است که محسوسات ظاهری و باطنی را درک می‌کند و در صور موجود در خیال تصرف می‌کند؛ و این شیء همان چیزی است که ما با ضمیر «من» به آن اشاره می‌کنیم. نظیر این شیء در حیوانات نیز موجود است.

تعریف مشهور حکما از نفس این است که: «نفس کمال اول است برای جسم طبیعی آلی» و یا «کمال اول طبیعی است برای جسم آلی». از نظر مؤلف نفس به این معنا، شامل قوای نباتی هم می‌شود و برای تخصیص آن به نفس انسانی و حیوانی باید قید «مدرک» و «متحرک به اراده بودن» هم به تعریف اضافه شود.

فصل سوم

در بیان حقیقت مزاج به وجهی که حکما بر آن اتفاق نظر دارند

این‌گونه در این فصل شرح اسم مزاج را به وجهی که حکما بر آن اتفاق نظر دارند، بیان می‌کند. از نظر فلاسفه، هنگامی که عناصر اربعه در بعضی مرکبات با هم جمع شوند و این اختلاط آنها اقتضا کند که بعضی از آنها از بعض دیگر منفعل شوند، به طوری که صرافت کیفیت هریک از آنها به واسطه دیگری شکسته شود، کیفیت مشابهی در اجزای مرکب حاصل می‌شود که متوسط میان اضداد است. این کیفیت، همان مزاج است و در صورتی حاصل می‌شود که اجزای عناصر شکسته شود و بیشتر اجزای هریک از آنها با بیشتر اجزای دیگری تماس شود.

مؤلف در ادامه بحث، بعضی از اشکالات و ایرادات متکلمان بر تعریف حکما درباره مزاج و جواب حکما را ذکر کرده و معتقد است که استدلال‌های متکلمان برای قدح در امکان حصول مزاج، غیر یقینی‌اند؛ و به همین دلیل هم بعضی از آن استدلال‌ها و جواب حکما به آنها را بیان کرده، تا روشن شود که وقوع مزاج محال نیست. پس نمی‌توان با انکار وقوع مزاج بر او ایراد گرفت که ذکر برهان بر اثبات اینکه نفس عین مزاج یا

معلول مزاج نیست زائد است و قصدش از بیان آن مطالب، تبیین ماهیت و حقیقت مزاج نبوده است.

فصل چهارم

در بیان مراتب وجود اشياء

گاه موجود بر «آنچه حاصل در اعیان است» اطلاق می شود و گاه بر «امور اعتباری که در اذهان حاصل اند»، مثل وجوب و امکان و امتناع؛ و گاه هم بر «آنچه در لفظ یا کتابت است» به صورت مجازی موجود گفته می شود، زیرا کتابت بر لفظ دلالت می کند و لفظ نیز دال بر وجود خارجی است، پس «موجود» به حقیقت بر موجود خارجی حمل می شود.



در بیان اینکه علت حادث زمانی، حادث زمانی است

هر حادث زمانی محتاج به علتی است که خود آن علت، حادث زمانی است. و این مسئله در مورد حادث ذاتی صادق نیست. همچنان که معلول اول واجب الوجود، حادث است در حالی که علتش حادث نیست. و حادث ذاتی اعم از حادث زمانی است.

اگر قضیه فوق صادق نباشد یا باید حادث احتیاج به علت نداشته باشد، یا علتش دائمی باشد. بطلان شق اول بدیهی است، زیرا هر کس به ضرورت عقل می داند که عدم هیچ معدومی بدون مرجح به وجود تبدیل نمی شود. شق دوم نیز باطل است، زیرا در آن صورت وجود حادث در زمان و حالی مشخص و معین و نه در زمان و حال دیگر، ترجیح بلامرجح خواهد بود.

فصل ششم

در بیان اینکه علت وجود حادث زمانی مرکب است

از موجودی که وجودش دائمی است و از سبقت حادث دیگری بر آن

علت حادث، از آن جهت که خود حادث است، بر حادث دیگری متوقف است و این سلسله تا بی نهایت ادامه یابد. از آنجا که این علل غیر متناهی اند، وجودشان مقارن با یکدیگر نیست، زیرا از حادث اول سلسله ای غیر متناهی از حوادث و از حادث دوم نیز سلسله غیر متناهی دیگری حاصل می شود. حال اگر هر یک از اجزای دو سلسله به ترتیب با یکدیگر منطبق شوند تساوی زائد با ناقص لازم می آید که بطلانش آشکار است، و اگر منطبق نشوند، لازم می آید که سلسله دوم از یک طرف منقطع و در نتیجه متناهی شود؛ و چون سلسله اول هم تنها یک مرتبه زیاده تر از سلسله دوم بود، تناهی آن لازم می آید در حالی که غیر متناهی فرض شده بود؛ و این خلاف فرض است. چون وجود این علل و معلولها مقارن با یکدیگر نیست، حادث سابق نمی تواند علت تامة حادث بعدی باشد، زیرا علت تامة باید مقارن با وجود معلول باشد. براین مطلب هم مصنف برهانی اقامه می کند و در نهایت نتیجه می گیرد که علت تامة وجود حادث زمانی، مرکب است از موجودی که وجودش دائمی است و از سبقت حادثی دیگر بر آن.

فصل هفتم

در بیان اینکه اگر علت مرکب باشد معلول آن نیز مرکب خواهد بود

وقتی علت مرکب باشد محال است که معلول صادر از آن بسیط باشد، زیرا در آن صورت یا هر یک از اجزای آن علت، یا یک جزء آن، در تأثیر مستقل اند یا مستقل نیستند:

الف- اگر مستقل باشند، استناد تأثیر به کل آن مرکب ممتنع خواهد بود، زیرا جزء

مقدم بر کل است و برای تأثیر اولی است، در حالی که ما فرض کرده بودیم که مؤثر در آن معلول، کل مرکب است؛ و این خلاف فرض است.

ب- اگر مستقل نباشند:

یا هریک از اجزا در جزئی از ذات معلول تأثیر دارند، به طوری که از اجتماع اجزا، معلول به طور کامل حاصل می شود، و این محال است، زیرا مرکب بودن معلول را اقتضا می کند، در حالی که ما فرض کرده بودیم معلول بسیط است؛ و این خلاف فرض است. یا هیچ یک از اجزا، مؤثر در معلول نیستند و در صورت اجتماعشان اگر به همان حال قبل از اجتماع باقی بمانند باید کل، غیر مؤثر باقی بماند که خلاف فرض است. اگر در حال اجتماع امر زایدی حاصل شود که قبل از اجتماع وجود نداشت و آن امر زائد علت وجود آن بسیط باشد، آن امر زائد:

۱. یا عدمی است که در این صورت نمی تواند در تأثیر مستقل باشد؛ و این خلاف فرض است.

مرکز تحقیات کوی نور علم و پژوهش

۲. یا وجودی است:

اگر بسیط باشد به صدور آن بسیط از آن علت مرکب نقل کلام می کنیم. اگر مرکب باشد کلام در کیفیت صدور معلول بسیط از آن، مثل کلام در صدور معلول بسیط اول خواهد بود.

و بنا بر هر دو تقدیر تسلسل لازم می آید که محال است.

مصنف این برهان را برای محال بودن صدور معلول بسیط از علت مرکب اقامه می کند و متذکر می شود که سایر حکما این برهان را برای استحاله وقوع ترکیب در علت به طور مطلق - خواه معلول آن بسیط باشد خواه مرکب - ذکر کرده اند. اما به عقیده او این برهان برای مطلوب آنان کافی و وافی نیست.

فصل هشتم

در بیان اینکه مرکب بودن نفس محال است

نفس بسیط است و محال است که مرکب از اجزا باشد، زیرا اگر مرکب از اجزا - چه اجزای حسی و چه اجزای عقلی - باشد، آن اجزا:

الف - یا عالم نیستند: که این قسم جایز نیست، زیرا ضمیر مضموم در عبارات «أنا علمت»، و «أنا أدركت» اشاره به نفس دارد و علم به عالم بودن نفس در این حال از قویترین علوم بدیهی است.

ب - یا عالم اند که این قسم هم جایز نیست، زیرا:

۱. یا بعضی از آن اجزا موصوف به آن علم‌اند و در این صورت:

یا آن بعض قابل قسمت فرضی نیست:

یا آن بعض متحیز نیست که همان مطلوب ماست، یا آن بعض متحیز است که همان جوهر فرد است و ادله بسیاری بر بطلان آن اقامه شده و مصنف نیز یکی از آن براهین را توضیح می‌دهد.

یا آن بعض قابل قسمت فرضی است، تقسیم اول بعینه مطرح می‌شود که موصوف به آن علم:

یا کل آن بعض است، یا بعض آن بعض است که در این صورت لازم می‌آید کل آنچه قابل قسمت فرضی است متصف به آن علم نباشد. بنابراین، موصوف به آن علم قابل قسمت فرضی نخواهد بود. (همچنان که در منطق بیان شده است).

۲. یا کل اجزای آن مرکب موصوف به آن علم‌اند و در این صورت:

یا هر یک از اجزای آن مرکب عالم‌اند:

یا کل اجزا عالم به یک علم‌اند که لازم می‌آید یک عرض در یک حالت، حال در بیش از یک محل باشد و این محال است. یا هریک از اجزا عالم به علمی مغایر با علم جزء

دیگر است که لازم می‌آید هریک از اجزا خود نفس باشند و آنچه را نفس واحد فرض کرده بودیم نفوس کثیر می‌شود؛ و این خلاف فرض است.

یا هریک از اجزای آن مرکب عالم نیستند، پس هنگام اجتماع آن اجزا: یا علم در آن مجموع حادث نمی‌شود، پس آن مرکب عالم نیست، در حالی که آن را عالم فرض کرده بودیم؛ و این خلاف فرض است. یا علم در آن مجموع حادث می‌شود؛ در این صورت:

یا علم به انقسام آن مرکب، تقسیم می‌شود که محال است، چون تقسیم علم متعلق به امور بسیط، محال است. یا علم به انقسام آن مرکب، تقسیم نمی‌شود. این شق هم محال است، زیرا باید بین عالم و علمش نسبتی وجود داشته باشد و الا عالم بودن او اولی از عالم بودن غیرش نخواهد بود، و آن نسبت هم یا برای هر یک از اجزای مرکب است، یا برای بعضی از اجزا، یا برای هیچ یک از اجزای مرکب نسبتی با آن علم نیست. مصنف با توضیحات خود هر سه قسم را ابطال می‌کند.

وی در نهایت نتیجه می‌گیرد که نفس - چه انسانی و چه حیوانی - بسیط خواهد بود و حلولش در محل مرکب هم محال است.

فصل نهم

در ترتیب مقدمات مذکور برای اثبات اینکه

نفس عین مزاج یا معلول مزاج نیست

در این فصل، مصنف، مقدمات برهان خود را مرتب می‌کند تا به نتیجه مطلوب - یعنی اثبات اینکه نفس عین مزاج بدن و نیز معلول آن نیست - دست یابد و در ضمن این برهان، اذلیت نفس را نیز اثبات می‌کند. اما برهان عبارت است از این که:

هر نفسی قدیم است.

هیچ مزاج بدنی و یا آنچه حادث از مزاج بدن است قدیم نیست.

پس نفس مزاج بدن و یا حادث از مزاج بدن نیست.
این قیاس، ضرب اول از شکل دوم است. کبرای قیاس ظاهر و آشکار است، اما اثبات
صغری به این ترتیب است که:
نفس اگر قدیم نباشد حادث است و هر حادثی مرکب است.
هیچ مرکبی نفس نیست بالضرورة.
پس هیچ حادثی نفس نیست بالضرورة.
عکس قضیه فوق این است که: هیچ نفسی حادث نیست بالضرورة، در نتیجه نفس
قدیم است.

قیاس فوق، ضرب دوم از شکل اول است. کبرای این قیاس در مباحث قبل اثبات
شده و اما اثبات صغری: علت تامه هر حادثی، مرکب است از موجودی دائمی و سبقت
حادثی دیگر بر آن.

هر آنچه علتش مرکب است خود نیز مرکب است.
پس هر حادثی مرکب است.

مصنف مدعی است که دو مقدمه از این برهان از مطالبی است که تنها او آنها را بیان
کرده و توسط فلاسفه پیشین مطرح نشده است: اول اینکه هر حادثی مرکب است؛
و دیگر اینکه هر آنچه علت تامه‌اش مرکب باشد خود مرکب خواهد بود. وی همچنین
در برهانی که بر قدم نفس اقامه کرده ادعای تفرد کرده است.

فصل دهم و یازدهم

در بیان تشکیکهای معاندان بر مقدمات برهان و جواب از تشکیکها

مؤلف در دو فصل آخر به بیان اشکالاتی که بر مقدمات برهان او وارد شده و جواب به
آنها می‌پردازد.

مستشکل هم بر صغرای برهان (= نفس قدیم است) و هم بر کبرای برهان (= مزاج
بدن و یا معلول مزاج بدن قدیم نیست) اشکال کرده است. مؤلف برای قدیم بودن نفس
استدلالی اقامه کرد که مبتنی بر مرکب بودن حادث به واسطه علت تامه‌اش بود.

مستشکل نمی‌پذیرد که علت تامه هر حادثی مرکب باشد و در ابطال عقیده مؤلف، بر مقدماتی که تصدیق قضیه فوق به آنها وابسته است ابراد می‌گیرد. از جمله بر استحالة ترجیح بدون مرجح و استحالة تسلسل اسباب و مسبب‌های مقارن در وجود تا بی‌نهایت، و نیز بر وجوب تقارن علت تامه با معلول اشکال می‌کند.

مستشکل در پایان توضیح و بیان اشکالات خود بر سه مقدمه فوق می‌گوید که بر فرض صحت استدلال مؤلف، آنچه اثبات می‌شود مرکب بودن علت حدوث حادث است و نه علت خود حادث؛ و حدوث با حادث متفاوت است.

اشکال دیگر بر این مقدمه برهان است که «هر آنچه علت تامه‌اش مرکب باشد خود نیز مرکب است»، با این بیان که قضیه فوق بر این استدلال استوار است که اگر هریک از اجزای علت مرکب به طور جداگانه تأثیر نداشته باشند مجموع اجزا هم تأثیری نخواهند داشت و این استدلال با هیئت اجتماعی معارض است.

مستشکل در ادامه بر مقدمه دیگر برهان که عبارت بود از مرکب نبودن نفس، نیز اشکال می‌کند، زیرا به عقیده او این مقدمه بر ابطال جوهر فرد مبتنی است و استدلال مذکور برای ابطال جوهر فرد مصادره به مطلوب است. وی در نهایت نتیجه می‌گیرد که نفس قدیم نیست. همچنین به نظر وی کبرای برهان هم تنها در مورد مزاجهایی صادق است که حدوثشان را بعد از عدم مشاهده می‌کنیم و در غیر این مزاجها، قضیه فوق صادق و جاری نیست.

این‌کمون در فصل آخر به تمام اشکالات مذکور پاسخ می‌دهد.

درون مایه رساله

أبدية النفس و قدمها و بساطتها

این رساله بخشهایی از مقاله اول رساله اول است که فقراتی از چند فصل در آن تلفیق شده است. این‌کمون در این رساله را نیز برای اثبات بقاء نفس با بعضی براهین اختراعی خویش نگاشته و در اثناء آن به مناسبت، برهان خود را بر قدیم بودن نفس هم حکایت کرده است. این‌کمون خود در این رساله به دو مقاله مزبور نظر داشته است. وی در

دیباچه این رساله پس از اینکه از برهان اختراعی خود با اشاره یاد می‌کند، می‌نویسد: «در این مقاله تنها به تفریر برهان ساخته خود پرداختم و در مقالات دیگر خود اعتراضات جمعی از فضلاء را بر مقدمات برهان با جوابها و توضیحات آن یاد کرده‌ام». او در این مقاله نام کسی یا کتابی را نیاورده است.

تفریر برهان به این ترتیب است که:

یا نفس بعد از وجودش معدوم نمی‌شود، یا از عدم آن بعد از اینکه موجود شد، عدم واجب‌الوجود لازم نمی‌آید، اما از عدم نفس بعد از اینکه موجود شد عدم واجب لازم می‌آید. پس نفس بعد از وجود، معدوم نمی‌شود.

مصنف در ادامه توضیح می‌دهد که اجتماع این دو قضیه بر صدق و اجتماع نقیض آن دو بر کذب، ممتنع است. بنابراین، یکی از دو قضیه لازم است.

وی در اثبات قضیه اول، یعنی امتناع عدم برای نفس، به این ترتیب استدلال می‌کند که نفس یا واجب است یا ممکن. اگر واجب باشد از عدم آن، عدم واجب لازم می‌آید که محال است. اگر ممکن باشد یا قدیم است یا حادث. حادث بودنش ممتنع است، پس قدیم است. علت هر ممکن قدیمی هم قدیم است. اگر ممکن قدیم بسیط باشد، علت تامه آن قدیم است؛ و اگر مرکب باشد، علت ناقصه آن قدیم خواهد بود. عدم معلول نیز بطور کلی یا از جهت عدم علت آن است یا به سبب دیگری که از آن، عدم علت آن معلول لازم می‌آید؛ و عدم قدیم هم باید به سبب عدم علتش باشد که به عدم قدیم اول یعنی واجب‌الوجود بالذات منتهی می‌شود. به این ترتیب از عدم نفس، عدم واجب لازم می‌آید که محال است. پس عدم نفس محال است.

مؤلف در توضیح انتهای قضیه دوم، یا به عبارتی در اثبات امتناع عدم برای نفس، برهان اختراعی خود را بر قدیم بودن نفس نیز حکایت می‌کند که پیشتر آن را بیان

کردیم^۱. همچنین در ضمن توضیح شقوق مفروض در فرض حادث بودن نفس^۲ با اقامه براهینی اثبات می‌کند که علت معلول حادث باید حادث باشد. همچنین معلول بسیط از علتی بسیط صادر می‌شود و صدور آن از علتی مرکب محال است. وی در ادامه بیان می‌کند که مرکب بودن علت مزبور هم جایز نیست، زیرا هر آنچه علتش مرکب باشد خود نیز مرکب خواهد بود. ولی مرکب بودن نفس از دو وجه محال است:

وجه اول آنکه: اگر نفس مرکب باشد، ذات خود را ادراک نخواهد کرد. تالی باطل است، پس مقدم هم باطل خواهد بود. بیان لزوم به این شرح است که علم به جزء قبل از علم به کل است. پس اگر نفس به ذات خود علم پیدا کند باید ابتدا به جزء ذات خود علم داشته باشد که ممتنع است، زیرا عالم به شیء، خود می‌داند که اوست که به آن شیء علم دارد و این مستلزم علم به ذات است. پس نفس قبل از ادراک ذات خود، مدرک ذاتش خواهد بود که خلف لازم می‌آید.

وجه دوم آنکه: نفس عالم است و اگر مرکب باشد یا بعضی از اجزای نفس متصف به علم است یا تمام اجزای آن. اگر بعضی از اجزای نفس متصف به علم باشد: در صورتی که این بعض قابل قسمت فرضی نباشد، مطلوب حاصل می‌شود. اگر قابل قسمت باشد، نقل کلام در این بعض می‌شود که موصوف به علم، بعض از آن بعض است یا کل آن و تسلسل لازم می‌آید که محال است. اگر کل اجزای نفس موصوف به علم باشد و هر یک از آنها عالم به علم واحدی باشند، لازم می‌آید که حال واحد در حالتی واحد در بیشتر از یک محل باشد که ممتنع است. و اگر اجزا عالم به علوم مختلف باشند، لازم می‌آید که نفس واحد، نفوس کثیر باشد که خلاف فرض است.

اگر اجزای نفس عالم به علمی نباشند؛ در این صورت:

۱. رک به ص ۶۹، مقدمه مصحح.

۲. رک. به همان.

اگر در مجموع اجزا علم حادث نشود، نفس عالم نخواهد بود که این خلاف فرض است.

اگر در مجموع اجزا علم حادث شود، در این صورت یا علم به انقسام اجزا منقسم می شود. یا علم به انقسام اجزاء منقسم نمی شود.

این کمونه با ارائه استدلال بیان می کند که هر دو قسم فوق باطل است و در نهایت بساطت نفس و در نتیجه بطلان مرکب بودن علت تامه آن ثابت می شود؛ و چون مرکب یا بسیط بودن علت مذکور باطل است؛ و نیز وجود علت تامه نفس قبل از حدوث نفس نیز باطل است؛ و بطلان این شقوق بنابر فرض حدوث نفس است، پس نفس حادث نبوده و قدیم است.

مقایسه رساله ابدیه النفس و قدمها و بساطتها

یا رساله ازلیه النفس و بقائها

رساله دوم - همانطور که قبلاً هم اشاره شد - بخشهایی از مقاله اول است که فقراتی از چند فصل در آن تلفیق شده است. از مقایسه و تطبیق سطر به سطر دو رساله این نتیجه حاصل شد:

قسمت اول رساله دوم (پس از خطبه) که بدین گونه شروع می شود: «هذا تقرير صيغة البرهان ... فانه يقتضى عدم واجب الوجود و هو محال لما ذكر» مطابق است با «صيغة ثانية في تقرير بقاء النفس ...» که فقره ای از فصل ۹ از مقاله اول است.

از عبارت «واجب الوجود إن امتنع عليه عدم...» تا «كان عدم واجب الوجود مستمناً و هو المطلوب» مطابق است با فصل چهارم از مقاله اول.

از عبارت «و إن كان الثاني...» تا دو سطر مطابق است با عبارات «والثاني لا يخلو: إما... فهي إذن قديمة» در صیغه ثانی از فصل نهم از مقاله اول.

از عبارت «لو كانت النفس حادثة...» تا «يكون التسلسل لازماً و هو محال» مطابق است با ابتدای فصل پنجم از مقاله اول «فی أن نفس الانسان قديمة» تا «يكون التسلسل لازماً و ستعرف استحالة».

از عبارت «والعلل و المعلولات بهذه الصفة...» تا «بكونها مؤثرة، هذا خلف» مطابق است با ابتدای فصل هشتم از مقاله اول «فی أن جميع الممكنات ينتهي في سلسلة الحاجة الى واجب الوجود لذاته» تا «بكونها مؤثرة، هذا خلف».

از عبارت «و برهان بطلان التسلسل أنه...» تا «أنهما غير متناهيين، هذا خلف» مطابق است با فقراتی از فصل پنجم از مقاله اول یعنی عبارات «و اعلم أن كل موضع... أنهما غير متناهيين، هذا خلف».

از عبارت «و سادسها...» تا «و بطلانه معلوم بالبدیهة» مطابق است با عبارت «و سادسها... و معلوم بطلانه بالبدیهة» از فصل پنجم از مقاله اول.

از عبارت «و اذا بطل الدور والتسلسل...» تا «يستحيل أن تكون مركبة» مطابق است با عبارات «و إذا بطل الدور والتسلسل... بطل حدوث نفس الانسان و هو المطلوب» از فصل پنجم از مقاله اول.

از عبارت «الوجه الثاني...» تا «له نسبة اليه، هذا خلف» مطابق است با فقراتی از فصل دوم از مقاله اول «فی اثبات وجود نفس الانسان» یعنی عبارات: «ان هذا الشيء الذي يشار اليه بـ «أنا»... له نسبة اليه، هذا خلف».

از عبارت «و سبب عدم القديم...» تا «و على التقديرين لا ينفك عدم المعلول عن عدم علته» مطابق است با ابتدای فصل هفتم از مقاله اول «فی أن عدم المعلول لا ينفك عن عدم علته» تا «و على التقديرين لا ينفك عدم المعلول عن عدم علته».

از عبارت «لان الممكن القديم لا يخلو...» تا «و ان كان مركبا وجب أن يكون علته الناقصة قديمة و ذلك هو المطلوب» مطابق است با عبارات «الممكن القديم لا يخلو... فقد ثبت ان كل ممكن قديم فعلته قديمة و ذلك هو المطلوب» از فصل ششم از مقاله اول.

از عبارت «علة الممكن الموجودة...» تا «بانتفائها اليه واجباً» مطابق است با انتهای فصل هشتم از مقالة اول يعنى عبارات «و علة الممكن لا يخلو... انتهاء جميع الممكنات الى واجب الوجود واجباً».

از عبارت «و اذا انتهى الأمر الى القديم الأول...» تا «يعود الخلف المذكور» مطابق است با عبارات انتهای صيغة ثانية از فصل نهم: «لا بدّ و أن ينتهى الأمر الى القديم... يعود الخلف المذكور».

معرفی نسخ و روش تصحيح متن

از رساله ازلية النفس و بقائها يك نسخه در گنجینه نسخ خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۳۸۱۴ نگهداری می شود. رساله مذکور با خط نسخ خوانا مگر در مواردی اندک، به سال ۱۰۶۲ قمری کتابت شده است. این نسخه در ۱۷۰ صفحه ۱۷ سطر، به قطع رقعی با جلد تیماج قرمز روشن با آستر کاغذی است.

به گزارش آقابزرگ تهرانی، از این رساله (مشمول بر هر دو مقاله) نسخه‌ای به خط خود ابن کمونه در خزانه غرویه نجف اشرف به انضمام آثار دیگر او از جمله اللمعة الجوينية موجود است که نسب خود را در ابتدای آن: «سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله ابن کمونه» ذکر کرده است.^۱

از آنجا که نسخه خطی رساله «ازلية النفس و بقائها» منحصر به فرد است، از این رو روش تصحيح قیاسی در تصحيح آن به کار گرفته شد. يعنى کلمات درست و مضبوط با توجه به محتوای اثر جایگزین اغلاط و موارد نامضبوط گردید. در حین تصحيح اگر افزودن کلمه یا کلماتی برای حفظ معنی یا تکمیل جمله ضروری دانسته شد، در متن کتاب، داخل [] نهاده شد. و چنانچه کلمه یا عباراتی با توجه به محتوای متن غلط یا

۱. الذريعة، ج ۱۱، ص ۱۳۱؛ ج ۲۱، ص ۴۰۶.

نامناسب تشخیص داده شد، به جای آن کلمه صحیح یا اصح قرار داده شد. تمامی این موارد در متن مصحح شماره گذاری شده و آنگاه کلمه یا عبارات غلط در زیرنویس، هر یک به ترتیب شماره، ثبت و گزارش شده است.

مؤلف گاه نقل قولهایی را جهت بحث و تحقیق در اثر خود آورده است. این نقلها غالباً دارای اختلاف با مأخذ به دست آمده از آنهاست. ازین رو متن اقوال در مأخذ با نقل رساله مقابله شده و تمامی اختلافات یا اغلاط مشخص و ثبت شد. روش کار در این موارد چنین بود که نقل قولها عیناً به گونه‌ای که در نسخه خطی آمده در متن مصحح نوشته شده مگر در مواضعی که نقل از حیث قواعد صرف و نحو و نگارش غلط و در نتیجه مختل معنای عبارت بوده است. در این صورت اغلاط در متن تصحیح و در زیرنویس مقابل (م)، به همان ترتیب که در مورد اغلاط خود متن گفته شد، ثبت شده است.

از رساله ابدیة النفس و قدمها و بساطتها پنج نسخه فراهم شد:

۱. «ب»: نسخه‌ای که در گنجینه نسخ خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی ضمن مجموعه شماره ۱۸۳۷ نگهداری می‌شود. این رساله نیز با خط نسخ و در سده ۱۱ کتابت شده است. مجموعه مذکور در ۲۳۷ صفحه ۱۷ سطر به قطع خشتی با جلد تیماج قرمز و کاغذ شکری رنگ است این رساله ۱۶ صفحه (از صفحه ۱۲۷ تا ۱۴۲) از مجموعه را به خود اختصاص داده است.

۲. «الف»: نسخه‌ای که در ضمن مجموعه‌ای در کتابخانه خانقاه احمدیه شیراز نگهداری می‌شود. این مجموعه اهدائی از کتابخانه صدرالدین محلاتی است. این رساله در ۱۱ صفحه و به سال ۱۰۵۶ در اصفهان کتابت شده است.

۳. «غ»: نسخه‌ای در ضمن مجموعه‌ای به شماره ۱۱۸۷ متعلق به کتابخانه غرب مدرسه آخوند همدان که هم‌اکنون در کتابخانه مرکزی استان قدس رضوی نگهداری می‌شود. این مجموعه با خط نسخ و در سده دهم یا یازدهم کتابت شده و دارای ۳۹۲

برگ ۲۱ سطری است. این رساله ۵ برگ (از ۲۸۶ تا ۲۹۰) از مجموعه را به خود اختصاص داده است.

۴. «پ»: نسخه‌ای به شماره ۱۴۶۱ که در کتابخانه راغب پاشا نگهداری می‌شود.
 ۵. «ن»: نسخه شماره ۵۱۰ در مجموعه لندبرگ^۱ در کتابخانه دانشگاه ییل^۲ نگهداری می‌شود. این مجموعه شامل پنج رساله است که چهار رساله آن سال ۶۸۰ در بغداد کتابت شده است. رساله ابدیه النفس رساله پنجم این مجموعه و بدون تاریخ است. چنانکه کاتب رساله اظهار کرده است، آن را از روی رساله‌ای به خط ابن کمونه استنساخ کرده است. لیون نموی^۳ این نسخه را با عنوان «رساله عربی درباره ابدیت نفس»^۴ به صورت فاکسیمیل در ۱۹۴۴ چاپ کرده است.

شایان ذکر است که سه نسخه اخیر به لطف آقای رضا پورجوادی و خانم پروفیسور اشمیتکه هنگامی که مشغول بازبینی نهایی کار بودم، در اختیارم گذاشته شد.
 در تصحیح رساله دوم با عنوان «رساله فی ابدیه النفس و قدمها و بساطتها» پس از استنساخ نسخه‌ها و مقابله آنها، از شیوه تصحیح بینابین استفاده شد.
 از آنجا که هر پنج نسخه این اثر دارای اغلاط و افتادگی بود استفاده از شیوه تصحیح بر مبنای نسخه اساس ممکن نبود، از این رو، از شیوه تصحیح التقاطی استفاده شد. به طوری که اغلاط، نواقص و افتادگیها با تطبیق و مقایسه نسخ و نیز با توجه و تأمل در مصطلحات و عبارات و همچنین حدود بافت بیان و معنی مقالات رساله اول، اصلاح شد.

همچنین جهت تسهیل در استفاده از متن و قرانت و فهم مطالب، موارد ذیل در تصحیح اعمال شده است:

الف- استفاده از گیومه « » برای تمایز عبارات نقل قول از جملات مصنف.

1. Landberg.

2. Yale.

3. Leon Nemoy.

4. The Arabic Treatise on The Immortality of The Soul.

ب- ذکر منابع و مأخذ اقوال در زیرنویس.

ج- افزودن عناوین موضوعی در مقاله دوم از سوی نگارنده داخل دو قلاب [].

د- ذکر شماره صفحات نسخه خطی داخل < > در متن مصحح.

در خاتمه بر خود لازم می دانم که پس از حمد و سپاس خداوند، از زحمات و تلاش خالصانه و بی شائبه اساتید فرزانه‌ای که سالپانی در محضرشان تلمذ نموده و از رهنمودها و تجربیات ارزنده ایشان به قدر توفیق و سعه وجود بهره‌مند گشتم سپاسگزاری کنم. از سرکار خانم دکتر فاطمه فنا نیز که همواره مشوق و راهنمای من بوده‌اند، قدردانی می‌کنم.

همچنین بر خود فرض می‌دانم که از خانم پروفسور زابینه اشمیتکه و جناب آقای رضا پورجوادی که تصویر سه نسخه خطی یکی از رساله‌ها و برخی از منابع مربوط به ابن کمونه را در اختیارم گذاشتند و نیز از آقای عبدالحسین حائری که در انتخاب رساله ازالة النفس و استفاده از آن مرا مورد لطف قرار دادند و از جناب آقای عظیمی مسئول کتابخانه خانقاه احمدیه شیراز که با جوصله و سعه صدر نسخه خطی یکی از رسالات را در اختیارم گذاشتند، سپاسگزاری کنم. همچنین از محقق ارجمند جناب آقای علی اوجبی که رساله را قبل از چاپ خوانده و آن را ویرایش کرده و نکات ارزشمند و مفیدی را تذکر دادند، تشکر می‌کنم. در پایان از زحمات بی دریغ همکاران مرکز پژوهش کتابخانه مجلس شورای اسلامی برای چاپ و نشر این اثر، خالصانه تشکر و قدردانی می‌کنم.

طول عمر با عزت و توفیقات روز افزون همه این بزرگان را از درگاه خداوند متعال خواستارم.

انسیه برخواد

رسالة
في أزلية النفس وبقائها

مركز تحقيقات كميوتيز علوم و فلسفه



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مقالة

في أزلية النفس وبقائها

مركز تحقيقات كميوتيز علوم و فلسفه



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

< ١ > الحمد لله الذي نطق بحكمته عجائب صنعته، ووقفت أفكار برئته دون تصوّر مهيته. أحمدته حمد من أبصر اليقين لعين بصيرته؛ فأثر طريق سلوكه و محبته؛ وأسأله أن يفيض علينا من أنوار هدايته ما يوفّقنا به للخلود في جنّته، بمنّه وسعة جوده و رحمته.

[أما بعد] فإنّ الذي يتضمّنه هذه المقالة هو إثبات أبدية نفس الإنسان بطريق برهاني، هو ممّا أدركته بفكري، ولم أعرف أنّي سبقت إليه؛ ويتمّ الغرض منها بإيراد عدّة فصول:

مركزية كونه برهاني الفصل الأول

في قول الشارح لمعنى اسم النفس

قد بيّن في العلوم المنطقية أنّ تصوّر الأشياء على قسمين: تامّ و ناقص.

أما التامّ: فهو تصوّر المهيّة من حيث هي تلك ^١ المهيّة، كما إذا لمسنا الثّار، فتصوّرنا مهيّة الحرارة من حيث هي هي.

و أما الناقص: فهو تصوّر المهيّة من حيث إنّها موصوفة ببعض العوارض أو الذاتيات التي ليست كمال حقيقتها من غير أن تكون ^٢ مهيّتها من حيث < ٢ > هي هي متصوّرة، كعلمنا بأنّ كلّ حادث ^٣ له محدث، مع كون مهيّة ذلك المحدث غير متصوّرة لنا.

و الأوّل يُكتسب بالحدّ التامّ و الثاني بالحدّ الناقص والرسوم.

٣. م: حدث.

٢. م: يكون.

١. م: ذلك.

و جميع ما قيل في تعريف النفس إنما هو من قبيل الرسوم؛ لأنَّ تصوُّرها التام كالامر المتعذر؛ فإنَّ النفس مادامت مفرقة في المحسوسات، منصبة إلى الأحوال البدئية؛ فإنَّها تكون^١ محجوبة عن الاطلاع على ذاتها^٢ و حقيقتها. أمَّا مع التجرد عن هذه الأحوال، و الانخراط في سلك التطلُّع إلى الأمور المجردة عن المادة، فقد قيل: إنَّ إلى ذلك سبيلاً، إلاَّ أنَّه لا يكاد يصل إليه مع الرياضة المذكورة إلاَّ من أيد بعناية ربَّانية و قوَّة إلهية.

و لما كان المقصود من هذه المقالة هو التصديق بأنَّ نفس^٣ الإنسان باقية أبداً، و كان كلَّ تصديق مفتقراً إلى تصوُّر مفرداته، كانت الحاجة داعية في تحقيق مطلبنا هذا إلى تصوُّر النفس التي هي أحد أجزائه المفردة؛ و لما لم يكن تصوُّرها التام شرطاً في هذا التصديق، لاجرم وقع الاكتفاء بما ذكره من التعريفات الرسمية التي هي على سبيل شرح الإسم و هي من وجوه: أحدها: قولهم <٣>: «إنَّ النفس كمال أوَّل لجسم طبيعي آلي»^٤ و شرح هذا الرسم أنَّ الكمال على قسمين: كمال أوَّل؛ و هو الذي به يكون الشيء نوعاً بالفعل؛ و كمال ثانٍ؛ و هو الذي يتبع نوعيَّة الشيء، كالعلم و غيره؛ فقولهم: «أوَّل» احترزوا به عن القسم الثاني من قسمي الكمال اللَّذين ذكرناهما آنفاً؛ و أمَّا قولهم: «لجسم طبيعي» احترزوا به عن كمالات الجسم الصناعي، كالسرير و غيره مثلاً، على ما بيَّن في مواضعه.

و اعلم أنَّ ما ذكرنا، على رأى من جعل الطبيعيّ وصفاً للجسم؛ و أمَّا الطائفة الذين ذهبوا إلى أنَّ الطبيعيّ في هذا الرسم المذكور وصف للكمال الأوَّل، فإنَّهم قالوا: إنَّ الكمالات [منها] ما هو صناعي، و هو حاصل بفعل الإنسان، كالتشكيلات و تصوُّراتها الحاصلة بفعل الإنسان؛ و منها ما هو طبيعي، و هو غير كائن بفعل الإنسان؛ و منها ما هو طبيعي آلي، مثل القوى التي هي مبادئ الأفعال و الانفعالات الحيوانية و النباتية.

و اعلم أنَّ النفس من الكمالات الطبيعية لا الصناعية.

و قولهم: «آلي» أرادوا به أنَّ كمالاته الثانية تصدر عنه بواسطة آلات فيه، بخلاف البسائط

١. م: يكون.

٢. م: ذاتهما.

٣. م: النفس.

٤. درباره نفس، ص ٧٨.

والمركبات المعدنية. و من الناس من قال - عوض قولهم: «آلي» - : «ذي حيوة بالقوة»؛ و منهم من جمع بين القولين حتى < ٢ > صار الرسم هكذا: «النفس كمال أول طبيعي، أو كمال أول لجسم طبيعي - آلي ذي حيوة بالقوة». و هذا أشهر أقوالهم في تعريف النفس.

الوجه الثاني: هو قولهم: «إن النفس جوهر غير جسماني محرك للبدن». فالجوهر هو كل ذات وجوده ليس في موضوع^١؛ و المراد بالموضوع في هذا الموضع هو كل محل قائم بذاته، مقوم لما يحلّه؛ و يعنون بغير الجسماني أنها ليست بجسم و لا حالة في جسم.

و اعلم أن الحال على قسمين: حال مقوم بمحلّه، و حال يكون محلّه مقوماً به؛ و الأول يسمى عرضاً و الثاني يسمى صورة؛ و الصورة جوهر؛ لأنها لا في موضوع، على ما عرفت من أن الموضوع مقوم لما يحلّه، و هذه محلّها مقوم بها؛ و إذا كان الأمر كذلك، كان التجويز العقلي يقتضي أن يكون كل عرض حالاً و ليس كل حال عرضاً؛ فيكون الفرق بين العرض و الحال هو الفرق ما بين الخاص و العام؛ و هذا البحث إنما ذكر لئلا يظن بأن الحال و العرض لفظان مترادفان؛ فيكون قولهم: «إن النفس غير حالة في الجسم» بعد قولهم: «إنها جوهر» تكرار في المعنى لا حاجة اليه؛ فكان هذا البحث ممّا يزيل هذا الظن.

الوجه الثالث: إن^٢ النفس قوة حالة في البدن، تفعل فيه و به^٣ ما تصدر < ٥ > عنه من الأفعال و الحركات المختلفة الأوقات والجهات، بشعور و معرفة مميزة معينة لها بحسبها و يحصل له بها^٤ كماله النوعي^٥ و تحفظه^٦ عليه.

و هذا الرسم لأوحد الزمان ذكره في كتاب المعبر و قال في شرحه: «إن قولنا «قوة» نغني^٧ به الفاعل الذي ليس بجسم؛ فإن الجسم لا يكون فاعلاً بجسميته^٨ بل بالقوة التي فيه^٩؛ و قولنا:

٣. هامش م: بها أصبح.

٦. م: يحفظ.

٨. م: يعنى.

٢. المعبر: - إن.

٥. م: النوعية.

٧. المعبر في الحكمة، ج ٢، صص ٣٠٣ - ٣٠٤.

٩. م: لجسميته.

١٠. المعبر: + على ما سبق بيانه. فالقوة مبدأ الفعل و الفعل صادر عن القوة وكل فاعل اما قوة و اما ذو قوة و ذو القوة يفعل بقوته فالفاعل هو القوة.

«حالة في البدن» للفرق بين النفس وبين أشياء^١ يسمونها عقولاً فعالة^٢ مفارقة للأجسام؛ و قولنا: «في الأبدان» و لم نقل^٣ «في الأجسام والأجساد»، لأننا نعني بالبدن الجسم الذي هو مستعد بمزاجه و طباعه و شكله و آلاته لحلول النفس فيه؛^٤ و قولنا: «تفعل^٥ فيه و به» للفرق بينها^٦ و بين الحرارة، مثل^٧ التي تفعل^٨ في البدن و لا تفعل^٩ به» أي لا تتخذ^{١٠} آلة لفعلها كاليد و الرجل. و قولنا: «ما تصدر^{١١} عنه من الأفعال و الحركات» لأن الأفعال و الحركات الإرادية تصدر^{١٢} عن أجزاء النبات و أعضاء الحيوان^{١٣}؛ و صدورها الأول الحقيقي إنما هو عن النفوس و بها^{١٤}؛ و قولنا: «المختلفة الأوقات و الجهات» ليفرق^{١٥} بينها و بين الطبيعة التي أفعالها و حركاتها <٦> في كل وقت على شأن^{١٦} واحد و إلى جهة واحدة؛ و قولنا: «بشعور و معرفة معينة لها بحسبها» يعني^{١٧} به أن القاصد التارك لجهة دون جهة و الفاعل في وقت دون وقت يشعر و يعرف الفرق بين المقصود و المتروك من الجهتين؛ و المفعول فيه هذا دون هذا من الوقتين و الحاليتين^{١٨} الموقتتين؛ فإن^{١٩} الأوقات من الأزمان^{٢٠} يتميز^{٢١} بمتجددات الحوادث^{٢٢} من الأحوال، و قولنا: «يحصل له بها كماله^{٢٣} النوعي و يحفظه^{٢٤} عليه» لم يقل على أنه فصل مميز

مركز تقيت كويتية علوم

١. المعتبر: + يأتي ذكرها في ما بعد يسمونها. ٢. م: فقال.

٣. م: لم نقل.

٤. المعتبر: + كما قالوا في الحد القديم إنها كمال أول لجسم آلى فإن البدن في العرف يجري مجرى ذلك النفس فإن النفس نفس للبدن و البدن بدن للنفس و النفس المفارقة للبدن لا تسمى نفساً و إن سميت فكما يسمى البدن المفارق للنفس أعني الميت حيواناً و إنساناً و بدناً و على الحقيقة فلا يسمى و هذا هو الذي عنيانا حتى يعرفه من يسمعه فإن القائل يعني ما يعنيه بلفظه و إذا عرف السامع معناه تم له فهمه عنه.

٥. م: يفعل. ٦. م: بينهما. ٧. المعتبر: مثلاً.

٨. م: يفعل. ٩. م: لا تفعل. ١٠. م: لا يتخذ.

١١. م: يصدر. ١٢. م: - تصدر. ١٣. (المعتبر): الحيوانات.

١٤. المعتبر: + كالقلم يكتب و الإنسان الكاتب به. ١٥. (المعتبر): لتفرق.

١٦. م: شئين؛ (المعتبر): سنن. ١٧. (المعتبر): نعني. ١٨. م: الحالين.

١٩. م: + به. ٢٠. المعتبر: + الزمان على ما سبق فيه الكلام.

٢١. (المعتبر): متميز. ٢٢. (المعتبر): لحوادث. ٢٣. م: كمال.

٢٤. المعتبر: تحفظه.

في الحدّ، بل معنى يكمل بحقيقة^١ المحدود و أوصافه الذاتية؛ فإنّ النفس هي التي تخصّ^٢ الشخص بصورته النوعية و تبلغه كماله منها و تحفظه^٣ عليه حتّى يبقى على ما هو مدّة طويلة أو قصيرة أو أبداً^٤.

واعلم أنّ قول أوحّد الزمان من النفس في هذا الرسم «إنّها حالة في البدن» لا ينافي ما قيل في الرسم الذي قبله من أنّها غير حالة في الجسم؛ لأنّ المراد بلفظة الحلول في الموضعين مختلف؛ فإنّها في الأوّل عبارة عن كون الشيء شايعاً في شيء آخر، لا كجزء منه؛ و في الثاني عبارة عن تعلّق الشيء بشيء آخر؛ إمّا من طريق الانطباع و الشيوخ؛ <٧> و إمّا من طريق التدبير و التصرف؛ و الحلول بهذا التفسير أعمّ منه بالتفسير الأوّل؛ فلا يكون إيجابه منافياً لسلب الأوّل؛ لأنّ سلب الأخصّ لا ينافي إيجاب الأعمّ؛ و في شرح أوحّد الزمان بقوله «إنّها حالة في البدن» ما يدلّ على ذلك أيضاً؛ لأنّه جعله للفرق بين النفس و العقل؛ و لافرق بينهما عند الحكماء إلّا أنّ النفس لها تعلّق بالأجسام من طريق التدبير و التصرف، و العقل ليس له هذا التعلّق.

الفصل الثاني في إثبات وجود نفس الإنسان

اعلم أنّ الحكماء جعلوا وجود الأشياء على أربعة مراتب؛ وجود في الأعيان و وجود في الأذهان و وجود في اللفظ و وجود في الكتابة؛ و قالوا: إنّ كلّ مرتبة من الثلاثة الأخيرة تدلّ على ما قبلها؛ فالكتابة تدلّ على اللفظ و اللفظ على الوجود الذهني و الوجود الذهني على الوجود المعيني، إلّا أنّ دلالة الكتابة و الألفاظ تختلف^٥ بحسب الأوضاع، و دلالة الوجود الذهني الذي هو عبارة عن تصوّرات الأشياء لا تختلف^٦ باختلافها، كما أنّ مدلوله الذي هو الوجود المعيني لا يختلف.

و قد حصل بما قيل في الفصل الأوّل وجود النفس الذهني المدلول عليه بلفظة النفس؛ و قد

٣. م: يحفظه.

٢. م: يخصّ.

١. (المعتبر): مكمل لحقيقته.

٦. م: لا يختلف.

٥. م: يختلف.

٤. المعبر، ص ٣٠٤ - ٣٠٥.

بقي تحصيل وجودها < ٨ > العيني؛ أعني بيان أن الشيء الذي يقال له نفس هو من جملة الموجودات العينية؛ و الحكماء تقول: «إن النفوس أربعة^١: فلكية وإنسانية وحيوانية ونباتية» والذي يجب إثباته بحسب غرض هذه المقالة هو وجود النفس الإنسانية.

فأقول: إن العلم الضروري حاصل بأن الشيء الذي يشير إليه كل واحد منا بقوله: «أنا» حين يقول: «أنا فعلت كذا» و «أنا أدركت كذا» هو الذي كان موجوداً. قيل: «هذا يعيش سنين» مع أن هذا الهيكل المحسوس لا ينفك في هذه المدة عن كونه متغيراً متبدلاً؛ وإذا كان الأمر كذلك، كان هذا الشيء المشار إليه بـ «أنا» مغاير^٢ لهذا الهيكل المحسوس و البنية المخصوصة.

و هذا الشيء هو الذي يدرك بجميع الإدراكات جميع المدركات، بدليل أنه يحكم على بعضها بالعض، و الحاكم على الشئيين^٣ لابد و أن يكون مدركاً لهما؛ و هو أيضاً القادر الفاعل الملتزم المتألم المرید الكاره؛ لأن الإنسان قد يتخيل شيئاً فيريده أو يكرهه؛ و لولا أن التخيل هو معيئة المرید أو الكاره لما لزم من التخيل حصول الإرادة < ٩ > أوضحها؛ و إذا كان الأمر كذلك، فهذا الشيء به يصير نوع الإنسان إنساناً بالفعل؛ فإنه ليس الإنسان عبارة إلا عن الحيوان الناطق، و لا معنى للحيوان إلا الجسم الحساس المتحرك بالإرادة؛ و قد تبين بما سبق أن هذا الشيء هو الذي يحس و هو الذي يحرك بالإرادة؛ فلولا لما حصل للجسم لا الحس و لا الحركة الإرادية؛ و هذان الأمران إذا بطلا بطل نوع الحيوان الذي هو المقوم لنوع الإنسان؛ فيبطل لبطلانه نوع الإنسان أيضاً.

فظاهر أن هذا الشيء كمال أول طبيعي لجسم و لا لكل جسم، بل لجسم طبيعي و لا لكل جسم طبيعي، بل لجسم طبيعي تصدر عنه كمالاته الثانية بواسطة الآلات.

فقد ثبت وجود النفس في الأعيان بحسب ما رسم^٤ أولاً - و هو الرسم المشهور - و أما إثبات وجودها بحسب الرسمين الباقيين، فإنه بحسب الثالث منهما - و هو الذي ذكره أوحّد الزمان - واضح؛ إذ لا شك في [أن] الشيء الذي يشير إليه كل واحد من الناس بقوله: «أنا» يصدق

٣. م: الشئيين.

٢. م: مغايرة.

١. م: أربع.

٤. م: رسمت.

عليه جميع ما قيل في ذلك الرسم؛ وأما بحسب الرسم القائل بأن النفس جوهر غير جسماني، محرّك للبدن، ففيه صعوبة؛ لأنه يحتاج فيه إلى بيان أن هذا الشيء المشار إليه بـ «أنا» تصدق < ١٠ > عليه ثلاثة أمور: أنه جوهر وأنه غير جسماني وأنه جوهر محرّك للبدن.

و بيان الأول: أنه لو لم يكن جوهرًا لكان عرضًا؛ إذ لا واسطة بينهما؛ ولما عرفت من أن الجوهر هو ما ليس وجوده في موضوع والعرض هو الموجود في موضوع، لو كان عرضًا لكان موضوعه؛ إما أن يكون جسمًا أو لا يكون؛ والأول باطل وإلا لكان هذا الشيء جسمانيًا، وسنبين بطلان ذلك إن شاء الله تعالى؛ فبقي أن موضوعه لا يكون جسمًا، وهذا الموضوع إن كان له تصرف في الأبدان بذاته، فقد حصل المطلوب؛ وإن كان ذلك التصرف ليس له بذاته، بل يعرض فيه، فقد حصل المطلوب أيضًا؛ لأن الشيء الذي يكون نفسًا على هذا التقدير هو ذلك الموضوع لا ذلك العرض؛ فإن الأعراض التي تعرض للنفوس؛ فتوجب صدور أفعال منها بحسبها - كالإرادة والقدرة وغيرهما - لا نسبها نفوسًا، بل المسمى بذلك هو موضوع تلك الأعراض التي إنما تصدر عنها تلك الأفعال لأجل كونها في ذلك الموضوع؛ وبالجملته؛ فإن المجموع المركّب من الجوهر والعرض جوهر، لعدم توقّفه على ذات أخرى؛ فيفايرها حتّى يقوم بالفعل؛ فإذا صدر عن ذلك المجموع من حيث هو مجموع فعل؛ فإن ذلك يكون صادرًا عن جوهر لا عن عرض.

< ١١ > و بيان الثاني: أنه لو كان الشيء المشار إليه بـ «أنا» جسمًا أو حالًا في جسم، لكان منقسمًا أبدًا؛ إذ التالي باطل؛ فالمقدّم مثله؛ و بيان الشرطيّة: أن كلّ جسم منقسم أبدًا، لا بمعنى أنه يقبل انقسامًا غير متناهٍ^١ بالفعل، بل بمعنى أنه لا ينتهي في الصغر إلى حدٍّ لا يقبل بعد ذلك انقسامًا^٢؛ إمّا بالفعل كالقطع والتفكيك وإمّا بالقوّة كالوهم والفرض.

و الأدلّة على بيان هذه المقدّمة كثيرة وكلّها مشهورة ومع ذلك فلا بدّ من ذكر واحد منها لتلاّ يبقّي البرهان محتاجًا في بيان إحدى مقدّماته إلى كتاب آخر.

فأقول: الدليل على إنقسام الجسم أبدًا أن أيّ جزءٍ فرض فيه، فإنّه يصحّ وقوعه بين جزئين

آخرين؛ فإن لاقى ما على يمينه ممّا به لاقى ما على يساره، كانت الملاقاة بالأسر؛ فكان كلّ واحد من الطرفين ملاقياً بكلّيته كلّية الوسط؛ فلا يكون مجموع الأجزاء أزيد في المقدار من الجزء الواحد؛ وحينئذٍ لا يكون تأليف هذه الأجزاء سبباً لازدياد القدر و الحجم؛ فلا يكون الجسم مركّباً من هذه الأجزاء؛ هذا خلف؛ وإن لاقى ما على يمينه بغير الجانب الذي به لاقى ما على يساره، كان منقسماً؛ < ١٢ > و حكم باقي الأجزاء حكم هذا الجزء؛ فوجب انقسام الأجزاء جميعاً.

و باقى الأدلة مع معارضات المتكلمين لها و الجواب عن تلك المعارضات مذكور في الكتب المبسطة.

و إذا كان كلّ جسم منقسماً بالمعنى المذكور، كان الحالّ في الجسم أيضاً كذلك؛ لأنّ كلّ ما حلّ في المنقسم فإنّه ينقسم بانقسامه وإلا لكانت الأجزاء المفترضة في المحلّ؛ إمّا أن يوجد فيها شيء من الحالّ أو لا يوجد؛ فإن وجد فلا يخلو؛ إمّا أن يوجد^٢ الحالّ بتمامه في كلّ واحد من تلك الأجزاء أو في بعضها، أو لا يكون كذلك، بل يكون الوجود منه في الجزء الآخر؛ فالاقسام ثلاثة:

أحدها: أن يكون الحالّ بتمامه إمّا موجوداً في كلّ واحد واحد منها أو يكون موجوداً في بعضها دون البعض.

فإن كان الأوّل: فهذا يقتضي أن يكون العرض الواحد أو الصورة الواحدة موجودين في أكثر من محلّ واحد في دفعة واحدة، و هو محال؛ وإلا لم يتميّز العرضان الحاصلان في المحلّين دفعةً عن العرض الواحد القائم بهما دفعةً، فلا يتميّز وجود العرض الآخر عن عدمه؛ فيصدق عليه أنّه موجود و معدوم معاً؛ هذا خلف.

و إن كان الثاني: < ١٣ > فحينئذٍ يكون المحلّ هو ذلك البعض؛ و ننقل الكلام بعينه إليه؛ فإن كان منقسماً أيضاً لزم أن يكون حاصلاً في ذلك البعض و هلّم جزءاً؛ و كلّ ما كان منقسماً فإنّه لا يحلّ فيه إلا المنقسم و يلزم منه حصول المطلوب.

و ثانياً أن يتوزع أجزاء الحال على أجزاء المحل؛ و هذا يقتضي أن يكون الحال منقسماً؛ و هو خلاف الفرض.

و ثالثها: أن لا يوجد في شيء من أجزاء المحل شيء من الحال أصلاً و هو محال؛ لأنه حيثئذ يكون جميع أجزاء المحل خالية عن ذلك الحال، فلا يكون الحال حالاً؛ هذا خلف.

و إذا كان كل جسم و كل حال في الجسم منقسماً، فقد ثبتت الشرطية؛ و بيان بطلان التالي: إن هذا الشيء الذي يشار إليه بـ «أنا» لانشكك في أنه عالم؛ فلو كان منقسماً لكان الموصوف بالعلم إما بعضه و إما كله؛ فإن كان بعضه فذلك البعض؛ إما أن يكون قابلاً للقسمه الفرضية و إما أن لا يكون قابلاً؛ و الأول محال؛ لأنه إن كان الموصوف بالعلم كل ذلك البعض؛ فالكلام فيه هو الكلام في القسم الثاني؛ و إن كان الموصوف به بعضه اقتضى ذلك أن كل ما يكون قابلاً للقسمه الفرضية، فإنه لا يتصف بذلك العلم و يلزم من باب عكس النقيض < ١٤ > أنه لاشيء مما يكون متصفاً بذلك العلم يكون قابلاً للقسمه الفرضية؛ و هو المطلوب.

فبقي أنه لا يكون ذلك البعض الموصوف بالعلم قابلاً للقسمه الفرضية؛ و هو المطلوب؛ و حيثئذ يكون المشار إليه بـ «أنا» هو ذلك البعض و يتحصل المطلوب أيضاً؛ و إن كان الموصوف بذلك العلم هو كل الشيء الذي يشار إليه بـ «أنا» فلا يخلو؛ إما أن يكون كل واحد من أجزائه عالماً أو لا يكون؛ و على التقدير الأول: فإما أن يكون كلها عالماً^١ بعلم واحد، و إما أن يكون كل واحد منها عالماً بغير العلم الذي يعلم به الآخر؛ و على التقدير الثاني: فإما أن يحدث العلم في ذلك المجموع أو لا يحدث.

فقد حصل من هذه^٢ الأقسام أربعة:

الأول: أن يكون العلم الذي يعلم به كل واحد من الأجزاء هو العلم الذي يعلم به الآخر بعينه؛ و هذا يقتضي أن يكون الحال الواحد في الحالة الواحدة في أكثر من محل واحد و هذا ممتنع.
و القسم الثاني: أن يكون علم بعضها مغائراً لعلم الثاني؛ و هذا يقتضي أن يكون الشيء الذي فرضناه واحداً هو أشياء كثيرة؛ و هذا خلف.

و القسم الثالث: أن لا يكون كل واحد < ١٥ > من الأجزاء علماً، لكنه عند اجتماعها يحدث العلم؛ وهذا على قسمين؛ لأنه إما أن ينقسم العلم بانقسام ذلك الشيء المركب أو لا ينقسم؛ وإلا القسمين باطل.

أما الأول، فلأن العلم؛ إما أن يكون متعلقاً بالبسائط، أو بالمركبات؛ وعلى التقديرين يكون متعلقاً بالبسائط لا محالة؛ لأن العلم بالمركب مشروط بالعلم بأجزائه؛ وأجزاء المركب هي البسائط؛ وإذا كان العلم متعلقاً بالأمور الغير المنقسمة استحال أن يكون هو أيضاً منقسماً وإلا لكان بعضه؛ إما أن يتعلق بجملة ما يتعلق به كله أو ببعضه أو لا بشيء منه؛ والأول يقتضي أن يكون الجزء مساوياً للكل في تمام الهيئة وذلك محال؛ والثاني يلزم منه انقسام المعلوم وهو خلاف الفرض؛ والثالث ينقسم إلى قسمين؛ لأنه لا يخلو؛ إما أن يكون إذا اجتمعت تلك الأشياء يحصل العلم بذلك المعلوم أو لا يحصل؛ فإن لم يحصل لم يكن هناك علم بذلك المعلوم أصلاً، هذا خلف؛ وإن حصل العلم به لم تكن^١ تلك الأجزاء أجزاء للعلم المتعلق بذلك المعلوم، بل إما لقابله أو فاعله؛ لأنه لم يتعلق كل واحد من أجزاء ذلك العلم بشيء من المعلوم؛ وليس الكل إلا مجموع < ١٦ > الأجزاء؛ وجب أن لا يكون للكل تعلق بذلك المعلوم^٢ أصلاً؛ هذا خلف؛ وإيضاً، فهذا العلم الحاصل؛ إما أن يكون منقسماً أو لا؛ فإن كان الأول عاد التقسيم؛ وإن كان الثاني حصل المطلوب.

و أما الثاني وهو أن لا ينقسم العلم بانقسام ذلك المركب، فلأن النسبة التي بين العالم وبين العلم؛ إما أن يكون لكل واحد من أجزاء المركب أو لبعضها أو لواحد منها؛ والأول باطل؛ لأنه إن كانت النسبة إلى ذات العلم بأسره، فمعلوم أن كل واحد من الأجزاء ليس هو جزءاً من المعلوم، بل المعلوم كما هو؛ فيكون معقولاً مرات كثيرة؛ وذلك محال؛ وإن كانت نسبة كل واحد إلى شيء من ذات العلم غير ما إليه نسبة الآخر، فذات العلم إذن منقسمة^٣؛ والثاني هو أن يقال: النسبة لبعض أجزاء المركب دون البعض - باطل أيضاً؛ لأن الكلام ليس هو في الذي له إليه نسبة؛ فإن كان مركباً عاد ما يقدم من الكلام؛ وإن لم يكن مركباً فذلك المطلوب؛ والثالث - وهو

١. م: لم يكن.

٢. م: العلوم.

٣. م: منقسم.

أن يقال: لا نسبة لواحدٍ من الأجزاء - باطل أيضاً؛ لأنه حينئذٍ تكون^١ جميع الأجزاء خالية عن تلك النسبة؛ فلا يكون المجموع الذي له نسبة < ١٧ > إلى ذات العلم له نسبة إليه؛ هذا خلف.

و القسم الرابع: أن لا يكون كل واحد من أجزاء المركب علماً و عند اجتماعها لا يحدث العلم؛ وهذا ظاهر البطلان؛ لأنه حينئذٍ يكون ذلك المجموع غير علم و قد كان فرض أنه علم؛ هذا خلف.

فقد ثبت أن هذا الشيء الذي يشير إليه كل واحد [من] بقوله: «أنا» حين تقول: «أنا فعلت» و «أنا أدركت» هو جوهر غير جسماني؛ و أما أنه محرك للبدن فظاهر؛ و إذا كان الأمر كذلك، فهذا الشيء هو النفس الذي عرفته^٢ على سبيل شرح الإسم من قبل.

فقد صحَّ وجود النفس في الأعيان بحسب التفسيرات الثلاثة المذكورة في الفصل الأول و بان أن المعرف لها واحد إلا أن التعريفات مختلفة.

و إذا تقرّر هذا، فاعلم أن الرسم الأول تدخل فيه النفوس الثلاثة الإنسانية و الحيوانية و النباتية و تخرج عنه الفلكية؛ لأن فعلها عندهم ليس بواسطة الآلات؛ و من قال منهم إنها تستعمل^٣ في فعلها آلة، فإنها عنده داخلية تحت هذا الرسم أيضاً.

و أما الرسم الثاني، فلا يدخل فيه إلا النفس الإنسانية و الفلكية؛ و أما الحيوانية و النباتية فإنها على رأيهم < ١٨ > منطبعة في أبدانها، حالة فيها كحلول العرض في الموضوع أو الصورة في الهيولى؛ و إذا كان قد قيل على هذا الرسم إن النفوس غير جسمانية، خرج هذا الأمران - أعني ما يسمونه نفساً حيوانية و نفساً نباتية - عن أن يكون نفساً بحسب هذا الرسم؛ و أنت يمكنك بعد قولك على ما سلف أن تنبّه من نفسك و تعلم أن للحيوانات نفساً غير منطبعة في أبدانها و لا حالة فيها، بل حالها في التجرد عن الأجسام كحال النفس الإنسانية من غير فرق؛ و أما النباتية ففيها نظر.

و أما الرسم الثالث - فهو الذي ذكره أوحد الزمان - فعند من يرى أن للنبات شعوراً تدخل^٤ تحته النفوس الأربعة؛ و عند من لا يرى ذلك فتدخل^٥ تحته منها ثلاثة: الفلكية و الإنسانية و الحيوانية.

٣. م: يستعمل.

٢. م: عرفت.

١. م: يكون.

٥. م: فدخل.

٤. م: يدخل.

و قد ظهر من هذا البحث أن النفس الإنسانية التي فيها الكلام في هذه المقالة داخلية في الرسوم الثلاثة؛ ولولا أن المباحث المذكورة في هذا الفصل مما ينتفع بها في الفصول المستأنفة لكننت قد اكتفيت^١ بإيراد رسم واحد وإثبات وجود < ١٩ > نفس الإنسان بحسب ذلك الرسم؛ إذ لا حاجة في غرض هذين الفصلين إلى أكثر من ذلك.

الفصل الثالث

في الواجب و الممكن و انقسام الموجود إليهما

أما الواجب الوجود فهو الذي يستحق الوجود لذاته؛ و أما الممكن الوجود فهو الذي لا يقتضي لذاته لا الوجود و لا العدم؛ و إن شئت قلت؛ إن الواجب الوجود هو الذي إذا اعتبرت ماهيته من حيث هي هي، فإنه لا يصح عليه العدم؛ و الممكن الوجود هو الذي إذا اعتبرت ماهيته من حيث هي هي، كانت قابلة للعدم؛ و الشيء إنما يعرض له الإمكان إذا قطع النظر عن وجوده و عدمه و عن سببهما أيضاً و التفت إلى ذاته من حيث هي فقط؛ فإنه إذا لم ينظر إليه من هذا الاعتبار فربما لا يبقى ممكناً، بل يصير واجباً أو مستنعاً.

و أما بيان الحصر في أن كل موجود إما واجب و إما ممكن، فهو إن كل مهية موجودة في الأعيان؛ إما أن يكون في ذاتها اقتضاء للوجود أو أن يكون في ذاتها اقتضاء للعدم أو لا يكون في ذاتها اقتضاء للوجود و لا للعدم؛ و هذه قسمة عقلية تعتبر في الأذهان في كل موجود. فالتي في ذاتها اقتضاء للوجود هي الواجبة الوجود لذاتها؛ و التي ليس في ذاتها اقتضاء للوجود و لا للعدم هي < ٢٠ > الممكنة الوجود لذاتها؛ و أما التي في ذاتها اقتضاء للعدم، فهي الممتنعة الوجود لذاتها، و هذه لا توجد البتة لابذاتها و لا بغيرها؛ فإن الشيء الذي يقال إنه ممتنع الوجود؛ فإما أن يقال ذلك منه مطلقاً أو بشرط، فإن كان الأول، فلا يمكن أن توجد ذلك الشيء أبداً لا لذاته و لا لعلته و لا بوجه من الوجوه البتة؛ و إن كان الثاني، فذلك الشرط إما ذاته أو غيرها؛ فإن كان غيرها، فليس كلامنا فيه؛ و إن كان ذلك الشرط هو ذاته، فلا يمكن وجوده إلا مع ارتفاع ذاته؛

لأنه من المعلوم أن الشيء إذا كان ممتنع الوجود بشرط، فإنه لا يصح وجوده إلا مع ارتفاع ذلك الشرط، لكن وجوده مع ارتفاع ذاته محال؛ لأن ارتفاع ذاته عدم و يستحيل أن يكون الشيء موجوداً معدوماً معاً؛ وإذا كان الأمر كذلك؛ فالممتنع الوجود بذاته لا موجود أبداً.

فيبقى من الأقسام الثلاثة الواجب الوجود لذاته و الممكن الوجود لذاته؛ فكل مهية موجودة في الأعيان: إما واجبة الوجود لذاتها وإما ممكنة الوجود لذاتها.

و اعلم أنه إذا قيل في أكثر المواضع «واجب الوجود» أو «ممكن الوجود» فإنما يراد به واجب الوجود لذاته و ممكن الوجود لذاته.

و تبين < ٢١ > حصر الموجودات كلها في هذين القسمين بوجه آخر هو أسهل من هذا وذلك أن يقال: كل موجود فإما أن تكون^١ حقيقته من حيث هي قابلة للسعدم أو لا يكون كذلك؛ و الأول هو الممكن الوجود و الثاني هو الواجب الوجود؛ و هذا نفي وإثبات؛ فلا يكون بينهما واسطة.

و للسوفسطائية في هذا الباب معارضات كثيرة، مثل قولهم: لو كان للشيء وجوب لكان ذلك الوجوب مغائراً للوجود، بدليل أن الواجب يشارك ساير المهيئات الموجودة في أنه موجود و يخالفها في الوجوب؛ و من المعلوم بالبديهة العقلية أن الشيء الذي به المشاركة يجب أن يكون مغائراً لما به المخالفة؛ و لأنه لو لم يكن الوجوب مغائراً للوجود لكان قولنا: «الواجب موجود» نازلاً منزلة قولنا: «الواجب واجب» أو «الموجود موجود» في عدم الفائدة.

و إذا ثبت المغائرة فلا يخلو: إما أن يكون الوجوب وجودياً أو عديمياً؛ و الثاني محال، لاستحالة أن يكون الوجود متأكداً بمنافيه و مناقضه^٢ الذي هو العدم؛ و لأن الوجوب نقيض < ٢٢ > اللا وجوب الذي هو عديمي، لكونه محمولاً على المعدوم؛ فيكون الوجوب وجودياً؛ لأن رافع العدم لا يند و أن يكون موجوداً.

و إذا كان الوجوب وجودياً فلا يخلو الأمر من أحد قسمين: إما أن يكون بينه و بين الوجود ملازمة أو لا يكون.

٢. م: مناقضة.

١. م: يكون.

فإن كان الأول فهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام؛ لأنه إما أن يكون أحدهما مفتقراً إلى الآخر من غير عكس أو يكون كل واحد منهما مفتقراً إلى صاحبه أو يكونا معلولين لعلّة واحدة هما معاً مفتقران إليها.

و الأول محال؛ لأنه إن كان الوجوب مستلزماً للوجود مع أن الوجوب مفتقر إلى الوجود لكونه صفة له والصفة مفتقرة إلى الموصوف، فذلك هو القسم الثاني؛ هذا خلف؛ وإن كان الوجود مستلزماً للوجوب لزم المحال من وجهين: أحدهما أن يكون الوجوب معلولاً و كل معلول ممكن و كل ممكن فائماً يجب بعلة؛ فقبل هذا الوجوب وجوب آخر و يتسلسل الأمر إلى غير النهاية و ستعرف استحالته؛ و ثانيهما أن يكون كل موجود واجباً و إلا لم يكن الوجوب لازماً للوجود؛ هو خلاف الفرض.

و الثاني محال أيضاً؛ لأنّ المفتقر إلى المفتقر إلى الشيء مفتقر إلى ذلك الشيء؛ فيكون كل واحد منهما مفتقراً إلى نفسه و ذلك ظاهر البطلان.

و الثالث محال أيضاً، لاستحالة أن يكون الموجود < ٢٣ > الواجب الوجود لذاته مفتقراً إلى علة منفصلة.

وإن كان الثاني - و هو أن لا يكون بين الوجود والوجوب ملازمة - فحينئذ يجوز انفكاك كل واحد منهما عن الآخر؛ فجاز أن ينفك ذلك الوجود عن الوجوب؛ فلا يكون ذلك الوجود واجباً لذاته و قد كان فرض كذلك؛ هذا خلف.

و مثل قولهم: إن المحكوم عليه بالإمكان إما أن يكون موجوداً أو معدوماً؛ وإذا حصل أحد الأمرين امتنع حصول الآخر، لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم؛ وإذا امتنع حصول أحد الأمرين امتنع حصول إمكان الوجود والعدم؛ وكذلك إذا قلنا إن الممكن إما أن يحضر معه سبب وجوده أو لا يحضر؛ لأنه إن حضر سبب الوجود كان الممكن واجباً؛ وإن لم يحضر كان ممتنعاً؛ والوجوب و الامتناع ينافيان القول بالإمكان.

و مثل قولهم: لو كان في الوجود شيء واجب الوجود أو ممكن الوجود لكان ذلك الوجوب أو ذلك الإمكان إما أن يكون موجوداً أو معدوماً. لا جاز أن يكون موجوداً و إلا لكان كل واحد

من الوجوب والإمكان إما واجباً أو ممكناً؛ والأول يقتضي أن يكون وجود المهيّة متقدماً على وجوب وجودهما؛ لأنهما صفتان ونبوت الصفة < ٢٤ > للشيء متأخر عن وجود ذلك الشيء في نفسه؛ والثاني يقتضي مع هذا المحال محالاً آخر وهو أن يكون المفتقر إلى الغير واجباً لذاته؛ هذا خلف؛ ولا جاز أن يكون ذلك الوجوب أو ذلك الإمكان معدوماً؛ لأنّ الوجوب نقيض اللا وجوب، والإمكان نقيض اللإمكان؛ وكل واحد من اللا وجوب و اللا إمكان يصحّ حمله على المعدوم؛ والمحمول على المعدوم معدوم؛ فهما عدميان؛ فيكون نقيضهما وجودياً ضرورة كون أحد النقيضين وجودياً.

فهذا ما حضرني الآن من الشبهة التي يذكرونها في هذا الموضع؛ ولو أخذت حينئذٍ استقصاء جميعها^١، لاحتاجت إلى أضعاف هذا الكتاب.

والجواب عما تمحلوا به أولاً هو أن يقال: لانسلم أنّ الوجود مغائر للوجوب.

قولهم: الواجب يشارك ساير الموجودات في أنّه موجود ويخالفها في الوجوب، وما به المشاركة يجب أن يكون مغائراً لما به المخالفة؛ قلت: هذه المشاركة: إما أن يكون في اللفظ وإما أن يكون في المعنى؛ فإن كانت في اللفظ فلا يدلّ على المغائرة؛ لأنّه قد يقال: إنّ النفس الإنسانية تشارك^٢ النفس الفلكية في أنّها نفس وتمتاز^٣ عنها بأنّها إنسانية؛ وما به المشاركة مغائر لما به المخالفة؛ فنفس^٤ الإنسان مركبة ممّا به شاركت غيرها وممّا به امتازت عن غيرها؛ ولما كان هذا باطلاً بما تقدّم من البرهان الدالّ على أنّ نفس الإنسان يستحيل أن يكون مركبة، فكذا ما ذكره هنا.

وإن كانت المشاركة في المعنى، ففيه النزاع؛ ولهم < ٢٥ > في بيانه وجوه:

أحدها قولهم: إنّ العقل يقسم الوجود إلى الواجب والممكن؛ ومورد القسمة يجب أن يكون مشتركاً بين القسمين.

وجوابه: لانسلم أنّ مورد القسمة هو الوجود، بل العقل إنّما يحكم بأنّ كلّ مهيّة موجودة؛ فإمّا واجبة وإمّا ممكنة؛ وهذا لا يدلّ على أنّ الوجود مشترك بينهما؛ وبتقدير تسليمه فلانسلم

١. م: جميعاً.

٢. م: يشارك.

٣. م: يمتاز.


٤. م: نفس.

أنَّ مورد القسمة يجب أن يكون مشتركاً اشتراكاً معنوياً، بل قد يكون ذلك الاشتراك لفظياً، كما يقال: «إنَّ العين ينقسم إلى عين الركبة و عين الدينار» بمعنى أنَّ المسمَّى عيناً منه ما هو كذا و منه ما هو كذا.

و ثانيها قولهم: مفهوم النفي من حيث إنَّه نفي واحد؛ فلو لم يكن الإثبات المقابل له واحداً لبطل الحصر.

و جوابه: أنَّ نفي كلِّ شيء يقابله ثبوت ذلك الشيء؛ و ثبوت ذلك الشيء إذا كان هو ذاته، فالمقابل في كلِّ شيء لنفيه يكون مغايراً لمقابل نفي غيره.

و ثالثها: أمَّا إذا اعتقدنا وجود شيء ثمَّ علمنا بعد ذلك أنَّه جوهر أو عرض أو سواد أو بياض، فإنَّه لا يزول الاعتقاد الأول بسبب الاعتقاد الثاني، كما يزول اعتقاد أنَّه جوهر بسبب اعتقاد أنَّه عرض أو اعتقاد أنَّه سواد بسبب اعتقاد < ٢٦ > أنَّه بياض، و لو لم يكن الوجود مشتركاً بين الأقسام كلها لما كان كذلك.

و جوابه: أنَّ هذا إنَّما يلزم إذا لم يكن قول الوجود على ما يقال عليه بالاشتراك اللفظي أمَّا من حيث أنَّه كذلك، فإنَّ اعتقاد أحد مفهومات الوجود يكون حاصلًا عند زوال اعتقاد الخصوصيات، فلا يلزم ما ذكرتموه.  مركز تقيت كميتر علوم رسدي

و رابعها: أنَّ مَنْ قال بأنَّ الوجود غير مشترك في المعنى، فقد اعترف باشتراكه و إلاَّ لكان يفتقر أن يبنى ذلك في كلِّ واحد من قسمي الوجود؛ و لمَّا كان الحكم على الوجود بأنَّه غير مشترك فيه يعمُّ كلَّ وجود علمنا أنَّ الوجود من حيث إنَّه وجود مفهوم واحد.

و جوابه: النقض بقول القائل: إنَّ العين غير مشتركة بمعنى أنَّ ما هو قسمي العين غير متحد بين الذوات و هو صادق مع الاختلاف.

و خامسها قولهم: إنَّ الشيء الواحد لا يكون في وجوده واجباً و ممكناً؛ و لو كان للوجود مفهومات مختلفة لصحَّ أن يكون بأحد مفهوميه واجباً و بالآخر ممكناً.

و جوابه: أنَّ هذا لا يمتنع إلاَّ إذا كان المشترك هو معنى الوجود لا اسم الوجود؛ فيكون بيان اشتراك الوجود في المعنى به مصادرة < ٢٧ > على المطلوب الأول.

قولهم: لو لم يكن الوجود مغائراً للوجوب لكان قولنا: «الواجب موجود» نازلاً منزلة قولنا: «الواجب واجب» أو «الموجود موجود» في عدم الفائدة؛ قلت: هذا إنما يلزم منه تغايرهما في العقل؛ وأما في الخارج فلا؛ لأنك إن جعلت الموضوع في قولك: «الواجب موجود» وفي قولك: «الواجب واجب» هو الواجب الذهني - أعني المفهوم من اللفظ الواجب - فهذا إنما يدل على المغايرة الذهنية دون الخارجية؛ وإن جعلت الموضوع فيها هو الواجب العيني فالقائل بأن الوجود نفس المهيّة يجعل القضيتين في عدم الفائدة على السواء؛ وحينئذ لا يلزم من هذه الحجة حصول المغايرة بين الوجود والوجوب؛ وإن سلم أن بين القضيتين فرق في ما يرجع إلى أن إحداهما مفيدة والأخرى غير مفيدة؛ فإنه يرد تلك الفائدة إلى اللفظ، كالفائدة الحاصلة من قولنا: «إن الإنسان هو البشر» وإن «الليث هو الأسد».

وقد احتجوا على أن الوجود أمر زائد على المهيّات بحجج كثيرة غير هذه لا يحتمل هذا المختصر استقصاء الكلام فيها.

والدليل على أن الوجود في الأعيان هو نفس المهيّة الخارجية أنه لو لم يكن كذلك لكان: إما صفة للمهيّة أو داخلاً في المهيّة؛ والأوّل محال؛ لأن الصفة مفتقرة إلى الموصوف وما يفتقر إليه الشيء يجب أن يكون هوّيته ذلك الشيء؛ فيلزم أن يكون المهيّة هوّيّة متعينة في الخارج > ٢٨ < قبل الوجود؛ هذا خلف؛ والثاني يلزمه المحال من وجهين: أحدهما أن تكون^١ بسائط المهيّات كلّها مركّبة؛ والآخر أن يكون وجود المهيّة متقدماً عليها لوجوب تقدّم الجزء على الكل؛ وإذا سلمنا أن الوجود مغاير للوجوب على سبيل المسامحة، فلا نسلم أن الوجود وجود. قولهم: «لولم يكن كذلك لكان الوجود متأكّداً بمنافيه^٢ و مناقضه الذي هو العدم» قلت: قد قيل في جوابه إنه إن كان المراد بتأكّد الوجود استحقاق الوجود، فلا بدّ من إقامة البرهان على أن هذا الاستحقاق أمر وجودي؛ وإن كان المراد به غيره، فلا بدّ من بيانه ليكون الكلام عليه بحسبه. قولهم: «إن الوجود نقيض اللا وجوب الذي هو عديم لكونه محمولاً على المعدوم» قلت: قد أجابوا عن هذا بأن قولكم: «اللا وجوب محمول على المعدوم» إن عنيتم به أن المعدوم في

الخارج موصوف باللا وجوب، فهو ظاهر البطلان؛ وإن عنيتم به أن الوجوب مسلوب عن المعدوم أو أن صورة الممتنع و الممكن المعدوم موصوفان في الذهن باللا وجوب، فلم قلتُم: إن هذا يقتضي أن يكون اللا وجوب عديمًا؟

< ٢٩ > و أنا أقول: إن ما ذكروه من كون الوجوب مناقضاً للالوجوب ممكن؛ لأن التناقض على ما قيل في المنطق هو اختلاف قضيتين بالإيجاب و السلب اختلافاً يجب عنه لذاته أن يكون أحدهما بعينه أو بغير عينه صادقاً و الآخر كاذباً؛ و من المعلوم أن الوجوب و الالوجوب ليسا بقضيتين حتى يكون أحدهما مناقضاً للآخر؛ لأن القضية عبارة عن اللفظ المركب المحتمل للتصديق و التكذيب و كل واحد من الوجوب و اللا وجوب فهو لفظ مفرد؛ و مع هذا فلا يحتمل أن يقال لقائله: لأنه صادق و لأنه كاذب؛ و بتقدير أنهما قضيتان، فليس بينهما اختلاف بالإيجاب و السلب؛ لأن لفظة^١ الالوجوب هي من الأسماء غير المحصلة؛ و ما كان من هذا القبيل فليس فيه حرف سلب على ما قد بين جميع ذلك في المنطق؛ و إذا سلم أنهما قضيتان و أنهما متناقضتان، فلا يلزم من ذلك أن يكون أحدهما وجودياً و الآخر عديمياً، بل إنما يلزم أن يكون أحدهما موجباً و الآخر سالباً، أو أحدهما صادقاً و الآخر كاذباً؛ و فرق بين الموجب و الوجودي و بين السالب و العدمي < ٣٠ > و كذلك فرق بين الوجودي و العدمي و بين الصادق و الكاذب.

و الدليل على أن الوجوب عديم هو ما ذكروه في شبهتهم الثالثة و عليه أدلة كثيرة لا حاجة إلى ذكرها.

و الجواب عما تمحلوا به ثانياً أن الشيء إذا وجد بوجود سببه كان واجب الوجود بغيره؛ و كذلك إذا عدم بعدم سببه كان ممتنع الوجود بغيره؛ و لا منافاة بين كون الشيء واجباً بغيره أو ممتنعاً بغيره و بين كونه ممكناً لذاته؛ و قد سبق أن الشيء لا يعرض له الإمكان إلا إذا التفت إلى ذاته من حيث هي فقط من غير التفات لا إلى وجوده و لاعدمه و لا سببهما.

و الجواب عما تمحلوا به ثالثاً هو أن يختار من القسمين الذين^٢ ذكروهما^٣ القسم الثاني و هو

١. م: اللفظة.

٢. م: التي.

٣. م: ها.

أن يكون الوجوب و الإمكان عديمين^١، و قولهم: «إنَّ الوجوب تقيض اللا وجوب و الإمكان تقيض الإمكان و كل واحد من اللا وجوب و اللا إمكان يصحّ حمله على المعدوم و المحمول على المعدوم معدوم» فقد سبق جوابه. فهذا ما حضرني من الجواب عن هذه الشبهة و هو على سبيل الاختصار.

الفصل الرابع

في أن واجب الوجود لا يعدم أبداً

واجب الوجود إن امتنع عليه العدم، فهو المطلوب؛ وإن لم يمتنع < ٣١ > بل أمكن، فإن لم يقع، حصل المطلوب أيضاً؛ وإن وقع، فوقوعه؛ إما أن يكون بسبب أو بغير سبب؛ لاجاز أن يكون بسبب^٢ و إلا لكان وجود واجب الوجود لذاته متوقفاً على عدم سبب عدمه؛ فيكون متوقفاً على غيره؛ و كل ما يتوقف وجوده على غيره، فهو ممكن؛ فيكون الشيء الواحد واجباً لذاته ممكناً لذاته معاً و هو محال؛ لأنك ستعرف أن كل ما هو ممكن لذاته، فإن وجوبه بغيره؛ ولا يجتمع في أمر من الأمور^٣ أن يكون واجباً لذاته و لغيره معاً؛ لأنه حينئذ يكون واجب الوجود بكل واحد منهما؛ و من المعلوم أن الشيء إذا وجب وجوده بأمر من الأمور، فإنه لا يتوقف على ما عداه؛ فإذا وجب وجوده بذاته لم يكن متوقفاً على غيره؛ فلا يكون لغيره مدخل في وجوده؛ و على هذا فقس الحال إذا وجب وجوده بغيره؛ فلو وجب وجوده بهما لاستغنى بكل منهما عن الآخر؛ و هو ظاهر البطلان.

و لاجاز أن يكون وقوع هذا العدم الممكن بلا سبب؛ لأنه إن كان هو الوجود بالنسبة إلى الهيئة متساويين استحال أن يرجح أحدهما على الآخر إلا بسبب منفصل و هو خلاف الفرض؛ و إن لم يكونا متساويين بالنسبة < ٣٢ > إليها، بل كان أحدهما أولى فإن كان الطرف الأول هو الوجود، فمع هذه الأولوية إن لم يمكن وقوع الطرف الآخر، حصل المطلوب؛ و إن أمكن، فلا بد

١. م: عديمين.

٢. م: بسبب.

٣. م: أمور.

لوقوعه من سبب؛ لأنه لما امتنع وقوعه بلا سبب حال كونه مساوياً للوجود، فلأن يمتنع ذلك حال كونه مرجوحاً هو أولى؛ وإن كان الطرف الأول هو العدم، فإن لم يمكن وقوع طرف الوجود كان الواجب لذاته ممتنعاً لذاته؛ هذا خلف؛ وإن أمكن كان وجود الواجب لذاته مفترقاً إلى علّة خارجة عن ذاته وهو محال.

وإذا كان عدم واجب الوجود لا يخلو عن أحد قسمين: إمّا أن يكون بسبب أو لا يكون بسبب و كان كلّ واحد منهما ممتنعاً، كان عدم واجب الوجود ممتنعاً؛ وهو المطلوب.

الفصل الخامس

في أنّ نفس الإنسان قديمة

قد برهنت على هذا المطلوب في المقالة التي يثبت فيها أنّ النفس ليست بمزاج البدن ولا كائنة عن مزاج البدن ببرهاتين لم أعرف أنّي سبقت إليهما؛ وأنا أقتصر في هذا الكتاب على ذكر الأخصر منهما.

فأقول: لو كان نفس الإنسان حادثة، لافتقرت إلى علّة بها يجب وجودها؛ والعلّة التي تكون^١ بهذه الصفة تسمى علّة تامة؛ وهذه العلّة: إمّا أن تكون^٢ قد كانت موجودة قبل حدوث النفس أو لا تكون^٣ موجودة قبل حدوثها.

والأوّل يقتضي أن تكون^٢ النفس موجودة قبل وجودها؛ وهو محال؛ وإنما قلت: إنه يقتضي ذلك؛ لأنّ المعلول يستحيل تخلّفه عن العلّة التامة وإلاّ لكان صدوره عنها في وقت دون وقت؛ إن لم يفترق إلى مخصّص زائد عليها، فهو محال؛ وإن افتقر إلى مخصّص زائد، كان ذلك المخصّص معتبراً في العلّة؛ فلا تكون^٥ تلك العلّة تامة وقد فرضناها تامة؛ هذا خلف؛ وإذا استحال تخلّف المعلول عن علّته التامة لزم أن يكون حال وجود تلك العلّة يوجد المعلول فلو تقدّم وجود العلّة التامة للنفس على حدوث النفس، لوجب أن يكون <٣٣> موجودة قبل وجودها؛ وهو ظاهر البطلان.

٣. م: يكون.

٢. م: يكون.

١. م: يكون.

٥. م: يكون.

٤. م: يكون.

و الثاني و هو أن لا تكون^١ العلة التي يجب بها وجود النفس موجودة قبل حدوثها ينقسم إلى قسمين؛ لأنه لا يخلو: إما أن تكون^٢ تلك العلة بسيطة أو مركبة؛ لا جاز أن تكون بسيطة وإلا لا افتقرت من حيث إنها حادثة إلى علة أخرى حادثة و من حيث إنها بسيطة إلى أن تكون^٣ علتها بسيطة.

أما الأول، فلأنه لو لم تكن^٤ للحدث علة حادثة، لكان إما أن لا يفتقر إلى علة أصلاً و هو ظاهر البطلان أو يكون مفتقراً إلى علة دائمة؛ و حينئذ يكون وجوده في بعض الأحوال دون بعض ترجيحاً من غير مرجح؛ و بطلانه ظاهر أيضاً.

و أما الثاني، فلأنه لو كانت^٥ للبسيط علة مركبة لكان الحال لا يخلو من أقسام: إما أن يكون المعلول لازماً عن كل واحد من أجزاء العلة أو يكون لازماً عن بعض أجزائها دون البعض أو يكون بعض المعلول لازماً عن كل واحد منها أو عن بعضها فقط أو يكون لا المعلول^٦ و لا بعضه لازماً عن شيء من تلك الأجزاء لكنه عند اجتماعها يحصل^٧ أمر زائد لم يكن حاصلًا قبل الاجتماع < ٣٤ > يكون هو العلة لوجود ذلك البسيط أو يكون الأمر كذلك إلا أنه لا يحصل لها عند الاجتماع ما لم يكن حاصلًا من قبل.

فهذه أقسام ستة لا مزيد عليها و كلها باطلة؛ لأن:
الأول منها يقتضي أن يجتمع على المعلول الواحد بالشخص علتان مستقلتان بالعلية و قد ثبت استحالة هذا.

و ثانيها يمنع من استناد التأثير إلى الكل؛ فيبقي باقي الأجزاء حشواً لاجابة إليها؛ و هذا خلف.

و ثالثها و رابعها يقتضيان أن يكون المعلول مركباً و قد فرضناه بسيطاً؛ و هو خلف أيضاً.
و خامسها يدل على أن ذلك المركب ليس بعلة، بل علة للعلة و الكلام إنما هو في العلة، ثم إن هذا الأمر الزائد إن كان عديمياً استحال أن يكون مستقلاً بالتأثير في ما هو موجود و فرضناه

٣. م: يكون.

٦. م: للمعلول.

٢. م: يكون.

٥. م: كان.

١. م: لا يكون.

٤. م: لم يكن.

٧. م: تحصل.

مستقلاً بذلك، هذا خلف؛ وإن كان وجودياً و كان مع ذلك بسيطاً. فإنّ الكلام في صدوره عن تلك العلة المركبة كالكلام في صدور المعلول الأول عنها؛ فإن لم يكن بسيطاً، بل مركباً عاد القول في كيفية صدور ذلك البسيط عنه و على التقديرين يكون التسلسل لازماً و < ٣٥ > ستعرف استحالته.

و سادسها يلزم عنه أن يكون الكلّ غير مؤثر كما كان كلّ واحد من أفرادهِ غير مؤثر؛ لأنّه إذا لم يكن بشيءٍ من أجزاء العلة تأثير في شيء من ذات المعلول، ثم بقيت تلك الأجزاء عند اجتماعها مثل ما كانت قبل الاجتماع، وجب من ذلك ضرورة أن لا يكون للكلّ^١ تأثير أصلاً؛ و هو خلاف الفرض.

و إذا ثبت افتقار تلك العلة من حيث إنّها حادثة و بسيطة معاً إلى أن يكون علّتها كذلك أيضاً، فقد وجب من ذلك أن يكون الكلام في العلة الثانية كالكلام في الأولى و حينئذٍ يكون أحد الأمرين لازماً إمّا الدور و إمّا التسلسل و كلاهما باطلان.

و إنّما قلّت: «أحد الأمرين لازم»؛ لأنّ العلة الثانية و ما بعدها إمّا أن يفتقر إلى التي كانت معلولة^٢ لها أولاً، أو إلى غيرها؛ فإن كان الأول لزم الدور و إن كان الثاني لزم التسلسل. و إنّما قلّت: إنّ الدور و التسلسل باطلان؛ لأنّ الدور عبارة عن افتقار الشيء إلى ما كان مفتقراً إليه و معلوم أنّ المفتقر إلى المفتقر إلى الشيء مفتقر إلى ذلك الشيء أيضاً؛ وكذلك لوزادات الوسائط، مهما أمكن < ٣٦ > من الزيادات؛ فيلزم أن يكون الشيء مفتقراً إلى نفسه؛ و معلوم بطلانه بالبديهة.

و أمّا التسلسل، فيجب أن يعلم أولاً أنّ الحكماء اشترطوا في بطلانه شرطين: الأول أنّه يكون في الأشياء التي وجودها معاً في الزمان؛ و الثاني أن يكون تلك الأمور التي وجودها معاً لها ترتيب بالطبع و إمّا بالوضع؛ و هذان الشرطان حاصلان في العلل و المعلولات. أمّا الأول فسيأتي بيان حصوله؛ و أمّا الثاني فحصوله ظاهر لا يحتاج إلى بيان.

و اعلم أنّ كلّ موضع من هذا الكتاب ألزمت فيه التسلسل و قلّت: «إنّه محال» فإنّما أريد به

حصول التسلسل بوجوه كثيرة و أجودها ما قد ذكرته في هذا الوضع و هو أنه إذا أخذ من بعض تلك المراتب الموجودة إلى لانهاية جملة و من المرتبة التي بعدها لا إلى نهاية جملة أخرى، فعدد المراتب الموجودة في الجملة الناقصة لا بد و أن يكون أنقص من عدد المراتب الموجودة في الزائدة، لاستحالة أن يكون الشيء مع غيره كهو لامع غيره؛ فإذا قابلنا المرتبة الأولى من الجملة الناقصة بالمرتبة الأولى من الجملة الزائدة، و كذلك المرتبة الثانية و الثالثة < ٣٧ > و جميع المراتب غير المتناهية و جب أن يكون ظهور ذلك التفاوت إنما هو من الجانب غير المتناهي؛ و معنى ذلك أن لا يكون كل واحد من الجملتين بحالة يصدق عليها أنها لو أطبقت على الجملة الأخرى انطبق كل جزء منها على جزء من أجزاء الأخرى بحسب الترتيب، بل يوجد في الجملة الزائدة من الجانب غير المتناهي مرتبة لا يوجد في مقابلتها في الجملة الناقصة^١؛ و متى كان الأمر كذلك و جب انقطاع الناقصة من الجانب الذي فرض غير متناه؛ و إذا و جب انقطاع الناقصة و كانت زيادة الزائدة عليها إنما هو بمرتبة واحدة فقط كانت الزائدة متناهية أيضاً؛ لأنه إذا زاد على المتناهي^٢ متناه كان المجموع متناهياً؛ فالجملتان متناهيان و قد كان الفرض أنهما غير متناهيين؛ هذا خلف.

و هذا البرهان لا يلزم إلا في ما أحاده موجودة^٣ معاً و لها ترتيب إما بالطبع و إما بالوضع. أما الأول فإن ما كان وجود أحاده على سبيل التعاقب، فلا يكون لمجموعه وجود في الخارج البتة؛ فلا يحصل التطبيق فيه بحسب المراتب في نفس الامر؛ و أما الثاني فلأن ما لا ترتيب له لا يصح فيه < ٣٨ > التطبيق بمعنى مقابلة المراتب على سبيل الترتيب.

و إذا بطل الدور و التسلسل و جب بطلان أن يكون العلّة التامة للنفس التي هي غير متقدمة عليها بالزمان بسيطة؛ لأنه إذا ثبت أنها^٤ متى كانت بسيطة و جب أن لا تنفك^٥ عن لزوم إما الدور و إما التسلسل لها و ثبت أن كل واحد منهما باطل، لزم من ذلك بالضرورة أن يبطل كونها بسيطة؛ لأن بطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم؛ و لا جاز أن تكون^٦ تلك العلّة مركبة أيضاً، لما تقدم

٣. م: موجوده

٤. م: يكون.

١. م: التناهي.

٢. م: لا ينفك.

٣. م: الناقصة.

٤. م: أنه.

من أن كل ما علته التامة مركبة فهو مركب؛ وإذا بطل القسمان بطل حدوث نفس الإنسان؛ وهو المطلوب. فهذا برهان قاطع على أزلية نفس الإنسان لم أعرف أني سبقت إليه.

واعلم أن حجة القائلين بحدوث النفس مع الجواب عنها قد ذكرته في المقالة التي يثبت فيها أن النفس ليست بمزاج و ذكرت هناك أيضاً ممّا عسى بعض المعاندين أن يورده على هذا البرهان معارضات كثيرة و أعقبها بذكر أجوبتها؛ وقد اقتصرْتُ في هذا الكتاب من ذلك على ثلاث معارضات لم أكن < ٣٩ > ذكرتها هناك.

فالأولى منها أن يقال: أمّا القول بأنه لو كانت نفس الإنسان حادثة لكانت علته التامة إمّا موجودة قبل حدوثها أو لا تكون^١؛ وإبطال القسم الأول بأنه لو كان الأمر كذلك للزم أن تكون^٢ النفس موجودة قبل وجودها، لوجوب وجود المعلول مع العلة التامة؛ فإنه في غاية البعد عن الصواب؛ لأنه على تقدير أن تكون^٣ النفس حادثة و تكون^٤ علته التامة موجودة قبل حدوثها يمتنع مع هذا أن يقال: إن المعلول يستحيل تخلفه عن علته التامة؛ وإذا كان لزوم وجود النفس قبل وجودها عن هذا التقدير إنما هو لأجل استحالة تخلف المعلول عن العلة؛ وكان القول بذلك مع القول بهذا التقدير ممّا يمتنع اجتماعهما على الصدق، فقد وجب أن لا يكون وجود النفس قبل وجودها لازماً عن حدوث النفس [و] وجود علته التامة قبل ذلك الحدوث؛ وإذا كان هذا غير لازم فقد بطل البرهان.

لا يقال: وإذا ثبت أن هذا التقدير و استحالة تخلف المعلول عن العلة ممّا لا يجتمعان فإن صدق أحدهما^٥ لزم كذب الآخر، لكن التالي صادق بما يتن؛ فتعين كذب الأول و هو المطلوب. لأنه يقال في الجواب: أمّا أولاً فإن < ٤٠ > هذا اثبات المطلوب بغير الوجه الذي الكلام عليه؛ و أمّا ثانياً فإن القول بأن المعلول يستحيل تخلفه عن علته قضية مهمة؛ فإن أريد بها الجزئية لم يمتنع اجتماعها مع القضية الأخرى على الصدق و هو خلاف الفرض؛ وإن أريد بها الكلية كان الحكم بصدقها متوقفاً على صدق أن النفس يستحيل أن تتقدم علته عليها بالزمان

١. م: لا يكون.

٢. م: يكون.

٣. م: يكون.

٤. م: يكون.

٥. م: فانهما صدق.

و هو متوقف على كذب المقدمة القائلة بأنَّ العلة التامة للنفس موجودة قبل حدوث النفس؛ والمتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء. فصدق قولنا: «إنَّ كلَّ معلول يستحيل أن يتخلف عن علته التامة» متوقف على كذب قولنا: «إنَّ العلة التامة للنفس موجودة قبل حدوث النفس».

و إنما قلت: إنَّ صدق قولنا: «كلَّ معلول يستحيل تخلفه عن علة التامة» متوقف على صدق قولنا: «إنَّ النفس يستحيل تقدُّم علتها عليها بالزمان»، لأنَّ قولنا: «كلَّ معلول» كان معناه كلَّ واحد واحد ممَّا يصدق عليه أنه معلول؛ فتكون النفس داخلية في الجملة؛ فإذا حكمنا على كلَّ واحد بأنه يستحيل تخلفه عن علة كذا قد حكمنا على النفس بذلك أيضاً؛ لأنها داخلية في تلك الأحاد؛ وإذا كان صدق الثانية متوقفاً على كذب الأولى كان بيان كذب الأولى بصدق < ٤١ > الثانية هو الدور المحال بعينه.

الاعتراض الثاني القول بأنَّ المعلول يمنع تخلفه عن العلة معارض بثلاثة وجوه:

أحدها: أنَّ الحوادث العنصرية: إن كانت أسبابها التامة قديمة فقد بطلت الدعوى؛ وإن لم تكن قديمة، بل حادثة فلا يخلو؛ إمَّا أن يتقدَّم على معلولها بالزمان أو لا يتقدَّم. فإن كان الأوَّل بطل الدعوى أيضاً وهو المطلوب؛ وإن كان الثاني فإن احتاج كلَّ حادث منها إلى حادث آخر لزم إما الدور وإما التسلسل وهما باطلان؛ وإن لم يحتج كلَّ حادث منها إلى آخر فإمَّا أن يكون فيها ما لا يحتاج إلى علة أصلاً وهو ظاهر البطلان؛ أو يكون فيها ما يحتاج إلى علة قديمة وحينئذٍ يلزم تخلف المعلول عن العلة وهو المطلوب.

و ثانيها: أنَّ جميع الممكنات ينتهي في سلسلة الحاجة إلى واجب الوجود لذاته؛ فتأثير واجب الوجود في معلوله الأوَّل: إن لم يكن تأثيراً أزلياً فقد حصل المطلوب؛ وإن كان تأثيراً^٢ أزلياً لزم من ذلك - بناءً^٣ على استحالة تخلف المعلول عن علة التامة - أن تدوم بدوام < ٤٢ > معلوله معلول معلوله و بدوام معلول معلوله معلول معلوله و هكذا إلى أن يلزم منه جميع المعلولات؛ فوجب أن لا يكون في العالم شيء حادث أصلاً؛ ولما كان وجود الحوادث في عالم

١. م: كان.

٢. م: تأثير.

٣. م: بناء.

الكون و الفساد محسوساً و كان القول باستحالة تخلف المعلول عن العلة ممّا يبطل ذلك و يجب أن يكون القول باستحالة ذلك باطلاً و هو المطلوب.

و ثالثها: أن هذه المقدمة يبتنى عليها أن عدم المعلول إنما هو بعدم العلة على ما ستعرف ذلك - إن شاء الله تعالى - و إذا كان كذلك لزم أنه إذا عدم شيء من الموجودات التي في العالم أن يكون قد عدمت علته حتى أوجب عدمها عدمه و يلزم من عدم علته عدم علة علته و إذا كانت الممكنات بأسرها ينتهي إلى واجب الوجود فيلزم من عدم أي شيء منها عدمه؛ و ذلك محال؛ و إذا كان القول باستحالة تخلف المعلول عن العلة ممّا يؤدي إلى هذا المحال كان القول به محالاً أيضاً؛ و هو المطلوب.

لا يقال: هذه الإشكالات إنما تلزم^١ أن لو لم يكن في الوجود ما هو قديم من وجه و حادث من وجه آخر و ذلك الشيء هو الحركة الدورية الدائمة الوجود؛ < ٢٣ > و أمّا على تقدير أن يكون في الوجود شيء هذا شأنه فإنه يندفع هذه الإلزامات جميعها.

أمّا الأول: فلأن الحوادث الأرضية إذا استندت إلى الحركة الدورية الدائمة الوجود كانت تلك الحركة من حيث إنها دائمة الوجود و متشابهة الأحوال صادرة عن القديم و من حيث إن كل جزء نفرض فيها كان حادثاً يكون مستنداً لهذه الحوادث و على هذا التقدير لا يلزم صدور الحادث من القديم.

و أمّا الثاني: فإن دوام الموجودات إنما يلزم أن لو لم يتأذي الأسباب إلى ما لذاته يوجب تحريك بعض الأشياء على سبيل الدوام، أمّا مع وجود هذا الشيء فإنه يلزم من حركاته الجزئية وجود تغيرات و حوادث لانهاية لها متوالية على التعاقب.

و أمّا الثالث: فإنه إذا كان في الوجود حركة دورية جاز أن يؤدي أحوالها إلى أن يجعل للمادة استعداداً يضاف حادثاً معيناً و يكون صدور ذلك الحادث عن العلة الدائمة موقوفاً على عدم ذلك المضاد؛ فإذا وجد المضاد انتفى شرط وجوده؛ فوجب انتفاؤه من غير أن يلزم عدم واجب < ٢٤ > الوجود.

لايجاب بأن هذه الحركة إما أن يؤثر في وجود الحوادث من حيث إنها حادثة أو من حيث إنها قديمة؛ فإن كان من جهة حدوثها في نفسها لابد له من سبب ويتسلسل؛ وإن كان من جهة قدمها فكيف صدر من القديم المتشابه الأحوال شيء في بعض الأوقات دون بعض؛ فعلى التقديرين يعود الإلزام؛ وبهذا يظهر الحوادث عن تأدي الأسباب إلى ما يوجب لذاته تحريك بعض الأشياء على سبيل الدوام؛ فإن صدور تلك الحركة عن القديم؛ إن كان من جهة حدوثها، فقد صدر الحادث عن القديم؛ وإن كان من جهة قدمها فإن كان جهة حدوثها صادرة عنه أيضاً عاد المحال؛ وإن لم يكن كذلك فجهة الحدوث إما أن يستغني عن علّة وهو محال؛ أو يكون لها علّة حادثة أيضاً وحيث يلزم المحال المقدم ذكره.

و أما القول في بادئ أحوال الحركة إلى أن يجعل للمادة استعداداً يضاف الحوادث الذي فرض عدمه فبطلانه من ثلاثة أوجه:

أما أولاً: فلأنه يقتضي أن يكون لعدم تأثير في الوجود وهو محال.

و أما ثانياً: فلأن ذلك الاستعداد المضاد للحادث حادث أيضاً و يعود الإشكال الأول.

و أما ثالثاً: فإن < ٢٥ > البرهان الذي يذكر في ما بعد على أن عدم المعلول إنما هو لعدم علته يتضمن إبطال هذا الاحتمال.

الاعتراض الثالث القول بأن البسيط لا يصدر عن المركب معارض بما نجده بحواسنا من أن متناً من الحديد يؤثر في الكسر مع أن مقدار الخردلة^٢ منه لا يؤثر في ذلك وكذلك القطرات المؤثرة في هز الحجر فإن الواحدة منها لا تؤثر في هزه و مجموعها يؤثر؛ فهذه إن كان حالها عند الاجتماع^٣ كحالها عند الانفراد فقد توجه الاعتراض؛ وإن حدث عند اجتماعها أمر زائد لم يكن قبل ذلك عاد الكلام في صدوره عن ذلك المجموع إن كان بسيطاً والكلام في صدور معلوله عنه إن كان مركباً و لزم إما الدور وإما التسلسل؛ وهما باطلان.

و الجواب عن الاعتراض الأول هو ما قيل من أنه متى ثبت أن اجتماع ذلك التقدير مع استحالة تخلف المعلول عن العلة مستنع و ثبت صدق الثاني وجب أن يكون الأول كاذباً؛ وهو المطلوب.

٣. م: الاجماع.

٢. م: الحركة.

١. م: استعداد ايضاً و.

قوله: «هذا تمسك بغير الوجه المعترض.» قلت: بل هو ممّا يدفع الاعتراض عن ذلك الوجه.
قوله: «القول باستحالة تخلف المعلول عن العلّة» < ٤٦ > إمّا أن يكون مقدّمة كلّية أو جزئية.
قلت: بل كلّية.

قوله: «متى كانت كلّية كان صدقها متوقفاً على كذب العقّدة القائلة بأنّ العلّة التامة للنفس موجودة قبل حدوث النفس. فلو بين كذب هذه يصدق تلك، للزوم الدور؛ وهو محال.» قلت:
الدور إمّا يلزم أن لو كان كذب الكاذبة في نفس الأمر متوقفاً على صدق الصادقة وليس كذلك، بل الحكم يكذب الكاذبة في هذا البرهان متوقف على صدق الصادقة في نفس الأمر؛ فليدفع الدور.

و ليس لقائل أن يقول: إنّ الدور يلزم من وجه آخر؛ لأنّ الحكم بالصادقة في هذا البرهان يتوقف على الحكم بالكاذبة وإلا لم يكن المراد بالكلّية الحكم على كلّ واحد واحد على ما بين من قبل؛ وإذا كان كذلك كان توقف الحكم بالكاذبة في هذا البرهان على أنّ الحكم بالصادقة ممّا يلزم منه الدور و يعود المحذور؛ لأنّه يقال: لانسلم أنّ الحكم بالصادقة يتوقف على الحكم بالكاذبة.

قوله: «إذا قلنا كلّ معلول يستحيل تخلفه^١ عن علّته التامة، دخلت النفس في ذلك الحكم؛ فيلزم كذب أنّ العلّة التامة للنفس موجودة قبل حدوثها.» قلت: < ٤٧ > الحكم على كلّ واحد ممّا هو كذا بأنّه كذا لا يفتقر إلى تصوّر مهية كلّ واحد من الأفراد المحكوم عليها بذلك المحمول؛ فإنّا قد نحكم بأنّ كلّ حيوان حسّاس ولا يفتقر في ذلك إلى تصوّر كلّ واحد واحد من أشخاص الحيوانات؛ وإذا كان كذلك فلا يلزم من حكمنا على كلّ معلول بأنّه يمتنع تخلفه عن علّته أن يتصوّر النفس أصلاً فضلاً عن أن يحكم عليها بأمر.

فقد بان أنّ المقدّمة القائلة «إنّ كلّ معلول يستحيل تخلفه عن العلّة التامة» وإن كان يتوقف صدقها في نفس الأمر على كذب قولنا: «إنّ العلّة التامة للنفس متقدّمة عليها بالبرهان» إلاّ أنّه لا يلزم من ذلك أن يكون الحكم بذلك الصدق متوقفاً على الحكم [...] وإذا ظهر هذا، فقد اندفع الدور و زال الاعتراض.

٢. م: تخلّفه.

١. م: ما يدفع.

و الجواب عن الاعتراض الثاني أن القديم لذاته يقتضى حصول حركة واحدة في القدم، متصلة الاستمرار، ليس فيها شيء من الأجزاء المتميزة بالفعل إلا التي تقع^١ بحسب الفروض والأوهام. فليست أجزاؤها حادثة على ما يقال؛ إذ ليس لها أجزاء البتة، لكنّ الذهن إذا اعتبر < ٤٨ > فيها شيئاً من الأجزاء على سبيل الفرض كان ذلك الجزء حادثاً بحسب اعتبار الذهن، لا بحسب الأمر في نفسه، لما تبين أنه ليس لها جزء في نفس الأمر.

و باتّصال هذه الحركة في نفسها واستمرارها يكون اتّصال الحوادث. إنّما كان لها أجزاء حادثة لأنّ الذهن اعتبر فيها ذلك وإلا فلو أنّ الإنسان يتصوّر جملة هذه الحوادث فبأنّما هو كذلك بحسب الاعتبار الذهني لا غير؛ والعقل السليم يحكم بأنّ الحوادث التي هي معلولة لتلك الحركة يجب أن تكون تابعة لها وكما أنّ تلك حركة واحدة متصلة على الاستمرار ليس فيها شيء من الأجزاء بالفعل، كذلك ما يتبعها يلزم أن يكون حكمه في هذه الأشياء كحكمها.

و هذا المعنى دقيق و هو من الأصول النافعة و قد ذكرته في بعض التعاليق التي علّقته^٢ و فرعت منه فروعاً كثيرة و بتصوره تندفع الإشكالات المذكورة في هذا الاعتراض. أمّا الأوّل والثاني فقد ظهر الأمر فيهما و أمّا الثالث و هو المبني على عدم المعلول بعدم علته؛ فسيأتي بيان الحال فيه في الفصل اللاحق^٣.

و الجواب < ٤٩ > عن الاعتراض الثالث أنّ كلّ قطرة من تلك القطرات له تأثير إلا أنّ تأثيرها لا يظهر للحس؛ و لو كان التأثير منسوباً إلى جملتها و لا يكون لكلّ واحد منها تأثير للزم من ذلك أن يكون المؤثر هو المعدوم؛ لأنّ مجموعها ليس له وجود دفعة واحدة، بل السابق لا يبقى^٤ عند وجود اللاحق؛ فالموجود منها في الخارج ليس هو جملتها، بل كلّ واحد واحد من آحادها على سبيل التعاقب؛ و إذا كان كذلك فالتأثير؛ إمّا أن يكون منسوباً إلى ما ظهر عنده من آخر قطرة و فيه ما هرب منه من إضافة التأثير إلى القطرة الواحدة؛ و إمّا أن يكون إلى الجملة المعدومة و هو ظاهر البطلان.

٣. م: السابق.

٢. م: علّقها.

١. م: يقع.

٤. م: لا يبنى.

و أمّا ما يمثل به من أنّ سقوط المَنّ من الحديد يؤثّر في الكسر و سقوط مقدار الخردلة منه لا يؤثّر في ذلك، فجوابه أنّ تلك الأجزاء عند اجتماعها يحدث لها من الثقل ما يوجب حدوث الكسر و لكل واحد من تلك الأجزاء تأثير في ذلك الثقل؛ لأنّ ثقل الجزء جزء مثل الكل. فهذا ملخص ما أدى إليه فكري من جواب هذه الاعتراضات و يجب أن تعلم أنّ القول <٥٠> بأنّ كلّ نفس إنسانية قديمة يحتمل وجوهاً:

أحدها: أن يكون المراد به كلّ نفس إنسانية من حيث هي تلك النفس المعيّنة. و ثانيها: أن يكون المراد كلّ نفس إنسانية من حيث إنّها نفس إنسانية؛ و هذا أعمّ من الأوّل. و ثالثها: أن يكون المراد كلّ نفس إنسانية من حيث هي نفس مطلقاً؛ و هذا أعمّ ممّا قبله. و رابعها: و هو أعمّ من الجميع أن يكون المراد كلّ ما يصدق عليه أنّه نفس إنسانية، سواء كان صدق ذلك عليه دائماً أو في بعض الأحوال؛ و البرهان المذكور في هذا الفصل إنّما يدلّ على قدم نفس الإنسان بهذا المعنى الرابع و لا يلزم من ذلك قدمها بالمعاني الأخرى؛ لأنّه أعمّ منها و لا يلزم من صدق الأعمّ صدق الأخصّ. و زيادة الإيضاح في هذا أنّ النفس لا تسمّى نفساً إلا إذا كانت ذاتها معلّقة ببعض الأجسام التعلّق الذي عرفته في الفصل الأوّل؛ و متى كانت حرة عن هذا التعلّق فإنّها لا تسمّى نفساً، بل عقلاً و إن سميت فذلك إنّما يكون على طريق المجاز؛ و إذا كان كذلك، فالنفس المعيّنة هي التي تكون^١ متعلّقة ببدن معيّن؛ و لو فرضنا أنّها تخلّت <٥١> عن ذلك البدن و تعلّقت ببدن آخر غيره لخرجت بذلك عن كونها تلك النفس و لم تخرج^٢ عن كونها نفساً أصلاً. فمن المعلوم أنّ نفس الإنسان المعيّنة من حيث هي تلك النفس يجب أن تكون^٣ حادثة بسبب أنّ تعلّقها ببدنها المعيّن الذي تعيّن متوقّف على تعيّن حادث.

و أمّا النفس الإنسانية من حيث هي نفس إنسانية فعلى رأي من يجوز النسخ - و هو انتقال النفس من بدن إنساني إلى بدن آخر إنساني - يكون قدمها عنده ممكناً، لجواز أن يكون قد كانت

٣. م: يكون.

٢. م: لم يخرج.

١. م: يكون.

قبل هذا البدن متعلقة ببدن آخر إنساني و قيل ^١ ذلك الآخر بآخر إلى لانهاية؛ و مَنْ لا يجوز النسخ فهي عنده حادثة أيضاً.

و أما النفس الإنسانية من حيث هي نفس مطلقاً، فالقائلون بجواز المسخ ^٢ - [و] هو انتقال النفس من بدن حيواني إلى بدن آخر حيواني - وإن لم يكن من نوع الأول يجوزون قدمها. و مَنْ لا يقول لا بالنسخ و لا بالمسخ، فحدوثها عنده واجب.

و من الناس مَنْ يقول بالمسخ ^٣ أيضاً - و هو انتقال النفس من بدن حيواني إلى بدن نباتي - و منهم مَنْ يقول < ٥٢ > بالرسخ - و هو انتقالها من بدن حيواني إلى بدن جمادي -؛ و القول بقدم نفس الإنسان من حيث هي نفس مطلقاً و القول بحدوثها أيضاً بحسب هذين الرأيين تعرفه بما تقدم.

و أما نفس الإنسان بالمعنى الرابع، فقد عرفت وجوب قدمها بالبرهان المذكور في هذا الفصل.

فالحاصل أنها بالمعنى الأول يجب أن تكون ^٤ حادثة وبالمعنى الرابع يجب أن تكون ^٥ قديمة؛ و أما بالمعنى الثاني و الثالث، فالقول بقدمها و حدوثها ممكن بحسب الآراء التي عرفها؛ و لعل مَنْ ذهب إلى أنه حادثة من المتقدمين مراده أحد المعاني التي يمكن معها القول بحدوثها، بل هو الأرجح؛ ^٦ لأن تأويل كلام أولئك الفضلاء أولى من تغليبهم ^٧؛ و هذا التفصيل و التقرير مما لم أجد أحداً تعرض لذكره.

الفصل السادس

في أن لكل ممكن قديم علة قديمة

أما أن الممكن لا بد له من علة، فهو من الأمور الظاهرة للعقل؛ لأنه لما كان [في] كل ممكن نسبة

١. م: قيل.

٢. م: النسخ.

٣. م: النسخ.

٤. م: يكون؛ + قدمها بالبرهان المذكور في هذا الفصل فالحاصل أنها بالمعنى الاول يجب أن يكون.

٥. م: يكون.

٦. م: الايرجح.

٧. م: تغليبهم.

الوجود إلى مهيئته < ٥٣ > مساوٍ لنسبة العدم إليها قضى صريحُ العقل بأنَّ أحدهما لا يترجَّح على الآخر إلاَّ بمؤثر منفصل، أعني بمرجَّح يكون مغائراً لمهيئته ذلك الممكن؛ وهذا مع ظهوره عليه سؤالات:

الأول: وقوع التفاوت في التصديقات لا يكون إلاَّ إذا كان أحدهما محتملاً للتقيض؛ ومع قيام هذا الاحتمال فلا بدَّ من تطرُّق التهمة إلى التصديق الأخفى؛ فيمتنع أن يكون الحكم جازماً؛ وإذا كان كذلك فلو كان التصديق بأنَّ الوجود و العدم لهما استويا بالنسبة إلى المهيئته امتنع ترجيح أحدهما لا بمرجَّح منفصل بديهياً، لوجوب أن لا يكون في التصديقات ما هو أظهر منه عند العقل و نجد الأمر بخلاف ذلك؛ فإنَّ التصديق بأنَّ الواحد نصف الإثنين و أنَّ الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية أظهر عند العقل من التصديق بأنَّ الوجود أو العدم لهما استويا امتنع الترجيح إلاَّ بمرجَّح.

الثاني: أنَّ ههنا صور كثيرة يقع فيها الترجيح من غير مرجَّح، كالهارب من السبع إذا عَنَّ له طريقان؛ فإنَّه لا بدَّ و أن يسلك أحدهما دون الآخر مع أنَّهما متساويان < ٥٤ > بالنسبة إلى غرضه، و هو النجاة من السبع؛ وكذلك الجائع إذا قدَّم له رغيفان و العطشان إذا خيَّر من شرب شربتين من الماء إلى غير ذلك من الصور؛ وكلُّما نفرض في هذه من المخصوصات مثل الحُسن و القُرب و تيسر الأخذ و غير ذلك، فإنَّه لا يمتنع أن يفرض التساوي فيه؛ و مع هذا الفرض فلا بدَّ من ترجيح أحد الأمرين.

الثالث: أنَّ القضايا البديهية ممَّا يشترك في العلم بها جميع العقلاء؛ فلو كانت هذه القضية بديهية لما وقع النزاع فيها بين العلماء و نحن نجد المتكلمين قد تنازعوا فيها و ادَّعوا البديهية في خلافها بما أورده من الصور المذكورة.

الرابع: الفرق بين القادر المختار و بين العلَّة الموجبة أمر معلوم بالضرورة؛ فإنَّ كلَّ أحدٍ يفرق بالضرورة بين كون الإنسان مختاراً في تحركه يمنة و يسرة و بين كون الحجر هابطاً بطبعه و النار صاعدة بطبعها؛ فلو صدقت هذه القضية على كليتها لما بقي بين الموجب و بين المختار فرق و لَمَّا كان الفرق بينهما < ٥٥ > ضرورياً لاجرم امتنع صدقها كلية، بل جزئية يخرج ذلك الحكم

عن المختار و يبقى^١ في الموجب، ليتحقق الفرق بينهما.

و إنما قيل «إنه يلزم من صدقها كلية أن يرتفع الفرق بين الموجب و المختار» لأن المختار هو الذي يصح منه الفعل بدلاً عن الترك و الترك بدلاً عن الفعل؛ فترجح أحد الطرفين على الآخر؛ إن لم يفتر إلى مرجح حصل المطلوب؛ و إن افتقر إلى مرجح فمع استجماع هذا المرجح جميع ما لابد منه في المؤثرية - مثل القدرة التامة و الإرادة الجازمة الخالية عن التردد و الوقت الصالح لذلك الفعل و الآلة و المصلحة و زوال المانع بأسرها - يجب عقلاً حصول الفعل و امتناع الترك و مع اختلال أحد القيود المعتبرة في المؤثرية يجب الترك و يمتنع الفعل؛ إذ لو لم يكن كذلك كان الشيء الواحد يكون مؤثراً في الفعل تارة و غير مؤثر فيه أخرى من غير تغيير حال الوقتين البتة و ذلك هو الترجح من غير مرجح.

و إذا كان المختار حال ما حصلت المؤثرات بأسرها يمتنع <٥٦> أن لا يصدر عنه الفعل و حال ما لم يحصل بأسرها يمتنع أن يصدر عنه الفعل و جب من ذلك أن يكون ما فرض أن فعله على سبيل الاختيار ليس هو كذلك، بل على سبيل الإيجاب ضرورة أن الممكنة لا يتحقق في الممتنع؛ و لما كان الفعل الاختياري معلوماً بالضرورة - لأن كل أحد يعلم أن حركة المختار ليست كحركة المرتعش - لا جرم كان القول بأن كل ممكن يفتر إلى مرجح منفصل باطلاً.

الخامس: لم لا يجوز أن يكون أحد الطرفين بالنسبة إلى الممكن أولى و أرجح لذاته؛ فيصدق عليه الإمكان لكونه قابلاً لهما و يستغنى عن المؤثر المنفصل لأجل تلك الأولوية؟

السادس: لو كان الممكن محتاجاً إلى المؤثر، لكانت تلك الحاجة إما وجودية و إما عدمية؛ و التالي بقسميه باطل؛ فالمقدم مثله. أما الأول فلائها لو كانت وجودية لكانت ممكنة، لاستحالة أن تكون الصفة المفتقرة إلى الممكن واجبة و إذا كانت ممكنة، فإن لم تكن^٢ محتاجة إلى المؤثر حصل المطلوب؛ و إن كانت محتاجة كانت حاجتها زائدة عليها و لزم التسلسل؛ و لائها معللة بالإمكان <٥٧> الذي هو أمر عديم؛ فلو كانت وجودية لكان الموجود معللاً بالمعدوم و هو

محال؛ و أيضاً فإنَّ الشيء إذا احتاج في وجوده إلى شيء آخر كانت حاجته إليه متقدِّمة على وجوده في نفسه؛ فلو كانت تلك الحاجة وجودية، لكان اتَّصاف الشيء بالصفة الوجودية متقدِّماً على وجوده في نفسه؛ و هو محال؛ و أمَّا الثاني فلأنَّ الحاجة لو كانت عدمية لارتفع الفرق بين قولنا: «لا حاجة للشيء» و بين قولنا: «و لا حاجة عدمية» و على هذا لا يكون الشيء محتاجاً و هو المطلوب.

السابع: لو أثر شيء في شيء آخر لكان ذلك التأثير؛ إمَّا في حال وجود الأثر؛ فيكون ذلك إيجاداً للوجود؛ أو في حال عدمه و هو محال؛ لأنَّ التأثير إن كان عبارة عن حصول الأثر عن المؤثر، فحيث لا أثر، فلا تأثير؛ و إن كان مغائراً لذلك، فلا شكَّ في ترتيب الأثر عليه؛ فيكون تأثيره في ذلك الأثر زائداً عليه أيضاً و يلزم التسلسل؛ و إن كان التأثير لا في حال وجوده و لا في حال عدمه لزم اثبات الوساطة بين الوجود و العدم؛ و هو ظاهر البطلان.

الثامن: لو افترق الممكن إلى المؤثر لكانت تلك الأثرية إمَّا عدمية و هو محال، < ٥٨ > لأنَّها نقيض اللامؤثرية المحمولة على العدم؛ و إمَّا وجودية و هو محال أيضاً، لأنَّ وجودها إن كان في الذهن فقط فهو جهل؛ إذ لا معنى للجهل إلا أن يكون في الذهن أمر و لا يكون في الخارج ما يطابقه؛ و إن كان لها وجود في الخارج، فهو؛ إمَّا أن يكون عين ذات المؤثر و ذات الأثر أو يكون مغائراً لهما؛ فإن كان مغائراً مع أنَّه لا شكَّ في أنَّها ليست^١ من الجواهر القائمة بأنفسها، لأنَّها نعت للشيء و صفة له، و جب أن تكون^٢ ممكنة؛ فيكون مؤثرية المؤثر فيها زائدة أيضاً و يلزم التسلسل؛ و إن لم يكن مغائراً فهو محال أيضاً لوجود أربعة:

أحدهما: إنَّا قد نعقل ذات المؤثر ذوات الأثر و نشكَّ في كون ذلك المؤثر مؤثراً في هذا الأثر.

و ثانيها: أنَّ المؤثرية نسبة بين المؤثر و الأثر؛ فتكون^٣ مغائرة لهما؛ لأنَّ النسبة بين الشئين^٤ متأخِّرة عنهما.

٣. م: فيكون.

٢. م: يكون.

١. م: ليس.

٢. م: الشئين:

و ثالثها: أنا نصف ذات المؤثر بأنها مؤثرة في الأثر و الصفة مغايرة للموصوف.
و رابعها: أنا نعلل الأثر لابتذات المؤثر، بل بكونه مؤثراً، فنقول: «إن العالم وجد لأنّ البارئ تعالى < ٥٩ > موجد أوجده» و لانتقول^١: «إنه وجد لأنّه تعالى موجود» و هذا يوجب التضائر.
و إذا استحال أن يكون المؤثرية عدمية و استحال كونها وجودية أيضاً، فقد بطل افتقار الممكن إلى المؤثر و ذلك هو المطلوب.

التاسع: لو أثر شيء في شيء لامتنع أن يكون ذلك التأثير في المهيّة و إلّا ما بقي السواد سواد عند عدم علّة؛ لأنّ ما بالغير يرتفع بارتفاع ذلك الغير لكن صيرورة السواد غير سواد محال؛ فتأثير المؤثر في المهيّة محال؛ و يمتنع أن يكون ذلك التأثير في الوجود أيضاً؛ لأنّه يلزم أن يخرج الوجود عن كونه وجوداً عند فرض عدم المؤثر. فبقي أن يكون تأثيره في اتّصاف المهيّة بالوجود؛ فإن كان هذا القسم باطلاً امتنع أن يكون لشيء تأثير في شيء البتّة لكن هذا القسم باطل؛ لأنّ اتّصاف المهيّة بالوجود لا يجوز أن يكون أمراً وجودياً و إلّا لكان اتّصاف مهيّة بوجوده وجودياً أيضاً و لزم التسلسل؛ و إذا كان عدمياً استحال استناده إلى المؤثر؛ و بتقدير كونه وجودياً فإنّ المحال يلزم من وجه آخر، لأنّ المؤثر إمّا أن يؤثر في المهيّة أو في وجوده و يعود التقسيم المقدّم.

< ٦٠ > العاشر: لو افتقر ترجيح أحد الطرفين على الآخر إلى مرجّح لكان المرجّح مؤثراً في العدم و هو محال؛ لأنّ المؤثر ما له أثر و العدم ليس تأثيراً. فهذا و أمثاله ممّا عارضوا به هذه المقدّمة و الكلّ ضعيف.

أما السّوالان: الثلاثة الأول فقد استقصيت الجواب عنها في المقالة التي بيّنت فيها أنّ النفس ليست بمزاج.

و أما السّوال الرابع فجوابه أنّ الفرق بين المختار و الموجب بالذات ليس هو من جهة أنّ المختار يرجّح أحد الطرفين المتساويين من غير مرجّح و الموجب بالذات ليس كذلك، بل الفرق

بينهما إنما هو من جهة أخرى و هو أن ما يصدر عن المختار يكون بشعور و ارادة و ما يصدر عن الموجب بالذات لا يكون كذلك؛ و على هذا لا يكون صدق القضية على كليتها مما يرتفع الفرق بينهما.

و أما السؤال الخامس فقد قيل في جوابه: إنه مع هذه الأولوية إما أن يمكن الطرف المرجوح أو لا يمكن؛ فإن لم يمكن كان الراجع واجباً لذاته و المرجوح ممتنعاً؛ و إن أمكن فلا بد لحصوله من سبب، لاستحالة كونه حال التساوي مفتقراً إلى السبب و حال <٦١> كونه مرجوحاً هو مستغني عنه؛ و إذا حصل المرجوح بسبب كان حصول الراجع متوقفاً على عدم ذلك السبب؛ فلا يكون تلك الأولوية كافية في حصول الطرف الراجع و فرضت كافيّة في ذلك؛ هذا خلف.

و أما السؤال [السادس] فقد أجيب عنه بأنه لا يلزم من كون الحاجة غير وجودية أن لا يكون الشيء محتاجاً، كما لا يلزم من كون العدم ليس وجودياً أن لا يكون الشيء معدوماً؛ و كذلك القول في الوجوب و الإمكان و الامتناع، فإنها أمور عدمية، كما سبق بيانه؛ و لم يمتنع ذلك من كون الشيء واجباً أو ممكناً أو ممتنعاً.

و أما السؤال السابع فقد أجابوا عنه بأن التأثير بحالة الوجود. قوله: «لو كان كذلك لكان إيجاباً للوجود و تحصيلاً للحاصل». قلت: إنما يلزم ذلك ان لو كان المؤثر بحاله تعطي له حالة الوجود وجوداً ثانياً و ليس كذا، بل الأثر حال ما يكون موجوداً يكون وجوده بوجود المؤثر.

و أما السؤال الثامن فالجواب عنه أن يقال: لم لا يجوز أن يكون المؤثرية عدمية؟ قوله: «لأنها تقيض اللامؤثرية المحمولة على المعدوم». قلت: قد تقدّم بيان بطلان هذا <٦٢> في الفصل الثالث و بتقدير تسليمه فلم لا يجوز أن يكون وجودها في الذهن دون الخارج؟

قوله: «إذا حصل في الذهن أمر و لم يكن له في الخارج ما يطابقه كان ذلك جهلاً؛ إذ لا معنى للجهل إلا ذلك». قلت: لا أسلم أن هذا جهل، بل الجهل؛ إنما عدم العلم و هو المسمى بالجهل

البسيط؛ وإما عدم العلم مع حصول مضاف له و هو المسمى بالجهل المركب؛ و ليس لمسمى الجهل معنى آخر. كيف و لو كان المراد به ما ذكروه لصار معنى دليلهم هكذا: إنه لو كان في الذهن و ليس له في الخارج ما يطابقه، لكان في الذهن و ليس له في الخارج ما يطابقه؛ و على هذا لا يبقى بين مقدّم المتصلة و تاليها فرق. فإذا استثنى نقيض التالي، لينتج المقدّم، كان ذلك استدلالاً على الشيء بنفسه و هو هدر.

و ربّما جعلوا عوض قولهم: «و هذا جهل»، قولهم: «و هذا كذب» و فيه بحث آخر؛ لأنّ الكذب لا يقال إلّا في التصديقات، كما يحكم بأنّ النفس جسم و لا يكون في نفسها كذلك؛ و أمّا التصورات فلا يقال: «منها ما هو كاذب و منها ما هو صادق». و حصول الهيئة في الذهن تصوّر محض، < ٦٣ > سواء كان لذلك الشيء للتصور ما يطابقه في الخارج أو لم يكن؛ فلا يصحّ أن يقال إنه كذب. نعم الحكم على التصوّر بأنّ له في الخارج ما يطابقه و لا يكون في نفس الأمر كذلك أو بالعكس يصدق عليه الأمران: الجهل و الكذب، لكن ذلك تصديق و الكلام^١ ليس فيه. و إذا سلّم أنّ وجود المؤثرية ليس في الذهن فقط، بل وفي الخارج أيضاً، فليَمَ قلتم: إنه لا يجوز أن يكون ذات الأثر و ذات المؤثر لازائدة عليها؟ قولهم: «ذلك باطل بالوجوه الأربعة المذكورة». قلت: إنّ هذا^٢ الوجوه إنّما تدلّ على المغايرة الذهنية، دون الخارجية و لانزاع فيها، بل النزاع و التغاير في الخارج، فما دليلكم على بطلانه؟ فإن عادوا إلى أنّ التغير في الذهن دون الخارج يلزم من الجهل و الكذب، كان الجواب عن ذلك ما تقدّم ذكره.

و أمّا السؤال التاسع فجوابه أنّ تأثير المؤثر إنّما هو في المهيّة التي هي نفس الوجود على ما سبق؛ و إذا عدم المؤثر عدمت تلك المهيّة من الخارج و لا يلزم من ذلك أن يخرج السواد عن كونه سواداً و لا الوجود عن كونه وجوداً؛ لأنّ تقدّم الفاعل يرتفع ما فيه السواد < ٦٤ > لا أنّها تصير مع كونه سواداً غير سواد و كذلك القول في الوجود.

و أما السؤال العاشر فهو سفسطة؛ لأنّ إسناد طرف الوجود إلى وجود العلة و إسناد طرف العدم إلى عدم تلك العلة أمر معقول لاشك فيه.

واعلم أنّهم قد قرّروا هذه القضية - أعني أنّ الطرفين المتساويين لا يترجح أحدهما على الآخر إلّا بمرجّح - بطرق استدلالية و هي ضعيفة لا حاجة إلى ذكرها.

و قد بقي ممّا يجب بيانه في هذا الفصل إثبات أنّ الممكن إذا كان قديماً كانت علته التي هي المرجّحة لأحد طرفيه على الآخر قديمة؛ و هذا يتبيّن بأن يقال: الممكن القديم^١ لا يخلو إمّا أن يكون بسيطاً أو مركّباً؛ فإن كان بسيطاً فيجب أن تكون علته بسيطة أيضاً على ما عرفت؛ و إذا كانت بسيطة إمتنع أن تكون^٢ حادثة و إلّا لافتقرت لأجل بساطتها إلى أن تكون^٣ علتها بسيطة أيضاً على ما عرفت^٤ و لأجل حدوثها إلى أن تكون^٥ علتها حادثة و يلزم إمّا الدور و إمّا التسلسل و هما محالان؛ و إن كان مركّباً فيجب أن تكون^٦ علته قديمة أيضاً؛ < ٦٥ > لأنّ كلّ مركّب فلا بدّ و أن يكون مركّباً عن البسائط؛ و بسائط ذلك المركّب لا يخلو عن ثلاثة أقسام: إمّا أن يكون كلّها واجبة أو كلّها ممكنة أو بعضها واجباً و البعض الآخر ممكناً، لكن لا سبيل إلى الأوّل؛ لأنّ تلك الأجزاء إذا كانت بأسرها واجبة و الواجب مستغن عن العلة كان جميع الأجزاء غنيّة عن العلة و متى حصل جميع أجزاء الشيء كان ذلك الشيء واجباً؛ فحينئذ يكون حصول ذلك الشيء غنيّاً عن تلك العلة و قد فرض مفتقراً إليها؛ هذا خلف.

فإن قيل: لم لا يجوز أن تكون^٧ بسائط ذلك المركّب بأسرها واجبة إلّا أنّ ذلك المركّب لا يحصل إلّا عند اجتماع تلك البسائط و من المعلوم أنّ ذلك الاجتماع لا بدّ له من علة؛ لأنّه ممكن لا واجب و إذا كان كذلك كان ذلك المركّب مفتقراً إلى العلة مع أنّ بسائطه جميعها غنيّة عنها، لكونها واجبة الوجود؟

قيل: لأنّ الهيئة الاجتماعية هي أحد أجزاء مهية المركّب؛ فإذا كانت تلك الهيئة ممكنة

١. م: يكون.

٢. م: يكون.

٣. م: قديم.

٤. م: يكون.

٥. م: يكون.

٦. م: + و إذا كانت بسيطة امتنع.

٧. م: يكون.

و مفتقرة إلى العلة امتنع أن يقال جميع أجزاء ذلك المركب واجبة الوجود و غنيّة عن العلة. فيبقى أن يكون كلّ واحد < ٦٦ > من بسائط ذلك المركب ممكناً أو البعض منها واجباً والبعض الآخر ممكناً و على التقديرين فلا بدّ من أن يكون في جملة بسائط ذلك المركب ما هو ممكن الوجود.

و إذا تقرّر هذا فاعلم أنّ ذلك البسيط لكونه ممكناً لا بدّ له من علة؛ و متى افتقر جزء المركب إلى علة كان ذلك المركب مفتقراً إلى تلك العلة بعينها؛ لأنّ الكلّ مفتقر إلى الجزء؛ فإذا افتقر الجزء إلى علة كان افتقار الكلّ إليها أولى؛ فكانت علة ذلك المركب أيضاً إلاّ أنّها علة ناقصة لانامة و قد عرفت الفرق بينهما في ما تقدّم؛ و تلك العلة يجب أن تكون^١ بسيطة؛ لأنّ معلولها الذي هو جزء المركب بسيط^٢ و إذا كان المركب يفتقر إلى علة بسيطة و قد عرفت أنّ البسيط يمتنع أن يكون حادثاً فعلة المركب يمتنع أن تكون^٣ حادثّة؛ فهي إذن قديمة.

و إذا ثبت أنّ كلّ ممكن قديم لا يخلو؛ إمّا أن يكون بسيطاً أو مركباً و ثبت أنّه على التقديرين يجب أن تكون^٤ علته قديمة؛ فقد يثبت أنّ كلّ ممكن قديم فعلة قديمة؛ و ذلك هو المطلوب. و هذا البيان ممّا أدركته بفكري و لم أعرف أنّي سبقت إليه.

فالحاصل من هذا الفصل أنّ كلّ ممكن له علة و أنّ ذلك الممكن و إن كان قديماً و جب أن تكون^٥ علته قديمة أيضاً لكنّه إن كان بسيطاً و جب أن تكون^٦ علته التامة قديمة و إن لم يكن مع قدمه < ٦٧ > بسيطاً، بل مركباً، فليس قدم علته التامة واجباً، بل الواجب قدم علته الناقصة. فالبسيط و المركب القديمان و إن اشتركا في وجوب قدم علتهما^٧، فإنهما يفترقان في أنّ البسيط منهما يجب أن تكون^٨ علته التامة قديمة و المركب يجب أن تكون^٩ علته الناقصة قديمة و لا يجب ذلك في علته التامة.

١. م: يكون.

٢. م: بسيطة.

٣. م: يكون.

٤. م: يكون.

٥. م: يكون.

٦. م: يكون.

٧. م: يكون.

٨. م: يكون.

٩. م: عليّتها.

الفصل السابع

في أن عدم المعلول لا ينفك عن عدم علته

لوجاز انفكاك عدم المعلول عن عدم علته لكان عدمه إما أن لا يكون بسبب أو بسبب. لا سبيل إلى الأول؛ لأن كل حادث لابد له من سبب و عدم الشيء بعد وجوده أمر حادث؛ فيفتقر إلى سبب؛ فبقي أنه بسبب و هو إما ذاته أو غيرها؛ والأول محال وإلا لما وجد؛ فتعين الثاني؛ وذلك الغير إما أن يكون عدم علته أو لا يكون؛ فإن كان عدم علته حصل المطلوب؛ وإن لم يكن عدم علته فإما أن يكون وجودياً أو عدمياً. لا جائز أن يكون وجودياً وإلا لكان إما أن يختل^١ لأجل وجوده أمر من الأمور المعتبرة في علية علته أو لا يختل^٢؛ فإن لم يختل^٣ امتنع عدم المعلول، لاستحالة تخلف < ٦٨ > المعلول عن العلة الثابتة؛ وإن اختل أمر من تلك الأمور، فذلك الأمر إما أن يكون عدمياً تبدل بالوجود أو وجودياً تبدل بالعدم؛ ومحال أن يكون أحد الأمور المعتبرة في العلية عدمياً؛ لأنه إن لم يكن له تأثير في وجود المعلول لم يكن له مدخل في العلية؛ فيكون حشواً ولا حاجة إليه وهذا خلف؛ وإن كان له تأثير في وجوده كان العدم مؤثراً في الوجود و هو ظاهر البطلان؛ فبقي أن ذلك الأمر وجودي تبدل بالعدم؛ وهذا القسم يلزم منه حصول المطلوب أيضاً؛ لأن ذلك الأمر يكون جزءاً^٤ من العلة من حيث هي علة وإذا عدم جزء الشيء فقد عدم ذلك الشيء؛ لأن المجموع المركب من عدة أشياء إذا عدم واحد منها كان ذلك المجموع من حيث هو ذلك المجموع قد عدم أيضاً و هو ظاهر؛ ولا جائز أن يكون ذلك السبب عدمياً؛ لأنه إن كان عدم جزء علته لزم منه عدم علته و هو المطلوب؛ وإن لم يكن كذلك عاد التقسيم في أنه [إما] أن يختل لأجله أمر من الأمور المعتبرة في العلية أو لا يختل؛ و يبطل القسمان بما تقدم.

فقد اتضح بهذا البرهان أن عدم المعلول إما أن يكون < ٦٩ > بعدم علته أو بسبب آخر يلزم منه عدمه؛ و على التقديرين لا ينفك عدم المعلول عن عدم علته.

٣. م: لم يختل.

٢. م: لا يختل.

١. م: يختل.

٤. م: جزء.

فإن قيل: كيف الحال في عدم هذه الحوادث المحسوسة؛ فإنها إن كان عدمها لا ينفك عن عدم علّتها لزم عدم واجب الوجوب على ما تقدّم؛ وإن جاز انفكاكه عنه بطل هذا البرهان؛ فكيف يمكن الجمع بين عدم هذه الحوادث وبين استحالة انفكاك عدم المعلول عن عدم علّته قبل العدم؟

يقال: لعدم الشيء في ذاته وهو ارتفاع مهيّته عن الخارج و يقال: لعدمه في ذاته، بل لعدمه عن شيء آخر، كما ينتقل الصفة عن الموصوف فيقال: إنَّها عدمت عنه أو كما يتعدى الشيء المبصر عن الشخص المبصر إلى حدّ لا يتمكّن البصر من إدراكه؛ فيقال لذلك الشيء: إنَّه قد عدم عن الحسّ؛ والذي يستلزم عدم العلّة من هذين العدمين هو الأوّل وليس عدم الحوادث بهذا المعنى، بل بالمعنى الثاني وهو على الحقيقة تغيّر وانتقال وإنّما يقال له عدم على طريق المجاز. و تغيّر المعلول لا يلزم منه عدم العلّة؛ بل تغيّر العلّة؛ وقد عرفت <٧٠> كيفية استناد ما يدرك في هذا العالم من التغيّرات و الانتقالات إلى الحركة الدورية السرمديّة التي هي لازمة لنظامه واحد لا يتغيّر و لا تدرك، بل يمضي على سنن واحد و يستمرّ على حال متشابه؛ فحدوثه على سبيل الدوام و دوامه على سبيل الحدوث؛ و عرفت أيضاً أنّ هذه التغيّرات لما كانت تابعة لتلك الحركة وجب أن يكون حالها في الدوام و الاستمرار و لزوم النظام كحال ما هي تابعة له من غير فرق.

و بعد تقرّر هذه الأصول يظهر أنّه لا منافاة بين القول باستحالة انفكاك المعلول عن عدم علّته و بين عدم الحوادث المحسوسة في هذا العالم إذا لم يكن المراد عدمها في ذاتها، بل عدمها عن شيء آخر.

فإن قيل: لاشكّ في عدم الصور و الأعراض؛ فإن كانت تعدم^١ في ذاتها توجه الاعتراض لامحالة؛ وإن لم تعدم^٢ في ذاتها، بل عدمت عن الحسّ أو عن غيره، فهذا لا يمكن إلّا مع القول بأنّها تنتقل^٣ من محلّ إلى محلّ آخر؛ والقول بانتقال الأعراض ممّا قد يتّوا استحالاته.

١. م: يعدم.

٢. م: يعدم.

٣. م: ينتقل.

قيل: المنعدم هو تعلق هذه بمحالها المظهرة لها للحس < ٧١ > أو غيره ولم ينعدم تعلقها بفواعلها؛ ولهذا قد يظهر بمحال أخرى؛ وانتقالها بهذا المعنى غير مستنع؛ ولم يتم البرهان إلا على امتناع انتقالها بالمعنى المستلزم لاستقلالها بالحركة والجهات والوجود؛ فيقوم بنفسها؛ هذا خلف.

هذا على رأي من يقول: «إن الأعراض وجودية» وأما من يقول: «إنها أمور اعتبارية ولا تحقق لها في الخارج»، فلا يلزمه هذا الاعتراض؛ لأن الأمور الاعتبارية لا تستدعي^١ علّة موجودة بحيث يلزم من عدمها عدم علّتها.

فهذا ما عندي في جواب هذه الأسئلة؛ وقد بقي ممّا يتعلّق بهذا الفصل بحيث لابدّ من ذكره وهو أنّ المعارض قد يقول: إنّ زوال المانع إن كان جزءاً من العلّة لزم أن يكون المعدوم مؤثراً في الوجود؛ وإن كان ذلك ممكناً، فلعلّ علّة النفس عدمية؛ فإذا عدت و لزم عدم علّتها كان عدم علّتها وجود شيء^٢ آخر؛ لأنّ عدم العلّة يلزمه الوجود؛ وعلى هذا يبطل البرهان المذكور في هذا الكتاب على أبدية نفس الإنسان؛ لأنّه مبني على أنّه متى عدت النفس عدت [علّتها] و يلزم من عدم < ٧٢ > علّتها عدم واجب الوجود لذاته؛ وهذا لا يلزم إلا إذا كانت علّة النفس وجودية؛ وأما إذا كانت عدمية فلا يلزم من عدمها عدم واجب الوجود؛ فيبطل البرهان.

فإن لم يكن زوال المانع جزءاً من العلّة ومع هذا يتوقّف وجود المعلول عليه بطل أن كلّ ما له مدخل في العلّة فهو جزء من العلّة؛ ويبطلانه يظهر فساد ما جعل دليلاً في هذا الفصل على استحالة انفكاك عدم المعلول عن عدم علّته؛ وذلك هو المقصود من هذا الاعتراض.

والذي يخلص من هذا أن يقال: إنّ زوال المانع إن كان عدمياً صحّ كونه جزءاً من علّة المعلول العدمي و أما المعلول الوجودي، فلا يصحّ كونه جزءاً من علّته، لاستحالة تأثير المعدوم في الوجود، بل لا مانع من وجوده إلا عدم علّته أو عدم بعض أجزائها؛ فزواله يكون وجوداً لأحد هذين الأخيرين؛ ولما كانت النفس الإنسانية من الأمور التي لها وجود في الخارج من

٢. م: الشيء.

١. م: يستدعي.

الذهن و تحقق في الأعيان، لا جرم امتنع أن يكون زوال المانع الذي هو عدمي جزءاً من علته؛ فلا يكون له مدخل في تلك العلية أصلاً، لأن كل ما له < ٧٣ > مدخل في العلية فهو جزء من العلة من حيث هي علة؛ وإذا كان الأمر كذلك فقد اندفعت المعارضة و زال الإشكال. و تبين أن عدم النفس^١ يلزم عدم واجب الوجود و أن عدم المعلول لا يتفك عن عدم العلة أبداً؛ و ذلك هو المطلوب.

فقد ظهر بهذا البحث أن هذه المقدمة لا ينفع في غرض هذه المقالة إلا إذا تبين أن الأمور العدمية يمتنع أن يكون لها مدخل في علية علة الأمور الوجودية؛ و لهذا السبب أوردت بطلان ذلك في ضمن البرهان على أن عدم المعلول لا يتفك عن عدم العلة و إلا فقد كان يكفي في ذلك البرهان أن يقال: إن عدم المعلول لا بد له من سبب غير ذات المعلول و إن ذلك الغير إن كان عدم العلة فهو المطلوب و إلا فلا يخلو؛ إما أن يكون وجودياً أو عدمياً، لا جائز أن يكون وجودياً و إلا لكان إما أن يختل^٢ لأجل وجوده أمر من الأمور المعتبرة في العلية أو لا يختل^٣ ثم يبطل الثاني بما تقدم و يقال في الأول: إنه لا يلزم منه^٤ حصول المطلوب؛ لأن ذلك الأمر لا بد و أن يكون جزءاً من العلة و متى عدم جزء الشيء، فقد عدم ذلك الشيء؛ < ٧٤ > و يتم البرهان على الوجه الذي ذكر من غير حاجة إلى التعريض بشيء من تلك الأقسام. فهذا هو الفائدة من هذا البحث.

الفصل الثامن

في أن جميع الممكنات ينتهي في سلسلة الحاجة إلى واجب الوجود لذاته

قد ثبت أن كل ممكن لا بد له من علة؛ فتلك العلة؛ إما أن تكون^٥ موجودة معه في الزمان أو لا تكون^٦؛ و الثاني باطل، لأن المؤثر في المعلول؛ إما أن يؤثر فيه حال وجود المعلول أو حال

٣. م: لا يخل.

٤. م: يكون.

٢. م: يخل.

٥. م: يكون.

١. م: عدمه نفس.

٤. م: من.

عدمه أو لاحال وجوده و لا حال عدمه؛ و الثاني و الثالث باطلان بما تقدّم؛ فتعيّن الأوّل. لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يكون العلّة في الحال يوجب المعلول في ثاني الحال؛ لأنّه يقال: لمّا كان تأثير العلّة في المعلول عبارة عن صدور المعلول عنها بطل هذا الاحتمال؛ لأنّه إن كانت العلّة مؤثّرة حالة عدمها يرجع حاصل الكلام إلى أنّ علّة وجود الممكن هي المعدوم و ذلك محال؛ و إن كانت حال وجودها لزم المحال أيضاً، لأنّه لما كان لامعنى لكون العلّة مؤثّرة إلّا صدور المعلول عنها و فرضنا أنّها حال وجودها لم يصدر المعلول عنها، لاجرم امتنع أن يوصف حال وجودها < ٧٥ > بكونها مؤثّرة؛ هذا خلف؛ و إذا استحال أن يكون علّة في حالتى وجودها و عدمها على ذلك التقدير كان ذلك التقدير باطلاً و هو المطلوب.

و علّة الممكن لا يخلو؛ إمّا أن تكون^١ واجبة الوجود أو ممكنة الوجود؛ فإن كان الأوّل حصل المطلوب؛ و إن كان الثاني فلها أيضاً علّة موجودة معها في الزمان و تلك العلّة؛ إمّا أن تكون^٢ هذه التي فرضناها معلولة لها أو غيرها؛ و الأوّل هو الدور المحال؛ و الثاني ينقسم إلى قسمين لأنّه إمّا أن ينتهي إلى علّة غنيّة عن مؤثّر أو لا ينتهي؛ فإن انتهى فذلك الغنيّ يوجب أن لا يكون ممكناً و إلّا لافتقر إلى علّة و قد فرض غنيّاً عنها؛ هذا خلف؛ و إذا لم يكن ممكناً كان واجباً؛ و هو المطلوب؛ و إن لم ينته إلى ما هو غنيّ عن مؤثّر لزم تسلسل العلل و المعلولات إلى لانهاية و قد ثبت بطلانه.

و إذا كان الأمر كذلك فلولا أنّ الممكنات بأسرها تنتهي^٣ إلى واجب الوجود للزم إمّا عدم انقسام الموجود إلى الواجب لذاته و الممكن لذاته أو عدم احتياج الممكن إلى علّة موجودة أو تقدّم العلّة على المعلول بالزمان أو افتقارها إليه < ٧٦ > على سبيل الدور أو التسلسل في العلل و المعلولات إلى لانهاية؛ و لمّا كانت هذه الأقسام الخمسة باطلة كان القول بانتهاء جميع الممكنات إلى واجب الوجود واجباً؛ و ذلك هو المقصود من هذا الفصل و هو آخر المقدمات التي يحتاج إلى بيانها في هذه المقالة.

٣. م: ينتهي.

٢. م: يكون.

١. م: يكون.

الفصل التاسع

في ترتيب هذه المقدمات مع مقدمات أخرى^١ بديهية
ليستج أن نفس الإنسان لا تعدم^٢ أبداً

هذه يمكن ترتيبها على هيئات مختلفة وجميعها لا يمكن الوقوف على صحتها إلا بعد معرفة القوانين المنطقية؛ وكذلك مقدماتها التي هي غير بديهية؛ فإنه لابد من بيانها من معرفة تلك القوانين أيضاً. فمما يمكن ترتيب هذه المقدمات عليه هي هذه الصيغة:^٣

لو عدمت نفس الإنسان بعد^٤ وجودها لعدم واجب الوجود؛ و التالي باطل؛ فالمقدم مثله. بيان الشرطية: نفس الإنسان إما أن تكون^٥ واجبة الوجود أو ممكنة الوجود؛ و على التقديرين يلزم من عدمها عدم واجب الوجود؛ أما على التقدير الأول، فالأمر ظاهر؛ و أما على التقدير الثاني، فلأن كل ممكن < ٧٧ > له علّة. فنفس الإنسان على تقدير أنها ممكنة يجب أن تكون^٦ لها علّة و تلك العلّة إن كانت نفس الإنسان قديمة وجب أن تكون^٧ قديمة، لكنّ المقدم حق؛ فالتالي مثله؛ و إذا ثبت هذا فلو عدمت نفس الإنسان لوجب عدم علّتها و يلزم من عدم علّتها عدم علّة علّتها، كذلك إلى أن ينتهي الأمر إلى واجب الوجود؛ فيلزم من عدمها عدمه.

و إذا كان نفس الإنسان لا يخلو عن أحد القسمين و كان على تقدير كل واحد منهما يلزم من عدمها عدم واجب الوجود، فقد تبين الشرطية و بيانها تحصيل المطلوب.

فإن قيل؛ و لو كانت النفس حادثة أيضاً للزم من عدمها عدم علّتها و لزم من ذلك - كما عرفت - عدم واجب الوجود، فما الفائدة في استعمال المقدمة القائلة بأن نفس الإنسان قديمة في هذا البرهان مع أنه يتم بدون هذه المقدمة؟

قيل: إنها لو كانت حادثة لكانت مستندة إلى الحركة الدورية؛ فما كان يمتنع عدمها؛ لأنه كما يعقل وجودها بعد العدم من غير أن يلزم كون واجب الوجود كذلك، فكذا تعقل عدمها بعد

٣. م: الصيغة.

٤. م: يكون.

٢. م: يعدم.

٥. م: يكون.

١. م: آخر.

٢. م: + وجو.

٧. م: يكون.

وجودها من غير أن يلزم عدم واجب الوجود؛ ولما < ٧٨ > كان جواز ذلك ممّا يقدح في صحة هذا البرهان لا جرم احتيج إلى استعمال هذه المقدمة فيه لئلا يتوجّه الطعن عليه من الوجه المذكور.

صفة ثانية في تقرير بقاء نفس الإنسان: أحد الأمرين لازم و هو إمّا نفس الإنسان لا تعدم بعد وجودها و [إمّا] أنه^١ لا يلزم من عدمها بعد وجودها عدم واجب الوجود؛ و الثاني مستنف؛ فتعيّن الأول.

و إنما قلت: «أحد الأمرين لازم»، لأنه لو كذبت القضيتان لوجب أن يصدق أن نفس الإنسان تعدم^٢ بعد وجودها و يصدق مع ذلك أنه يلزم من عدمها بعد وجودها عدم واجب الوجود، لكن اجتماع هاتين القضيتين على الصدق ممتنع؛ لأنه يلزم من صدقهما عدم واجب الوجود؛ لأن صدق الملزوم يقتضي صدق اللازم؛ وإذا كان عدم واجب الوجود ممتنعاً كان اجتماعهما على الصدق كذلك و كان اجتماع نقيضيهما على الكذب ممتنعاً أيضاً؛ و متى كان الأمر كذلك كان أحدهما لازماً لا محالة.

و إنما قلت: «إن الثاني منتفٍ»؛ < ٧٩ > لأن نفس الإنسان إذا عدمت فلا يخلو؛ إمّا أن تكون^٣ واجبة الوجود أو ممكنة الوجود؛ و الأول يقتضي عدم واجب الوجود و هو محال؛ و الثاني لا يخلو؛ إمّا أن تكون^٤ قديمة أو حادثة، لكنه يمتنع أن تكون^٥ حادثة؛ فهي إذن قديمة؛ و سبب عدم القديم إمّا أن يكون^٦ وجود أمر أو عدم أمر؛ فإن كان وجود أمر فلا بدّ و أن يتبعه عدم علّة ذلك القديم التي هي قديمة أيضاً و يكون الكلام في عدم علّة القديمة كالكلام في عدمه؛^٧ و لا بدّ و أن ينتهي الأمر إلى القديم الأوّل الذي هو واجب الوجود؛ فيلزم من عدم نفس الإنسان عدم واجب الوجود؛ فبقى أن يكون السبب في عدم القديم هو عدم أمر و لا يخلو ذلك الأمر؛ إمّا أن يكون حادثاً أو قديماً. لا جائز أن يكون حادثاً؛ لأنّ عدم الحادث بعد وجوده لو أوجب عدم

٣. م: يكون.

٢. م: يعدم.

١. م: لأنه.

٤. م: يكون.

٥. م: يكون.

٦. م: يكون.

٧. م: عدم.

القديم لأوجب عدمه السابق عليه عدم القديم؛ فلا يكون القديم قديماً؛ هذا خلف؛ فلا بدّ وأن يكون قديماً وحيثنذا يلزم من عدمه عدم علته القديمة و ينتهي الأمر إلى القديم الواجب و يعود الخلف المذكور.

صفة ثالثة في تقرير ذلك: < ٨٠ > كون نفس الإنسان قديمة مع كونها بعدم بعد وجودها ممّا لا يجتمعان؛ و الأول ثابت؛ فيلزم انتفاء الثاني. بيان عدم الاجتماع^١؛ إن كان كلّ ما هو قديم يمتنع عدمه بعد وجوده، فالقول بعدم^٢ نفس الإنسان مع القول بعدمها بعد وجودها ممّا لا يجتمعان؛ و المقدّم حق؛ فالتالي مثله.

بيان حقيقة المقدّم: كلّ ما هو قديم فإمّا أن لا تكون^٣ له علة أو تكون^٤ له علة؛ فإن كان الأول فهو واجب الوجود و يمتنع عدمه؛ و إن كان الثاني فلا بدّ لعدمه من سبب؛ فإمّا أن يكون بسبب عدم علة أو بسبب آخر؛ فإن كان بسبب عدم علة عاد الكلام في عدم علة و عدم علة كذلك إلى أن ينتهي الأمر إلى واجب الوجود؛ و هذا يقتضي أن يكون واجب الوجود قد عدم أولاً حتّى أوجب عدمه عدم ذلك القديم؛ و لمّا كان القول بعدم واجب الوجود محالاً < ٨١ > لاجرم بطل هذا القسم؛ و إن كان عدم القديم بسبب غير عدم علة، فلا بدّ وأن يكون ذلك السبب يقتضي عدم علة القديم، لاستحالة انفكاك عدم المعلول عن عدم علة؛ و إذا كان الأمر كذلك عاد الكلام في سبب عدم علة و لزم من ذلك عدم واجب الوجود؛ و هو محال.

و قد عرفت الفائدة في تخصيص عدم بالقديم، فلا حاجة إلى إعادتها في كلّ صيغة. و اعلم أن الوجوه التي يمكن تركيب هذه المقدمات عليها لإنتاج هذا المطلوب ممّا لا يدخل تحت الحصر و إنّما ذكرت هذه الثلاثة منها ليكون أنموذجاً للباقي؛ و من اعتبر هذه الأقيسة بميزان عقله مستغنياً في ذلك بالآلة التي تسمى بالمنطق ثمّ وقف على حجج المتقدمين و اعتبرها أيضاً كذلك علم أن ما سلكته في هذه المقالة لإثبات^٥ هذا المطلوب هو طريق برهاني و

٣. م: يكون.

٢. م: بعدم.

١. م: الاجتماع.

٥. م: اثبات.

٤. م: يكون.

أنَّ الطريق التي سلكها مَنْ تقدّم لإثباته ليست برهانية إلاّ بمزيد تقرير لمقدماتها، بل هي بدون ذلك إمّا خطائية وإمّا غيرها من الصنائع الأخر.

الفصل العاشر

في ذكر ما وقفت عليه من حجج < ٨٢ > القائلين بأبدية
النفس الإنسانية ليتبين أنَّ ما سلكته في هذه المقالة لإثبات
هذا المطلوب هو أفضل من تلك الحجج

حكى أبو علي أحمد المعروف بمسكويه في كتابه الذي سماه الفوز الأصغر أنَّ افلاطون الحكيم
اعتمد في بقاء النفس على ثلاث حجج:

أحدها: أنَّ «النفس تعطي الحياة أبدأ كلَّ ما توجد فيه وكلَّ ما يعطى^١ الحياة أبدأ ما يوجد^٢
فيه^٣؛ فالحياة جوهرية لها^٤؛ وما^٥ كانت الحياة جوهرية له فلن يمكن أن يقبل ضدها و ضدَّ
الحياة هو^٦ الموت؛ فالنفس إذن لا يمكن موتها^٧»^٨
والثانية: أنَّ النفس ليس فيها شيء من الرداءة وكلَّ ما ليس فيه شيء من الرداءة فليس
بفاسد؛ فالنفس^٩ ليست بفاسدة^{١٠}»^{١١} مركز تقيت كويتير علوم رمسي

والثالثة: «أنَّ النفس متحركة بذاتها^{١١} وكلَّ ما كانت حركته من ذاته، فهو غير فاسد؛ فالنفس
غير فاسدة^{١٢}». فهذا ما حكاه هذا الفاضل عن أفلاطون في الكتاب المذكور و لستُ أفهمه كما
ينبغي و لعلهم قد شرحوا ذلك بما تبين به صحة مقدماته و صدق نتيجته إلاّ أنني لكوني لم آخذ
علم الفلسفة عن معلّم ولا وقفتُ من مسطوراتهم على ما يدلّ على صحة < ٨٢ > مقدمات هذه
الحجج و لا على معرفة اصطلاحاتهم فيها، لا جرم لم يمكنني أن أقطع عليها لا بالصحة

١. م : نمطى. ٢. م : توجد. ٣. الفوز الأصغر: - وكل ... فيه.

٤. م : له. ٥. الفوز الأصغر: لما. ٦. الفوز الأصغر: - مر.

٧. الفوز الأصغر: أن تقبل الموت. ٨. الفوز الأصغر: صص ٨١ - ٨٢.

٩. الفوز الأصغر: + إذا. ١٠. الفوز الأصغر، ص ٨٣. ١١. الفوز الأصغر: من ذاتها.

١٢. الفوز الأصغر، همانجا.

ولا بالفساد؛ ولا يبعد أن يكون هذه الحجج قد حرّفت عند النقل و أن قائلها لم يقصد أن يجعلها مبرهنة على بقاء النفس، لكنه ذكر كلاماً خطائياً؛ فظن المتأخرون أنه قصد البرهان؛ و بالجملة أن مقدمات هذه الحجج من حيث إنها غير بيّنة بذاتها ولا لها ما تبين^١ به، فإنها لا تفي بإنتاج هذا المطلوب و ينبغي أن أذكر ما اختاره صاحب كتاب الفوز من شرح هذه الحجج ليتضح أن ما شرحوها به لا يكفي في بيان أنها برهانية.

أما الحجة الأولى؛ فإنه ذكر أن اصحاب أفلاطون أطنبوا في تفسيرها و أكثروا شرحها و بيّنوا صحة مقدماتها و تركيبها و صحة نتيجتها. ثم إنه اختار من تلك الشروح ما نقله برقلس و هو: إن «كل أمر ضادّ أمراً صادراً عن قوّة ما فهو مضادّ للقوّة^٢ التي عنها صدر ذلك الأمر، مثال ذلك أن^٣ البرودة مضادّة للحرارة^٤ الصادرة عن النار؛ فهي^٥ أيضاً مضادّة < ٨٤ > لما صدرت عنه^٦ الحرارة أعني النار؛ فإذا كان هذا هكذا، قلنا: إن الموت إذا كان مضادّاً للحياة التي في البدن؛ فهو مضادّ^٧ لحياة النفس التي صدرت عنها^٨ حياة البدن؛ فإذا كانت النفس الناطقة^٩ غير قابلة للموت - الذي هو ضدّ الحياة التي للبدن على ما تبين في ما مضى - كانت أيضاً غير قابلة للموت الذي هو ضدّ الحياة التي لها؛ لأنّ المضادّ لحياة البدن هو مضادّ^{١٠} لحيوته أيضاً، كما يتّنا؛ فالنفس غير قابلة للموت المضادّ للحياة التي فيها؛ فهي إذن غير مائنة^{١١} و لا فانية^{١٢}»^{١٣}.

و قال في شرح الحجة الثانية ما هذه حكايته: «فأما^{١٤} الحجة الثانية، فإنها مبنية على أنه لا رداة في النفس. فينبغي أن نشرح حقيقة الرداة و ما يراد بها لئتم لنا سياقة البرهان بعد ذلك. فنقول: إن الرداة مقترنة بالفساد و الفساد مقترن بالعدم و العدم مقترن بالهويولي^{١٥}، فالرداءة مقترنة^{١٥}

١. م: يتبين. ٢. الفوز الأصغر: القوّة. ٣. الفوز الأصغر: أن.

٤. الفوز الأصغر: الحرارة. ٥. الفوز الأصغر: وهي. ٦. م: عنها.

٧. الفوز الأصغر: أيضاً. ٨. الفوز الأصغر: عنها صدرت. ٩. الفوز الأصغر: العاقلة.

١٠. م: المضاد. ١١. م: مائنة. ١٢. م: فانية.

١٣. الفوز الأصغر، صص ٨٣ - ٨٤. ١٤. الفوز الأصغر: و أمّا.

١٥. م: مقترنة.

بالهولي. و بيان هذا الكلام أنه حيث لا^١ هولي فلا عدم و حيث < ٨٥ > لا عدم فلا فساد و حيث لا فساد فلا رداء. فالهولي معدن الرداء و ينبوع الشر؛ و أصله الذي مستفزع منه^٢ و مقابل هذه الرداء الجودة و الجودة مقترنة بالبقاء و البقاء مقترن بالوجود و الوجود هو أول صورة أهدعها الباري - جلّ و علا^٣ -، فلذلك هو خير محض لا يشوبه عدم و لا شر^٤ و اختصّ به العقل الفعّال؛ و ذلك أن الوجود الحق الذي ليس فيه هيولانية^٥ و لا معنى الانفعال هو العقل الأول.

و في تبين الخير و الشرّ و الشيء^٦ الذي هو لاخير و لا شرّ كلام^٧ يخرج بنا عن حدّ^٨ ما نحن فيه؛ و من قرأ^٩ كلام أفلاطون فيه و كتاباً لبرقلس خصّه به و كلاماً لجالينوس فيه تبين له^{١٠} معنى المراد^{١١} و يحتاج^{١٢} إلى شرح^{١٣} إلا أنّي^{١٤} قد اجتهدت في اختصاره و إيراده مع ذلك مشروحاً و نعود الآن؛ فنقول:

إنّ النفس صورة يكمل البدن بوجودها؛^{١٥} فليست^{١٦} إذن هولي؛ و قد بينّا أيضاً أنّها ليست صورة هيولانية، أي محتاجة إلى الهولي في وجودها؛ فالنفس ليس فيها شيء من الرداء^{١٧}؛ < ٨٦ > فليس تفسد إذن^{١٨}، فليس لها عدم^{١٩} فهي^{٢٠} إذن باقية^{٢١}.

و أمّا الحجة الثالثة، و هي المبنية على أنّ النفس متحركة بذاتها؛ فهي تحتاج^{٢٢} إلى معرفة هذه الحركة؛ و قد شرحها هذا الفاضل في كتابه بما هذه حكاية ألفاظه:

- | | | |
|--|----------------------------------|-----------------------------|
| ١. م: لا حيث. | ٢. الفوز الأصغر: منه يتفرع. | ٣. الفوز الأصغر: تعالي. |
| ٤. الفوز الأصغر: شر و لا عدم. | ٥. الفوز الأصغر: هولي البتة. | ٦. الفوز الأصغر: - و الشيء. |
| ٧. الفوز الأصغر: + طويل. | ٨. م: جهد. | ٩. م: قراء. |
| ١٠. الفوز الأصغر: + طوله. | ١١. الفوز الأصغر: - معنى المراد. | ١٢. الفوز الأصغر: حاجته. |
| ١٣. الفوز الأصغر: الشرح. | ١٤. الفوز الأصغر: أننى. | ١٥. الفوز الأصغر: + فيه. |
| ١٦. الفوز الأصغر: و ليست. | ١٧. الفوز الأصغر: رداءة. | |
| ١٨. الفوز الأصغر: فالنفس ليس لها فساد. | | |
| ١٩. الفوز الأصغر: فالنفس ليس لها عدم. | | ٢٠. الفوز الأصغر: فالنفس. |
| ٢١. الفوز الأصغر، صص ٨٢ - ٨٣. | ٢٢. م: يحتاج. | |

قال: «إنَّ الحكماء لَمَّا لحظوا النفس من حيث هي^١ متممة للبدن، محيية له؛ فقالوا: هي حيوة^٢ و لم يريدوا^٣ بذلك أنها صورة^٤، لأنَّ هذا شيء قد وضع بطلانه؛ وإنما أرادوا بذلك أنها الجالبة^٥ للحيوة إلى البدن؛ فهي أولى بالحيوة منه؛ و لَمَّا لحظوها في نفسها من غير نسبة لها إلى البدن قالوا: هي محرَّكة ذاتها و قد أطلق عليها أفلاطون أنها حركة؛ و ذلك أنه قال^٦ في كتاب التواميس: أنَّ^٧ الذي تحرَّكت^٨ ذاته فجوهره حركة؛ فينبغي^٩ أن ينظر^{١٠} إلى حركة هذه النفس؛^{١١} فإنَّا قد قلنا: إنَّ النفس جوهر و ليست بجسم و الحركات التي^{١٢} أحصيناها - أعني الست - هي حركات الجسم و ليس يليق شيء منها بهذا الجوهر.

فنقول: إنَّ هذه الحركة هي حركة^{١٣} الروية و الجولان^{١٤} و هي جولان النفس الموجود لها دائماً؛ فإنَّك لا تجد النفس خالية من هذه الحركة في حال من الأحوال؛ و هذه الحركة لَمَّا لم تكن^{١٥} جسمانية لم تكن مكانية و لَمَّا < ٨٧ > لم تكن مكانية لم تكن خارجة عن ذات النفس؛ و لذلك قال أفلاطون: جوهر النفس هي^{١٦} الحركة و هذه الحركة هي حيوة النفس و لَمَّا كانت ذاتية كانت الحيوة لها ذاتية؛ فمن أمكنه أن يلحظ هذه الحركة على أنها ثابتة في ذاتها و غير داخلية تحت الزمان و أنها محرَّكة ذاتها^{١٧} فقد لحظ جوهر النفس^{١٨}. أعني بقولي «تحت الزمان»^{١٩} أنواع الحركات الطبيعية^{٢٠} كلَّها داخلية تحت الزمان؛ و ما كان في زمانٍ لم يصحَّ وجوده^{٢١} في الماضي منه أو المستقبل؛ و الماضي من الزمان فقد يقضي^{٢٢} و ذهب و^{٢٣} المستقبل منه لم يأت

- | | | |
|----------------------------------|--|---------------------------|
| ١. الفوز الأصغر: كانت. | ٢. الفوز الأصغر: قالوا. | ٣. م: يرتدوا. |
| ٤. الفوز الأصغر: الجالبة للحياة. | ٥. الفوز الأصغر: الخالية. | ٦. الفوز الأصغر: - قال. |
| ٧. الفوز الأصغر: قال. | ٨. الفوز الأصغر: يحرك. | ٩. الفوز الأصغر: و ينبغي. |
| ١٠. الفوز الأصغر: ننظر. | ١١. الفوز الأصغر: هذه الحركة التي للنفس. | |
| ١٢. الفوز الأصغر: + كنا. | ١٣. م: + و. | ١٤. الفوز الأصغر: - و. |
| ١٥. م: لم يكن. | ١٦. الفوز الأصغر: هو. | ١٧. الفوز الأصغر: لذاتها. |
| ١٨. الفوز الأصغر: + و. | ١٩. الفوز الأصغر: + أن. | ٢٠. الفوز الأصغر: الحركة. |
| ٢١. الفوز الأصغر: + إلّا. | ٢٢. الفوز الأصغر: قد تقضى. | ٢٣. م: - و. |

بعد؛ فالزمان لا وجود له إلا في السكون؛^١ فالمحركات^٢ الطبيعية لا وجود لها إلا في السكون؛^٣ ولذلك قال أفلاطون في كتاب طيمائوس على لسان السائل: ما الشيء الكائن^٤ لا وجود له و ما الشيء الموجود و لاكون له؟ يعني^٥ بالكائن الذي لا وجود له الحركة المكانية. فالزمان^٦ لم يؤهله لاسم الوجود؛ إذ كان مقدار وجود^٧، و^٨ إنما هو في الآن و الآن إنما^٩ يجري في^{١٠} الزمان مجرى النقطة من الخط؛ و ما كان قسطه من الوجود لا يثبت < ٨٨ > للماضي و لا المستقبل^{١١} و إنما هو بحسب الآن فليس يستحق اسم الوجود، بل يقال^{١٢} هو أبداً في السكون^{١٣}. فأما الموجود^{١٤} الذي لا يكون^{١٥} له، فالأشياء التي^{١٦} فوق الزمان؛^{١٧} فهو أيضاً فوق الحركة الطبيعية^{١٨} و ما كان أيضاً^{١٩} فوق الحركة الطبيعية، فهو أيضاً فوق الطبيعة و ما كان وجوده كذلك، لم يدخل تحت الماضي و^{٢٠} المستقبل، بل وجوده أشبه بالدهر، أعني السرمدة^{٢١} و البقاء^{٢٢}.

فهذا ما اختاره هذا الفاضل في شرح هذه الحجج و هو على ما تراه من التعمية و قلة الأفهام و هو أحوج إلى الشرح من الحجج التي جعلوها شارحاً و القدر الذي يفهم منه إذا أخذ على ظاهره لم يدل على شيء مما هو محتاج إلى الشرح من تلك الحجج؛ فقد بان أن هذه الحجج إذا أخذت على ما يلوح من المراد منها لا تنفي بإنتاج المطلوب.

و احتج الرئيس أبو علي بن سينا على بقاء النفس بحجتين:

أحدهما: بين فيها أنها لا تموت بموت البدن و لم يتعرض لأبديتها و لا حاجة إلى ذكر هذه

- | | | |
|---------------------------------|--|--------------------------------------|
| ١. الفوز الأصغر: التكون. | ٢. الفوز الأصغر: و الحركات. | ٣. الفوز الأصغر: التكون. |
| ٤. الفوز الأصغر: + و. | ٥. الفوز الأصغر: عنى. | ٦. الفوز الأصغر: و الزمانية؛ + لأنه. |
| ٧. الفوز الأصغر: وجوده. | ٨. الفوز الأصغر: - و. | ٩. الفوز الأصغر: - إنما. |
| ١٠. الفوز الأصغر: من. | ١١. الفوز الأصغر: للمستقبل. | ١٢. الفوز الأصغر: قال. |
| ١٣. الفوز الأصغر: التكون. | ١٤. الفوز الأصغر: و أما الوجود. | ١٥. الفوز الأصغر: كون. |
| ١٦. الفوز الأصغر: + مى. | ١٧. الفوز الأصغر: + لان ما كان فوق الزمان. | |
| ١٨. الفوز الأصغر: و أما الوجود. | ١٩. الفوز الأصغر: كون. | ٢٠. الفوز الأصغر: + لا. |
| ٢١. الفوز الأصغر: السرمدة. | ٢٢. الفوز الأصغر، صص ٨٤ - ٨٥. | |

الحجة؛ لأنَّ المطلوب هو إثبات أبديتها.

و الثانية: ادعى أنها تدلّ على أنَّ النفس غير قابلة للفناء < ٨٩ > البتّة؛ و لا أعلم هل هذه الحجة و التي قبلها ممّا اخترعها من عند نفسه أو نقلها عنّ تقدّمه؛ و أنا أحكي هذه الحجة بألفاظه على ما ذكره في كتاب الشفاء وكتاب النجاة كتاب النفس المسمّى بالمعاد.^١
قال: «و أقول أيضاً^٢: إنَّ سبباً آخر لا يعدم النفس البتّة؛ و ذلك أنَّ كلَّ شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما فيه قوّة أن يفتيه^٣، و قبل^٤ الفساد فيه فعل بأن^٥ يبقى.

و محال أن يكون من جهة واحدة في شيء واحد قوّة أن يفسد و فعل أن يبقى^٦، بل يهويه^٧ للفساد و^٨ ليس لفعله^٩ أن^{١٠} يبقى؛ فإنَّ معنى القوّة مغائر لمعنى الفعل؛ و إضافة هذه القوّة مغائرة لإضافة هذا الفعل؛ لأنَّ إضافة ذلك إلى الفساد، و إضافة هذا إلى البقاء؛ فإذا^{١١} الأمرين^{١٢} مختلفين ما يوجد^{١٣} في الشيء^{١٤} هذان المعنيان.

فنقول: إنَّ الأشياء المركّبة و الأشياء البسيطة التي هي قائمة في المركّبة يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى و قوّة أن يفسد؛ و^{١٥} في الأشياء البسيطة المفارقة الذات لا يجوز^{١٦} أن يجتمع هذان الأمران^{١٧}.

و أقول بوجه مطلق: إنّه لا يجوز أن يجتمع في شيء أحديّ الذات هذان < ٩٠ > المعنيان؛ و ذلك لأنَّ كلَّ شيء يبقى و له قوّة أن يفسد فله أيضاً^{١٨} قوّة^{١٩} أن يبقى؛ لأنَّ بقاءه ليس بواجب ضروري؛ و إذا لم يكن واجباً كان ممكناً؛ و الإمكان الذي يتناول الطرفين^{٢٠} هو طبيعة القوّة. فإذا

١. دليل المذكور در بخش معاد، چنانکه در متن یاد شده، یافت نشد بلکه در بخش طبعیات نجات و شفا آمده است (نک به پاورقی ١٣ ص ١٢٢ همین کتاب).
٢. النجاة: - أيضاً.
٣. النجاة: الشفاء: يفسد.
٤. م: قيل.
٥. الشفاء: أن.
٦. الشفاء: - و محال أن ... يبقى.
٧. (النجاة: الشفاء): و تهيه.
٨. الشفاء: - و.
٩. النجاة: كفعله.
١٠. الشفاء: أنه.
١١. الشفاء: النجاة: فإذا.
١٢. الشفاء: لأمرين.
١٣. النجاة: - ما يوجد.
١٤. النجاة: + ما.
١٥. النجاة: فلا يجوز.
١٦. النجاة: هذان الأمران.
١٧. م: + و أقول بوجه مطلق، انه لا يجوز أن يجتمع هذان الأمران.
١٨. النجاة: - أيضاً.
١٩. النجاة: + أيضاً.
٢٠. النجاة: - الذي يتناول الطرفين.

يكون له في جوهره قوة أن يبقى وفعل أن يبقى^١؛ وقد بان أن فعل أن يبقى منه^٢ لا محالة ليس هو قوة أن يبقى منه؛ وهذا بين؛ فيكون^٣ فعل أن يبقى منه أمراً^٤ يعرض للشيء الذي له قوة أن يبقى^٥. فتلك القوة لا تكون^٦ لنفس^٧ ذات^٨ ما بالفعل، بل للشيء الذي يعرض لذاته^٩ أن يبقى بالفعل، لا أنه^{١٠} حقيقة^{١١} ذاتية^{١٢}؛ فيلزم من هذا أن تكون^{١٣} ذاته مركبة من شيء إذا كان، كان^{١٤} به ذاته موجوداً^{١٥} بالفعل؛ وهو الصورة في كل شيء؛ وعن شيء حصل له هذا الفعل؛ وفي طباعه قوة^{١٦} وهو مادته.

فإن كانت النفس بسيطة مطلقة لم تنقسم^{١٧} إلى مادة و صورة^{١٨}؛ وإن كانت مركبة فليترك^{١٩} المركب ولننظر^{٢٠} في الجوهر الذي هو مادته؛ ولنصرف^{٢١} القول إلى نفس مادته^{٢٢} ولنتكلم فيها.

و نقول^{٢٣}؛ إن^{٢٤} المادة إما أن تنقسم^{٢٥} هكذا دائماً^{٢٦} وينت^{٢٧} الكلام دائماً وهذا محال؛ $\langle ٩١ \rangle$ وإما أن لا يبطل الشيء الذي^{٢٨} هو الجوهر والسنخ؛ وكلامنا في هذا الشيء^{٢٩} هو السنخ والأصل؛ وهو الذي يسميه^{٣٠} النفس؛ وليس كلامنا^{٣١} في^{٣٢} شيء مجتمع منه ومن شيء آخر. فتبين^{٣٣} أن كل شيء هو بسيط غير مركب أو هو أصل مركب و سنخه؛ فهو غير مجتمع فيه

- | | |
|---|--|
| ١. النجاة: + منه. | ٢. النجاة: - وقد بان أن فعل أن يبقى منه. |
| ٣. النجاة: + إذا. | ٣. النجاة: لأمر. |
| ٤. م: لا يكون. | ٥. النجاة: + منه. |
| ٥. الشفاء: تبقى. | ٦. النجاة: الشفاء: - نفس. |
| ٦. الشفاء: النجاة: ذاته. | ٧. النجاة: - أنه. |
| ٧. الشفاء: موجودة. | ٨. م: يكون. |
| ٨. النجاة: فلم تقبل الفساد. | ٩. الشفاء: النجاة: فوته. |
| ٩. م: لينظر. | ١٠. الشفاء: فإن. |
| ١٠. م: مادية. | ١١. م: لينصرف؛ الشفاء: لنصرف. |
| ١١. م: ينقسم. | ١٢. الشفاء: فتقول. |
| ١٢. الشفاء: - الذي. | ١٣. م: ذايماً. |
| ١٣. النجاة: - وهو الذي يسميه النفس وليس كلامنا. | ١٤. النجاة: الشفاء: + الذي. |
| ١٤. النجاة: الشفاء: فبين. | ١٥. النجاة: لا في. |

فعل أن يبقى و قوة أن يعدم بالقياس إلى ذاته. فإن كانت فيه قوة أن يعدم، فمحال أن يكون فيه فعل أن يبقى؛ وإذا كان فيه فعل أن يبقى و أن يوجد فليس فيه قوة أن يعدم. فتبين^١ إذن أن جوهر النفس ليس فيه قوة أن يفسد.

و أمّا الكائنات التي تفسد، فإنّ الفاسد منها هو المركّب المجتمع؛ و قوة أن يفسد^٢ أو يبقى^٣ ليس في المعنى الذي به المركّب واحد، بل في المادة التي هي بالقوة قابلة كلا الضدين؛ فليس إذن في الفاسد المركّب لاقوة أن يبقى و لاقوة أن يفسد، فلم يجتمعا^٤ فيه.

و أمّا المادة؛ فأمّا أن تكون^٥ باقية لا بقوة تستعدّ^٦ بها البقاء^٧، كما يظنّ قوم؛ وإمّا أن تكون^٨ باقية بقوة^٩ بها تبقي^{١٠}؛ و ليس لها قوة أن تفسد^{١١}، بل قوة أن تفسد^{١٢} شيء آخر يحدث فيها^{١٣}؛ و البسائط التي في المادة فإنّ قوة فسادها في جوهر^{١٤} هو^{١٥} المادة لا في جوهرها.

<٩٢> و البرهان الذي يوجب أن كلّ كائن فاسد من جهة تناهي قوّتي البقاء و البطلان إنّما يوجب في ما هو^{١٦} كائن^{١٧} من مادة و صورة و تكون^{١٨} في مادّته^{١٩} قوة أن تبقي^{٢٠} فيه تلك^{٢١} الصورة و قوة أن تفسد^{٢٢} هي منه^{٢٣} معاً، كما قد علمت^{٢٤}؛ فقد بان إذن أن النفس الإنسانية^{٢٥} لا تفسد البتّة^{٢٦}؛ و إلى هذا سبقنا^{٢٧} كلامنا و بالله التوفيق^{٢٨}.

- | | | |
|---|-----------------------------|----------------------------|
| ١. الشفاء: فبين. | ٢. النجاة: تفسد. | ٣. النجاة: تبقي. |
| ٤. الشفاء: فلم تجتمعا. | ٥. م: يكون. | ٦. م: يستعد. |
| ٧. النجاة: الشفاء: للبقاء. | ٨. م: يكون. | ٩. م: بقوة. |
| ١٠. م: يبقى. | ١١. م: يفسد. | ١٢. م: يفسد. |
| ١٣. النجاة: فيها يحدث. | ١٤. النجاة: - في جوهر. | ١٥. الشفاء: - هو. |
| ١٦. النجاة: - هو. | ١٧. النجاة: كونه. | ١٨. م: يكون. |
| ١٩. النجاة: المادة. | ٢٠. م: يبقى. | ٢١. النجاة: هذه. |
| ٢٢. م: يفسد. | ٢٣. النجاة: فيه. | ٢٤. النجاة: - كما قد علمت. |
| ٢٥. النجاة: - الإنسانية. | ٢٦. النجاة: البتّة لا تفسد. | ٢٧. الشفاء: النجاة: سبقنا. |
| ٢٨. الشفاء: الله الموفق: النجاة: - و بالله التوفيق. | | |
| ٢٩. النجاة: من الفرق في بحر الضلالات، صص ٢٨٣ - ٢٨٦؛ و النفس من كتاب الشفاء، صص ٣١٦ - ٣١٨. | | |

و قد احتجّ أوحّد الزمان في كتاب المعتبر على أبدية النفس بأن قال ما هذه حكاية ألفاظه: «أقول: إنّ النفوس قد ثبت من حالها أنّها جواهر غير جسمانية هي قوى فعّالة بذواتها، مستغنية في الوجود عن البدن؛ ففي^١ نفس الفعل الصادر عنها من الإدراكات التي تحصلها^٢ على ما سلف القول فيه؛ فهي باقية لاتموت^٣ بموت الأبدان و مفارقتها؛ وأقدم على ذلك كلاماً في عدم الموجود بعد وجوده و وجود الموجود بعد عدمه و بقاءه بعد إيجاده؛ وإن كان الكلام فيه يليق بعلم بعد هذا لكنّه لا يبعد عن هذا و هو نافع فيه.

فأقول: أمّا عدم الموجود بعد وجوده فيتحقّقه^٤ من اعتبار ما يعرفه^٥ ممّا^٦ تراه يعدم بعد الوجود؛ إذ تجده على ضربين: فمنه <٩٣> ما يعدم بعدم علته و زوالها عن حال علّيتها^٧، كضوء المصباح يعدم بانطفائه و تغطيته؛ و لأجله حكم المعلم الأول في هذا المعنى حكماً كلياً؛ فقال: «إنّ علل الأعدام أعدام العلل». و منه ما تعدم^٨ علته و يبقى بعدها زماناً موجوداً، كالحرارة المستفادة في الماء عن النار تبقى^٩ موجودة^{١٠} بعد مفارقة النار في الماء؛ و لأجلها حكم الذي حكم أولاً بتلك القضية الأولى حكماً كلياً يخالف الأول؛ فقال: إنّ الموجود لا يعدم بنفسه و إنّما يعدمه ضده الذي يفسده^{١١} و لا يستوفي^{١٢} الكلام في هاتين القضيتين الكلّيتين المختلفتين ههنا، بل يتركهما^{١٣} إلى العلم الأليق بهما و هو ما بعد هذا؛ و يكتفى^{١٤} الآن بما يشهد به الوجود في حكميهما^{١٥}؛ فإيرينا الاعتبار أنّ كلّ ما يحدث عن علته في غير زمان يعدم بعدمها و لا يبقى بعدها، كالْمصباح يعدم نوره إذا انطفأ معه^{١٦}؛ و كلّما يحدث عن علته في زمان و ينشأ أولاً فأولاً^{١٧} يبقى بعد عدم علته و لا يعدم بعدمها، كالحرارة المستفادة في الماء من النار، فالأول كما يوجد^{١٨} في غير زمان يعدم في غير زمان و الثاني كما وجد في زمان حدث فيه <٩٤> أولاً يبقى زماناً و

- | | | |
|----------------------------------|-------------------------------|-------------------------|
| ١. المعتبر: و في . | ٢. م: يحصلها؛ المعتبر: تخصها. | ٣. م: لا يموت. |
| ٤. المعتبر: فتتحقّقه. | ٥. المعتبر: تعرفه. | ٦. المعتبر: بما. |
| ٧. المعتبر: علّيته. | ٨. م: يقدّم. | ٩. م: يبقى. |
| ١٠. م: موجوداً. | ١١. م: نفسه. | ١٢. المعتبر: لا يستوفي. |
| ١٣. م: تركهما؛ المعتبر: نتركهما. | ١٤. المعتبر: نكتفى. | ١٥. المعتبر: من حكمهما. |
| ١٦. المعتبر: + معاً. | ١٧. م: فأولاً. | ١٨. المعتبر: وجد. |

يعدم في زمان و له وجود في موضوع هو سبب البقاء بعد عدم الفاعل الموجد و هو الهيولى؛ فضده^١ يفسده بمزاحمته عليها، أعني على الهيولى و صرفه عنها و استيثاره بها ليحكم علته^٢ الموجبة له فيها، كالتلج الذي يستولى على الماء الحار بعد مفارقة النار؛ فيبرده بصرف الحرارة عنه التي^٣ هو ضدها و استيثاره الموضوع^٤ الذي لا يمكن أن يجمعهما و ليس في ما يوجد و يعدم ما يكون له^٥ بخلاف هاتين الحالتين. فالنفس التي هي جوهر غير جسماني ليس قوامها في وجودها بموضوع و لا هيولى؛ فليست من القسم الثاني الذي يتعلّق وجوده بالموضوع و عدمه بالضد الطارد له عن الموضوع؛ فلا تفسد^٦ بمفارقة البدن و لا يبقى لوجودها و يعدم بعدمها ما ينسب إليه سوى العلة الفاعلية التي توجد^٧ بوجودها و تعدم^٨ بعدمها.

و العلة الفاعلية إذا كانت على كمال عليتها حتّى لا يكون لها شريك في العلية ممّا ينسب إلى المعونة و الآلية^٩ و الهيولى و المقتضى الذي يوجب الإرادة فيجعل الفاعل فاعلاً بالفعل و الوجوب بعد ما كان بالقوة و الإمكان فاعلاً، لم يتوقّف وجوده^{١٠} معلولها و لم يتأخّر عن وجودها <٩٥> و كذلك لا يتخلّف بعدها، بل يكون عدمه بعدمها؛ و العلل الموجبة بوجود^{١١} النفوس قد عرّفها^{١٢} و أنّها^{١٣} جواهر غير جسمانية و إن كانت لها علائق بالأجسام السماوية^{١٤}، كعلاقة النفوس بالأبدان ههنا، بل تلك أخلص و أغنى في أفعالها عن موضوعاتها التي تفعل^{١٥} فيها و بها؛ و لذلك شرّح نقوله^{١٦} في ما بعد عند كلامنا في هذه النفوس.

و كون الأجسام التي تتعلّق^{١٧} بها لا يتميّز منها أجزاء كالأعضاء يختصّ آليتها بالأفعال كلّ آلة بفعل، كما في هذه الأبدان؛ و إذا كانت تلك النفوس عدلاً^{١٨} لهذه و هي مستمرة البقاء، فهذه في

٣. المعبر: الذي.

٦. م: فلا يفسد.

٩. م: الآلية.

١٢. المعبر: عرفتها.

١٥. م: يفعل.

١٨. المعبر: علا.

٢. المعبر: عليه.

٥. المعبر: حاله.

٨. م: يعدم.

١١. المعبر: لوجود.

١٤. المعبر: السّمانيّة.

١٧. م: يتعلّق.

١. المعبر: و ضده.

٤. المعبر: بالموضوع.

٧. م: يوجد.

١٠. المعبر: وجود.

١٣. المعبر: فأنّها.

١٦. م: بقوله.

البقاء مستمرة معها وحدث المعنى^١ و الهيولى قد قيل في ما سلف على الكمال و الاستقصاء؛ فهي علل تامة العلية لها و^٢ إن أوجبت حدوثها عنها إرادة فليس لها إرادة تضادها^٣ و لا تناقضها حتى تعود^٤ فتريده^٥ عدمها كما أرادت وجودها؛ فإن السماء لا ضلها و نفوسها لا تبخل^٦ بالوجود على ما أوجدته؛ فتستعيده^٧ منه؛ لأنها أوجبت به كمال عليتها؛ وليس للنفوس أضداد تفسدها^٨؛ لأنها لا موضوع لها. < ٩٦ > بل لعلاقتها بالأبدان أضداد تفسدها^٩. فالذي يفسد و يبطل منها إنما هي علاقتها بالبدن الذي كان موضوعاً لتلك العلاقة لا للنفس التي هي علاقتها^{١٠}.

فهذه هي الحجج المشهورة على هذا المطلوب و لم أقف على غيرها و كلها يفتقر إلى بيان أن علة النفس تمتنع^{١١} عدمها و إلي^{١٢} مزيد تقرير لمقدماتها و إلا لم يكن برهانية. نعرف ذلك من حال نظرة^{١٣} في كتب المنطق و قد عورض بعضها أو نوقض بما لا يقدح فيها عند التحقيق؛ و من أراد أن يقف على المعارضات التي عليها و المناقضات فعليه بالنظر في كتب المتكلمين الذين ابتدؤوا للرد على الفلاسفة مثل كتب الإمام الغزالي و كتب الإمام فخر الدين بن الخطيب الرازي وغيرهما؛ و من كان من أهل التحقيق و نظر إلى الحق بعين الرضا و لم يسلك طريق الهوى علم أن ما اخترعته لإثبات هذا المطلوب من الأقيسة البرهانية و أن جميع ما حكيت من الحجج على إثباته لا يفيد اليقين إلا بزيادة تقرير كما ذكرت و هذا خاتمة الكلام في هذه المقالة و الحمد لله رب العالمين؛ و صلواته على أهل قدسه من الأنبياء و المرسلين خصوصاً على أفضل مخرعاته محمد النبي و آله الطاهرين.

٣. م: بضادها.

٢. المعتبر: - و.

١. المعتبر: حديث المعين.

٦. م: لا يبخل.

٥. م: فيريده.

٤. م: يعود.

٨. م: يفسدها.

٨. م: يفسدها.

٧. م: فيستعيده.

١١. م: يمتنع.

١٠. المعتبر في الحكمة، ج ٢، ص ٤٤٠ - ٤٤٢.

١٢. م: لا.

١٣. م: نظره.

مقالة في أنَّ النفس ليست بمزاج البدن
ولا كائنة عن مزاج البدن يشتمل
على أحد عشر فصلاً



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل ١

[في أنه لا حاجة إلى تصوّر مهية النفس
و المزاج و حقيقتهما]

< ٩٧ > اعلم أنه لا بدّ لمن أراد أن يبيّن^١ أن النفس ليست بمزاج البدن و لا كائنة عن مزاج البدن أن يتدبّر بيان أمرين: أن المراد بقولنا «النفس» ماهو؛ و الثاني أن حقيقة المزاج على الوجه المتفق عليه في ما بين الحكماء ماهو؛ وإنما يحتاج إلى ذلك لأن قولنا: «النفس ليست بمزاج البدن أو ليست بكائنة عن مزاج البدن» تصديق و كلّ تصديق فلا بدّ فيه من تصوّر عنوان المحكوم عليه و المحكوم به و الحكم؛ و العلم بذلك من الأمور التي يشترك في العلم بها جميع العقلاء فإنّ كلّ^٢ أحد يعلم بالضرورة أن كلّ ما ليس بمعلوم يمتنع الحكم عليه أو به إلا إذا كان عنوانه معلوماً ولا يفتقر في علمه بذلك إلى اكتساب.

و اعلم أنه لولا هذا الاستثناء - أعني قولی: «إلا إذا كان عنوانه معلوماً» - لكان أحد الأمرين لازم و هو إما كذب القضية القائلة < ٩٨ > «إنّ كلّ ما ليس بمعلوم يمتنع الحكم عليه» أو صحّة اجتماع النقيضين على الصدق؛ و ليس و لا واحد من الأمرين بصحيح؛ وإنما قلت: «أحد الأمرين لازم»، لأنّ الموضوع في هذه القضية: إمّا أن يكون هو الأمر الذي عرض له أنه غير

معلوم أو مجرد اللامعلومية أو المجموع المركب منهما؛ فإن كان موضوعها مجرد اللامعلومية التي هي معلومة وجب أن يصدق عليها أنها يصح الحكم عليها ولا يصح الحكم عليها وذلك هو اللازم الثاني؛ وإن كان موضوعها معروض اللامعلومية أو المجموع استحال الحكم عليه، لكونه غير معلوم. فكذب أن كل ما ليس بمعلوم يتمتع الحكم عليه؛ والاستقصاء في هذا الباب ممّا يخرج عن غرض^١ المقالة.

و ممّا يجب أن تعلمه أن التصوّر بحسب الذات و التصوّر الذي يفترق إليه التصديق هو الأول؛ و أمّا الثاني فلا يشترط التصديق به، بل هو مشروط بالتصديق؛ فإنّ الأقوال الشارحة لا تكون^٢ دالة على مهية الشيء إلا بالقياس إلى من يعلم وجوده، كما قد تبين في علم المتطوق؛ أمّا من لا يعلم ذلك، فإنّها < ٩٩ > بالنسبة إليه دالة على مفهوم الاسم فقط؛ و ذلك هو التصوّر بالمعنى الأول؛ و إذا كان التصوّر بحسب الذات لا يحصل إلا لمن حصل له العلم بوجود تلك الذات المتصورة، لاجرم كان هذا التصوّر مفتقراً إلى التصديق؛ إذ لا معنى للتصديق إلا إدراك المهية مع الحكم عليها بوجودها أو عدمها أو وجود أمر بها أو عدمه عنها. فقد تبين من هذا أن التصوّر بالمعنى الثاني يفترق إلى التصديق؛ فلو كان ذلك التصديق مفتقراً إليه لكان مفتقراً إلى المفتقر إلى نفسه و المفتقر إلى المفتقر إلى الشيء مفتقراً إلى ذلك الشيء؛ فيكون التصديق مفتقراً إلى نفسه؛ و ذلك هو الدور المحال.

و إذا عرفت هذا، ظهر لك فساد قول من قال: «إن الموجودات الموجودة يستحيل الحكم عليها بنفي أو إثبات، لكون عوائقها غير متصورة لنا» لأنّ هذا الوهم إنما لزم لاعتقاد أن التصديق يفترق إلى التصوّر بالمعنى الثاني و هو المتصور بحسب الذات جهلاً بأنّ لفظ التصوّر مقول بالاشتراك على مسميات مختلفة. فأما من علم ما أصلته إلى هنا < ١٠٠ > تبين له أنّه يكفي في الحكم عليها أن يكون متصورة بحسب عارض من عوارضها، كما يصدق بأنّ كلّ ممكن له مؤثر و إن لم يتصور مهية ذلك المؤثر من حيث إنّها تلك المهية ماهية، لكنّا نتصورها تصوراً ناقصاً مستفاداً من صفة عرضية، كما يقول بأنّ المؤثر هو الذي لأجله ترجّح أحد طرفي الممكن

على الآخر^١ والذي لأجله نظر إلى أحد الطرفين بدلاً من الآخر. فقد بان أنه لا حاجة في هذا المطلوب إلى إفادة تصوّر مهية النفس و حقيقتها وإن كان لابد من الإفادة لبيان أن المراد من قولنا «النفس» ما هو بحسب شرح الإسم وكذلك القول في المزاج. فهذا ما أردتُ بيانه في هذا الفصل.

فصل ٢

[في بيان شرح اسم النفس وإثبات وجوده]

اعلم أنه لابد في كل إنسان من وجود شيء واحد يكون هو المدرك بجميع الإدراكات محسوسها و معقولها، بسيطها و مركبها، كليتها و جزئيتها، حاضرها و غائبيها؛ و لولا ذلك لما أمكنه بحكم على بعض أنواعها ببعض؛ لأن الحاكم على شيء بشيء آخر لابد أن يكون مصوراً لهما؛ ونحن < ١٠١ > نجد من أنفسنا أنه يمكننا أن نحكم بالكلي على الجزئي، كما نحكم^٢ على زيد بأنه إنسان و بكل واحد من مدركات الحواس الظاهرة و الباطنة على كل واحد منها، كما نحكم بأن هذا المطعم هو ذلك الملموس و أن هذا المبصر هو ذلك المتخيل.

ثم إننا نجد من أنفسنا كوننا قادرين على أن نتصرف^٣ في الصور الموجودة في خزانة الحس المشترك التي تسميها الحكماء بالخيال، فتركب^٤ بعضها مع البعض و نفصل^٥ بعضها عن البعض، كما أننا نتخيل إنساناً رأسه رأس فرس و شفتيه^٦ من حديد، طائرة في الجو إلى غير ذلك من المتخيلات التي لا حقيقة لها في الوجود الخارجي؛ و بمثل هذا التصرف نتصرف في المعاني الموجودة في خزانة الوهم التي تسمى بالحافظة، و قد نركب^٧ هذه المعاني مع تلك الصور و نفصلها^٨ عنها أيضاً.

و جميع ذلك ممّا يدل على وجود شيء واحد في الإنسان هو الذي يدرك الكليات

٣. م: نتصرف.

٤. م: سفييه.

٢. م: يحكم.

٥. م: يفصل.

٨. م: بفصلها.

١. م: الاجزاء.

٤. م: فيركب.

٧. م: تركيب.

والجزئيات و هو الذي يدرك المحسوسات الحاضرة و هو الذي يتخيلها بعد عيناها و يتصرف فيها و في المعاني التي تدركها من المحسوسات بالتركيب و التحليل، سواء < ١٠٢ > كان هذا الادراك أو هذا التصرف بآلة جسمانية أو كان لذاته من غير توسط آلة و هذا الشيء هو الذي يشير إليه كل واحد منا بقوله: «أنا» حين يقول: «أنا فعلت كذا»، «أنا أدركت كذا».

و نظير هذا الشيء موجود في الحيوانات العجم أيضاً؛ فإنها إذا أحسّت بصورة المؤذي خافت و إذا أحسّت بصورة الملذّ اشتهت؛ و لا يمكن ذلك إلا إذا كان هناك شيء واحد موصوف بجميع إدراكاتها الظاهرة و الباطنة.

و إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ الشيء الموصوف بجميع هذه الادراكات هو الذي يعينه بقولنا: «النفس»؛ و التعريف المشهور عند الحكماء هو أنّها كمال أول لجسم طبيعي آلي؛ و بعضهم قال: كمال أول طبيعي لجسم آلي؛ و شرح هذين التعريفين مذكور في كتبهم؛ فلا حاجة إلى التطويل بذكره، لكنّي أقول: إنّ النفس بهذا المعنى يدخل فيها القوى النباتية أيضاً؛ فإذا أردنا تخصيصها بالنفس الإنسانية و الحيوانية قلنا: إنّها كمال أول لجسم طبيعي آلي أو كمال أول طبيعي لجسم آلي من جهة ما تدرك^٢ و تحرك بالإرادة.

و اعلم أنّ للحكماء خطباً كثيراً في أنّ الحيوانات غير الناطقة هل لها < ١٠٣ > نفوس مجرّدة - أي مفارقة للمادة الجسمانية - أم نفوسها منطبعة في أبدانها، حالة فيها حلول العرض في الجوهر؟ و لهم خطب أيضاً في أنّ الأنفس هل هي قديمة أم حادثة مع حدوث بدنها الخاص بها؟ و هل هي متحدة في النوع أم نوع كلّ واحدة منها في شخصه؟ و قد طال النزاع بينهم في ذلك و كلّ واحد من هذه الأبحاث و إن كان غير مطلوب بالذات في هذه المقالة؛ فإنّ لي فيه نظراً نافعا في ما أنا بصدد من بيان أنّ النفس ليست بكاتبة عن مزاج البدن و لا هي نفس مزاج البدن؛ و سيأتي ذكر تلك الأنظار في الفصول المستقبلية إن شاء الله تعالى.

فصل ٣

[في بيان حقيقة المزاج على الوجه المتفق عليه في ما بين الحكماء]

قالت الفلاسفة: «إنَّ العناصر الأربعة - التي هي الأرض و الماء و الهواء و النار - إذا اجتمعت في بعض المركبات و اقتضى اختلاطها أن يفعل عن البعض بحيث ينكسر صرافة كيفية^١ كل واحد منها بالآخر، فإنه يحصل من ذلك كيفية متشابهة في أجزاء المركب متوسطة^٢ بين الأضداد و تلك الكيفية هي المزاج.» و اتفقوا على أن ذلك لا يحصل إلا إذا تصفرت أجزاء العناصر و صار أكثر كل واحد منها مماثلاً لأكثر < ١٠٤ > الآخر.

و قد خالفهم في ذلك جماعة المتكلمين و قالوا: لو كان الأمر كذلك لكانت تلك الانكسارات: إما أن تكون خالصة معاً و إما أن يكون بعضها سابقاً على البعض؛ فإن كان الأول لزم حصول الكاسرين، و الانكسار دفعة واحدة و ذلك محال، لا استحالة أن يكون المنكسر كاسراً حال كونه منكسراً؛ و إن كان الثاني لزم أن يعود المنكسر غالباً بعد صيرورته مغلوباً و ذلك محال؛^٣ و هذا

معاً يقدح في المزاج على الوجه الذي ذكرتموه.

و قد أجاب الفلاسفة عن هذا الاعتراض بأن قالوا: نحن ما ادعينا^٤ أن انكسار كل واحد من الكيفيات معللاً بكيفية الآخر حتى يتوجه علينا ما ذكرتموه، بل عندنا أن لكل واحد من العناصر صورة مقومة، منها تنبعث كفيياته المحسوسة؛ فالصورة^٥ المائية غير البرودة و الرطوبة و الصورة النارية غير الحرارة و اليبوسة و كذلك القول في الأرض < ١٠٥ > و الهواء؛ و هذه الصورة لا تقبل الأشد و الأضعف بخلاف هذه الكيفيات؛ و قد تزول الكيفية عن العنصر مع بقاء صورته النوعية، كما يتسخن الماء^٦، فتزول برودته مع أن صورته المائية باقية.

١. م: كفييته. ٢. م: متوسط.

٣. م: + لا استحالة أن يكون المنكسر كاسراً حال كونه منكسراً و ان كان الثاني لزم أن يعود المنكسر غالباً بعد صيرورته مغلوباً و ذلك محال. ٤. م: ادعينا.

٥. م: بالصورة. ٦. م: الماء.

قالوا: وإذا كانت الصور غير الأغراض وهي باقية من غير انكسار، لم يلزم من حصول الكاسرين مع الانكسارين معال؛ لأنه حينئذ يكون انكسار كيفية كل واحد من العناصر معللاً بالصورة المتقومة التي للآخر وإذا كانت الصورة باقية من غير انكسار لم يلزمنا ما ذكرتم. وقد أجاب بعض المتأخرين عن هذا الجواب؛ فقال: إن الصورة إنما يكسر بواسطة الكيفية؛ فيعود المحذور.

و أجب عن ذلك بأنه لا يجوز أن تكون^١ الصورة كاسرة بمجرد نفسها إلا بواسطة شيء البتة. فإن قال: «إن الكيفية لا تنكسر إلا بما يضافها، فيستحيل أن تكون الصور كاسرة لها؛ لأنها بمجردها لا تضاد الكيفيات» قلنا: كيف نقول ذلك و أنت تجد الواقع بخلافه؛ فإن الماء الشديد السخونة يطفىء النار، كما يطفئها الماء البارد؛ ولو كان < ١٠٦ > كما زعمت لاستحال ذلك. جواب آخر عن أصل الاعتراض: لم قلت إنهم إذا انكسرت صرافة كيفية كل واحد من العناصر بكيفية الآخر لزم أن يكون المنكسر كاسراً حال كونه منكسراً وإنما يلزم ذلك ان لو كان انكسار كل هذه الكيفية معللاً بكل تلك الكيفية و انكسار كل تلك الكيفية معللاً بكل هذه الكيفية؛ فلم قلت إن الأمر كذلك؟ ولم لا يجوز أن تكون^٢ العناصر المتضادة الكيفيات إذا اجتمعت انكسر صرافة كيفية كل واحد منها بكيفية الآخر، لا بمعنى أن تكون^٣ كيفية العنصر بأسرها منفصلة عن كيفية العنصر الآخر بأسرها وكذلك انفعال الثانية عن الأولى، بل بمعنى أن تتفعل^٤ كيفية بعض أجزاء هذا العنصر عن كيفية بعض أجزاء ذلك العنصر و كيفية بعض أجزاء ذلك العنصر عن كيفية بعض أجزاء هذا العنصر؛ ويكون الجزء المنفعل عن ذلك مغائراً للجزء الذي انفعل ذلك عنه؛ و حينئذ لا يتوجه علينا ما ذكرتموه، مع كون كل واحد من الكاسر و المنكسر هو الكيفية لا الصورة المقومة.

و اعلم أن لهم في كون الصور مغائرة للأغراض و في كون الكيفيات < ١٠٧ > قابلة للشدة والضعف و الصور غير قابلة لذلك أبحاثاً كثيرة لا يليق بهذا الموضع.

١. م: يكون.

٢. م: يكون.

٣. م: يكون.

٤. م: يتفعل.

فإن قيل: أليس قدبان أن التصور الذي يفترق إليه التصديق إنما هو التصور الذي بحسب الاسم لا الذي بحسب الذات؛ فأى حاجة في تعريف المزاج ههنا إلى إيراد هذه الأمور التي إنما يحتاج إليها في تعريفه الذي هو بحسب ذاته دون الذي هو بحسب اسمه فقط؛ و هلاً اقتنع في تعريف المزاج بشرح اسمه فقط، سواء كان لذلك المسمى حقيقة في نفس الأمر أو لا يكون و سواء كان حصول تلك الحقيقة في نفس الأمر ممكناً أو ممتنعاً و ذلك مثل ما قالت الفلاسفة في حدّ الجنّ «إنّه حيوان متشكّل بأشكال مختلفة» مع كون الجمهور الأعظم منهم ينكرون وجوده في خارج الذهن و يقولون إنّ حصول مثل هذه الحقيقة في الخارج من الأمور الممتنعة الوقوع؟ قلت: إني ما أوردت ذلك بمعنى أن التصديق الذي أروم إثباته مفتقراً إليه، لكنني استشعرت أن يقال: إنّ المزاج بهذا التفسير أمر مستحيل الوقوع، كما هو مشهور في كتب المتكلمين و غيرهم؛ فيكفي هذا القدر في بيان المطلوب؛ لأنّ < ١٠٨ > ما لا حصول له في نفس الأمر استحالة أن يكون عين ما له حصول في نفس الامر أو علّة لما يكون له حصول في نفس الامر؛ فلو اقتنع بهذا القدر في بيان هذا المطلوب لكان كافياً في الغرض من غير حاجة إلى هذه البراهين الدقيقة التي لا يدركها إلاّ آحاد من الناس؛ و بمجرد هذا الاستشعار احتججت^١ إلى إيراد ما أتيّن به [أنّ] الحجج التي قدح بها المتكلمون في إمكان حصول المزاج ليست يقينية، ليظهر أنّ هذا القدر غير كافٍ في المطلوب و يتبيّن في وجه الحاجة إلى هذه البراهين و سأذكرها.

فصل ٣

[في بيان مراتب وجود الأشياء]

اعلم أنّه يقال: «موجود» لما يكون حاصلاً في الاعيان، كأشخاص الحيوانات و غيرها و يقال: «موجود» للأمور الاعتبارية التي حصولها في الأذهان دون الاعيان، كالوجوب و الإمكان و الامتناع و المؤثرية و المتأثرية و النقطة و الوحدة و الكثرة و غير ذلك؛ فإنّ جميع هذه الأمور وإن كان منها ما يكون للموصوف به وجود في الاعيان، كالواجب و الممكن و المؤثر و المتأثر

والواحد < ١٠٩ > والكثير، ليس لها تحقق في الأعيان البتة؛ إذ لو كان للوجوب مثلاً وجود خارج الذهن لكان إما أن يكون واجب الوجود لذاته أو ممكن الوجود لذاته؛ لأن المهيئات الخارجية لا يخلو عن أحد هذين القسمين؛ فإن كان ممكن الوجود لذاته إفتقر إلى مؤثر؛ فذلك المؤثر إن كان غير ذات واجب الوجود احتاج الواجب لذاته في وجوب وجوده إلى غيره، فذلك محال؛ وإن كان المؤثر نفس مهية واجب الوجود لزم أن يكون وجود المهية متقدماً على وجوب وجودها وذلك ظاهر البطلان؛ وإن كان الوجوب واجب الوجود لذاته وهو صفة لغيره والصفة مفتقرة إلى الموصوف؛ فيكون الواجب لذاته مفتقراً إلى غيره؛ هذا خلف؛ والوجوب ليس له في الأعيان وجود.

و تمام تقرير هذه الحجّة واستقصاء الأبحاث المتعلقة بالوجود العيني والذهني مذكور في المطولات.

وقد يقال: «موجود» لما يكون في اللفظ أو في الكتابة و معلوم أن ذلك إنما يقال على سبيل المجاز؛ فإنه ليس في اللفظ والكتابة من الموجود الذي دل عليه < ١١٠ > شيء البتة، بل إنما يقال ذلك بمعنى أنه وضع علاقة له دالاً عليه؛ فإن الكتابة تدل على اللفظ واللفظ يدل على الوجود الخارجي؛ فالموجود بالحقيقة هو الموجود في الأعيان وما عداه فإنما يقال له موجود على المجاز.

و [قول] الذين قالوا: «إن الفرق بين الموجودات الخارجية والموجودات الذهنية [هو أن الموجودات الذهنية] يستحيل أن تكون^١ قائمة بأنفسها، بل لابد وأن تكون^٢ حاصلة في الشيء المدرك لها حصول المرض في الجوهر وأن الموجودات الخارجية لا يمتنع فيها أن تكون^٣ قائمة بأنفسها أو تكون^٤ في محل لا يكون مدركاً لها، كالسما والارض والسواد والبياض وغير ذلك» كلام في غاية السقوط؛ وما يدل على بطلانه أن الإنسان قد يعلم بمضادة السواد والبياض؛ فهو في تلك الحال لابد وأن يكون مدركاً لهما؛ فلو لزم من الإدراك حصول مهية

١ م: يكون.

٢ م: يكون.

٣ م: يكون.

٤ م: يكون.

المدرّك في نفس المدرّك للزم اجتماع الضّدين في محلّ واحد و ذلك محال؛ و على بطلانه أدلة كثيرة ليس هذا موضع ذكرها.

فصل ٥

[في أن علّة الحادث الزماني حادثة زمانية]

مما يجب أن تعلمه أنّه لا بدّ لكلّ حادث من سبب حادث؛ < ١١١ > و لستُ أعني بالحدوث ههنا ما تعيّن الفلاسفة من كون الشيء لا يستحقّ الوجود من ذاته، بل من غيره؛ فإنّ هذا هو الذي يسمّونه بالحدوث الذاتي؛ و لا يستمرّ صدق هذه القضية عليه؛ لأنّ المعلول الأوّل الواجب الوجود لذاته حادث بهذا التفسير مع كونه لا يفتر إلى أن تكون^١ علته حادثة لا بهذا التفسير و لا بالتفسير الذي أعيّن في هذا الموضع، بل المراد بالحدوث ههنا هو وجود الشيء بعد عدمه في زمان ماضٍ؛ و الفرق بين هذا الحدوث و بين الحدوث الذاتي ظاهر؛ فإنّ أحدهما - و هو الذاتي - قد يحصل حيث لا يكون الآخر حاصلًا، كالممكن؛ فإنّه يستحقّ من ذاته أن لا يستحقّ الوجود و عدم من ذاته؛ فهو حادث حدوثًا ذاتيًا و مع هذا فقد لا يتقدّمه زمان يكون فيه معدوم، كالعالم؛ فإنّه عند الفلاسفة قديم بالعدم المقابل للحدوث الزماني و هو دوام الوجود في الماضي و هو مع ذلك ممكن الوجود لذاته عندهم.

و إنّما قلتُ: «إنّ الحادث الزماني لا بدّ له من سبب حادث بالحدوث الزماني» لأنّه لو لم يصدق < ١١٢ > هذه القضية لكان إمّا أن لا يفتر الحادث إلى علّة أصلًا و إمّا أن يكون حصوله بعلة دائمة؛ و الأوّل معلوم البطلان بالبديهة؛ فإنّ كلّ أحد يعلم بضرورة عقله أنّ المعدوم المستمرّ العدم لا يتبدّل عدمه بالوجود ما لم يتحقّق أمر من الأمور يرجع جانب وجوده على استمرار عدمه و ذلك هو المؤثّر؛ و كذلك القول في الوجود^٢ المستمرّ الوجود؛ و من يتوقّف في صدق هذه القضية، فإنّما يتوقّف لأنّه ربّما لا ينكشف له ما يراد بلفظ الحادث و لفظ السبب؛ فإذا تصوّر المراد من هاتين اللفظتين، صدق عقله بالضرورة بأنّ لكلّ حادث سببًا؛ و الثاني - و هو أن يكون

الحادث مفتقراً في حصوله إلى علّة دائمة - باطل أيضاً وإلا لكان وجوده في بعض الأحوال دون البعض ترجيحاً بلامرجح وهو محال؛ فلا بدّ وأن تكون^١ علّة الحادث الزماني حادثة زمانية أيضاً، وهو المطلوب.

فصل ٦

[في أن العلّة لوجود الحادث الزماني مركّبة من موجود دائم الوجود ومن سبق حادث آخر]

وهذه العلّة من حيث إنها حادثة يتوقف على حادث آخر أيضاً كذلك < ١١٣ > إلى لانهاية؛ وتلك العلل لكونها غير متناهية استحالة أن تكون^٢ معاً في الوجود وإلا لحصل من الحادث الأوّل إلى غير النهاية جملة و من الحادث الذي بعده إلى غير النهاية جملة أخرى؛ فالجملة الثانية؛ إمّا أن تكون^٣ أجزاءها بحالّة يصدق عليها أنّها لو أطبقت على أجزاء الجملة الأولى انطبق كلّ جزء من أجزاء إحدى الجملتين على جزء من أجزاء الجملة الأخرى بحسب الترتيب أو لا تكون^٤ بحالّة يصدق عليها ذلك؛ فإن كان الأوّل لزم أن يكون الناقص مساوياً للزائد؛ وهو معلوم البطلان؛ وإن كان الثاني فذلك يقتضي انقطاع الجملة الثانية من الجانب الآخر ضرورة؛ لأنّ كلّ جملتين موجودتين مترتبتين بالطبع متناهيتين من طرف واحد لم يصدق على إحديهما بأنّها لو أطبقت على الأخرى، بمعنى مقابلة الجزء الأوّل من الجملة الثانية بالجزء الأوّل من الجملة الأولى والثاني بالثاني والثالث بالثالث وهلمّ جزءاً، تكون^٥ مستغرقة لها كانت منقطعة من الجانب الآخر في نفسها؛ وإذا كانت الجملة الثانية متناهية < ١١٤ > وكان زيادة الأولى عليها إنّما هو بمرتبة واحدة فقط، وجب أن تكون الجملة^٦ الأولى أيضاً متناهية وقد فرضت غير متناهية؛ هذا خلف.

فتلك الأسباب والمسببات الحادثة استحالة أن تكون^٧ معاً في الوجود ويمتنع أن يكون

١. م: يكون.

٢. م: يكون.

٣. م: يكون.

٤. م: يكون.

٥. م: يكون.

٦. م: يكون.

٧. م: يكون.

السابق منها علة تامة لللاحق؛ لأن السابق غير موجود حالة وجود اللاحق؛ فلا يكون مقارناً والعلة التامة يجب أن تكون^١ مقارنة للمعلول.

والدليل على أن المعلول يجب وجوده مع العلة، أنه لو لم يكن كذلك لكان الشيء إما أن يؤثر حال وجوده أو حال عدمه؛ والثاني ظاهر البطلان؛ والأول يقتضي أن تكون العلة في الحال توجب^٢ المعلول في ثاني الحال؛ وهذا غير معقول؛ لأننا لا نتصور من التأثير إلا كون الأثر حاصلًا بحصول المؤثر؛ فلو كانت العلة مؤثرة في المعلول حال عدمه أو لالحال وجوده ولا حال عدمه للزم من الأول الجمع بين الوجود والعدم؛ ومن الثاني إثبات الوسطة بينهما؛ وكلاهما محال؛ فهي إذن مؤثرة فيه حال وجوده؛ فوجبت المقارنة وإذا استحال أن يكون السوابق < ١١٥ > من هذه الحوادث علة تامة لللاحق وقد تبين أن كل واحد منها محتاج إلى الحادث الذي قبله، وجب أن تكون^٣ العلة التامة لوجود الحادث الزماني مركبة من موجود دائم الوجود. [و] من سبق حادث آخر؛ وذلك هو المطلوب من هذا الفصل وهو من الأصول التي يجب في هذه المقام تحققها.



مركز بحوث إسلامية
فصل ٧

[في امتناع صدور البسيط عن العلة المركبة]

والعلة إذا كانت مركبة استحال أن يكون المعلول الصادر عنها بسيطاً؛ لأنه لو كان ذلك جائزاً لكان إما أن يكون كل واحد من أجزاء تلك العلة أو الواحد منها مستقلاً بالتأثير أو لا يكون. فإن كان الأول امتنع استناد^٤ التأثير إلى الكل؛ لأن الجزء سابق على الكل؛ فيكون أولى بالتأثير منه وفرضنا أن المؤثر في ذلك المعلول هو الكل؛ هذا خلف. وإن كان الثاني فلا يخلو؛ إما أن يكون لكل واحد منها^٥ تأثير في شيء من ذات المعلول، بحيث يحصل من اجتماعها^٦ ذلك المعلول بتمامه؛ وهذا محال؛ لأنه يقتضي أن يكون المعلول

١. م: يكون.

٢. م: يوجب.

٣. م: يكون.

٤. م: اجتماعها.

٥. م: منها.

٦. م: استثناء.

مركباً و فرضناه بسيطاً؛ هذا خلف؛ وإما أن لا يكون لشيء منها تأثير في شيء من ذات المعلول أصلاً؛ فعند اجتماعها إن بقيت كما كانت قبل الاجتماع < ١١٦ > وجب أن يبقى الكل غير مؤثر، كما كان كل واحد من أفراد غير مؤثر و كنّا فرضنا أن الكل مؤثر؛ هذا خلف.

وإن حصل هناك أمر زائد لم يكن حاصلًا قبل الاجتماع يكون هو العلة لوجود ذلك البسيط، فلا يخلو؛ إما أن يكون وجودياً أو عدمياً؛ فإن كان عدمياً استحال أن يكون مستقلاً بالتأثير في ما هو موجود و فرضناه مستقلاً بذلك؛ هذا خلف؛ وإن كان وجودياً فإما أن يكون بسيطاً أو مركباً؛ فإن كان بسيطاً عاد الكلام في صدوره عن تلك العلة المركبة؛ وإن كان مركباً كان القول في كيفية صدور ذلك البسيط عنه كالقول في الأول؛ وعلى التقديرين يلزم التسلسل؛ وهو محال.

و هذا برهان قاطع في أن علة البسيط يستحيل أن تكون^١ مركبة؛ والذين ذكروا هذا البرهان إنما جعلوه حجة على استحالة وقوع التركيب في العلة المؤثرة على الإطلاق، سواء كان معلولها بسيطاً أو مركباً. قالوا: لو حصل التركيب في العلة المؤثرة لكان إذا اجتمعت تلك الأجزاء فإما أن يحصل^٢ لها عند الاجتماع أمر متا لم يكن حاصلًا قبل ذلك < ١١٧ > أو لا يحصل، لا جائز أن لا يحصل^٣ وإلا لكان حالها عند الاجتماع كحالها عند الانفراد في عدم حصول المعلول عنها؛ ولا جائز أن يحصل^٤ لها عند الاجتماع أمر زائد؛ لأن المؤثر في تلك الزائد؛ إن كان مجموع تلك الأجزاء كان الكلام في كيفية حصوله كالقوله في الأول و يلزم التسلسل؛ وإن كان المؤثر فيه كل واحد من تلك الأجزاء أو الواحد منها لزم أن يكون باقي الأجزاء حشواً في التأثير لا حاجة إليها؛ وهذا خلف؛ وإذا بطل القسمان حصل المطلوب و هو استحالة التركيب في العلة.

فهذا محصل كلامهم في هذا الموضع و عندي أنه لا يفي بإنتاج هذا المطلوب، لجواز أن يكون المعلول مركباً و يكون كل جزء من أجزائه صادراً عن جزء من أجزاء ذات العلة؛ وعلى هذا التقدير يندفع ما قالوه في هذه الحجة.

٣. م: لا تحصل.

٢. م: تحصل.

١. م: يكون.

٤. م: تحصل.

أما قولهم: «لو لم يحصل لتلك الاجزاء عند الاجتماع أمرٌ زائدٌ على ذات كل واحد منها لكان حال تلك الأجزاء عند الاجتماع كحالها عند الانفراد، فلما لم يستقل واحد من تلك الأجزاء» < ١١٨ > لحصول المعلول عند انفراده، فكذا^١ الحال عند الاجتماع» قلت: هذا إنما يلزم لو كان كل واحد من تلك الأجزاء عند الانفراد ليس له تأثير أصلاً في شيء من ذات المعلول أما على تقدير أن يكون لكل واحد منها تأثير في شيء من الذات المعلولة يندفع هذا الإلزام؛ لأنه كما يعقل حصول ذات العلة من مجموع أجزائها فكذلك تعقل حصول مهية معلولها عند اجتماع أجزائه التي كل واحد منها صادراً عن جزء من أجزاء مهية العلة.

و أما قولهم «لو حصل لها عند الاجتماع أمرٌ زائدٌ لكان المؤثر في ذلك الزائد إما مجموع تلك الأجزاء أو كل واحد منها أو واحداً منها معيّنًا» قلت: المختار في هذا المقام أن يكون المؤثر هو المجموع.

قولهم: «يكون الكلام في كيفية حصول ذلك الزائد كالكلام في الأول» قلت: وإن يكن^٢ كذلك فما الذي يلزم؟

قولهم: «متى عاد الكلام كما كان أولاً لزم التسلسل وقد بينت استحالتة» قلت: إنما يلزم من هذه الصورة لو افتقر كل زائد في صدوره عن < ١١٩ > تلك العلة إلى زائد آخر؛ وقد تبين أن ذلك لا يلزم إلا على تقدير أن لا يكون لشيء من أجزاء ذات العلة عند الانفراد تأثير في شيء من ذات المعلول البتة؛ فلم قلتم إن الأمر كذلك؟ وعلى هذه الحجة سؤالات أخر سيأتي في ما بعد إن شاء الله تعالى.

فصل ٨

[في بيان أن النفس يستحيل أن تكون مركبة]

لو كانت النفس مركبة من اجزاء فوق واحدة - سواء كانت الأجزاء حسية أو عقلية - لكانت: إما

١. م: فكذا.

٢. م: ليكن.

أن تكون^١ عالمة أو لا تكون.^٢

لا جائز أن تكون^٣ غير عالمة لما تبيّن من قبل و لأنّ الإنسان قد يقول: «أنا علمتُ» و «أنا أدركتُ» مع أنّ هذه التاء المضمومة في قوله: «علمتُ» و «أدركتُ» إنّما^٤ هي ضمير عن نفسه وإشارة إليها؛ فيكون علمه في هذا الحال بأنّ نفسه عالمة من أجل العلوم البديهية و أقواها. و لا جائز أن تكون^٥ النفس عالمة و إلا لكان الموصوف بذلك العلم - أعني الشيء الذي يقال إنّهُ عالم - إمّا أن لا يكون كلّ ذلك المركّب [أو يكون كلّهُ. فإن كان] موصوفاً بذلك العلم بعض ذلك المركّب لا كلّهُ، فلا يخلو؛ إمّا أن لا يكون ذلك البعض قابلاً للقسمّة الفرضية و إمّا أن يكون قابلاً <١٢٠> لها.

و الأوّل ينقسم إلى قسمين؛ لأنّه إمّا أن لا يكون ذلك البعض متحيّزاً و إمّا أن يكون متحيّزاً؛ فإن كان الأوّل فذلك هو المطلوب؛ و إن كان الثاني فهو الجواهر الفرد؛ و الأدلة على إبطاله كثيرة؛ و هي مشهورة في الكتب و أنا أذكر منها في هذا الموضع دليلاً واحداً فأقول: لو كان الجواهر الفرد - و هو الجزء الذي لا يتجزّى لا عيناً ولا وهماً و هو مع ذلك متحيّز - موجود، لافتقر من حيث هو متناه إلى أن يحيط^٦ به حدّ واحد أو حدود، فيكون متشكّلاً؛ فإن كان شكله مستديراً فإذا فرضنا انضمام أمثاله إليه حصلت الفرج في ما بين تلك الأجزاء بالضرورة؛ و كلّ واحد من تلك الفرج إن كان أقلّ من جواهر فرد فذلك هو المطلوب؛ و إن لم يكن أقلّ منه فرضنا^٧ فيه جوهراً آخر، فلا بدّ و أن ينتهي الأمر إلى فرجة لا يتسع بجوهر فرد؛ فينقسم ما لا يتجزّى؛ هذا خلف؛ و إن كان شكل الجواهر الفرد غير مستدير كان جانب ضلعه مغايراً لجانب زاويته؛ فينقسم؛ و ذلك أيضاً خلف محال؛ فيبطل أن يكون ذلك البعض متحيّزاً.

و الثاني - و هو أن يكون ذلك البعض <١٢١> قابلاً للقسمّة الفرضية - يعود التقسيم الأوّل فيه بعينه؛ فيقال: الموصوف بذلك العلم إمّا أن يكون كلّ ذلك البعض أو لا يكون كلّهُ، بل بعضه؛

٣. م : يكون.

٤. م : تحيط.

٢. م : يكون.

٥. م : يكون.

١. م : يكون.

٤. م : ان ما.

٧. م : وصفنا.

والكلام في الأول سيأتي؛ وفي الثاني أن ذلك يقتضي أن كل ما يكون قابلاً للقسمة الفرضية، فإنه لا يتصف بذلك العلم وهذا يلزم - كما يتبين في المنطق - أنه لا شيء مما يكون متصفاً بذلك العلم يكون قابلاً للقسمة الفرضية.

وإن كان كل ذلك المركب موصوفاً بذلك العلم، فلا يخلو: إما أن يكون كل واحد من أجزاء ذلك المركب عالماً أو لا يكون.

فإن كان الأول: فإما أن يكون كلها عالمة بعلم واحد أو يكون كل واحد منها عالماً بعلم غير العلم الذي يعلم به الآخر؛ ويلزم من الأول أن يكون العرض الواحد حالاً في أكثر من محل واحد في حالة واحدة وهو محال؛ إذ لو جاز ذلك لما تميز العرضان الحاصلان في المحلين دفعةً عن العرض الواحد القائم به^١ دفعةً؛ فلا يتميز وجود العرض الآخر عن عدمه؛ فيصدق عليه أنه موجود [و] معدوم معاً؛ <١٢٢> هذا خلف؛ ويلزم من الثاني أن يكون كل جزء من تلك الأجزاء العالمة نفساً؛ فيكون الذي فرضنا أنه نفس واحدة هو نفوس كثيرة؛ وهذا خلف أيضاً.

وإذا كان الثاني - وهو أن لا يكون كل واحد من أجزاء ذلك المركب عالماً - فعند اجتماع تلك الأجزاء: إما أن يحدث العلم في ذلك المجموع أو لا يحدث؛ فإن لم يحدث لم يكن ذلك المركب عالماً؛ وفرضناه عالماً، هذا خلف؛ وإن حدث فلا يخلو: إما أن ينقسم بانقسام ذلك المركب أو لا ينقسم؛ والأول محال؛ لأن العلم المتعلق بالأمور البسيطة كالعلم بذات الباري والوحدة والنقطة وجميع التي يتركب منها المركبات يستحيل أن ينقسم وإلا لكان كل واحد من أجزائه إما أن يكون عالماً، أو لا يكون؛ فإن كان عالماً فإما أن يكون بكل ذلك المعلوم أو لا يكون كذلك؛ والأول يقتضي أن يكون الجزء مساوياً للكل في تمام الهيئة^٢ وأن يكون العلم الواحد لا واحداً بل علوماً كثيرة؛ وكلاهما محال؛ والثاني يتبين بطلانه بأن يقال: إن أجزاء ذلك العلم إذا اجتمعت ولم يحصل العلم بكل ذلك المعلوم لم يكن هناك علماً بذلك <١٢٣> المعلوم أصلاً؛ هذا خلف؛ وإذا اجتمعت وحصل العلم بكل ذلك المعلوم فلا يخلو حال تلك الأجزاء عن أحد أمرين: أحدهما أن يكون كل واحد منها متعلقاً بجزء من أجزاء ذلك المعلوم؛ وثانيهما أن

لا يكون كذلك، بل يكون كل واحد منها علماً بامرٍ خارجٍ عن ذلك المعلوم و أجزائه. أمّا الأول فباطل؛ لأنه يقتضى أن يكون ذلك المعلوم مركباً و فرضناه بسيطاً؛ هذا خلف؛ و أمّا الثاني فباطل أيضاً؛ لأنه على هذا التقدير لا تكون^١ تلك الأجزاء أجزاءً لذلك العلم المتعلق بذلك المعلوم، لكنها تكون^٢ أجزاءً للعلّة^٣ الفاعلية و لعلته القابلية و الكلام إنما يكون في أجزاء العلم نفسه لا في أجزاء قابله أو فاعله. فإن لم يكن كل واحد من أجزاء العلم عالماً عاد الكلام في أنه عند اجتماع تلك الاجزاء إن لم يحدث العلم بذلك المعلوم لم يكن هناك علماً به؛ و الكلام إنما كان على خلافه؛ و إن حدث كانت تلك الأجزاء أجزاءً لقابله أو لفاعله؛ و ليس الكلام فيهما، بل في أجزائه.

و إذا عرفت هذا تبين لك أن علم النفس يستحيل أن ينقسم؛ لأنه متعلق بالمركبات؛ فيكون لامحالة متعلقاً < ١٢٤ > باليسائط؛ لأن العلم بالمركب مشروط بالعلم بالأجزاء و أجزء المركب بسائط^٤؛ و قد ظهر أن العلم بها يمتنع انقسامه.

و الثانى، و هو أن لا ينقسم العلم بانقسام ذلك المركب - محال أيضاً؛ لأن كل عالم لابد و أن يكون بينه و بين العلم نسبة و إلا لم يكن^٥ كونه عالماً به أولى من كون غيره عالماً به و تلك النسبة؛ إنما أن يكون لكل واحد من أجزاء المركب أو يكون لبعض أجزاء المركب دون البعض أو لا يكون لواحد من أجزاء المركب نسبة إليه.

و الأول باطل؛ لأنه إن كانت النسبة إلى ذات العلم بأسره، فمعلوم كل واحد من الأجزاء ليس هو جزءاً من المعلوم،^٦ بل المعلوم كما هو؛ فيكون معلوماً مراتب كثيرة؛ و ذلك محال؛ و إن كانت نسبة كل واحد إلى شيء من ذات العلم غير ما إليه نسبة الآخر، فهذا يقتضى أن يكون ذات العلم منقسمة؛ و هو خلاف الفرض.

و الثانى - و هو أن يقال: النسبة لبعض أجزاء المركب دون البعض - باطل أيضاً؛ لأن الكلام ليس هو في الذي لانسبة له، بل في الذي له إليه نسبة؛ فإن كان مركباً عاد ما تقدم من الكلام؛ و إن لم يكن مركباً < ١٢٥ > فذلك هو المطلوب.

١. م: يكون. ٢. م: يكون. ٣. م: العلة. ٤. م: اليسائط. ٥. م: لم يكون. ٦. م: المعلوم.

و الثالث - و هو أن يقال: لانسبة لواحدٍ من الأجزاء باطل أيضاً؛ لأنه حيثئذ يكون جميع الأجزاء خالية عن تلك النسبة؛ فلا يكون المجموع الذي له نسبة إلى ذات العلم له نسبة إليه؛ هذا خلف.

فهذا برهان قاطع في أن النفس يستحيل أن تكون^١ مركبة، سواء كانت إنسانية أو حيوانية و يتبين به أيضاً استحالة حلولها في محل مركب.

فصل ٩

[في ترتيب هذه المقدمات ليتنج أن النفس ليست بمزاج البدن
و لا كائنة عن مزاج البدن]

و إذ قد فرغت^٢ من بيان هذه المقدمات فلأشرع الآن في تركيبها ليتنج عنها المطلوب؛ فأقول: كل نفس قديمة^٣ و لا شيء مما هو مزاج البدن و حادث عن مزاج البدن قديم. يتنج من الشكل الثاني من الضرب الأول منه: «فلا شيء مما هو نفس يصدق عليه أنه مزاج البدن». أما الكبرى، فظاهرة؛ و أما الصغرى، فالبرهان عليها أنها^٤ لو لم تكن^٥ قديمة لكانت حادثة و كل حادث مركب و لا شيء مما هو مركب نفس بالضرورة. يتنج من الضرب الثاني من الشكل الأول: «فلا شيء مما هو حادث بنفس^٥ بالضرورة». و هذه النتيجة تنعكس -^٦ كما تبين في المنطق - أنه لا شيء مما هو نفس حادث دائماً. فالنفس ليست بحادثة؛ < ١٢٦ > فهي إذن قديمة.

و صغرى هذا القياس يتبين بأن يقال: كل حادث فإن علته التامة مركبة من موجود دائم و من سبق حادث آخر و كل ما علته التامة مركبة؛ فهو مركب.

و المقدمتان سبق بيانهما؛ فينتج «أن كل حادث مركب». فصحت الصغرى؛ و أما الكبرى و هي المقدمة القائلة إنه لا شيء مما هو مركب نفس بالضرورة، فالبرهان عليها قد تقدم. و بيان صحة تركيب هذه الأقيسة و لزوم النتائج عنها مذكور في الكتب المنطقية.

١. م: يكون.

٢. م: عرفت.

٣. م: أنه.

٤. م: لم يكن.

٥. م: بنفس.

٦. م: ينعكس.

فثبت أن النفس يستحيل أن تكون^١ نفس مزاج البدن أو يكون مزاج البدن علّة فاعلية للنفس، وذلك ما أردت أن أبين؛ وجميع مقدمات هذا البرهان مذكورة في كتب الفلاسفة و مستعملة في أدلتهم عدا مقدمتين تفردت ببيانهما: إحداهما أن كلّ حادث مركّب والثانية أن كلّ ما علته مركبة، فهو مركّب؛ وقدم^٢ النفس وإن كان قد ذهب إلى القول به جماعة؛ فإن البرهان المذكور في هذه المقالة على ذلك ممّا تفردت به أيضاً.

واعلم أن هذا البرهان لا يحتاج إليه في هذا <١٢٧> المطلوب إلا إذا لم يثبت أن المزاج لا وجود له في الأعيان. أمّا على تقدير أن يثبت ذلك، فلا حاجة إلى هذا البرهان أصلاً؛ لأننا نعلم بالضرورة أن النفس يستحيل أن تكون^٣ من الموجودات التي لا تحقّق لها في الأعيان الخارجية أو تكون^٤ ما ليس له وجود خارج الذهن علّة فاعلية لها؛ وهذا القدر كافٍ في إثبات المطلوب من غير حاجة إلى ذلك التطويل، بناء على ثبوت أن المزاج لا وجود له في الأعيان.

فصل ١٠

[في بيان تشكيكات المعاندين على مقدمات البرهان]

واعلم أنه قد يورد على كلّ واحدة من مقدمات هذا البرهان سوالات وأنا أذكر في هذا الفصل ممّا قد وقع لي من ذلك وما عارض^٥ به بعض المعاندين القدر اللائق بهذا المختصر وأذكر في الفصل الذي يليه ما يحضرنى من الجواب عن ذلك ثمّ أختم المقالة وبالله التوفيق.

فممّا يمكن أن يشكل به على المقدّمة الصغرى أن يقال: لا نسلم أن النفس قديمة. قوله: «لو لم يكن قديمة لكانت حادثة وكلّ حادث مركّب ولا شيء ممّا هو مركّب بنفس بالضرورة؛ فلا شيء ممّا هو حادث نفس بالضرورة، فلا شيء ممّا هو نفس حادث دائماً» قلنا: المقدمتان ممنوعتان.

<١٢٨> قوله في بيان الصغرى: «كلّ حادث فإنّ علته التامة مركبة، فهو مركّب وكلّ

٣. م: يكون.

٢. م: قدّم.

١. م: يكون.

٥. م: عارضى.

٤. م: يكون.

حادثٍ مركَّب» قلنا: لانسَلَمَ أن الحادث علته مركَّبة و بتقدير تسليمه لانسَلَمَ أن كل ما علته مركَّبة فهو مركَّب.

و بيان القدر في الأول أن التصديق بهذه المقدمة مبني على مقدمات.

منها أن حصول الترجيح من غير مرجح محال؛ وقد طعن المتكلمون في هذه المقدمة بما فيه منقوع و لا حاجة إلى إعادته؛ لأنه مشهور في كتبهم.

و منها أنه يستحيل وجود أسباب و مسببات لانهاية لها و هي [تكون] معاً في^١ الوجود؛ و هذه المقدمة ممنوعة و ما عولوا عليه من دليل التطبيق، فللمعارض أن يقول عليه: لم لا يجوز أن يكون عدم قبول^٢ الجملة الناقصة للإطباق لكون الذهن لا يقوى على إطباق الأمور الغير العتاهية؟ فلا يلزم من مجرد عدم الإطباق انقطاع الجملة الناقصة من الجانب الآخر، كما زعمتم؛ و ذلك لأن مقابلة الجزء الأول من الجملة الناقصة بالجزء الأول من الجملة الزائدة والثاني بالثاني على سبيل الترتيب إنما هو < ١٢٩ > تطبيق ذهني؛ و إذا كان التطبيق ذهنياً و كان الذهن لا يقوى على اطباق الأمور غير المتناهية، توجه السؤال لامحالة.

و ليس لقائل أن يقول: إنا نجعل ذلك التطبيق بحسب الأمر في نفسه، فنقول: إن أجزاء الجملة الناقصة إما أن تكون^٣ مقابلة بأجزاء الجملة الزائدة على سبيل الترتيب في نفس الأمر أو لا تكون؛^٤ و الأول يقتضي مساواة الناقص للزائد؛ و الثاني يقتضي انقطاع الجملة الناقصة و زيادة الزائدة عليها بمتناه؛ فيكون الزائدة متناهية أيضاً؛ و هو المطلوب؛ لأننا نقول: هذا إنما يلزم ان لو تبين أن انقطاع الجملة الناقصة لازم عن كون أجزائها ليست بمقابلة لأجزاء الجملة الزائدة على سبيل الترتيب في نفس الأمر؛ و إلى الآن ما وجدنا على بيان الملازمة برهاناً و لا بد منه في إتمام هذه الحجة.

فإن قيل: «أجزاء الجملة الزائدة إن قبلت^٥ التطبيق على سبيل الترتيب الغير المتناهي فالناقص^٦ مثل الزائد؛ و إن لم يقبل ذلك وجب انقطاع الجملة الناقصة، بل بالضرورة» قلنا:

٣. م: يكون.

٢. م: القبول.

١. م: في معاني.

٤. م: كالناقص.

٥. م: قلت.

٦. م: يكون.

لانسلم أنه يلزم من عدم < ١٢٠ > قبولها للتطبيق الغير المتناهي انقطاعها في نفس الأمر، لجواز أن يكون عدم قبولها للإطباق الغير المتناهي معللاً بعدم تناسلها؛ و على هذا التقدير يمتنع انقطاعها فضلاً عن أنه لا يلزم.

و قد عورضت هذه الحجة بأمر آخرى و هي مشهورة، مثل قولهم: «إن الحوادث الماضية لانهاية لأعدادها» مع أن طريقة التطبيق يصح عليها؛ وكذلك النفوس الناطقة المفارقة للأبدان على مذهب الفلاسفة فإنها غير متناهية مع أنه يمكن أن نورد هذه الحجة على امتناع تناسلها؛ و كذلك معلومات الله تعالى؛ فإنها أكثر من مقدراته مع أنه لانهاية لكل واحد منهما؛ وكذلك تضعيف الألف مراراً غير متناهية؛ فإنه أقل من تضعيف عشرة آلاف بلانهاية و لانهاية لكل واحد منهما؛ و أيضاً فإن استمرار وجود الله تعالى من الأزل إلى زمان الطوفان أقل من استمراره من الأزل إلى زمان الطوفان في كونها أول من المدة المنقضية إلى الآن؛ و الأحوال النسبية أيضاً لانهاية ^١ < ١٣١ > لها مع أن هذه الطريقة جارية فيها و ذلك مثل كون الواحد نصف الإثنين و ثلث الثلاثة و ربع الأربعة و هلم جراً. فهذه الأمور و أمثالها عارضوا بها هذه الحجة. و قالوا: لو كان يلزم من هذه الطريقة استحالة اللانهاية في الأسباب و المسببات، للزم عدم التناهي في هذه الأمور، لكن التالي باطل بالاتفاق؛ فالمقدم مثله.

و من المقدمات التي يبنى عليها بيان [أن] الحادث علته ^٢ مركبة هي المقدمة القائلة: إن العلة التامة يجب أن تكون ^٣ مقارنة للمعلول؛ و هي معارضة بالحجر الهادي إلى الأسفل؛ فإن علة حصوله في الحيز الرابع مثلاً بعد ما كان في الحيز الثالث و ما قبله إن كان مجرد نقله و يجب أن يكون في الرابع حالاً ما يكون في الأول، لاستحالة تأخر المعلول عن العلة التامة؛ و هذا محال؛ و إن كانت العلة التامة لحصوله في الحيز الرابع هو نقله مع كونه قد خرج عن الحيز الثالث و يجب أن يكون في الرابع حالاً كونه في الخامس و هو ظاهر البطلان؛ فإن اشترط مع ذلك عدم الوساطة، فقل: إن علة < ١٣٢ > حصوله في الرابع هو نقله مع كونه خرج في الثالث من غير

٣ م: يكون.

٢ م: علة.

١ م: + لانهاية.

واسطة بينهما - أعني بين خروجه من الثالث و بين حصوله في الرابع - لزم أن يكون العدم جزء من علّة^١ حصوله في الرابع أو شرطاً في كون العلّة علّة لذلك الحصول؛ وذلك محال؛ و بتقدير تسليمه لا يستمرّ الحجّة على وجوب مقارنة العلّة للمعلول،^٢ لجواز أن تكون العلّة بشرط عدمها موجبة لحصول المعلول؛ و حينئذٍ يجوز أن تكون العلّة الموجودة في الحال مؤثرة في وجود المعلول في ثاني الحال. ثمّ إنه يلزم من كون العلّة لحصول الحجر في الحيّز الرابع ما ذكر أخيراً محالاً آخر و هو اشتراط الشيء بنفسه؛ فإنّه لا معنى لحصوله في الرابع إلاّ خروجه من الثالث من غير واسطة؛ فيكون الشيء متأخراً عن نفسه، لوجوب تأخّر المشروط عن الشرط؛ و ذلك محال؛ فعلى كلّ واحد لا بدّ من الاعتراف بأنّ حصوله في الحيّز الثالث [في] الحال علّة لحصوله في الحيّز الرابع في ثاني الحال؛ و ذلك ممّا يقدر في مقارنة العلّة التامة للمعلول؛ و كذلك القول في الحجر المرمي < ١٣٣ > إلى فوق قسراً.

و من المعارضات الواردة على هذه المقدّمة أنّ الفكر الذي هو عبارة عن ترتيب أمور معلومة أو مظنونة، هو باتّفاق المنطقيّين موجب لحصول المطلوب، مع أنّنا نعلم بالضرورة أنّ حال التفكير لا يكون المطلوب حاصلًا لنا؛ و لأنّ التفكير طلب؛ فلو كان مقارناً للنتيجة لكان تحصيلاً للحاصل؛ و هو محال.

و قد تعارض هذه المقدّمة بأنّ تأثير المؤثر؛ إمّا أن يكون حال وجود الأثر أو حال عدمه أو لا حال وجوده و لا حال عدمه؛ و الأوّل محال؛ لأنّ التأثير حالة الوجود يكون إيجاداً للموجود و تحصيلاً للحاصل و هو محال؛ و الثالث باطل أيضاً، لاستحالة وجود الواسطة بين الوجود و العدم؛ فتعيّن الثاني و هو أن يكون التأثير حالة العدم؛ و ذلك يمنع المقارنة.

و على كلّ واحد من هذه المقدّمات الثلاث - أعني استحالة حصول الترجيح من غير مرجّح و استحالة تسلسل الأسباب و المسبّبات المقارنة في الوجود إلى لانهاية و وجوب مقارنة العلّة التامة للمعلول - معارضات كثيرة أطرحت ذكرها لشهرتها.

وإذا بطلت هذه المقدمات بطل ما استدلَّ < ١٣٤ > به على أنَّ للحادث علة مركبة؛ وبتقدير أن نسلم صحة ذلك الدليل، فإننا نقول: إنه على تقدير صحته إنما يدلُّ على أنَّ كلَّ حادث فإنَّ^١ علة حدوثه مركبة من موجود دائم و من سبق حادث آخر؛ وهذه المقدمة لا ينفع في المطلوب؛ إذ لا يلزم من كون علة الحدوث مركبة أن تكون^٢ علة الحادث مركبة أيضاً؛ لأنَّ الحدوث كيفية لوجود الحادث و الشيء الذي صار حادثاً معروض تلك الكيفية؛ و بين العارض و المعروض فرق ظاهر.

و ليس لقائل [أن يقول]: «إنَّ الحدوث يستحيل أن يكون أمراً زائداً على وجود الحادث؛ فيمتنع تغاثر عليتهما و إنما قلنا: إنه يستحيل أن يكون أمراً زائداً على وجود الحادث؛ لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون حدوثه زائداً عليه أيضاً؛ و يلزم من ذلك التسلسل؛ و هو محال» لأننا نقول في جواب هذا القائل بعد المسامحة: بأنَّ الطريقة^٣ السلوكية في بيان استحالة التسلسل طريق برهانية؛ إنه لا يلزم من كون الحدوث أمراً^٤ زائداً على وجود الحادث صحة التسلسل الذي ادَّعيت استحالة و إنما يلزم ذلك أن لو كان الحدوث وجودياً < ١٣٥ > أيضاً؛ فإنَّ التسلسل في الأمور العدمية جائز على رأي الحكماء؛ و حجة التطبيق إنما يستمر في الأمور الوجودية دون العدمية. فمن الجائز إذن [أن] يكون الحدوث زائداً على وجود الحادث و يكون مع ذلك أمراً عديمياً؛ فيصح أن يكون حدوثه زائداً عليه أيضاً كذلك إلى لا نهاية له و لا يلزم من ذلك محال.

و ممَّا يدلُّ على أنَّ الحدوث زائد على وجود الحادث أننا قد نتصور وجود ذات الشيء، كالعلم مثلاً مع الشك في حدوثه؛ و لولا مغايرة الحدوث لوجود الحادث لاستحال ذلك. لا يقال: «هذا القدر إنما يدلُّ على المغايرة الذهنية دون الخارجية» لأننا نقول: الموجود في الذهن إن لم يطابق الخارج كان جهلاً و ليس كلامنا فيه؛ و إن طابق الخارج وجب المغايرة الخارجية و عاد الاشكال.

٣. م: الطريق .

٢. م: يكون .

١. م: بان.

٤. م: أمر.

فإن قيل: «إنَّ الحدوث وإن كان مغائراً لوجود المهيّة الحادثة إلا أنه عرض بسيط؛ وقد تبيّن أنَّ البسيط يستحيل أن تكون^١ علته مركبة؛ فيندفع الإشكال من الأصل». قلنا: هب أن البسيط لا بدّ وأن تكون^٢ علته بسيطة لكن لم لا يجوز أن يكون معلول تلك العلة المركبة لا مجرد الحدوث < ١٣٦ > ولا مجرد المهيّة، بل المجموع المركب منهما^٣ وهو المهيّة مع الحدوث؛ فتكون المهيّة حال حدوثها مفتقرة إلى العلة المركبة من موجود دائم ومن سبق حادث آخر؛ وتكون^٤ علتها حال بقائها هي الموجود الدائم فقط؛ وعلى هذا التقدير يعود الإلزام جذعاً؛ وهذا هو الحق الذي يجب أن يعتد في هذا الموضع؛ لأنَّ الحادث لو افتقر إلى العلة الحادثة لا لحدوثه، بل لكونه ممكناً لذاته لوجب أن يعدم بعدهما؛ ونجد الأمر بخلاف ذلك؛ فإنَّ البناء لا يفتقر في بقائه إلى وجود البناء مع أنه علة له. فهذا ما على هذه المقدمة من التشكيكات.

قوله في المقدمة الأخرى: «وكَلَمَا علته مركبة فهو مركّب» ممتنع أيضاً؛ لأنَّ مدار الحجّة التي استدلّ بها على ذلك هو على مقدّمة واحدة وهي أن كلّ واحد من أجزاء العلة المركبة إذا لم يكن له تأثير لم يكن لمجموع تلك الأجزاء تأثير؛ وهذه معارضة بالهيئة الاجتماعية؛ فإنَّ الموجب لها إنّما هو مجموع الأجزاء من حيث هو كلّ ومجموع؛ وليس بكلّ واحد من تلك الأجزاء تأثير في شيء منها؛ < ١٣٧ > وذلك مثل صفة العشرية؛ فإنَّ كلّ واحد من آحاد العشرة لا يوجبها مع أن مجموع تلك الآحاد يوجبها؛ وكذلك الهيئة السريرية.^٥

لا يقال: «الهيئة الاجتماعية عدمية؛ فلا يتوجّه فيها هذا الكلام؛ لأنَّ المعدوم لا يوصف^٦ بأنه علة أو معلول؛ فإنَّ ذلك من خواصّ الموجود» لأنّا نقول: أمّا أولاً فلا نسلم أن الهيئة الاجتماعية عدمية؛ وبتقدير أن نسلم ذلك، فلا نسلم أن العلّية والمعلولية من الصفات المختصّة بالموجودات.

وبيان الأوّل أن الهيئة الاجتماعية التي للسرير متلاً هي جزء من السرير الموجود في الخارج [فهى] موجودة في الخارج أيضاً [ف] يلزم أن الهيئة الاجتماعية موجودة في الخارج.

٣. م: منها.

٤. م: لا توصف.

٢. م: يكون.

٥. م: للسريرية.

١. م: يكون.

٢. م: يكون.

و بيان الثاني أنّ العدم إذا كان متجدّداً افتقر إلى علّة ضرورة، لما تبين أنّ كلّ حادث فله علّة و علّته على ما قال الحكماء هي عدم علّته؛ واحتجّوا على ذلك بأنّ عدم العلّة إمّا أن يكون وجود أمر أو عدم أمر.

فإن كان الأوّل، فلا يخلو؛ إمّا أن يختلّ^١ لأجل وجود ذلك الأمر [شيء] من الأمور المعتمدة في عليّة علّة وجود ذلك المعدوم أو لا يختلّ؛^٢ فإن لم يختلّ^٣ لزم تخلف < ١٣٨ > المعلول عن العلّة التامة؛ و هو محال؛ إذ لو جاز تخلفه عنها لكان صدوره عنها موقوفاً على شرط كان ذلك الشرط جزءاً من العلّة؛ فلا تكون^٤ العلّة تامة؛ و فرضناها تامة؛ هذا خلف؛ فإن اختلّ من الأمور المعتمدة في عليّة علّة وجود ذلك المعدوم شيء لأجل وجود الأمر الذي فرضناه علّة لذلك العدم المتجدّد، لزم أن تكون علّة عدم ذلك الشيء إمّا هي عدم علّته أو عدم بعض أجزائها؛ و هو المطلوب.

و إن كان الثاني و هو أن تكون^٥ علّته [عدم] أمر، فلا يخلو؛ إمّا أن يكون أمراً خارجاً عن علّة وجود ذلك الشيء و خارجاً عن أجزائها أو لا يكون كذلك؛ و الثاني^٦ يقتضي أن تكون^٧ علّة العدم عدم العلّة أو عدم بعض أجزائها؛ و الأوّل^٨ يستلزم أن تكون^٩ العلّة موجودة على كمال عليّتها مع أنّ معلولها معدوم؛ و ذلك ممّا قد تبين بطلانه؛ و إذا كان عدم العلّة هو المقتضي لعدم المعلول بطل قول من قال: إنّ العلّة و المعلولة لا تنصف^{١٠} بهما الأمور المعدومة؛ و هو المطلوب؛ و هذا أيضاً ممّا يقدح في مقارنة المعلول < ١٣٩ > للعلّة التامة.

لا يقال: «هذا الاعتراض إمّا يصحّ لو ثبت أنّ من الحقائق ما يعدم بعدم وجوده؛ و أنتم إلى الآن ما تنسّم^{١١} ذلك ببرهان و لا بدّ منه في صحّة اعتراضكم؛ فإنّ لنا أن نمنع العدم المتجدّد و إن كنّا لانمنع الصفات العدمية للموجودات؛ و على هذا يندفع المحال» لأنّا نقول: لو لم يكن في

٣. م: لم يحتل.

٦. م: الاول.

٩. م: يكون.

٢. م: لا يحتل.

٥. م: يكون.

٨. م: الثاني.

١١. م: يتسم.

١. م: يحتل.

٤. م: يكون.

٧. م: يكون.

١٠. م: لا ينصف.

الموجودات ما يصحّ عليه العدم، لكانت بأسرها واجبة الوجود؛ وذلك باطل بالاتفاق؛ فلا بدّ من وجود حقيقة ممكنة؛ وإذا كان الأمر كذلك و كان كلّ ممكن يصحّ عليه العدم، وجب أن يكون في الموجودات ما يصحّ عديمه؛ وكلّ ما صحّ وقوعه، فإنّه لا يلزم من فرض وقوعه محال؛ فلو استحال عدم شيء ممّا في العالم للزم من فرض وقوع الممكن محال؛ فالتالي باطل؛ فالمقدّم مثله.

قوله بعد ذلك: «و لاشيء ممّا هو مركّب نفس بالضرورة» قلنا: ما احتججت به على ذلك مبني على إبطال الجوهر الفرد و ما أبطلته به، فهو مصادرة على المطلوب الأوّل، لأنك ادّعت أن الجوهر الفرد لو كان موجوداً لوجب أن يحيط به إمّا حدّ واحد أو حدود؛ فيكون متشكلاً؛ وجعلت < ١٤٠ > هذا الوجوب معللاً بكونه متناهٍ و يثبت الفرض على هذا الكلام؛ و نحن نقول: إن وجوب احاطة الحدّ أو الحدود بالشيء لا بمجرد كونه متناهٍ، بل لكونه مقداراً متناهياً؛ وإذا كان الأمر كذلك كان دليلك على إبطال الجوهر الفرد مبني على أنّه مقدار؛ و معلوم أن كلّ مقدار فلا بدّ و أن يكون قابلاً للقسمة؛ إمّا في جهة واحدة، فيكون خطأ مجرداً و إمّا في جهتين فقط، فيكون سطحاً مجرداً و إمّا في الجهات الثلاث، فيكون جسماً تعليمياً؛ فيكون ما استدلتّ به على أن الذي فرضناه جوهرأ فرداً لا بدّ و أن يكون قابلاً للقسمة مبني على أن الجوهر الفرد قابل للقسمة؛ و هذا هو المصادرة على المطلوب الأوّل.

ثمّ نقول: و إن نزلنا عن هذا المقام، لكن كيف يجوز أن يوصف الجوهر الفرد بالتناهي مع أن التناهي من اللواحق المختصّة بذوات الكمية التي هي منقسمة بالضرورة، سواء كانت تلك الكمية متصلة أو منفصلة؟

فقد بان أن هذا الدليل مع أن تكون^١ فيه مصادرة على المطلوب الأوّل، فإنّه فاسد من هذا < ١٤١ > الوجه أيضاً؛ وإذا كان الحال المختار من جملة الحجج الدالة على إبطال الجوهر الفرد هذه الحال، فما الظنّ بما في^٢ الحجج المتروكة؟

و قد تعارض استحالة تركب النفس بأن يقال: لو كانت النفس بسيطة، لكان لا يخلو: إما أن يكون علمها منقسماً أو لا. لا جائز أن يكون منقسماً، لما مر من أن العلم المتعلق بالأمور البسيطة يستحيل أن ينقسم و علم النفس متعلق بالبنائط لامحالة؛ فلا يكون^١ منقسماً؛ و لا جائز أن لا يكون منقسماً؛ لأنه كما لا بد لكل عالم من أن يكون بينه و بين العلم نسبة و إلا لم يكن كونه عالماً به أولى من كون غيره عالماً به، كذلك لا بد و أن تكون^٢ بين العلم و المعلوم نسبة و إلا لم يكن كون ذلك المعلوم معلوماً بذلك العلم أولى من كون غيره معلوماً به؛ و إذا كان الأمر كذلك و كان كل ما له نسبة إلى المنقسم فهو منقسم - كما يبين - قيل: لزم أن يكون العلم منقسماً؛ و إذا بطل التالي ببطان قسميه لزم بطلان المقدم؛ فثبت أن النفس ليست بسيطة؛ فهي إذن مركبة.

فقد بطل القياس المستدل به على المقدمة القائلة بأن كل نفس قديمة و هي صغرى < ١٤٢ > القياس الذي جعل دليلاً على أن النفس ليست بمزاج البدن و لا كائنة عن مزاج البدن و مع ذلك فإن القول بقدم النفس مخالف للمذهب الحكمي، كما هو مشهور في كتب الفلاسفة الذين أتوا بعد أرسطو.

فهذا ما رأيت أن أوردته على صغرى هذا البرهان؛ و أما الكبرى و هي القائلة: إنه لا شيء مما هو مزاج البدن أو حادث عن مزاج البدن قديم؛ فلنأفل أن يقول عليها: إن هذا الكلام إنما يصح في أمزجة الأبدان التي نشاهد حدوثها و تكونها بعد ما لم يكن؛ و هي هذه الأبدان المتولدة و المتولدة؛ و أما غيرها، فلا؛ فإن ادّعت أن الأبدان بأسرها حادثة أو أنه يستحيل وجود مزاج إلا إذا كان حادثاً بعد ما لم يكن، منعنا نحن هذه الدعوى إلا أن نقيم على صحتها برهاناً و ما وجدناك فعلت ذلك.

فهذا ما رأيت أن أوردته على مقدمات هذا البرهان؛ و من ههنا يقع الشروع في ذكر الأجوبة عن هذه التشكيكات؛ و الله الموفق < ١٤٣ > للصواب.

٢. م: يكون.

١. م: فيكون.

فصل ١١

[في ذكر الأجوبة عن تلك التشكيكات]

أما قولهم: «إنَّ حصول الترجيح من غير مرجح [معال] مطعون فيه من قِبَل المتكلمين»؛ قلت: أقوال المتكلمين^١ على هذه المقدمة وجهان:

الأول قولهم: إنَّ وقوع التفاوت في التصديقات البديهية غير جائز؛ ونحن إذا عرضنا على عقولنا هذه المقدمة و عرضنا عليها «إنَّ الواحد نصف الإثنين» وجدنا الثانية أظهر؛ وما ذاك إلا لكون الأول محتملاً للنقض؛ ومع قيام هذا الاحتمال يمتنع حصول الاعتقاد الجازم.

الثاني قولهم: إنَّ ههنا صور كثيرة يقع فيها الترجيح من غير مرجح، كالهارب من السبع إذا عنَّ طريقان له؛ فإنه لا بدَّ و أن يسلك أحدهما دون الآخر، مع أنَّهما متساويان بالنسبة إلى غرضه - وهو النجاة من السبع - فههنا^٢ قد حصل الترجيح من غير مرجح؛ وكذلك الجائع إذا قدم له رغيفان؛ والعطشان إذا خيَّر بين شرب شربتين من الماء؛ وكلُّما نفرض في هذه الصور من المخصّصات مثل الحُسْن والقُرب وتيسر الأخذ وغير ذلك، فإنَّنا نفرض التساوي فيه، مع أنَّ ذلك الرجل الخائف من الأسد <١٤٤> أو الجائع والعطشان لا بدَّ و أن يسلك أحد الطريقين أو يبتدئ بأحد الرغيفين أو يشرب إحدى الشربتين، مع أنه ليس ثمة مرجح البتة.

والوجهان ضعيفان:

أما الأول فلأنَّ قولهم: «إنَّ وقوع التصديق بأنَّ الواحد نصف الإثنين أظهر من وقوع التصديق بأنَّ أحد طرفي الممكن لا يترجح على الطرف الآخر إلا بمرجح» إنَّ عنوانه أنه أظهر بعد تصوّر الأجزاء التي يفترق التصديق في القضيتين إليها، فهو ممتنع؛ وإنَّ عنوانه أنه أظهر حالاً ما يكون بعض أجزاء القضية التي التصديق بها أخفى غير متصوّر؛ فهي مسلم إلا أنه لا ينفهم في مطلوبهم؛ لأنَّ التفاوت حينئذٍ يكون لأجل أمر عائد إلى تصوّر أجزاء القضية لا لأجل الحكم الحاصل فيها؛ ونحن فلا نعني بالقضية البديهية ما لا ينفك الذهن عن الجزم بها، بل نعني التي لا يتوقّف العقل في

٣. م: تيسير.

٢. م: فهينا.

١. م: أقوى بالمتكلمين.

التصديق بها إلا على حصول تصوّر أجزائها المفردة فقط أو التي إنّما يصدّق العقل بها لأجل وسط، لكن ذلك الوسط ليس ممّا يعزب^١ عن < ١٤٥ > الذهن، بل كلّما أخطر حدّي المطلوب [بالبال] يمثل هذا الوسط من غير حاجة إلى كسبه؛ وبهذا يظهر وجه المغالطة في اعتراضهم الأوّل.

فإن قالوا: «إنّا نجد التفاوت في التصديق بكلّ واحد من القضيتين حال ما يكون أجزاء كلّ واحدة منهما متصورة تصوّراً ما»^٢ قلت: القول بأنّ الممكن لا يخرج إلى الفعل في أحد طرفيه إلا إذا ترجّح أحدهما على الآخر بسبب منفصل، قضية ظاهرة عند ذوي الانصاف؛ فإنّ كلّ أحد يعلم لو أنصف أنّ الشئين إذا تساويا بالنسبة إلى المهيّة استحال ترجّح أحدهما على الآخر إلا بمرجّح؛ وإذا كان الأمر كذلك امتنع وقوع التفاوت بين هذه القضية وبين غيرها من القضايا البديهية من الوجه الذي ذكرتموه؛ وهذا أمرٌ يئنّ عند ذوي الإنصاف.

فإن قالوا: «لو كانت هذه القضية بديهية لما وقع النزاع فيها بين العقلاء ونحن نجد المتكلّمين قد نازعوا فيها وادّعوا البديهية في خلافها» قلت: وقوع النزاع في القضايا البديهية ممّا لا يقدر فيها؛ فإنّ كلّ عاقلٍ يعلم ببديهية < ١٤٦ > عقله أنّ الشئ إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً ولا واسطة بينهما مع أنّ جماعة من المتكلّمين نازعوا فيه وادّعوا أنّ بين الموجود والمعدوم واسطة وسمّوها بـ «الحال» وحدّدها بأنّها صفة لموجودٍ ولا يوصف بالوجود ولا بالعدم؛ والذي حدّاهم على ذلك هو أنّهم لم يتصوّروا الوجود والعدم على الوجه الذي تصوّره من ادّعى أنّ نفي الواسطة بينهما من الأمور المعلومة بالبديهية؛ فأثبتوا الواسطة على مقتضى تصوّره؛ وكذا حال من نازع في حال هذه القضية من المتكلّمين.

وأمّا الوجه الثاني، وهو المبنيّ على إظهار صور لا بدّ فيها من وقوع الترجيح لاعن مرجّح؛ فإنّه أضعف من الأوّل؛ وذلك لأنّ وقوع الترجيح من غير مرجّح والصور التي حدّدها غير متصورة أصلاً، فضلاً عن أن يكون مصدّق به وفضلاً عن أن يكون ذلك التصديق بديهياً؛ وإنّما قلت: «إنّه غير متصوّر» لأنّ الهارب من السّبع مثلاً ما سلك أحد الطريقين دون الآخر < ١٤٧ >

[إلا] وقد حدث في قلبه ميلٌ إلى تلك الطريق المسلوكة و لم يحدث إلى تلك الطريق الأخرى. وهذا من الأمور المعلومة بالضرورة؛ وإذا كان ذلك السلوك متوقفاً على حدوث ميل في القلب، كان تلك الميل هو المرجح؛ فما فرضوا لاعتراض مرجح قد بان أنه لا يتصور إلا إذا كان له مرجح؛ وذلك خلف محال.

واعلم أن الممتع في هذه الصورة هو التصور بحسب الحقيقة لا التصور بحسب الاسم؛ إذ لو لم يكن متصوراً أصلاً لما أمكننا أن نحكم عليه بالامتناع؛ فإن قبالوا: «إننا لانعني أن يكون الترجيح واقعاً في هذه الصورة من غير مرجح إلا هذا المعنى بعينه و هو أن القلب يميل إلى أحد الطريقين^١ من [دون] أن يكون ثم سببٌ يوجب ميله إليه دون ميله إلى الطريق الآخر. و مهما قلتم؛ إنه من الأسباب الموجبة لذلك الميل فرضنا نحن انتفائه^٢ مع أنه لابد من سلوك أحد الطريقين أو وقوف ذلك الرجل الخائف من الأسد متحيراً لا يسلك^٣ شيئاً منهما إلى حين ما يأتيه السبع ويفترسه؛ ولما كان هذا الثاني ظاهر البطلان تعين < ١٤٨ > الأول و هو المطلوب» قلت: الميل المخصوص بأحد الطريقين لما كان من الأمور الحادثة افتقر إلى سبب آخر حادث، كما قد تبين من قبل؛ والقول في الحادث الأول كما قد عرفت ذلك في ما تقدم؛ إذا كان الأمر كذلك استحال منا أن نتصور حدوث ذلك الميل المخصوص مع كونها ينبغي أن يكون قد حدث أمر اقتضى حدوثه من حيث هو ذلك المخصوص؛ وإذا كان الأمر كذلك عاد الكلام الأول بعينه و هو أن حصول الترجيح من غير مرجح في مثل هذه الصورة أمر لا يمكن تصوّره؛ فكيف التصديق به؟

و يمكن أن يجاب عن أصل السؤال من وجه آخر و هو أن يقال: لم لا يجوز أن يكون المرجح في هذه الصورة هو ما ذكرتموه من الحُسن و القُرب و تيسر الأخذ و غير ذلك؟ قولهم: «كل ما يجعل مخصصاً يفرض الاشتراك فيه فيعود المحذور» قلت: و لم قلتم إن هذا الفرض من الأمور الممكنة الوقوع؟ فإنه من الجائز أن يكون هذا فرضاً محالاً؛ و المحال جاز أن يلزمه المحال؛ و على هذا التقدير يبطل ما ذكرتموه بالكلية.

١. م: الطريقين.

٢. م: انتفاء.

٣. م: متحير لا يسلك.

< ١٤٩ > فإن قالوا: «لو كان ثم مرجح لوجدناه و لوجب أن تعقل بالفعل أنه هو السبب الذي لأجله رجحنا أحد الأمرين على الآخر و نحن نرى الأمر بخلاف ذلك؛ فإن السالك في أحد الطريقين لو سألناه و قلنا له: لم سلكت هذا و لم تسلك ذلك؟ لما وجدناه عارفاً بالسبب^١ و لو كان ترجيحه أحدهما على الآخر بسبب لوجب أن يكون عالماً به» قلت: قد بينت أن السبب في الترجيح هو الميل الحادث في القلب؛ و كل أحد يعلم بالفعل هذا هو السبب في ذلك الترجيح، و لو سئل عنه لما أجاب إلا به.

فقولكم: «إنا لانجد السبب الذي لأجله وقع الترجيح و لا يمكننا أن نظهره لو سألنا عنه» كلام مغالطي و قد ظهر فساده؛ فإن عادوا و سألوا عن السبب الذي لأجله يخصص ميل القلب إلى أحد الطريقين دون الآخر، كان الجواب أن السبب الذي يلزمنا أن يكون عارفين به^٢ هو السبب القريب و ذلك هو الميل الحادث في القلب، كما قد قيل غير مرة؛ و أما السبب البعيد و هو الأمر الموجب لحدوث ذلك الميل أو الموجب لما يوجب حدوثه فصاعداً، فذلك < ١٥٠ > متما لا يلزمنا العلم به. اللهم! إلا أن كان حدوث ذلك الميل في القلب من الأمور التي تحصيله باختيارنا؛ فإنه حينئذ يجب أن تعلم السبب الموجب لكوننا اخترنا هذا الميل؛ دون هذا الميل و لما لم يكن حدوث ذلك الميل فينا باختيارنا لا جرم لم يفتقر إلى العلم بخصوصية العلة الموجبة له و إن كان لابد له من علته في نفس الأمر، كما بينا.

ثم إني أقول: هب أن السالك في أحد الطريقين إذا سئل عن سبب سلوكه فيه دون الآخر، لا يعلم لكن لم قلتم إنه يلزم من ذلك حصول الترجيح من غير مرجح؟
فإن قالوا: سبب الترجيح إذا لم يكن معلوماً كان نسبة كل واحد من الطريقين إلى الخائف من السبع كنسبة الطريق الآخر إليه في حصول غرضه - و هو النجاة من السبع - لعدم علمه بالسبب الموجب للترجيح؛ فسلوكه في واحد منهما معين يكون ترجيحاً من غير مرجح؛ و على هذا التقدير يكون ما فرضناه أنه سبب الترجيح لا يصلح لذلك؛ هذا خلف.

قلت: من الجائز أن يكون في ابتداء سلوكه قد كان عالماً بذلك السبب، ثم إنه < ١٥١ > بعد

١. م: بالتست.

٢. م: + و.

٣. م: غيره.

ذلك غفل عنه و لم يعلمه؛ فلماذا إذا سئل عنه في ما بعد يلقي و هو حاصل به. فالحاصل أن عدم علمه به حال السؤال لا ينافي علمه به حال السلوك، لجواز غفوله عنه عقب اتجاذه إلى أحد الطريقين؛ و المحذور إنما لزم من عدم علمه به حال السلوك لا من عدم علمه به بعد ذلك. فقولكم: إن جهله به بعد سلوكه في أحد الطريقين دليل على عدم المرجح في نفس الأمر كلام في غاية السقوط و الله أعلم.

أما قولهم في الطعن على استحالة التسلسل بأنه لم لا يجوز أن يكون عدم قبول الجملة الناقصة للإطباق لكون الذهن لا يقوى على إطباق الأمور الغير المتناهية، إلى قولهم: توجه السؤال لامحالة؛ قلت: المراد من التطبيق هو أن يكون أجزاء الجملة الناقصة بحاله لو أطبقت على أجزاء الجملة الزائدة، انطبق كل جزء منها على جزء من الجملة الزائدة على سبيل الترتيب؛ و هذا حكم بما يكون في نفس الأمر بما هو في الذهن فقط. قولهم: ما وجدنا برهاناً على أن انقطاع الجملة الناقصة لازم عن كون أجزائها ليست بمقابلة لأجزاء الجملة < ١٥٢ > الزائدة على سبيل الترتيب في نفس الأمر و لا بد منه.

قلت: العلم بهذه الملازمة علمياً ضرورياً و ليس كل معلوم يفتقر إلى البرهان ليلزم ما ذكرتموه.

قولهم: «جواز أن يكون عدم قبول الجملة الناقصة للإطباق الغير المتناهي معللاً بعدم تناهيتها، فيتوجه الاشكال» قلت: هذا إنما يلزم ان لو لم تكن هذه الملازمة معلومة بالبدية أما على تقدير أن يكون العلم بها بديهياً، فإنه يندفع هذا السؤال؛ و بالجملة فإننا نجد من أنفسنا عالمين بأن أجزاء الجملة الناقصة متى لم يكن بحالة يصدق عليها أنها لو أطبقت على أجزاء الجملة الزائدة استغرقها، و جب أن يكون الجملة الناقصة منقطعة في نفسها و أن عدم هذا الإطباق ليس له علة سوى ذلك. من ادعى أن ثم سبباً غير هذا هو المقتضي لعدم الإطباق فقد كابر عقله. هذا الكلام إنما هو على سبيل التنبيه لا على سبيل الاحتجاج؛ و هذا القدر كافٍ في جوابهم عن هذا الاعتراض.

و أمّا الاعتراضات الباقية على هذه المقدّمة:

فالجواب عن الأوّل منها: < ١٥٣ > أنّ مجموع الحوادث الماضية لا وجود له البتّة في الخارج و ذلك ظاهر؛ فلا جرم لا يحصل التطبيق فيها في نفس الأمر؛ فلا يلزم تنهاؤها و هذا بخلاف العلل و المعلولات؛ فإنّه يثبت أنّ العلّة يجب أن تكون^١ حاصلة حال حصول المعلول؛ فإذا كانت لانهاية لأعدادها^٢ كان الكلّ موجوداً دفعةً واحدةً محال [أن] يحصل التطبيق بحسب المراتب في نفس الأمر؛ فظهر الفرق.

و الجواب عن الثاني: أنّه مبني على حدوث النفس و قد تقدّم بطلانه و هو أيضاً مبني على امتناع التناسخ و ليس لهم على إبطاله حجة قاطعة.

و الجواب عن الثالث و الرابع: أنّ الموجود في الخارج من هذه المعلومات و المقدورات أبدأً لا يكون إلّا متناهيّاً؛ و كذلك حال الأعداد؛ و الحاضر في الذهن من الأعداد ليس هو غير متناهٍ أيضاً، بل إنّما هو إضافة معنى اللانهاية إلى معنى التضعيف و ذلك ليس فيه [إلّا] إضافة^٣ معنى إلى معنى.

و الجواب عن الخامس: أنّ استمرار وجوده تعالى ليس معناه أعداد متوالية متغايرة، بل هو شيء واحد من جميع الوجوه. بخلاف < ١٥٤ > العلل.

و الجواب عن السادس عين ما تقدّم جواباً عن الحوادث الماضية.

و الجواب عن السابع: أنّ الأحوال النسبية لا وجود لها في الخارج.

و الاستقصاء في تقرير هذه الأجوبة مذكور في المطوّلات، فمن أراد فليطالعها منها.

و أمّا معارضتهم بالعجر الهادي، فإنّها ضعيفة.

قولهم: «علّة حصوله في الحيز الرابع مثلاً بعد ما كان في الحيز الثالث و ما قبله إن كان مجرد نقله^٤ و جب أن يكون في الرابع حالاً ما يكون في الأوّل إلى آخر التشكيك» قلت: المختار هو القسم الأخير؛ و ما ألزمه من كون عدم جزءاً من علّة حصوله في الرابع أو شرطاً في كون العلّة

٣. م: الاضافة.

٢. م: لأعدادها.

١. م: يكون.

٤. م: نقله.

علّة لذلك الحصول نحن نلزمه و نقول: إنه ليس بمحال، بل البديهة^١ العقلية شاهدة بصحّته؛ فإنّها تشهد^٢ بأنّ عدم العلّة يقتضي عدم المعلول و أنّ تأثير العلّة في المعلول يتوقّف على زوال المانع مع أنّ زوال المانع عديمي؛ و هذا دليل على [أنّ] العدم صالح للعلّة.

قولهم: «لوجاز ذلك، لجاز أن يكون العلّة بشرط عديمها موجبة لحصول المعلول و حينئذٍ يجوز أن يكون العلّة الموجودة في الحال مؤثّرة في < ١٥٥ > المعلول في ثاني الحال، فيحصل مطلوبنا» قلت: الشرط في كون العلّة علّة يجب أن يكون مقارناً لتلك العلّة؛ و إذا كان وجود المهيّة هو العلّة امتنع أن يكون عدم تلك المهيّة شرطاً في كون وجودها علّة، لاستحالة أن يكون الشيء موجوداً معدوماً في حالة واحدة، فظهر الفرق.

قولهم في الإلزام الثاني بأنّ هذا يقتضي اشتراط الشيء بنفسه، فإنّه لا معنى لحصوله في الرابع إلاّ خروجه من الثالث من غير واسطة؛ قلت: هو المصادرة على المطلوب الأوّل؛ فإنّ المدّعى بأنّ علّة حصول الحجر في الحيز الرابع هو هذا القول بأنّ حصوله في الرابع مغائر لخروجه من الثالث مع عدم الواسطة، لكنّ كلّ واحد من الأمرين مقارن للآخر و أحدهما - و هو الثاني - مشروط بالآخر من غير عكس. فقولكم بأنّ أحدهما هو الآخر بعينه نفس ما وقع فيه النزاع؛ و بهذا يخرج الجواب عن معارضتهم بالحجر الصاعد قسراً.

و أمّا قولهم: «إنّ الفكر موجب لحصول المطلوب مع أنّنا نعلم بالضرورة أنّ حال الفكر لا يكون المطلوب حاصلًا لنا» فالجواب عنه من وجهين:

الأوّل < ١٥٦ > أن يقال: إنّ الفكر و إن كان موجباً لحصول المطلوب إلاّ أنّه ليس علّة تامّة لذلك الحصول؛ فإنّه من الجائز أن يكون الفكر علّة لذلك إلاّ أنّه ما لم يقع للنفس استعداد لقبول العلم بالنتيجة من المبدأ المفارق الذي تسمّيه الحكماء بالعقل الفعّال يستحيل حصولها و نحن فما ادّعينا أنّ العلّة على الإطلاق يجب مقارنتها للمعلول، بل ادّعينا ذلك في العلّة التامة التي هي أخصّ من مطلق العلّة؛ فإن ادّعيتم أنّ الفكر علّة تامّة في حصول العلم بالنتيجة طالبتناكم بإظهار الحجّة لتكلّم بعد ذلك عليها إمّا بالردّ و إمّا بالقبول.

الوجه الثاني أن يقال: ما الذي يعنون بالفكر؟ إن عنيتم به انتقال الذهن من معلوم إلى معلوم آخر إلى أن ينتهي إلى العلم بالنتيجة، فلانسلم أنه علة بهذا التفسير. غاية ما في الباب أن يقال: إن كل واحد من هذه العلوم علة لما بعده مع أن الأول حيث يكون حاصلًا لا يكون الثاني حاصلًا معه في الزمان و بالعكس؛ وإذا قيل مثل هذا، كان الجواب عنه قريباً ممّا مرّ جواباً عن الحبر الهادي و حينئذ يرجع حاصل هذا الإشكال إلى ذلك الإشكال و لا يبقى بينهما فرق البتة إلا في مجرد < ١٥٧ > التمثيل؛ و إن عنيتم بالفكر أن يجتمع في ذهن الإنسان المقدمات النافعة في المطلوب على الترتيب و الهيئة المشترطين في حصول الإنتاج، فلانسلم أن الجمع بينه و بين النتيجة ممتنع؛ و إن عنيتم به معنى ثالثاً، فلا بد من ذكره ليقع الكلام بحسبه؛ و بهذا يخرج الجواب عن قولهم إن التفكير طلب؛ فلو كان مقارناً للنتيجة لكان تحصيلاً للحاصل و هو محال.

و أمّا قولهم في المعارضة الأخيرة بأن تأثير المؤثر إما أن يكون حال وجود الأثر أو حال عدمه أو لا حال وجوده و لا حال عدمه؛ قلت: بل حال وجوده.

قولهم: «لو كان حال وجوده، لكان تأثير المؤثر فيه إيجاباً للموجود و هو محال» قلت: هذا ممتنع و إنما يكون إيجاباً للموجود إن لو كان التأثير حالة الوجود استينافاً لوجود آخر و ليس كذلك، بل هو عبارة عن كون الأثر موجوداً بوجود المؤثر؛ و على هذا التقدير لا يلزم في الدعوى محذور.

و أمّا باقي المعارضات المذكورة في كتب المتكلمين و غيرهم على هذه المقدمة و على المقدمتين اللتين قبلها؛ فجوابها مذكور في الكتب الفلسفية و الكلامية فلا حاجة إلى ذكرها هنا. < ١٥٨ > قولهم: «إن دليلكم على تقدير صحته إنما يدل على أن كل حادث فإن علة حدوته مركبة» إلى قولهم: «فهذا ما على هذه المقدمة من التشكيكات» قلت: السؤالات على هذه المقدمة كثيرة. فالأولى أن تقرّر قدم النفس بوجه يسقط به أكثر تلك السؤالات لنما يتشعب الكلام بكثرة السؤالات و الأجوبة.

أقول: قد صحّ أنّ النفس بسيطة وليست بمركبة^١ و صحّ أنّ كلّ ما علته التامة مركبة فهو مركب؛ فلو كانت النفس حادثة لكانت علتها التامة التي هي دائمة بدوامها إمّا أن يكون قد كانت موجودة قبل حدوث النفس أو لا يكون؛ و الأول يقتضي أن تكون^٢ النفس موجودة قبل وجودها، لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة؛ هذا خلف؛ و الثاني لا يخلو؛ إمّا أن تكون^٣ تلك العلة بسيطة أو مركبة؛ لاجاز أن تكون^٤ بسيطة وإلا لافتقرت [من] حيث إنها حادثة إلى علة أخرى، [و] من حيث إنها بسيطة إلى أن تكون^٥ بسيطة أيضاً؛ فتحتاج^٥ كلّ علة بسيطة موجودة معها كذلك إلى لانهائية؛ و هو محال؛ و لاجاز أن تكون^٦ مركبة أيضاً < ١٥٩ >، لما تقدّم من أنّ كلّ ما علته التامة مركبة، فهو مركب؛ و إذا بطل القسمان بطل حدوث النفس؛ و هو المطلوب.

فإن قيل: لانسلم أنّه إذا كانت العلة التامة لوجود النفس موجودة قبل حدوثها، لزم أن تكون^٧ النفس موجودة قبل وجودها؛ فإنّه من الجائز أن يكون حدوثها عن تلك العلة موقوفاً على شرط. ثمّ إنها بعد حدوثها مستغنى في وجودها عن ذلك الشرط و يبقى واجبة الوجود بعلتها التي قد كانت موجودة قبل حدوثها بحيث لو عدم ذلك الشرط، لما اقتضى عدمه عدم النفس، بل بقيت موجودة بوجود تلك العلة؛ و هذا هو رأي الحكماء؛ فإنهم قالوا: إنّ النفس وإن كانت حادثة مع الأجساد إلا أنّها ليست حادثة بالأجساد؛ لأنّ الجسم يستحيل أن يكون سبباً لشيء لا سبباً ما ليس بجسم، بل سببها هو العقل الفعال و هو أنّه أزليّ أبديّ؛ و البدن إنّما افتقرت^٨ إليه ليكون شرطاً للحدوث لاعلة و كأنه شبكة بها يفيض^٩ من العلة هذا المعلول؛ فبعد الوقوع في الوجود بواسطة الشبكة لا يحتاج إلى بقاء الشبكة، هذا خلاصة كلامهم.

< ١٦٠ > و حاصله يرجع إلى الاعتراض القائل بأنّ الحدوث مفائر للحادث؛ فما افتقر إليه

أحدهما لا يلزم أن يكون الآخر مفتقراً إليه؛ فلا يلزم أن يكون الحادث علته مركبة.

١. م: يكون.

٢. م: يكون.

٣. م: يكون.

٤. م: يكون.

٥. م: فيحتاج.

٦. م: يكون.

٧. م: يفيض.

٨. م: افتقر.

٩. م: يكون.

و الجواب أن المحدث له أمور ثلاثة: الوجود الحاصل في الحال، و العدم السابق، و كون هذا الوجود مسبقاً بذلك العدم؛ و الأمر المتعلق بالعلّة من هذه الثلاثة هو الوجود الحاضر؛ لأنّ العدم السابق لا تأثير للعلّة فيه، لكونه مناقضاً لحصول التأثير، و كذلك كون ذلك الوجود مسبقاً بالعدم كيفية واجبة الحصول للمحدث بشرط حصول الوجود له و إذا كان واجباً، استحال افتقاره إلى العلّة؛ فلم يبق إلّا أن يقال: المحتاج إلى المؤثر هو الوجود الحاضر؛ و التقرير المستقصى في بيان هذه القاعدة مذكور في الكتب الفلسفية.

لا يقال: و إذا كان الأمر المفتقر إلى العلّة من المحدث هو الوجود و قد تبين أنّه زائد على المهية، عاد الإشكال؛ لأنّي أقول: الذي يدلّ على أنّ الوجود في الأعيان نفس المهية الخارجية هو أنّه لو لم يكن كذلك لكان إمّا صفة لها أو داخلاً فيها. فإن كان الأوّل < ١٦١ > و جب أن تكون^١ مفتقراً إليها؛ فوجب أن تكون لها هوية متقررة في الخارج، مانعة من الشركة قبله؛ و كلّ ما هذا شأنه فهو موجود؛ فللمهية وجود قبل الوجود؛ و هو محال؛ و إن كان الثاني كانت بسائط الهيئات كلّها مركبة؛ هذا خلف؛ و الجواب عن شبه القائلين بأنّ الوجود زائد على المهية مذكور في الكتب الكلامية.

و أمّا القدح في المقدّمة القائلة، إنّ كلّ ما علته مركبة، فهو مركّب؛ فالجواب عنه: أنا لانسّم أنّ كلّ واحد من أجزاء المركّب ليس له تأثير في شيء من الهيئة^٢ الاجتماعية التي لذلك المركّب. فإن قالوا: أنّه يلزم من هذا - بناء على أنّ كلّ ما علته مركبة فهو مركّب - أن تكون الهيئة الاجتماعية مركبة؛ و المركّب إنّما يكون مركّباً من الأجزاء و هذا يقتضي أن تكون^٣ للهيئة^٤ الاجتماعية هيئة أخرى اجتماعية و يلزم التسلسل. قلت: هذا الكلام إنّما يتوجّه إن لو كانت الهيئة الاجتماعية أمر وجودي زائد على مجموع الأجزاء.

قولهم: «لو لم يكن كذلك، لكان جزء المركّب الموجود في الخارج ليس له وجود في الخارج؛ و ذلك محال» قلت: لجميع الاعتبارات الذهنية، كالتعيين و الوجوب و الامكان و التأثير

٣. م: يكون.

٢. م: الهيئة.

١. م: يكون.

٤. م: الهيئة.

و غير ذلك، فإن الشيء الموجود < ١٦٢ > إذا أخذ من حيث هو متعين أو واجب أو ممكن أو مؤثر أو متأثر، كان كل واحد من هذه الأمور جزءاً من ذاته من حيث هو موصوف بذلك الامر الاعتباري و لم يلزم من ذلك أن يكون لهذه الأشياء وجود في الأعيان، كما هو مشروح في الكتب المبسوطة، فكذا ههنا.

و أما ما قالوه من أن العلية والمعلولية لو اتصف بهما الأمور المعدومة، لكان ذلك قادحاً في مقارنة المعلول للعلّة التامة، فقد تقدّم الجواب عنه؛ و أما ما بينوا به أن في الموجودات ما يعدم وأن سبب عدمه عدم علته، فالقول به ممّا لا يضر^١ في هذا المقام و مع هذا فإنه مغالطة؛ لأن قولهم: «الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال» إن عنوا به أن الممكن لا يلزم منه لذاته محال، أي لا تكون^٢ ذاته وحدها سبب للمحال، فهو مسلّم، لكنّه غير نافع في غرضهم، لجواز أن يكون الممكن لذاته ممتنعاً لغيره؛ فلا يصحّ وقوعه مع كونه بحالة لو وقع لما لزم من فرض وقوعه محال على هذا التفسير؛ و إن عنوا به ما هو أعظم من ذلك و هو أن الممكن لا يلزم منه محال سواء كانت^٣ ذاته وحدها سبباً لذلك المحال أو لم يكن كذلك سـ < ١٦٣ > فهو ممتنع وإنما يكون صحيحاً أن لو لم يكن في الممكنات ما هو ممتنع لغيره؛ و إن عنوا به أمراً ثالثاً، فلا بدّ من إفادة تصوّره أولاً لتتكلم عليه إمّا بالردّ و إمّا بالقبول.

و أما ما اعترضوا به على المقدّمة القائلة إنه لاشيء ممّا هو مركّب نفس بالضرورة و هو قولهم: إن ما^٤ احتججت^٥ به على ذلك مبني على إبطال الجوهر الفرد و ما أبطلته به فهو مصادرة على المطلوب الأول؛ فأقول في جوابه: أمّا أولاً فإنّ البرهان على هذا المطلوب ممّا لا يبتنى على إبطال الجوهر الفرد، بل استحالة تحيّر النفس تبتني عليه و ليس هو داخلاً في الغرض^٦ الذي نرومه؛ و بتقدير أن يكون امتناع تركّب النفس مفتقراً إلى إبطال الجوهر الفرد، فإنّ الغرض يحصل أيضاً؛ لأنّ الأدلّة على إبطال الجوهر الفرد قويّة لا يحتمل الطعن فيه؛ و الحجّة المذكورة في إبطاله حجّة برهانية إلّا أنّها محرّفة عن النظم القياسي و قد حذف منها مقدّمات لشهرتها؛

١. م: لانصر.

٢. م: لا يكون.

٣. م: كان.

٤. م: انما.

٥. م: احتجت.

٦. م: العرض.

فلهذا يتوهم أنها مصادرة على المطلوب الأول؛ و لو كشف عن نظمها، لكان هكذا؛ لو كان الجوهر الفرد موجوداً في الأعيان للزم إما انقسامه أو استحالة تركب الحجمية^١ و المقدار منه؛ وكلاهما < ١٦٤ > محال.

و إنما قلنا: إن أحد الأمرين لازم؛ لأنّ الجوهر الفرد متناهٍ و كلّ متناهٍ فإمّا أن يحيط به حدّ واحد أو حدود أو لا يحيط به ذلك؛ فالجوهر الفرد لا يخلو عن أحد هذين القسمين؛ و لا جائز أن لا يحيط به؛ لأنّه إذا ضمّنا إليه جوهرين فردين، أحدهما يماسّه من جهة اليمنى و الآخر يماسّه من جهة اليسرى فإن كان ملاقياً لأحدهما أو لكلّ واحد منهما بالكلية؛ فإذا لاقاهما جزء رابع، صار وضع الكلّ وضع جزء واحد و هكذا لو لاقاهما خامس أو سادس؛ فلا يحصل من تركيبهما مقدار و لا زيادة حجم؛ و هذا هو التداخل و هو محال؛ لأنّها على هذا التقدير لا يبقى بينهما امتياز بحسب الهيئة و لا بحسب لوازمها و لا بحسب عوارضها؛ و كلّ عارضٍ نفرض حصوله، فإنّه بالنسبة إلى أحدهما كهو بالنسبة إلى الآخر و المشترك لا يوجب الامتياز؛ و على هذا التقدير يرتفع التعدّد بينهما^٢ و الامتياز في نفس الأمر؛ و هذا ظاهر البطلان؛ و إن لم يكن ملاقياً بالكلية كان ما يلاقي منه لأحدهما غير ما يلاقي منه الآخر؛ فينقسم؛ و لا جائز أن يحيط به < ١٦٥ > حدّ واحد أو حدود لوجهين؛ أمّا الأول، فلأنّ كلّ ما أحاط به ذلك كان مقداراً و كلّ مقدار منقسم؛ فيكون الجزء الذي لا يتجزّى منقسماً؛ هذا خلف؛ و أمّا الثاني فلأنّه متى كان كذلك، وجب أن يكون إمّا مستديراً أو غير مستدير؛ و كلّ واحد من القسمين يقتضي انقسام الجزء الذي لا يتجزّى - على ما تقدّم بيانه - و هو محال. فيظهر أنّ أحد الأمرين لازم و هو إما انقسام الجوهر الفرد أو استحالة تركب الحجمية و المقدار منه؛ و إنما قلنا: إنّ كليهما محال، لأنّ الأول هو خلاف الفرض و الثاني يقتضي التداخل و قد تبين بطلانه.

فهكذا يجب أن يكون تقرير هذه الحجّة؛ و إنما حذف منها ما حذف، لظهور فسادها عند الحكماء.

قولهم: «كيف يجوز أن يوصف الجوهر الفرد بالتناهي مع أنّ التناهي من اللواحق المختصّة

٢. م: بينها.

١. م: الحجيّة.

بذوات الكمية التي هي منقسمة بالضرورة؟» قلت: لاشك أن الجوهر الفرد على رأي من يقول إن له جهات و جوانب متغايرة؛ فإن النقطة التي جعلت مركزاً للدائرة معاذية لجميع أجزاء الدائرة؛ فالمراد بتناهي الجوهر الفرد ههنا هو كونه بحالة يصح إضافة أمثاله إليه من جميع الجوانب بحيث < ١٦٦ > يكون محصوراً بينها؛ فإن كان التناهي بهذا التفسير ممّا يقتضي انقسامه، فقد حصل المطلوب؛ وإن لم يكن كذلك، كان الإشكال مندفعاً.

وما قيل بعد ذلك من المعارضة فضعيف جداً؛ لأنّ ما ادّعيث أن كلّ ما له نسبة إلى المنقسم، فهو منقسم، بل ادّعيث ذلك في نسبة مخصوصة بالدليل الذي قرّره و ذلك الدليل لا يجري في النسبة المذكورة في هذه المعارضة؛ و ذلك ظاهر عند الاعتبار.

و هذا آخر الكلام على ما قد حرّره^١ في المقدمات الدالة على قدم النفس؛ و من وقف على ما قرّره إلى ههنا و سلك محجة الانصاف، علم أن القول بقدم النفس لازم عن البرهان المذكور في هذه المقالة و أن جميع ما يقال في ذلك ممّا لا يقدح الجزم بصحّته؛ و بالله التوفيق.

و اعلّموا أن الذين قالوا بحدوث النفس، فإنهم يمسكوا في إثبات دعواهم بهذه الحجة و هي: لو كانت النفس موجودة قبل هذا البدن، لكانت إمّا متّحدة أو متكرّرة؛ التالي بقسميه باطل. أمّا بطلان القسم الأوّل، فلأنّها لو كانت متّحدة فعند التعلّق بالبدن إن بقيت < ١٦٧ > متّحدة، فكلّ ما علمه واحد علمه كلّ واحد و بالعكس؛ هذا خلف؛ وإن لم يبق متّحدة فقد انقسمت و ذلك محال؛ لأنّ الهويّتين الحاصلتين بهذه الانقسام إن كانتا حاصلتين قبل ذلك، فقد كانت قبل البدن متّحدة لا واحدة؛ هذا خلف؛ و إن قلنا: إنّهما ما كانتا حاصلتين، كان كلّ واحد منهما من حيث هو حادثاً و هو المطلوب؛ و أمّا بطلان القسم الثاني فلأنّها لو كانت متكرّرة لوجب أن يمتاز كلّ واحدة منهما بما لا يحصل للأخرى؛ و ذلك الامتياز ليس بالمهيّة و لا بلوازمها؛ لأنّ النفوس الإنسانية لما كانت متّحدة بالنوع كانت متساوية في جميع الذاتيات و اللوازم و لا بالموارض؛ لأنّ الاختلاف بالموارض إنّما يكون بسبب القابل و لا قابل للنفس إلا البدن؛ فالنفس بدون البدن

متعلقة بالبدن؛ هذا خلف؛ ولما ثبت استحالة وجود النفس بدون البدن و ثبت أن الأبدان بأسرها
حادثة ثبت أن النفس متوقفة على البدن و أنها حادثة و هو المطلوب.

و هذا أجود الوجوه التي قرّرت عليه هذه الحجّة و الاعتراضات عليها كثيرة؛ فمما عورضت
به «أنها مبنية على اتحاد النفس الإنسانية < ١٦٨ > في النوع» و لم يقيموا على صحة ذلك
برهاناً و إنما قد ثبت في غير هذا الكتاب أن جميع النفوس مختلفة في تمام الهيئة و أنه لا يدخل
منها إثنان تحت نوع واحد، بل كلّ واحد منها نوعه في شخصه و اخترعت لذلك برهاناً
هذه حكايته:

لو حصل في العالم نفسان في نوع واحد لكان اختصاص كلّ واحدة منهما بتدبير بدنها
الخاص إن لم يفتقر إلى مخصّص، كان أحد طرفي الممكن مترجّحاً على الآخر لا لمرجّح و هو
محال؛ و إن افتقر إلى مخصّص فذلك المخصّص؛ إمّا أن يكون ذات النفس أو لازماً من لوازمها
أو أمراً خارجاً عن هذين القسمين؛ و الأول محال؛ لأننا فرضنا أن جميع النفوس مشاركة في
تمام الذات؛ فيلزم من ذلك أن تكون^١ بأسرها أيضاً لبدن واحد و معلوم بالبدئية أن ذلك باطل؛
و الثاني محال أيضاً، لوجوب اشتراك النفوس بأسرها في تلك اللوازم بسبب اشتراكها في الذوات
و حينئذ يلزم أن تكون^٢ بأسرها مدبرة لبدن واحد؛ و الثالث محال أيضاً؛ لأنّ الكلام يعود بعينه
في ذلك الأمر في أنه لم اختصّت به تلك النفس دون سائر النفوس < ١٦٩ > و يلزم من ذلك
التسلسل و هو محال.

و إذا بطل اتحاد النفوس في النوع بطل ما هو كالأساس لحجّة القائلين بحدوث النفس؛
و ليكتفى بهذه المعارضة^٣ الواحدة؛ فإن باقي المعارضات مذكور في الكتب المبسوطة.
و أمّا القدح في كبرى القياس، فجوابه: أن الكلام إنما هو في النفوس المختصة بهذه الأبدان
التي نشاهد حدوثها و أمّا غيرها، فلم يقع التعرّض له؛ و هذا آخر الأجوبة عمّا أوردته
من الشكوك .

٣. م: المقارنة.

٢. م: يكون.

١. م: يكون.

و هنا اعتراض و هو أن يقال: إن هذا البرهان إن كانت مقدماته بديهية، فالقادح فيها لا يستحق المناظرة لوجهين:

الوجه الأول: أن الدال إنما يدل^١ بما أظهر المعقول؛ فنقدمه^٢ و نأخذ^٣ إقرار الخصم به و نجعله سبباً إلى تصحيح ما رام تصحيحه؛ فما خولف فيه؛ فإذا كان خصمه لا يعترف له بما يجب الاعتراف به و التيقن له، فمنظرته ساقط و مجادلته مطروحة.^٤

و الوجه الثاني: أن هؤلاء القادحين في البديهيات العقلية لا يخلو حالهم من أحد الأمرين: إما أن يكون قد جهلها على ما يدعون و إما أن يكونوا غير جاهلين بها، بل متجاهلين؛ وإن كانوا قد جهلوا، < ١٧٠ > فالبديهيات العقلية إذن قد يجهل و إذا كان ليس وراءها علماً أصح منها، فبأي شيء يدل على صحتها؟ وإن كانوا غير جاهلين بها، فهم علماء و مناظرة العالم للتعلم^٥ فاسدة؛ و إنما يجب أن يقال لهم: «اقروا بما عرفتكم و اعترفوا بما اضطررتم إلى الاعتراف به» فإن فعلوا، فهو الأولي؛ و إن امتنعوا فإن أمكن فسهم التأديب و إلا سقطت المناظرة معهم و الاحتجاج عليهم.

و بالجملة: فليس الغرض من الحكمة تقريرها مع المعاند، بل الغرض منها تنبيه ذوي الإنصاف على كيفية ما^٦ يجب أن يعتقد في حقائق الأشياء^٧ و إن لم يكن مقدمات هذا البرهان بديهية، فظاهر أنها ليست حسية، استحال أن يكون القياس المركب منها برهانياً و فرضناه كذلك؛ هذا خلف؛ فالحاصل أن مقدمات هذا البرهان إما أن تكون^٨ بديهية أو لا؛ و على التقدير الأول يكون ما ذكرته من السؤالات و الأجوبة مما لا حاجة إليه في تصحيحه، فيكون هدراً؛ و على التقدير الثاني يلزم أن لا يتبين مما قيل في هذه المقالة. تمت في شهر ربيع الأول سنة ١٠٦٧.

٣. م: باحد.

٤. م: مما.

٢. م: فبقدمه.

٥. م: لتعلم.

٨. م: يكون.

١. م: تدل.

٢. م: مطروحة.

٧. م: الأشياء.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

رسالة
في أبدية النفس وبقائها وبساطتها
مركز ترقية الفكر والعلوم الإسلامي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله عدد مَنته التي^١ نعجز^٢ عن عدّها^٣ و حصرها و كفاء أنعمه^٤ التي لانستطيع^٥ - و لو استفدنا الوسع في الشكر - القيام بواجب^٦ شكرها؛ و الصلوة على ملائكته المقربين و أنبيائه و أوليائه أجمعين خصوصاً على محمد و آله الطاهرين.

و بعد: فإنّ نتائج الأفكار و نقائس الأنظار ممّا يجب إذاعتها لأجل الانتفاع بها و لا ينبغي إخفاؤها عن الراغبين و إنّ قلّ الراغب في طلبها لاسيّما إذا كانت من أهمّ المطالب العلمية و أنفع المباحث اليقينية^٧؛ و قد أثبت^٨ في هذه الأوراق^٩ ما^{١٠} قدحه زياد^{١١} خاطري و حصّله بفكري و نظري برهاناً شريفاً^{١٢} منطقياً^{١٣} على أنّ وجود النفس أبدي و بقاؤها سرمدي؛ يستدرج^{١٤} في ضمنه تحقيق عدّة مسائل من علم النفس و غيرها و اقتصرت^{١٥} في هذه المقالة على تقرير البرهان؛ لأنّي قد ذكرت في غيرها ما أورده جماعة من الفضلاء

- | | | |
|---------------------------------------|-----------------|---------------------------|
| ١. ب: الذي. | ٢. ب: تفجر. | ٣. ب، هـ: عددها. |
| ٤. ب: النعمة. | ٥. ب: لانستطيع. | ٦. الف، ب، پ: لواجب. |
| ٧. الف، ب، هـ: النفسية. | ٨. ب: اثبت. | ٩. الف: الاوراق. |
| ١٠. الف، ب: ما. | ١١. ب: ردیا. | ١٢. الف - برهاناً شريفاً. |
| ١٣. ب: منہا؛ الف: منظوياً؛ غ: منطقاً. | | ١٤. غ: نتدرج. |
| ١٥. الف، ب: التصرف. | | |

على^١ مقدماته^٢ من السؤالات^٣ مع الجواب عنها و ما يمكن توجيهه عليها من غوامض الإشكالات مع تقرير وجه التخلص منها و من الله تعالى^٤ استمدد^٥ حسن التوفيق و أسأله الهداية إلى سواء الطريق إنه جواد كريم؛ و هذا تقرير صيغة^٦ البرهان:

أحد الأمرين لازم^٧ و هو: إمّا أن النفس لا تعدم بعد وجودها وإمّا أنه لا يلزم^٨ من عدمها بعد وجودها^٩ عدم واجب الوجود^{١٠}. الثاني^{١١} منتف^{١٢} فتعين الأول.

و النفس عبارة عن ذات الشخص الذي^{١٣} يشير إليها كل أحد^{١٤} بقوله^{١٥}: «أنا» حين يقول لنا: «أنا فعلت^{١٦} كذا»، «أنا أدركت كذا». وإمّا قلت: «أحد الأمرين لازم» لأنه لو كذبت القضيتان لوجب أن يصدق أن النفس تعدم بعد^{١٧} وجودها و يصدق مع ذلك أنه يلزم من عدمها بعد وجودها عدم واجب الوجود، لكن اجتماع هاتين القضيتين على الصدق مستنع^{١٨}؛ لأنه يلزم من صدقهما^{١٩} عدم واجب الوجود؛ لأن^{٢٠} صدق الملزوم يقتضي صدق اللازم؛ وإذا^{٢١} كان عدم واجب الوجود مستنعاً كما ستعرفه بعد أسطر - كان^{٢٢} اجتماعهما على الصدق كذلك وكان^{٢٣} اجتماع نقيضهما على الكذب مستنعاً أيضاً؛ ومتى^{٢٤} كان الأمر كذلك كان أحدهما لازماً لامعالة.

وإمّا قلت: «إن الثاني منتف^{٢٥} لأن النفس إذا^{٢٦} عدمت فلا يخلو: إمّا أن يكون واجبة الوجود^{٢٧}

- | | | |
|--|-------------------------|------------------------|
| ١. الف، ب، غ: - النفس وغيرها و اقتصررت في هذه المقالة على تقرير البرهان لأنني قد ذكرت في غيرها ما أورد جماعة من الفضلاء على. | ٢. الف: مقدما. | ٣. ب: السؤالات . |
| ٤. ب، غ: - تعالى. | ٥. ب: أشهد | ٦. غ: صيغة. |
| ٧. الف، ب، غ: - لازم. | ٨. ب، غ: يلزم. | |
| ٩. ب: - وإمّا أنه لا يلزم من عدمها بعد وجودها. | | ١٠. الف، ب، غ: + لازم. |
| ١١. ب: الواجب. | ١٢. ب: التي. | ١٣. الف: واحد. |
| ١٤. ب: نقول. | ١٥. ب: - لنا. | ١٦. ب: فقلت. |
| ١٧. الف: - بعد. | ١٨. ن: مستنع على الصدق. | ١٩. الف، ب، غ: صدقها. |
| ٢٠. ب: فإن. | ٢١. ب: إن. | ٢٢. ب: لكان. |
| ٢٣. ب: فكان. | ٢٤. ب: من. | ٢٥. ب: ذا. |
| ٢٦. ب: - الوجود؛ الف، ب، غ: واجب الوجود. | | |

أو ممكنة الوجود. بيان الحصر: أنَّ كلَّ موجود قائماً أن تكون حقيقته^١ من حيث هي هي قابلة للعدم أو لا تكون كذلك؛ والأوّل هو^٢ الممكن الوجود والثاني هو الواجب الوجود؛ وهذا نفي وإثبات؛ فلا يكون بينهما واسطة وبه يعرف^٣ حقيقتهما.

فإن كان^٤ الأوّل فإنّه^٥ يقتضي عدم واجب الوجود؛ وهو محال، لما ذكر وبيّنت^٦ استحالة أيضاً بأن يقال: واجب الوجود إن امتنع عليه العدم فهو المطلوب؛ وإن لم يمتنع، بل أمكن، فإن لم يقع حصل المطلوب أيضاً وإن وقع فوقوعه: إمّا أن يكون بسبب أو بغير سبب. لا جائز أن يكون بسبب وإلا لكان^٧ وجود واجب الوجود لذاته متوقفاً على عدم سبب عدمه، فيكون متوقفاً على غيره وكُلّما^٨ يتوقّف وجوده على غيره، فهو ممكن. فيكون الشيء الواحد واجباً^٩ لذاته ممكناً لذاته معاً وهو محال؛ لأنّ كلَّ ما هو ممكن لذاته فإنّ وجوبه بغيره؛^{١٠} لأنّه لمّا كان كلَّ ممكن لا يقتضي لذاته الوجود^{١١} وإلا لكان واجب الوجود^{١٢} ولا العدم وإلا لكان ممتنع الوجود، كان نسبة الوجود إلى ماهيته مساوياً لنسبة العدم إليها؛ وإذا كان الأمر كذلك فإنّ صريح العقل يقتضي^{١٣} بأنّ أحدهما لا يرجع على الآخر إلا بمؤثّر منفصل، أعني لمرجع يكون مغائراً لماهية ذلك الممكن.

وإذا ثبت أنّ كلَّ ممكن لذاته فإنّ وجوبه بغيره فنقول: إنّّه لا يجتمع في^{١٤} أمر من الأمور أن يكون واجباً لذاته ولغيره معاً؛ لأنّه حينئذ يكون واجب الوجود بكلّ واحد منهما ومن المعلوم أنّ الشيء إذا وجب وجوده بأمر من الأمور، فإنّه لا يتوقّف^{١٥} على ما عداه؛ فإذا^{١٦} وجب وجوده بذاته لم يكن متوقفاً على غيره؛ فلا يكون لغيره مدخل في وجوده^{١٧}؛ وعلى هذا فقيس الحال إذا وجب وجوده بغيره. فلو وجب وجوده بهما لاستغنى^{١٨} بكلّ منهما عن الآخر وهو

١. ب: حقيقة.	٢. الف: + ممكن الوجود.	٣. ن: تعرفت.
٢. ب: + فإن كان.	٥. ب: - فإنّه.	٤. ن: بيّنت.
٧. الف، ب، غ: أن يكون.	٨. ب: فكُلّما.	٩. ب: واحداً.
١٠. ب: لغيره.	١١. الف، ب، غ: الوجوب.	١٢. الف، غ: -، والالكان واجب الوجود.
١٣. ب: لعضي.	١٤. ب: من.	١٥. ب: يتوقّف.
١٦. الف، غ: فإذا.	١٧. ن: في وجوده مدخل.	١٨. غ: لا يستغنى.

ظاهر البطلان.

و لا جائز أن يكون وقوع هذا العدم الممكن بلا سبب؛ لأنه إن كان هو والوجود بالنسبة إلى المهيئة متساويين استحال أن يترجح أحدهما على الآخر إلا بسبب منفصل وهو خلاف الفرض؛ وإن لم يكونا متساويين بالنسبة إليها، بل كان أحدهما أولى؛ فإن كان الطرف الأول هو الوجود؛ فمع هذه الأولوية^١ إن لم يمكن^٢ وقوع الطرف الآخر حصل المطلوب؛ وإن أمكن فلا بد لوقوعه من سبب؛ لأنه لما امتنع وقوعه بلا سبب حال كونه مساوياً للوجود؛ فلأن يمتنع ذلك حال كونه مرجوحاً هو أولى؛ وإن كان الطرف الأول هو العدم، فإن لم يمكن^٣ وقوع طرف الوجود كان الواجب لذاته ممتنعاً لذاته؛ هذا خلف؛ وإن أمكن كان^٤ وجود الواجب لذاته مفقراً^٥ إلى علّة خارجة عن ذاته؛ وهو محال.

و إذا كان عدم واجب الوجود لا يخلو عن أحد قسمين؛ إمّا أن يكون بسبب أو لا يكون بسبب وكان^٦ كلّ واحد منهما ممتنعاً، كان عدم واجب الوجود ممتنعاً وهو المطلوب.

و إن كان الثاني، وهو أن تكون النفس ممكنة الوجود، فلا يخلو؛ إمّا أن تكون قديمة أو حادثة لكنّه يمتنع أن^٧ تكون حادثة؛ وقد اخترعت لذلك برهاناً هذه حكايته^٨؛

لو كانت النفس حادثة لافتقرت إلى علّة بها تجب وجودها وهي التي تسمى^٩ علّة تامّة؛ والعلم بذلك بديهي؛ وهذه العلّة إمّا أن يكون قد كانت موجودة قبل حدوث النفس أو لا تكون موجودة قبل حدوثها؛ والأول يقتضي أن تكون النفس موجودة قبل وجودها؛ وهو محال.

وإنما قلت؛ إنه يقتضي ذلك؛ لأنّ المعلول يستحيل تخلّفه عن العلّة التامّة وإلا^{١٠} لكان صدوره عنها في وقت دون وقت إن لم يفتقر إلى مخصّص زائد عليها؛ فهو محال؛ وإن افتقر إلى مخصّص زائد كان^{١١} ذلك المخصّص معتبراً في العلّة؛ فلا تكون تلك العلّة تامّة وقد فرضت^{١٢} تامّة؛ هذا خلف.

٣. غ: لم يكن.

٤. ب: - وكان.

٥. الف: يسمى.

٦. ب: فرضنا.

٢. ب، پ: لم يكن.

٥. الف: مفقّر.

٨. ب: حكاية.

١١. ب: لكان.

١. الف: الأولو.

٢. ب: لكان.

٧. ب: - أن.

١٠. ب: ان.

و إذا استحال تخلف المعلول عن علته^١ التامة لزم أن يكون حال وجود تلك العلة يوجد المعلول، فلو تقدم وجود العلة التامة للنفس على حدوث النفس لوجب أن تكون^٢ موجودة قبل وجودها و هو ظاهر البطلان.

و الثاني و هو أن لا تكون العلة التي يجب بها^٣ وجود النفس موجودة قبل حدوثها ينقسم إلى قسمين؛ لأنه لا يخلو؛ إما أن تكون تلك^٤ العلة بسيطة أو مركبة. لا جائز أن تكون^٥ بسيطة و إلا افتقرت^٦ من حيث إنها حادثة إلى علة أخرى حادثة و^٧ من حيث إنها بسيطة إلى أن تكون علتها بسيطة.

أما الأول فلا أنه لو لم تكن للحادث علة حادثة^٨ لكان؛ إما أن^٩ لا يفتقر إلى علة أصلاً و هو ظاهر البطلان أو^{١٠} يكون مفتقراً إلى علة دائمة و حينئذ يكون وجوده في بعض الأحوال دون بعض ترجيحاً من غير مرجح و بطلانه ظاهر أيضاً.

و أما الثاني فلا أنه لو كان للبسيط علة مركبة لكان الحال^{١١} لا يخلو عن^{١٢} أقسام؛ إما أن يكون المعلول لازماً عن كل واحد من أجزاء العلة أو يكون لازماً عن بعض أجزائها دون البعض أو يكون بعض المعلول لازماً عن كل واحد منها أو عن بعضها فقط أو يكون لا المعلول و لا بعضه لازماً عن شيء من تلك الأجزاء، لكنه عند اجتماعها يحصل أمر زائد لم يكن حاصلًا قبل^{١٣} الاجتماع يكون هو العلة لوجود ذلك البسيط أو يكون الأمر كذلك إلا أنه لا يحصل لها عند الاجتماع ما لم يكن حاصلًا من قبل.

فهذه أقسام ستة لا مزيد عليها و كلها باطلة؛ لأن الأول منها يقتضي أن يجتمع على المعلول الواحد بالشخص^{١٤} علتان مستقلتان بالعلية و قد ثبت استحالة هذا. و ثانيها يمنع من استناد^{١٥} التأثير إلى الكل؛ فيبقى باقي الأجزاء حشواً لا حاجة إليها و^{١٦}

٣. ب: لها؛ ن: بها يجب.

٢. م: يكون.

١. غ: العلة.

٦. ب: لا افتقرت.

٥. الف، ب: يكون.

٤. الف، ب، پ، غ: - تلك.

٩. ب: + يكون.

٨. ب: لحادثة.

٧. الف، پ، غ: - و.

١٢. ب: من.

١١. ب: المحال.

١٠. ب: أن.

١٥. غ: اسناد.

١٤. ب: بالشخص.

١٣. ب: بل.

هذا خلف.

و ثالثها و رابعها يقتضيان^{١٧} أن يكون المعلول مركباً و فرض بسيطاً؛ و هو خلف أيضاً.
و خامسها يدل على أن ذلك المركب ليس بعلة، بل علة للعلة و الكلام إنما هو في العلة. ثم
إن هذا الأمر الزائد: إن كان عديمياً استحال أن يكون مستقلاً بالتأثير في ما هو موجود و قد فرض
مستقلاً بذلك، هذا خلف؛ و إن كان وجودياً و كان مع ذلك بسيطاً، فإن^{١٨} الكلام في صدوره عن
تلك العلة المركبة كالكلام في صدور المعلول الأول عنها؛ فإن لم يكن بسيطاً، بل مركباً عاد
القول في كيفية صدور ذلك البسيط عنه؛ و على التقديرين يكون التسلسل لازماً و هو محال.
و التسلسل عبارة عن أشياء لانهاية لأعدادها، لها ترتيب إما بالطبع أو بالوضع و هي
موجودة معاً في الزمان.

و العلل و المعلولات بهذه الصفة إما ترتيبها فظاهر و إما وجودها معاً؛ فلأن تأثير العلة في
المعلول لا معنى له إلا صدور المعلول عنها؛ فلو كانت العلة في الحال يؤثر^{١٩} في معلولها في ثاني
الحال؛ فهي إما مؤثرة^{٢٠} حال عدمها أو حال وجودها؛ فإن كانت العلة مؤثرة حال عدمها رجع
حاصل الكلام إلى أن علة وجود الممكن هي المعدم و ذلك محال؛ و إن كانت مؤثرة حال
وجودها لزم المحال أيضاً؛ لأنه لما كان لا معنى لكون العلة مؤثرة إلا صدور المعلول عنها و^{٢١}
فرض أنها حال وجودها لم يصدر المعلول عنها، لاجرم امتنع أن يوصف حال وجودها بكونها
مؤثرة؛ هذا خلف.

و يرهان بطلان التسلسل أنه إذا أخذ من بعض تلك المراتب الموجودة إلى لانهاية جملة
و من المرتبة التي بعدها إلى لانهاية جملة أخرى، فعدد المراتب الموجودة في الجملة الناقصة
لابد و أن يكون أنقص من عدد المراتب الموجودة في الزائدة، لاستحالة^{٢٢} أن يكون الشيء مع
غيره كهو^{٢٣} لا مع غيره؛ فإذا قوبلت المرتبة الأولى من الجملة الناقصة بالمرتبة الأولى من الجملة

١٨. الف: + فان.

٢١. الف، پ: + قد.

١٧. پ: لقضيان.

٢٠. پ: أن يؤثر.

٢٣. الف: + كهر.

١٦. الف، پ، غ: - و.

١٩. پ: مؤثر.

٢٢. الف: لا.

الزائدة وكذلك المرتبة الثانية والثالثة^١ وجميع المراتب الغير المتناهية وجب أن يكون ظهور ذلك التفاوت إنما هو من الجانب الغير المتناهي؛ ومعنى ذلك أن لا يكون كل واحدة من الجملتين بحالة يصدق عليها أنها لو^٢ أطبقت على الجملة الأخرى انطبق كل جزء منها على جزء من أجزاء الأخرى بحسب الترتيب، بل توجد في الجملة الزائدة من الجانب الغير المتناهي مرتبة لا يوجد في مقابلتها في الجملة الناقصة؛ ومتى كان الأمر كذلك وجب انقطاع الناقصة^٣ من الجانب الذي فرض أنه غير متناهٍ وإذا وجب انقطاع الناقصة وكانت زيادة الزائدة عليها إنما هو بمرتبة واحدة فقط كانت الزائدة متناهية أيضاً؛ لأنه إذا زاد على^٤ المتناهي متناهٍ كان المجموع متناهياً. فالجملتان المفروضتان متناهيان وقد كان الفرض أنهما^٥ غير متناهيين؛ هذا خلف.

وسادسها يلزم عنه أن يكون الكل غير مؤثر، كما كان كل واحد من أفراد غير مؤثر؛ لأنه إذا لم يكن لشيء من أجزاء العلة تأثير في شيء من ذات المعلول، ثم بقيت تلك الأجزاء عند اجتماعها مثل ما كانت قبل الاجتماع وجب من ذلك ضرورة أن لا يكون للكل تأثير أصلاً؛ وهو^٦ خلاف الفرض.

وإذا ثبت افتقار تلك العلة من حيث إنها حادثة وبسيطة معاً إلى أن تكون علتها كذلك أيضاً، فقد وجب من ذلك أن يكون الكلام في العلة الثانية كالكلام في الأولى وحينئذ يكون أحد الأمرين لازماً؛ إما الدور وإما التسلسل؛ وكلاهما باطلان.

أما بيان لزوم أحد الأمرين، فلأن العلة الثانية وما بعدها إما أن يفتقر إلى التي كانت معلولة لها^٧ أو إلى غيرها؛ فإن كان الأول لزم الدور وإن كان الثاني لزم التسلسل.

و أما بيان بطلان الدور، فلأنه عبارة عن افتقار الشيء إلى ما كان مفتقراً إليه ومعلوم أن المفتقر إلى المفتقر إلى الشيء مفتقر^٨ إلى ذلك الشيء أيضاً؛ وكذلك لو زادت الوسائط مهما أمكن من الزيادات فيلزم^٩ أن يكون الشيء مفتقراً إلى نفسه؛ وبطلانه معلوم بالبديهة.^{١٠}

٣. الف: النا.

٤. ب: هذا.

٥. ب: ليلزم.

٢. ب: لو أنها.

٥. ب: أنها.

٨. ب: مفتقراً.

١. الف: النا.

٢. الف: + على.

٧. ب: + أولاً.

و أما بيان بطلان التسلسل، فقد تقدّم.

و إذا بطل الدور و التسلسل وجب بطلان أن تكون العلّة التامة للنفس التي هي ^{١١} غير متقدّمة عليها بالزمان بسيطة؛ لأنّها ^{١٢} إذا ثبت أنّه متى كانت بسيطة وجب أن لا ينفكّ عن لزوم ^{١٣} الدور أو ^{١٤} التسلسل لها؛ و ثبت أن كلّ واحد منهما باطل، لزم من ذلك بالضرورة أن يبطل كونها بسيطة؛ لأنّ بطلان اللازم يدلّ على بطلان الملزوم.

و لا جائز أن تكون تلك العلّة مركّبة أيضاً، لما تقدم من أن كلّما كان ^{١٥} علّته التامة مركّبة فهو مركّب، لكنّ النفس يستحيل أن تكون ^{١٦} مركّبة؛ و برهانه من وجهين:

الوجه الأوّل أنّها لو كانت مركّبة لما ادركت ذاتها؛ و التالي ^{١٧} باطل فالمقدّم مثله؛ و بيان اللزوم أن العلم بالجزء قبل العلم بالكلّ؛ فلو علمت ذاتها لعلمت جزءها ^{١٨} أولاً، لكنّ ذلك ممتنع؛ لأنّ كلّ من علم شيئاً علم أنّه هو الذي علم ذلك الشيء و ذلك علم منه بذاته؛ فيلزم أن تكون مدركة لذاتها قبل إدراكها لذاتها؛ هذا خلف.

الوجه الثاني أنّها عالمة بذاتها ^{١٩}؛ فلو كانت مركّبة لكان الموصوف بالعلم إمّا بعض أجزائها المفروضة أو كلّها.

فإن كان بعضها فذلك البعض إن لم يكن قابلاً للقسمة الفرضية، فهو المطلوب؛ و إن كان قابلاً لها ^{٢٠} عاد الكلام في أن الموصوف بالعلم إمّا كلّ أو بعضه؛ و لزم التسلسل و هو محال.

و إن كان الموصوف بالعلم كلّ تلك الأجزاء فإن كان كلّ واحد منها عالماً بعلم واحد لزم أن يكون الحال الواحد في الحالة الواحدة في أكثر من ^{٢١} محلّ ^{٢٢} واحد؛ و هذا يديهي الامتناع؛ أو بعلم متغايرة فتكون النفس الواحدة نفوساً كثيرة؛ و هذا خلف. و إن لم يكن كلّ واحد ^{٢٣} عالماً فإن لم يحدث العلم في المجموع لم يكن المجموع عالماً و هو خلاف الفرض؛ و إن حدث العلم

١٢. ب: لأنه.

١٥. ن: كان.

١٨. ب: حرها.

٢١. الف: من.

١١. ب: هي.

١٤. ب: و.

١٧. ب: الثاني.

٢٠. الف، ب، هـ: لها.

٢٣. الف، ب، غ: كلّ واحد.

١٠. ب: باليديّة.

١٣. الف، ب، غ: لزوم.

١٦. الف، ب: يكون.

١٩. الف، ب، ب، غ: بذاتها.

٢٢. ب: كلّ.

فيه فإما أن ينقسم العلم بانقسامه أو لا ينقسم؛ وكلا القسمين باطل.

أما الأول فلأن علم النفس متعلق بالبنائات لا محالة؛ إذ لو كان متعلقاً بالمركبات فقط والعلم بها مشروط بالعلم بأجزائها التي هي^١ بنائاتها^٢ لكان قد تعلق بالبنائات أيضاً والفرض خلافه؛ وإذا كان كذلك استحال^٣ انقسامه وإلا لكان بعضه إما أن يتعلق^٤ بجملة ما تعلق به^٥ كله ويكون^٦ الجزء مساوياً للكل وهو محال أو ببعضه فيلزم انقسام المعلوم^٧ وهو خلاف الفرض أو لا شيء^٨ منه؛ فعند^٩ اجتماع تلك الأجزاء إن حصل العلم بذلك المعلوم لزم المحال من وجهين: أحدهما أنه يعود الكلام إلى هذا العلم الحاصل؛ فإن لم يكن منقسماً حصل المطلوب وإن كان منقسماً عاد التقسيم ولزم التسلسل وهو محال؛ وثانيهما أنه على هذا التقدير لا يكون تلك الأجزاء أجزاء^{١٠} لذلك العلم، بل إما أجزاء العلّة القابلة^{١١} أو^{١٢} لعلته^{١٣} الفاعلية وقد فرضت أجزاء له؛ وهذا خلف؛ وإن لم يحصل العلم به لم يكن هناك علم بذلك المعلوم أصلاً؛ وهو خلف أيضاً.

وأما الثاني وهو أن لا ينقسم العلم بانقسام ذلك المركب؛ فلأن النسبة التي بين العالم وبين العلم إن كانت لكل واحد من أجزاء المركب؛ فإن كانت نسبة كل واحد إلى شيء من ذات العالم^{١٤} غير ما إليه نسبة الآخر لزم انقسام العلم؛ وإن كانت إلى ذات العلم بأسره كان الشيء الواحد معقولا مرات كثيرة لمرّة^{١٥} واحدة بسبب أنه يلزم أن يكون معلوم كل واحد من الأجزاء هو المعلوم كما هو لأجزائه^{١٦} فقط^{١٧} وهذا القسم محال؛ وإن كانت النسبة لبعض أجزاء المركب دون البعض لم يكن الكلام إلا في الذي له نسبة فقط؛^{١٨} فإن كان مركباً عاد الكلام وإلا فهو نفس

- | | | |
|--------------------------------|---------------------------|-----------------------------------|
| ١. غ: هي. | ٢. ب: بسائط. | ٣. ب: امتعالة. |
| ٤. ب: + به. | ٥. ب: - بجملة ما تعلق به. | ٦. ن: فيكون. |
| ٧. الف، غ: المعلوم. | ٨. الف، ب، غ: لشيء. | ٩. ب: لعلته. |
| ١٠. الف، ب: - أجزاء. | ١١. ب: العلّة القابلة. | ١٢. ب: - أو. |
| ١٣. ب: العلّة. | ١٤. ب: العلم. | ١٥. ب: - لمرّة. |
| ١٦. ب: - هو لأجزائه؛ غ: لأمرة. | ١٧. ب: لمعط. | ١٨. ب: - وهذا القسم محال ... فقط. |

المطلوب؛ وإن كانت النسبة غير حاصلة لشيء^١ من الأجزاء كانت جميع الأجزاء خالية عنها؛ فلا يكون المجموع الذي له نسبة إلى ذات العلم له نسبة إليه؛ هذا خلف.

فثبت بهذا أن النفس بسيطة؛ فيبطل^٢ أن تكون علته التامة التي هي غير موجودة قبل حدوثها مركبة، كما سبق بيانه؛ وقد كان أبطل أن تكون تلك العلة أيضاً بسيطة وأبطل أيضاً أن تكون^٣ العلة التامة للنفس موجودة قبل حدوث النفس وبطلان ذلك كله إنما هو على تقدير أن تكون النفس حادثة؛ فهي إذن قديمة.

و سبب عدم^٤ القديم إما أن يكون وجود أمر أو عدم أمر؛ فإن كان وجود^٥ أمر فلا بد^٦ و أن يتبعه عدم علة ذلك القديم وكذا لو كان عدم أمر غير علة القديم؛ إذ لو جاز انفكاك عدم المعلول عن عدم علة له لكان عدمه إما أن لا يكون بسبب أو بسبب؛ لاسيلاً^٧ إلى الأول لأن كل حادث لابد له من سبب وعدم الشيء بعد وجوده أمر^٨ حادث؛ فيفتقر إلى سبب. فبقي أنه بسبب وهو إما ذاته أو غيرها والأول محال وإلا لما وجد؛ فتعين الثاني؛ وذلك الغير إما أن يكون عدم علة أو لا يكون؛ فإن كان عدم علة حصل المطلوب وإن لم يكن عدم علة فيما أن يكون وجودياً أو عدمياً.

لا جائز أن يكون وجودياً وإلا لكان إما أن يختل لأجل وجوده أمر من الأمور المعتمدة في عليته علة^٩ أو لا يختل؛ فإن^{١٠} لم يختل امتنع عدم المعلول، لاستحالة تخلف^{١١} المعلول عن العلة التامة؛ وإن اختل أمر من تلك الأمور فذلك الأمر إما أن يكون عدمياً تبدل بالوجود أو وجودياً تبدل بالعدم؛ ومحال أن يكون أحد الأمور المعتمدة في العلية عدمياً؛ لأنه إن لم يكن له تأثير في وجود المعلول لم يكن له مدخل في العلية؛ فيكون حشواً لا حاجة إليه؛ وهذا خلف^{١٢}؛ وإن كان له تأثير في وجوده كان عدم مؤثراً في الوجود وهو ظاهر البطلان؛ فبقي أن ذلك الأمر وجودي تبدل بالعدم وهذا القسم يلزم منه حصول المطلوب أيضاً؛ لأن ذلك الأمر يكون جزءاً من العلة

- | | | |
|------------------|-----------------|--------------------------|
| ١. ب: بشيء. | ٢. ب، غ: فيبطل. | ٣. الف، ب، غ: تكون. |
| ٤. ب: عديم. | ٥. ب: وجوده. | ٦. ب: و. |
| ٧. ب: لاسيلاً. | ٨. ب: أم. | ٩. ب: علية. |
| ١٠. الف، ب: وإن. | ١١. ب: تخلفه. | ١٢. الف، ب، غ: وهذا خلف. |

من حيث هي^١ علّة؛ وإذا عدم^٢ جزء الشيء فقد عدم ذلك الشيء؛ لأنّ المجموع المركّب من عدّة أشياء إذا عدم واحد منها كان ذلك المجموع من حيث هو ذلك المجموع^٣ قد عدم أيضاً؛ وهو ظاهر.

و لا جائز أن يكون ذلك السبب عديمياً؛ لأنّه إن كان عدم جزء علّته لزّم منه عدم علّته وهو المطلوب؛ وإن لم يكن كذلك عاد التقسيم في أنّه إمّا أن يختلّ لأجله أمر من الأمور المعتبره في العلّة أو لا يختلّ^٤ و يبطل القسمان بما تقدّم.

فقد اتّضح بهذا البرهان أنّ عدم المعلول إمّا أن يكون بعدم علّته أو بسبب آخر يلزم منه عدم علّته؛ وعلى التقديرين لا ينفكّ عدم المعلول عن عدم علّته.

و إذا ثبت أنّ سبب عدم القديم لا بدّ أن يتبعه عدم^٥ علّة ذلك القديم؛ فأقول: إنّ تلك العلّة يجب أن تكون قديمة أيضاً؛ لأنّ الممكن القديم لا يخلو؛ إمّا أن يكون بسيطاً أو مركّباً.

فإن كان بسيطاً فيجب أن تكون علّته بسيطة أيضاً على ما عرفت و إذا^٦ كانت بسيطة امتنع أن تكون حادثة و إلّا لافتقرت لأجل بساطتها إلى أن تكون علّتها بسيطة و لأجل حدوثها إلى أن تكون علّتها حادثة - كما سبق بيانه - و حينئذٍ يلزم إمّا الدور أو^٧ التسلسل؛ وهما محالان، كما عرفت.

و إن كان مركّباً فيجب أن تكون علّته قديمة أيضاً؛ لأنّ كلّ مركّب فلا بدّ و أن يكون تركّبه عن البسائط و بسائط ذلك المركّب لا يخلو عن ثلاثة أقسام: إمّا أن يكون كلّها واجبة أو كلّها ممكنة أو بعضها واجباً و البعض الآخر ممكناً؛ لكن لاسبيل إلى الأوّل؛ لأنّ تلك الأجزاء إذا كانت بأسرها واجبة و الواجب مستغني عن العلّة كان جميع الأجزاء^٨ غنية عن العلّة؛ و متى حصل جميع أجزاء الشيء كان ذلك الشيء واجباً؛ فحينئذٍ^٩ يكون حصول ذلك الشيء غنياً عن

٢. ب: - الأمر وجودي تبدل... عدم.

١. الف، ب: + هي.

٥. الف، ب: - عدم.

٤. ب: - أو لا يختل.

٣. ن: - المجموع.

٨. ن: + عنه.

٧. ب: و.

٦. الف، ب، پ، غ: إن.

٩. ب: محال.

تلك العلة و قد فرض مفتقراً إليها؛ هذا خلف؛ فبقي أن يكون إما كلاً واحداً من بسائط ذلك المركب ممكناً أو البعض منها واجباً و البعض الآخر ممكناً؛ و على التقديرين فلا بد من^١ أن يكون في جملة بسائط ذلك المركب ما هو ممكن الوجود^٢. أمّا الجزء الصوري الذي هو عبارة عن الهيئة الاجتماعية أو غيره أو هو^٣ مع غيره.

و إذا تقرّر^٤ هذا فاعلم أن ذلك البسيط لكونه ممكناً لا بد له من علة؛ و متى افتقر جزء المركب إلى علة كان ذلك المركب مفتقراً إلى تلك^٥ العلة بعينها؛ لأنّ الكل مفتقر إلى الجزء؛ فإذا افتقر الجزء إلى علة كان افتقار^٦ الكل إليها أولى؛ فكانت علة ذلك المركب أيضاً إلا أنها علة ناقصة لاتامة؛ و العلة الناقصة هي التي يلزم من عدمها عدم المعلول و لا يلزم من وجودها وجوده^٧؛ و تلك العلة يجب أن تكون بسيطة؛ لأنّ معلولها الذي هو جزء المركب بسيط^٨؛ و إذا كان المركب يفتقر^٩ إلى علة بسيطة و قد عرفت أن البسيط يمتنع أن يكون حادثاً؛ فعلة المركب يمتنع أن تكون حادثاً؛ فهي قديمة لا محالة^{١٠}.

و إذا ثبت أن كلّ ممكن قديم لا يخلو؛ إمّا أن يكون بسيطاً أو^{١١} مركباً؛ و ثبت أنه على التقديرين يجب أن تكون علة قديمة^{١٢}؛ فقد ثبت أن كلّ ممكن قديم فإنّه إن كان بسيطاً وجب أن تكون علة التامة قديمة و إن كان مركباً وجب أن تكون علة الناقصة قديمة؛ و ذلك هو المطلوب.

و إذا كان الأمر كذلك فإنّ الكلام في عدم علة القديم الموجود التي وجودها قديم أيضاً كالكلام في عدمه؛ و لا بد^{١٣} أن ينتهي الأمر إلى القديم الأوّل الذي هو واجب الوجود لذاته؛ إذ لو لم ينته الأمر إليه لكانت علة الممكن الموجودة معه في الزمان إمّا أن تكون واجبة الوجود أو ممكنة الوجود؛ فإن كان الأوّل حصل المطلوب و إن كان الثاني فلها أيضاً علة موجودة معها في

- | | | |
|----------------------------|---------------|----------------------------------|
| ١. ن: - من. | ٢. ب: + و. | ٣. ب: - هو. |
| ٤. ب: تقدّر. | ٥. ب: ذلك. | ٦. ب: افتقاره. |
| ٧. ب: - وجوده. | ٨. ب: - بسيط. | ٩. ب: فيفتقر. |
| ١٠. الف، ب، غ: - لا محالة. | ١١. ب: أ. | ١٢. ب، غ: يجب علة أن تكون قديمة. |
| ١٣. ب: + و. | | |

الزمان؛ و تلك العلة إما أن تكون هذه التي فرضناها معلولة لها أو غيرها؛ و الأول هو الدور المحال و الثاني ينقسم إلى قسمين؛ لأنه إما أن ينتهي إلى علة غنية عن^١ مؤثر أو لا ينتهي؛ فإن انتهى فذلك الفني^٢ يجب أن لا يكون ممكناً و إلا لا افتقر^٣ إلى علة^٤ و قد فرض غنياً عنها؛ هذا خلف؛^٥ و إن^٦ لم يكن ممكناً كان واجباً و هو المطلوب؛ و إن لم ينته إلى ما هو غني عن مؤثر لزم التسلسل في العلل و المعلولات و قد ثبت بطلانه؛ و إن^٧ كانت الأقسام اللازمة على تقدير عدم انتهاء جميع الممكنات إلى واجب الوجود بأسرها باطلة كان القول بانتهائها إليه واجباً؛ و هو المقصود من هذا الدليل.

و إذا انتهى الأمر إلى القديم الأول الذي هو^٨ واجب الوجود لزم من عدم النفس عدمه و هو خلاف الفرض، فبطل أن يكون سبب عدم القديم هو وجود أمر؛ أو عدم أمر و كون السبب في عدمه عدم أمر و إن كان يظهر بطلانه متأ^٩ مضي إلا أني أذكر في بطلانه وجهاً آخر و هو أن^{١٠} يقال: لو كان سبب عدم القديم هو عدم أمر لكان^{١١} لا يخلو ذلك الأمر^{١٢}: إما أن يكون حادثاً أو قديماً. لا جائز أن يكون حادثاً؛ لأن عدم الحادث بعد وجوده^{١٣} لو^{١٤} أوجب^{١٥} عدم القديم، لأوجب عدمه السابق عليه عدم القديم؛ فلا يكون القديم قديماً؛ هذا خلف. فلا بد و أن يكون قديماً و حينئذ يلزم من عدمه عدم علة القديمة و ينتهي الأمر إلى القديم الواجب و يعود الخلف المذكور.

و هذا آخر البيان؛ لأن القسم الثاني من قسمي المنفصلة المذكورة في أول البرهان منتف؛ و بذلك يظهر أن الحق هو القسم الأول و هو أن النفس لا يعدم بعد وجودها؛ و ذلك ما أردت أن أبين.

- | | | |
|----------------|------------------------|-----------------------------|
| ١. ب: من. | ٢. ب: النفس. | ٣. الف، ب، غ: افتقر. |
| ٤. ن: + حادثة. | ٥. ب: + هو. | ٦. ب: إذا. |
| ٧. ب: إذا. | ٨. الف: - هو؛ ب: + هو. | ٩. ب: في ما. |
| ١٠. ب: أنه. | ١١. ب: + لكان. | ١٢. الف، ب، غ: - ذلك الأمر. |
| ١٣. ب: وجود. | ١٤. الف، ب، غ: - لو. | ١٥. ب: لوجب. |

فهذا برهان قاطع على أبدية النفس قد انطوى على أبحاث^١ شريفة و غرائب نفيسة و هو مما لم أعرف أنني^٢ سبقت إليه ولا إلى كثير من مقدماته؛ و من أراد أن يتحقق صحته وإفضائه^٣ إلى المطلوب فعليه بالآلة التي يسمي^٤ المنطق يعتبره^٥ بها؛ و الاستقصاء^٦ في ما عليه من السؤالات و الأجوبة، فقد^٧ ذكرته^٨ في غير هذه المقالة، فليطلب^٩ من أماكنه. والحمد لله رب العالمين^{١٠} و صلوته^{١١} على^{١٢} محمد و آله^{١٣} أجمعين إلى يوم الدين^{١٤}.



١. ب: ايجاب. ٢. ب: إلى. ٣. ب: افضاء.
 ٤. ب: تسمى. ٥. الف، غ: تعبيره؛ ب: يعتبره. ٦. ب: الاستقصاء.
 ٧. ب: فقد؛ ن: قد. ٨. ب: فنذكر. ٩. ب: فله يطلب.
 ١٠. الف، ب، غ: رب العالمين. ١١. ب: و الصلاة و السلام. ١٢. ن: + سيدنا.
 ١٣. ن: + و سلامه.

١٤. ب، ب، غ: - إلى يوم الدين؛ الف: + تحت الرسالة في بلدة اصفهان في سنة ١٠٥٦ هـ؛ ن: - أجمعين ... الذين؛ + هذه الرسالة من تصنيف الشيخ المعظم و الحكيم المقدم قدوة الحكماء اليهوديين ابن كمونه و منقولة من خطه و قد كتب في آخرها كتبه مصنفه الفقير إلى الله تعالى سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله بن كمونه أعانه الله على مرضيه رب اختم بخير برحمتك يا أرحم الراحمين.



مرکز تحقیقات کامپیوتر و علوم اسلامی

• تصویر نسخه‌های خطی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

در سائلان کونیه
 (از بعضی آنفیس)
 بسم الله الرحمن الرحیم
 الحمد لله الذي خلقنا بحكمته تعالى صنعته وقدرته
 افكار برتیه وین تصور سائیه احمد و محمد بن نصر
 لعین بصیرت را از طریق سائل که می‌خواهد و سائل از غیر
 علینا من احوال هدایه ما یوفی قضا به القادر و المستطیع
 وسعه جوده و رحمت فان الذي يتفقد ^{المطلوب} ^{المنتهى}
 هو انبات ليدقق من الانسان بطريق برهانی جوهری
 فکری و المعرفاتی سبقت الیه و تم الغرض من سائل
 هذه مضمون في قول الشافعي اسم النفس ما
 في العلوم الخلقية التي تصور الاشياء على قدر ما
 نأخذ انما التام مفهوم من الماهية من حيث هو
 الماهية كما ان السائل قد سأل ما بين الخلق
 من حيث هو واما الناقص فهو تصور للماهية
 حيث انها صورة بعض المراتب او الالوان
 بسم الله الرحمن الرحیم

صفحة آغازین نسخه خطی رساله ازلية النفس و بقائها
 (کتابخانه مجلس شورای اسلامی)

العقلية اذن قد جعلها اذا كان النفس و راحة
 اصح منها فبما هي سقى بعد على محتملها و ابركانها في
 سبلها من بها خضع علمها و سائر العالم السعادي
 و انما يجب ان يكون لهم اقر و ابركانهم و اعز في ابركان
 الى الاستغناء به فلا يفسدوا و هو الاول و لا تستعمل
 فان لم يكن فيهم التاميم و الاستغناء للناظرين
 و لا يحتاج عليهم و لا حاجة فليس الغرض من الحكمة
 مع المعاني بل الاشارة بها شي و مع الاضاح
 ما يجب ان يكون في النفس و ان لم يكن
 عندنا بغيره و بدعيه و طائفة ما ليس حسيه و هو
 يكون القياس الركب منها بهاتين و فرضنا ان
 ما حاصل ان سقنا ان هذا البرهان لما ان يكون
 اطلاق على التقدير الاول يكون و ان ذكر من الشواهد
 و الاجوبة ما لا حاجة اليه في تعيينه فيكون هذا
 التقدير هو الحق في يلزم ان لا يتبين ما يكون
 هذه المقالة تمت
 في شهر ربيع الاول
 ١٢٧٥

صفحة پایانی نسخه خطی رساله أزلية النفس و بقائها

(کتابخانه مجلس شورای اسلامی)

و سألهم عن الوجود له ابن كونه في ابدية النفس و قد بها و باطلها
 بنسبهم الله الرحمن الرحيم الحمد لله عدد منبه التي نهر من
 عدد و حصر و كذا انما التي لا نستطيع و لو استغنا الوسم في
 الشكر القيام نواجب شكر و الصلوة على ملائكة المزمين و انبياء
 و اولادهم اجمعين خصوصا على محمد و آله الطاهرين و بعد فان نتائج
 الامكار و تبايس الانظار مما يجب في اعتبارها لاجل الاسماع بها و لا ينبغي
 اخفاؤها عن الراغبين و ان قل الراغب في طلبها لاسيما اذا كانت من
 اهم المطالب العلمية و انفع المباحث التفسيرية و قد اثبت في هذه الاوراق
 ما قد صرنا به في خاطري و جعلته في كبرى و نظري منظوما على ان وجود
 النفس ابدى و بقا و سرمدى يتدرج في خمسة عتيق هذه مسائل من علم متقدم
 من السواللات مع الجواب عنها و ما يمكن توجيه عليها من فوااض الالهام
 مع تقرير وجه المخلص منها و من الله استمد حسن التوفيق و اسأله الهدى
 الى صوله الطريق انه جواد كريم و هذا تقرير منحة البرهان احد الاول
 و هو اما ان النفس الباطنة وجودها و اما ان لا يكون من عدمها بعد و هو
 عدم واجب الوجود لازم لما في مقتضى مقتضى الاول و النفس عبارة عن
 الشخص الذي شئنا بشير اليها كل واحد بقوله انا فقلت كذا انا اذ كنت
 كذا و انا طلت احد الاولين للذم لانه لو كانت القضية ان لو جيب في
 ان النفس تقدم وجودها و صدق مع ذلك انه لم يكن من عدمها بعد و جوبا
 عدم واجب الوجود لكن اجماع باين التفتين على الصدق متنع لانه لم يكن
 من عدمها عدم واجب الوجود لان صدق الحاروم يقتضى صدق الالف
 و اذا كان عدم واجب الوجود متشككا كما ستعرف بعد اسطر كان اعتبارهم

لزم من بطلان النفس أنه لم يجرها من تلافى الفرض فبطل أن يكون سبب عدم
 توفيقه من ذلك أو عدم توفيقه من سبب في عدم عدمه لو كان كان
 بطلانه مما مضى لا إلى الذكر في بطلانه وبقائه وبقائه هو أن يقال
 لو كان سبب عدم القديم هو عدم إمره كان لا يخلق ما أن يكون حادثا
 أو قديما لا جائز أن يكون حادثا لأن عدم الحادث بعد وجوده أو وجبه
 عدم القديم لا وجبه عدم السابق عليه عدم القديم فلا يكون القديم قديما
 فلا بد أن يكون قديما وحينئذ يلزم من عدم عدمه علمه القديم وينتهي
 الأمر إلى القديم الواجب ويعود الخلف المذكور وهذا آخر البيان
 لأن القسم الثاني من قسمي المنصرفة المذكورة في أول البرهان
 منتف وتذكرت يظهر أن الحق هو الأول وهو أن النفس لا يعدم
 بعد وجودها وذلك ما اردت أن أثبت فها هو بان قاطع على

هذا الخلف

مردل من
اولها الى
اخرها

أبدية النفس قد انطوى على
 الحيات خريصة وحراسية
 في هو عالم ابري الى صفت
 اليه ولا الى كثير من قديما
 ومن اراد أن يحقق صفة
 انضمامه الى المطلوب فليطلب
 بالآلة التي ليس المنطق تعبير
 بها والاستقصاء فيما عليه
 من السوء واللات والاحوت
 فقد ذكر في خبر من المتأخرين
 فليطلب من آما كنه والورد
 وعلو على محمد وآله

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على نعمته الذي تجر عن عدمه ما حصره ما وكله بالنعمة التي لا
تستطيع ولا استقدنا الوسخ في الشكر والثناء واجب شكره ما لا يحصى
على ملائكة المقربين وأنبياء وأولياءه أجمعين خصوصاً على محمد
وآله الطاهرين وبعد فلنشأ في الأفكار ونقاس المسائل بما يجب أن نقاها
لأجل الانتفاع بها ولا ينبغي لتفاوتها من الأغبياء وإن قل الوافين في
طلبها لا سيما إذا كانت من أهم المسالك العالية واضع للبحث القيمة
وقد أيتت في هذه الأوراق ما قد سدد نظر أي وجهك شكره
نظري بهما شرفاً على أن توجد للنظر ليدي وبقاؤه ما سري تخرج
في ضمنه تحقيق عدة مسائل من علم المقسوق وغيره والاعتناء في هذه المسألة
على تقرير البرهان لأن قد ذكرت في غير هذا العدد جملة من الفضائل

عدم عدم امر وان كان يظهر بطلانه فيما مضى الا انى اذكرنى بطلانه وحقا
 اكثر وموانة يقال لو كان سبب عدم الخديرة هو عدم امر اكان لكان لا محلو
 ذلك الامر امان يكون حادثا فديما لا يجاز ان يكون حادثا لان عدمه ^{مستلزم}
 بعد وجوده لو اوجب عدم الخديرة لا وجب عدمه السابق عليه عدم الخديرة
 فلا يكون الخديرة قديما من حيث الخلق فلا بد وان يكون قديما وحينئذ يلزم
 من عدمه عدم علته القديمة وينتمى الامر الى الخديرة الواجب ويصير الخلف
 للذكر وهذا امر اليان لان القسم الثاني من قسمي المتصلة للذكرية لا
 اول البرهان منتف وبذلك يظهر ان القسمين الاول وموان النفس
 لا عدم بعد وجودها وذلك ما اوردت ان ينفي فهذا برهان فاطم على
 عدم النفس قد انطوى على الجواب شرقة وغراب نفسيه وهو ما اورد
 الى سبب الله ولا الى كثر من مقداته ومن لواذ ان يتحقق معناه واقضا
 الى الطلوع بخصليه بالآلة التي تسمى بالانطوى مستبدها والا استنقضا
 فيما عليه من التسولات والابوة فتذكر في غير هذه الفقرة فله طلب من

اماكنة والحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على محمد

والآله اجمعين

فان كان الاول حصل المطلوب وان كان الثاني قلنا انهما ليسا بجزءين من نفس واحدة
 وذلك المنة اما ان يكون هذا الذي فرضناه اسما لها او غيرها او الاول هو اللدود والحوال
 والثاني ينقسم الى قسمين لا سيما ان ينقسم الى قسمين من نفس واحدة لا يتصور ان انفس فلان
 النفس يجب ان لا يكون ممكنة الا بالاعتقاد في هذا وقد فرضنا فيها هذا خلف وان لم يكن ممكنة
 كان واجبا وهو المطلوب فان لم ينشأ لها هو نفس من نفس في النفس في الصل والمعلوق
 وقد ثبت جلالته وان كانت الاقسام الثلاثة على نفس واحد منها يجب ان تكون في نفس واحد
 السجود بل هو المطلوب ان الشر لا يتناهى السيد واجبا وهو النفس من هذا الدليل وانما انتهى
 الامر الى القديم الاول الذي واجبه للوجود انهم من عدم التسويع وهو المطلوب انفس فقل
 ان يكون سبب عدم القديم هو وجوده في نفس واحد من نفس واحد من نفس واحد من نفس واحد
 يظهر بطلان ما مضى الا ان ذكر في بطلان وجه اخر وهو ان يقال ان كان سبب عدمه
 هو عدم امره كان لا يلزم ان يكون سبب عدمه في نفس واحد ان يكون سبب عدمه في نفس واحد
 بعد وجوده او وجوده في نفس واحد لا وجه لعدم السابق عليه عدم القديم فلا يكون القديم
 هذا خلف فلا بد وان يكون قد علم ان نفس من عدم علمه فلهذا القديم في نفس واحد
 القديم الواجب وهو ما قلناه في الذكر وهذا هو البيان ان القسم الثاني من نفس واحدة
 المذكور في اصل امره ان يستند في ذلك يعلم ان الحق هو القسم الاول وهو ان النفس في نفس واحد
 بعد وجودها وذلك ما اردت ان ابينه فها هو ان قاطع على انفس قد انطوى
 على الجاهل شريفة ونزايب قبيحة وهو عالم امره ان سبقت اليه الى كثير من قضاة
 من اراد ان يحقق محنته وانضاه الى المطلوب في علمه
 بالاولى التي هي المنطق في وجودها وانما استصاينا
 عليه من السلالات والاجابة في نقد كثره
 في هذه الدنيا لا يطالب من الماكن
 والحمد لله وحده
 محمد طاهر الجويني

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله عده منته التي نخرج عن عدها وحدها
 ولها انهم التي لا تسطيع ولو استنفذوا الو
 سيع في الشكر القيام بواجب شكرها والصلوة
 على ملايكته المقربين في انبيائه واوليائه اجمعين
 وخير صلوات على محمد وآله الطاهرين وبعد
 فان الأفكار ونهايس الانظار تهاجم في اغفلها
 لارجل الانتفاع بها والربيع اخفاها عن الراغبين
 وان قل الراغبين في طلبها لا يتم اذا دلت
 من امر المطلب الى علميته وانفع المباحث
 النفسية وقد اثبتت في هذا الاوراق ما
 قد حرم زنا دخطري وحصلته بفكرتي ونظري
 برضا اشرافا منطقيا على ان وجود النفس البدني و
 بقاها من مدتي يندرج في ضمنه بحيث في عدة
 ما يل من علم النفس وغيرها وانصرف في

هذا برهان قاطع على بقاء النفس بعد الطوبى
 فكل الحيات شرب وعذاب بنفسه وهو عالم
 اعرف اني شقيقت الله ولا الى كثير من معذاته و
 مراد ان مجموع صحته وافضاه الى المطلوب
 فعليه بالاله التي تسمى المظهر حقيقة بما هو الاقضاء
 فما علمه من السوالات وما حواه من دجاجة
 من غير هذه المعالمة فليطلب من العاقل كنهه
 واخبره من العالمين وصدوره على سائر المعالمة
 واله وسلامه
 هذه الرسالة من حسن السج المعظم
 والحكيم المعتمد عدوه الحكماء العالمين
 وسعته من حظه وقد كتب في ايها كنه
 مصدرة العشر الى الله تعالى بعد من صورته
 من يسمو الله امر كل يوم اعانه الله على امره راحته
 بحمدك يا ارحم الراحمين

[illegible]

الحمد لله الذي هدانا لهذا
 ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

نمایه‌ها



مرکز تحقیقات کتب و تراث اسلامی

نام‌ها

کتاب‌ها

واژگان اصطلاحی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

نام‌ها

جالینوس، ۱۴۰	ابوعلی بن سینا، ۱۴۲
صاحب کتاب الفوز ← مسکویه	أرسطو، ۱۴۶، ۱۷۷
فخرالدین بن الخطیب الرازی، ۱۴۸	أفلاطون، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱
مسکویه، ۱۳۸	أوحد الزمان، ۹۳، ۹۵، ۹۶، ۱۰۱، ۱۴۶
المعلم الأول ← أرسطو	برقلس، ۱۳۹، ۱۴۰

کتاب‌ها

النجاح، ۱۴۳	الشفاء، ۱۴۳
النوامیس، ۱۴۱	الفوز الأصغر، ۱۳۸، ۱۳۹
	المعتبر، ۱۴۶



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

واژگان اصطلاحی

التصور، ١٥٨، ١٥٣، ١٨٠	الآن، ١٣٢
التناسخ، ١٨٣	الآلی، ٩٢
التناقض، ١٠٨	الادراك، ١٥٥
الجسم، ٩٢، ١٨٦	الأعراض، ١٥٧
الجسم الصناعي، ٩٢	الأقوال الشارحة، ١٥٣
الجسم الطبيعي، ١٥٥	الامكان ← الممكن الوجود
الجوهر، ١٤١، ١٥٩	البيسط، ١١٢، ١٦٢، ٢٠١، ٢٠٧
جوهر غير جسماني، ٩٣، ١٠٦، ١٤٧	بقاء نفس الانسان، ١٣٦
الجوهر الفرد، ١٦٥، ١٧٦، ١٨٨، ١٨٩	تأثير أزلي، ١١٥
الجهل البسيط، ١٢٧	التحليل، ١٥٥
الجهل المركب، ١٢٧	تخلف المعلول عن العلة، ١١٠، ١١٤، ١١٥، ١١٦
الحادث ← الحدوث	١٣٠
الحادث الزماني ← الحدوث الزماني	الترجح من غير مرجح، ١٢٣
الحافظة، ١٥٢	الترجيح بلا (من غير) مرجح، ١٦١
الحال، ٩٣، ٩٨، ٩٩	التركيب، ١٥٥
حدّ التام، ٩١	التسلسل، ١٢٨، ١٧٢، ٢٠٨
حدّ الناقص، ٩١	التصديق، ١٥٣، ١٧٨، ١٧٩

الحدوث، ١٣١، ١٧٣	الفسخ، ١٢١
الحدوث الذاتي، ١٦٠	الفكر، ١٧٢، ١٨٥
الحدوث الزماني، ١٦٠	القضية، ١٥٢، ١٧٨
الحركات الطبيعية، ١٣١	القضية البديهية، ١٢٢، ١٧٩
الحركة الدورية، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١٣١، ١٣٥	الكمال، ٩٢
الحلول، ٩٥	كمال أول، ٩٢، ٩٦، ١٥٥
الحياة، ١٣٨، ١٢١	كمال ثان، ٩٢
الغيبال، ١٥٢	المختار، ١٢٣، ١٢٦
الخير، ١٣٠	المسخ، ١٢١
دليل (حجة) التطبيق، ١٧٠	المزاج، ١٥٢، ١٦٨، ١٧٧
الدور، ١١٢، ٢٠٣	الممتنع الوجود، ١٠٨، ١٩٨
الرسخ، ١٢١	الممكن الوجود، ١٠٤، ١٥٩، ١٦٠، ٢٠٧
الرسوم، ٩١	المنطق، ١٣٨، ١٦٩، ٢١٠
الزمان، ١١٣، ١٢٢	الموجب، ١٢٦
شرح الاسم، ٩٢، ١٠١، ١٥٢	الموجود، ١٥٩، ١٦٠
صفة عرضية، ١٥٣	الموضوع، ٩٣، ٩٧، ١٠١
صورة، ٩٣	المهية، ١٧٩، ١٨٢، ١٨٩، ١٩٩
عرض، ٩٣، ٩٦	النسخ، ١٢٠
العقل، ٩٥	النفس الانسانية، ٩٦، ١٠١، ١٠٥، ١٢٠، ١٣٢، ١٣٨
العقل الأول، ١٢٠	١٢٥، ١٥٥، ١٩١، ١٣٦، ١٣٧، ١٩٠
العقل الفعال، ١٢٠، ١٨٢، ١٨٧	النفس الحيوانية، ١٥٥
العلم، ٩٩، ١٠٠	النفس الفلكية، ١٠٥
العلة، ١١١، ١١٢، ١٦٣، ١٦٣	النفس النباتية، ١٠١
العلة التامة، ١١٠، ٢٠٣، ٢٠٥	الواجب الوجود، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٨، ١٠٩
العلة الفاعلية، ١٦٧، ١٦٩	١١٠، ١١٥، ١٣٧، ١٥٩، ١٩٧، ١٩٩، ٢٠٧، ٢٠٨
العناصر الأربعة، ١٥٦	الوجوب، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٧، ١٠٨، ١٥٨، ١٧٦، ١٨٧

الوجود، ۹۵، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۲۲، ۱۵۹،

۱۶۰، ۱۷۹

الوجود الذمّی، ۹۵، ۱۵۹

الوجود المعنی، ۹۵، ۱۵۹

الهيئة الاجتماعية، ۱۲۸، ۱۷۳، ۱۸۷

الهیولی، ۱۰۱، ۱۲۱، ۱۴۷



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

کتابنامه

«ابن کمونه» سید جعفر سجادی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی ج ۴، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی.

اثبات واجب در متنباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا عصر حاضر، رجبعلی تبریزی، ج ۱، تهیه و تحقیق و مقدمه و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، مقدمه هانری کرین، قم، مرکز نشر انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.

احوال و آثار نصیرالدین طوسی، محمדתقی مدرّس رضوی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴ ش.

احیای حکمت، علیقلی قرچغای خان، ج ۲، مقدمه غلامحسین ابراهیمی دینانی، تصحیح و تحقیق فاطمه فنا، تهران، احیاء کتاب دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۷.

از خزاین ترکیه، مجتبی مینوی، مجله دانشکده ادبیات، ش ۳، سال چهارم، فروردین ۱۳۳۶.

اسرار الحکم، هادی بن مهدی سبزواری، ج ۱، مقدمه و حواشی میرزا ابوالحسن شعرانی و تصحیح سید ابراهیم میانجی، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۵۱ ش.

الإشارات والتشبهات مع الشرح لنصیرالدین طوسی و شرح الشرح لقطب الدین الرازی، ابن سینا، ج ۲، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.

الواح عمادی در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی، ج ۳، تصحیح و تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر و مقدمه هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ش.

بدایع الحکم، آقا علی مدرّس زنوزی، تصحیح احمد واعظی، تهران، الزهراء، ۱۳۷۶ش.
پرتوانه در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی، ج ۳، تصحیح و تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر و مقدمه هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ش.

تاریخ علماء بغداد المسمی بمنتخب المختار، ابوالمعالی محمد بن رافع سلامی، تصحیح و تعلیقه عباس غراوی، بغداد، مطبعة الأهالی، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م.

تعديل المعيار في نقد تنزيل الأسرار در منطق و مباحث الفاظ، نصیرالدین طوسی، تصحیح عبدالله نورانی، به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران، مؤسسه مطالعاتی دانشگاه ملک گیل، شعبه تهران، ۱۳۵۲ش.

تعلیقات، ابونصر فارابی، تحقیق و مقدمه و تعلیقه جعفر آل یاسین، تهران، حکمت، ۱۴۱۲ق.
تلخیص مجمع الآداب فی معجم الألقاب، عبدالرزاق بن أحمد بن الفوطی، ج ۴، تحقیق مصطفی جواد، دمشق، مديرية إحياء التراث القديم، ۱۹۶۲م.

تلخیص المحصل معروف به نقد المحصل به انضمام رسائل و فوائد کلامی، نصیرالدین طوسی، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، شعبه تهران با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۵۹ش.

التلویحات در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی، ج ۱، تصحیح و تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر و مقدمه هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ش.

تقیح الأبحاث للمل للثلاث، سعد بن منصور ابن کمونه، تصحیح و مقدمه موشه پرلمان، آمریکا، جامعة کالیفورنیا، ۱۹۶۷م.

- التنقيحات في شرح التلويحات، سعد بن منصور ابن كمونه، تصحيح سيد حسين موسوي،
پایان نامه دکتری الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵-۱۳۷۴ ش.
- جذوات و مواقیف، با حواشی مصنف و حکیم الهی ملا علی نوری، میرداماد، تصحيح و تحقيق
علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰ ش.
- الجديد في الحكمة، سعد بن منصور ابن كمونه، مقدمه و تحقيق حميد مرعبي الكبيسي،
بغداد، إحياء التراث الإسلامي، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۲م.
- «حکمت اشراق و فرهنگ ایران»، مجموعه مقالات دکتر محمد معین، محمد معین، ج ۱، تهران،
مؤسسه انتشارات معین، ۱۳۶۴ ش.
- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، محمد بن ابراهيم صدرالدين شيرازي، ج ۱، ۲، ۳،
۶، ۸، ۹، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م.
- الحوادث الجامعة و التجارب النافعة في المائة السابعة، عبدالرزاق بن أحمد بن الفوطي، تصحيح
و تعليق و مقابله مصطفى بن جواد، بغداد، المكتبة العربية، ۱۳۱۱ق/۱۹۳۲م.
- حواشی ابن المحرومة علی کتاب تنقیح الأبحاث للملک الثلاث، ابن المحرومة، تحقيق و مقدمة
حبيب پاشا، لبنان، التراث العربي المسيحي، ۱۹۸۴م.
- دانشنامه ایران و اسلام، ج ۶، زیر نظر احسان یارشاطر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- دریارة نفس، ارسطو، ترجمه علی مراد داودی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶ ش.
- درة التاج لغرة الدیاج، قطب الدین شیرازی، ج ۵، به کوشش و تصحيح سيد محمد مشکوة،
تهران، وزارت فرهنگ، ۱۳۱۷-۱۳۳۰ ش.
- الذريعة إلى تصانيف الشيعة، محمد محسن آقابزرگ طهرانی، بيروت، دارالأضواء، ۱۴۰۳ق/
۱۹۸۳م.
- رحیق مختوم، بخش سوم از جلد دوم، عبدالله جوادی آملی، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا،
قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۶ ش/۱۴۱۸ق.
- رسالة وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، حسن حسن زاده آملی، تهران، فجر، ۱۳۶۲ ش.

- الرسالة اللدینه در مجموعه رسائل الإمام الغزالی، أبو حامد محمد غزالی، ج ۳، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م.
- روضة الطالبین و عمدة السالکین در مجموعه رسائل الإمام الغزالی، أبو حامد محمد غزالی، ج ۲، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م.
- ریحانة الأدب فی تراجم المعروفین بالکنية أو اللقب، میرزا محمد علی مدرّس، ج ۸، تهران، ختّام، ۱۳۶۹ش.
- سه سنّت فلسفی گز ارشی از فلسفه‌های هندی، چینی و یهودی، نینان اسمارت، وینگ زای جان و شلومو پینز، ترجمه ابوالفضل محمودی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸ش.
- شرح المنظومه، ج ۲، قسم الحکمة غررالفرائد و شرحها، هادی بن مهدی سبزواری، تعلیقه حسن حسن زاده آملی، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی، تهران، نشر ناب، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م.
- شرح حکمة الإشراف، قطب الدین شیرازی، چاپ سنگی، قم، بیدار، ۱۳۱۵ق.
- شرح الهدایة الأثریة، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، بی جا، افست از روی چاپ سنگی، ۱۳۱۳ق.
- شواکل الحور فی شرح هیاکل النور در ثلاث رسائل، جلال الدین دوانی، تحقیق سیداحمد تویرکانی، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیة، ۱۴۱۱ق.
- صبح الأعشى، ابوالعباس احمد الفلقشندي، ج ۱، قاهره، دارالکتب الخدیویة، دارالکتب السلطانیة، ۱۳۳۸ق/۱۹۱۹م.
- طبقات أعلام الشيعة القرن السابع (الأنوار الساطعة فی المائة السابعة)، محمد محسن آقابزرگ طهرانی، تحقیق علی نقی منزوی، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۷۲م.
- عیون مسائل النفس، حسن حسن زاده آملی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ش.
- عیون المسائل، ابونصر فارابی، دهلی، بی نا، ۱۳۱۲ق.
- الفوز الأصغر، ابوعلی ابن مسکویه زازی، مقدّمه و تحقیق صالح عظیمه، پاریس، الدار العربیة للکتاب، ۱۹۸۷م.

- فهرس المخطوطات العربية في مكتبة الأوقاف العامة في بغداد، عبدالله الجبوري، ج ۴، بغداد، مكتبة الإرشاد، ۱۹۷۴ م.
- فهرست کتابهای خطی کتابخانه مجلس سنا، محمدتقی دانش‌پژوه و بهاء‌الدین علمی انواری، ج ۱، تهران، بی‌تا.
- فهرست مخطوطات دارالکتب الظاهرية، علم الجغرافية و ملحقاته، ابراهیم خوری، دمشق، مجمع اللغة العربية، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۶۹ م.
- فهرست الفبائی کتب خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، محمد آصف‌فکرت، مشهد، کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹ ش.
- فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی، عبدالحسین حائری، ج ۵، ۹، تهران، کتابخانه مجلس شورای ملی، ۱۳۴۵ ش.
- فهرست کتابخانه اهدائی آقای سید محمد مشکوة به کتابخانه دانشگاه تهران، محمدتقی دانش‌پژوه، ج ۳، بخش ۱، کتابهای فلسفی، عرفانی، کلامی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۲ ش.
- فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، سید محمدباقر حجّتی، تحقیق و نظارت محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۴۵ ش.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجی خلیفه، ج ۱، ۲، ۵، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م.
- گوهر مراد، عبدالرزاق لاهیجی، تصحیح و تحقیق و مقدمه زین‌العابدین قربانی لاهیجی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
- لمعات الهیه، ملاعبدالله زنوزی، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، پیشگفتار سیدحسین نصر، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۷ ق.
- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، غلامحسین ابراهیمی دینانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶ ش.
- المباحث المشرقية في علم الإلهيات و الطبیعیات، فخرالدین رازی، ج ۲، تحقیق و تعلیق محمد معتصم بالله بغدادی، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۰ ق/ ۱۹۹۰ م.

المبدأ و المعاد، محمد بن ابراهيم صدرالدين شيرازي، مقدمه و تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، پيشگفتار سيد حسين نصر، تهران، انجمن فلسفه ايران، ۱۳۵۴ ش.

المشارع و المطارحات در مجموعه مصنفات شيخ اشراق، شهاب الدين سهروردي، ج ۱، تصحيح و تحشيه و مقدمه سيد حسين نصر و مقدمه هانري كرين، تهران، پژوهشگاه علوم و مطالعات فرهنگي، ۱۳۷۳ ش.

المطالب المهمة من علم الحكمة، سعد بن منصور ابن كمونه، شماره ۹۰۱، نسخه خطي كتابخانه مركزي آستان قدس رضوي.

المطالب العالية في العلم الإلهي، جلال الدين دواني، ج ۷، تحقيق أحمد حجازي سقا، بيروت، دار الكتاب العربي، ۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م.

المعتبر في الحكمة، ابوالبركات بغدادی، ج ۲، اصفهان، جامعة اصفهان، ۱۳۷۳ ش.
«معای جذراصم نزد متفقدانان قرن هفتم»، خردنامه صدر، احد فرامرز قراملکی، ش هفتم، خرداد ۱۳۷۶.

«معای جذراصم در حوزه فلسفی شیراز»، خردنامه صدر، احد فرامرز قراملکی، ش چهارم، تیر ۱۳۷۵.

منهج الرشاد در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا عصر حاضر، ملائیم طالقانی، ج ۳، تهیه و تحقیق و مقدمه و تعلیق سيد جلال الدين آشتياني، مقدمه هانري كرين، مشهد، انتشارات انجمن فلسفه، ۱۳۵۵ ش.

موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية، عبد الوهاب المسيري، ج ۲، بيروت، دار الشروق، ۱۹۹۹ ش.

موسوعة فلاسفة و متصوفة اليهودية، عبد المنعم الحفني، بی جا، مكتبة مدبولي، ۱۹۹۴ م.
مؤرخ العراق ابن الفوطی، محمدرضا الشيبی، عراق، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ۱۳۷۸ ق/ ۱۹۵۸ م.

النجاة في الحكمة الإلهية، ابن سينا، مصر، بی نا، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸ م.

النجاة من الفرق في بحر الضلالات، ابن سینا، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.

النفس من کتاب الشفاء، ابن سینا، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، مرکز نشر مکتب الإعلام الاسلامی، ۱۳۷۵ش/۱۴۱۷ق.

نهاية الکلام في حل شبهة کل کلامی کاذب، جلال‌الدین دوانی، تصحیح احد فرامرزی قراملکی، در نامه مفید، ش ۵، سال دوم، بهار ۱۳۵۷، قم، دارالعلم مفید.

هدية العارفين أسماء المؤلفين و آثار المصنفين من كشف الظنون، اسماعیل پاشا بغدادی، ج ۱، بیروت؛ دارالفکر؛ ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م.

Encyclopaedia Judaica, M. Per, Jerusalem, Library of Congress catalog.

Geschichte der Arabischen Litteratur, Carl Brockelmann, Leiden, E.J. Brill, 1937.

"The Illuminationist Tradition", *History of Islamic Philosophy*, Hossein Ziai,

Edited by seyed Hossein Nasr and oliver Leaman, Tehran, Arayeh cultural Ins.